



انقلاب اسلامی و هویت پایداری

مهراب صادق‌نیا

استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب

sadeghnia@urd.ac.ir

چکیده

انقلاب اسلامی ایران را می‌توان به‌مثابه پیروزی هویت مقاومت در برابر هویت سلطه تحلیل کرد. در این رویکرد انقلاب اسلامی ایران با تکیه بر مؤلفه‌های مذهبی‌ای که در سخنان رهبرانش وجود داشت و نیز با پشتوانه‌ی باورداشت‌های مذهبی کنشگران اجتماعی توانست ورود و فعالیت در عرصه‌ی سیاست را تسهیل کند. اعتراض به نظام سلطه و هویت مورد حمایت آن را مشروع دانسته و انقلابیون را در شورش علیه نظم اجتماعی‌ای که با هویت بومی و مذهبی آنان بیگانه بود جسارت بیشتری بدهد. پیروزی انقلاب اسلامی هویت مقاومت را در بیرون مرزها نیز تقویت کرد. به جنبش‌های مقاومت جانی تازه داد و مردم کشورهای مختلف را به دخالت بیگانگان در ساختار قدرت خود بدگمان کرد. درنهایت چهل‌ساله‌ی مقاومت انقلاب اسلامی، این انقلاب را از حالت هویت مقاومت خارج کرده و آن به یک هویت برنامه‌دار تبدیل کرده است.

واژگان کلیدی: هویت، هویت مقاومت، انقلاب اسلامی، امام خمینی

مقدمه

انقلاب اسلامی ایران از جهات مختلفی برای پژوهشگران علوم سیاسی و اجتماعی موضوع جذابی است. به همین دلیل شماری از جامعه‌شناسان به نام کوشیده‌اند عوامل مؤثر بر آن و نیز پیامدها و آثار آن را تحلیل کنند و از پیچیدگی آن بکاهند. کوشش اینان همواره نتایج درستی به همراه نداشته است. اسپوزیتو می‌گوید:

انقلاب اسلامی شگفتی همگان را برانگیخت؛ سیاست‌بازان و پژوهشگران تلاش کردند تا وضعیت سیال و بی‌اندازه پیچیده‌ای را دریابند که بر بخش‌های وسیعی از جهان اثر گذارده است؛ هرچند نتیجه چنین تلاشی، غالباً ساده‌سازی این واقعیت پیچیده بوده است (اسپوزیتو، ۱۳۸۲: ۱۵).

این پژوهشگران کوشیده‌اند با ارجاع این رخداد بزرگ به نظریه‌های جامعه‌شناسان کلاسیک یا مدرن به تبیین انقلاب اسلامی ایران پردازند. نتیجه این کار تقلیل انقلاب اسلامی ایران از یک‌سو و آشکار شدن ناکارآمدی نظریه‌های جامعه‌شناسی از سوی دیگر بوده است (پناهی، ۱۳۸۷: ۲۶۳-۳۲۶). شاید یکی از مهم‌ترین نکاتی که بسیاری از نظریه‌پردازان در خصوص انقلاب اسلامی ایران باور دارند، این است که این انقلاب یک رخداد بزرگ سیاسی است که کارکرد و ساختار آن با همه انقلاب‌های دنیا دارای تفاوت ماهوی است. از نظر آنان، این انقلاب را هرگز نمی‌توان صرفاً به یکی از ابعاد سیاسی، فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی، دینی و ... فروکاست؛ بلکه این انقلاب مجموعه‌ای از همه این‌ها بوده است (کدی، ۱۳۷۵: ۱۵).

اسکاچپول که پیش از انقلاب با نوشتن کتاب «دولت‌ها و انقلاب‌های اجتماعی»، نظریه خود را درباره وقوع انقلاب بیان کرده بود، پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران، در سال ۱۹۸۲ میلادی با نوشتن مقاله‌ای تحت عنوان «دولت تحصیل‌دار و اسلام شیعه در انقلاب ایران» نظریه‌ی خود در تحلیل انقلاب‌ها را اصلاح کرد. او که در کتاب پیشین خود با عنوان دولت‌ها و انقلاب‌های اجتماعی در یک رویکرد کاملاً مارکسیستی وقوع انقلاب‌ها را بیش‌تر ساختارگرایانه تحلیل می‌کرد و کم‌تر به نقش عناصر فرهنگی و ذهنی کنشگران در پیدایش انقلاب‌ها توجه می‌کرد؛ در این مقاله، انقلاب اسلامی ایران را چالشی برای نظریه خود یافت؛ لذا این‌گونه به خصلت متمایز بودن انقلاب ایران اشاره می‌کند:

اگر بتوان گفت که یک انقلاب در دنیا وجود داشته که عمداً و آگاهانه توسط

یک نهضت اجتماعی توده‌ای ساخته شده است تا نظام پیشین را سرنگون سازد؛ به‌طورقطع، آن انقلاب، انقلاب ایران علیه شاه است. انقلاب آن‌ها صرفاً نیامد، بلکه به‌صورت آگاهانه و منطقی ساخته شد. این انقلاب مرا وادار می‌سازد تا به درک خود درباره نقش بالقوه و محتمل سیستم‌های عقاید و ادراکات فرهنگی در شکل بخشیدن به کنش‌های سیاسی عمق و وسعت بیش‌تری ببخشم (اسکاچپول، ۱۳۸۲: ۲۶۵ - ۲۸۲).

جان فوران معتقد است که انقلاب اسلامی ایران، در حقیقت، تحولی در نظریه‌های انقلاب پدید آورد. از نظر او «تحولی را که انقلاب اسلامی در عرصه‌ی نظریه‌های انقلاب ایجاد کرده است، می‌تواند زیر عنوان کلی برجستگی و اهمیت عناصری چون فرهنگ، دین، ایدئولوژی و رهبری توضیح داد» (فوران، ۱۳۷۸: ۱۵). البته این نقد بیشتر به نظریه‌های ساختارگرا وارد است. نظریه‌هایی که بر غیرارادی بودن انقلاب‌ها تأکید داشتند و نقش عواملی چون فرهنگ و ایدئولوژی و رهبری و در مجموع نقش عنصر آگاهی و کنشگران آگاه را در شکل‌گیری انقلاب ناچیز می‌انگاشتند.

تقلیل‌گرایی تنها به عوامل تأثیرگذار در شکل‌گیری انقلاب و ماهیت آن معطوف نبود؛ گاهی این مشکل در تحلیل پیامدهای انقلاب نیز دیده می‌شود. درحالی‌که پیامدهای انقلاب اسلامی ایران مرزها را پشت سر نهاده و تحولات عمده‌ای در وضعیت‌های اجتماعی فرهنگی کشورهای همسایه و غیر آن‌ها ایجاد کرده است؛ برخی تحلیل‌گران پیامدهای انقلاب ایران را به تغییر ساختار قدرت در کشور ایران محدود کرده‌اند. بررسی‌ها و مطالعات انجام شده نشان می‌دهد که انقلاب اسلامی ایران تأثیرات درخوری بر دولت‌ها و ملت‌های مختلف گذاشته است. این انقلاب وضع موجود را به‌هم‌ریخته و نظام و ارزش‌های تازه‌ای را معرفی می‌کرد. ارزش‌هایی که می‌توانستند به بازسازی یک هویت دینی کنشگر و فعال در برابر هویت مشروعیت‌بخش و سلطه بیانجامد.

بیان مسئله

برخلاف دولت‌ها که از شکل‌گیری انقلاب اسلامی ایران بیم داشتند و از آن دوری می‌گزیدند، ملت‌ها و جوامعی که دارای وجوه مشترک فرهنگی بیشتری با ملت ایران بودند، از این انقلاب اثر پذیرفته و از آن حمایت کردند. آنان در واقع پیروزی انقلاب را پیروزی خود انگاشته و با آن هم‌دلی کردند. بازتاب انقلاب اسلامی و به‌ویژه اندیشه‌های شخص امام خمینی را باید در پذیرش ارزش‌های انقلاب و پایداری فرهنگ‌های بومی

و به‌ویژه دینی در برابر هویت سلطه دانست. مسئله‌ی اصلی نویسنده در این مقاله آن است که نقش انقلاب اسلامی در ارتقاء جایگاه هویت‌های مذهبی و به‌ویژه هویت شیعی را توضیح دهد.

مفهوم هویت

جهان ما از جایی شروع می‌شود که احساس می‌کنیم کسی هستیم. این احساس که ما «چه کسی» هستیم یک معنای اجتماعی است و پاسخ به آن یک امر دل‌خواهانه نیست. جواب این سؤال در موقعیت اجتماعی ما و نسب ما با دیگران نهفته است. بر این اساس، این احساس به ما اجازه می‌دهد که به این واقعیت پی ببریم که دیگران چگونه ما را یافته‌اند و یا ما خود را در میان دیگران چگونه یافته‌ایم. پرسش‌هایی چون: من کی هستم؟ و برای چه این‌گونه هستم؟ یا برای چه این‌گونه باور دارم و با دیگران در این باورداشت‌ها متمایزم؟ و پرسش‌هایی از این دست که به ذهن ما سرک می‌کشد، ما را به ریشه‌های اجتماعی، تعلقات گروهی و خاستگاه بنیادی‌مان متوجه می‌سازد. آنچه در پاسخ به این پرسش‌ها گفته می‌شود، همان چیزی است که معمولاً هویت^۱ نامیده می‌شود (آلبرو، ۱۳۸۰: ۱۲۶). به بیان ساده‌تر هویت در حقیقت بیان‌گر فهم ما از این واقعیت است که ما کی هستیم و دیگران کی هستند (جنکینز، ۱۳۸۱: ۷ و ۸) و این آگاهی یک تجربه اجتماعی است که به‌صورت روزآمد در تجربه‌ی هم‌وندی برای انسان‌ها به‌دست می‌آید. انسان‌ها در فعالیت روزمره‌ی خود متوجه کیستی خود و دیگران شده و درمی‌یابند که دیگران از آنان چه انتظاراتی دارند و او چه انتظاراتی می‌تواند از خود و دیگران داشته باشد.

در ادبیات علمی هویت یک مفهوم روان‌شناختی است و روانشناسانی چون فروید و اریکسون نخستین کسانی بودند که از آن تعریفی ارائه دادند (میرمحمدی، ۱۳۸۳: ۸۹). بر اساس این تعاریف هویت به احساس این‌همانی و یکتایی شخصیت اشاره دارد (ادیب‌زاده، ۱۳۸۳: ۱۸۴). ژاکوبسن نیز در تعریف هویت می‌گوید:

اغلب روانشناسان و نظریه‌پردازان شخصیت، هویت را در درجه‌ی نخست، امری فردی و شخصی می‌دانند و معتقدند که دو معنا و جنبه‌ی اصلی هویت، به ویژگی‌های شخصیتی و احساس فرد معطوف هستند. البته بیشتر این نظریه‌پردازان، هویت

اجتماعی را انکار نمی‌کنند بلکه این دو نوع هویت را متمایز و مستقل از یکدیگر قلمداد می‌کنند. به‌هرحال، از این دیدگاه، هویت عبارت است از احساس تمایز شخصی، احساس تداوم شخصی و احساس استقلال شخصی (Jaccobsom, 1998: 9).

درحالی‌که در نگاه روانشناسان «هویت به معنای مختصات ویژه‌ی فرد و متمایزکننده‌ی او از دیگران تعریف می‌شود» (Olson, 2002). از نگاه جامعه‌شناسان اوضاع کمی متفاوت است. آنان ریشه و خاستگاه هویت را جامعه می‌دانند:

برخلاف نظر روانشناسان، روانشناسان اجتماعی و جامعه‌شناسان می‌خواهند بر این واقعیت تأکید کنند که احساس هویت فردی به‌واسطه‌ی دیالکتیک میان فرد و جامعه شکل می‌گیرد. ایشان گرچه می‌پذیرند که هویت معمولاً در نگرش‌ها و احساسات افراد نمود می‌یابد، اما بستر شکل‌گیری آن زندگی جمعی است. هویت اجتماعی نمود یافته در شخصیت، جدا از دنیای اجتماعی دیگر افراد، معنایی ندارد. فردها بی‌همتا و متغیر هستند، اما شخصیت کاملاً به‌صورت اجتماعی و به‌واسطه‌ی مراحل گوناگون فرآیند اجتماعی شدن و جامعه‌پذیری ساخته می‌شود (گل‌محمدی، ۱۳۸۱، ج. ۱: ۲۲۲).

از نگاه جامعه‌شناسان هویت به معنای احساس تعلق فرد به جامعه است تا آنجا که تاجفل^۱ هویت را در آگاهی فرد از تعلق به یک گروه و اهمیت این پیوستگی برای فرد مفهوم‌سازی می‌کند (دوران و محسنی، ۱۳۸۶: ۱۰۹). به این معنا هویت در بعد اجتماعی مفهومی است که شکلی از آگاهی به خود، به جامعه، به فرهنگ، به تاریخ و به آینده را القا می‌کند (رجایی، ۱۳۸۲: ۱۴).

هویت به کنشگران هر جامعه‌ای این امکان را می‌دهد که رفتار همدیگر را معنا کنند و سپس فهم کنند. فهم خصوصیات رفتاری در هر جامعه‌ای، نمی‌تواند بدون آگاهی از هویت آن جامعه و زمینه‌های فرهنگی آن رفتار باشد. برای فهم رفتار انسان‌ها باید به خصوصیات رفتاری متراکم شده در فرهنگ آن‌ها توجه کرد؛ بدون این کار نمی‌توان از کار آن مردم سر درآورد. کسی که با هویت هندوها آشنایی نداشته باشد، اگر ساعت‌ها هم در یک آئین «مرده‌سوزی» در هند شرکت کند، شاید هیچ معنایی از آن رفتار فهم نکند، مرده‌سوزی وقتی برای او معنا پیدا می‌کند که به خصوصیات فرهنگی هندوها توجه کند. جان هیک (۲۰۰۰: ۲۷۲) معتقد است: «معنای عملی همواره به دو چیز بستگی دارد: نوع موجود و فرهنگ. یک بچه گربه ممکن است به توپ تنیس به چشم

1. Tajfel.

یک اسباب‌بازی بنگرد و انسانی که متعلق به عصر حجر بوده و به گونه‌ای معجزه‌آسا به این زمان منتقل شده است، به همان شیء به‌مثابه چیزی دیگر.» جورج هربرت مید (۱۸۶۳-۱۹۳۱) جامعه‌شناس پرآوازه‌ی کنش متقابل نمادی، اساساً معنا را نه یک امر جوهری که یک رابطه می‌داند. از نگاه او معنا در میان حرکات و اشارات یک ارگانیسم انسانی معین و رفتار بعدی آن ارگانیسم که به‌وسیله‌ی همان اشارات به ارگانیسم انسانی دیگری نشان داده می‌شود نهفته است و از آن سرچشمه می‌گیرد. اگر آن اشارات برای ارگانیسمی دیگر نمایشگر همان رفتار بعدی (منتج) ارگانیسم معین باشد، در آن صورت آن اشارات دارای معنا هستند» (گولد و کولب، ۱۳۷۶: ۷۹۱).

بر این اساس، کنش‌ها زمانی برای ما معنادار می‌شوند که بتوانیم هویت دیگری را بشناسیم؛ به گونه‌ای که بتوانیم ذهنمان را به کار برده و خودمان را جای دیگران بگذاریم و از این طریق اندیشه‌ها و کنش‌های دیگران را تفسیر کنیم. مید معتقد است که معنی «نه از ذهن بلکه از موقعیت اجتماعی برمی‌خیزد. معنا پیش از آن که ذهن به آن آگاهی یابد، در عمل اجتماعی حضور دارد. یک عمل در صورتی معنا می‌یابد که یک کنشگر از طریق ادای یک کنشگر دیگر، رفتار منتج از آن ادا را تشخیص دهد» (ریترز، ۱۳۸۴: ۲۷۷).

رویکرد نظری

برای روشن شدن مدعای این مقاله لازم است از دستگاه نظری‌ای استفاده شود که رابطه‌ی هویت‌های جمعی خرد و کلان را در جهان معاصر ستیزه‌آمیز تحلیل می‌کند. البته بیشتر جامعه‌شناسان دوران مدرن به تقابل و رویارویی هویت‌های جمعی خرد و کلان رأی داده‌اند؛ باین‌حال، مانوئل کاستلز^۱ دست‌کم برای ما ایرانی‌ها، از همه‌ی آن‌ها سرشناس‌تر است. کاستلز استاد جامعه‌شناسی و برنامه‌ریزی شهری و منطقه‌ای و مدیر مرکز مطالعات اروپایی در دانشگاه برکلی است آثار درخور توجهی در زمینه جهان معاصر، جامعه‌ی شبکه‌ای، قدرت هویت و پایان هزاره دارد.

او در بیان نظریه‌ی خود در باب هویت، بر نقش کنشگران تأکید زیادی دارد: «برداشت من از اصطلاح هویت، در صورتی که سخن از کنشگران اجتماعی باشد، عبارت است از فرآیند معناسازی بر اساس یک ویژگی فرهنگی که بر منابع دیگر

اولویت داده می‌شود. هویت سرچشمه‌ی معنا و تجربه برای مردم است. من معنا را به‌منزله‌ی یکی‌شدن نمادین کنشگر اجتماعی با مقصود و هدف کنش وی تعریف می‌کنم» (کاستلز، ۱۳۸۹، ج. ۲: ۲۲).

کاستلز معتقد است که هویت برساخته می‌شود و سازمان‌دهنده‌ی معناست. با این تفاوت که در این بحث کانون توجه او به هویت جمعی است. فرضیه‌ی او این است که به‌طور کلی، چه کسی و به چه منظوری هویت را بر می‌سازد تا حد زیادی، تعیین‌کننده محتوای نمادین هویت مورد نظر و معنای آن برای کسانی است که خود را با آن یکی می‌دانند یا خود را بیرون آن تصور می‌کنند. در نظریه‌ی خود در باب هویت نخست سه هویت را از هم تمییز می‌دهد: هویت مشروعیت‌بخش یا سلطه؛ هویت مقاومت یا پایداری و سوم هویت پروژه‌ای یا برنامه دار (کاستلز، ۱۳۸۰: ۲۵). هویت مشروعیت‌بخش توسط نهادهای حاکم بر جامعه ایجاد می‌شود هدف از ایجاد این هویت آن است که سلطه‌ی نهادهای غالب بر کنشگران اجتماعی را موجه ساخته و گسترش دهد. نتیجه‌ی طبیعی وابستگی به این هویت، پیدایش جامعه‌ی مدنی و جهانی‌شدن است. هویت مقاومت یا پایداری به دست کنشگرانی ایجاد می‌شود که در اوضاع و احوال و یا شرایطی قرار دارند که از طرف منطق هویت سلطه، بی‌ارزش دانسته شده و به حاشیه رانده می‌شوند. در نگاه کاستلز «هویت مقاومت شکلی از پایداری جمعی را در برابر ظلم و ستم ایجاد می‌کند که در غیر این صورت تحمل‌ناپذیر بودند و معمولاً بر مبنای هویت‌هایی ساخته می‌شود که آشکارا به‌وسیله‌ی تاریخ، جغرافیا، یا زیست‌شناسی تعریف شده‌اند و تبدیل مرزهای مقاومت را به جنبه‌های اساسی و ذاتی آسان‌تر می‌کند» (کاستلز، ۱۳۸۹: ۲۳). در توضیحی دیگر، هویت‌های مقاومت از همین روی سنسگرهایی برای مقاومت و بقا بر مبنای اصول متفاوت یا متضاد با اصول مورد حمایت نهادهای اجتماعی ساخته می‌شود (کاستلز، ۱۳۸۹: ۲۳)؛ و درنهایت، هویت برنامه دار هنگامی مطرح می‌شود که کنشگران اجتماعی با استفاده از هرگونه مواد و مصالح فرهنگی قابل دسترس، مانند مذهب و ملیت هویت جدیدی می‌سازند که با انکار هویت مسلط، موقعیت آنان را در جامعه از نو تعریف کند؛ و به این ترتیب تغییر شکل کل ساخت اجتماعی را پی می‌گیرند.

سه هویت در نگاه کاستلز

هدف	سازنده	نوع هویت
توجیه و تعمیق سلطه	قدرت و حاکم	سلطه
پایداری در برابر هویت سلطه	کنشگران اجتماعی	پایداری
بازسازی موقعیت	کنشگران اجتماعی	برنامه‌دار

درگیری و پایداری

در این میان، کلیدی‌ترین مفهوم برای توضیح مدعای این مقاله هویت مقاومت است. در تحلیل کاستلز این هویت یک واکنش تدافعی، علیه نظامی است که نظام مسلط در پی تحمیل آن است. آنتونی کوهن این وضعیت را این‌گونه توضیح می‌دهد:

در عین آن که مرزهای جغرافیای اجتماعی در اثر تمرکزگرایی و ادغام سیاسی رنگ می‌بازد، مرزهای نمادین (مرزهایی که در ذهن و قلب اعضا وجود دارد)، اهمیت می‌یابند. این روند پاسخ به یکسان‌سازی فرهنگ و اجتماعی منبعت از فرآیند ملت‌سازی و نیز جذب و ادغام مناطق پیرامونی در مراکز کلان‌شهری است. افزون بر این، هر چه فشار بر اجتماعات بیشتر باشد که دگرگون شوند و جزئی از این فرآیند گردند، از آن سو مرزها با شدت بیشتری نهادینه می‌شوند. تفاوت اعضای جامعه با دیگران متراکم‌شده و بر آن تأکید می‌شود و بر احساس ما در تعارض با آنان اصرار ورزیده می‌شود. در این بین احساسی نمادین از شباهت میان اعضای اجتماع شاید تنها شیوهی دفاعی ممکن باشد. در برخی موارد تأکید ورزیدن بر هویتی که از قرار سنتی است، ممکن است در واقع، همچون حجابی باشد که در پس پرده آن دگرگونی معتنا بهی با تعارض و اختلال به وقوع بپیوندد (جنگینز، ۱۳۸۱: ۱۸۳).

در جهان معاصر که کاستلز آن را عصر اطلاعات و جهان شبکه‌ای می‌داند، خلاقیت فرهنگی افزایش می‌یابد. اما نتیجه‌ی این خلاقیت دلهره و اضطرابی است که در نهایت به کنشگران القا می‌کند جهان وسیعی را که در آن زندگی می‌کنند دوباره مرزبندی کنند. در این وضعیت، شماری از جوامع انسانی که به نظام معرفتی و هویت سنتی خویش دل‌بسته‌اند، خود را دست و پا بسته اسیر هویتی می‌یابند که با آن احساس بیگانگی دارند. این وضعیت اطمینان به هویت سنتی آنان را تهدید می‌کند. آنان

نسبت به هویت تاریخی خود گرفتار تردید و بدگمانی می‌شوند. نتیجه‌ی این احساس آزاردهنده، عدم قطعیت در همه حوزه‌های زندگی فرهنگی و حتی حوزه‌ی شناخت علمی است و نیز ترس و ناامنی فراگیر. مدرنیته وضعیتی را به وجود آورده است که در آن نه از اقتدار سنت‌ها و قطعیت‌های مشروط به آن‌ها خبری هست و نه از هنجارهای ثابت تضمین شده. از این‌رو هرچند مدرنیته فرصت‌های بیشتری برای شدن و بازسازی در اختیار انسان قرار داده است، ولی اضطراب‌های ناشی از تصمیم‌گیری در نبود نظام اخلاقی از پیش تعیین شده را نیز در پی داشته است. «گیدنز در توضیح این وضعیت می‌گوید: «جهانی که امروز در آن زندگی می‌کنیم، جهانی دلپره‌آور و خطرناک است. همین موضوع ما را واداشته است تا درباره این فرض که پیدایش مدرنیته به شکل‌گیری سامان اجتماعی ایمن‌تر و شادتری خواهد انجامید، تجدیدنظر کنیم و از خصلت دو لبه‌ای مدرنیته تحلیلی نهادمند به‌عمل آوریم» (گیدنز، ۱۳۷۷: ۱۰).

افراد و جوامع دیگر نمی‌توانند با قطعیت تعریف روشنی از خود ارائه دهند. جهانی‌شدن و ارتباط روزافزون میان اشخاص و فرهنگ‌ها جوامع و افراد را به سمت هویت‌های گرتبدراری شده و مرکب هدایت می‌کند. هویت‌های «کپی پیس شده» در نتیجه‌ی درآمیختگی‌های زبانی، فرهنگی و گاه نژادی شکل می‌گیرند. جهان مدرن، جهان درآمیختگی است یعنی فرهنگ‌های جهان به‌صورت برق‌آسا و کاملاً آگاهانه با همدیگر در ارتباطند. آن‌ها گاه با هم برخورد‌های جبران‌ناپذیر و درگیری‌های بی‌رحمانه‌ای دارند؛ ولی همواره در قالب حرکت‌های سرشار از آگاهی با هم دادوستد کرده و همدیگر را سمت تغییر و دگرگونی پیش می‌برند (شایگان، ۱۳۸۰: ۱۳۷)؛ البته که در این دادوستد شرایط برای همه برابر نیست. هویت‌های مسلط‌تر با تکیه بر رسانه می‌توانند عاملیت بیشتری داشته باشند. به همین دلیل، خرده‌فرهنگ‌ها در گفتمان جهانی‌شدن خود را بدون نقش و یا کم اثر یافته‌اند و چنین وضعیتی را به‌مثابه یک تهدید نسبت به امنیت «هستی شناختی» خویش تعریف و تصویر می‌کنند. طبعاً امنیت هستی شناختی، نشان از یک نیاز فردی دارد؛ نیاز به اطمینان از تداوم هویت خود و دوام محیط‌های اجتماعی و مادی کنش در اطراف خود. با طلوع «جهانی‌شدن»، نظم اجتماعی و محیطی جامعه، با تغییر و تحولات ژرف و گسترده‌ای مواجه شده و آشنایی‌های عادی شده مردم، مورد هجوم متغیرهای ناشناخته بسیاری قرار گرفته است.

آن گونه که کاستلز و گاهی گیدنز و دیگران گفته‌اند، نتیجه خلاقیت فرهنگی شهروندان جهان مدرن در نهایت به چانه‌زنی و مقاومت در برابر هویت سلطه تبدیل خواهد شد. انسان‌هایی که هر چه بیشتر از حق انتخاب سیاسی و فرهنگی و اقتصادی محروم شده‌اند، دست به مقاومت خواهند زد و بر هویت‌های سنتی خود تکیه خواهد کرد. آن دسته از کنشگران اجتماعی که از فردی شدن هویت ناشی از زندگی در شبکه‌های جهانی قدرت و ثروت طرد شده‌اند یا در برابر آن مقاومت کرده‌اند، اصلی‌ترین جایگزین بر ساختن معنا، جماعت‌های فرهنگی استوار بر بنیادهای دینی، ملی و یا منطقه‌ای می‌باشد. این جماعت‌های فرهنگی، دارای ویژگی‌های خاصی نیز خواهند بود، از جمله اینکه به‌مثابه پناهگاهی برای افراد تحت پوشش خود در مقابل روند رو به رشد جهانی شدن عمل خواهند کرد. در عین حال، جماعت‌های مذکور پیرامون مجموعه معینی از ارزش‌ها، سازمان یافته‌اند که به‌عنوان منبع الهامات هویت‌بخش برای اعضاء به شمار می‌روند. به عقیده کاستلز این جماعت‌ها به‌ندرت موفق می‌شوند که با یکدیگر مرتبط شوند؛ چراکه دلیل وجودی‌شان، تعریفی جزمی از «خودی» و «غیرخودی» می‌باشد (کاستلز، ۱۳۸۰، ج. ۲: ۴۳۴).

انقلاب اسلامی و هویت پایداری

این درک از مفهوم هویت، امکانی را پیش‌روی ما قرار می‌دهد که به‌وسیله‌ی آن بتوانیم رفتار مردم ایران را در شکل دادن به انقلاب اسلامی بفهمیم و نیز تأثیرات انقلاب اسلامی را بر امت‌های دیگر بازخوانی کنیم. بر اساس این چارچوب نظری به‌خوبی می‌توان دریافت که انقلاب اسلامی ایران توانست که هویت مقاومت در برابر هویت سلطه که به‌وسیله‌ی جهان مدرن حمایت می‌شود را تقویت کرده و آن را به‌مثابه یک هویت برنامه‌دار در برابر هویت سلطه تبدیل کرد. هویت مقاومت در انقلاب اسلامی ایران آثار و پیامدهای خود را در اندیشه‌های سیاسی بین‌المللی به‌جای گذاشته است. ادبیات و صورت‌های گفتمانی انقلاب ایران که بر هویت دینی تأکید داشت، نه‌تنها در خاورمیانه بلکه حوزه‌ی نظریه‌پردازی در سیاست بین‌الملل را متأثر کرده است (Moussavi, 2004: 98). انقلاب اسلامی ایران با تأکید بر هویت ملی مذهبی توانست الگویی برای مقابله با هویت سلطه ارائه دهد. این انقلاب سبب شد بدگمانی به بیگانه و یا «بیگانه‌هراسی» محور اصلی جنبش‌های مقاومت در سراسر جهان و به‌ویژه در

میان امت‌های اسلامی تبدیل شود.

انقلاب اسلامی، دین و هویت مقاومت

منصور معدل معتقد است: « بررسی عینی انقلاب‌ها نشان می‌دهد سرگردانی و نارضایتی به‌تنهایی نمی‌تواند باعث شکل‌گیری انقلاب شود. وضعیت تحمل‌ناپذیر و بحرانی برای آن‌که به کنش انقلاب تبدیل شود، به زمینه‌های روان‌شناختی نیازمند است. افراد هنگامی به عمل انقلابی دست می‌زنند که ایدئولوژی‌های دینی به کمک آن‌ها بیایند. البته این ایدئولوژی‌ها باید بتوانند ساختار ارزشی بدیلی برای جامعه ارائه کنند، در ارزیابی وضعیت بحران در جامعه موفق باشند و درنهایت با بهره‌گیری از مجموعه‌ای از جاذبه‌ها امکان پاسخگویی به نیازهای افراد جامعه را داشته باشند» (صادق‌نیا، ۱۹۹۲: ۱۳). در روزگاری که هویت سلطه از کاهش نفوذ دین سخن می‌گفت و هویت‌های مذهبی را انکار می‌کرد، انقلاب اسلامی ایران نشان داد که دین همچنان می‌تواند به‌مثابه یک متغیر معنادار در نظام فرهنگی و سیاسی و اجتماعی جهان مدرن نقش بازی کند و مردم را به مقاومت، اعتراض و انقلاب فراخواند. تجربه‌ی انقلاب ایران نشان می‌دهد که دین می‌تواند تمام دشواری‌ها و سختی‌هایی که یک انقلابی باید هزینه کند را می‌تواند موجه، تحمل‌پذیر و گاهی شیرین نشان دهد.

بسیاری از نمادهای مقاومت ایران در نیم‌قرن گذشته از دین و فرهنگ مذهبی مردم برخاسته‌اند (Cole and Keddie, 1986: 5). این امر نشانه‌ی پیوند عمیق فرهنگ سیاسی مردم ایران با آموزه‌های مذهبی است. رهبران سیاسی انقلاب اسلامی ایران عمدتاً با بهره‌گیری از مفاهیم مذهبی و قالب‌های دینی انگیزه‌ی کنشگران اجتماعی را برای ورود به حوزه‌ی کنشگری سیاسی تسهیل می‌کردند. میشل فوکو که برای مطالعه‌ی انقلاب اسلامی به ایران سفر کرده و با افراد و اشخاص مختلفی گفت‌وگو کرده است، معتقد است زبان شکل و محتوای مذهبی انقلاب اسلامی ایران امری پسینی، اتفاقی و تصادفی و از سرِ ناخودآگاهی نیست؛ بلکه این مذهب تشیع بود که با تکیه بر موضع ایستادگی و انتقادی پیشینه‌دار در برابر قدرت‌های سیاسی حاکم و نیز نفوذ عمیق و تعیین‌کننده در دل انسان‌ها توانست نقش‌آفرینی کند و مردم را علیه ساختار قدرتی که یکی از مجهزترین ارتش‌های دنیا را داشت و از حمایت مستقیم آمریکا و سایرین برخوردار بود، به خیابان‌ها آورد (زرشناس، ۱۳۸۶).

فوکو در کتاب ایرانی‌ها چه رؤیایی در سر دارند، یکی از زمینه‌های تأثیرگذاری دین برای ورود به کنش‌های سیاسی و انقلابی را این‌گونه توضیح می‌دهد:

نود درصد ایرانی‌ها شیعه‌اند و منتظر بازگشت امام دوازدهم تا نظام راستین اسلام را در روی زمین مستقر کنند؛ اما این اعتقاد هرروز نمی‌گوید که فردا حادثه‌ای بزرگ فرا خواهد رسید. همچنین همه شوربختی‌های جهان را نمی‌پذیرد. وقتی آیت‌الله شریعتمداری را (که یکی از مراجع روحانی در ایران بود) دیدم؛ یکی از نخستین جمله‌هایی که به من گفت این بود: ما منتظر مهدی هستیم؛ اما هرروز برای استقرار حکومت خوب مبارزه می‌کنیم. در برابر قدرت‌های مستقر، تشیع پیروان خود را به‌نوعی بی‌قراری مدام مسلح می‌کند و در ایشان شور می‌دمد که هم سیاسی و هم دینی است (فوکو: ۱۳۷۷: ۲۹-۳۰).

کم‌تر سخنرانی‌ای از امام خمینی می‌توان دید که در آن از ظرفیت نمادهای مذهبی برای تقویت هویت مقاومت و پایداری در برابر هویت سلطه بهره گرفته نشده باشد. برای نمونه:

«هر یک از انبیاء که آمدند، برای اجرای عدالت آمدند و مقصدشان هم این بود که اجرای عدالت را در همه عالم بکنند؛ لکن موفق نشدند، حتی رسول ختمی - صلی‌الله علیه و آله وسلم - که برای اصلاح بشر آمده بود و برای اجرای عدالت آمده بود و برای تربیت بشر آمده بود، باز در زمان خودشان موفق نشدند به این معنا و آن‌کس که به این معنا موفق خواهد شد و عدالت را در تمام دنیا اجرا خواهد کرد، نه آن‌هم این عدالتی که مردم عادی می‌فهمند، ... بلکه عدالت در تمام مراتب انسانیت. انسان اگر هر انحرافی پیدا کند، انحراف عملی، انحراف روحی، انحراف عقلی، برگرداندن این انحرافات را به معنای خودش، این ایجاد عدالت است در انسان، ... و فقط برای حضرت مهدی موعود بوده است که تمام عالم را، عدالت را در تمام عالم گسترش بدهد.» (امام خمینی، صحیفه امام، ج. ۱۲، ص ۴۸۱-۴۸۰).

ما تکلیف داریم آقا! این‌طور نیست که حالا که ما منتظر ظهور امام زمان (عج) هستیم؛ پس دیگر بنشینیم تو خانه‌هایمان، تسبیح را دست بگیریم و بگوییم: عجل‌الله تعالی فرجه الشریف. با کار شما باید تعجیل بشود، شما باید زمینه را فراهم کنید برای آمدن او و فراهم کردن این‌که مسلمین را با هم مجتمع کنید. همه با هم بشوید. ان‌شاء‌الله ظهور می‌کند (امام خمینی، همان، ج. ۱۸، ص ۲۶۹).

برای درک ماهیت انقلاب اسلامی ایران و نقش دین در این نهضت، می‌توان به شعارهای انقلابیون نیز رجوع کرد. شعارهای هر انقلابی همواره یکی از منابع بسیار مهم برای فهم انقلاب‌ها هستند. شعارها نشان می‌دهند که چرا وضع موجود ناگوار تصور می‌شود؛ چه وضعیتی در آن جامعه نامطلوب تصور می‌شود، چه اهدافی در آن جامعه و در نزد انقلابیون دنبال می‌شود. انقلاب اسلامی ایران، مثل همه‌ی انقلاب‌های دیگر شعراهایی داشت. این شعارها نشان‌دهنده‌ی مسیر این انقلاب و اهدافی است که انقلابیون را به اعتراض کشانده بود. تحلیل شعارهای انقلاب اسلامی نشان می‌دهد که در نزد انقلابیون بی‌اعتمادی به هویت سلطه‌از هر شعاری مهم‌تر است. به همین دلیل بیش از چهل درصد از شعارهای انقلابیون با تمسک به الگوهای دینی در نفی فرهنگ و هویت غربی بوده است (پناهی، ۱۳۸۱: ۲۱۳ - ۲۲۰).

البته از ویژگی‌های ذاتی مذهب شیعه برای امکان تحقق هویت مقاومت نباید غفلت کرد. تشیع در درون خود مؤلفه‌هایی دارد که این امکان را برای ایجاد هویت مقاومت و حتی تبدیل آن به یک هویت برنامه‌دار و مشروعیت‌بخش را فراهم می‌آورد (رجوع کنید به موعودگرایی، اعتراض و انقلاب، نوشته مه‌راب صادق‌نیا در مجله‌ی انتظار موعود شماره ۵۱). میشل فوکو با اشاره به مختصات مذهب شیعه و به‌ویژه موعودگرایی می‌گوید:

اسلام شیعی در واقع خصوصیتی دارد که می‌تواند به خواست حکومت اسلامی رنگ ویژه‌ای بدهد: نبود سلسله‌مراتب در میان روحانیان، استقلال روحانیان از یکدیگر و درعین حال وابستگی آنان، حتی از نظر مالی به مریدان؛ اهمیت مرجعیت روحانی محض و نقشی که روحانی باید برای حفظ حامیان خود ایفا کند که هم نقش راهنماست و هم نقش بازتاب (این از لحاظ سازمانی). از لحاظ اعتقادی نیز این اصل که حقیقت با آخرین پیامبر کارش به پایان نمی‌رسد و بعد از محمد^(ص) دور دیگری آغاز می‌شود که دور ناتمام امامانی است که با سخن خود، با سرمشقی که با زندگی خود می‌دهند و با شهادت خود حامل نوری هستند که همواره یکی است و همواره دگرگون می‌شود؛ نوری که شریعت را که تنها برای این نیامده است که حفظ شود، بلکه معنایی باطنی دارد که باید به‌مرور زمان آشکار گردد؛ از درون روشن می‌کند؛ بنابراین، امام دوازدهم، هرچند پیش از ظهور از چشم‌ها پنهان است؛ به‌طور کلی و قطعی غایب نیست؛ بلکه خود مردمند که هر چه بیش‌تر نور بیدارگر حقیقت بر دلشان

بتابد، بیش‌تر اسباب بازگشت او را فراهم می‌کنند (فوکو، ۱۳۷۷: ۴۲).

انقلاب اسلامی و هویت مقاومت شیعی

تجربه‌ی انقلاب اسلامی در ایجاد هویت مقاومت در برابر غرب بیش و کم برای همه‌ی ملت‌ها درس آموز بوده است؛ اما به دلایلی که پیش‌ازاین اشاره شد، بیشترین تأثیر و الگوشدگی را می‌توان در کشورهای اسلامی جست. انقلاب اسلامی هویت شیعی را از حاشیه‌نشینی به میانه‌ی میدان آورد، به آن جانی تازه بخشید و آن را پرچم‌دار مقاومت و مبارزه علیه غرب ساخت. تا پیش از انقلاب اسلامی ایران، اسلام در نگاه مستشرقان بیشتر به تعالیم اسلام اهل سنت و گاهی هم تشیع اسماعیلی و یا گروه‌های متصوفه بود، اما انقلاب اسلامی ایران شیعه را مرئیت‌پذیر ساخت و آن را به موضوعی برای مطالعه تبدیل کرد.

روزی که امام موسی صدر نخستین تشکل شیعی را در لبنان ایجاد کرد، آن را حرکت‌المحرومین نام نهاد. عنوانی که بیش از هر چیز نشان‌دهنده‌ی حاشیه‌رانده‌شدگی هویت شیعی است. اما امروز شیعیان لبنان با الگوگیری از انقلاب اسلامی و تأسیس نیروی قدرتمند حزب‌الله توانسته‌اند نماد آشکار مقاومت در برابر هویت‌ها مهاجم باشند. پایداری آنان سبب شده است که آنان از یک نیروی نظامی، به یک گفتمان برنامه‌دار سیاسی، اقتصادی و نظامی تبدیل شده و نظامی از هنجارهای دینی را در برابر هویت سلطه معرفی نمایند.

پیدایش جنبش‌های آزادی‌بخش شیعی نتیجه‌ی جان تازه‌ای است که انقلاب اسلامی به هویت مذهبی ملت‌ها داد. درحالی‌که دولت‌ها به دلایل مختلفی چندان تمایلی به هم‌سویی با انقلاب اسلامی ایران نداشتند و از این نظر مردم خود را تحت فشار قرار می‌دادند، انقلاب اسلامی ایران با تکیه بر ایدئولوژی برخاسته از مذهب توانست مردم را به دخالت‌های بیگانگان در کشورشان بدگمان کرده و روحیه‌ی اعتراض، انقلاب و مقاومت را در آن‌ها تقویت کند. این وضعیت به‌گونه‌ای است که می‌توان پذیرفت که انقلاب اسلامی ایران روحیه‌ی انقلابی‌گری و مقاومت را در گروه‌ها و جنبش‌های مختلف شیعی و حتی اسلامی پدید آورد و امواجی از اسلام سیاسی را میان شیعیان زنده کرد (محمدی، ۱۳۸۴: ۵۱-۸۴).

نتیجه

انقلاب اسلامی ایران در سال ۱۳۵۷ بسیاری از نظریه‌های جامعه‌شناسان را به چالش کشید. تا جایی که برخی از آنان به ناکارآمدی دیدگاه‌های خود در تبیین انقلاب اعتراف کردند. این ناتوانی تنها به تبیین پیدایی انقلاب بر نمی‌گردد، تحلیل پیامدهای آن نیز گاهی به دلیل رویه‌های تقلیل‌گرایانه با کاستی‌هایی همراه بوده است. با این حال، بی‌تردید نتیجه‌ی انقلاب اسلامی ایران را نباید به تغییر در ساختار حاکمیت در یک کشور خلاصه کرد. انقلاب اسلامی ایران تنها به جابجایی قدرت در کشور ایران نینجامید، بلکه این انقلاب سبب شد تا هویت‌های مقاومت در برابر هویت سلطه یا ایجاد شوند و یا جان تازه‌ای بگیرند. انقلاب اسلامی ایران مقاومت در برابر سلطه را به یک برنامه‌ی مشروعیت‌بخش تبدیل کرده است. امروزه نمی‌توان انقلاب ایران را یک پایداری در برابر نظام سلطه معرفی کرد؛ این انقلاب و مقاومت ۴۰ ساله‌ی آن در برابر گونه‌های مختلفی از تهدید و فشار، نشان می‌دهد این انقلاب با هدف ایجاد تمدن اسلامی، هویتی مشروعیت‌بخش در برابر هویتی است که دنیای غرب آن را تبلیغ می‌کند.

منابع

- آلبرو، مارتین (۱۳۸۰). *مقدمات جامعه‌شناسی*. ترجمه منوچهر صبوری، تهران نشر نی.
- پناهی، حسین (زمستان ۱۳۸۱). «شعراهای انقلاب اسلامی». *مجله اندیشه/انقلاب اسلامی*، شماره ۴.
- جنگینز، ریچارد (۱۳۸۱). *هویت اجتماعی*. ترجمه تورج یاراحمدی، تهران: نشر پژوهش.
- خمینی، روح‌الله (امام) (۱۳۸۹). *صحیفه امام*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- دوران، بهزاد و محسنی، منوچهر (۱۳۸۶). *مبانی نظری هویت و بحران هویت (مجموعه مقالات به اهتمام علی‌اکبر علیخانی)*. تهران: انتشارات جهاد دانشگاهی.
- رجایی، فرهنگ (۱۳۸۲). *مشکله هویت ایرانیان امروز*. تهران: نشر نی.
- زرشناس، شهریار (۱۳۸۶). بازخوانی کوتاه رویکرد فوکونو نسبت به انقلاب اسلامی ایران، سایت باشگاه اندیشه.
- صادق‌نیا، مهرداد (زمستان ۱۳۹۴). «موعودگرایی، اعتراض و انقلاب: بررسی تجربه انقلاب اسلامی ایران». *مجله‌ی انتظار موعود*، شماره ۵۱.
- فوران، جان (۱۳۷۸). *مقاومت شکننده (تاریخ تحولات اجتماعی ایران از صفویه تا سال‌های پس از انقلاب اسلامی)*. ترجمه‌ی احمد تدین، تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی.

- فوکو، میشل (۱۳۷۷). *ایرانی‌ها چه رؤیایی در سر دارند؟*. ترجمه حسین معصومی همدانی، چاپ سوم، تهران: انتشارات هرمس.
- کاستلز، مانوئل (۱۳۸۰). *قدرت هویت*. ترجمه‌ی حسن چاوشیان، تهران: نشر نی.
- کاستلز، مانوئل (۱۳۸۹). *عصر اطلاعات*. ترجمه حسن چاوشیان، تهران: طرح نو.
- کوزر، لوئیس (۱۳۶۸). *زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی*. ترجمه محسن ثلاثی، تهران: علمی، سخن.
- گل محمدی، احمد (۱۳۸۱). *جهانی‌شدن، فرهنگ و هویت*. تهران، نشر نی.
- گولد، جولیوس و ویلیام ال. کولب (۱۳۷۶). *فرهنگ علوم اجتماعی*. ترجمه‌ی مترجمان، تهران: انتشارات مازیار.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۸۸). *تجدد و تشخیص؛ جامعه و هویت شخصی در عصر جدید*. ترجمه ناصر موفقیان، تهران: نشر نی.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۷۷). *پیامدهای مدرنیته*. ترجمه محسن ثلاثی، تهران: نشر مرکز.
- محمدی، منوچهر (پاییز ۱۳۸۴). «بازتاب جهانی انقلاب اسلامی». *مطالعات انقلاب اسلامی*. شماره ۲.
- Hick, Johan (2000). **The Religious Meaning of Life in Runzo, Josep and Martin**. Nancy M. (eds.) *The Meaning of Life in the World Religious*. Oxford: Oneworld.
- Jacobson (1998). **Islam in Transition**. London: Routledge.
- Moaddel, Mansoor (1992). **Ideology as Episodic Discourse, the case of Iranian Revolution**.
- Moussavi, Ahmand Kazim. **Shi'ite Ulama and Political Power**. Maryland: IBEX Publishers.
- Olson, Eric T. (2002). **Personal Identity**. Stanford Encyclopedia of Philosophy. First published.