

## جریان شناسی سیاسی و فرهنگی دو دهه قبل از انقلاب اسلامی: غلبه فرهنگ سیاسی شیعه

فریبا شایگان\*

میترا مسیگل\*\*

### چکیده

فرضیه اصلی مقاله این است که در دو دهه قبل از پیروزی انقلاب اسلامی، جریان مذهبی موفق شد به وسیله گسترش فرهنگ سیاسی شیعی در جامعه به پیروزی برسد. روش مطالعه در این مقاله اسنادی و با مراجعه به منابع معتبر موجود بوده و به این نتیجه رسید که فرهنگ سیاسی شیعه با توجه به گستردگی مفاهیم، زمینه را برای خوانش‌های متفاوت فراهم آورده و از ابتدای شکل‌گیری‌اش تا عصر حاضر، سبب بروز سه رویکرد انزواگرایی، مسالمت و اعتراض در بین شیعیان شده است. اما در ذات این فرهنگ، همیشه عنصر اعتراض به حکومت‌های نامشروع بر عناصر دیگر غلبه داشته و با بهره‌گیری از شبکه روحانیت، رهبری دینی امام خمینی، ایدئولوژی منسجم و همه‌گیر و نیز ضعف و ناتوانی گفتمان‌های رقیب، بر سایر جریان‌ات موجود فائق آمده و با جهت دادن به مبارزات مردم علیه رژیم پیشین، توانسته مهم‌ترین جنبش اسلامی معاصر را رقم زند.

### واژگان کلیدی

انقلاب اسلامی، فرهنگ سیاسی، جریان‌های سیاسی - فرهنگی، فرهنگ سیاسی شیعه، ایدئولوژی اسلامی، رهبری انقلاب اسلامی.

### طرح مسئله

انقلاب اسلامی ایران در زمانی به وقوع پیوست که تقریباً هیچ‌کدام از تئوری‌های انقلاب قادر به تبیین علل

shayegan\_fa@yahoo.com

\*. دانشیار دانشگاه علوم انتظامی امین.

\*\* کارشناس ارشد جامعه‌شناسی دانشگاه علامه طباطبائی.

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۲/۷

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۷/۱۸

وقوعش نبودند. در آن زمان، اکثریت این نظریه‌ها به صورت تک‌بعدی با اتخاذ رهیافت‌های اقتصادی - اجتماعی، سیاسی، سیستمی، روان‌شناسی اجتماعی، روان‌شناختی و ... پدیده انقلاب را تبیین می‌کردند. این انقلاب که واجد ماهیتی دینی بود، چالشی جدی در برابر دنیای شرق که دین را افیون توده‌ها می‌دانست و دنیای غرب که دین را از عرصه‌ی سیاسی اجتماعی بشر به حاشیه رانده بود، به وجود آورد. (متقی‌زاده، ۱۳۸۲: ۹) در حقیقت انقلاب اسلامی در دورانی که به عقیده فوکو «مشکلات اقتصادی ایران آن قدرها بزرگ نیست که مردم در دسته‌های صد هزار نفری و میلیونی به خیابان‌ها بریزند و در مقابل مسلسل‌ها، سینه سپر کنند» (فوکو، ۱۳۷۹: ۶۰)، با تکیه بر رهبری و ایدئولوژی مذهبی فراگیر، موفق به جلب نظر اکثریت مردم شده و اثباتی بر این امر بود که عوامل عینی و ساختاری به‌تنهایی نمی‌توانند منجر به وقوع انقلاب شوند؛ بلکه در این میان، عوامل ذهنی و ارزشی نیز - چنان‌که در انقلاب ما عامل اصلی نارضایتی و شورش مردم به حساب می‌آید - نقش اساسی ایفا می‌کنند.

بر طبق پژوهشی که محمدحسین پناهی با تحلیل محتوای کیفی حدود ۵۷ مقاله علمی چاپ شده در مجلات علمی بین‌المللی انجام داده، این فرضیه اثبات شده است که مطالعه انقلاب اسلامی ایران باعث شده است تا عوامل فرهنگی به‌طور جدی در تبیین انقلابات وارد و در مقابل، نقش متغیرهای ساختاری در تبیین وقوع انقلابات کاهش یابد. (پناهی، ۱۳۸۵: ۷) همان‌گونه که گودوین معتقد است:

بعد فرهنگی و ایدئولوژیک دولت‌ها و نیز جنبش‌های اجتماعی باید در آینده مورد توجه جدی مطالعات انقلاب باشد. (پناهی، ۱۳۸۵: ۴۵)

فریده فرهی در کتاب *دانش پژوه سیاسی با تأثیرپذیری از کالهن، تربورن و گرامشی می‌نویسد:*

فعالیت‌های فرهنگی، جهت‌گیری‌ها، نظام‌های معنی‌سازی و چشم‌اندازهای اجتماعی، در ساختن انقلاب تأثیر دارند. (فوران، ۱۳۸۴: ۲۷۱)

جان فوران نیز با بررسی دقیق در مورد دگرگونی‌های اجتماعی در تاریخ ایران نتیجه می‌گیرد:

برای اینکه انقلاب اجتماعی روی دهد، باید مخالفت متحدی شکل بگیرد ... باید فرهنگ‌های سیاسی مخالفت و مقاومت تبلور پیدا کنند. برای اینکه حرکت انقلابی بر اثر عوامل تعیین‌کننده ساختاری نارضایتی‌های حاصل از توسعه وابسته و حکومت سرکوبگر و انحصارگرای شخصی شکل بگیرد، باید بخش‌های گسترده‌تری از گروه‌ها و طبقات بتوانند شرایط زندگی خود را به صورت تحلیل‌هایی انعطاف‌پذیر و مؤثر مطرح کنند، به‌طوری‌که بتواند حرکت نیروهای آنها و ائتلاف با دیگران را سامان دهد. این فرهنگ‌های سیاسی مخالفت می‌توانند از منابع گوناگونی ریشه بگیرند: از ایدئولوژی‌ها،

سنت‌های فرهنگ مردمی، گویش عوام، اندیشه‌ها و احساسات ملی‌گرایی، سوسیالیسم، دموکراسی، مذهب و مانند آنها. (فوران، ۱۳۸۴: ۳۰۱)

پس با وقوع انقلاب اسلامی، نظریات انقلاب دچار تحول گشته و عوامل فرهنگی، ایدئولوژیک و ارزشی، مورد توجه ویژه قرار گرفته‌اند. یکی از مهم‌ترین عوامل فرهنگی و ارزشی، نوع فرهنگ سیاسی افراد و عناصر آن است که در رابطه‌ای متقابل با ساختار و رفتار سیاسی قرار می‌گیرد. همان‌گونه که در ادامه خواهیم دید، بسیاری از متفکرین بر این عقیده‌اند که فرهنگ سیاسی ماقبل از انقلاب کاملاً تبعی بوده و هیچ‌گونه زمینه‌ای را برای تحول انقلابی به وجود نمی‌آورد؛ پس اگر انقلابی رخ داده، دلیل آن را باید تنها در ویژگی‌های ساختاری جستجو کرد.

علی‌رغم این، ما درصدد اثبات این امر هستیم که در میان جریان‌های سیاسی متنوع موجود پیش از انقلاب، جریان اسلام شیعی موفق شد در دهه‌های چهل و پنجاه از طریق اشاعه فرهنگ سیاسی مختص به خود در بین توده مردم، بر سایر جریانات فائق آمده و نارضایتی‌های موجود از نظام سلطنتی را در غالب ایدئولوژی دینی، که در دیدگاه فوران می‌تواند نوعی از فرهنگ مخالفت و مقاومت در نظر گرفته شود، سازمان‌دهی نماید. لذا امکان داشت بدون گسترش و مقبولیت یافتن این نوع از فرهنگ سیاسی، اساساً انقلاب اسلامی رخ نداده یا طبق عقیده بسیاری از صاحب‌نظران، وقوع آن به تعویق افتد.

البته اینکه ماهیت این انقلاب فرهنگی است و اسلام در آن نقش تعیین‌کننده دارد، موجب نفی عوامل دیگر نمی‌شود. (نوروزی، ۱۳۷۶: ۳۳) در واقع ما با اتخاذ رهیافت فرهنگی، در پی آنیم که عوامل اقتصادی و سیاسی را نیز در بستر بزرگ‌تر فرهنگ سیاسی مردم ایران در نظر گرفته و به اثبات این امر پردازیم که در سال‌های پیش از انقلاب، این فرهنگ سیاسی شیعی بود که زمینه و بستر مناسب را برای جهت دادن به نارضایتی‌های اقتصادی و سیاسی مردم و ایجاد انگیزه و هدف برای مبارزه علنی با رژیم پیشین، به وجود آورد.

با توجه به آنچه گفته شد، می‌توان این فرضیه را مطرح نمود که در میان جریانات سیاسی - فرهنگی متنوع دهه‌های چهل و پنجاه، تنها جریان اسلام شیعی با گسترش دادن فرهنگ سیاسی مختص به خود در جامعه، موفق به فعلیت‌بخشی به نارضایتی‌ها و ایجاد زمینه اصلی برای وقوع انقلاب گشت و به‌نوعی سایر جریان‌های مبارز را نیز زیر پوشش خود درآورد. اینکه این فرهنگ شامل چه عناصری بوده و چگونه موفق به تبدیل به یک ایدئولوژی انقلابی کارآمد و همه‌گیر شده است، نیاز به تأمل در مبانی گفتمان سیاسی اسلام شیعی و مقایسه آن با مبانی فکری سایر جریان‌ها دارد که در ادامه مقاله، مورد بحث و بررسی قرار خواهد گرفت.

### تعریف مفاهیم

ابتدا تعاریفی از دو مفهوم اصلی فرهنگ سیاسی، مؤلفه‌ها و ابعادش و نیز جریان‌های سیاسی - فرهنگی، ارائه

می‌شود تا پس از آن بتوانیم به‌طور مصداقی در مورد دو دهه قبل از انقلاب اسلامی و فائق آمدن جریان اسلام شیعی بحث کنیم. فرهنگ سیاسی را می‌توان این‌گونه تعریف کرد:

مجموعه‌ای از نظام اعتقادی، ارزش‌ها و نمادهای موجود در یک جامعه است که به رفتارهای سیاسی در برابر نظام سیاسی جهت می‌دهد. (ابوطالبی، ۱۳۸۴: ۱۲)

آلموند، پاول، وربا و پای نیز، از مشهورترین متفکرانی هستند که درباره فرهنگ سیاسی به اظهارنظر پرداخته‌اند. آلموند، فرهنگ سیاسی را مجموعه‌ای از ایستارها، احساسات، اطلاعات و مهارت‌های سیاسی تعریف می‌کند. (آلموند و پاول، ۱۳۷۵: ۲۲)

لوسین پای فرهنگ سیاسی را مجموعه‌ای از نگرش‌ها، باورها، احساسات و ادراکات حاکم بر رفتار سیاسی در هر جامعه تعریف می‌کند. (پای، ۱۳۷۰: ۴۰) سیدنی وربا در تعریف فرهنگ سیاسی می‌گوید:

فرهنگ سیاسی از منظومه‌ای از باورهای تجربی، نمادهای گویا و ارزش‌هایی تشکیل یافته است که بستر تحقق کنش سیاسی را مشخص می‌سازند. (اخوان کاظمی، ۱۳۸۶: ۱۰)

فرهنگ سیاسی در واقع تصورات و اعتقادات مشترکی را که بنیادهای اصلی زندگی سیاسی یک کشور هستند، معین می‌کند. لذا با مطالعه فرهنگ سیاسی کشورها و جوامع مختلف، می‌توان تفاوت رفتار سیاسی آنها را درک کرد. در واقع ریشه بسیاری از سوالات در زمینه توسعه سیاسی، ساختار سیاسی و رفتار سیاسی را می‌توان در فرهنگ سیاسی جوامع جستجو کرد. همان‌گونه که شریف می‌گوید:

مطالعه و تحقیق درباره فرهنگ سیاسی، علاوه بر آنکه کلید فهم و تبیین ساخت سیاسی را به دست می‌دهد، گویای این است که امکان مطالعه دقیق‌تر رفتارهای سیاسی بازیگران، اعم از نخبگان، سیاستمداران و توده‌ها بدون توجه به نگرش‌ها، باورها و احساسات آنها نسبت به سیاست و قدرت سیاسی امکان‌پذیر نیست و این درست همان کاری است که رهیافت فرهنگ سیاسی مدعی آن است. (شریف، ۱۳۸۱: ۲)

دانشمندان علوم سیاسی، فرهنگ سیاسی را به اجزاء متفاوتی تقسیم کرده‌اند. در نظر آلموند و وربا فرهنگ سیاسی برآیندی است از نگرش‌های همه اعضای جامعه که می‌توان این نگرش‌ها را به سه دسته نگرش شناختی، احساسی و ارزشی تقسیم کرد.

گونه‌های فرهنگ سیاسی: آلموند و وربا با بررسی ویژگی‌های فرهنگی آمریکا، انگلستان، ایتالیا و مکزیک، سه نوع فرهنگ سیاسی را شناسایی نمودند: فرهنگ سیاسی بسته یا محدود، فرهنگ سیاسی تبعی یا انفعالی و فرهنگ سیاسی فعال یا مشارکتی. (اخوان کاظمی، ۱۳۸۶: ۱۳)

**فرهنگ سیاسی سنتی یا محدود:** در این نوع از فرهنگ سیاسی که در ساخت‌های بدون دولت تکوین می‌یابد، فرد نه به‌طور مستقیم از عملیات و یا خط‌مشی سیاسی «نظام سیاسی ملی» آگاه است و نه خود را به‌عنوان عضوی از یک ملت می‌شناسد. (رزاقی، ۱۳۷۵: ۲۰۳) در این فرهنگ، انتظارات و توقعات مردم از حکومت بسیار اندک است و جهت‌گیری‌های افراد نسبت به هدف‌های سیاسی فوق‌العاده ضعیف است و مردم تصور نمی‌کنند که بتوانند در شکل‌گیری و دگرگونی هدف‌های سیاسی مؤثر باشند. (کریمی و رضایی، ۱۳۸۵: ۴۶)

**فرهنگ سیاسی تبعی یا انفعالی:** در این فرهنگ، افراد و شهروندان از اقتدار حکومت آگاه‌اند. در حقیقت تبعه، به‌شدت تحت تأثیر آن اقتدار بوده و شاید نسبت به آن احساس غرور هم می‌کند و آن را نیز به‌صورت مشروع یا نامشروع ارزیابی می‌کند، اما رابطه او با حکومت اساساً انفعالی است. (کریمی و رضایی، ۱۳۸۵: ۴۷)

**فرهنگ سیاسی مشارکتی یا فعال:** در فرهنگ سیاسی مشارکتی، اعضای جامعه درصددند که صریحاً به‌سوی نظام به‌عنوان کل و به‌سوی ساختارهای سیاسی و اداری گرایش پیدا کنند. افراد در این‌گونه فرهنگ‌ها فعالانه در کارهای نظام درگیر هستند، زیرا که از نفوذ نظام در زندگی خود آگاه‌اند و سعی می‌کنند که در خط‌مشی‌سازی و طریقی که در آن به‌کار برده می‌شود، نفوذ کنند. (کریمی و رضایی، ۱۳۸۵: ۴۶) باید خاطر‌نشان کرد که آلموند و همکارانش این سه نوع فرهنگ را صرفاً الگوی نظری می‌دانند و معتقدند در دنیای واقعی با انواع فرهنگ سیاسی مختلط مواجه‌ایم که عبارت‌اند از: فرهنگ سیاسی تابعی - محدود، تابعی - مشارکتی و مشارکتی - محدود. (جعفرپور، ۱۳۸۹: ۷۹ - ۷۸)

**جریان شناسی:** شناخت مبانی و خاستگاه فکری، سیاسی و اعتقادی دسته‌ای از افراد، گروه‌ها و احزاب که دارای دیدگاه‌ها، جهت‌گیری‌ها، مواضع و رفتار مشابه و نزدیک به هم هستند. (شعبانی، ۱۳۸۹: ۲۰)

منظور از جریان فکری - سیاسی، حرکتی است اعتقادی با جهت‌گیری به‌سوی کسب قدرت در جامعه که درون خود گروه‌های ذی‌نفوذ، فشار، احزاب، نهادها، سازمان‌ها، انجمن‌ها، جناح‌ها و حتی جبهه‌های فکری سیاسی را داراست. (مظفری، ۱۳۸۵: ۱۵)

#### پیشینه تحقیق: مدل‌سازی جریان‌های سیاسی فرهنگی ایران

جریان‌های سیاسی - فرهنگی موجود در دهه چهل و پنجاه شمسی را از طرق گوناگون می‌توان دسته‌بندی کرد. شعبانی در کتاب جریان‌شناسی سیاسی فرهنگی ایران، در مجموع چهار الگوی متفاوت را از هم متمایز می‌کند: الگوی اول بر مبنای نحوه تعامل جریان‌ها با نظام سیاسی است که در آن چهار جریان موافق، خنثی، مخالف و معارض از هم منفک می‌شوند. در الگوی دوم، مدل‌سازی بر مبنای دوره‌های مهم زمانی و نقاط عطف تاریخی کشور صورت می‌گیرد. نویسنده بر این اساس دو دوره قبل و بعد از پیروزی انقلاب اسلامی را به‌عنوان مقاطعی مهم، تقسیم‌بندی می‌کند. الگوی سوم به پرسش نوع تعامل جریان‌های سیاسی با مؤلفه دین و مذهب پاسخ می‌گوید که در این مدل، جریان‌ات به سه دسته مذهبی، غیرمذهبی و ضدمذهبی تقسیم می‌شوند. درنهایت در

الگوی چهارم - برخلاف سه الگوی قبل که تک عاملی و یک وجهی بودند - مدل‌سازی بر مبنای مؤلفه‌های چندوجهی است که از شمول بیشتری برخوردارند. پیش‌فرض‌های لحاظ شده در این مدل عبارت‌اند از: نقش اجتماعی دین و مذهب در اداره جامعه و تعامل جریان‌ها در مناسبات سنت و مدرنیته. براساس این دو پیش‌فرض، جریان‌های سیاسی - فرهنگی به چهار دسته مذهبی، شبه‌مذهبی، غیرمذهبی و ضدمذهبی تقسیم می‌شوند که جریان مذهبی خود، به دو زیرشاخه حداکثرگرا و حداقل‌گرا تقسیم می‌شود. (شعبانی، ۱۳۸۹: ۴۹ - ۳۸)

روش شعبانی در بررسی مصداقی جریان‌ها نیز به این‌گونه است که در ابتدا ایران معاصر را به سه دوره مهم تاریخی یعنی دوره مشروطه، دوره ملی شدن صنعت نفت و دوره نهضت امام خمینی علیه‌السلام تقسیم کرده و سپس در هر کدام از این دوره‌ها، طیف‌های گوناگون جریان مذهبی، غیرمذهبی، ضدمذهبی و شبه‌مذهبی را با ذکر نام و مثال توضیح می‌دهد. (شعبانی، ۱۳۸۹: ۸۷ - ۵۶)

جعفریان در کتاب جریان‌ها و سازمان‌های مذهبی - سیاسی ایران، در مجموع جریان‌های موجود در صحنه سیاست و فرهنگ ایران را از سال ۱۳۲۰ شامل نیروهای مذهبی، گروه‌های مارکسیستی و احزاب ملی می‌داند که از نظر وی، هر کدام گرفتار انشعابات متعددی شده و به تناسب اوضاع و احوال در شکل‌های مختلفی ظاهر شده‌اند. (جعفریان، ۱۳۸۴: ۱۳ - ۱۲) برای مثال وی معتقد است گروه‌های مذهبی سیاسی فعال در آستانه انقلاب یعنی از سال ۱۳۵۰ به بعد، خود به دو دسته گروه‌های مذهبی متصل به روحانیت از جمله امت واحده، فلاح، فلق، منصورون و ... و گروه‌های مذهبی منفصل از روحانیت همانند گروه‌های افراطی فرقان، آرمان مستضعفین و حرکت‌های فردی مانند جریان آشوری نویسنده کتاب *توحید* تقسیم می‌شدند. دسته اول ارتباط خود را با روحانیت، حوزه علمیه و اندیشه ناب اسلامی حفظ کرده و در خط مرجعیت حرکت می‌کردند، اما دسته دوم از منابع اصیل دینی فاصله گرفته و بیشتر به تفسیرهای سمبولیک و اجتماعی از مفاهیم دینی روی آورده بودند. (جعفریان، ۱۳۸۴: ۳۲۶ - ۳۱۵)

مجتبی‌زاده و لیالی نیز در کتاب *جریان‌شناسی سیاسی*، جریان‌های احزاب و گروه‌های سیاسی را به دو دسته کلی پیش از انقلاب اسلامی و پس از پیروزی انقلاب اسلامی تقسیم کرده‌اند. نویسندگان به‌طور کلی فعالیت احزاب در ایران، پیش از انقلاب را به چهار دوره مشروطیت (حزب اجتماعیون عامیون، اجتماعیون اعتدالیون، حزب اتفاق، ترقی و جمعیت ترقی خواهان، در مجلس چهارم احزاب سوسیالیسم و اصلاح‌طلبان و در دوران مجلس پنجم حزب تجدد)، دوران حاکمیت رضاشاه که استبداد حاکم اجازه فعالیت به احزاب را نمی‌داد، دوران پس از سقوط رضاشاه که تا حدودی فضای باز و آزادی‌های سیاسی به فعالیت احزاب و پررنگ شدن جریان‌های لیبرالی، مذهبی و چپ کمک کرد و چهارمین دوره پیش از انقلاب اسلامی که با تثبیت پایه‌های حکومت محمدرضا شاه فعالیت احزاب کاهش یافته و به‌صورت مخفی یا نیمه مخفی می‌شود، تقسیم می‌کند. (مجتبی‌زاده و لیالی، ۱۳۹۴: ۶۹ - ۶۵)

این دو نویسنده، جریان‌های سیاسی پیش از انقلاب اسلامی را در قالب پنج جریان عمده اسلام‌گرا، جریان‌های ملی‌گرا، لیبرال، چپ و مارکسیستی و جریان‌های سلطنت‌طلب معرفی می‌کنند. (همان: ۷۲)

فوران گفتمان‌های موجود قبل از انقلاب را به دو گفتمان عمده عرفی (سکولار) و اسلامی تقسیم کرده است. وی گفتمان‌های اسلامی را به سه نوع اسلام مبارزه‌جویانه امام خمینی، اسلام رادیکال و برگرفته از آموزه‌های تشیع و مارکسیسم علی شریعتی و اسلام لیبرال مهدی بازرگان تقسیم می‌کند. جریان‌های عمده غیرمذهبی موجود مخالف شاه نیز در دیدگاه وی شامل ملی‌گرایان دموکراتیک جبهه ملی، حزب مارکسیستی توده، چریک‌های فدائی خلق و دیگر سازمان‌های مارکسیستی و مائوئیستی می‌شود. (فوران، ۱۳۸۴: ۲۷۷ - ۲۷۶)

ما در این مقاله براساس مطالعات انجام شده، جریان‌های سیاسی موجود در ایران از سال ۱۳۴۲ تا ۱۳۵۷ را به‌طور کلی به جریان چپ (کمونیست، سوسیالیست و مارکسیست)، راست (لیبرال و ملی‌گرا) و اسلامی (نگاه انقلابی) تقسیم می‌کنیم که در ادامه به آن باز خواهیم گشت.

با مطالعه و بررسی نظرات گوناگون در مورد نوع و عناصر فرهنگ سیاسی در ایران نیز می‌توان دو جهت‌گیری را از هم متمایز کرد: در رویکرد نخست، اندیشمندان هیچ نقطه مثبتی در فرهنگ سیاسی پیش از انقلاب اسلامی در ایران مشاهده نکرده و بدینی را به حد افراط نزدیک می‌کنند. برای مثال شریف با جمع‌بندی نظرات جریان روشنفکری، اقتدارگرایی، توهم توطئه و فرهنگ ستیز و خشونت را اصلی‌ترین مؤلفه‌های فرهنگ سیاسی ایران قبل از انقلاب می‌داند و مؤلفه‌های ثانویه را نیز ذهن‌گرایی، واقعیت‌گریزی، عمل‌زدگی، سیاست‌گریزی، مطلق‌گرایی، بدینی، تقدیرگرایی و ... برمی‌شمرد. (شریف، ۱۳۸۱: ۷۹ - ۲۵) جعفرپور کلوری در کتاب *فرهنگ سیاسی در ایران* براساس شاخص‌های مشروعیت سیاسی، مشارکت سیاسی و کارآمدی یا ناکارآمدی سیستم، فرهنگ سیاسی پیش از انقلاب را بررسی کرده و در مجموع آن را تبعی در نظر می‌گیرد. (جعفرپور، ۱۳۸۹: ۱۴۱ - ۱۱۷) از نظر رزاقی نیز مؤلفه‌های فرهنگ سیاسی ایران قبل از انقلاب، آمریت، خشونت، باور به تئوری توطئه، عدم تساهل و سعه صدر، سیاست‌گریزی و بی‌اعتمادی سیاسی را شامل می‌شوند. (رزاقی، ۱۳۷۵: ۲۱۲ - ۲۰۵) گرچه تمامی این ویژگی‌ها در بین حاکمان ایرانی دارای مصداق می‌باشد، اما با کمی دقت نظر و تعمق در تاریخ ایران و به‌طور مثال برشمردن قیام‌های سیاسی که در طول تاریخ توسط شیعیان برپا شده‌اند، پادشاهانی که با خواست و اراده مردم به حکومت رسیده‌اند و مثال‌های گوناگون دیگر از این دست، صحت این نگرش بدبینانه مطلق در مورد فرهنگ سیاسی ایرانیان به زیر سؤال خواهد رفت.

اما در رویکرد دوم به منابع متعدد فرهنگی که موجب یک مجموعه فرهنگی غیرمنظم، نامنسجم و گاه ناسازگار گشته، و جلوه متفاوت سنت، مذهب و تجدد را متبلور می‌سازد، (آل‌غفور، ۱۳۸۰: ۵۶) توجه شده و سعی بر این است که منابع متعدد فرهنگی - تاریخی ایران از جمله ایران باستان، اسلام خلافتی اهل سنت، تفکر شیعه و مدرنیته و نقاط مثبت و منفی هر یک را به‌طور یکسان بررسی کرده و از اتخاذ نگرش یک‌جانبه

نسبت به عناصر فرهنگ سیاسی ایرانیان پرهیز نمایند. به‌طور مثال کیخا معتقد است فرهنگ سیاسی ایران در دوره معاصر، ریشه در ویژگی‌های فرهنگی ایران در سه دوره زمانی دارد: دوره قبل از ظهور اسلام، دوره پس از رواج اسلام در ایران و دوره جدید رواج اندیشه‌های غربی در ایران. از این منظر، فرهنگ سیاسی امروز ایران وامدار سه فرهنگ ملی ایرانی، اسلامی و غربی است. (کیخا، ۱۳۸۳: ۷۳ - ۷۲)

به نظر نگارندگان نیز، به دلیل قدمت تمدن و موقعیت خاص ژئوپلیتیکی، فرهنگ سیاسی در ایران از تنوع بسیار بالایی برخوردار است و شامل خرده‌فرهنگ‌های گوناگونی می‌شود. ولی فرهنگ سیاسی معاصر ایران را می‌توان در مجموع، حاصل ترکیب چهار جریان عمده در تاریخ کشورمان دانست که این جریان‌ها عبارت‌اند از: سنت‌های مرتبط با ایران باستان، اسلام شیعی، اسلام سیاست پرهیز و مدرنیسم یا تجدد. ما علی‌رغم وارد دانستن انتقاداتی به مطلق‌گرایی در مورد فرهنگ سیاسی ایرانیان، در مجموع می‌پذیریم که نوع فرهنگ سیاسی مردم پیش از انقلاب اسلامی براساس دسته‌بندی آلموند و وربا «تبعی» بوده است. بنابراین باید به این مسئله پرداخته شود که عناصر فرهنگ سیاسی شیعی چه بوده و به چه دلیل بر طبق فرضیه ما، این فرهنگ در دو دهه قبل از انقلاب اسلامی بر سایر جریانات سیاسی رقیب و بر فرهنگ سیاسی تبعی موجود فائق آمده و تبدیل به جریان غالب و محرک اصلی در مبارزات انقلابی مردم گشت.

#### فرهنگ سیاسی شیعی: انقلابی‌گری یا محافظه‌کاری

فرهنگ سیاسی شیعه را می‌توان این‌گونه تعریف کرد: «مجموعه‌ای پیوسته از نظام اعتقادی، ارزش‌ها و نمادهای مذهب تشیع که از منابع شیعی به دست می‌آید و مبنای کنش و واکنش‌های شیعیان در برابر نظام‌های سیاسی و حکومت‌ها بوده است». (ابوطالبی، ۱۳۸۴: ۱۱)

عناصر مهم نظام اعتقادی شیعه شامل امامت، تولی و تبری، معاد، امر به معروف و نهی از منکر و جهاد است. نظام ارزشی شامل استکبارستیزی، روحیه ایثار و شهادت‌طلبی و عدالت‌خواهی است و نمادها نیز نهضت عاشورا، اربعین و اعیاد مذهبی هستند. (همان: ۲۲ - ۱۱) بنابر تعریفی دیگر:

«منظور از فرهنگ سیاسی شیعی، نوع نگرش و نحوه برخورد شیعه دوازده امامی با سیاست و قدرت سیاسی است که تحت تأثیر مبادی نظری و باورها و سنت‌های شیعه در متن تاریخ و حیات جمعی شیعیان شکل گرفته، تعیین‌کننده الگوهای کنش و رفتار سیاسی آنان در پذیرش یا نفی حکومت‌ها می‌باشد. از مهم‌ترین این عناصر و مفاهیم باید از اصل امامت، انتظار، غیبت، اعتقاد به نامشروع بودن حکومت غیر معصوم و یا غیر مأذون از امام معصوم، شهادت، تقیه، عدالت و امر به معروف و نهی از منکر است». (حسنی، ۱۳۸۸: ۸۲)

به‌طور کلی می‌توان شاخصه‌های فرهنگ سیاسی شیعه را در خدامحوری، عدالت‌خواهی، شایسته‌سالاری، تقواگرایی، پاسداری از کرامت انسان، ظلم‌ستیزی، خلافت الهی، شورا و مشورت، مرجعیت، اجتهاد و امامت و ولایت فقیه یافت. (کیخا، ۱۳۸۳: ۷۴)

قرار گرفتن طیف گسترده‌ای از دسته‌جات در ذیل عنوان کلی تشیع مؤید این امر است که به قول یکی از پژوهشگران حوزه دین، «هر مذهبی را می‌توان چنان بیان داشت که معانی مختلفی را افاده نماید.» (کدی، ۱۳۸۰: ۹۰) در واقع مکتب تشیع در حالت ابتدایی و اصیل، شامل سه مفهوم بنیادی مهدویت، شهادت و تقیه بوده، اما امکان مطرح شدن تفاسیر و خوانش‌های متفاوت و در بعضی مواقع کاملاً متناقض از این مفاهیم، گفته بالا را به خوبی اثبات می‌کند. به عبارت دیگر تفسیر آراء و عقاید دینی در بسیاری از جوامع، استوارکننده فرهنگ سیاسی منفعل و تبعی بوده، کنش‌های انقلابی و حرکت‌های سیاسی علیه وضع موجود را شتاب بخشیده‌اند. پس می‌توان گفت بسته به شرایط تاریخی موجود، همواره یکی از این سه رویکرد اصلی در فرهنگ سیاسی شیعه وجود داشته که عبارت‌اند از:

۱. انزواگرایی و انفعال؛ ۲. مسالمت و همکاری؛ ۳. اعتراض و شورش.

در ادوار مختلف تاریخی در بین شیعیان، یکی از این سه رویکرد غلبه داشته که مرتبط با شرایط و مقتضیات ساختاری و اجتماعی بوده است. شیخ فرشی نیز معتقد است توفیق عالمان شیعی در استفاده از جایگاه رهبری‌شان در جامعه، به دو عامل میزان انسجام و هم‌نویایی درونی آنها و میزان ارتباط و هماهنگی بیرونی آنها با سایر جریان‌های سیاسی تحول‌خواه بستگی داشته است. (شیخ فرشی، ۱۳۸۰: ۲۶۷)

بنابراین در متن فرهنگ سیاسی شیعه همواره عنصر اسلام سیاسی وجود داشته است. حال این سؤال مطرح می‌شود که چه عواملی سبب حاکم شدن رویکرد اعتراض و شورش در دو دهه قبل از انقلاب اسلامی در فرهنگ شیعه شده و زمینه را برای فروپاشی تقریباً بدون خشونت یکی از کشورهای قدرتمند منطقه فراهم کرد.

همان‌گونه که نیکی کدی هم به درستی بیان می‌دارد، غضبی پنداشتن حکومت‌هایی جز حکومت امام معصوم از طرف شیعیان این واقعیت را آشکار می‌کند که آنان همواره به دنبال فراهم شدن موقعیتی بوده‌اند تا رسالت مذهبی خود را که همان انقلاب یا جهاد علیه این حکومت‌ها بوده به انجام رسانند؛ جامعه دینی ایران نیز در سده گذشته هرگاه فرصت داشته و زمینه را مهیا یافته، با استعمار خارجی و استبداد داخلی به مبارزه پرداخته است. نهضت تنباکو، نهضت مشروطه، نهضت جنگل، قیام خیابانی، قیام ۴۲ و ... همگی نشان از نقش فعال دین در جنبش‌های اجتماعی دارد. (نوروزی، ۱۳۷۶: ۳۴) پس اینکه در برهه‌هایی از تاریخ، شیعه در مقابل قدرت‌های نامشروع سکوت کرده، نباید به حساب رضایت درونی و انفعال ذاتی این جریان گذاشته شود.

### علل تبدیل فرهنگ سیاسی شیعه به ایدئولوژی اصلی انقلاب

به نظر می‌رسد دلایل اصلی انقلابی شدن فرهنگ سیاسی شیعه در سال‌های پیش از انقلاب را باید نخست در شرایط اجتماعی آن زمان، نارضایتی مردم و در نتیجه قدرت‌گیری پتانسیل‌های انقلابی موجود در این گفتمان سیاسی، سپس در توانایی عالمان شیعه، رهبری و جریان موسوم به روشنفکری دینی برای متحد کردن جریان مذهبی و فائق آمدن بر اختلافات درونی و نهایتاً در نقاط ضعف گروه‌های ایدئولوژیک رقیب جستجو کرد.

**شرایط اجتماعی**

بعد از کودتای ۲۸ مرداد، دوره‌ای از اختناق، خفقان شدید و استفاده از قدرت سرکوب توسط رژیم پهلوی دوم شکل گرفت. حقیقتاً این نوع تشدید زور و سرکوب از طرف رژیم باعث شد فرهنگ سیاسی توده مردم بیش‌ازپیش تبعی شود؛ زیرا هرگونه انتقاد از وضع موجود با زندان، شکنجه، تبعید و یا اعدام همراه بود. (جعفرپور، ۱۳۸۹: ۱۲۶)

از طرف دیگر نیز رژیم درصدد بود نوع خاصی از ناسیونالیسم افراطی را در برابر اسلام‌گرایی قرار داده و آن را به صورت قهری در بین اقشار مختلف جامعه رواج داده و از این طریق برای خود مشروعیت و هویت ایجاد کند. اقداماتی چون برگزاری جشن‌های ۲۵۰۰ ساله شاهنشاهی و برگزاری جشن‌هایی برای پیروان دین زرتشت با مخارج بسیار سنگین، بازنویسی تاریخ ایران باستان، بها دادن بیش از حد به ادیان دیگر و تقویت مذاهب باطلی چون بهائیت، تلاش برای تضعیف روحانیت شیعه، تخریب عقاید و ایمان مردم از طریق ایجاد شک و شبهه در مبانی اعتقادی آنان، تأکید بیش از حد بر زبان فارسی و حذف واژه‌های عربی، گسترش فساد و فحشا، عدم استقلال و بی‌ثباتی برنامه‌های اقتصادی و غیره، رفته‌رفته باعث به وجود آمدن نارضایتی شدید در میان مردم شد. اما وجود نارضایتی در میان مردم، اگرچه شرط لازم همه انقلاب‌ها به‌شمار می‌آید؛ اما به هیچ عنوان شرط کافی نیست.

**بازگشت روحانیت شیعه به صحنه سیاست**

با وجود مطرح بودن نقش روحانیت از همان آغاز رواج دین اسلام، در مذهب تشیع با شروع غیبت کبرا و به دلیل عدم دسترسی به امام معصوم و نایبان خاص و ضرورت پاسخ‌گویی به نیازهای دینی مردم و مسائل نوپیدا، نقش و اهمیت روحانیون دو چندان شد ... در ادامه، روی کار آمدن صفویه در قرن دهم هجری نقطه عطف بزرگی بود. روحانیان شیعه که تا آن زمان در درون حاکمیت‌های سنی، به‌عنوان یک اقلیت درصدد «حفظ هویت مذهبی» و «کسب امنیت اجتماعی» بودند با رسمی شدن مذهب تشیع در ایران، موقعیت ممتازی یافتند ... به دنبال این تحول روحانیت شیعه در ایران علاوه بر کارویژه‌های «ترویج تشیع» و «مقابله با تصوف»، می‌بایست مناسبات خود با دولت و سلاطین حاکم را نیز تنظیم می‌کرد. (قنبری، ۱۳۸۱: ۲۷۰)

پس رابطه نهاد روحانیت شیعه با دولت در دوره‌های گوناگون متفاوت بوده است. با روی کار آمدن صفویه، روحانیون شیعه علاوه بر ایفای نقش مذهبی خویش، در امور سیاسی و بسیاری از جنبش‌های اجتماعی نیز مشارکت فعال داشتند. اما در دوران قاجار علی‌رغم نزدیکی اولیه بین دولت و روحانیون مخصوصاً در زمان فتحعلی شاه، بعد از جنگ ایران و روس به‌تدریج واگرایی این دو از هم شدت گرفت و در دوران سلطنت مظفرالدین شاه به تضاد کامل دین و دولت منجر شد. در عصر پهلوی نیز رضاشاه مبارزه شدیدی را علیه این قشر به راه انداخت که این مبارزه در زمان پهلوی دوم نیز با تسلط گفتمان سکولاریسم در دستگاه دولتی ادامه یافت.

اما افزایش استعمار آمریکا و انگلیس، اقتدارگرایی و فساد رژیم، کم‌رنگ شدن روزافزون ارزش‌های دینی و اخلاقی و تلاش برای اسلام‌زدایی در جامعه در دهه چهل و مخصوصاً قضایای سال ۴۲، منجر به احساس ضرورت بازگشت به صحنه سیاست از طرف مرجعیت شیعه شد. اگرچه راه اتحاد روحانیون و اتفاق‌نظر آنها برای ایجاد یک حرکت هماهنگ در برابر حاکمیت سیاسی موجود، راهی دشوار بود، (شیخ فرشی، ۱۳۸۰: ۲۱۲) اما آنها با تلاش برای جلوگیری از تبدیل اختلاف‌نظرها به عناد و دشمنی و همچنین ترسیم واضح هدف مشترک‌شان که همان تغییر نظام سیاسی موجود بود، توانستند با پشت‌سر گذاشتن دشواری‌های فرعی در راه اصل مبارزه هماهنگ شده و رفته‌رفته مجموعه‌ای را پیرامون یک رهبر واحد گرد آورند. (همان: ۲۱۴ - ۲۱۳)

### ظهور و قیام امام خمینی علیه السلام از دل فرهنگ شیعه

ظهور رهبری امام خمینی علیه السلام از درون جریان مبارز روحانیت شیعه که از محبوبیتی خارق‌العاده در بین اقشار گوناگون جامعه برخوردار بود، زمینه تشدید نارضایتی‌ها و آگاهی بیشتر مردم و بسیج منظم توده‌ها را فراهم کرد. مطرح‌شدن شعارهایی چون «حزب فقط حزب‌الله، رهبر فقط روح‌الله» نشان از رهبریت مطلق امام خمینی علیه السلام در بین توده‌های انقلابی دارد که آن‌هم ناشی از وجود رهبری مثل امام علی و امام حسین علیهم السلام در فرهنگ شیعه، ارائه ویژگی‌های شخصیتی آنان همانند زهد، پارسایی، مردم‌داری، ظلم‌ستیزی و شجاعت و انطباق این ویژگی‌ها با شخصیت امام خمینی علیه السلام بوده است. در حقیقت اعتقاد شیعیان به اصل امامت، پذیرش نظریات مرجعیت را مشروع، بلکه لازم می‌کرد. (حسینیان، ۱۳۸۷: ۵۹۵)

از طرفی دیگر نیز قرائت امام از اسلام شیعی، چهره‌ای ایدئولوژیک به آن بخشید که تمامی عناصر ایدئولوژی‌های سیاسی - اجتماعی مدرن را در خود انعکاس می‌داد و شامل انتقال آگاهی سیاسی برای صف‌آرایی، نقد تربیبات اجتماعی موجود، طرح مجموعه جدیدی از ارزش‌ها، طرح کلی جامعه مطلوب، ارائه برنامه‌های عملی و تأکید بر تعهد به اقدام و اعتماد به نفس، ایجاد روحیه فداکاری و ایثار، ساده‌سازی و ادعای صداقت و عقلانیت می‌شد. (اخوان مفرد، ۱۳۸۰: ۵۷ - ۵۱) این ایدئولوژی به دلیل نفوذ فرهنگ سیاسی شیعه در بین مردم یعنی مشروع ندانستن حکومت‌های غیر ولایی و مهیا بودن شرایط، به‌سرعت همه‌گیر شد. امام در طول دوره مبارزه با رژیم پیشین، همواره بر ضرورت بازگشت حکومت به سمت ارزش‌های اصیل دینی تأکید می‌کرد.

از نظر فیشر برای رهبر انقلاب ایران، انقلاب بیش از آنکه تحولی اقتصادی و سیاسی باشد، تغییری اخلاقی بود که گرایش رفتاری دولت و اجتماع را تغییر می‌داد. راهبرد برنامه انقلابی امام خمینی علیه السلام در دیدگاه وی شامل نقد استعمار، امپریالیسم، سلطنت، زور مبتنی بر نابرابری اقتصادی، ارائه دیدگاهی اخلاقی برای جامعه و حکومت و ساخت عناوینی چون ولی‌فقیه، مکتب و ... می‌شود. (مهرآیین و فاضلی، ۱۳۸۶: ۱۶۴ و ۱۶۷)

امام در ابتدا با تکیه بر اصل امر به معروف و نهی از منکر، سعی به اندرز و نصیحت محمدرضا شاه نمود؛ اما زمانی که از این اندرز و نصیحت نتیجه‌ای نگرفت، اصل تقیه را شکست و با حرام دانستن آن، از اوایل دهه چهل عملاً به رهبر سیاسی انقلاب تبدیل شد. در طول مدت تبعید نیز ایشان به‌عنوان ایدئولوگ اصلی انقلاب با استفاده از مکتب اسلام شیعی، نظام ارزشی آن و نمادهایی چون حکومت عدل امام اول شیعیان، شهادت امام حسین علیه السلام و واقعه کربلا، و نیز بهره‌برداری هوشمندانه از نهادهای اسلامی چون مساجد، حسینیه‌ها، حوزه‌های علمیه و شبکه روحانیت برای بسیج منابع و توده‌ها، مردم را به مبارزه علیه رژیم که از نظر ایشان طاغوتی قلمداد می‌شد، فراخواندند.

ظاهر شدن روحانیت و در رأس آنها امام خمینی علیه السلام در متن مبارزات و مطرح کردن عناصر گفتمان سیاسی شیعه توسط این قشر باعث شد فرهنگ سیاسی تبعی مردم با فراهم دیدن صحنه، رفته‌رفته به‌نوعی فرهنگ مشارکتی تبدیل شود.

### ضعف جریان‌های سیاسی - فرهنگی رقیب

اما عامل نهایی در مطرح‌شدن فرهنگ سیاسی اسلام شیعی به‌عنوان ایدئولوژی اصلی انقلابیون، غلبه آن بر سایر گفتمان‌های موجود بود.

همان‌طور که ذکر شد در دهه‌های چهل و پنجاه، سه جریان اصلی شامل جریان چپ (کمونیست، سوسیالیست و مارکسیست)، راست (لیبرال و ملی‌گرا) و جریان مذهبی فعال بودند. منظور از جریان مذهبی کلیه افراد، اقشار، گروه‌ها، سازمان‌ها یا احزاب سیاسی است که از لحاظ اعتقادی به دین اسلام و مذهب شیعه معتقد بوده و از لحاظ شأن اجتماعی به دلیل حضور اکثریت شیعه در ایران طیف اکثریت را در میان نیروهای اجتماعی تشکیل داده و از لحاظ خاستگاه اجتماعی نیز طیف واحد بوده‌اند. اگرچه در نگاه به سیاست از منظر دین، گرایش‌های متفاوتی میان روحانیان و جریان‌های اسلام‌گرا وجود داشته است. (شعبانی سارویی، ۱۳۸۹: ۷۰ - ۶۹) اینکه به چه دلیل دو گفتمان اصلی دیگر چنان‌که باید در میان مردم مقبولیت نیافتند، یکی از مسئله‌های مهم این مقاله است که به آن نیز خواهیم پرداخت.

با توجه به ساختار کلی جامعه ایران و غلبه پایدار و عمیق اعتقادات و ارزش‌های مذهبی در آن، مهم‌ترین علل ناتوانی گفتمان‌های رقیب را باید مغایرت مفاهیم اصلی آنها با مبانی اسلامی، عدم شناخت کافی از واقعیت جامعه ایران و سبک زندگی عامه مردم، وارداتی بودن و وابستگی آنها به جریان‌های بیگانه دانست. مردم ایران مردمی عمیقاً پایبند به ارزش‌های مذهبی بوده و این ارزش‌ها را طی تاریخی طولانی با گوشت و پوست خود درونی کرده‌اند. بدیهی است گفتمان‌هایی که از نظر اصول کلی و بنیادی با مفاهیم دینی در تضاد یا تناقض قرار می‌گیرند، به دلیل آمیختگی عرصه‌های مختلف حیات اجتماعی افراد با دین اسلام. (شیخ فرشی، ۱۳۸۰: ۵) چنان‌که باید در بین عامه مردم مورد قبول واقع نشده و تنها در بین عده معدودی از

روشنفکران و نخبگان سیاسی و طرفداران آنان حمایت می‌شوند. روشنفکران سکولار که منادیان اصلی گفتمان‌های رقیب اسلام محسوب می‌شدند، هیچ‌گاه به‌درستی قادر به درک و فهم مسائل و مشکلات واقعی مردم نبوده و همین امر موجب می‌شد که ایدئولوژی اینان نیز در مقایسه با ایدئولوژی مذهبی برای مردم عادی غیرملموس و مبهم باقی بماند.

ایدئولوژی جریان‌های غیرمذهبی در سال‌های مبارزه با رژیم شاه اغلب ایدئولوژی‌های مارکسیستی، سوسیالیستی، ناسیونالیستی و یا لیبرالیستی وارداتی بود که چنان‌که باید به مسائل واقعی موجود در جامعه مرتبط نمی‌شد. البته رهبران این جریان‌ها خود تا حدی متوجه این ضعف شده و تلاش کردند تا با وارد کردن عناصر اسلامی به نظریه‌هایشان بر این ضعف فائق آمده و از حمایت توده مردم برخوردار شوند که بهترین مثال این امر، التقاط مارکسیسم و اسلام در ایدئولوژی سازمان مجاهدین خلق ایران است. اما این خود باعث به وجود آمدن تناقضاتی در کل ایدئولوژی گشته و چنان‌که باید کمکی به همه‌گیر شدن ایدئولوژی اینان نکرد.

عامل دیگری که سبب ناکارآمدی این جریان‌ها گشت، اختلافات و انشعابات درون‌گروهی و عدم اجماع روی یک ایدئولوژی مشخص بود. در مورد گروه‌های لیبرال، تا سال‌های نزدیک به پیروزی انقلاب اسلامی، هنوز برخی از رهبران این جریان نسبت به رژیم پهلوی محافظه‌کار و خواستار تغییرات در چارچوب قانون و برخی کاملاً رادیکال و انقلابی بودند. حزب توده نیز که متشکل‌ترین و معتبرترین سخنگو و نماینده اصلی جریان چپ در ایران به حساب می‌آمد، از همان زمان تأسیس در مهر ۱۳۲۰ با اختلافات گوناگون ایدئولوژیک، طبقاتی، عقیدتی و ... مواجه بوده است. در پلنوم چهارم (مجمع همگانی کمیته مرکزی حزب)، در تیر ۱۳۳۶ اوج اختلافات درونی مشاهده می‌شود:

در این پلنوم جناح رادمنش - اسکندری و ...، جناح کامبخش - کیانوری و ... را به ماجراجویی و خیانت متهم می‌کرد و شکست حزب را به گردن آنها می‌انداخت. اتهامات قتل و ترور (ترور شاه، قتل محمد مسعود، قتل‌های درون‌حزبی) را فریدون کشاورز علیه کامبخش - کیانوری مطرح ساخت. جناح کامبخش - کیانوری متقابلاً جناح رادمنش - اسکندری را به راست‌روی و جاه‌طلبی و دنباله‌روی از بورژوازی ملی (مصدق) متهم ساخت ... سیر ۲۵ ساله فعالیت رهبری حزب توده در سال‌های بعد در خارج از کشور، بیانگر این نبرد مداوم بر سر احراز مقامات و مناصب بالاتر و تنازع خودخواهی‌های رهبری حزب است که بالأخره با پیروزی کامل «باند کیانوری» به پایان راه حزب توده رسید. (جمعی از پژوهشگران، ۱۳۸۷: ۱۴۶)

به دلیل همین اختلافات درون‌حزبی گسترده و عدم اجماع بر روی یک دستورالعمل واحد و تعریف‌شده، حزب توده نتوانست در مبارزات انقلابی مردم نقش پررنگی ایفا کند. به تعبیری دیگر اینان می‌دانستند چه نمی‌خواهند؛ اما نمی‌دانستند چه می‌خواهند.

ایدئولوژی‌های اتخاذ شده توسط این جریان‌ها نیز همانند مارکسیسم یا لیبرالیسم، معمولاً به دلیل وارداتی بودن و عدم درک کافی از آنها دچار کژفهمی و تفاسیر گوناگون شده که همین امر، خود به آشفتگی‌های فکری طرفداران و عدم اتحاد آنان دامن می‌زد.

از طرفی شاه نیز تنها ایدئولوژی مارکسیسم و کمونیسم را به‌عنوان خط فکری مبارزه علیه رژیم تصور می‌کرد و تا زمان اوج‌گیری فعالیت‌های شبکه روحانیت شیعه و علنی شدن مبارزات، مخالفت‌های جریان مذهبی را آن‌چنان جدی قلمداد نمی‌کرد.

وی پس از سرکوب قیام ۱۵ خرداد و تبعید امام، در مصاحبه با یک خبرنگار فرانسوی گفت:

امروز فکر نمی‌کنم که بتوان واقعاً از گرفتاری در مورد ملاها صحبت کرد. شاید آنها گهگاه زمزمه‌هایی داشته باشند، ولی مطمئناً این کار هیچ عارضه‌ای برای ما ندارد.

در فروردین ۵۵، نیز وی به این نتیجه رسیده بود که «آخوندها در سرتاسر دنیای اسلام، محکوم به فنا هستند». (حسینیان، ۱۳۸۷: ۶۹۶)

شاه تا پایان زندگی خود ریشه‌های انقلاب را گروه‌های چپ معرفی می‌کرد و معتقد بود:

مبارزه سیاسی با من از میان جامعه روحانیت آغاز نشد بلکه... گروهی از چپ‌گرایان و محافل سیاسی غیرمذهبی با برخورداری از حمایت شخصیت‌ها و گروه‌های سیاسی خارجی، مبارزه و شایعه‌پراکنی و دروغ‌پردازی را آغاز کردند. (شیخ فرشی، ۱۳۸۰: ۱۲۸)

همین ناتوانی در شناخت ریشه‌های نفوذ عمیق روحانیت در بین مردم توسط شاه و اطرافیانش باعث شد که رژیم با متمرکز شدن بر فعالیت گروه‌های چپ، از رشد و قدرت یافتن سایر گروه‌های مبارز غافل بماند. با سرکوب شدید گفتمان‌های دیگر، جریان مذهبی موفق شد دامنه فعالیت‌هایش را گسترش داده و با اتکا به پشتوانه معنوی موجود در جامعه و مقبولیت یافتن ایدئولوژی انقلابی که هر دو ناشی از درونی شدن گفتمان شیعه در بین توده مردم بود، به جریان اصلی مبارزه علیه رژیم تبدیل شود.

البته از ذکر این مسئله نباید غافل شد که جریان اسلام شیعی در دهه چهل و پنجاه و بعد از پیروزی انقلاب اسلامی نیز جریان یکدستی نبوده که دلیل این امر، تفاوت فهم عالمان از متون دینی و اختلاف در فهم و تحلیل مسائل سیاسی - اجتماعی بوده است. (شعبانی، ۱۳۸۹: ۸۶)

اما در مجموع این ایدئولوژی که با بازنگری در تفکر سیاسی شیعه ساخته شد، توانست با استفاده از تفسیر مجدد برخی عناصر انتقادی موجود در گفتمان شیعه و به‌کارگیری نمادهایی چون امام حسین علیه السلام و شهادت ایشان و با اتخاذ عناصر اصلی غرب‌ستیزی، تأکید بر مفهوم مرجعیت و ولایت‌فقیه و توجه ویژه به مسائل اخلاقی، در فرایندی انقلابی به‌نوعی اشتراک دست‌یافته، جامعه ایران را به‌سرعت سیاسی کرده، فرهنگ

سیاسی تبعی مردم را به فرهنگ تبعی - مشارکتی تبدیل کرده (شریف، ۱۳۸۱: ۱۱۶ - ۱۱۲) و این چنین یکی از بزرگ‌ترین انقلاب‌های اجتماعی معاصر را رقم زد.

### نتیجه

وقوع انقلاب اسلامی منجر به آشکار شدن ناکارآمدی اکثریت نظریه‌های انقلاب گشته و زمینه را برای توسعه رهیافت فرهنگی در مطالعه انقلاب‌ها به وجود آورد. فرهنگ سیاسی یکی از عناصری است که به دلیل مطرح بودن رابطه هم‌زمان رفتار سیاسی مردم و ساختار سیاسی موجود در آن، در تبیین فرهنگی انقلاب، مورد توجه ویژه قرار می‌گیرد.

هدف این مقاله، پاسخ به چرایی این امر بود که باوجود غلبه فرهنگ سیاسی تبعی در بین توده مردم و در میان فعالیت جریان‌های سیاسی فرهنگی متعدد در دوران پیش از انقلاب اسلامی و مشخصاً دهه‌های چهل و پنجاه، این فرهنگ سیاسی شیعه بود که توانست نارضایتی‌ها و اعتراضات را به بهترین شکل سازمان‌دهی کرده، آنها را به مشارکت گسترده در فرایند انقلاب ترغیب کند و به این شکل، نوعی فرهنگ سیاسی مشارکتی در جامعه پدید آورد.

فرهنگ سیاسی شیعه با توجه به گستردگی مفاهیم، زمینه را برای خوانش‌های متفاوت فراهم آورده و از ابتدای شکل‌گیری‌اش تا عصر حاضر سبب بروز سه رویکرد انزواگرایی، مسالمت و اعتراض در بین شیعیان شده است. اما به عقیده ما در ذات این فرهنگ همیشه عنصر اعتراض به حکومت‌های نامشروع بر عناصر دیگر غلبه داشته و برانگیخته شدن این عنصر، بستگی به شرایط زمانی و مکانی داشته است.

در ادامه با ذکر مختصر زمینه‌های ایجاد نارضایتی از رژیم پیشین در بین مردم و سپس تعیین نقش روحانیت شیعه و رهبری امام خمینی علیه السلام، نقصان‌های جریان‌های دیگر و ضعف رژیم در تشخیص نیروی گفتمان مذهبی و لذا نادیده گرفتن آن، به این نتیجه رسیدیم که در دهه‌های چهل و پنجاه، زمینه برای گسترش فرهنگ شیعه در جامعه فراهم شد و به دلیل انس و آشنایی مردم با این فرهنگ، به‌سرعت توسط آنها پذیرفته شده و به ایدئولوژی اصلی انقلابیون تبدیل شد.

### منابع و مأخذ

۱. آل‌غفور، سید محمدتقی، ۱۳۸۰، «خاستگاه فرهنگ سیاسی معاصر»، فصلنامه علوم سیاسی، دانشگاه باقرالعلوم، س ۴، ش ۱۶، ص ۶۰ - ۳۵.
۲. آلموند، گابریل و جی بینگهام پاول، ۱۳۷۵، «جامعه‌پذیری سیاسی و فرهنگ سیاسی»، ترجمه علیرضا طیب، نشریه اطلاعات سیاسی و اقتصادی، س ۱۱، ش ۱۱۳ و ۱۱۴، ص ۳۱ - ۲۲.

۳. ابوطالبی، مهدی، ۱۳۸۴، «نقش فرهنگ سیاسی شیعه در انقلاب اسلامی ایران»، *ماهنامه معرفت*، س ۱۴، ش ۹۸، ص ۲۳ - ۱۰.
۴. اخوان کاظمی، بهرام، ۱۳۸۶، «بررسی تعاملات فرهنگ سیاسی و تحزب در ایران»، *مجله پژوهشنامه علوم سیاسی*، س سوم، ش ۸، ص ۳۲ - ۷.
۵. اخوان مفرد، حمیدرضا، ۱۳۸۰، «ایدئولوژی انقلابی امام خمینی احیای تشیع»، *فصلنامه قیاسات*، س ۶، ش ۲۲، ص ۵۸ - ۵۰.
۶. پای، لوسین، ۱۳۷۰، «فرهنگ سیاسی و توسعه سیاسی»، ترجمه مجید محمدی، *نامه فرهنگ*، س ۲، ش ۵ و ۶، ص ۴۷ - ۳۷.
۷. پناهی، محمدحسین، ۱۳۸۵، «اثر انقلاب اسلامی ایران در نظریه‌های وقوع انقلابات»، *مجله پژوهش حقوق و سیاست*، س ۸، ش ۲۱، ص ۵۲ - ۷.
۸. جعفرپور کلوری، رشید، ۱۳۸۹، *فرهنگ سیاسی در ایران*، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
۹. جعفریان، رسول، ۱۳۸۴، *جریان‌ها و سازمان‌های مذهبی - سیاسی ایران (سال‌های ۱۳۵۷ - ۱۳۲۰)*، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، چ ۴.
۱۰. جمعی از پژوهشگران، ۱۳۸۷، *حزب توده از شکل‌گیری تا فروپاشی ۱۳۶۸ - ۱۳۲۰*، تهران، مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی، چ ۲.
۱۱. حسنی، مهدی، ۱۳۸۸، *بررسی رابطه فرهنگ سیاسی شیعه و پیروزی انقلاب اسلامی*، *فصلنامه علمی - پژوهشی مطالعات انقلاب اسلامی*، س ۵، ش ۱۷، ص ۱۰۵ - ۷۳.
۱۲. رزاقی، سهراب، ۱۳۷۵، «مؤلفه‌های فرهنگ سیاسی ما»، *مجله نقد و نظر*، س ۲، ش ۴ - ۳، ص ۲۱۳ - ۲۰۰.
۱۳. شریف، محمدرضا، ۱۳۸۱، *انقلاب آرام، درآمدی بر تحول فرهنگ سیاسی در ایران*، تهران، نشر روزنه.
۱۴. شعبانی سارویی، رمضان، ۱۳۸۹، *جریان‌شناسی سیاسی فرهنگی ایران*، قم، نشر اعتدال.
۱۵. شیخ فرشی، فرهاد، ۱۳۸۰، *تحلیلی بر نقش سیاسی عالمان شیعی در پیدایش انقلاب اسلامی*، تهران، انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی، چ ۲.
۱۶. فوران، جان، ۱۳۸۴، *نظریه‌پردازی انقلاب‌ها*، ترجمه فرهنگ ارشاد، تهران، نشر نی.
۱۷. فوکو، میشل، ۱۳۷۹، *ایران: روح یک جهان بی‌روح*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران، نشر نی.

۱۸. قنبری، آیت، ۱۳۸۱، «منابع قدرت روحانیت شیعه در ایران»، فصلنامه علوم سیاسی، دانشگاه باقرالعلوم، س ۵، ش ۲۰، ص ۲۸۲ - ۲۶۷.
۱۹. کدی، نیکی، ۱۳۸۰، «گفتمان سیاسی شیعه و انقلاب اسلامی»، ترجمه و تلخیص اصغر افتخاری، فصلنامه پژوهشی اندیشه انقلاب اسلامی، س ۱، پیش شماره، ص ۱۱۰ - ۸۷.
۲۰. کریمی، علی و احمد رضایی، ۱۳۸۵، «فرهنگ سیاسی مردم مازندران»، مجله مطالعات اجتماعی ایران، سال اول، ش ۲، ص ۶۱ - ۳۹.
۲۱. کیخا، عصمت، ۱۳۸۳، «فرهنگ سیاسی شیعه و مناسبات آن با فرهنگ ایرانی و غربی»، فصلنامه شیعه‌شناسی، س ۲، ش ۸، ص ۸۳ - ۶۹.
۲۲. متقی‌زاده، احمد، ۱۳۸۲، انقلاب اسلامی ایران و عوامل وقوع آن، تهران، نشر مؤلف، چ ۲.
۲۳. مجتبی‌زاده، علی و محمدعلی لیالی، ۱۳۹۴، جریان‌شناسی (نگاهی به احزاب، گروه‌ها و جریان‌های سیاسی در ایران معاصر)، قم، نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها، نشر معارف، چ ۲.
۲۴. مظفری، آیت، ۱۳۸۵، جریان‌شناسی سیاسی ایران معاصر، قم، نشر زمزم هدایت.
۲۵. مهرآیین، مصطفی و محمد فاضلی، ۱۳۸۶، «فرهنگ و انقلاب: دیدگاه‌های مایکل فیشر درباره انقلاب اسلامی ایران»، پژوهشنامه متین، س ۱۰، ش ۳۵ - ۳۴، ص ۱۷۴ - ۱۵۱.
۲۶. نوروزی، محمدجواد، ۱۳۷۶، «نقش اسلام در تکوین و پیروزی انقلاب اسلامی»، ماهنامه معرفت، س ۵، ش ۲۱، ص ۳۴ - ۲۸.

