

ایدئولوژی انقلاب اسلامی ایران ایدئولوژی شیعه و بازتفسیر آن

عباس کشاورز شکری*

چکیده: موضوع محوری این مقاله آن است که آیا مفاهیم بنیادی شیعه به عنوان ایدئولوژی انقلاب اسلامی ایران مورد بازتفسیر (reinterpretation) قرار گرفته‌اند؛ به نحوی که مناسب برای بسیج توده‌ای شوند یا خیر و در صورت نخست اصولاً بازتفسیر به چه معناست. در پاسخ به این پرسش دو دیدگاه مطرح شده است. دیدگاه اول بر آن است که مفاهیم کلیدی شیعه مفاهیمی صلح‌جویانه و منفعل بوده‌اند و ایدئولوژیهای انقلاب آنها را به نحوی بازتفسیر کرده‌اند که مناسب برای بسیج توده‌ای شوند. دیدگاه دوم می‌گوید همه مفاهیم لهم از مفاهیم حرکت‌آفرین و متضام صلح‌جویانه در دین وجود دارد که به لحاظ معنایی مفاهیمی ثابت هستند. در دوران استقرار آن دسته از مفاهیم دینی که به نظم و ثبات و آرایش دعوت می‌کنند جاری و جاری می‌شوند ولی در دوران تأسیس، آن دسته از مفاهیمی که به انقلاب دعوت می‌نمایند هرچند به فراموشی سپرده شده‌اند، از سوی ایدئولوژیهای انقلاب احیا می‌شوند و توده‌ها را برای بسیج انقلابی آماده می‌کنند.

یکی از اساسی‌ترین مفاهیمی که در بررسی یک انقلاب می‌توان بدان پرداخت، مفهوم

* عضو هیأت علمی گروه جامعه‌شناسی انقلاب اسلامی پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی.

ایدئولوژی است. ایدئولوژی یک نظام فکری جامع، منسجم، هماهنگ، ستیزه‌جو، تردیدناپذیر و حرکت‌زاست که ارکان آن کاملاً واضح و مشخص می‌باشد. ایدئولوژی گرچه ممکن است بر اساس یک دستگاه فکری و فلسفی بنا شود، اساساً در پی دستیابی به نتایج عملی است. ایدئولوژی انقلاب، به منازعه انقلاب جهت و معنا می‌بخشد و معنایی مشترک را به گروه‌های مختلف انتقال می‌دهد و هنگامی توانایی بسیج همگانی پیدا می‌کند که از سوی کل جامعه پذیرفته شود.^۱ ایدئولوژی برای به دست آوردن چنین پذیرشی به نکوهش وضع موجود و ترسیم وضع مطلوب می‌پردازد و تبیین تازه‌ای از تاریخ ارائه می‌دهد.^۲ هرچه جمعیت مورد بسیج ناهمگن‌تر باشد، ایدئولوژی بسیج کلی و انتزاعی‌تر می‌شود.^۳ و اگر جنبش انقلابی به علت ضعف سازمانی توانایی بسیج نیروها را نداشته باشد، ایدئولوژی جبران این ضعف را می‌نماید.^۴ ایدئولوژی انقلاب از سوی رهبران برای سلب مشروعیت نظام سیاسی موجود به کار گرفته می‌شود و معمولاً اصولی از ایدئولوژی را مورد تأکید قرار می‌دهند که مورد پذیرش همگانی قرار گرفته شد.

در این مقاله ایدئولوژی به عنوان یکی از عناصر اصلی و محوری فرهنگ تلقی می‌شود. با ایدئولوژی جامعه از خود تصویری پیدا می‌کند و وضعیت و موقعیت خود را تعریف می‌کند و آرمانها و خواسته‌های خود را بیان می‌نماید. ایدئولوژی، از ارزشها، الگوهای فرهنگی، هنجارها و نهادها نشأت می‌گیرد و در چهارچوب فرهنگ دارای مقام خاصی است.^۵

بدین ترتیب، ایدئولوژی به عنوان یک نظام معنایی و یک مفهوم فرهنگی تلقی و به عنوان زیر مجموعه‌ای از ساختارهای نظام‌مند که در واقع برای توصیف و انتقال معانی جمعی مشارکتی به کار می‌روند، در نظر گرفته می‌شود.^۶

ما در این نوشتار تعریف مصطفی رجای از ایدئولوژی را می‌پذیریم که گفته است:

ایدئولوژی عبارت است از احساسات سرشار، اسطوره‌های اشباع شده، سیستم رفتاری مرتبط و منبعث از باورها و ارزشها درباره انسان، جامعه، مشروعیت و اقتدار که به صورت یک روال عادی و عادت‌های همیشگی مستحکم شده است. اسطوره‌ها و ارزشهای ایدئولوژی از طریق سمبهای ساده سازی شده اقتصادی و راه و روشهای کارآ و مؤثر به یکدیگر مرتبط

می‌شوند. باورهای ایدئولوژیک، کم و بیش منطقی، یکپارچه، منسجم و سلسله‌مراتبی و زنجیروارند و پتانسیل قابل توجهی برای بسیج توده‌ای، کنترل، تحریف و دستکاری اذهان دارند.^۷

پیش فرض ما آن است که 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. با توجه به این پیش فرض، این سؤال پیش می‌آید که آیا مفاهیم کلیدی ایدئولوژی شیعه به عنوان ایدئولوژی انقلاب اسلامی ایران، مورد بازتفسیر قرار گرفته‌اند به نحوی که مناسب برای بسیج توده‌ای باشند یا خیر و در صورت نخست اصلاً بازتفسیر به چه معناست؟ در پاسخ به این سؤال دو دیدگاه را مطرح خواهیم کرد. در دیدگاه اول به نظر برخی محققان غربی و غیر غربی در مورد ایدئولوژی انقلاب ایران و بازتفسیر آن پرداخته می‌شود. این دسته از محققان معتقدند مفاهیم کلیدی شیعه که مفاهیمی صلح‌جویانه و آرام‌کننده هستند، 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.

در پاسخ به نظر این محققان، دیدگاه دوم طرح شده است. مطابق با دیدگاه دوم در دین همه مفاهیم اعم از مفاهیم حرکت‌آفرین و مسالمت‌آمیز (نظیر جهاد، صلح، هجرت، شهادت، اهتمام به امور مؤمنین و رحم و شفقت) وجود دارد. این مفاهیم به لحاظ معنایی مفاهیمی ثابت و لایتغیرند و به لحاظ زمانی و مکانی مطلق هستند و چنین نیست که برخی مفاهیم مختص به 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 انقلابی بازتفسیر شود و معنایی 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 می‌کنند؛ جاری و ساری هستند، اما در «دوران تأسیس» (برای مثال دوران انقلاب) آن دسته از مفاهیمی که به انقلاب دعوت می‌نمایند، احیا می‌شوند و توده‌ها را

برای انقلاب بسیج می‌کنند.

در اینجا سؤالی که به ذهن خطور می‌کند، این است که پس تفاوت این دو دیدگاه در چیست؟ مطابق با دیدگاه اول در دوران تأسیس، مفاهیم بازتفسیر شده که به صورت مفاهیمی حرکت آفرین درآمده‌اند، ایدئولوژی انقلاب را تشکیل می‌دهند و مطابق با دیدگاه دوم آن دسته از مفاهیمی که به قیام و انقلاب فرامی‌خوانند ابتدا احیا می‌شوند و در عرصه اجتماع ظهور پیدا می‌کنند و سپس مردم را برای انقلاب بسیج می‌کنند. بنابراین، مطابق با هر دو دیدگاه دوران انقلابی نیازمند مفاهیم حرکت‌زا و حرکت آفرین است، حال چه بگوییم این مفاهیم بازتفسیر شده و حرکت‌زا شده‌اند و چه بگوییم در دوران انقلاب مفاهیم حرکت‌زا، احیا شده‌اند.

در پاسخ به سؤال بالا باید گفت که اشتراک هر دو دیدگاه دربارهٔ نیاز به مفاهیم حرکت‌زا و حرکت آفرین در دوران انقلاب، صحیح می‌باشد؛ اما وجه افتراق این دو دیدگاه، منشأ این مفاهیم است و سؤال اساسی آن است که این مفاهیم حرکت‌زا از کجا آمده‌اند. این همان نکته‌ای است که این مقاله در پی پاسخگویی به آن است.

بنابر دیدگاه اول، این ایدئولوگها هستند که مفاهیم انفعالی را مورد تفسیر مجدد قرار داده‌اند و آنها را به مفاهیمی حرکت‌زا و حرکت آفرین تبدیل کرده‌اند، اما بنابر دیدگاه دوم مفاهیم ایدئولوژیکی (و در اینجا آن دسته از مفاهیمی که به قیام و انقلاب دعوت می‌کنند، نظیر شهادت، هجرت و غیره) همواره دارای معنایی ثابت بوده‌اند (مثلاً مفهوم شهادت هیچگاه معنایی انفعالی نداشته است) و وظیفهٔ 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 جامعهٔ زبانی می‌کند و در اختیار مردم قرار می‌دهد.

با توجه به این مطالب، در چهارچوب دیدگاه اول نظر محققانی را مطرح می‌کنیم که معتقدند مفاهیم کلیدی شیعه که در ابتدا مفاهیمی انفعالی و مسالمت‌آمیز بوده‌اند، مورد بازتفسیر قرار گرفته‌اند. سپس به دلایلی که این محققان در زمینه انفعالی بودن مفاهیم کلیدی شیعه اقامه کرده‌اند، اشاره می‌نماییم. دیدگاه دوم سعی می‌کند که به دلایل اشاره شده در دیدگاه اول پاسخ گوید و نشان دهد مفاهیمی همچون شهادت همواره مفاهیمی حرکت‌زا و حرکت آفرین بوده‌اند منتها در دوران آرامش و استقرار مفاهیم مسالمت‌آمیز شیعی (صلح و غیره) در جامعه جاری و

سازی بوده‌اند و در دوران قیام و انقلاب مفاهیم حرکت‌زا و حرکت‌آفرین احیا شده‌اند و مردم را به حرکت واداشته‌اند.

دیدگاه اول

هنگامی که سخن از بازتفسیر به میان می‌آید، ذهن ناخودآگاه بازتفسیر پروتستان‌تیزم (protestantism) از مسیحیت را به خاطر می‌آورد و شاید اساساً بحث بازتفسیر شیعه در مقالات مختلفی که دربارهٔ انقلاب اسلامی و ایدئولوژی آن نگارش یافته، تحت تأثیر بازتفسیر پروتستان‌تیزم طرح شده باشد. بدین ترتیب که نگارندگان این مقالات بازتفسیر شیعه را از سوی برخی ایدئولوگها و متفکرانی نظیر دکتر شریعتی با بازتفسیر مسیحیت از سوی لوتر و کالوین مقایسه کرده‌اند. در اینجا به بررسی معنای بازتفسیر به تعبیر دیدگاه اول و دلایلی که برخی محققان برای بازتفسیر شدن مفاهیم کلیدی شیعه آورده‌اند می‌پردازیم.

همان‌طور که می‌دانیم جنبش اصلاح دین و شخصیت‌های آن یعنی سارتین لوتر، توماس کالوین و پیوریتانها (puritans) در سه مرحله به بازتفسیر مفاهیم مسیحیت پرداختند و با ارائه تفاسیر جدید از این مفاهیم که کاملاً مخالف با تفاسیر قدیم بود، راه را برای اصلاح دینی گشودند. نخستین قدم را در این زمینه لوتر برداشت، البته اقدامات او بیشتر جنبهٔ تخریبی داشت چرا که قدرت کلیسا را تضعیف می‌کرد. لوتر درباره مفاهیمی نظیر رستگاری، آزادی وجدان، بخشایش گناهان و قدرت کلیسا تفاسیر کاملاً جدیدی ارائه کرد. برای مثال در مذهب کاتولیک عقیده بر آن بود که انسان با انجام اعمال نیک می‌تواند رستگار شود، اما به نظر لوتر که تحت تأثیر اندیشه‌های آگوستین قدیس بود، عمل نیک موجب رستگاری نمی‌شود؛ بلکه انسان تنها زمانی رستگار می‌شود که مشمول لطف خدا قرار گیرد و این تنها بسته به ارادهٔ خداوندی است که کسی را مشمول این لطف قرار دهد.

بنابراین تفسیری که لوتر از رستگاری ارائه می‌دهد با تفسیری که تا آن زمان رایج بوده، کاملاً متفاوت است. این مطلب در مورد کالوین هم صدق می‌کند. او قدم بزرگتری برمی‌دارد، علاوه بر قبول داشتن بسیاری از نظریات لوتر، سعی در حل مسائل دنیای جدید و جامعهٔ بورژوازی دارد. در جامعهٔ جدید صنعت، تجارت و نفس سود بردن معنا و مفهوم دارد. می‌دانیم که الهیات

کاتولیک دربارهٔ چند مسألهٔ مهم (بهره، صرافی و سرمایه) بی‌جواب بود. کاتولیسزم ثروت را قبول داشت، ولی آن را برای خدمت موجه می‌دانست. بورژوازی ثروت را برای ثروت می‌خواست. کالوین معتقد بود که داشتن ثروت اصلاً مانعی ندارد، می‌توان ثروت داشت و اصلاً نبخشید. او همین‌طور در مورد مسئله بهره می‌گوید اگر به کسی پولی قرض دهیم و او آن را برای گذران زندگی‌اش و یا برای مریضی و مسائلی مانند آن خرج کند، نباید از او بهره گرفت؛ ولی اگر به کسی پول قرض دهیم تا آن را در امر تولیدی به کار بیندازد و به عنوان سرمایه از آن استفاده کند، در اینجا بهره حلال است. زیرا دلیلی ندارد که کارفرما و کارگر و مدیران سود کنند، ولی کسی که سرمایه داده هیچ نفعی نبرد.

بدین ترتیب، کالوین با ارائه تفاسیری کاملاً جدید از مفاهیمی چون بهره و ربا، راه را برای انباشت سرمایه هموار کرد. پیرویشان نیز با توجه به دو اصل آزادی وجدان فردی و اصل همه کشی، راه را برای لیبرالیسم و دموکراسی باز کردند.^۸

نتیجه‌ای که از این مقدمه می‌گیریم آن است که بازتفسیر به یک معنا عبارتست از ارائه تفاسیری جدید و مخالفت با آنچه که تاکنون رایج بوده است. حال با توجه به این معنا برخی از محققان ادعا کرده‌اند که چنین بازتفسیری در مورد مفاهیم کلیدی شیعه در انقلاب ایران صورت پذیرفته است، بدین ترتیب که مفاهیم کلیدی شیعه، مفاهیمی مسالمت‌آمیز و آرام‌کننده بودند و ایدئولوژیهای انقلاب نظیر دکتور شریعتی با بازتفسیری که از این مفاهیم به عمل آوردند، آنان را به مفاهیمی حرکت‌آفرین و مناسب برای جنبشهای انقلابی تبدیل کرده‌اند. دکتر حمید عنایت در این زمینه می‌گوید:

ما سه مفهوم و مسألهٔ مربوط به تجددخواهی شیعه را به عنوان عواملی که تعیین‌کنندهٔ رفتار سیاسی هستند و با کل فرهنگ تشیع در ارتباط می‌باشند، مطرح می‌سازیم: مشروطیت، تقیه و شهادت. اینها نمایانگر سه مقولهٔ اتفاق و بی‌ارتباط نیستند. از نظر ترتیب و توالی تاریخی، این مشروطیت بود که شیعه را، برای نخستین بار در تاریخش با نیازهای دموکراتیک عصر جدید رو در رو قرار داد... بازتر شدن فضای سیاسی ایران از اواخر قرن نوزدهم، همراه با احساس الزام به پاسخگویی در قبال

انتقادات ستیان از تشیع... همچنین رقابت بین ایدئولوژیهای عرفی (غیردینی) مردم پسند، عده‌ای از شیعیان را هم مجبور کرد و هم مدد رساند که تلقیهای سنتی را در باب تقیه و شهادت باز اندیشی کنند. نتیجه این بازاندیشی بدون شک تغییر و تحول بعضی از خصایص سیاسی شیعه شد... بدین مسی همان را از یک فرقه نخبه‌گرای باطنی و منفعل به یک جنبش توده‌ای بدل کرد که با آرمانهای دموکراتیک جانی تازه یافته بود و امتیازهای ذاتی و فطری را به چیزی نمی‌گرفت. این یک باز اندیشی است که به میزان زیاد تفاوت‌های میان شیعه و سنی را از بین برد. (تاکید از نگارنده است)^۹

دکتر حمید عنایت در زمینه بازتفسیر شیعه بر این باور است که طی صد سال اخیر درک شیعه از برخی مفاهیم کلیدی تغییر کرده است. او از این فرایندها در کشورهای دیگر به‌عنوان مساوی‌سازی چون سیاسی کردن (politicization)، عرفی‌کردن (secularization)، احیاء کردن (revivalism) و غیر مقدس کردن برخی اصول و مفاهیم کلیدی اسلامی (de-sacralization of some key islamic precepts) نام می‌برد. عنایت می‌گوید در ایران این فرایندها به طور دقیق‌تر نوعی از واتع‌گرایی (realism) خوانده شده است که قصد داشته ایده‌آلیسم غیر فعال گذشته را کنار بگذارد. او می‌گوید احیای سیاسی شیعه حول بازتفسیر تعدادی از عقاید و مفاهیم مرکزی شیعه درباره فعال‌گرایی سیاسی و موضع‌گیری مشخص در برابر بی‌عدالتی دور می‌زند.^{۱۰} این مفاهیم عبارتند از: توکل، رستگاری، شهادت، شهید، انتظار، غیبت، وصایت، امامت، عصمت، ولایت، تقلید، عدل، شفاعت، اجتهاد، دعا و... که هر یک به گونه‌ای بازتفسیر شدند که بتوانند توده‌های مردم را به حرکت درآورند. برای مثال مفهوم انتظار به گونه‌ای بازتفسیر شد که دیگر به معنای «امید به برقراری حاکمیت عدل در آینده و رستگاری انسانها با «اخلة الهی» نیست؛ بلکه انتظار، «آمادگی روحی و عملی و اعتقادی برای اصلاح انقلاب و تغییر وضع موجود» است.^{۱۱} «این انتظار انتظاری سازنده، نگاه‌دارنده و به‌وجود آورنده قدرت و حرکت است.»^{۱۲} همین‌طور غیبت نیز دیگر به معنای سلب مسئولیت از همه کس و تعطیل کردن همه احکام اجتماعی اسلام و غیر مشروع کردن قبول هر مسئولیت

اجتماعی به عذر اینکه فقط امام معصوم (ع) می‌تواند رهبری کند و فقط از او می‌توان تبعیت کرد، نیست؛ بلکه به معنای مسئولیت مردم در تعیین سرنوشت، ایمان، رهبری، زندگی معنوی و اجتماعی خود و تعیین رهبری است که بتواند جانشین رهبری امام (ع) باشد.^{۱۳}

بدین ترتیب، مطابق با دیدگاه اول، مفاهیم کلیدی شیعه تا قبل از بازتفسیر مفاهیمی حرکت‌زا و حرکت‌آفرین نبوده‌اند. حامد الگار در مورد نظریه امامت می‌گوید:

در مذهب امامیه نسبت به اصحاب حکم دو نظریه وجود داشت، یکی نظریه کسانی که معتقد به وجوب مخالفت با آنان بودند، دو دیگر آنان که به دخالت در امور سیاسی تمایلی نداشتند، بدیهی است که نظریه دوم به تدریج در تشیع قدرت بیشتری یافت و نیز اثرات خود را بر تشیع صفوی و حتی پس از صفوی هم در ایران باقی گذاشت.^{۱۴}

همچنین الگار از قول مونتگمری وات می‌گوید:

برای آنان که به امام زمان (عج) معتقدند، انجام هیچ‌گونه اقدامی در آتیه نزدیک یا حتی کوشش در راه تحقق هرگونه اصلاح خاصی ضروری نیست. در عین حال غیبت تلویحاً بیانگر آن است که رژیم کامل نیست و راه برای اقدام در آینده‌ای نامعلوم باز است.^{۱۵}

الگار سپس ادعا می‌کند: «شکاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی»

موضوع غیبت با تقيه که از لحاظ اهمیت مشابه بوده جمع شد و به تمایل عدم دخالت در امور سیاسی شدت بخشید.^{۱۶}

مری هگلند نیز از دیدگاه انسانی - اجتماعی به متحول شدن در فهم مفاهیم اصلی تشیع در میان توده‌های ایرانی توجه می‌کند:

تفکر شیعی دو امکان یا شق اصلی را که هر دو شدیداً به شهادت [امام] حسین (ع) وابسته است در شکل دادن به نگرشهای فردی ارائه می‌نماید... ظلم فراگیر اجتماعی بعلاوه تغییر در روابط اجتماعی و اقتصادی، نگرش نسبت به این امام را به عنوان یک شفیع (در روز جزا) تضعیف نمود. روایت انقلابی از شهادت امام سوم، دیدگاههای توده‌ای شیعه را در مورد

آموزه‌های مذهب خود متحول کرد و به دلایل مختلف باعث تجدید حیات میراث و هویت اسلامی آنها شد.^{۱۷}

به این ترتیب هگلند معتقد است که دو ایدئولوژی از شهادت امام حسین (ع) ارائه شده است. یک ایدئولوژی که امام حسین (ع) را به عنوان یک شفیع در روز واپسین معرفی می‌کند و بدین طریق به سازگاری سیاسی می‌انجامد و دیگری که امام حسین (ع) را به عنوان اسوه و الگو می‌شناساند و به حرکت و قیام و انقلاب علیه حکومت‌های جائر می‌انجامد. همچنین منگل بیات عقیده دارد که نظریه‌های فقهی امام خمینی (س)، با نظریه‌های فقهی سنتی تناوت آشکار دارد و نظریات ایشان بازتفسیر جدیدی از آراء و نظریات فقه سنتی می‌باشد:

نظریه ولایت فقیه [امام] خمینی بسیاری از بنیادهای تشیع امامیه را که توسط امام ششم شیعیان به تفصیل شرح داده شده تهدید می‌نماید... اجرای نظریه مذکور منوط به تنظیم مجدد آموزه‌های تشیع در مورد نظریه امامت و حکومت صالح در زمان غیبت است.^{۱۸}

مایکل فیشر، درباره تغییرات مهمی که در مفاهیم بنیادین شیعی در طول دوره انقلابی رخ داده است می‌گوید:

دو تغییر مهم ایدئولوژیک در دوره انقلاب رخ داده است. اول این مطلب که در رهیافت کربلا، صرفاً گریستن انفعالی برای [امام] حسین مطمح نظر نیست بلکه کربلا یک جنگ واقعی برای تحقق ایده‌آل‌های [امام] حسین است و تعهد نسبت به آن فردی و شخصی نبوده بلکه یک تعهد اجتماعی است. دوم، پس از محور رژیم، یک تعبیر دیگر از [امام] حسین به عنوان سمبل اعتراض علیه استبداد، از [امام] علی به عنوان سمبل بناکننده حکومت و از [حضرت] محمد به عنوان سمبل از جامعیت و جهان‌باوری دیده می‌شود.^{۱۹}

بنابراین، به نظر این دسته از محققان غربی (نظیر الگار، کدی، وات و ساچدینا)^{۲۰} مفاهیم شیعی به جای آنکه شیعیان را به حرکت و انقلاب وادارد، آنان را به سوی انفعال و رکود هدایت

می‌کرد. در آثار این محققان می‌توان شواهدی مبنی بر همکاری شیعیان با حکومتها و یا عدم مداخله آنان در امور سیاسی یافت، از جمله:

۱- شیعیان جزء مقامات بالای دولتی زمان عباسیان بودند و خاندان نوبختی را در این زمینه می‌توان مثال زد.^{۲۱}

۲- نیکی کدی می‌گوید:

پس از رحلت [امام] جعفر صادق(ع) دو خط مهم در شیعه قابل تشخیص است، خط اول اسماعیلیه است که در دوره اولیه اسلامی سنتهای شورش‌گرایانه شیعی را همراه با تغییراتی که طبعاً در طول زمان در آن پدید می‌آمد، نگاه داشت. خط دوم فرقه غیر اسماعیلیه شیعه است که از لحاظ سیاسی به طور فزاینده‌ای مسالمت‌جو می‌شد. این خط به لحاظ اعتقادی و آموزه‌های رشد کرد و بعداً این عقیده را اشاعه داد که پس از امام یازدهم(ع)، فرزند ایشان غایب شده است و سرانجام در تاریخ نامعلومی ظهور خواهد کرد و عدل را در سراسر جهان برپا خواهد نمود.^{۲۲}

نیکی کدی بدین ترتیب می‌خواهد بگوید که شیعه اثنی‌عشری تا قبل از دوران صفویه چندان رنگ سیاسی نداشته است و چون شیعیان در زمان غیبت، هیچ حکومتی را مشروع نمی‌دانند، لذا اطاعت از حکومت‌های موجود اعم از شیعی و سنی را روا می‌پندارند.^{۲۳}

نیکی کدی در جای دیگری چنین می‌گوید:

نخسین فرقه‌های سیاسی مذهبی تشیع غالباً موعودگرا و تمامیت‌خواه بودند به طوری که انتظار استقرار پادشاهی خدا را در روی زمین داشتند. [یعنی] خطی که تشیع امامیه را به سکوت و پذیرش قدرت حکام قانع ساخت و داشتن فعالیت‌های دنیایی را برای امام مکوم امحاء می‌نمود. در دوران صفویه به موازات پذیرش حکام، ادعاهای مجتهدین مبنی بر اینکه امتیاز ویژه برای حکومت دارند شکل گرفت، چه شاه در بسیاری امور از آنها مشورت می‌گرفت و برخی نظریه‌ها به تقویت جنبشهای مخالفت از ۱۸۹۱ تا ۱۹۱۱ و مجدداً در ۱۹۲۴ و سرانجام در ۱۹۵۰ انجامید (نهضت تنباکو، نهضت مشروطه، تحولات دهه ۱۳۲۰ ش. و جنبش ملی شدن

صنعت نفت). اما فقط در دهه ۱۹۶۰ بود که این ادعا صریحاً مطرح گشت که اسلام اساساً با سلطنت مخالف است و علماء می‌بایست مستقیماً حکومت را در دست گیرند.^{۲۴}

۳- حکومت شیعی آل‌بویه هیچ امامی را جانشین خلیفه عباسی نکرد و سند حقانیت خود را از خلفای عباسی طلب می‌کرد.^{۲۵} کدی در این باره می‌گوید که حکومت آل‌بویه که از سلسله‌های معروف دوره بنی‌عباس و دارای تمایلات شیعی دوازده امامی بود، مرکز حکومت بنی‌عباس، بغداد، را در دست گرفت؛ اما هرگز سعی نکرد تا نظام خلافت را مضمحل کند و یک حکومت شیعی دوازده امامی تأسیس نماید. بنابراین آن شیعه دوازده امامی که در این دوران به چشم می‌خورد، تفاوت بسیاری با حرکت‌های نظامی که در سال ۱۵۰۱ م. به نام سلسله صفوی در ایران به قدرت رسید، داشت. کدی اضافه می‌کند که:

ما نمی‌خواهیم وابستگی عمیق ایران جدید را با تشیع انکار کنیم، بلکه فقط می‌خواهیم توجه دهیم که این پدیده (شیعه سیاسی شده) بسیار بیشتر از آنچه پنداشته می‌شود، جدید است.^{۲۶}

۴- خاندان حمدانی سوریه و خاندان حمدانی شمال عراق که گرایش‌های شیعه امامی داشتند، به طور رسمی با خلفای عباسی بیعت می‌کردند.^{۲۷}

۵- فلسفه سیاسی فارابی که خود کیش شیعه داشت و از سوی دربار حمدانی حَلَب حمایت می‌شد، به ظاهر توجه اندکی به موضوع‌های خاص شیعه ابراز داشته است. کتاب *فصول المدنی* فارابی آشکارا ریشه افلاطونی دارد و فارابی از هرگونه تفسیر شیعی در آن خودداری کرده است.^{۲۸} خلاصه بحث آنکه به نظر برخی محققان، مفاهیم شیعی از ابتدا مفاهیمی حرکت‌زا و حرکت‌آفرین نبوده‌اند، بلکه مورد بازتفسیر قرار گرفته‌اند و بدین ترتیب مناسب برای بسیج توده‌ای شده‌اند.

دیدگاه دوم

همچون دیدگاه اول سؤال بنیادین ما این است که معنای دقیق بازتفسیر طبق دیدگاه دوم چیست. جواب به این سؤال در چالش نقطه نظرهای این دیدگاه با مدعیات دیدگاه اول روشن

می‌شود. دیدگاه دوم مفاهیم کلیدی شیعه در قرون اولیه تشیع را مفاهیمی انفعالی و آرام‌کننده نمی‌داند.^{۲۹} حتی به نظر آنها این مفاهیم در دوره‌های اولیه عامل حرکت و قیام بود.^{۳۰} بویژه نظریه امام غایب در قرون اولیه بیشتر نظریه‌ای محرك قیام و جنبش بوده‌است تا نظریه‌ای آرام‌کننده و رکودآفرین، زیرا در آن دوران عقیده بر این بود که امام مهدی (عج) بزودی و چه بسا در زمان حیات مؤمنان ظهور خواهند نمود، بنابراین این نظریه محتوایی انقلابی داشته است.^{۳۱} در زمان امام حسین (ع) و بعد از ایشان (در قرون اول و دوم و سوم هجری قمری) قیامهای شیعی زیادی به وقوع پیوست که محتوایی انقلابی داشت^{۳۲} و همچنین مورد تأیید ائمه معصومین نیز بود. از جمله این قیامها می‌توان به قیام حجر بن عدی (۵۱ ق.)، قیام زید بن علی (۱۲۲ ق.)، قیام یحیی بن زید (۱۲۵ ق.)، قیام محمد نفس زکیه (۱۴۵ ق.)، قیام ابراهیم بن عبدالله یا شهید باخمیری (۱۴۵ ق.)، قیام حسین بن علی معروف به قیام فخ (۱۶۹ ق.)، قیام محمد بن ابراهیم و ابوالسرایا (۱۱۹ ق.) و قیام یحیی بن عمر بن الحسین (۲۴۹ ق.) اشاره نمود.^{۳۳} این قیامها (از ۵۱-۲۶۰ ق.) در ارتباط مستقیم با امامت بودند و واضح است که بدون وجود یک ایدئولوژی حرکت آفرین چنین قیامهایی نمی‌توانسته است قوام یابند.^{۳۴} و این ادعا که شیعیان در دوران دولت اموی مخفی شده بودند، نمی‌تواند صحت داشته باشد؛^{۳۵} زیرا سه قیام اول، که در بالا آمده، در دوره اموی رخ داده بود.

بنابراین در قرون اولیه، شیعیان دوازده امامی و زیدیه و اسماعیلیه همگی به مبارزه منفی یا مثبت و مسلحانه در برابر حاکمان اسلامی که به عقیده آنان جایر و غاصب بودند، دست می‌زدند 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 نشانگر مبارزه شیعه امامیه در طول تاریخ و در اشکال گوناگون فرهنگی، عقیدتی و سیاسی بوده است.^{۳۶} بدین ترتیب اگر این واقعیت را، که حکومت آل بویه (۳۲۴-۴۴۷ ق.) خلافت را از بین نبرد و مشروعیت خود را نیز از خلفای عباسی طلب می‌کرد، به معنای سازش و همکاری شیعیان با حکومتهای جایر تلقی نماییم،^{۳۷} نتیجه عکس گرفتن از یک واقعیت تاریخی است. بلی درست است که آل بویه با اینکه بغداد را تسخیر کرد، خلیفه را عزل نکرد، ولی نکته‌ای که از آن غفلت شده، این است که نفس قیام و خروج آل بویه علیه عباسیان به چه معنا بوده؟ آیا شیعیان امامیه که علیه عباسیان خروج کردند

پیرو ایدئولوژی‌ای بودند که مفاهیم صلح آمیز را ترویج می‌کرد؟ مسلماً خیر. شاید پاسخ اینکه چرا آل‌بویه مشروعیت خود را از خلفای عباسی می‌طلبید، این باشد که آل‌بویه ناچار بوده وضع موجود را بپذیرد.^{۳۸} در مورد خاندان حمدانی (۲۹۳-۳۹۱ ق.) نیز که از شیعیان دوازده امامی بودند، همین استدلال را می‌توان کرد.

همچنین این ادعا، که آن دسته از شیعیان غیر اسماعیلیه که بعدها به غیبت امام دوازدهم (ع) قایل شدند و پس از رحلت امام جعفر صادق (ع) بخصوص در دوره عباسیان سکوت کردند و تمایل به مداخله در امور سیاسی را از دست دادند، جای بحث دارد. اولاً، همان‌طور که گفتیم حتی بعد از رحلت امام جعفر صادق (ع) شیعه قیامی‌هایی را برپا کرد که مورد تأیید ائمه (ع) قرار گرفت. ثانیاً، این واقعیت که عباسیان برای سرنگون کردن امویان به شدت از مباحث شیعه استفاده کردند،^{۳۹} نشان دهنده آن است که ایدئولوژی شیعه در این دوران حرکت آفرین بوده که می‌توانسته است پایه قیامهای مردمی قرار گیرد. همان‌طور که می‌دانیم شعار اولیه عباسیان انتقام خون امام حسین (ع) و فرزندان‌شان بود و پیش از قبضه قدرت به امام علی (ع) اظهار محبت می‌کردند و از آن بزرگوار و خاندانش جانبداری می‌نمودند.^{۴۰} اما پس از آنکه به حکومت رسیدند و پایه‌های حکومت خود را مستحکم دیدند، مفاهیم و ایده‌های شیعی برای آنان خطرناک محسوب می‌شد. به همین دلیل خویشاوندی نزدیک خود را با علویان فراموش کردند و به دشمنی با آنان برخاستند و چون آنان را رقیب خود در خلافت می‌پنداشتند در همه جا به تعقیب ایشان پرداختند.^{۴۱} این مسأله را نباید فراموش کرد که پنج تن از امامان شیعه توسط خلفای عباسی مورد ایداء قرار گرفتند، تا به شهادت رسیدند. در سال ۱۷۹ ق. به دستور هارون الرشید، امام موسی کاظم (ع) روانه زندان شدند و تا پایان عمر (۱۸۳ ق.) در آنجا بسر بردند. امام رضا (ع) توسط مأمون عباسی در سال ۲۰۳ ق. مسموم شدند. امام جواد (ع) در زمان خلافت معتصم به سال ۲۲۰ ق. به شهادت رسیدند. امام هادی (ع) در دوران متوکل زندانی شدند و متجاوز از بیست سال در زندان باقی ماندند تا آنکه در دوران خلافت المعتز بالله (۲۵۴ ق.) رحلت کردند. امام حسن (ع) را به مانند پدرشان در لشکرگاه خلیفه نگاه می‌داشتند و به همین علت ملقب به عسگری بودند.^{۴۲} امام زمان (عج) را نیز مخفی نگاه می‌داشتند تا مبادا از جانب خلیفه آسیبی ببیند.^{۴۳} در شرایطی که اوضاع امامان شیعه (ع) اینگونه بود، شرایط شیعیان عادی را

می‌توان به آسانی حدس زد. این وضع ادامه داشت تا اینکه در اوایل قرن چهارم سلاطین با نفوذ آل‌بویه روی کار آمدند و شیعه قدرتی کسب کرد و تا حدود زیادی آزادی عمل یافت و به مبارزهٔ علنی پرداخت.^{۴۴} آل‌بویه برای مدتی کنترل قسمت عمدهٔ ایران را در دست گرفت ولی رفته رفته سلسله‌های ترک مسلمان بر ایران تسلط یافتند، برای مثال غزنویان در سال ۳۸۹ ق. سامانیان را برانداختند و بر ماوراءالنهر و خراسان فرمان راندند.^{۴۵} در دورهٔ غزنویان (۳۶۷-۵۸۷ ق.) که حکام آن مذهب اهل سنت داشتند، شیعیان به طور کلی تحت تعقیب بودند و حتی در سال ۴۰۰ ق. به دستور سبکتگین مرقد مطهر امام علی بن موسی الرضا(ع) تخریب شد.^{۴۶} امارت غزنویان که نخستین امپراتوری ترک مسلمان در ایران بود، به زودی تحت الشعاع امپراتوری سلجوقیان قرار گرفت، به طوری که سلجوقیان توانستند بر قسمتهای عمده‌ای از ایران تسلط یابند.^{۴۷} در عصر سلجوقیان (۴۲۹-۵۵۲ ق.) نیز شیعیان بویژه فرقهٔ اسماعیلیه مورد ایزد قرار گرفتند.^{۴۸} در دورهٔ مغولان، با حکومت ایلخانان (۶۵۴-۷۲۶ ق.) فصل جدیدی از تاریخ تشیع در ایران آغاز شد. شیعهٔ امامیه در قرن هفتم، پس از شکست اسماعیلیه رو به گسترش گذاشت و تا قرن نهم، رهبری بسیاری از جنبشهای مذهبی را بر عهده داشت.^{۴۹} در دورهٔ ایلخانان مغول، شاهد شیعه شدن جمعی از سلاطین مغول مانند الحایتیو معروف به سلطان محمد خداپسند (۷۰۳-۷۱۶ ق.) هستیم که به اشاعه و گسترش شیعهٔ اثنی‌عشری در ایران کمک فراوانی کرد.

طی سالهای ۷۳۱-۷۸۲ ق. نهضتهایی در ایران به وقوع پیوست که گروههای مذهبی در رأس آنها قرار داشت. معروفترین این نهضتها از لحاظ تاریخی و وسعت، نهضت سربداران است. خصیصهٔ بارز این نهضت (۷۳۶-۷۸۲ ق.) مانند نهضت مازندران (۷۵۰ ق.)، جنبش سمرقند و ناحیهٔ زرافشان (۷۶۷ ق.)، نهضت گیلان (۷۷۲ ق.) و کرمان (۷۷۵ ق.) مردمی بودن آن است. دلایل سیاسی - اجتماعی بودن این نهضتها، ظلم دستگاه حاکمه و فساد دربار است. اما دلایل مذهبی‌اش، قیام علیه مذهب حکومت و رجعت به قوانین صدر اسلام بود.^{۵۰} با توجه به تعالیم شیعه در مورد احقاق حق مظلوم و قیام علیه ظالم و گروههای مخالف نهضتهای ایران در قرن هشتم، عجیب نیست که اکثر این نهضتها تحت لوای تشیع شکل گیرد.^{۵۱}

پیروان سربداران، شیعیان امامیه بودند و نام دوازده امام را در خطبه ذکر می‌نمودند و در حکومت نیز کلیهٔ سنتهای تشیع را رعایت و محفوظ می‌داشتند.^{۵۲} اعتبار خاص سربداران در

تاریخ ایران، قبل از تشکیل دولت صفویه، قیامشان در مخالفت با اهل تسنن^{۵۳} بود. پس از دورهٔ تیموری و به هنگام نضج گرفتن سلسلهٔ صفویه، تشیع دوران خاصی را در ایران پیمود. خاندان صفویه در حقیقت به کمک شیعه به حکومت رسیدند و استمرار صفویه تا حدی مرهون فعالیت‌های آنان در ترویج تشیع بوده است.

نتیجهٔ قابل ذکر این است که شیعهٔ اثنی عشری قبل از دورهٔ صفویه چنین نبوده که رنگ و بوی سیاست و انقلاب رانداشته باشد. همکاری عده‌ای محدود از شیعیان (خاندان نوبختی) با حکام عباسی را نمی‌توان دلیل بر انفعالی بودن مفاهیم کلیدی شیعی دانست. بلکه برعکس شیعیان در طول دورهٔ حکومت امویان، عباسیان، غزنویان، سلجوقیان و مغولان مورد اذیت و آزار قرار می‌گرفتند و دلیل آن هم قیامهای متعددی است که علیه این حکومتها صورت می‌گرفت که به برخی از آنها اشاره شد. شماری از این قیامها نیز به تشکیل حکومت انجامید که در این زمینه می‌توان از حکومت‌های آل بویه، حمدانیان و سریداران نام برد که همگی حکومت‌هایی تحت لوای شیعه امامیه بودند. صرف وجود این حکومتها و قیامها، حتی اگر حاکمان آنها با خلفا بیعت کرده باشند، به معنای وجود مفاهیم حرکت‌آفرینی است که چنین قیام‌هایی حول آنها شکل گرفته است.

بدین ترتیب دیدگاه دوم، این ادعای بنیادین دیدگاه اول را که مفاهیم و عقاید کلیدی شیعه تا قبل از بازتفسیر شدن، مفاهیمی مصالحه‌گرا و آرام‌کننده بودند، به طور جدی مورد چالش قرار می‌دهد. مطابق با دیدگاه دوم برخی مفاهیم شیعی مفاهیمی حرکت‌زا و حرکت‌آفرین بوده‌اند. کم‌اینکه برخی مفاهیم دیگر شیعی مفاهیمی بوده‌اند که به نظم و ثبات و آرامش فرامی‌خوانده‌اند. منتها در دوران ثبات و آرامش مفاهیم مسالمت‌آمیز و آرام‌کننده در جامعه ساری و جاری بوده‌اند و در دوران قیام مفاهیم حرکت‌آفرین توسط ایدئولوگها، احیا می‌شده‌اند و جامعه را به حرکت وامی‌داشته‌اند. به هر حال این مفاهیم حرکت‌آفرین همواره و در طول تاریخ معنایی ثابت داشته‌اند و محدود به زمان و مکان خاصی نبوده‌اند، مثلاً مفهوم شهادت همواره مفهومی حرکت‌زا و حرکت‌آفرین بوده و اینگونه نبوده است که این مفهوم فقط خاص دورهٔ صدر اسلام و محدود به شبه جزیرهٔ عربستان باشد، بلکه پس از آن و در طول تاریخ، چه در دورهٔ حکومت امویان و عباسیان و چه غزنویان، سلجوقیان، مغولان و صفویان و چه دورهٔ قاجاریه،

همواره شیعیان با الهام گرفتن از این مفاهیم علیه حکومت‌های جایر به پا خاسته‌اند و جان خود را فدا کرده‌اند و کشتگان خود را شهید خوانده‌اند.

در میان آثاری که دربارهٔ انقلاب اسلامی به نگارش درآمده است، برخی انقلاب اسلامی را ادامهٔ مبارزات شیعیان و روحانیان در طول تاریخ گذشته ایران می‌دانند و بسیج توده‌ای مردم بر مبنای ارزش‌های حرکت آفرین شیعی را، علت اصلی سقوط رژیم پهلوی معرفی می‌کنند.^{۵۴} همچنین برخی معتقدند که با تأکید بر ثبات تشیع در طی قرن‌های متمادی، اقبال به آن را می‌توان نتیجهٔ عملی اعتقادات شیعه در زمینهٔ عدالتخواهی و رهبری عنصری صالح و مبارزهٔ روحانیان با تکیه بر اصل اجتهاد علیه نظام‌های سلطنتی - استبدادی دانست.^{۵۵} این آثار را می‌توان در چهارچوب دیدگاه دوم جای داد.

برای حسن ختام این بحث دو قطعهٔ تاریخی مربوط به انقلاب مشروطه آورده می‌شود تا معلوم شود تصویری که مردم امروز ایران از مفهوم شهادت دارند تا چه حد نزدیک تصویری است که مردم ایران در زمان انقلاب مشروطه از این مفهوم داشته‌اند و این به معنای انفعالی بودن این مفهوم در دورهٔ انقلاب مشروطه و باز تفسیر شدن آن از سوی ایدئولوگ‌های انقلاب اسلامی نظیر دکتر شریعتی نمی‌باشد. بلکه چیزی نیست جز احیای این مفهوم در زمان انقلاب اسلامی. به همین جهت مطابق با دیدگاه دوم دکتر شریعتی، به عنوان یک احیاگر مفاهیم حرکت آفرین شیعی ایفای نقش نموده است.

در انقلاب مشروطه هنگامی که سید عبدالحمید به دست افراد سلطان عبدالمجید معروف به عین‌الدوله کشته شد، از او با نام شهید یاد کردند. اشعاری که در این دوره دربارهٔ این جریان سروده شده است، به خوبی این امر را نشان می‌دهد:

از نو حسین کشته ز جور یزید شد

عبدالحمید کشتهٔ عبدالمجید شد

بادا هزار مرتبه نزد خدا قبول

قربانی. جدید تو یا ایها الرسول^{۵۶}

نمونهٔ دیگر، رفتار متهورانهٔ آیت‌الله بهبهانی است که در یکی از روزهای انقلاب به بالای یک بلندی می‌رود، سینهٔ خود را باز می‌کند و به طرف مردم می‌گرداند و می‌گوید:

ای مردم نترسید، واهمه نکنید، اینها کاری داشته باشند، با من دارند.

این سینهٔ من، کجاست آنکه بزند؟!... شهادت و کشته شدن ارث ماست.^{۵۷}

نتیجه‌گیری

این مقاله در صدد پاسخ دادن به این سؤال بود که آیا مفاهیم کلیدی ایدئولوژی شیعه مورد بازتفسیر قرار گرفته‌اند، به گونه‌ای که مناسب برای بسیج توده‌ای باشند یا خیر و در صورت نخست اصلاً بازتفسیر به چه معناست؟ برای پاسخ به این سؤال بود که دو نظریه را طرح کردیم. نظریه اول، ایدئولوژی را از دین جدا می‌کرد و برای آن استقلال قایل می‌شد، در این نظریه چون کار ویژه ایدئولوژی بنابه تعریف حرکت‌زایی و حرکت‌آفرینی است، بنابراین متضمن آن عناصری از دین می‌باشد که تشویق به حرکت و قیام می‌کنند و از عناصر مسالمت‌آمیز دینی صرفنظر می‌نماید. بدین ترتیب با ارائه تفاسیری رادیکال از مفاهیم صلح‌آمیز دینی، یک ایدئولوژی حرکت‌زا و حرکت‌آفرین به دست می‌آید که قابلیت بسیج توده‌ای برای انقلابها را دارد. بنابر نظریه دوم، دین حقیقتی است ثابت و لایتغیر که احتیاجی به اصلاح ایدئولوگها ندارد. بنابراین نیازی به این نیست که ایدئولوگها مفاهیم آن را بازتفسیر کنند، بلکه وظیفه ایدئولوگ در این دیدگاه تنها تطبیق دادن این مفاهیم ثابت و لایتغیر با مصادیق خارجی آن است که طبعاً با توجه به شرایط زمانی و مکانی صورت می‌پذیرد، بنابراین طبق این نظریه، مفاهیم کلیدی اسلام شیعی دارای حقیقتی ثابت هستند و اگر زمانی از آنها استفاده نشده خللی به معانی اصلی این مفاهیم وارد نیامده است. این دیدگاه در اثبات مدعیات خود به شواهد تاریخی متوسل می‌شود و شرایط و وضعیت بد شیعیان در طول تاریخ را تشریح می‌کند و یک سری قیامهایی را که تا زمان غیبت با تأیید ائمه معصومین^(ع) صورت پذیرفته است، بر می‌شمارد و سپس به قیامهای شیعه امامیه پس از غیبت اشاره می‌کند و چنین نتیجه می‌گیرد که اگر مفاهیم کلیدی شیعه قبل از دوران صفویه، مفاهیمی محافظه‌کارانه بوده، پس چگونه این قیامها با الهام از این مفاهیم صورت گرفته‌اند. بدین ترتیب استدلال می‌شود که برخی مفاهیم کلیدی شیعه همواره مفاهیمی حرکت‌زا و حرکت‌آفرین بوده‌اند که گاه مسکوت گذارده می‌شدند و استفاده‌ای از آنها نمی‌شده است و گاه نیز توسط ایدئولوگها احیا می‌شده‌اند و به بطن جامعه راه می‌یافته و منجر به قیام می‌گشته‌اند. اینکه شیخ مفید و شیخ صدوق با حکومت شیعی آل بویه که علیه عباسیان شوریده بودند، ارتباط داشتند و در مسایل اجتماعی، فکری و سیاسی جامعه اسلامی دخالت می‌کردند و اینکه

شهید اول کتاب مشهور خود را به نام سلطان علی مؤید سربرداری تألیف کرد و به خراسان فرستاد تا شیعیان آن دیار طبق فتاوی آن عمل کنند و کوششهای علامه حلی در شیعه نمودن الجایتو که در نتیجه آن شیعه بسط و گسترش زیادی پیدا کرد، از جمله مواردی اند که در این زمینه قابل تأملند.

یادداشتها

- (۱) حسین بشیریه، انقلاب و بسیج سیاسی، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۷۲، ص ۷.
- (۲) همان، ص ۸۲.
- 3) Thomas H. Green, **Comparative Revolutionary Movements: Search for the Theory and Justice**, Third Edition, New Jersey: Prentice Hall, 1990, p.79.
- 4) Ibid., p.82.
- 5) Clifford Greetz, "Ideology as Culture System", in David Apter (ed.), **Ideology and Discontent**, New York: Collier-Macmillan, 1964, pp. 76-83.
- 6) Robert Wuthnow, "Comparative Ideology", **International Journal of Comparative Studies**, No. 22, 1981, p. 121.
- 7) Mostafa Rejai, "Ideology", in Lyman Tower Sargent (ed.), **Contemporary Political Ideologies: A reader**, California: Pacific Grove, 1990, p. 9.
- 8) مطالب این قسمت برگرفته از تقریرات درس اندیشه‌های سیاسی غرب، جناب آقای دکتر محمد رضوی می‌باشد.
- 9) حمید عنایت، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: خوارزمی، ۱۳۷۲، صص ۲۸۰ - ۲۸۱.
- 10) Hamid Enayat, "Revolution in Iran: Religion as Political Ideology", in **Revolution in the third world**, pp. 200-201.
- (۱۱) علی شریعتی، تشیع علوی و تشیع صفوی، تهران: چاپخش، ۱۳۷۸، ص ۲۶۱.
- (۱۲) بنگرید به: Murteza Mutahari, quoted in: Hamid Enayat, op.cit., p.201.
- (۱۳) علی شریعتی، همان، ص ۱۴۳.
- (۱۴) حامد الگار، دین و دولت در ایران، ترجمه ابوالقاسم سری، چاپ دوم، تهران: توس، ۱۳۶۹، صص ۱۸-۱۹.
- 15) W. Montgomery Watt, "The Reappraisal of Abbasid shiism" in **Arabic and Islamic Studies in Honour of Hamilton A. R. Gibb**, Leiden, 1966, p.167. quoted in: حامد الگار، همان، ص ۲۱.
- (۱۶) همان، ص ۲۱.

- 17) Mary Hegland, "Two Images of Hussain: Accommodation and Revolution in an Iranian Village", in N. R. Keddie (ed.), **Religion and Politics in Iran: Shiism From Quietism to Revolution**, New Haven: Yale University Press, 1983, p. 235.
- 18) M. Bayat - Philipp, "The Iranian Revolution of 1978-79: Fundamentalist or Modern?", **The Middle East Journal**, No. 37, Winter 1983, p. 33.
- 19) Michael Fischer, **From Religious Dispute to Revolution**, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980, p. 70.

(۲) برای آگاهی از نظریات साچدینا بنگرید به:

- Abdulaziz Sachedina, "Ali Shariati: Ideology of the Iranian Revolution", in J.H. Esposito (ed.), **Voice of Resurgent Islam**, New York, Oxford: Oxford University Press, 1983, pp. 47 - 72.
- 21) Nikki. R. Keddie, "Shiism and Revolution", in Bruce Linkoln (ed.), **Religion, Rebellion and Revolution**, Minnesota: Macmillan, 1985, p. 22.

و همچنین بنگرید به: حامد الگار، همان، ص ۱۹.

- 22) Nikki. R. Keddie, op.cit., p. 160.

(۲۳) نیکی کدی، ریشه‌های انقلاب ایران، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: قلم، ۱۳۶۹، ص ۳۷.

- 24) Nikki.R. Keddie, "Religion, Society, and Revolution in Modern Iran" in M. E. Bonine and N. R. Keddie (ed.), **Modern Iran: The Dialectics of Continuity and Change**. p. 35.

(۲۵) حامد الگار، همان، ص ۲۲.

(۲۶) نیکی کدی، همان، صص ۲۸-۲۹.

(۲۷) حامد الگار، همان، ص ۲۲.

(۲۸) همان.

(۲۹) این نظر نیکی کدی است. بنگرید به:

- Nikki.R. Keddie, **Comments on Skocpol**, p. 287.

(۳۰) این نیز نظر خود کدی است. بنگرید به:

- Nikki. R. Keddie, **Shiism and Revolution**, op.cit., p. 160.

(۳۱) این هم نظر کدی است. بنگرید به:

Ibid., p. 15.

- 32) Ibid., p. 158.

(۳۳) صادق آینه‌وند، قیامهای شیعه در تاریخ اسلام، تهران: رجا، ۱۳۶۷، ص ۲۳؛ رجوع کنید به: محمد حسین زین عاملی، شیعه در تاریخ، ترجمه محمد رضا عطایی، بم: بنیاد پژوهشهای اسلامی، آستان قدس رضوی، ۱۳۷۰، صص ۲۰۵-۲۰۶.

(۳۴) همان، صص ۱۱-۱۲.

(۳۵) محمد حسین زین عاملی، همان، ص ۲۰۵.

(۳۶) علی اصغر حلبی، تاریخ نهضت‌های دینی - سیاسی معاصر، تهران: بهیانی، ۱۳۷۱، ص ۲۲۵.

(۳۷) حامد الگار، همان، ص ۲۲.

- (۳۸) همان، ص ۲۲؛ رجوع کنید به: پاورقی شماره هشتم، ص ۲۲. اینکه آل‌بویه خلافت امامی را جانشین خلافت عباسی نکردند، مباحثه‌ای را پدید آورده است. يك نظر، نظر لئونارد بایندر است که گفته است آل‌بویه ناچار بوده است با وضع موجود سازش نماید.
- (۳۹) این نظر الگار است. رجوع کنید به: همان، ص ۱۹.
- (۴۰) محمد حسین زین عاملی، همان، ص ۲۲۱.
- (۴۱) دکتر محمدجواد مشکور، تاریخ شیعه و فرقه‌های اسلامی تا قرن چهارم، تهران: اشراقی، ۱۳۶۲، ص ۸۱.
- (۴۲) همان، صص ۸۸-۹۳.
- (۴۳) محمد حسین مظفر، تاریخ شیعه، ترجمه سید محمد باقر حجینی، ب م: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۸، صص ۱۳۵-۱۳۸.
- (۴۴) محمد حسین طباطبایی، شیعه در اسلام، ب م: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی، پاییز ۶۲، ص ۴۰.
- (۴۵) کالین مک ابودی، اطلس تاریخی جهان، ترجمه فریدون فاطمی، چاپ چهارم، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۱، صص ۲۸۵-۳۸۲.
- (۴۶) مریم میراحمدی، دین و دولت در عصر صفوی، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۹، ص ۱۴.
- (۴۷) کالین مک ابودی، همان، صص ۲۵۹-۲۹۷.
- (۴۸) مریم میراحمدی، همان، ص ۱۴.
- (۴۹) همان، ص ۱۹؛ به نقل از: ضمیمه الملل والنحل، نوشته عبدالکریم شهرستانی.
- (۵۰) برای آگاهی بیشتر از نقش مذهب در نهضت سرداران بنگرید به: ماسون اسمیت، خروج و عروج سرداران، ترجمه یعقوب آژند، تهران: ب ن، ۱۳۶۱، ص ۵۵.
- (۵۱) مریم میراحمدی، همان، ص ۲۱.
- (۵۲) همان، ص ۲۲.
- (۵۳) علی اصغر حلبی، همان، ص ۲۲۶.
- (۵۴) علی دوانی، نهضت روحانیون ایران، بنیاد فرهنگی امام رضا(ع).
- (۵۵) عباسعلی عمید زنجانی، انقلاب اسلامی و ریشه‌های آن، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۵.
- (۵۶) احمد کسروی، تاریخ مشروطه ایران، چاپ پانزدهم، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۹، ص ۹۸.
- (۵۷) همان، ص ۱۰۱.