

بررسی نقش نمادها در تقویت و ماندگاری جریان اسلام‌گرا در ایران

دوره پهلوی؛ تحلیل جامعه‌شناختی

توحید راستین*

محبوبه پاک‌نیا**

چکیده

جریان اسلام‌گرا از جمله جریان‌های اجتماعی-سیاسی دوره پهلوی بود که به‌عنوان جریان اپوزیسیون در برابر جریان سلطنت‌طلب مطرح شد. این جریان با بهره‌مندی از روشنفکران و رهبران نمادین متناسب به خود و با تکیه بر مفاهیم نمادین پرشمار مندرج در بافت فرهنگی، اجتماعی و سیاسی جامعه، نقش اساسی در فروپاشی حکومت پهلوی ایفا کرد. از منظر جامعه‌شناختی؛ در متن این جریان، نمادها مهم‌ترین ابزار ارتباطی، زبانی و کتابت به‌شمار می‌آید که نقش ویژه‌ای در هدایت و تحریک کنشگران بر ضد جریان سلطنت‌طلب داشته است. مفاهیم نمادین متناسب به این جریان نظیر؛ شهادت، غیبت، انتظار، محرم، عاشورا و... همانند پلی نمادین، ارتباط عقیدتی و معنوی بین اسلام‌گرایان را تسهیل می‌کرد و در خلال این فرایند، ضمن ایجاد انگیزش، همدلی و تحرک بین کنشگران این جریان؛ باعث تقویت، انسجام و ماندگاری جریان اسلام‌گرا می‌شد.

واژگان کلیدی: نماد، جریان، جریان اسلام‌گرا، خصلت یا عادت واره، سرمایه نمادین.

* دانشجوی دکتری علوم سیاسی گرایش جامعه‌شناسی سیاسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی
** استادیار دانشگاه و عضویت هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی
تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۹/۲۶ تاریخ تأیید: ۱۳۹۸/۵/۳۱

مقدمه

جامعه‌شناسان معتقدند جریان‌های اجتماعی-سیاسی و نمادها از مهم‌ترین عناصر تأثیرگذار در ادراک، رفتار و به‌طور کلی اعمال انسان‌ها به‌شمار می‌آید، به‌گونه‌ای که اگر نمادها به کناری نهاده شود، نماد دیگر جایگزین آن می‌شود و به همین منوال هیچ جامعه‌ای را نمی‌توان یافت که فاقد جریان‌های اجتماعی-سیاسی باشد. در ایران دوره پهلوی جریان‌های گوناگونی با شرایط پیچیده و چند لایه فعال بود که از سوی برخی از پژوهشگران نظیر عبدالحسین خسروپناه، رسول جعفریان، آیت مظفری، علی دارابی و... شناسایی، بررسی و تحقیق شده‌اند. در غالب این تحقیقات، جریان‌ها به‌گونه‌ای تیپ‌شناسی و دسته‌بندی شده‌اند که بیشتر بر تعهد یا معارضت جریان‌ها نسبت به اندیشه اسلامی، تعهد به میراث باستانی و ملی، مواجهه با مدرنیته و تأثیر شکاف‌های اجتماعی-سیاسی بر شکل‌گیری جریان‌ها تمرکز دارند. همه پژوهشگران این حوزه مطالعاتی، صرف‌نظر از جریان‌های جانبی و التقاطی، چهار جریان کلان^۱ را شناسایی کرده‌اند، که اصیل‌ترین آنها جریان اسلام‌گرا است. با قبول اینکه محققان با پژوهش در قالب جریان‌شناسی توانسته‌اند بسیاری از زوایای تاریک و مستور جریان اسلام‌گرا را روشن سازند؛ اما جهت‌دستیابی به لایه‌های عمیق‌تر و پیچیده‌تر این جریان و ورود آنها از حوزه تاریخ و اندیشگی محض به حوزه جامعه‌شناسی، ضروری بود که از یک چشم‌انداز متفاوت نیز به بررسی جریان اسلام‌گرا می‌پرداختیم. ما معتقدیم که شکل‌گیری، تقویت و تداوم این جریان دارای ابعاد سمبلیک نیز بوده است. البته برخی از پژوهشگران نظیر احمد نقیب‌زاده، مجید استوار و محمد انور فیاضی و محمدرضا جباری به ترتیب در آثار و مقالات خود از جمله؛ «نقش نمادهای شیعه در پیروزی انقلاب اسلامی»، «انقلاب اسلامی و نبرد نمادها» و «نمادهای اجتماعی شیعه در عصر حضور» خارج از حوزه مطالعاتی جریان‌شناسی، در رابطه با نقش نمادها در شکل‌گیری انقلاب اسلامی قلم‌فرسایی نموده‌اند؛ لیکن پژوهش حاضر به جهت اینکه درصدد بررسی نقش نمادها در بقا و ماندگاری جریان اسلام‌گرای دوره پهلوی می‌باشد، بدیع، نوآورانه و حائز اهمیت می‌باشد. جریان اسلام‌گرا، که جریان همیشگی تحولات اجتماعی-سیاسی ایران بوده است، به دلیل سبقه پرفروغ تاریخی و پتانسیل عظیم فرهنگی و اجتماعی نمادین و وجود رهبران کاریزماتیک در قالب هیئت‌های نمادساز در طول تاریخ تجلیات گوناگونی داشته و جنبش‌های عظیم ضد استبدادی و ضد استعماری نظیر واقعه تباکو، انقلاب

۱. الف) جریان اسلام‌گرا؛ ب) جریان سلطنت‌طلب؛ ج) جریان ملی‌گرا و د) جریان مارکسیسم-لنینیسم.

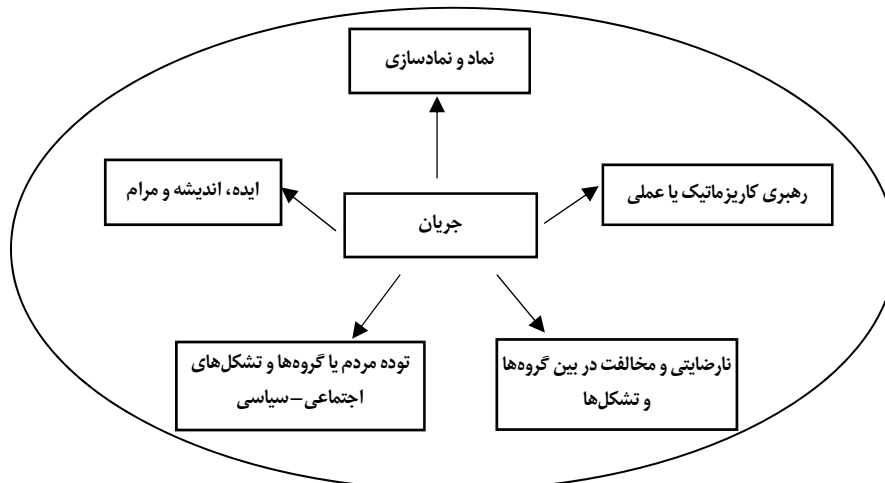
مشروطه، ملی شدن صنعت نفت، حوادث ۱۵ خرداد ۱۳۴۲، انقلاب اسلامی را سامان داده است. نقش نمادهای جریان اسلام‌گرا در نوع تعاملات جمعی کنشگران این دوره، چنان پررنگ است که می‌توان به جرئت ادعا کرد، لازمه زیست اجتماعی این جریان وابسته به حیات، زوال و تولد مجدد نمادها بوده است. حضور و تأثیر نمادهای متناسب به جریان اسلام‌گرا و نقش آن در تحریک و تهییج کنشگران زمانی خود را بیش از پیش نمایان ساخت که اسلام‌گرایان آرام آرام، تفسیرهای مبتنی بر «آرامش»، «انفعال» و «تسلیم» را کنار نهاده و در مقابل سلطنت و پدیده استعمار صف‌آرایی کردند (لطیف‌پور، ۱۳۸۰، ص ۱۰۷). طیف اسلام‌گرای دوره پهلوی، اقدامات نمادین شاه نظیر اصلاحات ارضی، انقلاب سفید، جشن‌های مختلف سلطنتی، تأسیس احزاب نمایشی و... را مقدمه‌ای برای نفوذ فرهنگ غرب و از رسمیت انداختن اسلام تلقی می‌کردند. از این‌رو رهبران و روشنفکران این جریان در قالب هیئت‌های نمادساز، با بهره‌مندی از غنای تاریخی و فرهنگی جریان مذهبی، تلاش می‌کردند با خلق و باز تولید نمادها و انطباق آن با مسائل روز و تفسیر نوین از آنها، به مقابله و بی‌اعتبارسازی برنامه‌ها و اقدامات نمادین حکومت پهلوی بپردازند. این هیئت‌های نمادساز با مهارت خاصی، بین مفاهیم نمادین مندرج در متن جریان اسلام‌گرا از گذشته‌های دور، با مسائل و موضوعات امروزی پلی نمادین برقرار میکردند و بدین ترتیب هم باعث تهییج احساسات و همدلی بین مخالفان می‌شدند و هم اینکه با تراکم سرمایه نمادین جریان اسلام‌گرا، این جریان نسبت به سایر جریان‌ها از اقبال بیشتری جهت دوام و ماندگاری برخوردار می‌شد.

۱. مفهوم‌شناسی

۱-۱. جریان‌های اجتماعی-سیاسی

در علوم اجتماعی دایره معنایی یک «جریان» بسیار وسیع است. در یک جریان گروهی از انسان‌ها حول محور یک فکر، اندیشه و مرام معین با تعریف هدف مشخص گرد آمده و برای ایجاد تغییر و تحول در سطح جامعه به صورت تحرکات مسالمت‌آمیز (در قالب جنبش‌های اجتماعی، تحزب و...) یا غیر مسالمت‌آمیز (در قالب شورش، قیام، انقلاب و...) حاضر می‌شوند. بنابراین یک جریان زمانی ایجاد می‌شود که یک اندیشه، از ذهن و یا از روی کاغذ خارج شده و عده‌ای انسان‌ها آن را پذیرفته و مبنای اعمال خود قرار دهند و این عمل جمعی آنها در عرصه اجتماع و جامعه نمودمی‌یابد. در این شرایط جمعیت باورمند به

آن ایده به صورت داوطلبانه برای رسیدن به اهداف خاص در مسیر و جهت معینی به حرکت درمی‌آیند (خرمشاد و سرپرست سادات، ۱۳۹۲، ص ۶۴-۶۵). برای شکل‌گیری، حرکت و بقای جریان‌های اجتماعی-سیاسی پیش‌شرط‌هایی وجود دارد که عبارتند از: الف) وجود یک ایده فلسفی، سیاسی، اجتماعی و یا مذهبی که منافع ملی، حقوق انسان‌ها، آزادی بشریت، خواست الهی و... را به‌زعم کنشگران تأمین کند؛ ب) حضور تعدادی از انسان‌های باورمند به یک مرام یا ایدئولوژی خاص؛ ج) وجود نارضایتی عمیق از شرایط و وضع موجود جامعه و احساس ناامیدی و ترس از وقوع اتفاقات ناگوار در روزهای آتی؛ د) حضور یک لیدر یا رهبرکاریزماتیک یا علمی که در نقش ایدئولوگ ظاهر می‌شود و ه) حضور پررنگ نمادها و نمادسازی توسط اعضای فرهیخته و رهبران در تمامی جریان‌ها که باعث قلیان احساسات در میان مردم می‌شود.



نمودار ۱: مدل مفهومی اصول اساسی شکل‌گیری جریان‌های اجتماعی-سیاسی

۲-۱. نماد

نماد،^۱ نشانه‌ای است که میان صورت و مفهوم آن نه شباهت عینی است و نه رابطه هم‌جواری (محسنیان‌راد، ۱۳۸۵، ص ۲۰۲) از این‌رو معنایی فراتر یا غیر از لفظ خود را القا می‌کند و کیفیتی روانی را بیان می‌کند (فوردهام، ۱۳۴۶، ص ۴۰). نماد اندیشه آدمی را برمی‌انگیزد و انسان را به فراخنای تفکر بدون گفتار می‌کشاند و در واقع، کوشش بشر برای یافتن و تجسم مفاهیمی است که

1. symbol

از ورای ابهام‌ها و تخیلات و تاریکی‌ها او را احاطه کرده‌اند (بهزادی، ۱۳۸۰، ص ۵۲). انسان‌ها از راه نماد با هستی، طبیعت، نوع خود و خویشتن خود سخن می‌گویند؛ این گفتگوها، بی‌وساطت نماد، هرگز مقدور نمی‌شود (وزیرنیا، ۱۳۸۱، ص ۶۴). نمادها، رفتارها و هدف‌ها را هدایت می‌کنند. انسان‌ها برای نشان دادن خواسته‌های درونی خویش از نمادها استفاده می‌کنند (بهمنی و صفاران، ۱۳۸۹، ص ۱۸). از طریق نمادها، ارزش‌ها از شکل انتزاعی خود خارج می‌شوند و به صورت ملموس و عینی درمی‌آیند. نمادها به‌عنوان ابزارهای ارتباطی می‌توانند زمینه‌های هویت مشترک و یکپارچگی را در میان گروه‌ها، سازمان‌ها و ملت‌ها فراهم کنند.

۲. واکاوی نظری

از جمله نخستین نظریه‌پردازانی که در قالب نظریه نشانه‌شناسی از نقش و کاربرد نشانه‌ها و نمادها در جامعه سخن به میان آورد، فردینان دوسوسور^۱ بود. او برای نشانه، یک وجه مادی و یک وجه غیر مادی قائل بود و زبان نیز جنبه جوهری و فرم داشت. نشانه از نظر وی پدیده‌ای بود که از ترکیب «دال»^۲ و «مدلول»^۳ شکل می‌گرفت (سجودی، ۱۳۸۲، ص ۲۲). سوسور معتقد بود هیچ رابطه طبیعی و ذاتی میان دال و مدلول وجود ندارد. مدلول در پیوند با دال می‌تواند هر صورتی را بپذیرد. بنابراین نشانه‌ها، امور قراردادی هستند که از طریق ارتباط با سایر اعضا و عناصر نظام زبانی معنای متفاوت و متمایزی می‌گیرند (Saussure, 1966, p118). در باب ماهیت متغیر و قراردادی نشانه‌ها و نمادها، نظریه‌پردازان «کنش متقابل نمادین» بر اهمیت ارتباطات نمادین^۴ یعنی نمادها، ژست‌ها، زبان و تأثیر آن بر رشد فرد، گروه و جامعه تأکید می‌کردند. طرفداران این نظریه معتقدند که در عمل همه کنش‌های متقابل میان انسان‌ها، متضمن تبادل نمادهاست. از نظر جرج هربرت مید^۵ نمادها قصد دارند چیزی را نشان دهند و یا معنا را از پیام دهنده به گیرنده منتقل کنند. در این فراگرد ارزش‌ها یا معنی در ذات اشیا پنهان نیست، بلکه دارای برچسب انسانی است (ریترز، ۱۳۸۶، ص ۲۸۴). در واقع مردم به‌گونه‌ای دلخواه و اختیاری به حکم تقلید یا عرف جامعه، تفسیری خاص از نمادها ارائه می‌نمایند (اسلم جوادی و نیک‌پی، ۱۳۸۹، ص ۱۷۸). هربرت بلومر^۶ از دیگر نظریه‌پردازان کنش متقابل نمادین نیز معتقد است؛ در فرایند تعامل‌گرایی نمادین

1. Ferdinand de Saussure
2. Signifier
3. Signified
4. Symbolic communication
5. George Herbert Mead
6. Herbert Blumer

هر فرد با آگاهی و تفسیرگری دخالت کرده و با توجه به کنش دیگران و تفسیر خویشتن، کنش خویش را آگاهانه می‌سازد. پس در این دیدگاه معنا در واقع یک تولید اجتماعی است که ساخته و پرداخته فعالیت‌ها و کنش‌های معنادار دیگران در برخورد با شیئی است (تنهایی، ۱۳۷۷، ص ۴۵۱-۴۵۲). نظریه کنش متقابل نمادین به دلیل پاسخگو نبودن به چگونگی تثبیت معنا، فرایند تفسیرگری و تعیین حدود و ثغور آن، فاقد انسجام لازم بود. از این‌رو «اومبرتو اکو»^۱ و «پیر بوردیو»^۲ نظریه جامع‌تری را مطرح کردند. اکو طرحی فراهم نمود، که هم می‌توانست دلالت را از کمند مدلول‌های ایستا برهاند و هم حدود و ثغور تأویل را به شکل علمی و مستدل تبیین نماید (اکو، ۱۳۸۷، ص ۲۱). وی با تأکید بر اینکه معنا محدود به وجه ثابت و ایستای دلالت نیست، به وجه «تفسیری نشانه» اشاره کرد. براساس «نشانه‌شناسی تفسیری»^۳ نشانه‌ها پویا و تفسیر امری بی‌پایان است و فرایند نشانه‌پردازی حرکتی پویا و بی‌پایان میان یک تفسیر به تفسیر دیگر است و معنی نتیجه این فرایند است؛ اما این بدین معنی نیست که هر تفسیری درست باشد. او محدودیت‌هایی برای تفسیر در نظر می‌گیرد، به گمان او خود متن محدودیت‌هایی را تجویز می‌کند. او می‌گوید اول اینکه: معنا درون متن و زمینه آن شکل می‌گیرد. زمانی که نشانه‌ها جدا و رها از بافت متن باشند، تبدیل به قواعد مرده و شیخ‌گونه می‌شوند؛ دوم اینکه: نسبتی دیالکتیک، میان «نیت متن» و «نیت خواننده» وجود دارد که قلمرو تفسیرها را مشخص می‌کند و سوم اینکه: تفسیرهای یک متن درون یک جمع، ارتباط بیناسوژه‌ای ایجاد می‌کند که بر تفسیرهای دیگر برتریدارد. این «جمع تفسیری»^۴ به مفهوم جالبی با عنوان «دانش‌نامه» می‌انجامد؛ اما «دانش‌نامه» چیست؟ به گمان او، تفسیرها در نهایت باید یک کهکشان بسازند. اگر این تفسیرها بتوانند با یکدیگر یک کهکشان معنایی بسازند، دانش‌نامه شکل خواهد گرفت (احمدی، ۱۳۸۲، ص ۳۶۵). او در نهایت به این نتیجه می‌رسد که گفتمان غالب بر متن موجب پدید آمدن نوعی انسجام در متن می‌شود (آلگونه جونقانی، ۱۳۹۵، ص ۴۴). «پیر بوردیو» نیز با طرح نظریه پراتیک،^۵ یک نظریه عمومی در تحلیل پدیده‌های اجتماعی بنیان‌گذار (نقیب‌زاده و استوار، ۱۳۹۱، ص ۲۸۱). بحث نظری مربوط به نمادها به طور عمده مربوط به آن وجه از اندیشه‌های بوردیو است که با در نظر گرفتن سود اقتصادی برای کالاهای غیراقتصادی و نقش سرمایه در تمامی فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی، دیدگاه طبقاتی جدیدی عرضه کرد (استوار، ۱۳۹۱، ص ۲۵-۲۶). او با ابداع مفاهیمی از

1. Umberto Eco
2. Pierre Bourdieu
3. Interpretative semantics
4. interpretive community
5. Practical Theory

قبیل عادت‌واره،^۱ سرمایه نمادین^۲ و قدرت نمادین^۳ استراتژی نظری خود را تبیین نمود. بورديو معتقد است آنچه فرد به‌عنوان انتخاب شخصی می‌پندارد، در عمل چیزی جز نتیجه درونی‌سازی قواعدی که گروه یا طبقه متعلق به آن به او تحمیل کرده است، نیست. وی این سازوکار درونی‌سازی را «منش» یا «عادت‌واره» می‌نامد (فاضلی، ۱۳۸۲، ص ۴۰). بورديو اعتقاد دارد افراد، موقعیت ساختاری یا طبقاتی مشترک و تجربه‌های مشابه و تکرارشونده‌ای دارند که منش مشترکی ایجاد می‌کند و این منش به نوبه خود، به کنش‌های اجتماعی آنان ساختار می‌بخشد (سیدمن، ۱۳۸۶، ص ۱۹۷). از نظر وی قدرت نمادین از باور به مشروعیت این نمادها و کسانی که آن را بیان می‌کنند، تجلی می‌یابد و در رابطه با ساختار اجتماعی شکل می‌گیرد. بورديو معتقد است؛ سرمایه نه‌تنها با منافع مادی سروکار دارد؛ بلکه با همان شدت به منافع نمادین، شناختی و اجتماعی مرتبط است (فاین، ۱۳۸۵، ص ۱۰۴). به همین منظور از انواع گوناگون سرمایه سخن به میان می‌آورد، که از این میان سرمایه نمادین، به مجموعه از ابزارهای نمادین از قبیل پرستیژ، حیثیت، احترام و قابلیت‌های فردی در رفتارها (کلام و کالبد) گفته می‌شود که فرد یا گروه در اختیار دارد. سرمایه نمادین به اشکالی از تسلط میدان می‌دهد که وابستگی ایجاد کند. وابستگی به کسانی که سرمایه اجازه تسلط به آنها داده است (جنکینز، ۱۳۸۴، ص ۱۱۹).

۳. تحلیلی بر چگونگی ایفای نقش و کارکرد نمادها درون جریان‌ها

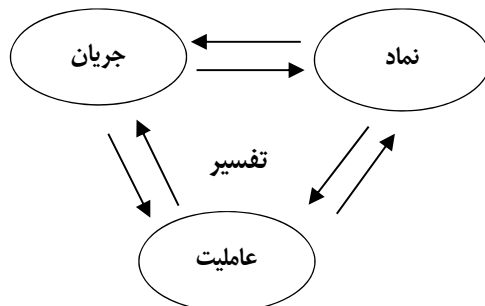
در علوم اجتماعی نمادها به دلیل ماهیت قراردادی و ضرورت ابعاد تفسیری شمولیت بسیار گسترده‌ای دارند. در واقع هر چیزی می‌تواند عنصری نمادین باشد، مانند عناصر طبیعی (سنگ‌ها، گیاهان، حیوانات، انسان‌ها و...)، مراسم و آیین‌ها (مراسم شادی و مراسم مذهبی)، اماکن و هنر و سازه ساخت بشر (مساجد، کلیساها، معابد، تندیس‌ها، هیکل‌ها و...) و یا هر عنصری در قالب یک لغت، واژه و مفهوم (آزادی، عدالت، شهادت و...). در حقیقت در علوم اجتماعی تمامی جهان، بالقوه یک عنصر نمادین است و به همین دلیل ارائه یک تقسیم‌بندی دقیق، جامع و کامل از انواع نمادها کاری غیرممکن است. عناصر نمادین در عین حال یکی از فاکتورهای اصلی و لاینفک شکل‌گیری، بقا و دوام جریان‌ات اجتماعی-سیاسی محسوب می‌شود و به تعبیر بورديو، این مفاهیم سرمایه‌های نمادین جریان‌ها می‌باشند. جریان‌های اجتماعی-سیاسی از خلال سرمایه‌های نمادین وابسته به خود، جهان فرهنگ و سیاست را در ذهن انسان‌ها معنی‌دار کرده و آنها را به کنش

1. Habitual

2. Symbolic capital

3. Symbolic Power

و واکنش وا می‌دارند. از این منظر، جریان‌های اجتماعی-سیاسی از متن جامعه برمی‌خیزند و عناصر اصلی متشکله آن در ارتباط متقابل با هم از خلال نشانه‌ها و نمادها به بهترین وجه درک و تفسیر می‌شوند. در فرایند تفسیر نماد، طبق تعبیر اکو، ما با نظام گسترده‌ای از استنتاج‌های محتمل درباره معنا مواجهیم (bianchi, 2009, p19). از این رو نمادها پویا و تفسیر امری بی‌پایان است. از نظر اکو در صورتی که تفسیرهای متفاوت بتوانند با یکدیگر یک کهکشان بسازند، «دانشنامه» به وجود خواهد آمد؛ اما اگر هر عاملی تفسیر جدا و مستقلی از دیگران داشته باشد و به اصطلاح یک کهکشان به وجود نیاید، به مرحله تثبیت تفسیر نخواهیم رسید (احمدی، ۱۳۸۲، ص ۳۶۵). این یعنی اینکه در علوم اجتماعی ممکن است همزمان به واسطه وجود تفاسیر مختلف از یک موضوع چندین کهکشان و به موازات آن چندین دانشنامه در متن ایجاد شود. به عبارت دیگر از آنجایی که ما با نظامی گشوده از تأویل و تفسیر از نشانه‌ها درون یک متن مواجهیم، ممکن است تعدادی از عامل‌ها همزمان در یک چشم‌انداز فکری و شناختی متفاوت دست به انتخاب معنا و تفسیر مشابه و مشترکی بزنند و مسبب شکل‌گیری کهکشان‌ها و دانشنامه‌های مختلف درون متن شوند. در اینجا می‌توان به طور تلویحی ادعا کرد که جریان‌های اجتماعی-سیاسی به‌عنوان لایه‌هایی که همیشه در متن حضور دارند، در امر شکل‌دهی تفسیر شرکت می‌کنند و از عناصر نمادین رمزگشایی می‌کنند. بدین ترتیب زاویه دید و یا چشم‌انداز فکری و عملی کنشگران در متن هر جامعه‌ای بستگی به جریان‌های اجتماعی-سیاسی آن جامعه دارد. وجود جریان‌های مختلف باعث می‌شود که عاملیت با یک رویکرد راهبردی و استراتژیک نسبت به چشم‌اندازهای فکری و عملی موجود در جامعه دست به انتخاب بزند. تعدد جریان‌های مختلف یک متن سبب شکل‌گیری کهکشان‌های تفسیری مختلف و دانشنامه‌های مختلف می‌شود و از نظر ما آنچه که حدود و ثغور، قلمرو و دامنه تفسیر را محدود و مشخص می‌سازد و از تأویل‌ها و تفسیرهای افراطی و بی‌شمار جلوگیری می‌کند، وجود جریان‌های مختلف درون متن است. با این توصیف از منظر جامعه‌شناختی در حوزه نمادها، یک تفسیر از دیالکتیک عاملیت، نشانه و جریان شکل می‌گیرد. در واقع جهت تبدیل شدن تفاسیر به کهکشان و به دنبال آن شکل‌گیری یک دانشنامه تجمیع سه وجه ذیل الزامیست؛ زیرا پیش از اینکه آنها وارد فرایند تجمیع شوند رابطه اختیاری با همدیگر داشتند؛ اما بعد از اینکه تجمیع صورت پذیرفت، رابطه آنها با همدیگر الزامی می‌شود.



نمودار ۲: مدل مفهومی دیالکتیک عاملیت، نماد و جریان

در فرایند شکل‌گیری دانشنامه یک جریان، کنشگران تجربه‌های مشابه، مشترک و تکرارشونده‌ای از خود بروز می‌دهند که به واسطه آن منش یا خصلت مختص آن جریان ایجاد می‌شود. در واقع در ارتباط متقابل نمادها و جریان‌ها منش‌ها شکل گرفته و به واسطه آن دستورات عمل‌هایی در دسترس کنشگران قرار می‌گیرد و بدین ترتیب اعمال آنها محدود و یا تحت کنترل قرار می‌دهند. در حوزه نمادها هر جریانی که از پتانسیل فرهنگی، تاریخی و اجتماعی-سیاسی غنی برخوردار باشد، از سرمایه‌های نمادین بیشتری نیز برخوردار خواهد بود. به تناسب این موضوع هر چقدر نمادهای یک جریان بیشتر باشد، منش‌ها و خصلت‌های یک جریان محسوس‌تر و شناساتر خواهد بود. از این‌رو سرمایه‌های نمادین هر جریانی از عوامل بسیار مهم و تأثیرگذار در شکل‌گیری و نوع منش و خصلت هر جریانی محسوب می‌شود.

۴. سرمایه‌های نمادین جریان اسلام‌گرای دوره پهلوی

منظور از سرمایه نمادین، چیزی است که هم با منافع و منابع مادی و هم غیرمادی (منافع اجتماعی-سیاسی، فرهنگی، نمادین) ارتباط دارد. برای یک جریان سرمایه نمادین زمانی به‌عنوان یک عامل بالفعل محسوب می‌شود که توسط بازیگران منتسب به هر جریان مورد بهره‌برداری قرار گیرد. در این شرایط سرمایه نمادین نوعی باور جمعی به وجود می‌آورد که مبتنی بر اعتبار است و به همراه خود شکلی از قدرت را که توأم با احترام، اطاعت و پذیرش است ایجاد می‌کند و هر چقدر انباشت سرمایه‌های نمادین یک جریان در حوزه‌های مختلف اقتصادی، اجتماعی-سیاسی، فرهنگی، مذهبی بیشتر باشد به همان میزان بقا و دوام آن جریان نیز بیشتر خواهد بود. در متن جریان اسلام‌گرای دوره پهلوی برخی از مهم‌ترین عناصر نمادین عبارت بود از: قرآن و نهج‌البلاغه، مسجد، منبر، حکومت اسلامی، شهادت، انتظار، عاشوا، محرم، گل لاله و... که در ذیل این

مبحث به تفکیک نقش آنها در تقویت و پیشبرد این جریان مورد بررسی واقع شده است. این نمادها که به طور معمول از سوی رهبران و روشنفکران منتسب به این جریان نظیر امام خمینی ره، دکتر علی شریعتی، جلال آل احمد و... در راستای حمایت و پاسداری از نظام فکری و رویکرد رفتاری جریان اسلام‌گرا خلق، تولید و یا بازتفسیر می‌شد، باعث ایجاد انگیزش و هیجان در بین کنشگران می‌گردید. در واقع نخبگان و رهبران کاریزماتیک جریان مذهبی در بزنگاه‌های تاریخی در نقش یک ایدئولوگ ظاهر شده و با یک رویکرد استراتژیک و ارائه تفسیر خاص از این نمادها هم باعث انسجام فکری، عملی و رفتاری کنشگران طیف اسلام‌گرا می‌شدند و هم با تولید و بازتفسیر نمادها و انباشت نمادها درون جریان اسلام‌گرا باعث تقویت و قوام جریان اسلام‌گرای دوره پهلوی می‌شدند.

۴-۱. قرآن و نهج البلاغه

«قرآن» و «نهج البلاغه» کتب مقدس دین اسلام می‌باشد. این دو کتاب در روند شکل‌گیری و تداوم جریان اسلام‌گرای دوره پهلوی تأثیر بسزایی داشت. مسلمانان معتقدند که انس با این کتب مقدس ریشه‌های ایمان، غیرت، مردانگی، جوانمردی را در وجود انسان‌ها مستحکم کرده و آنها را از عادات و رفتارهای ناپسند مصون می‌نماید. بی‌گمان مهم‌ترین تجلی و تحقق تأثیر قرآن، زندگی پر بار پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌باشد. از جمله آموزه‌هایی که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله با تمسک به قرآن در راستای رسالت اصلاحی خود به آن دست یازید؛ ظلم‌ستیزی، عدالت‌خواهی و تشکیل حکومت اسلامی بود. خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «و به کسانی که ستم کرده‌اند متمایل شوید که آتش دوزخ به شما می‌رسد و در برابر خدا برای شما دوستانی نخواهد بود و سرانجام یاری نخواهید شد؛ وَ لَا تَرْكَبُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَمَا مَسَّكُمُ النَّارُ وَ مَا لَكُم مِّنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءٍ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ» (هود، ۱۱۳). این بدان معناست که شخص نه تنها خود نباید اهل ظلم و ستم باشد؛ بلکه در شرایطی که به ایشان ستم روا می‌شود، باید به مقابله برخیزد. امام علی علیه السلام نیز می‌فرماید: «زنهار زنهار از پیروی و فرمانبرداری سران و بزرگانتان؛ آنان که به اصل و حسب خود می‌نازند، و خود را بالاتر از آنچه هستند می‌پندارند... آنان شالوده تعصب جاهلی و ستون‌های فتنه هستند» (نهج البلاغه، خطبه ۱۷، ص ۲۸۴). قرآن و نهج البلاغه در دوره پهلوی دو عنصر نمادین مقدس و تأثیرگذار بود که از طریق رسانه منبر و مسجد به‌عنوان «نقشه راه» جریان مذهبی جهت‌بیداری، ارشاد و هدایت افکار عمومی بر مبنای عدم تسلیم‌پذیری و ضرورت تشکیل حکومت اسلامی در مقابل دستگاه سلطنت از سوی روشنفکران و رهبران جریان اسلام‌گرا مورد استفاده واقع می‌شد. نوع مبارزه با ظلم و ستم و عدالت‌خواهی جریان اسلام‌گرای دوره پهلوی دوم ابتدا با «جمعیت مبارزه با بی‌دینی» و «جمعیت

فدائیان اسلام» به رهبری نواب صفوی و فعالیت‌های سیاسی آیت‌الله کاشانی رقم خورد. نواب صفوی خود را سرباز اسلام معرفی می‌کرد و خط کلی جنبش فدائیان اسلام را «رسیدن به حاکمیت اسلام و قرآن» و هدف اصلی جنبش را «شهادت، انتقام و قصاص» معرفی می‌نمود. آیت‌الله کاشانی نیز بر لزوم تصویب «قوانین الهی» و رد اندیشه «جدایی دین از سیاست»، مبارزه با استعمار انگلیس، قراردادهای نفت و استبداد داخلی تأکید می‌کرد. بیرق مبارزات اجتماعی-سیاسی جریان اسلام‌گرا بعد از آیت‌الله کاشانی به دست آیت‌الله خمینی علیه السلام سپرده شد. او قرآن و نهج البلاغه را کتب انسان‌ساز معرفی می‌کرد. از نظر او: «رژیم مانع از این بود که احکام اسلام تحقق پیدا کند و به قرآن عمل بشود» (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۶، ص ۲۵۷-۲۵۹). او می‌فرمود: «ما نهضت برای آن کردیم که اسلام و قوانین اسلام و قرآن و قوانین قرآن در کشور ما حکومت کند و هیچ قانونی در مقابل قانون اسلام و قرآن عرض وجود نکند» (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۸، ص ۱۷۱).

۴-۲. مسجد

مساجد از زمان صدر اسلام تاکنون کارکردهای مختلفی در جامعه مسلمانان داشته است و به‌عنوان اصلی‌ترین عامل تمدن‌ساز جامعه اسلامی، همواره مهد عبادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی آنان بوده است. در دوره پهلوی مساجد افزون بر اینکه مهم‌ترین نقش را به‌عنوان «سنگر نمادین مقاومت» در برابر ظلم و ستم شاهی ایفا می‌کردند، کارکردهای مختلفی داشتند که از جمله آن؛ محل برگزاری نماز جماعت و نماز جمعه، محل روضه‌خوانی و برگزاری مجالس ختم و سوگواری، مرکز حفظ و انتقال معارف اسلامی، مرکز ارشاد و اطلاع‌رسانی اجتماعی-سیاسی و محل بسیج امکانات و تهییج نیروهای مردمی بر ضد استبداد بود. البته قبل از دهه ۴۰، رفتار و منش آیت‌الله بروجردی به‌گونه‌ای بود که نزد بسیاری تداعی‌گر سکوت و بی‌عملی سیاسی بود. روحانیت نیز به تبعیت از وی از قانون اساسی مشروطه و نظام سلطنتی در برابر هجوم حزب توده حمایت می‌کردند (منظور الاجداد، بی‌تا، ص ۴۱۷). در واقع ایشان شاه را یک مانع اساسی در برابر کمونیسم می‌دانستند و به جای دخالت در امور مملکت بیشتر در امور شرعی متمرکز بودند. از این‌رو مساجد قبل از دهه ۴۰، بیشتر مکانی برای انتقال معارف اسلامی، برگزاری نماز جماعت، روضه‌خوانی و برگزاری مراسم ختم بود؛ اما با رحلت آیت‌الله بروجردی فرصت برای اقلیت نوگرا [به رهبری و مرجعیت آیت‌الله خمینی] فراهم گردید که مردم را به مبارزه مستقیم با رژیم پهلوی دعوت می‌کرد (الگار، ۱۳۷۱، ص ۳۰۴). از این پس نقش مسجد، دیگر نه گوشه عزلت از جامعه بود، بلکه برعکس، مسجد به نماد مبارزه و مرکز فرماندهی بدل گردید (الگار، ۱۳۶۹، ص ۶۵). در

این دوره با ممانعت از فعالیت روزنامه‌های آزاد، احزاب سیاسی، اتحادیه‌های کارگری، سازمان‌های دانشجویی از سوی رژیم، مسجد به تنها مرکز فعالیت آزاد تبدیل شده بود (مولانا، ۱۳۸۴، ص ۷۲-۷۰). جان استمپل، درباره اهمیت مسجد در این دوران می‌نویسد: «سریع‌ترین و مطمئن‌ترین راه برای رساندن پیام از شهری به رهبران شهر دیگر، از طریق شبکه مسجد انجام می‌گرفت که توسط روحانیون رده بالا، سازمان می‌یافت» (استمپل، ۱۳۷۷، ص ۷۰).

۴-۳. منبر

«منبر» به معنای محل بلند و مرتفعی است که خطیب یا واعظ بر بالای آن رفته و با مردم صحبت نماید. منبر یادگار رسول خدا و عنصر نمادین روشنگری و بصیرت‌افزایی از زمان ایشان تاکنون بوده است. منبر به دلیل شرایط خطیب یا واعظ به واسطه ارتباط رود رو و چهره به چهره با مخاطبان و به دلیل وجهه کاریزما تیک و سبقت فعالیت واعظ می‌توانست تأثیر عمیقی بر اذهان عمومی مخاطبان بگذارد. وعظ دوره پهلوی از منبرها در راستای اطلاع‌رسانی، آموزش مسائل دینی، اخلاقی و تربیتی، نقد و افشاگری و ایجاد اتحاد و تهییج احساسات مردم جهت شرکت در راهپیمایی‌ها و تظاهرات را بهره می‌بردند. از این رو منبرها ابزار نمادین انقلابی‌گری و تربیون‌پیروان جریان اسلام‌گرا به شمار می‌آمد. در واقع منبر، به عنوان یک رسانه ارتباط جمعی غالباً باعث ایجاد عادت‌واره‌ها و خصلت‌های مشابهی در میان مخاطبان می‌شد. افرادی که پای منبر می‌نشستند از طرف وعظ یا خطبا به سمت نگرش و جهان‌بینی اسلامی هدایت می‌شدند. منبرها؛ بالاخص از دهه ۴۰ به بعد، نه به عنوان یک تربیون مدیحه‌گو؛ بلکه به عنوان یک رسانه بر ضد حاکمیت قلمداد می‌شدند. مردمی که پای منابر علمای دینی می‌نشستند ضمن دریافت احکام دینی و بهره‌گیری از دستورات اخلاقی ائمه دین علیهم‌السلام با آخرین اخبار روز آشنایی پیدا می‌کردند. روحانیون از طریق منابر، پرده از جنایات رژیم شاه برمی‌داشتند و مردم را از اوضاع خفقان‌بار جامعه آگاه می‌کردند و ضمن به چالش کشیدن مشروعیت نظام، آنها را به مبارزه و تظاهرات بر ضد رژیم دعوت می‌کردند.

۴-۴. حسینیه (ارشاد)

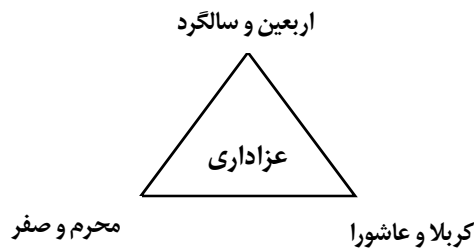
حسینیه، از اماکن مذهبی شیعیان است که بیشتر در آن، مراسم سوگواری امام حسین علیه‌السلام و شهدای کربلا برگزار می‌شود، مهم‌ترین تفاوت حسینیه‌ها با مساجد در این است که هیچ قید شرعی بر این فضا حاکم نیست، لذا قیود حاکم بر مسجد، مانند داشتن غسل واجب بر آن جاری نمی‌گردد. حسینیه‌ها هرچند در آغاز برای برگزاری مجالس عزاداری و یادآوری عاشورا شکل گرفته بودند؛ اما

اندیشه زنده شیعی و توان آن برای انطباق‌پذیری با شرایط اجتماعی و منحصر نماندن به محدوده‌ای خاص، باعث شد نقش حسینیه‌ها افزایش یابد و مکان‌هایی برای فعالیت‌های آموزشی، فرهنگی و سیاسی باشند. از معروف‌ترین حسینیه‌های ایران می‌توان به حسینیه اعظم زنجان، حسینیه بزرگ فهادان در یزد، حسینیه امینی‌ها در قزوین و حسینیه ارشاد اشاره کرد. در دوره پهلوی دوم (اواخر دهه ۴۰ و ۵۰) حسینیه‌ها بعد از مساجد بیشترین نقش را در تقویت جریان مذهبی دوره پهلوی ایفا نمودند. چراکه اعتقادات مذهبی جامعه ایران باعث می‌شد که بین این مکان و مریدان امام حسین (علیه السلام) علقه‌های ناگسسته‌ای ایجاد شود. مهم‌ترین حسینیه‌ای که نقش نمادین در آستانه پیروزی انقلاب داشت، «حسینیه ارشاد» بود. این حسینیه نماد «بیداری اسلامی» جامعه روشنفکری ایران محسوب می‌شد. حضور سخنرانانی نظیر دکتر شریعتی و شهید مطهری در این حسینیه و تأکید آنها بر تمسک بر اسلام به‌عنوان یک عامل آگاهی‌بخش، تحول‌آفرین و هویت‌بخش، در بازگرداندن نسل جوان و روشنفکر از غرب‌زدگی به اسلام و نجات توده‌های مذهبی بسیار مؤثر واقع می‌شد (شریعتی، ۱۳۷۷، ص ۱۲۶). در حسینیه ارشاد، تفسیرهای انقلابی شریعتی، الهام‌بخش گروه‌های معارض با سلطنت بود (آبراهامیان، ۱۳۸۳، ص ۴۹۰). و همین امر باعث شد که هم‌زمان با اوج گرفتن مبارزات سیاسی در جامعه و نقش فعال حسینیه در جذب جوانان مخالفان حکومت، دستگاه امنیتی سلطنت ادامه کار حسینیه ارشاد را در قالب جلسات سخنرانی محدود سازد (جعفری، ۱۳۸۱، ص ۲۳).

۴-۵. مراسم مذهبی (محرم)

«محرم» و عزاداری‌های مربوط به آن، در تاریخ تشیع از اهمیت خاصی برخوردار است. این ماه، نماد «عزا و ماتم»، «سوگواری» و «گریه و اشک» برای شیعیان جهان محسوب می‌شود. عزاداری در ایام محرم برای امام حسین (علیه السلام) و یارانش از همان روز عاشورا شروع شد. بی‌شک نخستین کسانی که بر سوگ امام حسین (علیه السلام) اشک ریختند اهل بیت ایشان و قوم بنی‌هاشم بودند (محرمی، ۱۳۸۲، ص ۲۹۴). در دوره پهلوی جریان مذهبی، از ظرفیت و پتانسیل این ماه هم به لحاظ فرهنگی-سیاسی و هم به لحاظ نمادین، برای عمق بخشیدن به حرکت‌ها و جنبش‌های مردمی و ضد استبدادی بیشترین بهره را می‌برد. رهبران و روشنفکران این جریان با تکریم فرهنگ شهادت و اشاره به مظلومیت امام حسین (علیه السلام) در قالب یک «مثلث نمادین» که در یک وجه آن «محرم و صفر» وجه دیگر آن «کربلا و عاشورا» و وجه بعدی آن «اربعین و سالگرد» است، تلاش می‌کردند این واقعه تراژدیک را زنده نگه دارند. این ایام به واسطه غلبه جنبه شوری و عاطفی آن، در تحریک و تهییج مردم بسیار تأثیرگذار است. جریان مذهبی، در خلال برگزاری مراسم سوگواری از سیاست‌ها

و عملکرد دستگاه پهلوی به سبب روحیه استبدادی و غرب‌زده آن انتقاد می‌کرد. به‌عنوان مثال؛ وقتی رژیم پهلوی از ابتدای دهه ۴۰، مصمم شد با اجرای طرح‌های مربوط به کاپیتولاسیون و اصلاحات ارضی، تغییرات گسترده فرهنگی، اجتماعی و... را در سطح جامعه ایجاد نماید، آیت‌الله خمینی در آستانه محرم سال ۴۲، از وعاظ خواست، سیاست‌های ضد اسلامی شاه و همدستی آن را با اسرائیل مورد انتقاد قرار دهند (رجبی، ۱۳۷۸، ص ۲۶۳). مسیر تحركات اعتراضی جریان اسلام‌گرا که از اول ماه محرم شروع می‌شد، بعد از ده روز به وجه دیگر آن - عاشورا - که به مراتب شدیدتر از وجه قبلی بود منتقل می‌شد. در روز عاشورا، در یک مضمون نمادین ضمن اینکه پهلوی با بنی‌امیه و بنی‌عباس مقایسه می‌شد، حمله رژیم به معترضان به واقعه کربلا تشبیه می‌شد (روحانی، ۱۳۶۱، ص ۴۵۷). از سوی دیگر سرکوب معترضان روز عاشورا منجر به کشته و مجروح شدن تعدادی از مردم می‌انجامید که همین عامل کافی بود که جریان اعتراضات مردمی به وجه سوم خود - اربعین و سالگرد - منتقل گردد. از این‌روی ماه محرم و صفر به‌عنوان نماد ایام عزاداری شیعیان ایران، توسط جریان اسلام‌گرا به‌طور کلی جنبه سیاسی به خود می‌گرفت و با درون‌مایه تفکرات ظلم‌ستیزی، آزادی‌خواهی و استکبارستیزی بر ضد دستگاه سلطنت پهلوی خود را نشان می‌داد. در واقع جریان اسلام‌گرا با بهره‌مندی از سه وجه مثلث نمادین «محرم و صفر»، «کربلا و عاشورا»، «اربعین و سالگرد» می‌توانست از آن به‌عنوان یک رویکرد استراتژیک جهت حفظ و زنده نگه داشتن داغ شهدا و عزاداری استفاده نموده و به موازات آن سبب تداوم و ماندگاری جریان گردد.



نمودار ۴: مدل مفهومی وجوه سه وجهی روند تظاهرات

۴-۶. عاشورا

«عاشورا» مهم‌ترین عنصر نمادین جریان مذهبی در طول تاریخ تشیع می‌باشد، که منشأ بسیاری از حرکت‌های اعتراضی و انقلابی بوده است. در کل دینامیسم حرکت‌های شیعیان را آرمان‌های والایی نظیر مقابله با ظلم، احیای سنت‌های فراموش شده نبوی ﷺ و امر به معروف و نهی از منکر،

حق خواهی و عدالت‌طلبی و امثال اینها تشکیل می‌داد که منتج از واقعه عاشورا بود. این آرمان‌ها افراد را به قیام وامی‌داشت تا با انحرافات اجتماعی به مبارزه برخیزند و در برابر ناراستی‌هایی که در جامعه اسلامی رواج پیدا می‌کرد، مقابله کنند (انور فیاضی، ۱۳۹۰، ص ۱۴۷). یاد و خاطره واقعه عاشورا در قالب مراسم و آیین‌های نمادین نظیر تعزیه خوانی، سینه‌زنی و زنجیرزنی و امثال اینها هر ساله برگزار می‌شود. در این مراسم شرکت‌کنندگان با ذکر مصیبت‌های وارده بر امام حسین علیه السلام و یاران باوفایش با آرمان‌ها و اهداف مقدس سیدالشهدا علیه السلام تجدید پیمان می‌کنند. تا پیش از آغاز سلطنت محمدرضا شاه، عاشورا از جنبه‌های نمادین صرفاً صورتی تسلی‌بخش داشت (قادری، بی‌تا، ص ۲۱۳). در این دوره همه خطابه‌ها و عتاب‌ها متوجه موجودات موهومی مانند روزگار، چرخ سفله و... می‌شد (لطیف‌پور، ۱۳۸۰، ص ۹۹-۱۰۵). اما پس از ارتحال آیت‌الله العظمی بروجردی و همزمان با کم‌رنگ‌ها و هنجارها و ارزش‌های مذهبی جامعه با اجرای پروژه مدرنیزاسیون از سوی حکومت، قرائت از واقعه عاشورا از حالت احساسی و عاطفی خارج و جنبه حماسی آن غلبه پیدا کرد، به گونه‌ای که عاشورا به نمادی از قیام برضد رژیم حاکم تبدیل شد و جنبه سیاسی بیشتری به خود گرفت. در این دوره آیت‌الله خمینی و بسیاری از روشنفکران مذهبی با بازتولید نمادین عاشورا، حضور دراماتیک و حزن‌انگیز مردم در مبارزه با یزیدیان حاکم را برجسته کردند. تریبون‌های مذهبی بدون ملاحظه، رژیم را با حکومت بنی‌امیه و شاه را با یزید مقایسه می‌کردند و مردم نیز با این وقایع تاریخی احساس این همانی نموده و خود را برای فداکاری و شهادت آماده می‌کردند (استوار، ۱۳۹۲، ص ۲۲۹). در واقع واقعه عاشورا نمایشگر تصویر نمادین از حماسه آفرینی، شجاعت و سازش‌ناپذیری امام حسین علیه السلام در میدان کربلا بود. در این نگاه، شرایط امام حسین علیه السلام به عنوان رهبر و حاکم جامعه اسلامی با شرایط آیت‌الله خمینی علیه السلام مورد سنجش و ارزیابی واقع می‌شد. این طرز تلقی از سوی جریان اسلام‌گرا در شعارهای منتسب به آن نظیر شعارهای «خمینی، خمینی تو وارث حسینی» و «نهضت ما حسینیه، رهبر ما خمینی» قابل مشاهده است. از نظر آنها اگر یزید بن معاویه تجاهر به فسق و فجور داشت، اینک خاندان پهلوی نیز همان‌گونه عمل می‌کند. امام حسین علیه السلام برای اینکه زیر بار ولایتعهدی یزید نرود، قیام فرمود و همه مسلمانان را به قیام دعوت کرد» (قیام عاشورا در کلام و پیام امام، ۱۳۷۵، ص ۹۱).

۴-۷. شهادت

در دین اسلام کشته شدن در راه خداوند «شهادت» نامیده می‌شود که بالاترین درجه ایشار و فداکاری بوده و دارای ثوابی بزرگ است. پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «اشرف الموت قتل الشهاده»؛

(شهادت برترین مرگ‌ها است) (مجلسی، ۱۳۶۳، ج ۷، ص ۸). اما آنچه که عنصر «شهادت» را به‌عنوان یک عامل نمادین در مذهب تشیع ماندگار کرد و باعث تحولات عمده اجتماعی-سیاسی برای نسل‌های بعدی نمود، امام حسین علیه السلام می‌باشد. با نگاه گذرا به فرایند شکل‌گیری، بقا و تداوم جریان اسلام‌گرا در کشورمان به سهولت می‌توان دریافت که اگر شهادت‌طلبی به‌عنوان یک عنصر نمادین در جریان مذهبی کشور توسط رهبران و روشنفکران، بازتولید و تبلیغ نمی‌شد، به‌احتمال این جریان یا به حالت خفته درآمده بود یا اینکه در مسیر متفاوتی بود؛ اما آیت‌الله خمینی، با بازتولید نمادین مفهوم شهادت و شهادت‌طلبی در سطح جامعه و با ترسیم محیط ادراکی-روان‌شناختی کربلا در محیط عینی، و انطباق و عملیاتی کردن عنصر نمادین شهادت در جریان اعتراضات مردمی، باعث ترغیب و پویایی حرکت طاغوت‌ستیز جریان مذهبی کشور و در نهایت سرنگونی رژیم شاهنشاهی شد. ایشان می‌فرمود: «مگر خون ما رنگین‌تر از خون سیدالشهداء است؟ چرا بترسیم از اینکه خون بدهیم...» (مطهری، ۱۳۷۱، ص ۶۷) لذا عنصر نمادین «شهادت» برای جریان مذهبی تداعی‌کننده این موضوع بود که دیگر نمی‌توان به‌عنوان یک عنصر خنثی و بی‌طرف نظاره‌گر استبداد و سلطه پهلوی باقی ماند؛ بلکه باید در مقابل سرکوب و سلطه حکومت قیام کرد. پیروان جریان اسلام‌خواهی با مقایسه نمادین شهادت‌طلبی امام حسین علیه السلام و یارانش، پلی نمادین میان سلطنت پهلوی و بنی‌امیه می‌زدند که تداعی‌کننده ادامه راهی بود که در آن امام حسین علیه السلام و اصحابش به شهادت رسیده بودند.

۴-۸. کفن (کفن پوشیدن)

«کفن» عبارت است از پوششی که به دور مرده می‌پیچند و او را با آن در گور می‌نهند. «کفن پوشی» به‌عنوان یک عنصر نمادین اجتماعی-سیاسی و فرهنگی، صرفاً در راه دفاع از اسلام و به پیروی از امام عصر انجام می‌گیرد و اشاره مستقیم به دو موضوع اساسی دارد. الف) قیام توأبین حادثه کربلا؛ توأبین کسانی بودند که پس از دعوت امام حسین علیه السلام به کربلا از او حمایت نکردند؛ اما پس از واقعه کربلا، احساس ندامت کرده، کفن پوش شده و توبه نمودند. آنها معتقد بودند که خیانتی که در حق سیدالشهدا داشته‌اند به هیچ‌وجه پاک نمی‌شود مگر با شهادت. از اینرو قیام کرده و تقریباً همگی به شهادت رسیدند؛ ب) شهادت‌طلبی؛ کفن پوشی یک نوع اعتراض نمادین است که فرد کفن پوش در صدد ایامی استقبال جانانه از شهادت است. در دوره پهلوی دوم «کفن» و «کفن پوشی» یکی از عناصر نمادین مختص جریان اسلام‌گرا محسوب می‌شد که به جهت نمایش خشم و عصبانیت، انتقاد و نارضایتی از وضع موجود، مقابله و رویارویی با دولت و دستگاه سلطنت مورد

استفاده واقع می‌شد. در این دوره معترضان با پوشیدن کفن و حضور در محافل عمومی درصدد نمایش میزان انزجار خود از یک موضوع عمدتاً سیاسی بودند که به صلاح اسلام، ملت و کشور نبود. کفن پوشیدن، نشانگر این مسئله بود که معترضان به آخر خط رسیده‌اند و باید نهاد مسئول در تصمیمات خود تجدید نظر نماید. در تاریخ این دوره موارد بسیاری در خصوص کفن پوشیدن یا هشدار به کفن پوشی ثبت شده است. به‌عنوان مثال؛ هنگامی که شاه پس از استعفای مصدق، قوام السلطنه را مأمور تشکیل کابینه کرد. در پی آن آیت‌الله کاشانی از مردم خواست تا برای مقابله با قوام به میدان بیایند و هشدار داد: «به خدای لایزال، اگر قوام نرود، اعلام جهاد می‌کنم و خودم کفن پوشیده، با ملت، در پیکار شرکت می‌کنم» (کاتوزیان، ۱۳۷۸، ص ۲۳۴). در مثالی دیگر، هنگامی که امام خمینی علیه السلام در واکنش به فجایع مدرسه فیضیه، طی بیانیه‌ای ضمن حرام دانستن تقیه، شاه دوستی را مترادف با غارتگری معرفی کردند. اهالی منطقه پیشوا، جوادآباد، ورامین و قرچک در ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ کفن‌پوشان یک قیام تاریخی را رقم زدند که از نظر برخی این قیام طلوعه پیروزی انقلاب اسلامی ایران بود.

۴-۹. گل لاله

«لاله»، گلی زیبا، لطیف و دلنواز است که در فرهنگ‌های مختلف نمادی از یک «عشق بی‌نظیر و سوزان» و نمادی از کشته‌پاک‌باخته‌ای در راه عشق به وطن شمرده می‌شود. در اساطیر آمده که حضرت آدم علیه السلام پس از اخراج از بهشت و هبوط به زمین آن‌قدر گریه کرد که از اشک‌های خونینش لاله روید (یا حقی، ۱۳۶۹، ص ۳۷۴). این گل در ادبیات فارسی مظهر شهید و کشته‌راه دوست است. به‌طور کلی برداشت شاعران ایرانی از لاله، مظهري از رنج و گداز بوده است، تا آنجا که میدان‌های جنگ را که از کشته‌ها پوشیده می‌شد، به دشت لاله یا لاله‌زار تشبیه می‌کردند. در روایات شیعه لاله سمبل شهادت است و دلالت بر شخص ایثارگری دارد که در راه آرمان دینی یا ملی به شهادت رسیده است. این دلالت اشاره مستقیم به واقعه دشت کربلا دارد که از خون شهدا لاله‌گون شده است (یا حقی، ۱۳۶۹، ص ۳۷۴). گل لاله در ایران دوره پهلوی بالأخص دهه ۴۰ و ۵۰ به‌عنوان یک عنصر نمادین از سوی جریان‌های اسلام‌گرا و مارکسیست در یک تشبیه و تفسیر تقریباً مشابه جهت تهییج پیروان مورد بهره‌برداری واقع می‌شد. گل لاله در هر دو جریان، رنگ و بوی مبارزه داشت. با توجه به افزایش آمار کشته‌ها و اعدامی‌ها در اعتراضات و تظاهرات علیه رژیم پهلوی در این دو دهه، استفاده از نماد گل لاله در میان جریان‌های اجتماعی-سیاسی کشور بالأخص جریان مذهبی فراگیر شد. در روند درگیری‌ها وقتی دوستان، هم‌پیمانان یا وابستگان، شاهد به خاک

و خون افتادن دوست هم مرام خود می‌شدند، طبیعی بود که احساسات آنها به شدت جریجه‌دار شده و حس انتقام‌گیشان به اوج برسد. از سوی دیگر، آیت‌الله خمینی و شریعتی با به‌کارگیری مفاهیم کربلا و شهادت به‌عنوان یک عنصر نمادین مبارزه و مقاومت در برابر حکومت‌های ظالم و جائر، یک ارتباط معنوی میان شهدای دهه ۴۰ و ۵۰ با شهدای کربلا ایجاد نمودند. آنها روایتی جدیدی خلق کردند که در آن «گل لاله» نمادی از خون‌های ریخته شده، شهادت و فداکاری مبارزان علیه سلطنت پهلوی محسوب می‌شد.

۴-۱۰. غیبت (انتظار)

«غیبت» در معنی لغوی آن به معنای ناپدید شدن و دور از چشم بودن است و در اصطلاح عبارت از پنهانی زیستن حضرت مهدی عج می‌باشد. بعد از درگذشت آخرین سفیر امام زمان عج، علمای شیعه از همان زمان تا به امروز درصدد ایجاد شرایطی بودند تا ضمن پاسخ به سؤالات و شبهات مطروحه در این زمینه، شرایط معرفت و اطاعت امام را احراز کنند. مساعی علما در این رابطه باعث شکل‌گیری یک سلسله از مفاهیم نمادین در متن جریان اسلام‌گرای شیعی گردید. در واقع مسئله غیبت آفریننده مسائل و مباحث نمادین از قبیل «انتظار»، «تقیه»، «غصب»، «ولایت فقیه»، «حکومت اسلامی» و... بود، که باعث استغنائی فرهنگ سیاسی تشیع گردید. این باور زمینه‌ساز تغییر نگرش و رفتارهای مردم ایران، تلاش و کوشش برای تغییر و تحول، عدم پذیرش حاکمیت‌های سیاسی، داشتن امید و آرزو برای پیروزی و در نهایت قیام و انقلاب علیه بی‌عدالتی‌ها و زمینه‌سازی برای انقلاب جهانی مهدی موعود بود. مسئله غیبت و انتظار تا پیش از اوج‌گیری تحركات جریان اسلام‌گرا به رهبری آیت‌الله خمینی، بیشتر حول تحمل درد و رنج و نابرابری و ظهور منجی موعود و نجات انسان‌ها از این شرایط متمرکز بود. در این دوره «تقیه» مهم‌ترین مفهوم نمادین جریان مذهبی بود. اما باورها و دیدگاه‌های علما و مردم، به خصوص بعد از وقایع مشروطیت به تدریج به این سمت پیش رفت که سکوت و گوشه‌نشینی نسبت به مسائل سیاسی و اجتماعی، امری نادرست و با فلسفه اصلی غیبت، ناسازگار می‌باشد. این روند در دوره دوم پهلوی بالأخص در دهه ۴۰ خود را بیش از پیش نمایان ساخت. به‌زعم پیروان جریان مذهبی، رژیم پهلوی با اجرای سیاست‌های غرب‌گرایانه به سرعت به سمت دین‌ستیزی، ترویج مفسد، ارزش زدایی، خفقان، استبداد پیش می‌رفت. از این‌رو در این دوره مفهوم نمادین «غیبت و انتظار» از رویکرد «انفعالی» خود خارج، و به نمادی از «قیام و انقلاب» علیه دولت‌های ظالم و غاصب تبدیل شد. نظر اسلام‌گرایان این دوره این بود که ولایت امام متوقف یا منقطع نشده است

(سینا، ۱۳۷۰، ص ۴۶)، بلکه به فقهای اعلم منتقل شده است و فقها به نیابت از امام زمان عهده‌دار حکومت خواهند بود تا اسباب و شرایط حاکمیت وی را فراهم کنند. آیت‌الله خمینی در این خصوص می‌فرماید: «همین ولایتی که برای رسول اکرم ﷺ و امامان علیهم‌السلام در تشکیل حکومت و اجرا و تصدی هست، برای فقیه هم هست (خمینی، ۱۳۵۷، ص ۵۷). طبق این رویکرد نظری تمامی حکمرانان کنونی دنیا، غاصب، نامشروع و غیرقانونی محسوب می‌شوند، به همین دلیل شیعه دوره پهلوی دوم، به‌طور مداوم، در یک جریان انقلابی مستمر به سر می‌برد، نه آرام می‌گرفت و نه آن را رها می‌کرد (پور سید آقایی، ۱۳۸۳، ص ۳۷۶).

۴-۱۱. حکومت اسلامی

«حکومت اسلامی» شکلی از حکومت دینی است که در آن همه امور سیاسی، اجتماعی، قضایی، اقتصادی منشأ الهی دارد و تعیین و تکلیف در این امور به دین واگذار شده است. این نوع حکومت برای نخستین بار از سوی آیت‌الله خمینی در سال ۱۳۲۴ در کتاب کشف الاسرار برای جهانیان معرفی شد. از نظر آیت‌الله خمینی، مسئولیت حفظ امت را امام دوازدهم علیه‌السلام به مجتهدان واگذار کرده است؛ اما مجتهدان از روی تقیه مجبور شدند خود را از دولت دور نگه دارند و آن را یک شرط لازم قلمداد کرده و تحمل نمایند. جریان اسلام‌گرا در خصوص سلطنت مشروطه معتقد بود که حکومت سلطنتی، حکومتی غصبی در غیاب معصوم علیه‌السلام است؛ اما از آنجایی که در عصر غیبت دست‌ها از دامان معصوم کوتاه است، از این رو با توسل به قاعده «دفع افسد به فاسد» و عدم امکان قطع ید غاصب، درصدد محدود کردن حکومت سلطان از طریق مجلس شورای ملی برآمدند. در دوره محمدرضاشاه، از سال ۱۳۲۰ تا سال ۱۳۳۲، مردم و مجلس آشکارا شاهد یک حکومت سلطنتی مشروطه بودند؛ اما بعد از کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ تا سال ۵۷، شاه فعالیت تمامی احزاب را تعطیل نمود و مجلس را به محفلی برای اجرای اوامر ملوکانه تبدیل نمود. شاه در این دوره گام‌های بلندی در راستای اجرای برنامه‌های اصلاحی برداشت که منجر به افزایش قدرت دربار و تضعیف نهاد مذهب و روحانیت شد که مهم‌ترین اقدام عملی آن، تصویب لایحه انجمن‌های ایالتی و ولایتی بود. از نظر اسلام‌گرایان، این لایحه نقطه آغاز برنامه‌های تهاجمی به ارزش‌های اسلامی و قوانین شرعی بود. به همین دلیل آیت‌الله خمینی در اولین قدم فتوای حرمت تقیه را صادر کردند. ایشان همچنین حکومت سلطنتی را طاغوت و همکاری با آن را انکر منکرات نامیدند (خمینی، ۱۳۸۴، ص ۴۷۲-۴۸۲) و بدین ترتیب از آغاز دهه ۴۰ تا سال ۵۷، اندیشه «حکومت اسلامی» به‌عنوان آلترناتیو نمادین حکومت شاهنشاهی مطرح شد. در این دوره اسلام‌گرایان، دیگر

مسئله غضبی بودن حکومت و تحمل آن از سوی مردم را مطرح نمی‌کردند، از دیدگاه آنها دولت پهلوی نه از پایگاه مردمی برخوردار بود و نه مطابق با موازین حکومت اسلامی رفتار می‌کرد. آنها حکومتی می‌خواستند که همه ارکان آن از شخص حاکم تا پایین‌ترین رده مدیریتی و ریاستی آن، رفتار، زندگی و عملکردی شبیه به نظام حکومتی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و امام علی علیه السلام داشته باشند. از این رو، حکومت اسلامی به‌عنوان نماد تئوریک یک جامعه آرمانی و جدید مطرح شد (خمینی، ۱۳۵۷، ص ۱۹).

۴-۱۲. علی شریعتی

دکتر علی شریعتی از بارزترین متفکران نمادساز جریان اسلام‌گرا بود. وی با ارائه تز «بازگشت به خویشتن» درصدد اشاعه یک اسلام مبارز بر ضد غرب و ارزش‌ها و خواست‌های غربی بود. او در جستجوی بازگشت به اسلام به‌مثابه یک ایدئولوژی بود و حاصل کارش ارائه یک دستگاه فکری است که سیمای نوینی از مکتب اسلام به شمار می‌رود. در این دستگاه فکری، جهان‌بینی توحیدی زیربنای مکتب اوست. شریعتی با تأکید بر جهان‌بینی توحیدی در رابطه با اصل دیالکتیک در فلسفه تاریخ و تضاد بین دو گروه از انسان‌ها از دو طبقه نمادین هایلیان و قایللیان سخن گفت. او در یک اقدام کاملاً نمادین هایلیان را نماد طبقه تحت سلطه و قایللیان را نماد طبقه ظالم و استعمارگر معرفی کرد (شریعتی، ۱۳۷۵، ص ۶۸). او تلاش می‌کرد با بازتولید نمادین مفاهیمی چون ولایت، وصایت، امامت، زهد، تقوا، تقلید و تقیه و امثال آن تفکر شیعی را پالایش، بازسازی و بازخوانی نموده و خوانش جدید، پویا و منظمی از فرهنگ جریان اسلام‌گرا ارائه دهد. شریعتی در سخنرانی‌های خود می‌کوشید شخصیت‌های تاریخ اسلام نظیر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، حضرت علی علیه السلام، حضرت فاطمه علیها السلام و امام حسین علیه السلام را به‌عنوان الگوی نمادین از قهرمانان صدر اسلام به جامعه معرفی نماید. وی جریان تشیع در کشور را به دو قسم «تشیع علوی» و «تشیع صفوی» تقسیم می‌کند. او تشیع صفوی را نماد تسلیم، اطاعت کورکورانه، خرافات و نژادپرستی معرفی می‌نماید که همچون جریان انحرافی تمام مفاهیم اصیل شیعی را وارونه جلوه می‌دهد (مسعود، ۱۳۷۶، ص ۲۳). و در مقابل، تشیع علوی را «نماد اسلام راستین» معرفی می‌کند که می‌تواند زمینه‌ساز پویایی و تحرک، پیشرفت و اصلاح، انقلاب و آزادی باشد. او معتقد بود امام حسین علیه السلام پرچم قیام و مبارزه را به این علت برافراشت که حاکمان وقت، خلفای فاسد و سران درباری از اهداف توحیدی دور شده بودند (شریعتی، ۱۳۵۵، ص ۲۷-۵۵). شریعتی در سخنرانی معروف خود در سال ۱۳۴۸، امام را کسی معرفی می‌کند که انسان‌ها را در همه ابعاد گوناگون انسانی رهبری نموده

و به رشد و نمو می‌رساند (شریعتی، ۱۳۵۷، ص ۱۱۰). شریعتی با خلق مفاهیم و تفاسیر نوین در فرهنگ تشیع، گنج‌واژه نمادینی در جریان اسلام‌گرای دوره پهلوی خلق نمود، که در متن آن مبارزه مسلحانه به جهاد، خلق به ناس، مالکیت جمعی به بیت‌المال، رهبری به امامت، زندگی بورژوازی به دنیادوستی، حکومت مردم به اجماع و... تعبیر شده بود و به واسطه این گنج‌واژه جریان اسلام‌گرا در شکل جدید آن بازتفسیر شد و با ارائه تفسیر نوین از اسلام زمینه‌های فکری و عملی فروپاشی و زوال پهلوی فراهم شد (امیر احمدی و پروین، ۱۳۸۲، ص ۳۱-۳۲).

۴-۱۳. آیت‌الله خمینی

بدون شک آیت‌الله خمینی مهم‌ترین «شخصیت نمادین» جریان اسلام‌گرای دوره پهلوی بود که در اوایل دهه ۴۰، بعد از رحلت آیت‌الله بروجردی (مرجعیت تقلید) و سپس آیت‌الله سیدابوالقاسم کاشانی (مجتهد و سیاستمدار مبارزه‌جو)، به‌عنوان رهبر اصلی جریان اسلام‌گرای کشور مطرح شد. در واقع پس از درگذشت آیت‌الله بروجردی در فضای سیاسی-مذهبی کشور، خلأ بزرگی ایجاد شد و همین عامل سبب شد تا ایشان مهر خاموشی را بشکنند و فقه و فقاہت را به هم بیامیزند (ستوده، ۱۳۷۳، ص ۲۰۸). آیت‌الله خمینی در اولین اقدام ضمن مخالفت با قانون انجمن‌های ایالتی و ولایتی، مبارزه‌ای بی‌امان با رژیم پهلوی آغاز کرد و با حمله مستقیم و انتقاد بی‌واسطه از رژیم شاه سنت تقیه را شکسته و فتوای تاریخی خود در رابطه با حرام بودن تقیه صادر کردند (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۴۰). با این فتوا، کانون مبارزات، به حوزه‌های علمیه، حسینیه‌ها و مساجد کشیده شد و روحانیون و وعاظ ترغیب شدند که بدون اکره اقدام به افشاگری فساد دستگاه سلطنت نمایند. آیت‌الله خمینی می‌فرمود: «از نظر پیغمبر اسلام کلمه ملک الملوک نفرت‌انگیزترین کلمات در نزد خداوند است. اصول اسلامی با سلطنت مخالف است... سلطنت یکی از شرم‌آورترین و پست‌ترین ارتجاع‌هاست» (بریر و بلانشه، ۱۳۵۸، ص ۱۳). در دوره محمدرضا شاه، خط‌مشی رهبران جریان‌های رقیب این بود که در بررسی علل بروز مشکلات اقتصادی و ناهنجاری‌های اجتماعی و سیاسی شاه و دربار را از آن خارج می‌ساختند، از این‌رو لبه تیز انتقادات بیشتر متوجه نخست‌وزیران، هیئت دولت و سایر عوامل اجرایی می‌شد، اما آیت‌الله خمینی عامل همه مشکلات اجتماعی و اقتصادی را شخص شاه و دربار می‌دانست. ایشان هدف خود را نه در پیروزی و تحقق خواسته‌های خود و مردم بلکه در اجرا و ادای تکلیف الهی و شرعی قرار می‌داد و معتقد بود کسانی که به تکالیف اسلام عمل می‌کنند چه زنده بمانند و چه کشته شوند، پیروز هستند. آیت‌الله خمینی با ترویج افکار نمادین عاشورایی نظیر مبارزه با ظلم و ستم،

شهادت‌طلبی و... تبدیل به کتاب ناطق نمادین جریان اسلام‌گرا از دهه ۴۰ به بعد شد. به‌زعم هوادارن جریان مذهبی، نظرات آیت‌الله خمینی منتج از اسلام و قرآن بود، از این رو به خاطر اصالت اندیشه و پیام، آن را پذیرفته و ارادت و تعهد خاصی به آن داشتند. از سوی دیگر نوع لباس، نوع کلام، نوع رفتار و به عبارتی زبان بدن آیت‌الله خمینی با زبان بدن جامعه مذهبی آن زمان همسانی و هم‌خوانی بسیاری داشت. در نزد آیت‌الله خمینی بیان شفاهی با لهجه‌ای شهرستانی، غنی می‌شد که تفاوت آن با زبان تکنوکرات‌ها را بیشتر می‌کرد و این تصور را به وجود می‌آورد که کلماتی که از دهانش خارج می‌شود بیانگر شعور عمومی و عقل ملت می‌باشد (پیردیگار و دیگران، ۱۳۷۷، ص ۴۷۰). در ضمن آیت‌الله خمینی، افزون بر اینکه رهبر یک جریان شناخته می‌شدند، به‌عنوان مرجع تقلید شیعیان نیز مورد توجه عموم بودند. راز موفقیت آیت‌الله خمینی این بود که زبان نمادین ایشان با «زبان تکلیف دینی» - که مردم با این معنا و این زبان انس دیرینه داشتند - پیوند خورده بود. (جلیلی، ۱۳۷۴، ص ۲۵۳).

۴-۱۴. استاد شهید مرتضی مطهری

از دیگر روشنفکران و شخصیت‌های نمادین جریان اسلام‌گرایی دوره پهلوی مرحوم «مرتضی مطهری» بود. ایشان شیوه تفکر اسلامی ناب را با اطلاعات و تحلیل‌های دقیق علمی و به‌طور تطبیقی در ارتباط با فلسفه غرب و شرق پایه‌ریزی کردند. شهید مطهری در سال‌هایی که فشار رژیم زیاد شده بود و افکار چپ و راست التقاطی نفوذ قابل توجهی در بین جریان‌های اجتماعی-سیاسی جامعه پیدا کرده بود و گروه‌های مسلمان چپ‌زده مسیر فعالیت و مبارزات جریان اسلام‌گرایی را به شدت تهدید می‌نمود، با سخنرانی‌های متعدد در دانشگاه‌ها، انجمن اسلامی پزشکان، مساجد الجواد، جاوید و ارک، حسینیه ارشاد و با تألیفات مختلف نظیر تعلیم و تربیت در اسلام، حماسه حسینی، جاذبه و دافعه علی (علیه السلام)، داستان راستان، خدمات متقابل اسلام و ایران و... سعی در ارائه ایدئولوژی اصیل اسلامی نمود (واعظ‌زاده خراسانی، ۱۳۷۶، ص ۸۷). در آن دوران با توجه به اینکه تعداد نویسندگان مذهبی به نسبت اندک بود و آنان نیز با بیانی پیچیده و دور از سلیقه و فهم مخاطبان جدید می‌نوشتند، سبک ساده‌نویسی و روان‌نویسی شهید مطهری در موضوعات مذهبی و تبیین آموزه‌های دینی بدون پیچیده‌نویسی، او را به یکی از مطرح‌ترین ایدئولوگ‌های نمادین جریان مذهبی تبدیل نمود، به‌گونه‌ای که امام راحل فقط درباره یک نفر عبارت «حاصل عمر من» را به کار برد و آن، شهید مطهری بود. آثار و فعالیت‌های شهید مطهری به‌طور معمول در مقابل جناح‌های فکری، سیاسی آن دوران نظیر لیبرال دموکراسی، سوسیالیسم و

ناسیونالیسم و برخی از اندیشه‌های انحرافی گروهک‌هایی مانند فرقان و سازمان مجاهدین خلق (منافقین) به منصفه ظهور رسید. ایشان با نگرش وسیع، عمیق و زمان‌شناسانه‌ای که داشتند، جهت مقابله با پیامدهایی که از انقلاب فرانسه و انقلاب ۱۹۱۷ م؛ روسیه با عناوین مختلف اومانیسم، سکولاریسم، جدایی دین از اقتصاد، سیاست، فرهنگ، حذف دین و مالکیت که در جامعه آن دوران فراگیر شده بود، به مبارزه برخاستند. شهید مطهری با ژرف‌نگری، مساعدت‌های فکری و رفع ابهامات مبارزان به سنگر و مأمن نمادین جریان اسلام‌گرایی تبدیل شده بود. اسلام‌گرایان به واسطه اندیشه و آثار متعدد وی که متناسب با مقتضیات زمان نگاشته می‌شد، می‌توانستند از اعتقادات خود حفاظت نمایند (محتشمی، ۱۳۷۶، ص ۲۰۲). ایشان در روزهای اختناق اندیشه اسلامی و در دوره‌ای که حزب توده، به‌عنوان اصلی‌ترین نماینده اشاعه تفکرات کمونیستی توجه جوانان ایرانی را به خود جلب کرده بود، با تبیین نظام سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و قضایی به معرفی اسلام خالص و پاک پرداخت و آن را به‌عنوان الگویی مناسب برای روشنفکران و انقلابیون معرفی نمود (نگارش، ۱۳۷۸، ص ۱۱۰) وی به ایجاد یک نهضت اسلامی معتقد بود و برای اسلامی کردن محتوای نهضت تلاش‌های ایدئولوژیک بسیاری نمود. در دهه ۴۰ و ۵۰، گروه‌هایی که انقلاب را اصل و اسلام را ابزار می‌دانستند، مورد انتقاد شهید مطهری بودند. ایشان می‌گفت ما دنبال انقلاب اسلامی هستیم، نه اسلام انقلابی و هر جا احساس می‌کرد حرکتی در مسیر اسلام است، از آن حمایت می‌کرد. از مهم‌ترین نگرانی‌های استاد مطهری، ایجاد مکاتب انحرافی التقاطی بود. ایشان در این مورد می‌فرمایند: «این مکاتب‌های التقاطی ضررشان برای اسلام از مکتب‌هایی که صریحاً ضد اسلام هستند، اگر بیشتر نباشد کمتر نیست» (سید ناصری، ۱۳۷۷، ص ۳۴۹) ایشان بارزترین و زشت‌ترین چهره التقاط را در آثار گروه‌های فرقان و سازمان مجاهدین خلق (منافقین) می‌دیدند و به همین دلیل در برخورد با این گروه‌ها، روحیه سازش‌ناپذیری داشتند. استاد مطهری همواره بر این نکته تأکید داشتند که: «از خارج از دنیای اسلام نباید ترسید، از داخل باید ترسید از نفاق داخلی ... از نیروهایی که از مواجهه علنی با دشمن می‌ترسند و ماسک اسلام به چهره می‌زنند ... از اینها باید ترسید» (مطهری، ۱۳۸۰، ص ۲۶). شهید مطهری گروهک فرقان را نماد بارز یک جریان ضد مذهب تلقی می‌کرد. دال محوری در گفتمان ایشان، این بود که اسلام، دینی الهی و دارای پیراستگی خاصی است و از آنچه گروهک فرقان به نام دین به جوانان عرضه می‌کند، کاملاً مبراست. ایشان تعبیر و تفسیر فرقان از قرآن را «مسخ قرآن» و «مسخ تفسیر» معرفی می‌کرد (مطهری، ۱۳۷۲، ص ۳۲). استاد مطهری همزمان با مبارزه بر علیه مکاتب التقاطی، مبانی فلسفی جریان ملی‌گرایی را زیر سؤال برد. در این زمینه استاد می‌فرماید: «فکر ملیت و تهییج احساسات

ملی احیاناً ممکن است آثار مثبت و مفیدی از لحاظ استقلال پاره‌ای از ملت‌ها به وجود آورد؛ ولی در کشورهای اسلامی بیش از آنکه آثار خوبی به بار آورد، سبب تفرقه و جدایی شده است. این در حالی است که اسلام قرن‌هاست که وحدتی براساس فکر و عقیده و ایدئولوژی به وجود آورده است» (مطهری، ۱۳۷۱، ص ۶۶). استاد مطهری به‌عنوان یک مرزبان هوشیار اسلام‌گرا در بین تمامی جریان‌های اجتماعی-سیاسی دوره پهلوی جلوه‌گر شد. بسیاری از روشنفکران او را به‌عنوان یک عالم، فیلسوف، سیاستمدار، نظریه‌پرداز دینی و مصلح اجتماعی می‌شناختند. ایشان در نهایت در سال ۱۳۵۸ توسط گروه فرقان به شهادت رسیدند.

نتیجه‌گیری

جریان‌ها، نظام ساخت‌یافته‌ای هستند که از سوی افراد، گروه‌ها، تشکل‌ها و نهادهای مختلف اشغال می‌شوند و اساساً یک قرارداد جمعی بوده که کنشگران در ارتباط با یکدیگر آن را می‌سازند و سپس آن را در تمامیتش می‌پذیرند. افراد، تشکل‌ها و گروه‌های مختلف اجتماعی-سیاسی که در متن یک جریان قرار می‌گیرد، چه از روی الزام و چه اختیار از نظر فکری، عقیدتی و رفتاری مشابه سایر کنشگران درون همان جریان رفتار می‌کند. در واقع هر جریانی خصلت‌ها، ملکات و با کیفیات رفتاری، کرداری و انگاره‌های مخصوص خود را به بازیگران می‌بخشد. یعنی آنچه به مرور زمان در افراد یا تشکل‌های اجتماعی-سیاسی جمع می‌شود، در قالب خلق و خوی کنشگران یک جریان بروز می‌نماید و به مرور زمان در نوع پوشش، شیوه سخن گفتن و استفاده مکرر از واژه‌ها و مفاهیم خاص، نوع و شیوه مصرف، ژست‌های بدنی، حضور در محافل اجتماعی-سیاسی و نوع مشارکت افراد و غیره تأثیر می‌گذارد. تکرار این رفتارهای مشابه برآمده از عادت‌واره‌ها باعث ایجاد مرزهایی می‌شود که ما بتوانیم کنشگران یک جریان را از سایر جریانات تمییز نماییم. از این رو اعمال کنشگران حاصل جمع خصلت‌ها و خلق و خواها از یکسو و فرصت‌هایی است که جریانات اجتماعی-سیاسی در اختیار آنها می‌گذارد. یکی از مهم‌ترین عواملی که در شکل‌گیری عادت‌واره‌های یک جریان تأثیر مستقیم دارد، نمادها می‌باشد. هر یک از جریان‌های اجتماعی-سیاسی جهت بقا، دوام و ماندگاری با بهره‌مندی از حوزه‌های مختلف اقتصاد، فرهنگ، سیاست، مذهب، هنر و... اقدام به تولید و انباشت نمادهای مختلف به‌عنوان سرمایه‌های نمادین می‌نمایند. این سرمایه‌ها برای هر یک از جریان‌ها در شرایطی از حالت بالقوه به حالت بالفعل تبدیل می‌شود که توسط هیئت‌های نمادساز (رهبران و روشنفکران هر جریان) مورد تأویل و تفسیر واقع شود. در این شرایط؛ این سرمایه‌ها موجبات نوعی باور و اعتقاد جمعی و قلبی در میان پیروان هر یک از

جریانان را فراهم می‌نماید که به شکلی از احترام، اطاعت و فرمانبری نمود می‌یابد و در نهایت تبدیل به عاملی برای دوام و بقای هر یک از جریانان می‌گردد. پس از خروج رضاشاه از کشور و خلأ قدرت و رهبری کاریزماتیک، همانند روزهای آغازین به قدرت رسیدن رضاخان، به سرعت در کنار جریان سلطنت‌طلب، جریان‌های مارکسیست، ملی‌گرا و اسلام‌گرا که زمینه فعالیت‌های آنها در حکومت پدر مهیا شده بود، فعال گردیدند. این جریانان متناسب با فضای سیاسی کشور و خصصت ذاتی کنشگران که برای کسب ثروت، قدرت، شهرت و پرستیژ با هم رقابت می‌کنند، بر مبنای ایجاب تضمین منافع خود به صورت مستقل، ترکیبی یا مکمل، خفته و زیرزمینی و گاه بر مبنای رقابت و منازعه فعالیت می‌کردند. در واقع زمانی که قدرت سیاسی در استفاده مشترک جریانان از نمادهای حوزه‌های مختلف اقتصادی، سیاسی، فرهنگی، مذهبی و غیره دخالتی نمی‌کرد و به عبارت دیگر توزیع کالاهای نمادین توسط نظام سیاسی عادلانه بود، جریانان مستقل و ترکیبی عمل می‌کردند (مانند فضای اجتماعی سیاسی کشور از سال ۱۳۲۰ تا ۱۳۳۲ که شبه دموکراسی حاکم بود). و زمانی که قدرت سیاسی سوار بر یک جریان خاص می‌شد و با استفاده از دستگاه‌های ایدئولوژیک مانند دستگاه‌های آموزشی، دستگاه‌های حقوقی، دستگاه‌های ارتباط جمعی نظیر رادیو و تلویزیون و دستگاه‌های سرکوبگر نظیر، ارتش، پلیس و دادگاه‌ها و زندان‌ها با به اجرا گزاردن «خشونت نمادین» فضا را برای فعالیت و مشارکت سایر جریانان محدود یا مسدود می‌کرد، علناً یا شاهد فعالیت زیرزمینی و مخفی بودیم (مانند فضای اجتماعی-سیاسی کشور بین سال‌های ۴۲ تا ۱۳۳۲) و یا شاهد منازعه و درگیری‌های شدید (مانند سال‌های ۴۲ تا ۱۳۵۷) درون جریانان مختلف می‌شدیم. در واقع افرادی که منتسب به یک جریان بودند، افزون بر اینکه در درون همان جریان جهت رسیدن به یک پایگاه اجتماعی-سیاسی مناسب با هم رقابت داشتند، در عین حال به طور دسته‌جمعی درصدد این بودند که، ضمن حفظ اتحاد و همبستگی درونی خود، بر سایر جریانان رقیب (بالأخص جریان مسلط) غلبه نمایند و آن جریان را به سمت فروپاشی و زوال سوق داده و یا اینکه در دورن خود مستحیل نمایند. در این سال‌ها جریان اسلام‌گرا با بهره‌مندی از سرمایه‌های نمادین خود در قالب خدامحوری، قرآن و نهج‌البلاغه، روحانیت، امامت و رهبری، مساجد و حسینیه‌ها، حکومت اسلامی، غیبت و انتظار، بست‌نشینی، شهادت، عاشورا، کربلا، عتبات عالیه، امام حسین (علیه‌السلام)، ائمه اطهار (علیهم‌السلام) و... بن‌مایه‌های نمادین خصصت‌های جریان اسلام‌گرا را تشکیل داده و با رهبری نمادین و کاریزماتیک آیت‌الله خمینی و هیئت‌های نمادساز خود (شریعی-آل‌احمد-مطهری و...) توانست به رقیب سرسخت جریان سلطنت‌طلب تبدیل شود. سرمایه‌های نمادین جریان اسلام‌گرا به سرعت در خصصت‌ها، ملکات، نگرش، نوع کلام و گفتار،

رفتار و عملکرد، ژست‌های بدنی و نوع پوشش پیروان این جریان تأثیر می‌گذاشت، به نحوی که هر فردی می‌توانست به سهولت از منظر روان‌شناختی و جامعه‌شناختی عملکرد مشابه کنشگران این جریان و تفاوت آن نسبت به کنشگران سایر جریان‌های این دوره را مشاهده نماید. محورهای اصلی تحرک و فعالیت گروه‌ها، احزاب و سایر نهادهای منتسب به جریان مذهبی از سال ۱۳۲۰ تا ۱۳۴۲ نوعی خصلت غرب‌ستیزانه، حذف عناصر ضد دین، مقابله با مارکسیسم و تهاجم فرهنگی، گرایش ذاتی به حفظ ارزش‌های معنوی بود. در این دوره مبارزه با افکار احمد کسروی، جلوگیری از بی‌حجابی، کمونیسم و بهائیت و ترغیب سایر جریان‌ها در جهت ملی شدن صنعت نفت در اولویت برنامه‌های جریان مذهبی بود؛ اما پس از فوت آیت‌الله بروجردی و سخنرانی‌ها و افشاگری‌های آیت‌الله خمینی و دکتر شریعتی بر ضد دستگاه حاکم در دهه ۴۰ و ۵۰، در میان پیروان جریان اسلام‌گرا این اعتقاد به وجود آمد که اسلام، توان ارائه یک برنامه جامع و کامل سیاسی، اجتماعی و اقتصادی را برای حیات انسان در خود نهفته دارد (استوار، ۱۳۹۲، ص ۱۹۹).

بدین ترتیب اسلام سیاسی در جریان اسلام‌گرا به‌عنوان یک آلترناتیو نمادین در مقابل حکومت پهلوی مطرح شد. در این برهه زمانی آیت‌الله خمینی و علی شریعتی با خلق مفاهیم نمادین مانند؛ حکومت اسلامی (توحیدی) در برابر مفهوم نمادین حکومت سلطنتی، با تفاسیر مختلف سعی کردند اصالت، مشروعیت و تقدس حکومت سلطنتی را به چالش بکشند. بدین ترتیب حکومت پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به‌عنوان یک حکومت آرمانی در فضای فکری جریان اسلام‌گرا به‌عنوان آلترناتیو نمادین حکومت سلطنتی مطرح شد و تشکیل حکومت اسلامی به‌عنوان شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به‌گونه‌ای که ایجاد آن مقدم بر تمامی احکام فرعیه حتی نماز، روزه و حج باشد، مطرح شد. آنها معتقد بودند امام حسین علیه‌السلام پرچم قیام و مبارزه را به این علت برافراشت که حاکمان وقت، خلفای فاسد و سران درباری از اهداف توحیدی دور شده بودند. آنها همزمان با تئوریزه کردن این تفکرات همه اقدامات اصلاحی شاه از قبیل اصلاحات ارضی، لایحه انجمن‌های ایالتی و ولایتی، انقلاب سفید، مدرنیزاسیون و حرکت به سمت دروازه‌های تمدن جدید و... را نیز به‌عنوان توطئه‌ای برای از بین بردن اسلام تفسیر می‌کردند و بدین ترتیب مردم را ترغیب به مقاومت و ایستادگی در برابر رژیم می‌کردند. در واقع جریان اسلام‌گرا با استفاده از هیئت‌های نمادساز خود همزمان می‌توانست به سه هدف عمده دست یابد. اول اینکه، این جریان به‌عنوان جریانی که قابلیت و پتانسیل بسیار بالایی در تولید، بازتولید و تفسیر نماد را دارد، در میان جریان‌های رقیب و جریان مسلط مطرح شد. این امر می‌توانست ارضاکننده نیازهای مادی و معنوی کنشگران باشد. به‌عنوان مثال؛ انشعابات درونی جریان مارکسیست و گرایش آنها به سمت استفاده از نمادهای

اسلامی بعد از دهه ۴۰، که در قالب سازمان مجاهدین خلق و چریک‌های فدایی خلق خود را نشان داد، نمونه بارز تغییر نگرش سازمانی، فکری و عملی جریان چپ آن دوران بود؛ دوم اینکه، با خلق و تولید هرچه بیشتر نمادها در جریان اسلام‌گرا، عادت‌واره‌های این جریان عیان‌تر و قابل شناخت‌تر می‌شد و بدین ترتیب کنشگران سایر جریان‌ات جذب نوع نگرش، ملکات و رفتار رهبران و روشنفکران نمادین جریان اسلام‌گرا می‌شدند؛ سوم اینکه، با خلق هرچه بیشتر نمادها و تفاسیر نوین از آنها توسط هیئت‌های نمادساز و جذب شدن کنشگران به جریان اسلام‌گرا، بقا و ماندگاری آن نیز به همان میزان بیشتر می‌شد. در واقع یکی از مهم‌ترین عواملی که باعث شد جریان اسلام‌گرا پس از فروپاشی حکومت محمدرضاشاه از عرصه و جایگاه مقاومت به عرصه تسلط راه یابد، وجود قدرتمند روشنفکران و رهبران نمادین و خلق و تفسیر نوین از نمادها بود.

منابع

- * سید رضی (۱۳۹۴)، نهج البلاغه، مترجم: محمد دشتی، آستان قدس رضوی.
۱. آبراهامیان، یرواند (۱۳۸۳)، ایران بین دو انقلاب، ترجمه احمدگل محمدی و...، تهران: نشر نی.
 ۲. آگونه، جونقانی، مسعود (۱۳۹۵)، «اومبرتو اکو و بنیان نشانه‌شناختی تأویل»، نقد و نظریه ادبی، س ۱.
 ۳. احمدی، بابک (۱۳۸۲)، ساختار و تأویل متن، تهران.
 ۴. استمپل، جان‌دی (۱۳۷۷)، درون انقلاب اسلامی، ترجمه منوچهر شجاعی، تهران: نشر رسا.
 ۵. استوار، مجید (۱۳۹۲)، انقلاب اسلامی و نبرد نمادها، تهران: نشر نگاه معاصر.
 ۶. _____ (۱۳۹۱)، «نقش نمادهای شیعه در پیروزی انقلاب اسلامی»، فصلنامه سیاست، مجله حقوق و دانشکده علوم سیاسی، دوره ۴۲، ش ۴.
 ۷. اسلم جوادی، محمد و امیر نیک پی (۱۳۸۹)، «ایده و مفهوم ساختارگرایی با بررسی آرای سوسور و لوی استروس»، فصلنامه معرفت فرهنگی، اجتماعی، س ۱، ش ۳.
 ۸. اکو، اومبرتو (۱۳۸۷)، نشانه‌شناسی، ترجمه پیروزی‌زادی، تهران: نشر ثالث.
 ۹. انور فیاضی محمد و محمدرضا جباری (۱۳۹۰)، «نمادهای اجتماعی شیعه در عصر حضور»، فصلنامه تاریخ در آینه پژوهش، س ۸، ش ۱.
 ۱۰. الگار، حامد (۱۳۶۹)، دین و دولت در ایران: نقش علما در دوره قاجار، ترجمه ابولقاسم سری، تهران: توس.
 ۱۱. الگار، حامد و دیگران (۱۳۷۱)، نیروهای مذهبی به روایت تاریخ کمبریج، ترجمه عباس مخبر، تهران: طرح نو.
 ۱۲. امیراحمدی، هوشنگ و منوچهر پروین (۱۳۸۲)، ایران پس از انقلاب، ترجمه علی مرشدزاد، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
 ۱۳. بریر، کلبر و پیربلانشه (۱۳۵۸)، ایران: انقلاب به نام خدا، ترجمه قاسم صغوی، تهران: انتشارات سحاب کتاب.
 ۱۴. بهزادی، رقیه (۱۳۸۰)، «نماد در اساطیر: فرهنگ نگاره‌ای نمادها در هنر شرق و غرب»، کتاب ماه هنر، مرداد و شهریور.
 ۱۵. بهمنی، پردیس و الیاس صفاران (۱۳۸۹)، سیر تحول و تطور نقش نماد در هنرهای سنتی ایران، تهران: انتشارات پیام نور.

۱۶. بی‌نام (۱۳۷۵)، پیام عاشورا در کلام و پیام امام خمینی علیه‌السلام، پدید آورنده: معاونت پژوهش مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه‌السلام، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه‌السلام.
۱۷. پیردیگار، ژان، و دیگران (۱۳۷۷)، ایران در قرن بیستم، ترجمه عبدالرضا مهدوی، تهران: البرز.
۱۸. پورسید آقایی و دیگران (۱۳۸۳)، تاریخ عصر غیبت (نگاهی تحلیلی به عصر غیبت امام دوازدهم)، قم: مؤسسه فرهنگی و انتشاراتی حضور.
۱۹. تنهایی، حسین ابوالحسن (۱۳۷۷)، درآمدی بر مکاتب و نظریه‌های جامعه‌شناسی، نشر مرندیز.
۲۰. جعفری، محمدتقی (۱۳۸۱)، امام حسین شهید فرهنگ، پیشرو انسانیت، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
۲۱. جلیلی، هدایت (۱۳۷۴)، «نهاد مرجعیت در دوران نهضت و نظام»، ج ۱، تهران: معاونت امور اساتید و معارف.
۲۲. جعفریان، رسول (۱۳۸۱)، جریان‌ها و جنبش‌های مذهبی سیاسی ایران: از روی کار آمدن محمدرضاشاه تا پیروزی انقلاب اسلامی، سال‌های ۱۳۲۰-۱۳۵۷، تهران.
۲۳. جنکینز، ریچارد (۱۳۸۴)، پیر بوردیو، ترجمه لیلا جوافشانی و حسن چاوشیان، تهران: نشر نی.
۲۴. خرمشاد، محمدباقر و سیدابراهیم سرپرست سادات (۱۳۹۲)، «جریان‌شناسی سیاسی به مثابه روش»، فصلنامه مطالعات میان رشته‌ای در علوم انسانی، دوره پنجم، ش ۲.
۲۵. خمینی، روح‌الله (۱۳۸۴)، تحریر الوسیله، ترجمه علی اسلامی و قاضی‌زاده، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۲۶. _____ (۱۳۷۸)، صحیفه امام، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول.
۲۷. _____ (۱۳۵۷)، ولایت فقیه: حکومت اسلامی، تهران: امیرکبیر.
۲۸. رجبی، محمدحسن (۱۳۷۸)، زندگینامه سیاسی امام خمینی علیه‌السلام، ج ۱، تهران: کتابخانه ملی ایران.
۲۹. روحانی، حمید (۱۳۶۱)، بررسی و تحلیلی از نهضت امام خمینی، قم: انتشارات دارالفکر.
۳۰. ریتزج، جرج (۱۳۸۶)، نظریه‌های معاصر در دوران جامعه‌شناسی معاصر، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: انتشارات علمی.
۳۱. ستوده، امیررضا (۱۳۷۳)، پایه‌پای آفتاب، گفته‌ها و ناگفته‌ها از زندگی امام خمینی، ج ۳، تهران: نشر پنجره.
۳۲. سجودی، فرزانه (۱۳۸۲)، نشانه‌شناسی کاربردی، تهران: نشر قصه.

۳۳. سیدمن، استیو (۱۳۸۶)، کشاکش آرا در جامعه‌شناسی، ترجمه هادی جلیلی، تهران: نشر نی.
۳۴. سید ناصری، حمیدرضا (۱۳۷۷)، پاره‌ای از خورشید، تهران: انتشارات صدرا.
۳۵. سینا، حسین (۱۳۷۰)، اندیشه سیاسی شیعی در گذر زمان، به کوشش حسن یوسفی اشکوری، تهران: نشر یادآوران.
۳۶. شریعتی، علی (۱۳۵۵)، شیعه یک حزب تمام، بی‌نام.
۳۷. _____ (۱۳۵۷)، خودسازی انقلابی، تهران: حسینیه ارشاد.
۳۸. _____ (۱۳۷۵)، اسلام‌شناسی، (مجموعه آثار ۱۶)، ج ۱، تهران: قلم.
۳۹. _____ (۱۳۷۷)، با مخاطب‌های آشنا، تهران: چاپخش.
۴۰. شریفی، محمد (۱۳۷۷)، فرهنگ ادبیات فارسی، تهران: فرهنگ نشر نو و انتشارات معین.
۴۱. فاضلی، محمد (۱۳۸۲)، «نظریه‌ای برای تغییر اجتماعی، دفاعیه‌ای برای سرمایه‌داری»، کتاب ماه علوم اجتماعی، ش ۷۵، ۷۶.
۴۲. فاین، بن (۱۳۸۵)، سرمایه اجتماعی و نظریه اجتماعی: اقتصاد سیاسی و دانش اجتماعی در طلیعه هزاره سوم، ترجمه محمدکمال سروریان، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی، چاپ اول.
۴۳. فوردهام، فریدا (۱۳۴۶)، مقدمه‌ای بر روان‌شناسی یونگ، ترجمه مسعود میربها، تهران: انتشارات اشرافی.
۴۴. قادری، حاتم (بی‌تا)، «ملاحظات پیرامون تفهیم و انتقال پیام عاشورا»، چکیده مقالات کنگره امام خمینی و فرهنگ عاشورا، تهران: نشر موج.
۴۵. کاتوزیان، محمدعلی همایون (۱۳۷۸)، مصدق و نبرد قدرت در ایران، ترجمه احمد تدین، تهران: انتشارات خدمات فرهنگی رسا.
۴۶. لطیف‌پور هنری، یدالله (۱۳۸۰)، فرهنگ سیاسی شیعه و انقلاب اسلامی، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
۴۷. مجلسی، محمدباقر (۱۳۶۳)، بحارالانوار، ترجمه ابوالحسن موسوی، تهران: کتابخانه مسجد ولی عصر علیه السلام.
۴۸. محتشمی، علی‌اکبر (۱۳۷۶)، خاطرات سیدعلی اکبر، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۴۹. محرمی، غلامحسن (۱۳۸۲)، «تاریخ عزاداری برای امام حسین»، تاریخ در آئینه پژوهش، س ۱، ش ۳.
۵۰. محسنیان‌راد، مهدی (۱۳۸۵)، انقلاب، مطبوعات و ارزش‌ها (مقایسه انقلاب اسلامی و مشروطیت)، تهران: سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی.
۵۱. مطهری، شهید مرتضی (۱۳۷۱)، پیرامون انقلاب اسلامی، انتشارات صدرا.

۵۲. _____ (۱۳۷۲)، علل گرایش به مادی‌گری، تهران: انتشارات صدرا.
۵۳. _____ (۱۳۸۰)، امامت و رهبری، تهران: انتشارات صدرا.
۵۴. مسعود، پدram (۱۳۷۶)، «قدر شریعتی»، ماهنامه ایران فردا، ش ۳۴.
۵۵. منظور الاجداد، محمدحسین (بی‌تا)، مرجعیت در عرصه اجتماع و سیاست: اسناد و گزارش‌هایی از آیات عظام نائینی: اصفهانی، قمی، حائری و بروجردی، تهران: شیرازه.
۵۶. مولانا، حمید (۱۳۸۴)، ارتباطات جهانی در حال گذار «پایان چندگونگی»، تهران: سروش.
۵۷. نقیب‌زاده، احمد و مجید استوار (۱۳۹۱)، «بوردیو و قدرت نمادین»، فصلنامه سیاست، تابستان ۱۳۹۱، ش ۲۲.
۵۸. نگارش، حمید (۱۳۷۸)، رمز موفقیت استاد مطهری، قم: انتشارات خرم.
۵۹. واعظ‌زاده خراسانی، محمد (۱۳۷۶)، سیری در زندگی علمی و انقلابی استاد شهید مرتضی مطهری، تهران: انتشارات صدرا.
۶۰. وزیرنیا، سیما (۱۳۸۱)، جایگاه نماد در نظام اندیشه یونگ، فصلنامه فرهنگستان هنر، ش ۴.
۶۱. یاحقی، محمدجعفر (۱۳۶۹)، فرهنگ اساطیر و اشارات داستانی در ادبیات فارسی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی وابسته به وزارت فرهنگ و آموزش عالی و سروش.
62. Bianchi, C & Gieri, M. (2009). "Eco's Semiotic Theory", cited in *New Essays on Umberto Eco*. Cambridge. Cambridge University Press.
63. Eco, U, (1992), "Over-interpreting Text", cited in *Interpretation and Over-interpretation*, ed. Stefan Collini, Cambridge: Cambridge University Press.
64. Saussure, Ferdinand De, (1966), *Courses in General Linguistics*, edited by Charles Bally and Albert Sechehaye, Translated by Wade Baskin, London: McGraw-Hill Book Company.