

بازخوانی، تردید و بازسازی برخی پیش فرض‌های انقلاب اسلامی ایران

دکتر سعید مقیمی*

چکیده

این مقاله تلاش می‌کند بجای آنکه یک نظریه فراگیر و جامع را در تبیین انقلاب و انقلاب اسلامی مطرح کند، فقدان اعتبار نظری چنین رویکردی را با بازخوانی مجدد برخی از پیش فرض‌های ارائه شده، برای فهم بهتر پیچیدگی جامعه نشان دهد. توجه به ابعاد ناخودآگاه نقش باورهای دینی در کنش سیاسی - اجتماعی جامعه (و در این مقاله به عنوان یک مطالعه موردی بحث انقلاب اسلامی) در حقیقت پرداختن به حلقه مفقوده و کمتر اندیشه‌ای در تحولات سیاسی و اجتماعی این مرز و بوم است.

نظریه ایدئولوژی در خصوص تبیین انقلاب اسلامی از سوی بسیاری از محققین از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است زیرا به زعم آنها آنچه انقلاب ایران را از گونه‌های دیگر انقلاب متفاوت می‌کند نقش اسلام و شکل‌گیری یک دولت اسلامی است. در این پژوهش بر این نکته تأکید شد که علیرغم بیان برخی از وجوه انقلاب از سوی این نظریه پردازان، مفهوم ایدئولوژی به علت تقلیل‌گرایی مستتر در آن و تلاش برای تبدیل آن به متغیری عام در تبیین تحولات سیاسی اجتماعی ایران در اکثر مقاطع تاریخی ایران و در عین حال سیطره الگوی‌های سیاسی با جمعیت‌های خاص، از قدرت تبیین لازم برخوردار نمی‌باشد. داده‌های این پژوهش با رد دو مفروضه اصلی اکثر تحقیق‌های انجام شده در این زمینه یعنی «دین‌گرایی» و «دین‌ستیزی» در دوران پهلوی تداوم و تأثیر این باورها را در شکل‌دهی فرم انقلاب بازشناسی می‌کند.

کلید واژگان: انقلاب، ایدئولوژی، ناخودآگاه سیاسی، خصلت سیاسی، باورها، دین‌خویی، کنش سیاسی

* دانش‌آموخته دکترای علوم سیاسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران.

طرح مسئله

در تبیین انقلاب اسلامی ایران این گونه بیان می شود که خصوصیت غیر قابل انکار «اسلامی» این انقلاب برای بسیاری به عنوان موضوعی حیرت زا و سوال برانگیز باقی مانده است. بدین جهت در پاره‌ای از تحقیقات نه تنها وجه ممیزه انقلاب ایران در دلایل اجتماعی، اقتصادی و سیاسی جستجو نگردیده است، بلکه به گونه‌ای چرایی انقلاب در ارتباطی وثیق با «ایدئولوژی» اسلامی مورد بررسی قرار می‌گیرد. متاثر از این منظر و بی توجه به «باورها» و «رویکردهای فرهنگی» تحولات عصر پهلوی، این سوال مطرح می‌گردد که چرا پس از آن که ایران «چندین دهه مذهب ستیزی شدید را تجربه کرده بود اینک در انقلاب مکتب شیعه به ایدئولوژی مسلط و فراگیر مبدل می‌شود؟» در حقیقت از سویی بهره‌گیری از باورهای دینی و رهبری مذهبی انقلاب، در ذهن محققان خارج و داخل ایران هاله‌ای ابهام برانگیز پیرامون شکل‌گیری انقلاب اسلامی به وجود آورده است. از سوی دیگر سنگینی بار سیاست و نتایج حاصله از انقلاب ایران بر دشواری چنین فضایی افزوده است، به گونه‌ای که بحث انقلاب اسلامی را از چارچوب‌های تئوریک آکادمیک به حوزه‌های ایدئولوژیک قدرت سیاسی حاکم و یا مخالفان داخلی و خارجی آن نیز بسط داده است.

همچنین بررسی پدیده انقلاب و مکانیسم درونی آن، بر خلاف شیوه‌های مرسوم در حوزه مطالعات اجتماعی، از «عینی بودن» یا «علمی بودن» به معنای اثبات گرایانه اش، به عنوان نظمی منسجم و واقعی که در حوزه زندگی اجتماعی و سیاسی یک ملت پدید آمده، پیروی نمی‌کند. در هم تنیدگی «ریشه‌ها یا علت و چرایی»، «فرآیندها یا روند»، «نتیجه» و «پیامد» انقلاب، علی‌رغم تفاوت و با پذیرش ارتباط فی مابین معضلی روش‌شناسی را به وجود می‌آورد که بر اساس آن محقق تلاش می‌کند، از سویی بر پایه یک رابطه علت و معلولی پیوندی کاملاً وثیق، مشخص و روشن بین گذشته، حال و آینده (بودن، دگرگونی و شدن) برقرار کند و از سوی دیگر انقلاب را به عنوان پدیده‌ای یک پارچه مورد بررسی قرار دهد.

به نظر می‌رسد که توجه بیشتر به «ماهیت انقلاب‌ها» به عنوان یک «رخداد» و در عین حال تن دادن به پیچیدگی جهان انسانی و توجه به ضعف، نقصان و یا ضرورت گسترش و بازسازی نظریه‌های رایج این حوزه تا حدودی بتواند سردرگمی و غافل‌گیری همه جانبه از وقوع انقلاب اسلامی را که به تصویری اسطوره‌ای در وجه عمومی و حتی علمی بدل شده است به جهان انسانی باز گرداند. بهره‌گیری از واژه «باورها» و متاثر از آن در مفهوم بکار رفته از سوی بوردیو یعنی «خصلت‌ها» نه تنها تلاشی برای فاصله گرفتن از تفاوت و تعارض معانی «ایدئولوژی» بلکه اشاره به وضعیتی عام تر است که در آن فرهنگ و

گفتمان عام علی رغم وجود تفاوت و دگرگونی‌ها به عنوان نوعی پارادایم غالب خود را به نمایش می‌گذارند. در واقع باورها و خصلت‌ها بازگو کننده نظامی از اندیشه‌ها محسوب می‌شوند که از طریق آن انسان‌ها تجربه خود از زندگی در جهان را عینیت می‌بخشند. از آنجایی که ناخودآگاه سیاسی آبخشور اصلی خود را از باورهای دینی می‌گیرد، تأثیر آن را در شکل دهی «فرم» انقلاب مورد تأکید است. داده‌های این پژوهش با رد دو مفروضه اصلی اکثر تحقیق‌های انجام شده در این زمینه یعنی «دین‌گریزی» و «دین‌ستیزی» در دوران پهلوی تداوم و تأثیر این باورها را در شکل دهی فرم انقلاب مورد بررسی و کنکاش قرار می‌دهد.

1- نقد و بررسی مفروض اول

مفروضه نخست یعنی «دین‌گریزی» بر این امر تأکید دارد که تحولات سیاسی، اجتماعی و اقتصادی آن دوران که بسیار متأثر از چالش سنت و مدرنیته است به گونه‌ای رقم خورده است که در گروهی موجب تغییر و تقابل با هویت دینی و ملی گردیده و در برخی در تقابل با چنین وضعیتی، نیروی معترض پدیده آمده که موجب شکل‌گیری انقلاب اسلامی گردیده است. این پیش فرض که بسیار متأثر از رویکردهای رایج جامعه‌شناسی در جوامع غربی بوده، علی‌رغم بیان درست تجربیات تاریخی موجود در برخی جوامع، از سویی به علت فقدان درک درست از فرهنگ و تحول فرهنگی و عنصر زمان و از سوی دیگر به دلیل بی‌توجهی به مفاهیم و الگوهای اندیشه‌ای جاری، تصاویر انتزاعی را به جای واقعیت اجتماعی و سیاسی جامعه ایران معرفی می‌نماید. مفروضه این پژوهش به جای تأکید بر مفهوم «دین‌گریزی» به مفهوم «دین‌خویی» تأکید می‌ورزد. مفروضه‌ای که تا حدودی می‌تواند نقش باورها و مسئله ناخودآگاه سیاسی را برای تبیین مسئله انقلاب اسلامی بازگو نماید. مفهوم «دین‌خویی» را که از آثار آرامش دوستدار وام گرفته ایم، نظر او علی‌رغم انتقادهایی که در تبیین مباحث تاریخی و اندیشه‌ای که بر آن وارد است، می‌تواند تا حدود زیادی فضای اندیشه و باورهای جامعه ایران را بازگو کند. «دین‌خویی» الزاماً با دین به مفهوم تاریخی یا متداول آن و نیز با پارسایی اصیل که از شرایط دین است، کاری ندارد. اما دین‌خویی، چنانکه نامش نیز نشان می‌دهد، در اصل از دین متأثر است و در منشاءش به مفهومی از پارسایی به معنای پرهیز کردن از اندیشه‌ها و پرسش‌های ناباب از جامعه موروثی و ارزش حاکم بر آن نزدیک می‌شود. از نزدیک شدن به هر پرسش بغرنج و ناسازگار با دستورالعمل‌های فرهنگ مستولی در جامعه به شدت می‌پرهیزد. «همچنان که اگر به تمثیل بگوییم، رفتار و پندار شاعرانه نیز با شعر و شاعری یکی نیست اما مستقیم یا غیر مستقیم از

آن تراویده است. دین خوبی آن رفتار و کردار درونی است که خصیصه‌ای عمده از اصل دینی همچنان حفظ کرده، بی آنکه بر منشا این خصیصه واقف باشد. این خصیصه عبارت است از دریافتی بیگانه به پرسش و دانش از امور. ساده تر بگوییم: دین خوبی یعنی آن رفتاری که امور را بدون پرسش و دانش می‌فهمد. منظور از دانش در اینجا علم به معنای اخص آن نیست که با تعیین حوزه موضوعی و روش‌های مربوط متعین می‌گردد. منظور از دانش در واقع دانستن به بدایی ترین معنای آن رخنه اندیشه آدمی به صرف زورمندی و توانایی خود زای و نا وابسته‌اش در ارزش‌های مستولی بر امور است. و طبیعی است که به کار بردن دانش به معنای اخص از لوازم دانستن خواهد بود.»

آرامش دوستدار یادآور می‌شود که بیان متصف ساختن فرهنگ به «دین» با معنای روحانی که این صفت به ذهن متبادر می‌کند، یکی نیست. بدین جهت است که او یادآور می‌شود که هرگاه سر منشاء آن جهان دین را نادیده گرفته یا حذف نماییم، دین و به همین منوال دینی به هر نظامی قابل اطلاق است که خود را حتی دشمن دین بداند. مثال او جوامع سوسیالیستی است که به گفته او «آزادی شان محکومیت دیگر اندیش دیگر خواهی است» دین خوبی مدعی کشف قوانین ازلی و ابدی تاریخی و اجتماعی است و طبیعتاً شک کردن، پرسیدن و دانستن واقعی را به عنوان روشی مستقل از باورهای خود نمی‌شناسد. دین خوبی در سطوح مختلف مسائل اجتماعی و سیاسی ریشه می‌دواند و نه تنها سطح اندیشه بلکه روانشناسی اجتماعی و فردی ما را به شدت تحت تأثیر خود قرار می‌دهد. چنین فضایی آگاهانه و ناآگاهانه به عنوان روبه زندگی عادی و معمولی پذیرفته می‌شود و پدیده روزمرگی در جامعه نهادینه می‌شود. «روزمرگی یعنی شبکه‌ای که در حرکات و نوسان‌های کمابیش یکنواخت رشته هایش، زیست آدمها را در محیط و جامعه تنظیم می‌کند و با مکانیسم خود آنها را هم خو و هم رفتار می‌سازد، نسبت به خود و نسبت به امور.»

روزمرگی ضرورت تفکر را به حاشیه می‌برد و هستی خود را وابسته به سنت‌ها می‌کند. بنابراین بهره‌گیری از ذخایر زیاد و پهلو زدن به آنها الزاماً به معنای شکل‌گیری و بسط اندیشیدن در یک جامعه نیست، هر چند به گفته دوستدار نخستین شرط تفکر به معنای اندیشیدن این است که نسبت به توانمندی ذهنمان آگاه باشیم اما «پر ساختن ذهن از محفوظات و معلومات، که نزد ما از دیرباز معمول بوده است، حکم زمین گیر کردن آن را دارد، نه حکم پرورش آن را برای متکی گرداندنش به خود. هر اندازه ما از قواعد سنت و شیوه تعلیمش بیشتر تبعیت نماییم، پرورش ذهنی مان را دشوارتر می‌سازیم و بازپروری آن را، در صورتی که سلطه سنت بر ذهن به طول انجامیده باشد، عملاً غیر ممکن. معنایش طبیعتاً این نیست که قواعد و

نگرش‌های سنت را نشناسیم، به آنها ندیده و نشناخته پشت کنیم و در این حد امر بر ما مشتبه گردد که این پشت کردن به آنها یعنی کاهاندن نیروی زیان آور آنها برای فرهنگ و افزودن نیروی نخواستہ ما در بارور ساختن آن. تخطئه یک حریف همواره آسانتر از ایستادن در برابر اوست.» این بدان معنا است که می‌توان در دنیای جدید علی‌رغم بهره‌گیری از اندیشه نوین نیز دچار روزمرگی شد. روزمرگی در زندگی اجتماعی، ضرورتی نامطلوب است که گاه لزوم حیاتی‌اش برای نظام عمومی جامعه و فرد طبیعی مورد تأیید قرار گرفته است. اما «آنجا که روزمرگی پا به میدان فرهنگ می‌گذارد و در آن می‌تازد، در وهله اول چون قلمرو خود را با چنین نقض غرضی ترک کرده، دیگر علت وجودی‌اش را از دست داده است. در جریان‌های فرهنگی جوامع، روال روزمره آسان و فراوان به چنین قلب ماهیتی دچار می‌گردد، یعنی به اندیشیدن که کارش نیست، دست می‌زند. از جمله خصوصاً در آن جوامعی که مانع رشد شخصیت و مخل تشخیص فردی هستند. درست تر بگوییم، اصلاً تشخیص فردی نمی‌شناسند. جوامعی که آموزش و پرورش برایشان وسیله وابسته بار آوردن است نه وسیله زایاندن و بالاندن خویش آگاهی فردی در آزادی.»

ورود به عصر جدید، به معنای درگذشتن از مرزهای اندیشه در گذشته نیست حتی در جوامع پیشرفته صنعتی نیز وجود آشکار و پنهان اندیشه نیز ذهن بسیاری از اندیشمندان غربی را به خود جلب نمود. فروید در این تبیین، مفهوم «ناخودآگاه» را برجسته کرد. و به زعم یونگ در دنیای امروز تداوم «کهن الگوی» در ناخودآگاه بشر امروز قابل پیگیری است. «کهن الگوها نیز هم سرشتی جمعی دارند و هم خصلتی فردی. برای نمونه، گروه یکپارچه، گروه در تکاپو، و گروهی که سر به فرمان یک رهبر است کامل‌کننده کهن الگوهای فردی تری چون خانواده، جادوگر - پزشک، و فرمانروا هستند. گروه نیز مانند فرد با جذب و درون سازی این محتویات کهن الگویی در خودآگاه جمعی‌اش، خود را واجد همان کیفیت فرهنگدانه و ماناگونه کهن الگوها احساس می‌کند.»

چنین نگره‌ای به مفهوم دین خوبی، بدین معنا است که علی‌رغم تفاوت در برخی از اندیشه‌ها و عملکردها، روش همسان در ساخت ناخودآگاه اندیشه‌ای ما به چشم می‌خورد که جامعه ما را علی‌رغم بهره‌گیری از ایدئولوژی‌های سیاسی متفاوت در یک رویکرد دینی، همسان می‌کند. گفتمان سیاسی و در بطن آن ایدئولوژی‌های گوناگون دیگر در واقع شکل مسخ شده یا استحاله‌نهایی نوعی تفکر دینی (باور دینی) هستند که نوعی مصالحه موقت ایجاد می‌کند. به شکلی که در آن تعارض و تفاوت‌های ایدئولوژی‌ها به شکلی شگرف پهلوی به پهلوی هم برجا می‌مانند، ناخودآگاه سیاسی راز این هم‌پهلویی است. وجود پایگاه

و طبقات اجتماعی گوناگون، هر چند نفوذ دین خوبی را متفاوت می کند، اما در واقع به نفی بنیادی آن نمی پردازد.

فرزین وحدت در بررسی گفتمان های اسلامی وقتی به بررسی سه چهره شاخص تأثیرگذار در انقلاب اسلامی یعنی شریعتی، آیت الله خمینی و مطهری می پردازد، علی رغم تفاوت نگره ها، بر این باور است که یک عنصر بنیادی در بین این سه وجود دارد که او آن را «ذهنیت با واسطه» می نامد. او در این رابطه می گوید که «هن ذهنیت با واسطه را ذهنیت انسانی ای تعریف می کنم که انسان ها آن را به صفات خداوند - صفاتی چون قدرت مطلق، دانش مطلق و اراده [مطلق] - نسبت داده و سپس بخشی از آن را دوباره از آن خود کرده اند. در این طرح، ذهنیت انسان وابسته به ذهنیت خداست. از این رو، با آن که ذهنیت انسان انکار نمی شود، هیچ گاه مستقل از ذهنیت خدا نیست و به این معنا «با واسطه» است. این وضعیت معمولاً به تضاد اساسی بین ذهنیت انسانی و الهی منجر می شود، که به نوبه خود باعث بروز تضادهای دیگری می گردد، که یکی از حادثترین آنها نوسان دائمی و روان گسیخته بین تأیید و نفی ذهنیت انسانی از یک سو و بین ذهنیت فردی و جمع، از سوی دیگر است. در گفتمان اسلامی، ذهنیت با واسطه معمولاً با انگاره انسان به مثابه خلیفه یا جانشین خدا بر روی زمین (خلیفه الله) بیان می شود.»

وجود چنین ذهنیت با واسطه ای است که موضع گیری و کنش آرای متفاوت را در حوزه عمل سیاسی به شکل غیر قابل درکی به هم نزدیک می کند. در صفحات آتی نشان خواهیم داد که چنین رویکردی چگونه با گسترش «ابهام و یا توهم معنایی» کنش سیاسی همسانی را بر علیه حکومت شاه پدید آورد. به نظر می رسد که تمامی دیالوگ ها و گفتمان های متعارض در برابر نظام شاهنشاهی (مذهبی، مارکسیستی، لیبرالی...) علی رغم تعارض در بیان و فهم مباحث سیاسی، اجتماعی و اقتصادی جامعه، در عمل متأثر از غلبه دین خوبی در ناخودآگاه سیاسی به بیان و در واقع به کنش سیاسی همسانی نزدیک می شوند. مارتین هایدگر در «نامه ای در باب بشر انگاری» از این مطلب سخن به میان می آورد که «ما از اینکه به صورت جدی درباره ماهیت کنش (Handeln) تأمل کنیم به دور هستیم؛ ما کنش را تنها علت یک معلول دانسته، و فعلیت معلول را بر اساس سود و نفعش ارزیابی می کنیم. اما ماهیت کنش عبارت از انجام و تحقق (Vollbringen) است.» هایدگر معنای کنش را در ارتباط با انجام و تحقق یعنی عمل «موجب شدن» یا «به بار آوردن» قرر می دهد. او با نسبت دادن شان معرفت شناسانه به این اصطلاح و بدین وسیله متمایز ساختن دقیق آن از عمل ذهنی خود و نیز تولید ابزاری تأثیرات می نویسد: «انجام/تحقق

یعنی تمامیت هستی چیزی را آشکار ساختن و هدایت آن به سوی تمامیت آن». برخلاف تصور رایج در تحلیل مسائل اجتماعی و سیاسی و رویکردهای ایدئولوژیک، در واقع پیامدها و نتایج در «کنش» مستتر است، تا آنچه بدان می‌اندیشیم. به گفته ژبژک، «کنش» به رغم دانش ادامه می‌یابد، خود سازنده «توهم ایدئولوژیک» است. به عبارت دیگر «ایدئولوژی اساسا به «کنش» مربوط است و نه به «آگاهی». این توهم یا برداشت تحریف شده از واقعیت درون خود این موقعیت حک شده است. ممکن است من تمام روز در خانه بگردم و آثار فمینیستی را با صدای بلند بخوانم، اما همسرم را به باد سرزنش بگیرم که چرا چایی را حاضر نکرده.... من فمینیست نیستم چرا که کنش من، و نه دانش من، نشان می‌دهند که من یک مردسالار تمام عیارم. به نظر ژبژک، آنچه در این جا از قلم انداخته ام، نه واقعیت موقعیت بلکه توهمی است که بدان ساختار می‌بخشد.... من شاید فکر کنم که نازیسم را جدی نمی‌گیرم اما با حضور در گردهمایی نورمبرگ و سلام نظامی به هیتلر دادن، با کنش‌های ام نشان می‌دهم که نازیسم را جدی می‌گیرم.»

دورکیم نیز در بررسی‌های خود در خصوص حیات دینی بر این باور بود که اعتقادات دینی از اهمیت بسزایی برخوردار نیستند، بلکه آنچه مهم است عمل و رفتار دینی است. بنابراین در اغلب افراد درک دینی آنها به حوزه انجام برخی از رفتارها یا مناسک دینی مانند نماز خواندن و روزه گرفتن محدود می‌شود. باورهای دینی آگاهانه یا ناخودآگاه کنش خاصی را به دنبال دارد، لذا می‌توان رفتار دینی را برای تمایز شیوه‌های تفکر بکار برد. رفتار دینی با ویژگی خاص خود، الگویی ویژه و متفاوت برای ساختار - کنش ارائه می‌دهد و می‌توان منطق آن را تحلیل کرد. با در نظر گرفتن قیود و محدودیت ذهنیت اجتماعی، بسیار دشوار و گاه ناممکن است در شرایطی ویژه، همچون انقلاب کنشی عقلانی را مبنای سنجش تحولات اجتماعی و سیاسی قرار داد. آگاهی بر چنین وضعی مستلزم این توانایی فکری است که فعل و شرایط زمانه خود را به «پرسش» گرفت. ذهنیت متأثر از ناخودآگاه نه با مفاهیم بلکه با تصاویر نمادها و شعارها سروکار دارد. در چنین وضعیتی محتوای گفتارها بیشتر بیانی کلی، پر ابهام و نمادین، تن ندادن به پیچیدگی و تمایل به ساده انگاری و در عین حال تعیین مواضع سلبی و تعارضی در برابر قدرت حاکم را نشان می‌دهد، تا تفکری ژرف و نقاد جهت متقاعد کردن مخاطب از طریق ارائه دلایل و مستندات. این نکته در سخنرانی‌ها و اعلامیه‌های بسیاری از انقلابیون و بخصوص آیت الله خمینی کاملا مشهود است. بیان خرده گیرانه اسماعیل خوبی بر زمانه این مطلب را به خوبی نشان می‌دهد: «در گذشته آریا مهری نیک و بد را در همان نخستین نگاه می‌توانستی از یک دیگر بازشناسی، نیک آن بود که دستگاه ستم شاهی را بد بداند

◇ بازخوانی، تردید و بازسازی برخی پیش فرض های انقلاب اسلامی ایران

و بد آن بود که این دستگاه دوزخی را به گونه یی مستقیم یا نامستقیم نیک بشمارد. هر آنچه و هر آنکه با دستگاه می بود بی گمان دوست مردم نمی بود و هر آنکه و هر آنچه با مردم بود، دستگاه را به ناگزیر دشمن می دانست. کارها آسان بود و جبهه ها مشخص.»

لازم به یادآوری است، توجه به مباحث یاد شده به معنای به چالش کشیدن پیش فرض مطروحه در اغلب تئوریهای انقلاب نیز می باشد که، اندیشه و کنش فرد و گروه های اجتماعی حاضر در صحنه مبارزه و انقلاب را تنها با رویکردی خودآگاه و عقلانی مورد توجه و بررسی قرار می دهند. رویکردی که خواسته و ناخواسته تلاش برای تئوریزه کردن و تئوری سازی و بیان انتزاعی مطالب در آن بیش از درک پیچیده واقعیت جاری است.

2- نقد و بررسی مفروض دوم

در خصوص مفروضه دوم یعنی «دین ستیزی» در دوران پهلوی ملاحظات نظری و اجتماعی مختلفی قابل طرح است. این مفروضه به نظر بسیار متأثر از یک تحلیل پسینی از نتیجه انقلاب و استقرار نظام جمهوری اسلامی در ایران است. نظام حکومتی پس از انقلاب بسیاری از محققین را بدین سو سوق داده است که با استناد به برخی شواهد تاریخی و آراء و اندیشه های موجود در دوران پهلوی «دین ستیزی» و تلاش در برابر آن را به عنوان پیش فرضی قابل قبول در سطح کلی و عام مطرح نمایند. بدیهی است در چنین تحلیلی، قیام 15 خرداد و یا آرا برخی از مبارزین و منتقدین دینی همچون شریعتی به عنوان مصادیق موضوع معرفی می گردند. نکته اساسی در این گونه تحلیل ها، عدم توجه به اهمیت تاریخی و اندیشه های مطروحه در آن نیست، بلکه سوال قابل طرح در این گونه رهیافت ها این است که محوریت یافتن این نوع تحلیل در واقع متأثر از الگوی ذهنی حال حاضر ما و تصویری خاص از دین و همچنین نتیجه انقلاب است یا در واقع در تحولات سیاسی و اجتماعی غلبه چنین مباحثی به شکل عینی و گسترده در سطح یک متغیر مستقل قابل طرح و بررسی است. بر فرض مثال اگر نتیجه انقلاب، برقراری نظام سوسیالیستی بود، آیا اغلب تحلیل گران مسائل اجتماعی و سیاسی ایران نقطه عطف تاریخی را کماکان 15 خرداد 1342 دانسته و یا مثلاً سرکوبی نیروهای مارکسیستی پس از کودتای 28 مرداد یا واقعه سیاهکل را برجسته می کردند. و یا در خصوص نسل روشنفکران و نخبگان انقلابی به آرای تقی ارانی و یا بیژن جزنی رجوع کرده و یا کماکان از آرای شریعتی سخن به میان می آوردند.

مفروضه این پژوهش در خصوص رویکرد مذهبی دوران پهلوی بخصوص دوران پهلوی دوم مبنی بر وجود رویکردی پارادوکسیکال نسبت به دین است که در نهایت به تقویت مبانی اجتماعی دین در جامعه ایران منتهی می شود. نکته نخست به باورها و کنش‌های خود محمد رضا شاه مربوط می شود. در واقع دل‌بستگی شاه به مذهب هم در جنبه‌های شخصی و هم با رویکردی اجتماعی و گاه ابزاری در بسط و تداوم حوزه دینی در جامعه ایران تأثیرگذار بوده است. هر چند منتقدین می‌توانند در اصالت و یا صداقت چنین دین داری شک کنند. اما اولاً چنین شکی قابل تعمیم به اغلب افراد جامعه است و در ثانی همانگونه که گفته شد در تحلیل اجتماعی و سیاسی، ایدئولوژی اساساً به «کنش» مربوط می شود نه به «آگاهی». شاه در تالیفاتی چون «ماموریت برای وطن»، «انقلاب سفید» و یا در سخنرانی‌ها و گفتگوهایش بارها نه تنها دل‌بستگی‌های مذهبی خود، بلکه به ارتباطات و دیدارهای قدسی‌اش اشاره می کند. علی‌امینی در خصوص مذاکراتش در رابطه با نخست وزیری او در سال 1340 به این نکته اشاره می کند: «به شاه گفتم که بنظر من مثل این است که مصلحتی در این موضوع هست. بنابر این من نخست وزیری را قبول می‌کنم. حالا ایشان هم البته یک مقدار ادعای mysticisme تصوف و مذهب و اینها می‌کرد.» شاه در گفتگوهایش با فال‌چی نیز بار دیگر الهامات و تجلیات دوران کودکی‌اش را بازگو می کند. شاه بر این باور است نجات یافتن او توسط امام غایب هنگام افتادن روی صخره نشانه‌ای برای برگزیده شدن محسوب می شود. این نگرهبان متافیزیکی در بزرگسالی نیز همراهی‌اش می‌کرد. نجات یافتن او در سوء قصد‌های انجام شده در واقع ادامه چنین تجلیاتی محسوب می‌شد. لذا زمانی که او به عنوان شاه جوانی بر تخت سلطنت تکیه کرد، دل‌بستگی‌اش به مذهب نه تنها کاهش نیافت بلکه تلاش نمود از تبعات منفی سیاست‌های پدرش در حوزه دین فاصله گرفته و به تقویت مذهب و روابط خود با روحانیون بپردازد. هر چند در برخی مواقع چالش‌هایی در رابطه با پاره‌ای مواضع سیاسی و اجتماعی با تعدادی از روحانیون حاصل می‌شد اما در مجموع چنین ارتباطی با اغلب مراجع مذهبی تداوم یافت. یادداشتهای علم مملو از مطالبی است که علی‌رغم وجود تعارض‌های متفاوت وجود چنین روابط گسترده‌ای را در حوزه‌های مادی و معنوی نشان می‌دهد. علم که خود نیز یکی از متهمین اصلی دین ستیزی قبل از انقلاب است، در یکی از یادداشت‌هایش به اهمیت چنین ارتباطی اذعان دارد: «آخر شب باخبر شدم که آیت الله شاهرودی در نجف در گذشته است. اخیراً با رژیم بعثی عراق درگیر شده بود. بلافاصله به شاه اطلاع دادم، و تلگراف‌های تسلیت برای پسرش و همچنین آیت الله خوانساری فرستادم. همه این کارها تا سپیده صبح مرا پشت میزم نگه داشت. پیش نویس تلگراف‌ها و آماده

کردن نسخه هایی برای جراید... کاری بود که شایستگی خوب انجام شدن را داشت. این مملکت بر سه بنیاد اصلی متکی است: مذهب شیعه، زبان فارسی و سلطنت. با هر یک از آنها باید با احترام در خورشان رفتار کرد.» شاه در گفتگوهایش با فالاچی تا آنجا پیش می‌رود که در خصوص ضرورت اختراع خدا نیز سخن به میان می‌آورد «با وجود این من به کلی هم تنها نیستم، زیرا نیرویی که دیگران نمی‌بینند، مرا همراهی می‌کند. یک نیروی عرفانی. وانگهی من پیام هایی دریافت می‌کنم. پیام‌های مذهبی. من خیلی مذهبی هستم. به خدا باور دارم و همواره گفته ام که اگر هم خدا وجود نمی‌داشت باید اختراعش می‌کردیم. واقعاً این آدم‌های بدبختی که خدا ندارند، مرا سخت متاثر می‌کنند. نمی‌توان بدون خدا زندگی کرد. من از 5 سالگی با خدا زندگی می‌کنم، از زمانی که الهاماتی به من شد.»

تصور شاه از جایگاه سیاسی‌اش بسیار متاثر از الگوی قدرت سنتی بود. او نه تنها خود را یک مدیر برجسته و کارگردان تحولات اجتماعی و سیاسی و اقتصادی ایرانی، بلکه رهبری فرهنگد و انقلابی می‌دانست که این وجوه بنا به باور او از «حیثیت و مقام معنوی سلطنت و شخص شاه در کشور ایران» سرچشمه می‌گرفت.

بدین جهت او به نظر کریستین سن ایران شناس معروف دانمارکی استناد می‌کند که «یک پادشاه واقعی در ایران فقط یک رئیس سیاسی مملکت نیست، بلکه در درجه اول یک معلم و یک مرشد است، کسی است که نه تنها برای ملت خود راه و پل و سد و قنات می‌سازد، بلکه روح و اندیشه و قلب مردم را رهبری می‌کند.» او بر این باور بود که در چنین رویکرد انقلابی‌ای از «عنایت و تفضل الهی» برخوردار است. تلاش و رسالت او برای برپایی «حق» و «عدالت» است و در تأیید چنین رسالتی به نامه علی به مالک اشتر اشاره می‌کند که توصیه فرموده اند: همیشه کاری کن که عدل شامل خاص و عام گردد و در این راه، رضای اکثریت را مقدم دار، زیرا که نارضایی عامه، خرسندی خاصه را بی اثر کند، در صورتی که ناخرسندی خاصگان در برابر رضایت و خشنودی عمومی، موجب زبانی نتواند شد. یعنی اگر عموم از تو راضی باشند، نارضایی عده‌ای محدود را اثری نباشد و برعکس، خوسدلی این عده، هرگز جلوی آثار ناشی از عدم رضای عمومی را نگیرد.

شاه بر این باور بود که برای بازگرداندن عظمت ایران و اسلام، به او ماموریتی واگذار شده است و او به گفته خود شب‌های متمادی تا صبح به تامل و تفکر گذرانیده و با خضوع و خشوع تمام برای یافتن چاره از خدای خویش استعانت طلبیده است. جالب توجه است که چنین تصویری از سیاست و حکومت به شکل

حیرت آوری می تواند به تصویر شریعتی به عنوان یکی از منتقدان نظام شاهنشاهی در عمل نزدیک شود. شریعتی در تفسیر خود از سیاست دو نوع اساس سیاست را از هم متمایز می داند «نوع اول در غرب مدرن یافت می شود که آن را «پلی تیک» می نامند؛ نوع دوم که در شرق یافت می شود «سیاست» نامیده می شود که معنای ضمنی اش تربیت و هدایت است. در «پلی تیک»، حکومت وظیفه اش زمامداری و اداره امور کشور است و در زمینه هرگونه اصلاح اجتماعی، ارتقای آگاهی عمومی، اصلاح طرز فکر جوانان و بهبود وضع اخلاقی مردم هیچ گونه مسئولیتی ندارد. برعکس در «سیاست» که با مفهوم سازی شریعتی در مورد «امت» سازگار است، «حکومت وظیفه دارد که مردم را از وضع روحی، اخلاقی، فکری و اجتماعی ای که ندارند - و باید داشته باشند - منتقل کند.» این شیوه تفکر باعث می شود که شریعتی به این نتیجه برسد که، برخلاف رییس جمهور ایالات متحده یا مجری یک میزگرد رادیویی، «رهبری امت متعهد نیست که مطابق ذوق و پسند و سلیقه افراد عمل کند و تعهد ندارد که تنها خوشی و شادی و برخورداری در حد اعلا به افراد جامعه اش ببخشد، بلکه می خواهد و متعهد است که در مستقیم ترین راهها، با بیش ترین سرعت و صحیح ترین حکمت، جامعه را به سوی تکامل رهبری کند، حتی اگر این تکامل به قیمت رنج افراد باشد.» عنصر تربیتی در تعریف شریعتی از «سیاست» به آن جا می انجامد که او برای توصیف شهروندان ایرانی به تمثیل کودکانی که به «کودکستان» نیاز دارند، متوسل شود. حتی بدتر از آن، شهروندان را تا حد رعیتی پایین می آورد که نیاز به رهبری دارد و بنابراین خودمختاری آنها را در مقام فاعل انکار می کند. از این رو، دریافت شریعتی از «رهبری متعهد» به معنای نفی امکان حاکمیت مردم، دست کم برای چند نسل آینده است.»

شاه نیز در گفتگوهایش با فالاچی در خصوص نقد حکومتش، بر این باور است که اصلاحات در ایران، جامعه ای که تنها بیست و پنج درصد سواد خواندن و نوشتن دارند، ضرورتاً به فردی مقتدر، نیازمند است. در این حال او به این نکته اشاره می کند که: «این درست نیست که همه کارهای بزرگی را که برای ایران انجام داده ام، به خودم نسبت دهم. قبول کنیم که می توانم این کار را بکنم، اما نمی خواهم زیرا می دانم که کسی پشتیبان من بوده است. خدا. می فهمید؟» هر چند که زونیس براین باور است در سال 1353 با آشکار شدن مسئله بیماری سرطان شاه تصور «حمایت الهی» از میان رفت. اما در واقع با توجه به ساخت فرهنگی جامعه ایران، موضوعی چون بیماری نه تنها اغلب حلقه ناخودآگاه پیوند با باورهای دینی در ذهنیت ایرانی را تضعیف نمی کند، بلکه حتی بی دینان را به شدت به سمت نوعی دین خویی سوق می دهد.

نکته دوم در خصوص رویکرد مذهبی نظام پهلوی توجه به برخی کارکردهای سیاسی و اجتماعی داخلی و خارجی باورهای مذهبی است که به ویژه در برخی مواقع به تثبیت و تداوم این باورها خواسته و یا ناخواسته، آگاهانه و ناآگاهانه منتهی شده است. آلتوسر در نظریه مارکسیستی ایدئولوژی خود، طی مقاله مشهورش «ایدئولوژی و ساز و برگ های ایدئولوژیک دولت» هر چند بر نقش دولت به عنوان «ساز و برگ سرکوب گر» بر اساس الگوهای مارکسیست های کلاسیک تصریح می کند، در پاسخ به این سوال که چگونه است که استثمار شدگان به ادامه استثمار شدن راضی می شوند؟ مفهوم «ساز و برگ ایدئولوژیک دولت» را مطرح می کند. آلتوسر بر این باور است که دستگاه دولت شامل دو مجموعه نهادهای متمایز با کارکردهای متفاوت اما دارای وجوه مشترک است. ساز و برگ سرکوب گر دولت دال بر این امر است که با «قوه قهریه کار می کند و یا دست کم در نهایت این گونه است.» ساز و برگ ایدئولوژیک دولت همانند نظام دینی، آموزشی، خانواده، حقوقی و... به گونه ای متفاوت عمل می کند. به نظر می رسد که ساز و برگ های دولت در مقاطع مختلف تاریخی و جوامع به گونه ای متفاوت عمل می کند. به همین دلیل آلتوسر این نظریه را مطرح می کند که در نظام های سرمایه داری پیشرفته، سازوکار ایدئولوژیک دولت به وسیله نهادهای آموزشی عمل می کند، در حالی که در جوامع پیشا سرمایه داری در اروپا سازوکار ایدئولوژیک دولت به وسیله کلیسا بود که نه تنها کارکرد دینی داشت، بلکه سیاست، آموزش و فرهنگ را نیز تحت سلطه خود قرار داده بود. به همین دلیل است که مبارزه ایدئولوژیک در دوران پیشا سرمایه داری در مرحله نخست در سطح گفتمان دینی شکل گرفت. لازم به یادآوری است برخلاف نظر آلتوسر چنین مکانیسمی الزاما در حوزه خودآگاه و بر اساس سطحی از مبانی تئوریک تولید نمی شود به گفته دلوز «گاهی اوقات عملکرد، چون به کار بستن تئوری انگاشته شده است.»

نظام پهلوی نیز برای تثبیت و تداوم حوزه اقتدار خود، از دستگاه ایدئولوژیک خاص خود بهره می گرفت. پیچیدگی و در عین حال نقصان چنین مکانیسمی ما را از تبیین های انتزاعی و احکام کلیشه ای برحذر می دارد. برخلاف نظر فارسون و مشایخی ایدئولوژی رسمی خاندان پهلوی تنها بر اساس توجه به ارزش های غربی و نکات برجسته تمدن ایران باستان (قبل از اسلام) نبود باورهای دینی نه تنها جدا از رویکردهای فردی و مشروعیت سازی نظام سیاسی بلکه به عنوان ابزاری برای سرکوبی مخالفان نظام سیاسی نیز مورد بهره برداری قرار می گرفت. از آنجایی که نسل اولیه مخالفان سیاسی را که خواستار تغییر نظام حکومتی بودند، مارکسیست ها تشکیل می دادند، نظام شاهنشاهی بسیار علاقه مند بود که مبارزه با چنین نیروهای

سیاسی را در قالب جنبه‌های دینی گسترش دهد. طبیعی بود که نظام بین معترضان سیاسی خود و مخالف نظام حکومتی، تمایزی جدی قائل می‌شد. لذا نظام پهلوی در ساز و برگ ایدئولوژیک خود آگاهانه و ناخودآگاه جلوه‌های مختلف باور دینی را نه تنها کاهش نداد، بلکه به جهت تامین برخی منافع برخلاف تصور رایج به تثبیت و گاه گسترش آن اقدام نمود. همانگونه که جهانگیر آموزگار به درستی اشاره می‌کند، در دوران محمد رضا شاه انتقاد علنی و آشکار از سه نهاد ممنوع بود: سلطنت، اسلام و افتخارات تاریخی ایران. در خارج از این سه حوزه، آزادی نسبی عمل وجود داشت.

بنا به آمار ارائه شده از سوی اشرف و بنوعیزی در حالی که تعداد طلاب مدارس علمیه از 6000 نفر در سال 1304 به حدود 800 نفر در سال 1320 کاهش یافته بود، و محدودیت‌ها و الزامات قانونی متفاوتی برای آن در نظر گرفته شده بود، پس از سال 1320 روحانیان برخی از امتیازهای پیشین خود را به دست آوردند. کمک مالی هواداران شان به سرعت افزایش یافت. طلاب بیشتری جذب حوزه علمیه شدند که تعداد آنها در سال 1347 حدود 7500 نفر برآورده شده است. برای اولین بار در دهه چهل اجازه دادند که فارغ التحصیل مدارس جدید به مدارس علمیه راه یابند و برخی از طلاب مشغول به تحصیل در سطوح بالا اجازه یافتند که تحصیلات عالی خود را در دانشگاه‌های کشور دنبال کنند. همچنین در حدود 50 مدرس وجود داشت که مقاطع خارج و سطوح عالی را درس می‌دادند و در میان روحانیت، علمای طراز دوم محسوب می‌شدند. این افراد به همراه حدود 20 روحانی شهرستانی (علمای بلاد) و مدرسان برجسته در مراکز مذهبی دیگر در شهرهای مشهد، اصفهان، همدان، تبریز، اهواز، شیراز و تهران هسته اصلی علما به معنی واقعی کلمه را تشکیل می‌دادند، یعنی روحانیانی که در فقه و معارف اسلامی صاحب دانش والایی بودند. از اعضای دیگر گروه علما می‌توان از حدود یک هزار تن از فضلاء، محترمین، معمرین، آیت الله زاده ها، آقا زاده ها، وعاظ و در حدود 3000 پیش نماز و امام جماعت در مساجد اصلی شهرهای بزرگ و حدود 8400 طلبه نام برد.

علاوه بر این بیش از 10/000 معلم وجود داشت که به جهت مالی و هم به جهت سواد در سطح پایینی قرار داشتند. این عده به عنوان روضه خوان، زیارت نامه خوان و آخوند ده یا محلات و مساجد انجام وظیفه می‌کردند. در سال 1354 تعداد طلاب ثبت نام شده در مدارس قم 6414 نفر بود که 70 درصد از آنها آموزش مذهبی خود را در مدارس ابتدایی جدید آغاز کرده بودند. برای مثال از 282 طلبه از مدرسه حقانی قم، در حدود 45 درصد از پیشه وران شهری و کسبه و 7 درصد از طبقه کارگر شهری بودند. (10درصد

دارای پیشینه ناشناخته یا سایر موارد بودند.) در آن سال، مراکز مذهبی دیگر در شهرهای مشهد، اصفهان، همدان، تبریز و اهواز و شیراز از 2000 طلبه ثبت نام کردند که بسیاری از آنها برای دوره‌های پیشرفته تر تحصیلی برای مدت شش ماه در سال در قم به سر می‌بردند. طلاب از آیات عظام کمک هزینه ماهیانه اندکی دریافت می‌کردند که در میانه دهه 1350، مبلغ آن از 1500 تا 4700 ریال بستگی به مقطع درسی شان (مقدمات، سطح و خارج) و وضعیت تاهل شان تفاوت داشت. «طبق سر شماری سال 1976 جمعیت علما تنها 23476 نفر یعنی حدود دو برابر میزان دهه قبل و شمار واقعی آنان احتمالا بیش از این تعداد بود.» در این دوران نیز قم مجدداً مرکزیت دینی خود را بازیافته بود.

بنا به یافته‌های طرح آمارگیری جامع فرهنگی کشور در خصوص «فضاهای فرهنگی ایران، آمارنامه اماکن مذهبی» در نزدیک به دوپست سال گذشته بیشترین مساجد با 18/5 درصد در بین سال‌های 1331 تا 1350 فعالیت خود را در ایران آغاز کرده‌اند. این در حالی است که پس از انقلاب علی رغم رشد بیشتر جمعیت و نظام جمهوری اسلامی، رشد مساجد بین سال 1358 تا 1364 17 درصد بوده است. این آمار حکایت از آن دارد که رشد مساجد بین سال‌های 1201 تا 1300 13/5 درصد بوده است. در مجموع 38/5 درصد از مساجد کشور در سال‌های پس از سال 1357 ساخته شده‌اند.

زیارت از اماکن مذهبی، شرکت در مراسم غبار رویی اماکن مقدسه مشهد و قم به عنوان یکی از برنامه‌های همیشگی محمدرضا شاه و خاندان او تبدیل شده بود. در یادداشتهای علم در بیست و هفتم مهرماه 1355 آمده است که «والاحضرت شاهدخت فاطمه، خواهر اعلیحضرت، استدعا کرده بودند که یک جت بوئینگ 707 ارتش ایشان و سرکار فریده خانم دیبا را به هفتاد، هشتاد نفر خانم به مشهد ببرد که در غبار رویی ضریح مطهر شرکت بکنند.» در اردیبهشت ما 1334 حمله مردم خشمگین به حصره القدس مرکز بهائیان با همراهی ارتش همراه شد و پس از اشغال و تخریب محل مذکور فرماندار نظامی آن را به رکن دوم ستاد اختصاص داد. آیت الله بهبهانی با شاه ملاقات کرد و از همراهی دولت در این امر تشکر کرد. محمد رضا شاه در چهارم مرداد 1350 فرمان «سپاه دین» را صادر کرد. اعضای سپاه مذکور باید از میان فارغ التحصیلان علوم دینی دانشگاه‌های مختلف انتخاب شده و به قسمت‌های مختلف کشور جهت «بزرگداشت شعائر دین مقدس اسلام و ترویج احکام دین و حفظ معنویت جامعه» فرستاده می‌شدند. برخلاف دوران رضا شاه که تعزیه خوانی ممنوع اعلام شده بود در زمان او این کار تا حدودی از سر گرفته شد. علی رغم مخالفت با برخی جلوه‌های مناسک مذهبی مثل قمه زنی، برگزاری مراسم سوگواری و

برگزاری اعیاد مذهبی مختلف از جمله نیمه شعبان از سوی مردم و دولت برگزار می‌شد. منگول بیات طی مقاله با عنوان «اسلام شیعی به عنوان ایدئولوژی کارکردی در ایران» به این نکته اشاره می‌کند که در سراسر دو دهه چهل و پنجاه علی رغم گسترش نوگرایی از طریق سپاه دانش و خدمت اجباری نظام در نواحی روستایی پرستش شخصیت امام غایب در میان مردم دست نخورده باقی ماند، عاشورا در هر سال و حتی در میان خانوارهای طبقه متوسط برگزار می‌شد. همچنین سیاست‌های نوگرایی حکومت «کاهش نقش و دامنه اعتقادات» را به اجرا در نیاورد. به همین ترتیب، روشنفکران سده بیستم به رغم آزادی شان از محدودیت‌های مذهبی، نتوانستند همچون همتایان غربی خود برای پرسش‌های مذهبی راه حل‌های بدیلی تدارک ببینند. آنها در قبال سرخوردگی از فرهنگ سنتی، در پی به دست آوردن امکاناتی برای نشان دادن خود، در سیاست ملی به دنبال در رشته‌های علمی و تکنیکی برگرفته از غرب و ادبیات نوین بر آمدند و مسائل اساسی موجود را دست نخورده باقی گذاردند.

علی رغم چنین تصویری و تاکید بسیاری از محققین به حمله نوگرایی شاه به باورهای دینی جامعه و مدیریت فرهنگی نظام شاهنشاهی، بررسی‌های دقیق تر از ساخت فرهنگی آن زمان نه تنها حکایت از نقصان جدی مدیریت، بلکه حکایت از عدم فهم بسیاری از مدیران نظام از فرهنگ و مدیریت آن حتی به شکل مورد نظر را دارد. با کمال تعجب اگر از تشکیلات موازی و یا وظایفی که برخی نهادها به نوعی در حوزه فرهنگ و دانش به شکل مستقیم و غیر مستقیم داشته اند صرف نظر کنیم، نخستین تشکیلات رسمی و با اهداف مشخص در حوزه فرهنگ به معنای اخص آن در آذرماه 1343 از تبدیل اداره هنرهای زیبای کشور به وزارت فرهنگ و هنر بوجود آمد. به موجب قانون وظایف فرهنگ و هنر به سه قسمت تقسیم و به وزارت آموزش و پرورش و وزارت فرهنگ و هنر و سازمان اوقاف (تحت ریاست نخست وزیر) محول گردید. بنا به آمار موجود (جدول شماره یک) در اسفند ماه 1353 از مجموع 6268 پست سازمانی در وزارت فرهنگ و هنر تنها 3571 پست سازمانی اشغال شده بود. همچنین بنا به همین آمار حداکثر سطح تحصیلات تقریباً دو سوم (2705) این تعداد شاغلان نیز دیپلم متوسطه بوده است. عبدالمجید مجیدی وزیر مشاور و رئیس سابق سازمان برنامه و بودجه در خصوص سرمایه گذاری‌های اجتماعی و فرهنگی به این نکته اشاره دارد که تمرکز و برنامه ریزی‌های لازم در این زمینه وجود ندارد: «وقتی به استانی می‌روید، مقامات محلی و حتی مقامات بلند پایه دولتی، متاسفانه خود عاری از هرگونه شناسایی فرهنگی و هنری هستند و چطور می‌توان انتظار داشت که این مقامات به مسائل فرهنگی توجه کنند؟» همانگونه

که ستاری با نقل آرای منتقدین فرهنگی و حتی مسئولان نظام نشان می دهد در آن زمان «سخن گفتن از سیاست فرهنگی، خود فریفتن است. چون در واقع این سیاست فرهنگی نیست که اعمال می شود، بلکه آنچه به مورد اجرا در می آید، سیاست با فرهنگ کردن گروه های نامتجانس مردم بر اساس برنامه های واحد است.» وجود دستگاه های فرهنگی موازی با برنامه های سطحی و زودگذر، محدودیت های شدید برای کلیه هنرمندان، صنعت نشر واپس مانده و ناتوان، سیاست های ناسالم و مجریان ناآگاه و مقررات نامناسب، درصد بالای بیسوادان در مقایسه حتی با کشورهای نیمه پیشرفته و... از جمله مباحثی است که فضای آشفته مدیریت فرهنگی جامعه را در آن زمان نشان می دهد.

پست های سازمانی دروزارت فرهنگ و هنر 1353

تعداد پست های اشغال شده	تعداد پست های اشغال نشده	تعداد کل پست های سازمان مصوب	وضعیت پست / نوع پست
1752	1347	3099	فرهنگی
232	281	513	فنی
1587	1069	2656	اداری
3571	2697	6268	جمع

جدول شماره یک

استفاده محمد رضا شاه از مذهب تشیع به عنوان یک طرح ضد کمونیست و عامل وحدت بخش و باز دارنده بیش از آنکه تصور می شود به تثبیت باورهای دینی مدد رساند. به گفته زونیس، حکومت بریتانیا و آمریکا نیز شاه را به این امر تشویق کردند که از دین به عنوان ابزاری برای مقابله با نفوذ کمونیسم بهره گیرد. چنین رویکردی در سال 30 و 32 حکومت از دست رفته را به شاه باز گردانیده بود. به گفته معدل، تعجب چندانی ندارد که علما بیشترین حمایت از شاه را در کودتای 1332 به عمل آوردند. نه تنها کاشانی و هوادارانش به دشمنان جنبش (ملی گرایی) تبدیل شدند، بلکه مراجع تقلید و علمایی که از دربار ارتجاع پیروی می کردند، همگی برای شکست مصدق متحد شده بودند. (بروجردی) و سایر رهبران مذهبی در مخالفت با مصدق تا آنجا پیش رفتند که برای نشان دادن اندوه و ناراحتی خود از خروج شاه از ایران، دعوت

به سوگواری در مساجد کردند. در روز 28 مرداد، بروجردی تلگرافی در حمایت از شاه فرستاد: «به ایران برگردید زیرا با بازگشت شما به ایران مذهب و نظم در کشور ایمنی خواهد یافت». بعد از این در پاسخ به تلگرافی از سوی زاهدی، بروجردی نوشت: «خداوند قادر متعال شما را در حراست از اسلام و دفع دشمنان ملت یاری خواهد کرد...» علاوه بر بروجردی و کاشانی، آیت الله بهبهانی، یکی از فعال ترین مجتهدین بود که با دربار در تماس مستقیم بود. در واقع حداقل برای آمریکایی ها، کودتای 28 مرداد 1332 بیش از آنکه شخص مصدق را هدف بگیرد، تبعات سیاسی را مد نظر داشت که در مناسبات جنگ سرد قابل فهم بود. چنین نگرانی از سوی آمریکا و شاه تا آستانه انقلاب کماکان به قوت خود باقی بود. حتی دغدغه برداشتی از دین که در حوزه پراتیک به مارکسیسم تمایل بسیار زیادی نشان می داد، نیز به آن اضافه شد. علم در یادداشت های بیست و ششم خرداد 1355 پس از اشاره به درخواست آیت الله خویی از شاه برای حمایت، به پیگیری شاه در خصوص وعده آیت الله خوانساری مبنی بر انتشار جزوه ای که مارکسیسم اسلامی را محکوم می کند، اشاره دارد.

ساختن یک فرهنگ سیاسی جدید، مستلزم فاصله گرفتن از رویکرد سنتی به قدرت و پارادایم غالب، شیوه حکومتی یعنی حکومت استبدادی بود که در باورهای دینی و ناخودآگاه سیاسی جامعه مستتر بود. شاه نمی توانست و نمی خواست از این پارادایم فاصله بگیرد. بنابراین ضرورتاً ارتباط سنتی فرهنگ سیاسی باقی می ماند و به نوعی حفظ می شد. این در حالی بود که جامعه در جهت نوسازی و مدرنیزاسیون در برخی از وجوه گام بر می داشت. لذا برخلاف نظر فارسون و مشایخی شکست رژیم پهلوی در ابداع یک فرهنگ سیاسی غیر دینی در «وهله اول مربوط به تلفیق اندیشه غیر دینی شدن با دموکراسی» نبود. این تصویر انتزاعی از جامعه ایرانی برگرفته از تلاش برای تطابق دادن تئوری مدرنیزاسیون با وضعیت ایران است.

بوردیو زمانی که به بررسی اشکال مختلف سلطه می پردازد به این نکته اشاره دارد که «میان جهان های اجتماعی که در آنها روابط سلطه درون تعاملات میان اشخاص و به واسطه آنها ایجاد، مضمحل و دوباره ایجاد می شود و جوامعی که در آنها ایجاد، زوال و تجدید روابط سلطه با واسطه مکانیسم های نهادمند و عینی از جمله نهادهای توزیع القاب و عناوین (لقب اشرافیت، درجه دانشگاهی، سند مالکیت...) صورت می گیرد، در این حالت روابط سلطه، پیچیده و ماندگار بوده و از چنگ آگاهی و قدرت فردی بیرون است.» همانگونه که بوردیو یادآور می شود، تحلیل مکانیسم های ایجاد و پنهان سازی روابط ماندگار سلطه، امری اساسی در جوامع است که می تواند دو شکل باز تولید سلطه را مشخص نماید. روش اول تداوم

رابطه سلطه، فرد یا گروه مسلط، آشکارا از اجباری اقتصادی (مثل قرض دادن) یا اجبارهای فیزیکی استفاده می کند. بورديو این شیوه را «خشونت آشکار» (Overt Violence) می خواند. روش دوم حفظ سلطه، مبتنی بر استفاده از اجبارهای «احساسی» (Affective) و اخلاقی است که بورديو از آن به «خشونت نمادین» (Symbolic Violence) یاد می کند. قدرت نمادین، ابزار اعمال خشونت پنهان در جوامع است. اعمال و حضور قدرت نمادین در جامعه مبتنی بر کاربردهای اجتماعی خاصی از فرهنگ و سیطره نوعی گفتمان است که برپایه آن سلطه به شکل نمادین خود را باز تولید می کند. برخلاف نظریه بورديو، الزاما مفهوم سلطه نمادین و خشونت آشکار در تمایز جامعه سنتی و مدرن نهفته نیست، بلکه ساختار فرهنگی خاص جوامع و یا مرحله گذار تاریخی جوامع می تواند وجود توأمان هر دو وجه سلطه را نشان دهد. همانگونه که فوکو در خصوص مفهوم قدرت و جایگاه دولت اشاره می کند، چونکه روابط قدرت «ناگزیر از محدوده های دولت فراتر می رود، این اعتقاد که باید آرای معطوف به قدرت از تمرکز صرف بر دولت و بر الگوی (عمودی) از بالا به پایین پالوده شوند، از این نظر که ما را قادر می سازند که قدرت را یک رابطه و نه یک تحمیل ساده تلقی کنیم، واجد اهمیت است. این رابطه، در مقایسه با رابطه ی ارباب - برده، که پیش فرض الگوی مبتنی بر قدرت دولتی است، مواضع نقشی (Role position) بیشتری را در خود جای می دهد..... قدرت بیشتر شکلی از کنش یا رابطه ای بین مردم است.»

این بدان معنا است که مفهوم سلطه در معنای گسترده تری در سطح جامعه گسترش می یابد که در وجه اجتماعی خود، بیشتر وجوه پنهان و نمادین می یابد. بخش عمده از این وجوه پنهان نمادین، در خصوص فهم باورهای دینی و رابطه توده با روحانیت، متأثر از ناخودآگاه سیاسی، حائز اهمیت است. این بدان معناست که نوع مشروعیت زایی قدرت در جامعه متأثر از یک پارادایم غالب، کنش سیاسی جامعه را از خود متأثر می کند. لذا در عین حال که ما شاهد گسسته شدن مشروعیت شاه و انتقال آن به حوزه روحانیون در دوران انقلاب و پذیرش حوزه قدرت اجرایی آنها هستیم که خود این امر زائیده تحولات مدرن و قرائت نوین برخی از روحانیون از جمله آیت الله خمینی با گسترش مفهوم ولایت فقیه است، برخلاف آشوب های و اعتراضات جمعی گذشته، این بار نه تنها شاه بلکه نهاد سلطنت، متأثر از الگوی مدرن نیز به چالش کشیده می شود. اما در ناخودآگاه سیاسی او تنها یک شیفت اجرایی نه الزاما یک شیفت مفهومی اتفاق می افتد.

نکته سوم که با بیان پیش فرض «دین ستیزی» این دوران به فراموشی سپرده می شود، به عدم تفکیک بین تبعات و تعارضات مدرنیزاسیون و سیاست های اتخاذ شده از سوی نظام شاهنشاهی است که

با نگاهی سیاسی، بسیاری از تناقضات و تعارضات خلق شده را به حساب عملکرد سیاسی شاه می‌گذارند. همچنین بر اساس برخی مصادیق، نتایج کلی در خصوص مثلاً عدم پشتیبانی طبقه متوسط جدید و یا مبارزه جویی گسترده نیروهای سنتی با نوسازی مطرح می‌شود. در واقع ناپستی پاسخ و عملکرد نیروهای سیاسی و اجتماعی جامعه ایران در مقاطع و موضوعات مختلف را با یک رویکرد منطقی مشترک مورد تحلیل قرار داد و سپس آن را در پیوند وثیق با مسئله انقلاب مطرح کرد. این در حالی است که نتیجه انقلاب که در برخی از وجوه می‌تواند نشان از تبعات ناخواسته کنش باشد، باعث بیان نوعی همبستگی علی نیز در طرح این نظریات گردیده است.

بحران و هجمه‌ای که ساختار دینی با آن مواجه می‌شود، در واقع بخشی از تبعات وضعیت مدرن است که با طرح هنجارها و ارزش‌های جدید با جوهی از هنجارها و باورهای دینی پذیرفته شده سر ناسازگاری دارد. این ناسازگاری نه تنها دلالت بر نفی داشته، بلکه در برخی زوایا از سر بازسازی و تلاش برای بازخوانی باورهای دینی در جامعه بر می‌آید، و بیش از آنکه در مسند نفی «دین» قرار گیرد، در تعارض با «باورهای دینی» رایج که الزاما نیز درست نبوده، خود را نمایان می‌کند. به عنوان مثال حق رأی زنان که در سال 15 خرداد 1342 یکی از دلایل اصلی مخالفت علما و جامعه سنتی با تصمیم دولت (نه الزاما شاه) به عنوان نوعی سنت شکنی و پیروی از الگوی غربی تلقی می‌شد، در سال 57 به عنوان یکی از اصول قابل قبول قانون اساسی جمهوری اسلامی پذیرفته شد. این مطلب از سوی دیگر بدین معنا است که رژیم پهلوی مسئول همه گرایش‌های ضد دینی آن دوران نیست. این نوعی سیاست زدگی است که اگر تصور کنیم دیندار شدن و بی دین شدن جامعه به ویژه در زمانی کوتاه در توان یک نظام سیاسی قرار دارد. عدم درک و توجه به مبانی تحول فرهنگی و عمق ساختارهای فرهنگی به گسترش و تقویت این سیاست زدگی در تحلیل کمک نموده است. در واقع تلاش‌های گسترده شاه، معطوف به مدرنیزاسیون بود تا گسترش و تثبیت مدرنیته که وجوه فکری و اندیشه‌ای را نیز شامل می‌شد، لذا جدا از برخی تبعات ظاهری اولیه مانند حجاب و گسترش مراکز لهو و لعب (و نه الزاما به وجود آوردن آن، زیرا بررسی‌های جامعه شناختی بخصوص در شهرهای بزرگ نشان می‌دهد که از دیر باز محله‌هایی با چنین کارکردی در شهرهای بزرگ از جمله در تهران وجود داشته‌اند.) که با مخالفت‌های نیروهای سنتی و علما نیز مواجه می‌شد، تلاش جدی در تغییر نگره‌های فرهنگی عملا صورت نمی‌گرفت.

همچنین از منظر دیگر همانگونه که لوکاج در کتاب «تاریخ و آگاهی طبقاتی» در نقد مارکسیسم سنتی

اظهار می کند. «تخت آن که ساختار جامعه با ساختار طبیعت متفاوت است، به طوری که قوانین طبیعت با قوانین حاکم بر زندگی اجتماعی و بدین سان تاریخی یکسان نیستند یا نمی توانند در این عرصه به کار بسته شوند؛ و دوم آن که این فرض اکونومیستی که آگاهی یا ایدئولوژی از حرکات گستره اقتصادی پیروی می کند و در نهایت اقتصاد است که آن را تعیین می کند، درست نیست. مقاطع بحران، انحلال و استحکام که در قلمرو اقتصاد روی می دهند لزوماً در آگاهی و ایدئولوژی بازتاب نمی یابند.» در واقع از زاویه دیگر، شکل گیری و گسترش طبقات متوسط جدید برعکس، تصویر کلیشه ای رایج به معنی شکل گیری و گسترش تفکر مدرن یا غربی در جامعه نبود، به گونه ای که چالش گسترده و غیر قابل حلی بین نیروهای اجتماعی را پدید آورد. هر چند این طبقات حامل اندیشه و خواسته های جدیدی با خود به ویژه در حوزه مباحث سیاسی بودند، ولی کماکان سیطره باورهای دینی و تأثیر آن بر ناخودآگاه سیاسی آنها تداوم داشت. در حقیقت سطح و عمق تحولات انجام شده و از همه مهم تر مکانیسم جامعه پذیری (Socialization)، تاخر فرهنگی و دیرپایی باورها و هنجارها به راحتی امکان تغییر هژمونی گفتمان فرهنگی را در اکثر اقشار جامعه فراهم نمی کرد. همچنین تصور اینکه تحولات دنیای مدرن و مدرنیزاسیون در دوران پهلوی چنین تبعات گسترده ای داشته، به درک بسیطی از تحول فرهنگی وابسته است. یک نکته مهم و کمتر درک شده این است که مفهوم سکولاریزاسیون که نشان از فرآیندی دارد که طی آن از اهمیت مذهب چه در حوزه جامعه و چه در ذهن افراد کاسته می شود و به نوعی «خصوصی سازی مذهبی» را بدنبال دارد از محمل اساسی خود در آن زمان بی بهره است. در واقع مذهب فردی بیش از آن که یک تصمیم اجرایی در حوزه دین باوری فرد و جامعه باشد، نتیجه گسترش مفهوم «فردگرایی» است، که در حوزه تحولات فرهنگی و سیاسی جامعه تحقق می یابد. «فردگرایی» به علت مشکلات ساختاری و رویکرد سیاسی و فرهنگی نظام شاهنشاهی در واقع از دوام و قوام لازم هیچ گاه برخوردار نشد. در واقع نمی توان با این تصور انتزاعی همراهی کرد که شکل گیری طبقات متوسط جدید در ایران به معنای تغییر بنیادی همزمان داده های فرهنگی همسان با جایگاه طبقاتی این گروه است. در رهگذر چنین فضایی حتی داده های ایدئولوژیک به شکل آشکار و پنهان حداقل در حوزه کنش اجتماعی و سیاسی از گفتمان غالب پیروی می کنند. به عنوان مثال به گفته بابک امیرخسروی «حزب توده ایران اگر چه از حدود سال 1330 در سندی خود را به عنوان یک حزب مارکسیستی لنینیستی مطرح کرد اما هیچ گاه یک حزب ضد مذهبی نبود. اسنادی که موجود است نشان می دهد که حزب توده اگر نسبت به مذهب نظر مثبت نداشت، نظر منفی هم نداشت و به

عقاید مذهبی مردم احترام می‌گذاشت. حزب توده نظر منفی نسبت به مذهب نداشت ولی گمان هم نمی‌کرد که زمانی یک جریان خالص مذهبی، در مرکزیت حرکت سیاسی قرار بگیرد و بنابراین نسبت به حرکات مذهبی تا مدت‌هایی تفاوت بود. از جوانی، منظوم سال‌های 1324 و 25 است، یادم هست که حتی در کلوب حزب توده در خیابان فردوسی، ظهر که می‌شد، جلسات حوزه‌ها که در سالن بزرگ برگزار بود، موقتا تعطیل می‌کردند و بسیاری از افراد عادی و کارگران نماز می‌خواندند و مشکلی هم نبود. هیچ اعتراضی هم نمی‌شد. در محرم و روزهای عاشورا سرمقاله ارگان حزب به مباحث مذهبی اختصاص می‌یافت و مثلا گفته می‌شد که در محرم به جای گریه و زاری و قمه‌زنی، قیام کنید و همچون امام حسین علیه یزیدهای زمانه، که منظور رژیم شاه بود، مبارزه کنید. در ماجرای 15 خرداد هم حزب توده از آن حرکت به عنوان حرکتی ضد استبدادی و جنبش اعتراضی مردمی حمایت کرد. بنابراین حزب توده موضعی ضد مذهبی نداشت. اما همانطور که گفتم تصویری از محوریت یافتن حرکت مذهبی در انقلاب ایران نداشتند.»

این نکته بدین معنا است که علی‌رغم تغییر نقش‌ها بخاطر انجام مدرنیزاسیون، مانند شکل‌گیری طبقات متوسط جدید، جابجایی نخبگان و اشرافیت ارضی قدیم، گسترش شهرنشینی، طبقات و گروه‌های اجتماعی جدید، مشاغل و... مناسبات فرهنگی و فکری گسترده متناسب با نقش‌های موجود عملا شکل نگرفته بود. بنابراین به نظر می‌رسد نباید شتابزده تغییرات انجام شده در سطوح مختلف را با تغییرات بنیادی جامعه و شکل‌گیری گفتمانی جدید به خاطر تاخر فرهنگی یکی دانست، اما در عین حال فقدان عمق و یا تاخر گفتمان ذهنی یاد شده نیز ناپستی به معنای عدم وجود تلاش‌هایی در حوزه عینی و ذهنی که جامعه و نخبگان را درگیر تبعات مدرنیزاسیون کرده، تلقی شود. چالش‌های فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و اجتماعی جامعه ایران با مدرنیته و تقلیل آن در مفهوم سیاسی‌اش یعنی غرب‌گرایی با جوانب استعماری‌اش، از سویی روشنفکران و نخبگان را بر علیه نفوذ غرب به میدان مبارزه آورد و از سوی دیگر بخش عمده دستاوردهای غرب به ویژه در حوزه مدیریت سیاسی و اجتماعی آنها را ترغیب نمود که در برابر قرائت قدرت سیاسی حاکم قرار گیرند. بدیهی است در چنین رهگذری باورهای دینی که جلوه‌های فرهنگ و سنت ایران را بازنمایی می‌کرد، می‌توانست مرکز ثقل قابل قبولی به نظر آید. این روند به ویژه پس از تجربه تلخ کودتا 28 مرداد که منتهی به چالش سیاسی بیشتر با غرب گردید و همچنین تجربه تلخ واگرایی‌های سیاسی بین نیروهای معترض که به شدت از الگوهای سیاسی جدید متأثر بودند به عنوان یک راه کار و گاه یک عکس‌العمل از شدت وحدت بیشتری برخوردار شد. کتاب غرب زدگی جلال آل احمد پاسخی عجولانه و

تا حدودی غضب آلود به غرب به عنوان یک فرهنگ مرجع بود. آل احمد نجات ایران را در طرد ارزش های غربی و احیای ارزش های اسلامی می دانست. خشم او حتی برخی از تجلیات طبیعی زندگی شهرنشینی مدرن را نیز دربر می گرفت. دین خوئی وی و بسیاری دیگر، پاشنه آشیل تفکر سیاسی و اجتماعی شان محسوب می شود. یادآوری این نکته در این جا ضروری است که برخلاف اغلب نظریات مطروحه پس از انقلاب، تعارض نظام شاهنشاهی با برخی از روحانیون که به عنوان وجوهی از «دین ستیزی» این نظام مطرح می شود، سنجه اصلی روشنفکران منتقد در خصوص رویکرد ضد دینی نظام در آن زمان تلقی نمی شد. بلکه این وجه بیشتر در تجلیات سیاسی ارتباط با غرب و به ویژه با آمریکا قابل بازشناسی بود. در واقع نسل روشنفکری دوران پهلوی برخلاف نسل روشنفکری دوران مشروطه به نظر تمایزهایی را بین «دین»، «اعتقادات مذهبی رایج توده» و «روحانیون» در تحلیل سیاسی و اجتماعی خود مد نظر قرار می دادند. به همین جهت این نسل علی رغم تلاش آگاهانه و ناآگاهانه خود در حفظ و گسترش «باورهای دینی» از سوی برخی سنت گرایان به بی دینی هم متهم می شدند. همانگونه که کدی یادآور می شود: «بیشتر ادبیات نوین ایران حداقل بخصوص تا سال 1960 (1340) تا جایی که به موضوع مذهب مربوط می شود، جنبه ضد روحانیت داشت. حتی کوشش های آل احمد در سالهای 1960 برای کشف مجدد مذهب عمدتاً به حمله بر ضد روحانیت و ریا و نفاق که در جریان سفر حج خود مشاهده کرده بود منتج شد. دکتر شریعتی نیز در حد غیرقابل قبولی، با آخوندهای معمولی مخالف بود.» مهدی بازرگان در مصاحبه خود با یوسفی اشکوری درباره روحانیون با جدا کردن آنها از دین با رویکردی اعتراضی و سیاسی در خصوص چالشهای پدید آمده به این امر اشاره می کند که «اینها برای روحانیت دلسوزی می کردند نه برای دین.» درست است که تحولات سیاسی، اجتماعی و اقتصادی دوران پهلوی در کاهش اعتبار و نفوذ روحانیون در جامعه ایرانی مؤثر بود، اما اولاً کاهش اعتبار روحانیون، تنها زاده یک سیاست ضد روحانی از سوی حکومت نبود، بلکه تغییر ساختارهای اجتماعی، سیاسی و اقتصادی اعتبار تمامی گروه های مرجع (به ویژه گروه های مرجع سنتی) را همانند پدر، مادر، روحانیون، و... دچار تغییر و تحول نمود. ثانیاً همانگونه که اشاره شد، چنین کاهشی لزوماً نیابستی به معنی کاهش چشمگیر باورهای دینی و یا «دین ستیزی» در ایران تلقی شود، زیرا که همانگونه که خسرو خاور اشاره می کند «تشیع قبل از آنکه یک مذهب سخت و بسته باشد، یک فرهنگ مردمی است» حتی در صورت شکاف بین مردم و روحانیت... این تشیع نیست که زیر سوال خواهد رفت، بلکه مشروعیت روحانیت به عنوان نماینده و معرف موثق و معتبر تشیع مردمی

مورد سوال قرار خواهد گرفت. «ثالثاً کاهش و یا افزایش اعتبار و نفوذ روحانیون در مباحث مختلف سیاسی و اجتماعی و همچنین نسبت به گروه و طبقات اجتماعی مختلف از یک نسبت برابر برخوردار نیست. به زعم گرامشی، جامعه مدنی مسئول تولید، باز تولید و تحول هژمونی است. این هژمونی با استفاده از موسسات جامعه مدنی که حیطه‌های تولید و مصرف فرهنگی را پوشش می‌دهند، انجام می‌پذیرد. «این موسسات شامل آموزش و پرورش، خانواده، کلیسا، رسانه‌های گروهی، فرهنگ عامه و غیره است.» با توجه به مباحث گفته شده تاکنون، در واقع سطح و عمق تحولات انجام شده و از همه مهم تر مکانیسم جامعه پذیری (Socialization) تاخر فرهنگی و دیرپایی باورها و هنجارها به راحتی امکان تغییر هژمونی گفتمان فرهنگی را در اکثر اقشار جامعه فراهم نمی‌کرد. در اوج تلاش برای بازسازی «تمدن بزرگ» در سال 1355 از مجموع 27/113/000 جمعیت کشور تنها 12/877/000 نفر یعنی کمتر از نیمی از جمعیت ایران بدون در نظر گرفتن سطح و کیفیت آن از نعمت سواد برخوردار بودند. (جدول شماره دو)

این رابطه ناخوشایند در خصوص ترکیب باسوادان در بین مردان و زنان به عنوان نیمی از پتانسیل اصلی تغییر و تحول اجتماعی و فرهنگی در جامعه کاملاً مشهود است. این ضعف زمانی دو چندان می‌شود که با توجه به مباحث جامعه پذیری، خانواده و زنان به عنوان عنصر اصلی این روند معرفی می‌شوند. بنابر این آمار از 13/926/000 نفر جمعیت مرد کشور 8/198/000 نفر از نعمت سواد برخوردار بودند. در حالی که از 13/187/000 جمعیت زن در سال 1355 تنها 4/679/000 نفر (یعنی کمتر از 40 درصد) باسواد بوده‌اند.

جمعیت و تعداد باسوادان بر حسب جنس

سال	کل جمعیت	کل باسوادان	کل مردان	کل مردان باسواد	کل زنان	کل زنان باسواد
1345	19372000	5556000	10023000	3928000	9348000	1628000
1355	27113000	12877000	13926000	8198000	13187000	4679000
1365	38709000	23913000	19822000	14078000	18887000	9835000
1375	52295000	41582000	26534000	22465000	25761000	19118000

جدول شماره دو

مضاف بر اینکه جدا از رویکرد ساز و کار ایدئولوژیک دولت که بدان اشاره کردیم، برخی تحلیل‌های اجتماعی و اقتصادی در دهه 40 نه تنها حکایت از عدم کاهش نفوذ و اعتبار علما و روحانیون نداشته، بلکه

از تثبیت و رشد آن نیز سخن به میان آورده‌اند. به گفته فوران «درآمد روحانیت از منابعی مثل املاک وقفی (در 1965م / 1344ش، تعداد آنها 40 هزار بوده که از ده شش دانگ تا زمینهای کوچک در سراسر کشور را در بر می‌گرفته) و خمس و زکات عمدتاً توسط بازاری‌ها تامین می‌شد. معروف بود که بازاری‌ها پولی که از این بابت به روحانیت می‌پردازند به مراتب از مالیاتی که به دولت می‌دهند بیشتر است. سفارت ایالات متحد آمریکا برآورد کرده که درآمد سالانه روحانیان از جمله از صدقات و نذری‌ها در سال (1972م / 1351ش) به 30 میلیون دلار می‌رسید. بنابراین می‌توان با مقدم و آبراهامیان هم صدا شد و گفت اقتصاد روبه رشد دهه‌های (1960م / 1340ش) و (1970م / 1350ش) در مجموع به نفع روحانیت تمام شد و برای این طبقه رفاه اقتصادی به همراه آورد.» این مطلب خود می‌تواند زمینه یک بررسی مستقل در خصوص طرح مسئله «محرومیت نسبی» در این گروه اجتماعی باشد.

نکته حائز اهمیت در این جا این است به نظر می‌رسد که با توجه به نتایج انقلاب از جمله مدیریت و محوریت یافتن روحانیون در نظام حکومتی، بسیاری از محققین تلاش کرده‌اند که غفلت تئوریک گذشته را با تئوری سازی جدید و واگذاری نقش برجسته و اصلی به این گروه جبران کنند. تحلیل‌های سیاسی و ایدئولوژیک که از تئوری‌های غالب زمان و تجربه عینی غرب پیروی می‌کنند در فهم قدرت اجتماعی توده‌ها که متکی بر گرایش مذهبی خودآگاه و یا ناخودآگاه است، باز می‌مانند، زیرا سوژه‌ها را محروم از قدرت تلقی می‌کنند، بنابراین ارزیابی درستی از قدرت پنهان جامعه ندارند. به همین دلیل در تحلیل‌های تئوریک قبل از انقلاب چه در داخل و چه در خارج، برای عملکرد و تأثیر روحانیت امکان و فرصت واقعی و متناسب با جایگاه آنها مد نظر قرار نمی‌گرفت. خود شاه نیز به جهت همین رویکرد، در واقع قدرت پنهان را به درستی شناسایی نکرد و لذا نه تنها نتوانست آن را کاهش بدهد، بلکه ناخواسته به گسترش آن کمک کرد. به گفته گیدنز، «برخلاف تبادل معنا، قدرت فقط در صورت «اعمال شدن» به وجود نمی‌آید. حتی اگر نهایتاً هیچ معیار دیگری نباشد که با آن بتوان نشان داد کنشگران دارای چه قدرتی هستند. اهمیت این نکته از آنجاست که ما می‌توانیم از «نگه داشتن» قدرت برای استفاده در فرصت‌های آتی سخن بگوییم.» اما این تنها یک روی سکه است. اگر همانگونه که فرخ مشیری اشاره می‌کند بین مفهوم نفوذ و قدرت، تمایز لازم را مد نظر داشته باشیم تا دهه 40 نشانه‌های زیادی در خصوص تمایل عام روحانیون برای کسب قدرت مشاهده نمی‌شود. بسیاری از اعتراضات، انتقادات و خواسته‌ها با وسعت و شدت متفاوت کماکان همانند گذشته مطرح شده و نگرانی در خصوص حوزه نفوذ مباحث دینی و روحانیون به نظام سیاسی و

اجتماعی انتقال داده می‌شد. نقادی از مسائل، هیچ‌گاه به معنای تغییر نظام سیاسی و ارائه الگوی حکومتی جدیدی حتی از سوی روحانیونی که پا به عرصه سیاست گذاشته بودند، تلقی نمی‌شد.

حتی آیت الله خمینی تا دهه 40 سخنی از ضرورت تغییر نظام حکومتی به میان نیاورد و مباحث خود را در قالب «نصیحت به شاه» مطرح می‌نمود. بسیاری از انتقادات انجام شده از سوی علما با رویکرد روشنفکران چپ‌گرا و عرفی و حتی مذهبی مخالف نظام سیاسی، هم‌پوشانی نداشت. به همین جهت در خرداد 1342 جنبش اعتراضی مذهبی به رهبری آیت الله خمینی که علیه یک رشته از اصلاحات دولت مطرح شد، با استقبال آنها مواجه نشد. این در حالی است که به گفته نگین نبوی روشنفکران چپ‌گرا و عرفی از جنبش سالهای 56 و 57 که هر روز رنگ مذهبی بیشتری به خود می‌گرفت، حمایت می‌کردند. پاسخ به چرایی این سوال است که نبوی را به تحقیق در این زمینه وا می‌دارد. به گفته او دو دیدگاه که با خرد رایج زمانه نیز همخوانی دارند، این است که (1) روشنفکران عرفی چنان ذهن‌شان درگیر سرنگونی رژیم بود و چنان محصور جنبش توده‌ای شده بودند که نتوانستند بطور جدی در مورد اهداف رهبری آن پرس و جو کنند. (2) ایدئولوژی مطرح شده توسط اندیشه‌های عرفی و آزادی‌خواه (لیبرال) دارای چنان نقائصی بود که به گفته مشایخی «موجب سرخوردگی هواداران آنها و تسهیل سرکردگی و سلطه نیروهای مذهبی در روند انقلاب شد.»

به گفته نبوی گرچه این دو منظر تا حدودی صحیح می‌باشند، اما تصویر کاملی از واقعیت آن زمان را در اختیار ما قرار نمی‌دهد. او بر این باور است «علت فعال شدن روشنفکران عرفی در جریان وقایع سال 57، عملی که در سال 1342 در انجام آن تردید نشان داده بودند، این است که دیدگاه‌هایی که اسلام‌گرایان در سال 57-1356 در مورد اسلام به عنوان ابزاری برای «احیای فرهنگی» و «تاکید بر خویشتن» تبلیغ می‌کردند، با دیدگاه‌هایی که روشنفکران عرفی طی مدت پانزده سال منادی آن بودند، چندان اختلافی نداشت.»

این همسانی و اتحادی که بین روحانیون معترض و روشنفکران چپ‌گرا و عرفی که در سالهای 56 آغاز شد و در سال 57 با رهبری آیت الله خمینی تداوم یافت، در خصوص خود روحانیون - هر چند با دلایل و رویکردی متفاوت - نیز صدق می‌کند. برخلاف نظر محسن میلانی، هیچگاه تعارض شدیدی که منجر به ضرورت شکل‌گیری الگوی نظام حکومتی جایگزین گردد بین اکثر علما به وجود نیامد. «پهلوی‌سازی تشیع» مورد نظر میلانی که از حملات سرسختانه شاه به نهاد تشیع منبعث می‌شود، در واقع ما به ازای

تاریخی نداشته و بیشتر برگرفته از تصویر پس از انقلاب است. این مطلب نفی کننده وجود وجوه تعارضی فی مابین روحانیت و سیاست سلطنت پهلوی نیست، اما عمق این وجوه به گونه‌ای نبود که طرح سرنگونی نظام سیاسی و ارائه الگوی جایگزینی را به شکل فراگیری مطرح نمایند. اکثر خاطرات روحانیون فعال در عرصه انقلاب به عدم همراهی روحانیون در مباحث سیاسی و موضع گیری در برابر نظام در دهه 30 تا 50 اذعان دارند. علما و روحانیون خواستار دوری جستن مراجع شیعه از سیاست بودند. برخی بر این باور بودند که مبارزه با رژیم‌های قدرتمند حاکم به نفع دین آل محمد نیست. برخی به ضرورت انتخاب «خیرالشرین» که همان حکومت سلطنت بود و برخی تشکیل هر حکومتی را در عصر غیبت نامشروع می‌دانستند. در واقع پس از سال 42 است که نسل جدیدی از روحانیون پدید آمدند که در حوزه تحلیل مسائل اجتماعی و سیاسی با فاصله گرفتن از الگوهای سنتی و متاثر از پارادایم‌های مخالف سیاسی موجود وارد عرصه سیاست گردیدند. این نسل که از وجوه انتقادی شدید آرای آیت الله خمینی متاثر بودند علی رغم اینکه بعدها به چهره‌های شاخصی بدل شدند، اما در آن زمان اغلب علما و روحانیون پر نفوذی محسوب نمی‌شدند. به گفته اولیویه روا در مقاله «شیخ و انقلاب»، انقلاب ایران نه انقلاب آیت الله ها، بلکه انقلاب حجت الاسلام‌ها بود. «روحانیون از سطوح پایین و جوان تر که بسیاری از آنان از شاگردان سابق خود [امام] خمینی بودند. کسانی که در پی حرکت‌های ضد شاه در سال 1963، فعالیت سیاسی را بر تحصیل ترجیح دادند. [امام] خمینی [در درجه اول] بر این شبکه شاگردان سابق خود تکیه نمود. در درجه دوم، جوانان اسلام گرای غیر روحانی قرار داشتند که در [امام] خمینی سنتزی یافتند که در جستجوی آن بین رادیکالیسم سیاسی [از یک طرف] و ایمان مذهبی [از جانب دیگر] بودند، آنچه که قطعا نه در میان آیت الله‌های برجسته تر نظیر [آیت الله] خویی و نه در میان گروه‌های افراطی چپ بسیار فعال و به شدت جزم گرا نمی‌توانستند بیابند.» نکته قابل توجه در جایگاه این حجت الاسلام‌ها این بود که به شکل طبیعی، آنها برخلاف آیت الله‌ها از تحرک اجتماعی بالاتری برخوردار بودند و امکان ارتباط مستقیم تری را با جامعه داشتند. بسیاری از آنها جدا از تحصیلات حوزوی با اندیشه‌های مدرن در سطوح مختلف آشنا بودند و اغلب در ارتباط با حداقل روشنفکران دینی و یا معترضان سیاسی نظام شاهنشاهی قرار داشتند. چهره‌های شاخصی چون طالقانی، بهشتی، مطهری، مفتاح از این دست اند که عملا در آستانه انقلاب نه تنها مدیریت بلکه نقش حلقه‌های پیوندی بین نیروهای مختلف را نیز به عهده داشتند.

مخالفت این طیف از روحانیت با اقدامات شاه و به ویژه در حوزه‌ای که از آن به عنوان غربی شدن و

در عین حال مستعمره شدن یاد می شود، باعث شد که موضع این روحانیون در کنار مخالفان شاه تقویت شود. در واقع در اواسط سال 1357 بود که جاذبه شکل گیری یک نظام اسلامی و گسترش حرکت وسیع توده اغلب روحانیون را به حرکت سیاسی و انقلاب متمایل کرد. مطلب مهم دیگری که یادآوری آن در اینجا ضروری به نظر می رسد، این است که نظر مثبت و تمایل نخبگان سیاسی معترض و توده انقلابی نیز در مراحل اولیه نه به روحانیون به معنای وسیع آن بلکه به روحانیتی بود که در عرصه مخالفت سیاسی با نظام حاکم قدم بر می داشت. مهدی بازرگان دخالت و حاکمیت وسیع روحانیت را محصول حرکت دوم انقلاب می داند. به نظر او در فاز اول انقلاب و در شعارهای مردم و حتی در مصاحبه های آیت الله خمینی در پاریس چنین رویکردی وجود نداشت. بازرگان در این راستا به مطالب و نوشته های گوناگونی استناد می کند و نیز اشاره می کند که: «به مناسبت فوت یا شهادت حاجی آقا مصطفی خمینی فرزند ارشد امام، به ابتکار شخصیت ها و گروه های ملی و مذهبی با امضای مشترک و همکاری صمیمانه روحانیت در مسجد ارگ منعقد شده بود همان پیش بینی و زمینه سازی پیشوای روحانیت از طرف واعظی که اداره منبر را به عهده اش گذارده بودند به عمل آمد. شاه بیت کلام ایشان این بود که چنین اجتماع بی سابقه عظیم به یاد یک روحانی زاده صرفا بخاطر احترام و ارادتی است که ملت ما برای روحانیت دارد. در حالیکه تصادفا دو هفته قبل در همان مسجد برای ختم دیگری به مناسبت فوت یکی از آقازادگان خدمتگزار که والد ایشان از مراجع عظام موجه تر از اول ولی غیر مبارز بود، به اندازه یک دهم آن جمعیت هم نیامده بودند. ایشان این حقیقت را نمی خواستند به زبان بیاورد که اجتماع فوق العاده آن روز بطور آشکار علیه شاه و ساواک و برای تجلیل از رهبری سیاسی و سرسختی آیت الله خمینی بوده است نه برای تأیید مقام روحانی و مرجعیت دینی ایشان»

اوج گیری مخالفت سیاسی با شاه و بهره گیری از الگوهای چریکی در اواخر دهه 40 و دهه 50 حتی آنهایی را هم که مخالف مشی مسلحانه بودند، به این امر ترغیب نمود که نظام شاهنشاهی دیگر مشروعیت لازم را برای ادامه حیات ندارد. فضای بسته سیاسی و سرکوب گسترده نیروهای معارض به ویژه چپ مارکسیستی، آرامش اولیه دهه 50 را به دنبال داشت. سرکوب سیاسی تنها حلقه تکمیل کننده مجموعه سرکوب های تحولات اجتماعی، سیاسی و اقتصادی بود. جامعه، سرکوب نخست را در مواجهه با پدیده استعمار تجربه کرده بود. رسوخ مدرنیزاسیون تجربه دیگری بود که سرکوب ارزش های سنتی را به دنبال داشت. عدم ارائه پاسخ متناسب به استعمار و تبعات مدرنیزاسیون از سوی خودآگاه جامعه، لاجرم روان

جمعی را همانند فرد به سرکوب ایده هایی مطرح شده سوق می دهد. بدیهی است در چنین حالتی تجربه دنیای مدرن و تبعات گسترده آن در حوزه مسائل سیاسی، اجتماعی و اقتصادی، هم پوشانی لازم با خودآگاه فردی و جمعی را نمی یابد. غرب با وجوه مختلف اش، نماد چنین انقطاعی در زندگی فردی و جمعی ما است. همانگونه که فروید در باره فرد اشاره دارد، سرکوب قطعا موردی از انقطاع دلبستگی روانی است. او بر این باور است که این عمل پس زدن است که مصرف دائمی [انرژی] سرکوب نخستین را نشان می دهد و در ضمن تداوم آن سرکوب را تضمین می بخشد. پس زدن مکانیزمی منحصر به سرکوب نخستین است. اما فرایند سرکوب هنوز کامل نشده و به دنبال هدف دور تری بوده و آن سد کردن توسعه اضطراب است. اضطرابی که برخاسته از «ایده جانشین» است.

سیاست تنها آن حلقه عینی بود که پدیده سرکوب را تثبیت کرد و بسیاری از نیازها، خواسته ها، ایده ها را از حوزه فعالیت اصلی شان یعنی خودآگاه فردی و جمعی به ناخودآگاه فردی و جمعی انتقال داد. مکانیسم سرکوب به عنوان پدیده ای کاملا گسترده و دیالکتیکی هم در حوزه اجتماع و هم در حوزه قدرت سیاسی حاکم اتفاق می افتد. سرکوب نیروهای سیاسی از سوی حکومت تلاشی برای فاصله گرفتن از «ایده جانشین» بود. جنگیدن جامعه نیز با تمامی وجوه برآمده از مدرنیته و کاهش آن به مفهوم سیاست و اسیر سیاست زدگی شدن نیز تلاشی است برای فرار از اضطراب و فاصله گرفتن از «ایده جانشین»، نادیده گرفتن گذشته و حال و بدین معنا فرار از تاریخ. اما «تاریخ واقعا کنار گذاشته نشده است، بلکه فقط در یک «ناخودآگاه سیاسی» پنهان شده که دسترسی به آن بسیار دشوار است. فروید بر این امر تاکید داشت که بود که امر سرکوب شده، همواره باز می گردد و واقعیت (یا به بیان دقیق تر، امر لاکانی) دوباره نمادین خواهد شد.» انقلاب اسلامی بازگشت آن امر نمادین است.

سخن پایانی

انقلاب شکل ویژه ای از جنبش اجتماعی و منازعه است که نه به جهت هدف گذاری آن در تصرف و انتقال قدرت دولت بلکه به جهت تحقق این هدف گذاری خود را نمایان می کند. در واقع بر خلاف آرای رایج، به نظر می رسد انقلاب را نه الزما با روند آن بلکه با «پیروزی» و یا «رخداد» آن می توان از گونه های دیگر جنبش های اجتماعی باز شناخت. ویژگی ای که تئوری پردازی آن را عرصه عمل نسبت به رخدادهای دیگر به رغم برخورداری از جنبه های مشترک، به علت وجود وجوه تمایز با رخدادهای قبلی با مشکل جدی

مواجه می کند. این مشکل زمانی دو چندان و غافلگیر کننده تر می شود که سیطره یک پارادایم نظری خاص عرصه تئوری پردازی را با شاخص های مورد نظرش محدود می کند. بنابراین در ذهن مخاطب رخداد امری ناشناخته و غیر مترقبه باقی می ماند. (هرچند که ویژگی رخداد خود چنین است)

تاکید بر روند تحولات انقلاب ایران در سالهای 1356 تا 1357 به جای تمرکز و یا تاکید بر دلایل شکل گیری انقلاب و یا نتیجه و پیامدهای انقلاب امکان بیشتری را فراهم می کند تا مکانیسم کنش سیاسی جامعه باز شناخته شود. مکانیسمی که الزاما رابطه «ساختار» و «کنش» را رابطه ای مشخص و سامان نمی داند و در عین حال همانند پارسونز در نسبت با چیزی که آن را ارادی و آگاهانه قلمداد می کند، قابل فهم نیست. از این منظر توجه به پیامدهای ناخواسته کنش نیز از جمله مواردی است که توجه به آن ضروری می نماید پیامدهایی که نه تنها در پیامدهای ناخواسته کنش نیز از جمله مواردی است که توجه به آن ضروری می نماید پیامدهایی که نه تنها در پیامدهای ناخواسته بلکه در هویت کنشگر و هویت سازی اجتماعی برگرفته از آن تأثیر به سزایی می گذارند زیرا عملا سوژه پس از کنش می تواند بگوید که «همان که بودم، نیستم».

نقش «باورها» در شکل دهی «ناخودآگاه» و تأثیر آن در قالب یابی انقلاب و حتی یافتن وجوه ایدئولوژیک آن نقش غیر قابل انکار و مهمی است که متاسفانه به جهت وجوه پنهان آن در تئوریهای انقلاب به معنای عام و در تحلیل انقلاب اسلامی به شکل خاص نادیده گرفته می شود. از منظر روش شناسی «باورهای دینی» به عنوان یک متغیر تأثیر گذار و میانی مطرح می گردد که در مقطعی خاص تبدیل به یک متغیر مستقل می شود. باورهای دینی مولد نوعی «خصلت سیاسی» (Political Habitus) هستند که تأثیرات ویژه ای را بر کنش توده یا عامل بجای می گذارند. تغییر جایگاه این متغیر در مرحله فرآیند یا روند انقلاب که ما از آن با نام «اسلامی شدن انقلاب ایران» (Islamization of Iran Revolution) یاد می کنیم در نهایت منجر به تغییر «نتیجه» انقلاب با توجه به علت و چرایی آن می شود. با بهره گیری از نظریه «ناخودآگاه سیاسی» (Political Unconscious) می توان این تغییر و تحول را در فرآیند و روند طبیعی انقلاب ایران تبیین و قابل فهم کرد. از این منظر ایدئولوژی به عنوان عامل بروز انقلاب مطرح نشده بلکه به عنوان متغیری فرم دهنده در روند انقلاب محسوب می شود. اهمیت کنش و ناخودآگاه سیاسی نسبت به ایدئولوژی آنجایی برجسته می شود که در عرصه عمل مفهوم ایدئولوژی بیش از آنکه بر پایه آگاهی سامان یابد متأثر از کنش است. ایدئولوژی آن نوع گفتمانی نیست که فرد با واکنش انتقادی در برابرش در نهایت به شکلی آگاهانه در شرایط ویژه انقلاب آن را بپذیرد.

نکته آخر آن که تلاش برای فهم اسلامی شدن انقلاب صرفاً فهم یک رویداد مربوط به گذشته نیست، بلکه می تواند کوششی در جهت درک حرکت های مردمی و شناخت محدودیتها و توانایی های آن در حال و آینده تلقی شود.

یادداشت ها

1- در دیدگاه کلاسیک اجتماعی عموماً فرهنگ را به عنوان مجموعه ای از باورهای مشترکی می دانند که رفتار آدمی را نظم و جهت می دهد.

2- منصور معدل، *طبقه، سیاست و ایدئولوژی در انقلاب*، محمد سالار کسرایی (تهران: نشر باز، 1382)، ص 25.

3- فرهنگ دهخدا «خصلت» را خوی و صفت خواه نیک باشد خواه زشت تعریف می کند. هر چند که بورديو را مبدع این واژه نمی داند، اما «خصلت» را یکی از مفاهیم اصلی تفکر بورديو دانسته اند. در واقع استفاده از این مفهوم، حکایت از پیشینه تاریخی طولانی آن دارد. «از ارسطو گرفته تا نوبرت الیاس با گذر از فلاسفه قرون وسطایی، لایب نیتس، هوسرل و مرلوپونتی.» اما در مباحث نوین جامعه شناختی، بورديو با ارائه تعریف خاص و گسترده، حوزه معنایی ویژه ای برای آن خلق کرده است. بنابر تعریف او خصلت «نظام هایی از قواعد پایدار و انتقال پذیر، ساخت های ساخت یافته و از پیش آماده شده برای آنکه همچون ساخت هایی ساخت دهنده عمل کنند؛ یعنی همچون اصولی که خلق کننده و سازمان دهنده عادات و تصوراتی هستند که می توانند، بدون در نظر گرفتن آگاهانه هدفها و تسلط فوری بر اقدامات لازم برای دست یابی به آنها، به صورتی عینی با هدف آنها انطباق یابند.» برای اطلاعات بیشتر رجوع شود:

کریستی ین شویره و اولیویه فونتن، *واژگان بورديو*، مرتضی کتبی (تهران: نشر نی، 1385).

دنی کوش - *مفهوم فرهنگ در علوم اجتماعی* - فریدون وحیدا (تهران: سروش، 1381).

4- آرامش دوستدار، *درخشش های تیره و ملاحظات فلسفی*، (آلمان/کلن: نشر افق، 1370)، ص 8.

5- همان کتاب، صص 12-13.

6- آرامش دوستدار، *امتناع تفکر در فرهنگ دینی*، (پاریس: خاوران، 1383) ص 17-18.

7- آرامش دوستدار، *درخشش های تیره و ملاحظات فلسفی*، همان کتاب - ص 16.

8- ولودیمیر والتر اوداینیک، *یونگ و سیاست*، علی رضا طیب (تهران: نشر نی، 1379)، ص 44.

- 9- فرزین وحدت، *رویارویی فکری ایران با مدرنیته*، (تهران: ققنوس، 1382) صص 199-200.
- 10- فرد دالمایر، *سیاست مدن و عمل*، ترجمه مصطفی یونسی (تهران: پرسش، 1387) صص 11-13.
- 11- Action.
- 12- Accomplishment.
- 13- تونی مایرز، *اسلاوی ژینزک*، ترجمه احسان نوروزی، (تهران: نشر مرکز، 1385)، ص 102.
- 14- امیل دورکیم، *صور بنیانی حیات دینی*، ترجمه باقر پرهام (تهران: نشر مرکز، 1383).
- 15- اسماعیل خوبی، « گزارشی ویژه به یک دوست»، *کتاب جمعه*، شماره 26 (18 بهمن 1358)، ص 15.
- 16- علی امینی، *خاطرات علی امینی*، به کوشش حبیب لاجوردی (تهران: گفتار، 1376)، ص 129.
- 17- اورینا فالاجی، *گفتگوهای اورینا فالاجی*، ترجمه غلامرضا امامی (تهران: نشر افق، 1383)، صص 189-190.
- 18- جهانگیر آموزگار، *فراز و فرود دودمان پهلوی*، ترجمه اردشیر لطفعلیان (تهران: مرکز ترجمه و نشر کتاب، 1375) ص 59.
- 19- اورینا فالاجی، *پیشین*، ص 189.
- 20- محمد رضا شاه پهلوی، *انقلاب سفید*، (تهران: کتابخانه سلطنتی، 1345)، صص 4-15.
- 21- فرزین وحدت، *پیشین*، صص 222-223.
- 22- اورینا فالاجی، *پیشین*، ص 191.
- 23- ماروین زونیس، *شکست شاهانه، روانشناسی شخصیت شاه*، ترجمه عباس مخبر (تهران: طرح نو، 1370) صص 271-282.
- 24- لویی آلتوسر، *ایدئولوژی و ساز و برگ های ایدئولوژیک دولت*، ترجمه روزبه صدرا (تهران: نشر چشمه، 1388) صص 31-42.
- 25- همان، ص 17. *پروژه گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی*
- 26- سمیع فارسون و مهرداد مشایخی، *فرهنگ سیاسی در جمهوری اسلامی ایران*، ترجمه معصومه خالقی (تهران: نشر باز، 1379)، ص 26.
- 27- این سه محور هنوز به شکل دیگری با برجاست: 1- ولایت فقیه یا رهبری 2- اسلام و 3- افتخارات تاریخ اسلام.

- 28- احمد اشرف و علی بنوعزیزی، *طبقات اجتماعی، دولت و انقلاب در ایران*، ترجمه سهیلا ترابی فارسانی (تهران: نیلوفر، 1387)، صص 95-92.
- 29- محسن میلانی، *شکل گیری انقلاب اسلامی (از سلطنت پهلوی تا جمهوری اسلامی)*، ترجمه مجتبی عطار زاده (تهران: گام نو، 1381)، ص 131.
- 30- *فضاهای فرهنگی ایران: آمارنامه اماکن مذهبی*، (تهران: طرح های ملی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، 1382)، صص 43-36.
- 31- امیر اسد الله علم، *یادداشت های علم ۱۳۵۶-۱۳۵۵*، جلد ششم، به کوشش علینقی عالیخانی (آمریکا/مریلند: ایبکس 2008)، ص 300.
- 32- باری روزن و دیگران، *انقلاب ایران: ایدئولوژی و نماد پردازی*، ترجمه سیاوش مریدی (تهران: نشر باز، 1379)، ص 67.
- 33- در سال 1230 هجری شمسی وزارت علوم تأسیس گردید. وزارت علوم ابتدا به وزارت علوم و معارف تغییر نام یافته سپس در سال 1266 به وزارت معارف و اوقاف و صنایع مستظرفه تغییر نام یافت این وزارتخانه وظایف آموزش و پرورش، فرهنگ و هنر، علوم و آموزش عالی و سازمان اوقاف را برعهده داشت. در سال 1300 شورای عالی معارف به منظور توسعه دوائر علوم و اشاعه معارف و فنون و رفع نقایص تحصیلات علمی و فنی تشکیل گردید. در سال 1317 به موجب مصوبه فرهنگستان ایران کلمه فرهنگ جایگزین کلمه معارف شد و وزارت معارف و اوقاف و صنایع مستظرفه به وزارت فرهنگ تغییر نام داد. در 24 آبان سال 1328 اداره هنرهای زیبا بنا به مصوبه شورای عالی نگارش و هنرهای زیبا تشکیل گردید. در تاریخ 1329/11/2 هجری شمسی اداره هنرهای زیبا به اداره کل هنرهای زیبای کشور تغییر می یابد. در وزارت فرهنگ تشکیل شد. سپس به موجب مصوبه شورای عالی فرهنگ شورای عالی هنرهای زیبا تشکیل گردید. در سال 1340 هنرهای زیبای کشور برای پیشرفت هنر و ترویج آثار هنری و تشویق هنرمندان و احیاء هنرهای ملی تحت نظر نخست وزیری قرار گرفت. در تاریخ آذر ماه 1343 وزارت فرهنگ و هنر تشکیل شد و به استناد آن قانون هنرهای زیبای کشور، اداره کل باستان شناسی، کتابخانه ملی، دایره رایزن های فرهنگی و اداره تالیف و ترجمه از وزارت فرهنگ منتزع و به وزارت فرهنگ و هنر منتقل شد. در سال 1344 تأسیس کتابخانه عمومی در تمام شهرها بر اساس قانون به عهده وزارت فرهنگ و هنر گذاشته شد. در تیرماه سال 1346 شورای عالی فرهنگ و هنر تأسیس شد.

- 34- جلال ستاری، *در بی دولتی فرهنگ، نگاهی به برخی فعالیت‌های فرهنگی و هنری در بازپسین سالهای نظام پیشین*، (تهران: نشر مرکز، 1379)، صص 20-21.
- 35- همان، صص 97-102.
- 36- منصور معدل، *پیشین*، صص 160-161.
- 37- امیر اسد الله علم، *پیشین*، ص 155.
- 38- تقی آزاد ارمکی و محمد رضایی، «سوژه و قدرت: تحلیل چگونگی شکل گیری ذهنیت در مطالعات فرهنگی»، نامه علوم اجتماعی، شماره 27، بهار 1385، ص 130.
- 39- همان مقاله - ص 131.
- 40- سارا میلز، *گفتمان*، ترجمه فتح محمدی (زنجان: نشر هزاره سوم، 1382)، ص 52.
- 41- رناته هالوب، *آنتونیو گرامشی، فراسوی مارکسیسم و پسامدرنیسم*، محسن حکیمی (تهران: چشمه، 1374)، ص 81.
- 42- بابک امیر خسروی، *حزب توده و انقلاب ایران: گفتگو با بابک امیرخسروی*، به کوشش رضا خجسته رحیمی، www.iran-emrooz.net.
- 43- نیکی آر. کدی، *ریشه‌های انقلاب ایران*، ترجمه عبدالرحیم گواهی (تهران: نشر علم، 1386)، ص 344.
- 44- یوسفی اشکوری، *نوگرایی دینی (گفتگوی حسن یوسفی اشکوری با بازرگان، یزدی، سروش و...)*، (تهران: قصبه سرا، 1378)، ص 35.
- 45- ریمون آرون و دیگران، *اندیشمندان علوم اجتماعی و انقلاب اسلامی ایران*، محمد باقر خرمشاد (تهران: نشر باز، 1384)، ص 123.
- 46- دومینیک استریناتی، *مقدمه‌ای بر نظریه‌های فرهنگ عامه*، ثریا پاک‌ژاد (تهران: گام‌نو، 1380)، ص 226.
- 47- مرکز آمار ایران: www.sci.org.ir.
- 48- جان فوران، *مقاومت شکننده، تاریخ تحولات اجتماعی ایران*، پیشین، ص 499.
- 49- محرومیت نسبی به عنوان «برداشت بازیگران از وجود اختلاف میان انتظارات ارزشی و توانایی‌های ارزشی شان» تعریف می شود. به نقل از:
تد رابرت گر - *چرا انسان‌ها تسورث می کنند*، ترجمه علی مرشدی زاد (تهران: پژوهشکده مطالعات
- ◇ 167 فصلنامه تخصصی علوم سیاسی / شماره دهم

راهبردی، 1378)، ص 47.

50- آنتونی گیدنز، *پیشین*، ص 156.

51- نگین نبوی، *روشنفکران و دولت در ایران*، ترجمه حسن فشارکی، (تهران: شیرازه، 1388)، صص 16-17.

52- محسن میلانی، *پیشین*، ص 131.

53- علی حجتی کرمانی، *خاطرات علی حجتی کرمانی (مصاحبه)*، به کوشش علی باقری، جلد اول (تهران: انتشارات حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی، 1374)، ص 59.

54- محمد تقی فلسفی، *خاطرات و مبارزات (حجه الاسلام فلسفی)*، (تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، 1376) ص 112.

55- محمد امامی کاشانی، *خاطرات آیت الله امامی کاشانی (مصاحبه)*، به کوشش علی باقری (تهران: انتشارات حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی، 1374)، ص 25.

56- ریمون آرون و دیگران، *پیشین*، صص 136-137.

57- مهدی بازگان، *انقلاب ایران در دو حرکت*، (تهران: ناشر نویسنده، 1363)، 120-119.

58- زیگموند فروید، «ضمیر ناخودآگاه»، ترجمه شهریار وقفی پور، *فصلنامه ارغنون*، شماره 21، (بهار 1382)، صص 146-150.

59- آدام رابرتس، *فردریک جیمسن؛ مارکسیسم، نقد ادبی و پسامدرنیسم*، ترجمه وحید ولی زاده (تهران: نشر نی، 1386)، ص 181.

60- هر چند نظریه کنش اجتماعی پارسونز مبنای دوگانگی «کنشگر - وضعیت» (actor-situation) را در نظر می گیرد و کنشگر مورد نظر پارسونز را «موجودی در وضعیت» نشان می دهد. اما کنش اجتماعی در معنایی که پارسونز آن را می فهمد «همه رفتار انسان است که انگیزه و راهنمای آن معانی است که کنشگر آنها را در دنیای خارج کشف می کند. معانی که توجهش را جلب می کند و به آنها پاسخ می دهد. بنابراین ویژگی های اصلی کنش اجتماعی در حساسیت کنشگر به معانی چیزها و موجوداتی است که در محیط هستند و آگاهی یافتن به این معانی و واکنش به پیامهایی است که آنها می فرستند. به نقل از: گیروشه، *جامعه شناسی تالکوت پارسونز*، ترجمه عبدالحسین نیک گهر (تهران: تیبان، 1376)، ص 56.

61- یونگ با طرح مبحث «ناخودآگاه جمعی» به عنوان رسوبات مدفون در روان انسانی که به

تجربه‌های گوناگون بشری باز می‌گردد، وجه دیگری از مفهوم ناخودآگاه را برجسته کرد. او بر این باور بود که الگوهای دیر پای در تجربه انسانی وجود دارد که به شکل بنیادین و ژرفی شخصیت (ناخودآگاه) او را می‌سازد. ناخودآگاه جمعی اساس ناخودآگاه سیاسی را شکل می‌دهد اما تمایزی آشکار میان این دو وجود دارد. ناخودآگاه سیاسی اگر همچون ناخودآگاه جمعی به جمع و گروه اشاره دارد ولی متفاوت از آن است. از آن جهت که مخصوص گروه سازماندهی شده مانند قبیله، حزب، و ملت از جهت فعالیت سیاسی آنها است. از سوی دیگر ناخودآگاه سیاسی به جهت بروز با ناخودآگاه جمعی که حالتی جمعی و خصلتی روان شناختی دارد متفاوت و چهره‌ای «سیاسی» و «ایدئولوژیک» می‌یابد. رجیس دوبری مفهوم ناخودآگاه سیاسی را برای دلالت بر مجموعه‌ای از انگیزه‌های رفتار سیاسی و گروهی بکار گرفته است، که در راس این انگیزه‌ها می‌توان از «دین» و «خویشاوندی» نام برد. برای اطلاعات بیشتر رجوع شود:

کارل گوستاو یونگ، *روانشناسی ضمیر ناخودآگاه*، ترجمه محمدعلی امیری (تهران: علمی و فرهنگی، 1385).

محمد عابد جابری، *عقل سیاسی در اسلام*، ترجمه عبدالرضا سواری (تهران: گام نو، 1384).

