

نقش قدرت نمادین در شکل‌گیری انقلاب اسلامی ایران

مجید استوار

استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد رشت

چکیده

انقلاب اسلامی ایران در سال ۵۷ شمسی با کمترین خشونت فیزیکی و در سریع‌ترین زمان ممکن به پیروزی رسید. تاکنون این واقعه از منظر فرهنگی، اقتصادی، طبقاتی، سیاسی و روان‌شناسی مورد توجه پژوهشگران قرار گرفته، ولی از منظر نمادین علل پیروزی انقلاب، واکاوی نشده است. لذا در این مقاله سعی شده با استفاده از الگوی نظری جامعه‌شناس فرانسوی «پیر بوردیو» تحت عنوان قدرت نمادین، انقلاب اسلامی ایران مورد تحلیل قرار گیرد. از نظر ما هیئت‌های تولیدکننده نماد در ایران، یعنی روشنفکران و روحانیان، طی دهه‌های ۴۰ و ۵۰ شمسی با تولید قدرت نمادین در میدان سیاسی، ذهنیت ایرانیان را از آن خود ساختند و با کمترین خشونت فیزیکی، زمینه‌های پیروزی انقلاب اسلامی را فراهم کردند.

کلیدواژه‌ها: قدرت نمادین، امام خمینی (ره)، انقلاب اسلامی، جهان نمادین باستان، جهان نمادین اسلامی، جهان نمادین تجدد.

مقدمه

کنجکاوی اولیه در خصوص پیروزی بدون خشونت انقلاب اسلامی، ذهن ما را متوجه نقش عوامل نامرئی در شکل‌گیری زندگی اجتماعی و سیاسی در بستر تاریخ ایران معطوف ساخت. مطالعه این تاریخ پُرفرازونشیب، حکایت از آن دارد که این سرزمین از ابعاد نمادینی برخوردار است که بدون توجه به آن نمی‌توان وقایع مهم سیاسی و اجتماعی را به بحث گذاشت.

طی دوران انقلاب اسلامی، ملت ایران به ستیز با مظاهر فرهنگ بیگانه‌ای رفت که خود را با آن همراه نمی‌دید. این انقلاب با اتکاء به برداشتی جدید از اسلام در قالب نمادهای اسلامی - شیعی، تحولی جدید در اذهان آدمیان ایجاد کرد که رژیم شاه با پشتیبانی نمادهای باستانی و غرب‌گرایانه از یک‌سو و قدرت نظامی و فیزیکی از سوی دیگر نتوانست بر این تغییر نمادین فائق آید.

یکی از اولین حرکت‌های نمادین در جریان پیروزی انقلاب، تشبیه شاه به یزید و ارتش شاه به سپاه یزید بود. امثال این شبیه‌سازی‌های نمادین باعث می‌شد که مردم معترض در جریان تظاهرات خیابانی از شهادتی بی‌همتا برخوردار شوند و خود را از یاران امام حسین (ع) تصور نمایند که با سپاه ظلم در حال جنگند. نگاهی به مذاکره فرماندهان ارتش طی سه ماه پیش از وقوع انقلاب اسلامی گویای این واقعیت است که سربازان رژیم پهلوی در مقابل این نمادسازی‌ها مستأصل و توان برخورد با تظاهرکنندگان را از دست دادند.^۱

همین ابعاد نمادین در مخالفت امام خمینی (ره) با نمادهای رژیم پهلوی نیز کاملاً مشهود است. وی در یکی از سخنرانی‌های خود از «شیر و خورشید» به شیر و خورشید منحوس یاد کرد و از مسئولین خواست در امحاء آن درنگ روا ندارند. ابعاد نمادین این نبرد هنگامی گسترده می‌شود که مخالفان رژیم در برابر نمادهای شاهنشاهی از نمادهای اسلامی مثل بیرق سه‌گوش سیاه، آیات قرآن و غیره در اماکن عمومی استفاده می‌کردند. در واقع این تحولات نمادین به اقدامات پهلوی در نوسازی ایران بازمی‌گشت که واکنش

۱. ر.ک: مثل برف آب خواهیم شد: مذاکرات شورای فرماندهان ارتش، ۱۳۶۵، نشر نی.

گروه‌های سنتی جامعه را در پی داشت. در نتیجه تأکید رژیم پهلوی بر همسوسازی جهان نمادین ایران باستان و غرب‌گرایی، مخالفان رژیم، ضدنمادی ساختند که بر پایه سنت اسلامی، شیعی و فرهنگ دینی و حتی ملی، نمادهای اندیشه رقیب را به مبارزه فرا می‌خواند.

درواقع سنت و تجدد مقابل هم قرار گرفتند؛ سنت‌گرایان با تکیه بر اندیشه دینی و تاریخی ایرانیان به جنگ اندیشه مدرنیسم مطلقه و غرب‌گرایانه متجددان شتافتند. در این کارزار همه‌چیز رنگ‌وبوی نمادین گرفت.

از نظر ما نظام نمادین سنت‌گرایان اسلامی در ذهن تاریخی ایرانیان ریشه داشت؛ موضوعی که حکومت پهلوی کمتر به آن توجه کرد و رهبران انقلاب با پُررنگ ساختن آن به دنبال عظمت اسلام بودند. رژیم پهلوی با خوانشی جدید به تبیین ابعاد نمادین ایران باستان پرداخت و تنها بر فرّ و شکوه شاهنشاهی تأکید کرد و به همسویی تاریخی جهان نمادین ایران باستان و اسلام، وقعی نهاد.

این مقاله به منظور فهم شکل‌گیری انقلاب اسلامی ایران از منظر نمادین، با بهره‌گیری از نظریه «بورديو» به این موضوع می‌پردازد که چگونه تولید قدرت نمادین توسط هیئت‌های عالی نمادساز (روشنفکران و روحانیان) سبب پیروزی انقلاب شده است.

الف) تعریف مفاهیم

جهان نمادین ایران باستان

تاریخچه نقش نمادها در زندگی ایرانیان به دوره باستان بازمی‌گردد. جهان نمادین باستان به مجموعه چیزها، علامت‌ها و گفتارهایی گفته می‌شود که بازگوکننده باورها، سنن و آئین‌های کهنی است که از قدمتی تاریخی برخوردارند و روح ملی یک کشور را تشکیل می‌دهند. افسانه‌هایی مانند آفرینش کیومرث و سایر افسانه‌های ایرانی، انتظار سوشیانت، سوگ سیاوش و بسیاری از آئین‌ها و جشن‌ها هرکدام نمادهایی داشته و جزئی از جهان نمادین باستانی ایرانیان را تشکیل می‌دهند.

جهان نمادین تجدد

جهان نمادین تجدد به مجموعه پدیده‌هایی اطلاق می‌گردد که یادآور زندگی اروپایی و تجدد غربی هستند. این نمادها در پوشاک، ژست‌ها و کلمات تبلور یافته است، مانند کروات، عینک، ساعت مچی، کلاه دوره‌دار یا تعظیم به شیوه غربی و زبان فاخر. نمادهای تجدد از قرن نوزدهم وارد ایران شدند و در قرن بیستم در ایران گسترش یافتند.

جهان نمادین اسلامی - شیعی

جهان نمادین اسلامی - شیعی به مجموعه عناصری اطلاق می‌گردد که با ورود اسلام و مذهب شیعه در ایران گسترش یافت و در فرهنگ و زندگی روزمره ایرانیان حضوری برجسته پیدا کرد. امام حسین (ع)، بیرق عاشورا، دست بریده، عاشورا و شهادت به‌عنوان نمادهای مظلومیت، بیانگر ذهنیت نمادین ایرانی در تاریخ این سرزمین‌اند که از اهمیت جهان نمادین اسلامی - شیعی در زندگی اجتماعی و سیاسی ایرانیان حکایت دارد.

ب) سوابق و نوآوری موضوع

به لحاظ تئوریک، کارهای بسیاری درخصوص نمادها در خارج از کشور صورت گرفته است، اما درخصوص نقش قدرت نمادین در پیروزی انقلاب اسلامی ایران چه در داخل و چه در خارج از کشور کاری انجام نشده است. فقط کتاب «زمانی غیر زمان‌ها» اثر لیلی عشقی به فارسی ترجمه شده است که با نگاهی هایدگری به موضوع تحقیق پرداخته که به بحث ما نزدیک است و هیچ تحقیقی از این زاویه به بررسی انقلاب اسلامی ایران نپرداخته است.

نویسندگانی نظیر منصور معدل، یرواند آبراهامیان و جان فوران با تحلیلی طبقاتی و گفتمانی و ماروین زونیس با نگاه روان‌شناسانه و نیکی آر. کدی، تدا اسکاچپول و الیویه روا از جمله تحلیل‌گرانی هستند که از منظر فکری و فرهنگی انقلاب اسلامی را مورد بررسی قرار داده‌اند.

دیدگاه‌های فکری و فرهنگی درخصوص شکل‌گیری انقلاب اسلامی، عمدتاً به نقش مذهب شیعه و آئین‌های شیعی در شکل‌گیری انقلاب اسلامی پرداخته‌اند و هیچ‌کدام به ابعاد نمادین

انقلاب اسلامی از بُعد قدرت نمادین نپرداخته‌اند.

به نظر ما صرفاً با اتکای به ابعاد فرهنگی و فکری نمی‌توان وقوع انقلاب اسلامی را در ایران بررسی کرد. به‌عنوان مثال این مطالعات نتوانسته‌اند پاسخ دهند که چرا نهضت ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ که از نظر فرهنگی ماهیتی مشابه با حوادث سال‌های ۵۷-۱۳۵۶ داشت، به پیروزی منتهی نشد، اما انقلاب اسلامی سال ۵۷ به پیروزی منجر شد. با تأمل در خصوص تبیین‌های فرهنگی انقلاب اسلامی می‌توان دریافت که تعریف مشخص و یگانه‌ای از تحلیل فرهنگی قابل احصاء نیست، زیرا مکتب فرهنگی فرانسه با تأکید بر کارهای پیر دیگارد، مایکل فیشر، لیلی عشقی و فوکو از جمله پژوهش‌هایی است که با تأکید بر عواملی چون تغییر در نظام معانی، سیاست نمادین، چالش‌های فرهنگ دینی و فرهنگ غربی و شخصیت کاریزماتیک آیت‌الله خمینی سعی در تبیین انقلاب اسلامی دارند و در این میان، مباحث قدرت نمادین «بورديو» مورد غفلت واقع شده است.

بنابراین رویکرد فرهنگی به لحاظ زمینه‌های نظری و مفهومی از منابع و معانی متفاوتی سرچشمه می‌گیرند و کنار هم نهادن آنها تحت عنوان کلی و مبهم تبیین‌های فرهنگی، خطاست. (عاملی و حاضری، ۱۳۸۶: ص ۲-۱۴). در نتیجه لزوم بازنگری در مطالعات صورت گرفته در خصوص انقلاب اسلامی خلأیی بود که با طرح نقش قدرت نمادین در شکل‌گیری انقلاب سعی در جبران آن داریم و با استفاده از دستاوردهای فلسفه و جامعه‌شناسی - نیازی که تاکنون برآورده نشده بود - تلاش می‌کنیم موضوع را از بعدی جدید مورد بررسی قرار دهیم. درعین حال همه رویدادها به یک میزان از بُعد نمادین برخوردار نیستند، درحالی‌که انقلاب اسلامی یک نماد بارز و یک نبرد نمادین بود و بُعد نمادین آن از همه انقلاب‌های دیگر قوی‌تر است.

ج) مباحث نظری

دوری از تقابل‌های عینیت‌گرایانه و ذهنیت‌گرایانه یکی از دغدغه‌های جامعه‌شناسان طی چند دهه اخیر بوده است. پیر بورديو نیز با علاقه نسبت به فراتر رفتن از ضدیت میان فرد و جامعه، ضمن انتقاد از هر دو رویکرد، معتقد است عینیت‌گراها (ساختارگراها) عاملیت و عوامل انسانی را در نظر نمی‌گیرند و ذهنیت‌گرایان نیز تنها با تأکید بر نقش کنش‌گر

به وجود ساختارها در انجام کنش بی‌اعتنایند. بنابراین وی تلاش‌هایی را به‌منظور ترکیب عینیت و ذهنیت انجام می‌دهد تا تعادلی میان ساختارهای عینی جامعه و عاملان اجتماعی ایجاد کند. بوردیو به سبب علاقه‌اش به رابطه دیالکتیکی میان ساختار و شیوه ساخت واقعیت‌های اجتماعی از سوی کنش‌گران، جهت‌گیری نظری خود را پراکسیولوژی^۱ می‌نامد. وی پس از نقد دو روش عمده یعنی پوزیتیویسم و کانتیسم که یکی به عین و دیگری به ذهن می‌پردازد، سعی دارد این دو مفهوم را در روش پراکسیولوژی با هم آشتی داده و نشان دهد چگونه عینیات، ذهنیات را می‌سازند و چگونه ذهنیات راهنمای عمل شده و به جهان عینی برمی‌گردد.

به‌طور کلی روش بوردیو بر پایه شناخت پراکسیولوژیک، سیستمی از روابط دیالکتیک میان ساختارهای ابژکتیویسم و داده‌های ساخت‌یافته را در بر می‌گیرد که به‌طور مرتب در حال بازتولید است. سیستمی متکی بر دیالکتیک درونی کردن بیرونی‌ها و بیرونی کردن درونی‌ها (Bourdieu, 1990: p72).

از این رو بررسی ابعاد نمادین زندگی سیاسی و اجتماعی، یکی از آخرین تلاش‌های وی در فراتر رفتن از عینیت‌گرایی و ذهنیت‌گرایی در جامعه‌شناسی است. او بدین طریق تلاش می‌کند از مارکسیسم فاصله گرفته و در نظریه خود با در نظر گرفتن سود اقتصادی برای کالاهای غیراقتصادی، نقش سرمایه‌ها در زندگی اجتماعی، اشکال نمادین و قدرت نمادین در تمامی فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی، دیدگاهی جدید در جامعه‌شناسی ارائه دهد. در میدان‌های اجتماعی و سیاسی هر گروهی که از سرمایه‌های اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و نمادین افزون‌تری برخوردار باشد، شانس برتر و تسلط بیشتری را در اختیار خواهد داشت. بنابراین جهان اجتماعی از نگاه بوردیو به میدان‌هایی رقابتی تقسیم می‌شود که هر کنش‌گر در هر میدان برای در اختیار گرفتن جایگاه بهتر مبارزه می‌کند.

به همین دلیل سرمایه برای وی نشانگر قدرت است. در واقع دغدغه بوردیو این است که چگونه و تحت کدام شرایط افراد و گروه‌ها از استراتژی‌های انباشت سرمایه،

1. Praxeology

سرمایه‌گذاری و تبدیل انواع مختلف سرمایه بهره می‌برند تا موقعیت‌های خود را در سلسله مراتب اجتماعی در میدان‌های مختلف بهبود بخشند. (Swartz, 1997: p65-75). لذا با شناخت اشکال سرمایه و ویژگی‌های میدان سیاسی می‌توان دیدگاه نظری او را مورد ارزیابی قرار داد.

نظریه پراتیک

بورديو در نظریه خود با ارائه طرح یک نظریه کنش (۱۹۶۸م) برای سوژه، قدرت عملی و استراتژی قائل می‌شود و معتقد است کنش‌ها و واکنش‌های بازیگران در یک عرصه به نام «میدان» شکل می‌گیرد و بازیگر براساس سرمایه خود (فرهنگی، اقتصادی، اجتماعی و نمادین) و خصلت و عادات نهادینه‌شده می‌تواند به انجام عمل و طرح استراتژی اقدام نماید. نظریه پراتیک وی به صورت زیر الگوبندی می‌شود (نقیب‌زاده، ۱۳۸۵: ص ۳۶۶):

$$\text{Pratique} = (\text{Habitus} \times \text{Capital}) + \text{Champ}$$

خصلت^۱، منش یا عادت‌واره از نظر بورديو جنبه طبقاتی دارد. وی در نظریه پراتیک خود از واژه اسکولاستیکی خصلت استفاده می‌کند که برآمده از تعبیر ارسطویی واژه خلق و خو^۲ است. این واژه جنبه طبقاتی دارد و عبارتست از چیزهایی که در انسان به تدریج ساخت می‌پذیرند و سپس به مرور زمان در شناخت و رفتارها تأثیرگذار می‌شوند. شناخت، ادراک و تمامی رفتار عملی انسان، تحت تأثیر خصلت‌هاست. حرف زدن، ژست‌ها، شرکت در مهمانی‌ها، نشستن و سخن گفتن نمونه‌هایی از اعمال برآمده از خصلت آدمی است.

سرمایه اقتصادی^۳، به مجموعه‌ای از دارایی‌های افراد از قبیل نقدینگی، مالکیت، اموال غیرمنقول و غیره اطلاق می‌شود که کنش‌گر با تکیه بر آن به کنش‌های آگاهانه اقدام می‌نماید. بورديو این سرمایه را متعلق به طبقات بالای جامعه می‌داند که نشان‌دهنده تمایز

1. Habitus
2. Hexis
3. Economy Capital

طبقاتی آنان از طبقات پایین است.

سرمایه اجتماعی^۱ به مجموعه‌ای از ارتباطات اجتماعی افراد با متنفذان جامعه، دوستی‌ها و رابطه‌ها اطلاق می‌شود که افراد بدان وسیله موقعیت خود را مستحکم می‌سازند. بوردیو ایجاد ارتباط با افراد مشهور را سبب تثبیت جایگاه کُنش‌گر، چه به صورت مادی چه نمادین می‌داند.

سرمایه فرهنگی^۲ از طریق کسب موقعیت و عناوین، مثل مدارک تحصیلی و موفقیت در مسابقات تجلی می‌یابد؛ آن‌چنان‌که حالت درونی شده این سرمایه به معلومات کسب‌شده مثل تسلط داشتن به زبان و صاحب نظر در یک دانش برمی‌گردد و حالت عینی آن می‌تواند در قالب سرمایه اقتصادی عینیت یابد. مثل خلق یک تابلوی هنری یا یک کتاب (شویره و فونتن، ۱۳۸۵: ص ۹۹-۹۶). وجود این سرمایه سبب می‌شود که افراد با قدرت بیشتری در میدان‌های مختلف حضور یابند و تأثیر قدرتمندی بر علاقه‌مندان و پیروانشان بگذارند. در میدان‌های سیاسی وجود سرمایه فرهنگی از جمله نقش سرمایه زبانی در ایجاد سلطه و مشروعیت بسیار حائز اهمیت است.

سرمایه نمادین^۳ شکل عالی و تجسم‌یافته دیگر سرمایه‌هاست که با کار نمادین روشنفکران و نویسندگان تحقق می‌یابد. در واقع این سرمایه با باور و اعتبار و اعتماد دیگران وجود عینی می‌یابد و دوام و استمرار آن نیز با باور دیگران در ارتباط است. مجموعه سرمایه‌ها و خصلت‌های کُنش‌گران در یک میدان^۴ یا یک عرصه صورت می‌گیرد. این میدان می‌تواند هنری، اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و حتی نمادین باشد و از درون خود، براساس روابط قدرت شکل گیرد.

1. Social Capital
2. Cultural Capital
3. Symbolic Power

۴. Field به زبان فرانسه Champ گفته می‌شود و در زبان فارسی به عرصه نیز ترجمه شده است.

قدرت نمادین

الگوی بوردیو در خصوص قدرت نمادین تحت تأثیر مطالعات وی دربارهٔ جوامع قبیله‌ای الجزایر و پژوهش‌های مارسل موس جامعه‌شناس فرانسوی صورت‌بندی شد. بوردیو با الهام از بحث‌های وی به رابطهٔ احترام و حفظ موقعیت برتر میان اعضای قبیلهٔ کایلا در الجزایر به فرآیند مبادلهٔ هدایا پی برد و در نظریهٔ پراتیک خویش، کارکردهای نمادین اعمال انسان را مورد توجه قرار داد و در رابطه با جوامع مدرن نیز همین رابطه را به اشکال مختلف در همهٔ عرصه‌ها تعمیم داد و نتیجه گرفت که «تنها ارتباط مشروع، همیشه ارتباط قدرت نمادین است» (Bourdieu & waquant, 1992: p142)

از نظر وی مبارزه و رقابت درون میدان‌ها با وجود سرمایه‌ها و ویژگی‌های خصلتی افراد و گروه‌ها قابل تبیین است و میزان بهره‌مندی از سرمایه‌ها به شکل‌گیری شبکهٔ نمادهای طبقات مسلط و تحت‌سلطه می‌انجامد. به همین سبب هر گروهی که از شبکهٔ نمادهای قدرتمندی برخوردار باشد، از توان ایجاد سلطه برخوردار است. لذا اگر نمادهای ساخته‌شده توسط روشنفکران و هیئت‌های تولیدکنندهٔ نماد در اختیار افراد و گروه‌های حاشیه‌ای در میدان قدرت قرار گیرد، خطر سقوط و فروپاشی، نمادهای حاکم را تهدید می‌کند.

به‌طور کلی قدرت نمادها از نظر بوردیو درون سیستم نمادین نیست، بلکه در باور به مشروعیت این نمادها و کسانی که آن را بیان می‌کنند، تجلی می‌یابد و در رابطه با ساختار اجتماعی شکل می‌گیرد. در نتیجه کاربست نمادها در یک سیستم نمادین حائز اهمیت است. سیستمی که با تولید باورها و ایمان باعث سلطهٔ مستمر و مشروع گروه‌ها و افراد بر جامعه می‌شود و این سلطهٔ نمادین با مشروعیت پذیرفته‌شده، دیگر نیازی به جنبهٔ فیزیکی خشونت ندارد و تسلط خویش را در عرصه‌های مختلف به‌صورت نمادین تثبیت می‌سازد. ویژگی خاص سیستم‌های نمادین به پژوهشگر کمک می‌کند که به دور از دیدگاه طبقاتی بوردیو به توصیف وقایع سیاسی درون این سیستم‌ها بپردازد. از منظر وی بسیاری از کُنش‌های افراد درون میدان‌ها در ناخودآگاه عاملان وجود دارد و ساخت‌پذیر

شده است و می‌تواند ساخت‌بخش هم بشود.

از نظر بوردیو تضادهای موجود در جامعه بدون آنکه مورد مخالفت قرار بگیرد، از نظر مردم مشروع و طبیعی است و وظیفه این مشروعیت‌سازی برعهده قدرتی است که به شکل خشونت نمادین خود را تحکیم می‌کند. بنابراین این خشونت:

«خشونتی است که تحمیل‌کننده اطاعت‌هایی است که نه تنها به مانند اطاعت درک نمی‌شود، بلکه با اتکا بر انتظارات جمعی یا باورهای اجتماعی شده درک می‌شود. نظریه خشونت نمادین شبیه نظریه جادو بر یک نظریه باور و یا بر یک نظریه تولید باورها استوار است» (Bourdieu, 1998: p103).

براساس کارکرد این خشونت در همه جوامع، نظم و منع اجتماعی توسط سازوکارهای غیرمستقیم فرهنگی و نه با کنترل اجتماعی مستقیم و فیزیکی تولید می‌شود. خشونت نمادین به معنی تحمیل نظام‌های نمادها و معناها (فرهنگ) به گروه‌ها و طبقات است تا این نظام در جامعه، مشروع به نظر آیند. همه نظام‌های موجود تلاش می‌کنند که بدون نیاز به خشونت فیزیکی، مشروعیت نمادین خود را در جامعه مستحکم سازند و این مسئله از زمان کودکی در آموزش و پرورش فرانهادینه می‌گردد (جنکینز، ۱۳۸۵: ص ۱۶۳-۱۶۲). بنابراین در بسیاری از ساختارهای میدان که عقیده در آن تولید و بازتولید می‌شود، خالقان قدرت و کلمات، مالک قدرتی نامرئی‌اند که می‌توانند نظم اجتماعی را ابقا یا براندازند و سبب مشروعیت آنها شوند. این قدرت به‌عنوان قدرتی وابسته و تغییرشکل‌دهنده، به‌سختی قابل شناسایی و درک است و در نتیجه، تغییر شکل‌دهنده مشروعیت اشکال دیگر قدرت نیز می‌باشد. (Bourdieu & waquant, 1992: p169).

«جایی که قدرت در همه جا است، ولی آدمی نمی‌خواهد به چشم‌هایش زحمت دهد و ببیند که به‌گونه‌ای دیگر نیز می‌توان قدرت را دید. یک حلقه‌ای که مرکز آن همه جا هست و هیچ جا نیست، باید بدانیم چطور آن را کشف کنیم. حداقل جایی که می‌توان آن را دید، آنجایی که بیشتر از هر جای دیگر نادیده گرفته شده و آن قدرت نمادین است. این قدرت نامرئی است که فقط با همدستی کسانی که آن را تحمل می‌کنند و نمی‌خواهند بدانند و کسانی که آن را اعمال می‌کنند و نمی‌خواهند بدانند، اعمال می‌شود» (Bourdieu, 2005: p163).

روی هم‌رفته در میان میدان‌ها نیز میدان قدرت (سیاست) از همه مهم‌تر است، زیرا سلسله‌مراتب روابط قدرت و میدان سیاسی، تعیین‌کننده ساختار همه میدان‌های دیگر است. منازعه و کشمکش در میدان‌ها نیز به‌علت وجود شانس‌ها و رقابت‌هایی است که کُنش‌گران و نهادها برای حفظ یا براندازی نظام توزیع سرمایه‌ها نمی‌توانند از آن اجتناب کنند.

در نتیجه کسانی در میدان‌های مختلف از جمله میدان سیاسی پیروز می‌شوند که از کالاهای نمادین قدرتمندی برای عرضه به مصرف‌کنندگان برخوردار باشند. ثمره این پیروزی آن است که شخص پیروز، حق تحمیل کالاهای نمادین خود را بر میدان اجتماعی کسب می‌کند، یعنی می‌تواند علیه مصرف‌کنندگان حاضر در میدان اجتماعی، خشونت نمادین به کار ببرد و این مستلزم همدستی کسانی است که در معرض این خشونت قرار می‌گیرند (لش، ۱۳۸۴: ص ۳۴۸-۳۴۷).

بنابراین میدان‌ها محل رقابت، منازعه و کشمکش عاملان اجتماعی و کُنش‌گران فعال است و هر کُنش‌گری که از بیشترین سرمایه بهره‌مند باشد، زمینه سلطه خود را در جامعه فراهم می‌کند.

بوردیو با شیفتگی خاص فرانسوی خویش به دنبال این مسئله بود که چگونه قدرت و سلطه در قالب نمادین بازتولید می‌شود و طبقات مسلط نمادهایشان را با مهارت تحت نفوذ خود دارند و عناصری چون ارزش، دانایی و سلیقه خود را در جامعه، طبیعی و جهانی نشان می‌دهند. بنابراین از آنجاکه دولت‌ها با انحصار خشونت نمادین، شهروندان را به‌طور طبیعی به اطاعت وامی‌دارند تا استمرار خود را مشروع جلوه دهند، وی به موضوع تسلط سیاستمداران در میدان‌های سیاسی توجه کرده و در نظریه خویش بر نقش نمادها در مشروع شدن قدرت توسط سلطه‌گران تأکید می‌کند. (Berg & Janoski, 2005: p92)

از نظر او قدرت نمادها در کاربست عملی آن نهفته است و روشنفکران و هیئت‌های تولیدکننده نماد به‌طور مرتب در حال بازسازی و برساختن نمادهایی برای استمرار سلطه

مشروع هستند. این سلطه مشروع توسط نظام‌های نمادین صورت عملی می‌یابد. نظام‌های نمادین به‌عنوان ابزارهای دانش و سلطه با تأکید بر اجماع و وفاق درون جامعه به بازتولید نظم اجتماعی یاری می‌رسانند و کارکرد اصلی آنها عبارتست از تلاش برای مشروع‌سازی سلطه از طریق تحمیل باورهای خود بر جامعه. بر مبنای نظر بوردیو، چهارچوب مقاله نیز شکل می‌گیرد.

از نظر ما، روشنفکران و روحانیان ایرانی به‌عنوان هیئت‌های عالی نمادساز در میدان سیاسی ایران با به‌کارگیری نمادهای اسلامی - شیعی و قدرت نمادین در مقابل قدرت فیزیکی رژیم پهلوی، موفق به تسخیر اذهان ایرانیان و در نهایت پیروزی انقلاب شدند. با نگاهی به تولیدات فکری هیئت‌های عالی نمادساز شامل روشنفکران و روحانیان، چهارچوب نظری مورد نظر را به بحث می‌گذاریم.

(د) بحث عملی

۱. میدان سیاسی روشنفکران

پس از جنگ جهانی دوم، جامعه غرب از لونی دیگر شد. پایان جنگ احساس پوچی را در تعداد زیادی از مردم افرون ساخت و علاقه به مارکسیسم، جنبش‌های اجتماعی و مخدرات سیر صعودی پیدا کرد. در این میان طی دهه‌های ۶۰ و ۷۰ میلادی احساس حقارت نسبت به غرب در بیشتر کشورهای جهان سوم عمومیت یافت و رجوع به سنت و بازگشت به گذشته و فرهنگ بومی برای خیلی از روشنفکران به‌مثابه نقشه راهی برای مبارزه با غرب درآمد. بسیاری از روشنفکران جهان سومی از جمله روشنفکران مارکسیسم و لنینیسم تصور می‌کردند که با سقوط اخلاق و معنویت در غرب، سقوط قریب الوقوع آن محتوم است. در ایران نیز احساس حقارت به غرب با بازگشت به گذشته اسلامی - شیعی شکل عملی به خود گرفت. طی دهه‌های ۴۰ و ۵۰ زندگی اجتماعی ایرانیان بر اثر سیاست‌های نوسازی و غرب‌گرایانه شاه به همراه پیامدهای آن نظیر مهاجرت به شهرها، در مشی اخلاقی و رفتاری مردم تأثیر به‌سزایی گذاشت و روشنفکرانی نظیر «آل احمد» و «شریعتی» نسبت به

این مدرنیزم واکنش نشان دادند. ثمره تلاش روشنفکران در ایران با دو رویکرد جدید مواجه شد؛ نخست در مقابل غرب‌گرایی فزاینده، غرب‌ستیزی فزاینده شکل گرفت و دوم در مقابل همسوسازی جهان نمادین باستانی و تجدد، همسویی جهان نمادین شیعی و باستانی در قالبی جدید بازتولید شد تا ذهنیت نمادین ایران به حرکت وادار گردد.

جلال آل احمد: سنت‌گرای غرب‌ستیز (۱۳۴۸-۱۳۰۲)

توجه به جنبه‌های رمانتیک زندگی روستایی در سفرهای متعدد «جلال» به روستاها و شهرهای ایران از او مردم‌شناسی ساخت که براساس علایق و سنت‌های حاکم بر جامعه، نسبت به تولید باورهای همساز با فرهنگ بومی ایران اقدام کند. این تجربه‌ها بر خلق و خو و رفتارهای سیاسی و اجتماعی «آل احمد» تأثیر گذاشت و سوگیری‌های سیاسی و فرهنگی وی را در آینده شکل می‌داد. به‌واقع تضاد حاصل از خصلت‌های وی (تربیت در یک خانواده روحانی و علاقه به سنت) و شرایط عینی سال‌های ۳۰ و ۴۰ (گسترش نمادهای غربی در ایران و ستیز با سنت) سبب شده بود که رجوع به گذشته و سنت‌های بومی در شخصیت او ساخت‌پذیر و سپس ساخت‌بخش گردد.

«غرب‌زدگی» به‌عنوان مهم‌ترین و اصلی‌ترین کتاب آل احمد در اواخر دهه ۳۰ احساس نیاز به بودن را در فرهنگ بومی جامعه ایران به تصویر می‌کشد. وی از جمله نویسندگان بومی‌گرای ایرانی است که با نگارش این کتاب، عصر جدیدی از حیات سیاسی را در ایران رقم زد و به گفته خودش برداشت تازه و منحصربه‌فردی ارائه کرد (آل احمد، ۱۳۴۴: ص ۸۴). درواقع او به‌واسطه آشنایی با بسیاری از نویسندگان هم‌نسلش تحت تأثیر دیدگاه ادبی (نه فلسفی) «سارتر» و «کامو»، دری برای بازگشت به مذهب گشود. (آشوری، ۲۵۳۷: ص ۶۷).

او غرب‌زدگی را از «فردید» به عاریت گرفت و به جنگ با روشنفکران عصر پهلوی شتافت که از زمان مشروطه، ندای غرب‌گرایی را در ایران سر می‌دادند. رجوع به گذشته اسلامی و شیعی و ردّ باستان‌گرایی و غرب‌گرایی از ایده‌های آل احمد برای بیداری

و آگاهی ایرانیان بود و به همین دلیل مشروطه را سرآغاز کوبیدن روحانیان توسط روشنفکران تفسیر کرد، در صورتی که روشنفکران امروز برای مقابله با غرب به همکاری و همدستی روحانیان نیازمندند (آل احمد، ۱۳۷۳: ص ۷۸-۸۷).

وی با انتقاد از دستگاه‌های هژمونی‌ساز دولت نظیر مدارس و دانشگاه‌ها، ویژگی اصلی این نهادها را ترویج غرب‌زدگی و تبلیغ سنت‌ستیزی و مذهب‌ستیزی در ایران معرفی کرد (همان: ص ۲۱۷) و به دنبال راهی برای فرار از اهریمن غرب‌زدگی، تمسک به اسلام را تنها راه نجات ایرانیان از وابستگی و عقب‌ماندگی معرفی می‌کند. او در جستجوی هویت قومی و ملی می‌گفت:

«این توجه به دین، به‌خصوص به مسئله اسلام درین شرایط معین از زمان و مکان - پس از اشاره سریع به ۱۵ خرداد - برای این است که در مقابل چنین هجومی که ما گرفتارش هستیم، یک چیزی باید پیدا کرد که به وسیله‌اش ایستادگی نشان داد. و من گمان می‌کنم در این باره هم فکر کنیم بد نباشد. این یکی از آخرین مسائلی است که من خودم بهش اندیشیده‌ام. دنبال همین اندیشیدن هم بود که پا شدم رفتم حج. مثلاً، سؤال این است که در مقابل هجوم مکانیسم غرب چه کنیم؟ یک چیزی مستمسک... به یک چیزی. بچسبیم، شاید بتوانیم خودمان را حفظ کنیم. نه آنجور که ترکیه رفت... شخصیت مرا مجموعه عوامل فرهنگی متعلق به این جامعه‌ای می‌سازد که من توش نفس می‌کشم و یکیش مذهب، یکیش زبان، یکیش ادبیات. اینها را باید حفظ کرد. اینها هر کدام یک مستمسک‌اند» (آل احمد، ۱۳۵۷/الف: ص ۱۶۳-۱۶۴).

درواقع از نظر او استعمار و غرب عامل عقب‌ماندگی ایران است و برای مبارزه با فرهنگ استعماری و مصرف‌گرایی غرب باید مستمسک بومی برساخت و بر همین اساس مستمسک اسلام را در مقابل غرب قرار می‌دهد. آل احمد به‌عنوان گذشته‌گرایی بی‌همتا، تحت تأثیر متفکران غربی نظیر «ژان پل سارتر»، «مارتین هایدگر» و «آلبر کامو» نسبت به تمدن غرب تردید و نگرانی‌های جدی ابراز می‌کند و به صراحت از ایده خود در رابطه با بازگشت به فرهنگ بومی و سنت سخن می‌گوید. به همین سبب از نظر وی علوم غربی

تجزیه‌پذیر است و در میان آنها علوم انسانی غرب با سنت‌های بومی ایرانی بی‌ارتباط می‌باشد. در نتیجه، نیاز به غرب از سوی ایرانیان صرفاً باید در اخذ تکنولوژی خلاصه شود:

«از غرب یک مقدار چیزها ما لازم داریم بگیریم، اما نه همه چیز را. از غرب یا در غرب ما در جستجوی تکنولوژی هستیم. این را وارد می‌کنیم. علمش را هم ازش می‌آموزیم. گرچه غربی نیست و دنیایی است. اما دیگر علوم انسانی را نه. علوم انسانی یعنی از ادبیات بگیر تا تاریخ و اقتصاد و حقوق. اینها را من خودم دارم و بلدم. روش علمی را می‌شود از کسی که بلد است آموخت. اما موضوع علوم انسانی را من خودم دارم» (همان: ص ۲۰۱-۲۰۰).

او مانند بسیاری از نویسندگان ادبی هم‌نسلس این خطای تاریخی را مرتکب شد که غرب، کلیتی تجزیه‌پذیر است و بدون در نظر گرفتن شرایط فلسفی و اجتماعی و صرفاً با اخذ تکنولوژی می‌توان جامعه‌ای توسعه‌یافته داشت. وی به تبعات جامعه‌شناسانه نوسازی و اساساً مدرنیته واقعی نهاد و در انتقاد به نمادهای غرب‌گرایانه و احساس مسخ‌شدگی و پوچی پیش‌آمده در شهر، مدافع روستا و گذشته‌ها بود و بارها از نابودی بومی‌گرایی در ایران اظهار نگرانی می‌کرد (تاراجی، ۱۳۵۷: ص ۳۲). «جلال حتی در گورستان‌ها به روی سنگ قبرها به دنبال گذشته‌ها می‌گشت و یادداشت برمی‌داشت» (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۸: ص ۵۰). این گذشته‌گرایی و پناه بردن به روستا، کثیری از روشنفکران ایرانی را به خود مشغول ساخت و بسیاری از آنها، مانند آل احمد به این نتیجه رسیدند که «توی این نیهیلیسم، برگشت به آب و خاک لازم‌ترین چیزه» (آل احمد، ۱۳۴۴: ص ۷۵). از نظر ما اقدامات شاه در گسترش نمادهای غربی در ایران به احساس پوچی بسیاری از گروه‌های جامعه دامن زد و روشنفکران راه فرار از این پوچی را در بازگشت به گذشته، روستا و سنت دریافتند.

در نتیجه، تحت تأثیر بعضی از روشنفکران غربی، آل احمد به دنبال بازگشت به سنت‌ها و ارزش‌های بومی، اسلام شیعی را به‌عنوان عناصر هویتی ایران معرفی کرده و از روحانیان به‌عنوان مشروع‌ترین حاملان ترویج آن نام می‌برد. زیرا روحانیان تنها گروهی بودند که هیچ‌گاه مفتون غرب نشدند. از نظر وی برای پیروزی در مبارزه علیه غرب،

همکاری روشنفکران با روحانیان مسئله‌ای ضروری است که روشنفکران باید در این زمینه پیش قدم شوند. بنابراین اعتقاد راسخ او این بود که «بدون بهره‌گیری از قدرت نمادین اسلام، امکان شکل‌گیری سیاست اصیل ایرانی وجود ندارد» (میرسپاسی، ۱۳۸۴: ص ۱۹۸). بدین ترتیب وی در داستان «نون والقلم» به تکریم «شهادت»، یکی از مهم‌ترین عناصر اسلام شیعی می‌پردازد و آن را به‌عنوان مؤثرترین راه مبارزه با حکومت ظلم معرفی می‌کند. او به واقع می‌خواهد نسلی را در ایران به حرکت وادارد تا تاریخ زندگی را از دریچه‌ای جدید ببیند و از لاک بی‌تفاوتی بیرون بیاید. به همین علت قربانی شدن در راه مبارزه، خود هدف بزرگی است برای مشروعیت ستاندن از حکومت. وی از زبان قهرمان داستانش می‌گوید: «برای من مؤثرترین نوع مقاومت در مقابل ظلم، شهادت است. گرچه من لیاقتش را ندارم. تا وقتی حکومت با ظلم است و از دست ما کاری بر نمی‌آید، حق را فقط در خاطره شهداء می‌شود زنده نگهداشت... درست است که شهادت دست ظلم را از جان و مال مردم کوتاه نمی‌کند، اما سلطه ظلم را از روح مردم می‌گیرد. مسلط به روح مردم خاطره شهدا است و همین است بار امانت. مردم به سلطه ظلم تن می‌دهند، اما روح نمی‌دهند. میراث بشریت همین است. آنچه بیرون از دفتر گنبدینه تاریخ به نسل‌های بعدی می‌رسد همین است» (آل احمد، ۱۳۵۷/ب: ص ۲۲۷-۲۲۶).

به‌طور کلی آل احمد با آثار خود از جمله کتاب «غرب‌زدگی»، گفتمان جدیدی در عرصه روشنفکری بنا نهاد و تا دهه‌ها سبب شد که روشنفکران موضع خود را نسبت به این ایده مشخص نمایند.

او با برجسته کردن دنیای نمادین اسلامی و بومی، به هرآنچه که متعلق به دنیای نمادین غرب و باستان بود، حمله برد و تاریخ روشنفکری را زیون‌ترین و مفتضح‌ترین تاریخ فکری این مملکت توصیف کرد. از نظر ما غرب‌ستیزی و رجوع به فرهنگ بومی و توجه به نمادهای شیعی بزرگترین دستاورد نمادین «آل احمد» در دهه‌های ۴۰ و ۵۰ بود که از سویی روشنفکران جوان دینی نظیر «علی شریعتی» از ایده او استقبال کردند و از سویی دیگر به شکل‌گیری زبان غرب‌ستیز روشنفکری عرفی تأثیر به‌سزایی گذاشت.

علی شریعتی: روشنفکر نمادساز (۱۳۵۶-۱۳۱۲)

شریعتی با طرح تز «بازگشت به خویشتن» و رجوع به هویت اسلامی در میدان مدرنیزاسیون غرب گرایانه شاه مانند دیگر روشنفکران ایرانی به جستجوی مستمسکی برای گریز از پوچی برآمده از روند نوسازی و غرب‌گرایی در ایران می‌اندیشید. در واقع تز بازگشت به خویشتن، مستمسکی در اختیار او قرار می‌داد تا با بازگشت به اسلام شیعی و تولید دنیای نمادین شیعی، زمینه‌های لازم برای بسیج سیاسی مردم و براندازی ظلم مهیا شود. وی می‌گفت:

«ما یک خویشتن باستانی داریم، مال دوره هخامنشی، دوره ساسانی، دوره اشکانی و دوره پیش از آنها، آیا به آنها برگردیم؟... آن خویشتن، خویشتن کهن است، خویشتن قدیمی است، خویشتنی است که در تاریخ ثبت شده است، خویشتنی است که فاصله طولانی قرن‌ها پیوند ما را با آنها گسسته است، آن خویشتن هخامنشی و باستانی و قدیمی ما خویشتنی است که در تاریخ، مورخین و جامعه‌شناسان، دانشمندان و باستان‌شناسان، آن خویشتن را می‌توانند کشف بکنند، بخوانند و بفهمند، ولی ملت ما آن خویشتن را به‌عنوان خویشتن خودش حس نمی‌کند، و قهرمانان، شخصیت‌ها، نبوغ‌ها، و افتخارات و اساطیر آن دوره در میان مردم ما حیات و حرکت و تپش ندارند، قیچی تمدن اسلامی آمده و بین خویشتن پیش از اسلام و پس از اسلام ما فاصله‌ای انداخته است... توده ما هیچ از آنها یادش نیست. ... خلاصه این بازگشت به خویشتن تاریخی که می‌گوییم... آن خویشتن است که زنده است. آن خویشتن خویش باستانی که براساس استخوان‌های پوسیده مبتنی است، نیست... تکیه ما به همین خویشتن فرهنگی اسلامی مان [شیعی] است و بازگشت به همین خویشتن را باید شعار خود کنیم» (شریعتی، ۱۳۷۷: ص ۲۹-۳۱).

«شریعتی» بازگشت به اسلام را یک ایدئولوژی معرفی می‌کرد و به‌عنوان روشنفکری متعهد با زبانی نمادین در استخراج مفاهیم انقلاب‌آفرین از تاریخ اسلام همت گماشت. او دقیقاً می‌دانست که نمادسازی‌های رژیم پهلوی بر پایه ایران باستان و غرب بنا شده است؛ در نتیجه تلاش کرد با استفاده از عناصر مشترک ایرانی - اسلامی موجود در ذهن ایرانی،

ایدئولوژی انقلاب‌آفرین خود را سازمان دهد. شریعتی در قامت یک روشنفکر نمادساز پی برد که اسلام سنتی به‌تنهایی توان بیداری ذهنیت نمادین ایرانی را ندارد و ایدئولوژی‌های مارکسیسم و لیبرالیسم در صدد جذب توده‌ها به سمت خود هستند. بنابراین سعی کرد نخست با نقد تند و سریع غرب‌گرایان ایرانی، بدیلی برای پروژه همسوسازی رژیم پهلوی پیدا کند. دوم، از قدرت نفوذ مارکسیسم و لیبرالیسم در جامعه ایران بکاهد و سوم، با زبانی نمادین عناصری از اسلام شیعی را به‌عنوان نمادهای انقلاب‌آفرین برای جذب جوانان شهری مورد استفاده قرار دهد. وی برای این منظور از همه عناصر مدرن و ایدئولوژی‌های رقیب، نظیر مارکسیسم و لیبرالیسم، بهره گرفت و اسلام را به‌عنوان یک ایدئولوژی، به‌وسیله سرمایه‌زبانی منحصربه‌فرد خود برای جوانان ایرانی تبیین کرد. او می‌گفت:

«آنچه من آرزو دارم و در جستجوی آنم، بازگشتن به اسلام به‌عنوان یک ایدئولوژی است» (شریعتی، ۱۳۷۵: ص ۷۱).

بدین ترتیب شریعتی بر جنبه‌های نمادین عمل انقلابی در اسلام تأکید کرده و از اعمال اصلاح‌طلبانه و آرام‌بیزار بود. وی با زبانی سمبولیک مفاهیم اسلامی را برای دانشجویان و جوانان طرح می‌کرد و به صراحت، نیاز جامعه امروز را به ابودرها بیشتر از بوعلی‌ها و ملاصدراها می‌دانست (شریعتی، ۱۳۸۰: ص ۵۰). او در نقد روشنفکران وطنی که با تز بازگشت به خویشتن مخالفند، می‌گوید: «حالا که می‌خواهیم از خویشتن حرف بزنیم، بوی نفرت در چشم‌ها و احساس‌ها و ذهن‌ها می‌وزد، و فرار می‌کنیم به طرف سمبل‌های غربی» (شریعتی، ۱۳۷۷: ص ۲۶).

از منظر او بیگانگی روشنفکران ایرانی از میراث اسلامی، نوعی نادانی و حس حقارت در برابر غرب برای آنها ایجاد کرده است و در ادامه کار «آل احمد» بازگشت به خویش را برنامه محوری خود در برابر موج فزاینده غرب‌گرایی در ایران قرار می‌دهد. آدم فرنگی مآب (یا همان غرب‌زده آل احمد) از منظر شریعتی آدمی شبیه فرنگی، یعنی به آدمی که فرنگی و فرهنگ غرب، درون او را از محتوای انسانی، فکری و شخصیت اخلاقی

خالی کرده تبدیل می‌شود. (شریعتی، ۱۳۷۷: ص ۴۵). وی معتقد بود که نمادهای تجدد نظیر لباس‌های مینی ژوپ، مدل اتوموبیل، نوع دکوراسیون، مبلمان خانه، استیل ساختمان و مُد و ادا و اطوارهای تقلیدی و مصرف غذاهای فرنگی از جدایی روزافزون فرنگی‌مآبان از زندگی گذشته و سنت‌های اصیل بومی حکایت دارد و انسان‌ها برای رهیدن از این «آسیمیله‌های مصرفی» نیازمند آگاهی سیاسی برای تکامل هستند (همان: ص ۱۳۹-۱۵۲). بر این مبنا آسیمیلاسیون (شبیه ساختن خود به دیگران) به‌عنوان بیماری جوامع مسلمان در عصر حاضر سبب فراموشی فرهنگ ملی و بومی می‌شود و در نهایت به الیناسیون (از خود بیگانگی) می‌انجامد؛ یعنی از خود بیگانگی از وجود خویشتن خویش.

بدین ترتیب آنچه را که آل احمد تحت عنوان غرب‌زده‌ها مورد سرزنش قرار می‌داد، شریعتی به زبانی نمادین و مجهز به جامعه‌شناسی، آن را آسیمیله^۱ می‌نامید.

او با نقد تاریخی جهان نمادین باستان، مرز میان رژیم پهلوی و مخالفان را روشن ساخته و از اسلام شیعی، عناصری نمادین می‌آفریند که به‌لحاظ تاریخی ریشه‌هایی در عصر باستان دارد. به نظر می‌رسد همین عامل تاریخی توانسته ذهنیت ایرانیان را به حرکت واداشته و جنبه‌های نمادین آن را افزون سازد.

شریعتی با تأکید بر سه عنصر نمادین شهادت، امامت و انتقام، نسل جوان دهه ۵۰ را متحول ساخت و این نمادها از طرف رهبری و متولیان انقلاب با هنرمندی مورد استفاده قرار گرفت (بازرگان، ۱۳۸۴: ص ۱۷۳). او با تأکید بر اینکه ایرانیان نیازمند یک انقلاب فکری و انقلاب اسلامی هستند تا اسلام سنتی را تبدیل به اسلام انقلابی کنند، از خون و پیام اسلام شیعی یعنی امام حسین (ع) و زینب (س) به‌عنوان نمادهای مبارزه با ظلم و ستیز یزید یاد می‌کند (شریعتی، ۱۳۷۵: ص ۳۹۰-۳۸۷). در واقع شریعتی به‌عنوان یکی از مهم‌ترین تولیدکنندگان نماد، تز بازگشت به خویشتن را با طرح این نمادها تداوم بخشید، هویت ایرانی را به گذشته اسلامی متصل ساخت، ذهن‌ها را از نو پیراست و شخصیت جدیدی برای ایرانیان در مخالفت با رژیم پهلوی آفرید.

بدین طریق او برای رهایی از ولایت جور، ولایت علی و در مقابل غصب خلافت و مقابله با رژیم‌های ظالم، امامت و عدالت را معرفی می‌کند و با تأکید بر وجود نیابت امامت، مفهوم عاشورا را نماد بیداری ذهنیت ایرانی در تداوم قیام علیه حکومت زر، زور و تزویر می‌داند (شریعتی، ۱۳۸۱: ص ۶۸).

شریعتی با توسل به عناصر تاریخی اسلام شیعی، خمیرمایه مبارزه با نمادهای غرب‌گرایانه را آماده کرد و با نمادین‌سازی فضای فکری و فرهنگی کشور زمینه‌های لازم را برای جذب حداکثری بخشی از روشنفکران و تحصیل‌کردگان به نمادهای شیعی و بومی و حتی پذیرش رهبری روحانیان از سوی آنان فراهم ساخت. وی در کتاب «امت و امامت» با تأکید بر مفهوم امامت در شیعه، وجود رهبر را برای زعامت و هدایت جامعه به‌سوی کمال ضروری معرفی نمود (شریعتی، ۱۳۵۸: ص ۵۲-۵۰).

در نتیجه وی با استفاده از عناصر شیعی آنها را به نمادهایی تأثیرگذار بدل کرد و زبانی تازه در اختیار مخالفان رژیم پهلوی قرار داد. بسیاری از این مفاهیم نمادین در اسلام شیعی وجود داشت و او با نمادین ساختن و به‌کارگیری آن، ایدئولوژی جدیدی را آفرید. «ابوذر»، «سلمان»، «امام علی (ع)»، «امام حسین (ع)»، «زینب (س)»، «عاشورا» و «نظام ظالم اموی» نزد شریعتی نمادهایی بودند که وی با زبانی جسورانه آنها را به‌کار گرفت و به‌صورت ابزارهای قیام در اختیار مخالفان رژیم پهلوی قرار داد.

میدان سیاسی روحانیان

پس از سقوط رضاشاه، طی دهه‌های ۳۰ و ۴۰ ساختار حوزه و زندگی روحانیان با پشتیبانی آیت‌الله بروجردی تغییر کرد. اعزام مبلغ به کلیه مناطق کشور، پرداخت شهریه به طلبه‌ها، تأکید بر مرجعیت شیعه، انتشار مجله‌ها و نشریه‌هایی برای تأثیرگذاری بر جوانان در واکنش به موج فزاینده غرب‌گرایی از جمله اقداماتی بود که به تقویت جایگاه روحانیان در ایران انجامید. اما این اقدامات به‌تنهایی نمی‌توانست روحانیان را بر کرسی رهبری جامعه بنشانند. سخنرانی‌ها و افشاگری‌های امام خمینی (ره) علیه دستگاه حاکم در

سال‌های ۴۱ و ۴۲ به ظهور نسل جوانی در حوزه منجر شد که معتقد بودند اسلام، توان ارائه یک برنامه کامل سیاسی و اجتماعی و اقتصادی را برای حیات انسان در خود نهفته دارد و بدین ترتیب اسلام سیاسی در میان این گروه از روحانیان رواج یافت.

نگرانی نسبت به رواج نمادهای غربی صرفاً منحصر به روشنفکران نبود. روحانیان جوان نیز از گسترش نمادهای غربی در زندگی روزمره و از دست رفتن اصالت‌ها احساس خطر می‌کردند. بر این اساس این گروه از روحانیان برای حضور در جامعه مدنی و سازمان‌های اداری تلاش جدیدی را آغاز نمودند. تغییر در ساختارهای دولت و به‌کارگیری روحانیان در دستگاه‌های عرفی و ایجاد امکانات شغلی جدید طی دهه ۵۰ نظیر تدریس در مدارس و دانشگاه‌ها و ارتباط با استادان، نویسندگان و نخبگان جامعه، فرصتی جدید را در اختیار آنها قرار داد تا با مقتضیات جدید جامعه و ایدئولوژی‌های جدید و گروه‌های افراطی آشنا شوند و درصدد پاسخ‌گویی نسبت به آن برآیند و در متن تحولات و فشارهای سیاسی و اجتماعی نیز قرار گیرند (عنایت، ۱۳۷۷: ص ۵۰). افزون بر این، تأکید شریعتی و آل احمد بر هدایت امت از سوی امامت و رهبری مذهبی نیز نفوذ و سرمایه‌نمادین روحانیان را در جامعه افزون ساخت.

درخصوص سرمایه اجتماعی روحانیان، وجود حوزه‌های علمیه و تربیت طلبه‌ها با ادبیات و زبان نهادینه‌شده و منحصر به فرد به همراه ارتباط مستمر آنها با توده‌های مردم در مناسبت‌هایی نظیر برگزاری آئین‌های شیعی سبب شده بود که روحانیان از این سرمایه نیز برای رهبری جامعه برخوردار شوند.

از لحاظ سرمایه زبانی نیز زبان توده‌ها، گروه‌های سنتی و متوسط جامعه در دوران انقلاب به روحانیان نزدیک‌تر بود و بدین سبب آنها به‌عنوان مشروع‌ترین حاملان نمادهای شیعی، گستره نفوذشان را در زندگی روزمره افزایش داده و در نتیجه می‌توانستند به امکان کنش وسیع‌تری دست یابند. امام خمینی (ره) به گستره این نفوذ فراگیر پی‌برد و بر همین اساس به روشنفکران توصیه می‌کرد با روحانیان همکاری کنند (اشرف و بنوعیزی، ۱۳۸۷: ص ۲۰۰).

به علت نفوذ تاریخی مذهب و خداباوری در میان ایرانیان، شخصیت‌های مذهبی از بیشترین سرمایه نمادین نزد مردم برخوردار بودند. از این رو محبوبیت نمادین چهره‌های مذهبی از سوی مردم تنها به سبب وجود جوّ سانسور و خفقان سیاسی به وجود نیامد، بلکه ذهنیت نمادین ایرانی بیش از آنکه سود و زیانی و عقل‌گرا باشد، در جستجوی چهره‌ای نمادین و اسطوره‌ایست که تمامی آرزوهای تاریخی خود را در او مستحیل نماید؛ در نتیجه در اواخر دهه ۵۰ رهبری نمادین در قامت چهره‌ای روحانی ظهور کرد که به لحاظ تاریخی از بیشترین مشروعیت در همسویی نمادهای ایران باستان و شیعی برخوردار بود. نیروهای عرفی چندان به قدرت روبه‌رشد مذهب در ایران توجهی نمی‌کردند و به هیچ عنوان به اهمیت درک نمادهای دینی در جامعه ایران پی نبردند. شاه ایران نیز با اتکا به نیروهای امنیتی و دیگر کانال‌های ارتباطی نتوانست به نقش عناصر دینی در ذهن ایرانیان واقف گردد. عناصری که تنها با دمیدن بر آن در انتظار زبانه گرفتن بود. به سبب وجود این عناصر در ذهنیت تاریخی ایرانیان و نمادسازی‌های روشنفکران، تمامی مبارزه مخالفان رژیم پهلوی در نهایت به رهبری جریان مذهبی انجامید؛ زیرا آنها از نگاه مردم مشروع‌ترین حاملان نمادهای اسلامی و شیعی و بهترین گزینه برای تلفیق ایرانیت و اسلامیت بودند.

از نظر ما عملکرد روحانیان شیعه در کاربست نمادهای شیعی سبب شد که روحانیان از قدرت نامرئی در نفوذ بر آحاد ملت برخوردار شوند. «هاشمی رفسنجانی» در خصوص عملکرد این قدرت نامرئی می‌گوید:

«روحانیت شیعه در ایران واجد کارایی یک حزب تمام عیار است و فاقد عیوب احزاب. مساجد، حسینیه‌ها، هیئت‌های مذهبی و امامزاده‌ها و مراکز مقدس مذهبی بود و زمان‌های مناسبش، رمضان، محرم و صفر، اعیاد و وفیات، که در آن مردم به‌طور طبیعی جمع می‌شوند. روح حاکم بر این اجتماعات، عاشورا و امام حسین (ع) که عنوان مترقی‌ترین اندیشه مبارزه با طاغوت در تاریخ است. تفکر و شعارهای حسینی چنان روشن‌نگر است که حتی در مجامع و مراسم ارتجاعی، که هیچ رنگ سیاسی نداشت، بی‌فایده نبود» (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۷۶: ص ۱۲۷).

به طور کلی با افزایش رویکرد به مذهب طی دهه ۵۰، قدرت روحانیان نیز فزونی یافت. مراکز مذهبی، مساجد و زیارتگاه‌ها از مکان‌هایی بود که روحانیان با اتکا به آن، شبکه نمادهای خود را در میان مردم تعمیق می‌ساختند. در این دوره مراکز و آئین‌های مذهبی به همراه کاربست نمادهای شیعی از سوی روحانیان، ویژگی نمادین پیدا کردند و در بسیج سیاسی مردم نقشی برجسته یافتند.

امام خمینی (ره): رهبری نمادین (خصلت و سرمایه‌های امام خمینی (ره) در میدان سیاسی)

در تاریخ هر سرزمین موقعیت‌هایی پیش می‌آید که یک جامعه در جستجوی یک قدیس و قهرمان برای رسیدن به کمال مطلوب است. شعارها و خواسته‌های مردم ایران طی دهه ۵۰ نشان می‌دهد که جامعه نیازمند رهبر و قهرمانی بود تا با هدایت آن، یزید زمان یعنی شاه را به زیر کشد. اگر بپذیریم هر جامعه در بزنگاه‌های تاریخی، قهرمان خود را می‌سازد، این اقبال در اختیار امام خمینی (ره) قرار گرفت که در رأس جنبشی قرار گیرد تا مردم آرزوهای خود را در او مستحیل سازند. این قهرمان تاریخی، مردم تحقیرشده را فراخواند و از عزت اسلام و وطن گفت تا ذهنیت ایرانی به صورتی منسجم علیه نمادهای پهلوی بسیج گردد.

ایشان با اتکای به سرمایه‌های فرهنگی و مذهبی خویش به همراه ساده‌زیستی و سادگی کلام، جایگاهی برجسته میان مردم پیدا کرد و تمام سرمایه متفرعانه رژیم پهلوی را به نقد کشید. امام به عنوان مرجع دینی از اصیل‌ترین عناصر اسلامی و شیعی برای مبارزه با رژیم پهلوی استفاده کرد.

واژه امام که از سوی پیروانش به وی اطلاق شد، از علاقه و عشق آسمانی شیعیان به امامان معصوم حکایت دارد. از نظر «عشقی» امام کسی است که امکان فراتر رفتن از ساختارها را امکان‌پذیر می‌سازد و به همه چیز رنگ نمادین می‌بخشد و از این رو کلام امام نیز در میان شیعیان اهمیت نمادین دارد (عشقی، ۱۳۷۹: ص ۳۳-۳۲). آنچه که در انقلاب

اسلامی تحت عنوان «امام» برای ایشان به کار رفت، نشان‌دهنده نقش کلام و قدرت زبانی است که فراتر از همه ساختارها و نظم موجود، قلوب مردم را به تسخیر درآورد. در واقع این نگاه متعلق به ذهنی ایرانی است که با دیدی ملکوتی و آسمانی به همه چیز رنگ و بوی نمادین می‌بخشد.

در چنین عرصه نمادینی بعضی‌ها معتقدند که امام خمینی (ره) به مهم‌ترین عامل در تعیین ایدئولوژی ضدسلطنت در ایران تبدیل شد. این جاذبه از روحیه مقاومت و سازش‌ناپذیری نشئت می‌گرفت که برای ایرانیان یادآور مقاومت امام حسین (ع) بود (دنفزو، ۱۳۸۶: ص ۹۱). او به مثابه مردی، که تصور می‌رفت از سوی خدا برای تغییر رژیم سلطنت آمده است، از روحیه ظلم‌ستیزی ایرانیان به منظور ضدیت با سلطنت بهره برد و جنبه‌های نمادین ذهنیت ایرانی را بیش‌ازپیش افزون ساخت.

نوع لباس، کلام و ژست‌های بدنی یکی از ابعاد نمادین زندگی اجتماعی است. امام خمینی (ره) در مقایسه با شاه، از ابعاد نمادین همسانی با اکثریت جامعه برخوردار بود. در تصاویر منتشره از وی در سال ۵۷، او با لباسی ساده بر زیراندازی نشسته و با مردم سخن می‌گفت. او بارها در سخنرانی‌ها و بیانیه‌هایش، خود و علما را خدمت‌گزار ملت معرفی می‌کرد و تفرعنی در رفتار و کلام او دیده نمی‌شد. امام خمینی (ره) در عین حال از صلابت شخصیت و چهره‌ای نافذ برخوردار بود. صلابت شخصی وی در تصمیم قاطعانه برای برکناری سلطنت و عدم سازش با حکومت کاملاً مشهود است. او به درستی توانست از زبان اندام خود برای تأثیر بر مردم استفاده کند و علاوه بر استعداد حرفه‌ای در وعظ و خطابه، به خاطر تحصیلات دینی سنتی، به یک فرهنگ اسلامی عالمانه با میراث عربی، و همچنین از طریق سرودن شعر، به فرهنگ فارسی تعلق داشت. افزون بر آن، آموختن فن خطابه یکی از بخش‌های مقدماتی تحصیلات حوزه‌ای است و به اندازه آموزش کتابی و تسلط بر مجموعه سنت مکتوب اهمیت دارد. در نزد امام خمینی (ره) بیان شفاهی با لهجه‌ای شهرستانی غنی می‌شد که تفاوت آن را با زبان تکنوکرات‌ها بیشتر می‌کرد و این تصور را به وجود می‌آورد که کلماتی که از دهانش خارج می‌شود، بیانگر شعور عمومی

و عقل ملت است (دیگار و دیگران، ۱۳۷۷: ص ۴۷۰).

در مقابل، شاه در انظار عمومی با صلابتی شکننده و متفرعانه ظاهر می‌شد. او به تجملات و زرق و برق افزونی نیاز داشت تا در سایه نمادهای شاهنشاهی به‌مانند یک قدیس جلوه کند.

نقطه مقابل این رفتار در زبان مخالفان تجلی یافت. زبان آتشین و عاطفه‌گرای شریعتی زمینه‌های شکل‌گیری ماهیت مبارزه نمادین با رژیم را شکل می‌داد و زبان ساده و بی‌آلایش امام خمینی (ره)، تقابل با حکومت را بیش‌ازپیش نمادین می‌ساخت. این زبان برای مردم قابل فهم بود و احساس بودن را با این زبان بهتر درک می‌کردند. به‌واقع این امام خمینی (ره) بود که به‌درستی فاصله میان زبان حکومت و زبان مردم را فهمید و می‌گفت:

«من زبان مردم را می‌فهمم و نهادهای جامعه را می‌شناسم. با زبان مردم صحبت می‌کنم و از

نهان آنها سخن می‌گویم» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۵: ص ۲۶۹).

به همین دلیل در بحبوحه انقلاب، امام خمینی و علی شریعتی از محبوبیت فراوانی نزد مردم برخوردار بودند. نگاهی مختصر به شعارهای مطرح در ایام انقلاب نشان می‌دهد که فراوان‌ترین دیوارنوشته‌ها در تأیید امام خمینی (ره) و فراوان‌ترین شعار، «درود بر خمینی» بود. در رأس شعارهای مربوط به شهدای انقلاب نیز اسم علی شریعتی به‌عنوان معلم شهید می‌درخشید (محسنیان راد، ۱۳۷۵: ص ۱۹۳-۱۹۴).

به‌طور کلی سادگی کلام، ارتباط صمیمانه با مردم، مرجعیت دینی و ارتباط با نیروهای بازار سبب می‌شد که امام خمینی (ره) از تمامی سرمایه‌های اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و نمادین لازم برای انجام کنش اجتماعی مؤثر در میدان سیاسی ایران برخوردار گردد. او با بهره‌گیری از این سرمایه‌ها، قدرتی را در اختیار گرفت که «بورديو» آن را قدرت نمادین می‌نامد. قدرتی که با چشم دیده نمی‌شود و کسانی که تحت سلطه این قدرتند، نمی‌توانند آن را درک کنند. همین قدرت بود که کارایی تمامی جنگ‌افزارهای رژیم پهلوی را در مبارزه با مردم از میان برد و سخن امام خمینی (ره) را به‌مانند کلام قدیسان بر قلوب مردم تأثیرگذار ساخت.

قدرت نمادین نزد امام خمینی (ره)

امام خمینی (ره) با اتصال جنبش مردمی به امورات غیبی و آسمانی، بیش‌ازپیش میدان سیاسی را نمادین ساخت.

وی به‌منظور برقراری حکومت اسلامی و عدالت، رأی و نظر مردم را با حکم خدا پیوند می‌زند و پیروزی را از آن خداپرستان می‌داند. وی می‌گفت:

«ما می‌خواهیم یک حکومت الهی باشد، موافق میل مردم، رأی مردم، و موافق حکم خدا. آن چیزی که موافق با اراده‌ی خداست، موافق میل مردم هم هست. مردم مسلمانند، الهی هستند، وقتی ببینند عدالت را، می‌خواهد اجرا بکند. خدا می‌خواهد عدالت در بین مردم اجرا بشود. خدا می‌خواهد که به حال این ضعفا و طبقه‌ی سوم یک فکری بشود» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۴: ص ۴۶۱).

بر حسب این سخنان، پاره‌ای از روشنفکران معتقدند که آیت‌الله خمینی از ذهنیتی عرفانی برخوردار بود و از سیاست، قدرت و مردم نیز برداشتی عرفانی و قدیسانه داشت. بنابراین خود را واسطه‌ای میان خدا و مردم در ارتباط با ارشاد آدمیان تصور می‌کرد (سروش، ۱۳۷۹: ص ۲۵۲). براساس این ذهنیت عرفانی، وی خداوند را برای ایرانیان ملموس ساخت و آن را با مقتضیات زندگی روزمره درآمیخت.

فرماندهان ارتش رژیم پهلوی در توصیف قدرت نفوذ امام خمینی (ره) در زمستان ۵۷ او را با خدا و پیغمبر قیاس می‌کنند و می‌گویند:

«توده‌ی عظیم دنبال [امام] خمینی هستند. هرچه او بگوید، گوش می‌کنند. او را مثل خدا و پیغمبر می‌دانند. اگر [امام] خمینی دستور بدهد، هیچ تضمینی نیست که سرباز مرا هم نزند» (مذاکرات شورای فرماندهان ارتش، ۱۳۶۵: ص ۲۴).

نفوذ امام خمینی (ره) در میان مردم را باید در کارکرد هیئت‌های نمادساز جستجو کرد. به‌واسطه‌ی کار فکری این هیئت‌ها، گستره‌ی نفوذ اسلام شیعی در میان مردم افزایش یافت و امام خمینی (ره) همچون امامی معصوم مورد تکریم قرار گرفت. درواقع او به تجسم همه‌ی نمادها و شخصیت‌های تاریخی شیعه - مانند ابوذر زمان و امام حسین (ع) که علیه ظلم

و ستم حاکمان وقت قیام کردند - تبدیل شد. برای مردم نیز این نفوذ معنوی قابل پذیرش بود و هرگونه سخن رهبرشان را بدون هیچ چون و چرایی می پذیرفتند.

عشقی معتقد است که در سال‌های پایانی عمر رژیم، مردم امام را در سایه امام خمینی (ره) جستجو می کردند و با او رابطه‌ای احساسی، عاشقانه و محبت‌آمیز داشتند، آن‌چنان که با ائمه شیعه چنین رابطه عاشقانه‌ای برقرار می ساختند و مردم و امام با یکدیگر آن‌چنان همسو شدند که نمی شد فهمید کدام یک از دیگری تبعیت می کند؛ مردم از خمینی یا خمینی از مردم (عشقی، ۱۳۸۴: ص ۵۲-۵۱). رابطه احساسی و عاشقانه مردم با وی سبب شد که ذهنیت نمادین ایرانیان در سال ۵۷، چهره او را در ماه جستجو کند. نزد این ذهنیت، قدرت امام از ملکوت سرچشمه می گرفت و خداوند او را برای نجات ایرانیان فرستاده بود.

اگر محمدرضا پهلوی با تمسک به جهان نمادین غرب، مصرف گرایی، لذت و بهره گیری از غرائز انسانی را به مردم وعده داد و از توجه به دیگر تمایلات و غرائز انسانی غفلت کرد، در عوض امام خمینی (ره) با تمسک به جهان نمادین اسلام شیعی و شناخت از ذهنیت ایرانی، به مردم وعده جاودانگی، فداکاری و شهادت در مبارزه علیه ظلم داد و با بیدار کردن ذهنیت نمادین ایرانیان، ملتی را با خود همراه ساخت.

به طور کلی در زمان تأسیس انقلاب ایران؛ مفاهیم شیعی با تلاش روشنفکران و روحانیان جنبه‌هایی نمادین یافت و در سال ۵۷ به بعد از چنان قدرتی برخوردار شد که حاملان آن به مشروع‌ترین افراد نزد مردم تبدیل شدند و بدین سبب کلامشان، نشستشان، نفسشان و نگاهشان نزد مردم و پیروانشان از تقدسی پیامبرانه برخوردار بود. تصادفی نبود که از میان مبارزان سیاسی مخالف شاه، امام خمینی (ره) توانست به این جایگاه مقدس دست یابد. وی علاوه بر مالکیت سرمایه فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی به واسطه در اختیار داشتن مرجعیت شیعه نزد پیروانش، حامل مهم‌ترین سرمایه یعنی سرمایه نمادین نیز بود. به واسطه وجود این سرمایه و حضور هوشمندانه در عرصه سیاسی و همچنین تلاش روشنفکرانی همچون «شریعتی» که طی دهه ۵۰ به ساخت و به کارگیری نمادهای

شیعی در اذهان مردم مبادرت نمودند، وی صاحب عالی‌ترین و مشروع‌ترین قدرت یعنی قدرت نمادین شد. قدرتی که در زبان ساده، زندگی ساده و مشی بی‌تفرعن و فروتنانه او ساخت‌پذیر و سپس ساخت‌بخش گردید. این ویژگی‌ها در قرن بیستم او را به موسای زمان در مقابل فرعون و امام حسین (ع) در مقابل یزید تبدیل ساخت و مردم نیز از دریچه امام خمینی (ره)، اسلام را می‌دیدند و سخنان او را به‌مثابه سخن یک امام شیعی می‌پذیرفتند.

کارکرد قدرت نمادین در میدان سیاسی

نبرد نمادها از سابقه‌ای تاریخی در ایران و جهان برخوردار است. نخستین بار این نبرد نمادین در جنگ‌های میان ایرانیان و یونانیان نمایان شد. موضوعی که نمی‌توان هیچ شبهه‌ای به آن وارد ساخت، ابعاد نمادین این جنگ‌هاست. داریوش وقتی یونان را فتح کرد، نماد یونان یعنی «آکروپل» را به آتش کشید و اسکندر پس از پیروزی بر سپاه ایران، «تخت جمشید» و «اوستا» را سوزاند. زیرا با حضور تخت جمشید به‌عنوان نمادِ عظمت و اقتدار ایرانیان، اسکندر نمی‌توانست مدعی پیروزی بر ایران شود.

قرن‌ها بعد، پس از فروپاشی حکومت پهلوی، امام خمینی (ره) نیز دستور داد که تمامی نمادهای رژیم گذشته از جمله پرچم، سربرگ‌ها و نشان‌های سلطنت پهلوی باید از ادارات و سراسر کشور برداشته شود و نمادهایی اسلامی جایگزین آن شود (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۲: ص ۴۷۷). حتی پرچم شاهنشاهی شیر و خورشید که می‌توانست به خورشید ولایت و شمشیر ذوالفقار تعبیر شود، به‌علت ابعاد نمادین آن کنار گذاشته شد.

نبرد نمادین از مدت‌ها پیش از پیروزی انقلاب اسلامی در ایران، از سوی رژیم پهلوی و مخالفان در جریان بود. شاه در زمانی که در اوج قدرت و عظمت شاهی، تکیه‌گاه بی‌همتای رژیم محسوب می‌شد و خود را نگاهبان شایسته میراث کوروش می‌نامید، بیش از هر زمان دیگر بی‌بنیاد شده بود. تزلزل رژیم شاه زمانی تسریع شد که جهان نمادین پهلوی با سستی مواجه شد. سستی و رخوت جهان نمادین پهلوی با نقش‌آفرینی

روشنفکران و روحانیان طی دهه‌های ۴۰ و ۵۰ در آماده ساختن اذهان مردم برای پذیرش جهان نمادین اسلامی و شیعی شکل گرفت و حوادث سال‌های ۵۶ و ۵۷ در ایران این نمادها را به‌طور عملی وارد زندگی روزمره مردم کرد. کشتار مردم در ۱۷ شهریور، چهل‌م شهدا و تکرار آئین‌های سوگواری در شهرهای بزرگ، ابعاد نمادین اسلام شیعی را نزد همگان فراگیر ساخت و مردم طی تظاهرات و اعتراض‌های خیابانی از این آئین‌ها برای مقابله با رژیم پهلوی بهره‌ فراوان بردند.

مردم در باور خود، شاه را به یزید و آیت‌الله خمینی را به امام حسین (ع) و میدان سیاسی مبارزه را به میدان کربلا تشبیه ساختند و در مقابل نمادهای باستانی کوروش و فرّ باستانی رژیم پهلوی، نمادهای امام علی (ع)، امام حسین (ع) و ولایت را قرار دادند. از نظر مردم، شهادت کم‌ترین پاداشی بود که خداوند به مبارزان در راه مبارزه با ظلم و ستم دست‌گام یزیدی می‌داد. این تحول روحی تمامی اقشار مردم را متحول ساخت و باعث شد که قدرت نظامی در مقابل قدرت نمادهای اسلامی و شیعی کارایی خود را از دست بدهد. به‌طور کلی رژیم شاه در تنظیم الگوی جهان نمادین ایرانی، جهان نمادین اسلامی را و نهاد و فرصت خوبی را در اختیار روشنفکران و روحانیان قرار داد که با اتکاء به این جهان نمادین، اذهان ایرانیان را متحول سازند و در زمان مناسب از نمادهای نهفته در آن نهایت بهره را ببرند.

نتیجه‌گیری

از نظر ما اگر روشنفکران و هیئت‌های عالی نمادساز از سال ۱۲۸۵ تا استقرار رژیم پهلوی به تولید نمادهایی به‌منظور استحکام مشروعیت پهلوی‌ها مبادرت نمودند، در شکل‌گیری فضای نمادین انقلاب نیز روشنفکران و هیئت‌هایی بودند که با اتکای به سنت‌های بومی و دینی به جنگ نمادهای غرب‌گرایانه و باستان‌گرایانه پهلوی شتافتند. نبرد نمادین نقطه‌ اوج شکل‌گیری این دنیای جدید بود که ابعادی نمادین به جنبش بخشید.

چهره‌ها نیز از این تغییر نمادین مصون نماندند و در دوران انقلاب چادر به سر کردن

زنان و کروات نبستن مردان از جمله تغییرات ظاهری ایرانیان بود. از دیگر اقدامات نمادین می‌توان به کاربرد نمادهای شیعی نظیر امام حسین (ع)، امام مهدی (ع) و عاشورا در برانگیزاندگی مردم اشاره کرد.

اکنون آرزوی دو دهه غرب‌ستیزی و استقلال‌طلبی روشنفکران دینی و عرفی در قالب انقلاب اسلامی تجلی یافته است. حکومت جدید با زبان مردم سخن می‌گوید و با حمایت از مستضعفان و پابرهنگان، بازگشت به زندگی آرام و سنت را وعده می‌دهد. گروه‌های اجتماعی فرودست که با رژیم پهلوی احساس بیگانگی می‌کردند و زبان و چهره پهلوی‌ها برایشان ناآشنا و تحقیرآمیز بود، اکنون با زبان و چهره رهبران جدید ناآشنا نیستند و با آنها احساس نزدیکی بیشتری می‌کنند.

ذهنیت نمادین ایرانیان نیز از درون همین احساس بیگانگی‌ها و تحقیرها بازتولید و در نهایت تغییر رژیم را رقم زد. بدین‌سان اگر برای شاه، کوروش و نمادهای ایران باستان و غرب - به رهبری آمریکا - الگوی نمادین بود، نزد توده‌ها، نمادهای امام حسین (ع)، عاشورا و امام خمینی (ره) به احساس بودن و شدن در آنها انجامید.

از این‌رو انقلاب اسلامی، دست‌کم برای بسیاری از نیروهای مذهبی، نوعی جنگ نمادها بود. در یک‌سو زندگی تجملاتی و متفرعانه که ریشه در الگوها و ارزش‌های غربی داشت و با ارزش‌های سنتی اسلام معارضه می‌کرد و در سوی دیگر طرفداران سنت‌های مذهبی، زندگی ساده و به دور از تجملات که در نمادهای شیعی متبلور می‌شد. این نبرد نمادین برآمده از ذهنیتی نمادین بود که در زبان، چهره و رفتارهای شخصی خود را نمایان می‌ساخت.

اتکا به ملکوت و آسمان، بی‌قراری این ذهن را افزون می‌ساخت و وقتی که سر در آسمان داشت و پا در زمین، در برابر هرگونه قدرت فیزیکی و سلاح ارتشیان ترسی به خود راه نداد.

به‌طور کلی این مقاله امام خمینی (ره) را واجد قدرت نمادین می‌داند و تلاش هیئت‌های عالی نمادساز و سرمایه‌ها و خصلت شخصی امام را در ساخت‌پذیری این قدرت بسیار مهم

ارزیابی می‌کند. ظهور وی به‌عنوان مرجع تقلید و واجد سرمایه‌های فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و نمادین سبب شد که در جامعهٔ نمادین‌شدهٔ ایران، وی به شخصیتی بی‌همتا و صاحب ویژگی‌های منحصربه‌فرد تبدیل شود و به‌عنوان امام مظلوم و در تبعید خوانده شود. او کسی بود که توانست عالی‌ترین و مشروع‌ترین قدرت، یعنی قدرت نمادین را، در میدان سیاسی به دست آورد. وی با داشتن این قدرت دیگر نیازی به ابزارهای فیزیکی قدرت برای بسیج اجتماعی نداشت و سلطهٔ او بدل به سلطه‌ای مشروع و نمادین شده بود. براساس نظریهٔ بوردیو، قدرت نمادین وی قدرتی بود که هیچ‌گونه چون‌وچرایی در آن، جا نداشت و هر آنچه که او می‌گفت، از نگاه پیروانش سخنی پیامبرانه بود. این قدرت نامرئی فقط با همدستی کسانی که آن را تحمل می‌کنند و نمی‌خواهند بدانند و کسانی که آن را اعمال می‌کنند و نمی‌خواهند بدانند، اعمال می‌گردید.

کتابنامه

۱. آشوری، داریوش. ۲۵۳۷. گشت‌ها. تهران. آگاه. چاپ اول.
۲. آل احمد، جلال. ۱۳۴۴. ارزیابی شتاب‌زده (هجده مقاله از جلال آل احمد). تبریز. ابن‌سینا. چاپ اول.
۳. _____ . ۱۳۵۷/الف. کارنامه سه‌ساله. تهران. رواق. چاپ سوم.
۴. _____ . ۱۳۵۷/ب. نون و القلم. تهران. رواق. چاپ پنجم.
۵. _____ . ۱۳۷۳. غرب‌زدگی. تهران. فردوس. چاپ دوم.
۶. اشرف، احمد و علی بنو عزیزی. ۱۳۸۷. طبقات اجتماعی، دولت و انقلاب در ایران. ترجمه سهیلا ترابی فارسانی. تهران. نیلوفر. چاپ اول.
۷. امام خمینی، روح‌الله. ۱۳۷۸. صحیفه امام (مجموعه آثار امام خمینی). ج ۵ و ۱۲ و ۱۴. تهران. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی. چاپ اول.
۸. بازرگان، مهدی. ۱۳۸۴. در کتاب نظام سلطنتی: بحران هژمونی و اقتدار. گردآورنده مرتضی کاظمیان. تهران. قصیده سرا. چاپ اول.
۹. تاراجی، منصور. ۱۳۵۷. در کتاب حرف‌هایی درباره جلال آل احمد مردی در کشاکش تاریخ معاصر. گردآورنده حمید تبریزی. تبریز. کاوه. چاپ اول.
۱۰. جنکینز، ریچارد. ۱۳۸۵. پی‌یر بوردیو. ترجمه لیلا جوافشانی و حسین چاوشیان. تهران. نی. چاپ اول.
۱۱. دفتز، جیمز. ۱۳۸۶. انقلاب اسلامی ایران از چشم‌انداز نظری. ترجمه حمیرا مشیرزاده. تهران. باز. چاپ دوم.
۱۲. دیگار، ژان پیر و هورکاد، برنار و ریشار، یان. ۱۳۷۷. ایران در قرن بیستم. ترجمه عبدالرضا مهدوی. تهران. البرز.
۱۳. سروش، عبدالکریم. ۱۳۷۹. آئین شهرداری و دینداری. تهران. صراط. چاپ اول.
۱۴. شریعتی، علی. ۱۳۵۸. امت و امامت، تهران، قلم.
۱۵. _____ . ۱۳۷۵. اسلام‌شناسی (ج ۱۶ مجموعه آثار). جلد اول. تهران. قلم. چاپ سوم.
۱۶. _____ . ۱۳۷۷. بازگشت (ج ۴ مجموعه آثار). تهران. الهام. چاپ ششم.
۱۷. _____ . ۱۳۸۰. اسلام‌شناسی (ج ۱۸ مجموعه آثار). تهران. الهام و بنیاد فرهنگی دکتر شریعتی.

چاپ ششم.

۱۸. _____ . ۱۳۸۱. تشیع علوی و تشیع صفوی. تهران. چاپخس. چاپ چهارم.
۱۹. شفیعی کدکنی، محمدرضا. ۱۳۷۸. در کتاب یادنامه جلال آل احمد، به کوشش علی دهباشی. تهران. شهاب ثاقب. چاپ اول.
۲۰. شویره، کریستی‌ین و فونتین، اولیویه. ۱۳۸۵. واژگان بوردیو. ترجمه مرتضی کتبی. تهران. نی. چاپ اول.
۲۱. عاملی، محمد و حاضری، علی محمد. ۱۳۸۶. «چرخش فرهنگی در قلمرو مطالعات انقلاب‌های اجتماعی با تأکید بر انقلاب اسلامی». نامه علوم اجتماعی. شماره ۳۲.
۲۲. عشقی، لیلی. ۱۳۷۹. زمانی غیر زمان‌ها (امام، شیعه و انقلاب). ترجمه احمد نقیب‌زاده. تهران. مرکز بازشناسی اسلام و ایران. چاپ اول.
۲۳. _____ . ۱۳۸۴. «فرهنگ اسلامی، سلاح مردم در انقلاب ایران». در کتاب اندیشمندان علوم اجتماعی و انقلاب اسلامی ایران. ترجمه محمد باقر خرمشاد. تهران. اسلام و ایران. چاپ اول.
۲۴. عنایت، حمید. ۱۳۷۷. «انقلاب اسلامی: مذهب در قالب ایدئولوژی سیاسی». ترجمه امیر سعید الهی. اطلاعات سیاسی - اقتصادی. شماره ۱۳۸.
۲۵. لش، اسکات. ۱۳۸۴. جامعه‌شناسی پست‌مدرنیسم. ترجمه حسن چاوشیان. تهران. مرکز. چاپ دوم.
۲۶. محسنیان راد، مهدی. ۱۳۷۵. انقلاب، مطبوعات و ارزش‌ها (مقایسه انقلاب اسلامی و مشروطیت). تهران. سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی. چاپ اول.
۲۷. مذاکرات شورای فرماندهان ارتش (دی و بهمن ۱۳۵۷). ۱۳۶۵. مثل برف آب خواهیم شد. تهران. نی. چاپ اول.
۲۸. میرسپاسی، علی. ۱۳۸۴. تأملی در مدرنیته ایرانی (بحثی درباره گفتمان‌های روشنفکری و سیاست مدرنیزاسیون در ایران). ترجمه جلال توکلیان. تهران. طرح نو. چاپ اول.
۲۹. نقیب‌زاده. احمد. ۱۳۸۵. «چه عواملی در توسعه علوم سیاسی و روابط بین‌الملل مؤثر افتاد؟». سیاست. شماره ۷۱.
۳۰. هاشمی رفسنجانی، اکبر. ۱۳۷۶. هاشمی رفسنجانی (دوران مبارزه، خاطرات، تصویرها، اسناد، گاه‌شمار). تهران. دفتر نشر معارف انقلاب. چاپ اول.
31. Berg, Axel van den & Janoski, Thoms. 2005. Conflict Theories in Political Sociology. in The hand book of political sociology, Edited by Robert Alford.

- Alexander Hicks and Mildred A. Schwartz. London. Cambridge University press.
32. Bourdieu, Pierre. 1990. Outline of a Theory Of Practice. Cambridge. University Press.
 33. ————— . 1998. practical reason. London. polity press.
 34. ————— . 2005. language and symbolic Power. translated by gino Raymond and matthew Adamson. London. polity press.
 35. Bourdieu, Pierre & Wacziarg, Loïc. 1992. An invitation to reflexive sociology. Chicago. University of Chicago press.
 36. Swartz, David. 1997. culture and power (the sociology of Pierre Bourdieu). Chicago. University of Chicago press.