

موعودگرایی، مقاومت و اعتراض: نگاهی به تجربه انقلاب اسلامی ایران

مهراب صادق نیا^۱

چکیده

«موعودگرایی» (مهدویت)، به عنوان میراث گران‌بار مذهب شیعه از زوایای مختلفی بررسی شده است. با این حال، توجه به کارکرد آن در پیدایش بزرگ‌ترین انقلاب قرن می‌تواند زوایای پنهان آن را نمایان سازد. از طرف دیگر، انقلاب اسلامی ایران از زوایای مختلفی برای پژوهشگران موضوع جذابی بوده است. به همین دلیل، شماری از جامعه‌شناسان به نام کوشیده‌اند از یک سو عوامل و از دیگر سو آثار آن را تحلیل کنند و از پیچیدگی‌اش بکاهند. برای تبیین کارکرد مهدویت در پیدایش انقلاب اسلامی، می‌توان از سه مدل جامعه‌شناختی بهره برد: «مدل روانشناختی - ذهنی»، «مدل ساختی - سازمانی» و «مدل گفتمانی». گرچه رجوع به سخنان رهبران انقلاب نشان می‌دهد که مهدویت در دو مدل ذهنی و ساختی، به کار گرفته شده است؛ نباید این آموزه مترقی را صرفاً در این دو مؤلفه به انحصار کشید. مهدویت با ایجاد گفتمانی برنامه‌دار در برابر گفتمان قدرت، توانست مشروعیت حاکمیت موجود را به چالش کشیده، برای تأسیس یک حکومت جدید با ارزش‌های جایگزین برنامه‌ای ارائه کند. این را می‌توان کارکردی بزرگ برای مهدویت در جامعه ایران دانست.

واژگان کلیدی: هزاره‌گرایی، مهدویت، جامعه‌شناسی انقلاب، انقلاب اسلامی ایران، گفتمان مهدوی.

«هزاره گرایی»^۱ میراث کهن ادیان (به‌ویژه ادیان ابراهیمی) است؛ گرایشی دینی که به دلیل نقش بی‌گفت‌وگویش در پیدایش گروه‌های دینی و نیز انقلاب‌های مهم همواره مورد توجه و مطالعه جامعه‌شناسان بوده است. برای این پژوهشگران قدرت انقلاب‌آفرینی این آموزه و نیز توانمندی آن در تغییر جهان، بیش از تبیین‌های جوهری مورد توجه بوده است. به همین دلیل است که انقلاب‌های بزرگی چون انقلاب فرانسه، چین، و روسیه از همین زاویه کاویده شده‌اند. بر اساس این منطق برای «درک» یک پدیده لزوماً نباید به سراغ تبیین‌های جوهری آن رفت؛ بلکه گاه بررسی نتایج و کارکردهای آن پدیده می‌تواند مناسب‌ترین راه برای درک آن پدیده باشد. ادبیات پژوهشی جنبش‌های اعتراضی موعودگرا از دامنه به نسبت گسترده‌ای برخوردار است. ستایش برانگیزترین کارها در این زمینه از آن ویلهلم مولمان، ویتوریو لانترناری، نورمن کوهن، گرشون شلوم، برنارد تاپفرد، اریک هابسباوم، پیترو ورسلی، وای. تالمون، و کی. بوریج است. البته به دلیل آن که جنبش‌های اعتراضی هزاره‌گرا بیش‌تر در کشورهای جهان سوم و رو به توسعه اتفاق می‌افتد، بیش‌تر این مطالعات در کشورهای جهان سوم صورت گرفته است (همیلتون، ۱۳۹۴: ۱۵۳). در این مطالعات شماری از جامعه‌شناسان کوشیده‌اند رگه‌های موعودیت را در انقلاب‌های بزرگی چون انقلاب روسیه، فرانسه، انگلستان، و چین بررسی کنند و به تبیین چرایی پیدایش این انقلاب‌ها بپردازند (حجاریان، ۱۳۷۳: ۹۴). این، در حالی است که به همان اندازه که افرادی چون نیل اسلمسر، ورزلی، و ویلسون تأکید دارند که باورهای هزاره‌ای می‌توانند جنبش‌های اعتراضی را در میان گروه‌هایی که پیش از این به پراکندگی دچار بوده‌اند، ایجاد کنند؛ جامعه‌شناسانی دیگر چون مارکس، انگلس، و کوهن قدری بدبینانه به باور هزاره گرایی نگاه کرده و معتقدند هزاره‌گرایی تا اندازه زیادی از عناصر تخیلی برخوردار است و نه تنها به انقلاب‌های ثمربخش نمی‌انجامد، بلکه ممکن است جوامع را به سراب تخیلات خویش گرفتار کند.

1. millennialism

داوری درباره این دیدگاه‌ها نباید از واقعیت‌های عینی جوامع و انقلابات به دور باشد؛ به‌ویژه آن‌که نظریه‌های جامعه‌شناسی انقلاب چندان خوش‌نام نیستند. بر همین اساس، این نوشته کوشش دارد از نقش موعودباوری در پیدایش انقلاب اسلامی ایران سخن بگوید. مسئله مشخص این مقاله عبارت است از «مطالعه نقش آموزه مهدویت در ایجاد روحیه اعتراض در جامعه توده‌وار ایران و بسیج مردم در نفی حکومت شاهنشاهی و شکل دادن یک انقلاب اجتماعی تأثیرگذار». البته روشن است که نمی‌توان مدعی شد تنها همین عامل، انقلاب اسلامی را ایجاد کرده است.

انقلاب اسلامی و رویکردهای جامعه‌شناختی

انقلاب اسلامی ایران از جهاتی مختلف برای پژوهشگران موضوع جذابی بوده است. به همین دلیل شماری از جامعه‌شناسان به نام کوشیده‌اند عوامل و آثار آن را تحلیل کنند و از پیچیدگی آن بکاهند؛ کوششی که همواره نتایج درستی به همراه نداشته است. اسپوزیتو می‌گوید:

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

این اتفاق از آن سبب روی داده است که این پژوهشگران کوشیده‌اند با ارجاع این رخداد بزرگ به نظریه‌های کلاسیک یا مدرن جامعه‌شناسان به تبیین انقلاب اسلامی ایران بپردازند. نتیجه این کار تقلیل انقلاب اسلامی ایران از یک سو و آشکار شدن ناکارآمدی نظریه‌های جامعه‌شناسی از سوی دیگر بوده است (پناهی، ۱۳۸۷: ۲۶۳-۳۲۶). مطالعه نیکی آر. کدی، متخصص تاریخ معاصر ایران که در کتاب معروفش «ریشه‌های انقلاب ایران» ارایه شده است و یا تلاش خانم تدا اسکاچپول که در مقاله‌ای با عنوان «دولت تحصیل‌دار و اسلام شیعی در انقلاب ایران» منعکس شده است؛ دو نمونه بارز در این زمینه هستند.

شاید یکی از مهم‌ترین نکاتی که نظریه‌پردازان انقلاب در خصوص انقلاب اسلامی ایران

باور دارند، این که این انقلاب رخداد بزرگ سیاسی است که کارکرد و ساختار آن با همه انقلاب‌های دنیا دارای تفاوت ماهوی است. از نظر آنان، این انقلاب را هرگز نمی‌توان صرفاً به یکی از ابعاد سیاسی، فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی، دینی و... فروکاست؛ بلکه این انقلاب مجموعه‌ای از همه این‌ها بوده است (کدی، ۱۳۷۵: ۱۵). اسکاچپول که پیش از انقلاب با نوشتن کتاب «دولت‌ها و انقلاب‌های اجتماعی»، نظریه خود را درباره وقوع انقلاب بیان کرده بود، پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران، در سال ۱۹۸۲ میلادی با نوشتن مقاله‌ای تحت عنوان «دولت تحصیل‌دار و اسلام شیعه در انقلاب ایران» نظریه خود را به نوعی اصلاح کرد. او که در کتاب پیشین خود در یک رویکرد کاملاً مارکسیستی وقوع انقلاب‌ها را بیش‌تر ساختارگرایانه تحلیل می‌کرد و نقش عناصر فرهنگی و ذهن کنشگران را در پیدایش انقلاب‌ها کم می‌دانست؛ در این مقاله، انقلاب اسلامی ایران را چالشی برای نظریه خود یافت؛ لذا این‌گونه به خصلت متمایز بودن انقلاب ایران اشاره می‌کند:

اگر بتوان گفت که یک انقلاب در دنیا وجود داشته که عمداً و آگاهانه توسط یک نهضت اجتماعی توده‌ای ساخته شده است تا نظام پیشین را سرنگون سازد؛ به طور قطع، آن انقلاب، انقلاب ایران علیه شاه است. انقلاب آن‌ها صرفاً نیامد، بلکه به صورت آگاهانه و منطقی ساخته شد. این انقلاب مرا و ادار می‌سازد تا به درک خود درباره نقش بالقوه و محتمل سیستم‌های عقاید و ادراکات فرهنگی در شکل بخشیدن به کنش‌های سیاسی عمق و وسعت بیش‌تری ببخشم (اسکاچپول، ۱۳۸۲: ۲۶۵-۲۸۲).

خانم اسکاچپول در توجه به عناصر دینی در شکل‌گیری انقلاب اسلامی ایران تنها نیست؛ بلکه بیشتر جامعه‌شناسانی که به بررسی انقلاب اسلامی ایران پرداخته‌اند، عنصر مذهب و هویت‌های دینی را در پیدایش این انقلاب پر رنگ دانسته‌اند. میشل فوکو که برای مطالعه انقلاب اسلامی به ایران سفر کرده و با افراد و اشخاص مختلفی گفت‌وگو کرده است، معتقد است زبان شکل و محتوای مذهبی انقلاب اسلامی ایران امری پسینی، اتفاقی و تصادفی و از سر ناخودآگاهی نیست؛ بلکه این مذهب تشیع بود که با تکیه بر موضع ایستادگی و انتقادی پیشینه‌دار در برابر قدرت‌های سیاسی حاکم و نیز نفوذ عمیق و تعیین‌کننده در دل انسان‌ها

توانست نقش آفرینی کند و مردم را علیه ساختار قدرتی که یکی از مجهزترین ارتش‌های دنیا را داشت و از حمایت مستقیم آمریکا و سایرین برخوردار بود، به خیابان‌ها آورد (زرشناس، ۱۳۸۶). میشل فوکو با اشاره به مختصات مذهب شیعه و به‌ویژه موعودگرایی می‌گوید:

اسلام شیعی در واقع خصوصیتی دارد که می‌تواند به خواست حکومت اسلامی رنگ ویژه‌ای بدهد: نبود سلسله مراتب در میان روحانیان، استقلال روحانیان از یکدیگر و در عین حال وابستگی آنان، حتی از نظر مالی به مریدان؛ اهمیت مرجعیت روحانی محض و نقشی که روحانی باید برای حفظ حامیان خود ایفا کند که هم نقش راهنماست و هم نقش بازتاب (این از لحاظ سازمانی). از لحاظ اعتقادی نیز این اصل که حقیقت با آخرین پیامبر کارش به پایان نمی‌رسد و بعد از محمد ﷺ دور دیگری آغاز می‌شود که دور ناتمام امامانی است که با سخن خود، با سرمشقی که با زندگی خود می‌دهند و با شهادت خود حامل نوری هستند که همواره یکی است و همواره دگرگون می‌شود؛ نوری که شریعت را که تنها برای این نیامده است که حفظ شود، بلکه معنایی باطنی دارد که باید به مرور زمان آشکار گردد؛ از درون روشن می‌کند. بنابراین، امام دوازدهم، هر چند پیش از ظهور از چشم‌ها پنهان است؛ به طور کلی و قطعی غایب نیست؛ بلکه خود مردمند که هر چه بیش‌تر نور بیدارگر حقیقت بر دلشان بتابد، بیش‌تر اسباب بازگشت او را فراهم می‌کنند (فوکو، ۱۳۷۷: ۴۲).

نکته مهم در مطالب فوکو توجه به موعودگرایی جامعه شیعی در تحلیل انقلاب اسلامی است. نکته‌ای که او در کتاب «ایرانی‌ها چه رویایی در سر دارند؟» آن را دنبال می‌کند: نود درصد ایرانی‌ها شیعه‌اند و منتظر بازگشت امام دوازدهم، تا نظام راستین اسلام را در روی زمین مستقر کنند؛ اما این اعتقاد هر روز نمی‌گوید که فردا حادثه‌ای بزرگ فراخواهد رسید. همچنین همه شوربختی‌های جهان را نمی‌پذیرد. وقتی آیت‌الله شریعتمداری را (که یکی از مراجع روحانی در ایران بود) دیدم؛ یکی از نخستین جمله‌هایی که به من گفت این بود: ما منتظر مهدی هستیم؛ اما هر روز برای استقرار حکومت خوب مبارزه می‌کنیم. در برابر قدرت‌های مستقر، تشیع پیروان خود را به نوعی بی‌قراری مدام مسلح می‌کند و در ایشان شور می‌دمد که هم سیاسی و هم دینی است (مذکور، ۱۳۷۷: ۲۹ و ۳۰).

موعودگرایی و جنبش‌های هزاره‌ای

در جنبش‌های موعودباور و هزاره‌ای، دگرگون شدن کامل نظم جاری جهانی انتظار می‌رود. این جنبش‌ها انتظار دارند نظم جاری جهانی در یک زمان معین تغییر شکل دهد. آنان وضعیت مطلوبی را انتظار می‌کشند که از صلح، عدالت و فراوانی سرشار است. بر اساس تعالیم این جنبش‌ها، جهان دیگری برپا خواهد شد که در آن مردان و زنان از همه رنج‌ها و دشواری‌ها رهایی خواهند یافت. جنبش‌های هزاره‌گرا را این‌گونه کوتاه و سودمند تعریف می‌کنند: جنبش‌های مذهبی‌ای که رستگاری قریب الوقوع، همه‌جانبه، غایی، این‌جهانی، و همگانی را انتظار می‌کشند. نتیجه گرد هم آمدن این خصلت‌ها بازتولید طبیعی خصلت «انقلابی‌گری» است. از این نظر، بیش‌تر جنبش‌های هزاره‌گرا انقلابی و تحول‌خواه هستند (وسینگر، ۲۰۰۰: ۱۲-۱۵). این جنبش‌های وجدآمیز و هیجان‌برانگیز مؤمنان را تحت تأثیر قرار داده و سراسر زندگی آنان را به انتظار روزگار خوشبختی معطوف می‌دارند. این مؤمنان ممکن است انقطاع تمامی از زندگی و ارزش‌های اخلاقی پیشین به نمایش بگذارند و برای نزدیک کردن زمان موعود هر اقدام انقلابی را علیه نظم موجود دنبال کنند (لنزر، ۲۰۰۰: ۳۴). از آن‌جا که موعودباوری همواره در مورد وضع موجود و شرایط فعلی اجتماعی ارزیابی منفی دارد و ساختار حال را ناخوب ارزیابی می‌کند و از سوی دیگر از آینده نزدیک (یا دور) قطعی تصویری راضی‌کننده ارائه می‌کند؛ بالقوه باوری دینی نقاد و انقلابی است. از این رو، این باور لزوماً به تشکیل یک جنبش انقلابی نمی‌انجامد؛ بلکه این شرایط نابسامان و گسیخته اجتماعی و البته وجود مفسران (عالمان) دینی به نسبت شجاع است که می‌تواند از این نیروی پنهان و خفته انقلابی تمام عیار درست کند. بروس لینکلن^۱ در بخش‌بندی از ادیان، آن‌ها را سه دسته تقسیم کرده است: دین وضع موجود (دینی که از عناصر موعودی تهی شده باشد)؛ دین مقاومت (که از قدرت پنهان موعودباوری است) و دین انقلاب (که قدرت دگرگون‌کنندگی منبعث از موعودباوری را به فعلیت رسانده است). در نظر او همه دین‌های

1. Bruce Lincoln

مقاومت نمی‌توانند به دین انقلاب تبدیل شوند؛ بلکه اگر در شرایط خاص اجتماعی که به سبب از هم گسیختگی، نابسامان است، تئوری سیاسی نوینی ارائه کنند که ضمن نامشروع دانستن وضع موجود (دین موجود) برای خود وجهه‌هایی کسب کنند و بر حالت انزوا و جزیره‌ای خود غالب آیند؛ آن‌گاه می‌توانند خود را در قالب هویتی انقلابی تعریف کنند (لینکلن، ۱۹۸۵: ۲۶۸).

براین اساس، موعودگرایی اگر با شرایط اجتماعی خاصی گره بخورد، می‌تواند از یک دین که توجیه‌کننده وضع موجود است و یا دین مقاومت که خاموش و بی‌طغیان است، به آموزه دینی انقلاب آفرین تبدیل شود. اما پرسش اساسی این است که تحت چه شرایطی واکنش‌های هزاره‌ای ایجاد، یا تقویت می‌شوند. بیش‌تر نویسندگانی که درباره این مسئله تحقیق کرده‌اند، میان هزاره‌گرایی و محرومیت و ستم‌دیدگی وجود پیوند نیرومندی را تشخیص داده‌اند. به دلیل همین پیوند است که معمولاً میان جنبش‌های هزاره‌گرا و آرزوهای سیاسی محرومان و ستم‌دیدگان رابطه‌ای نزدیک برقرار است. به همین دلیل این جنبش‌ها به پیدایش آگاهی و فعالیت سیاسی در میان توده‌ها و قشرهایی که پیش‌تر به فعالیت سیاسی تمایلی نداشتند، کمک کرده، آن‌ها را برای فعالیت بیش‌تر و تلاش برای تحقق آرزوهای فروخته خود به میدان می‌آورد (همیلتون، ۱۳۹۴: ۱۵۶).

پاره‌ای از رهیافت‌ها در تحلیل چگونگی پیدایش جنبش‌های هزاره‌ای رنگ و بوی روان‌شناختی دارد. برای نمونه انگلس معتقد است که گاهی احساس عمیق گناه در برابر مصیبتی که مؤمنان با آن روبه‌رو هستند، سبب پیدایش انقلاب می‌شود. او روزگار صدر مسیحیت را نمونه می‌آورد. از نگاه او همین احساس گناه و مسئولیت شخصی نسبت به وضع ناگوار امپراتوری روم سبب شد این انگاره در ذهن مردمان شکل گیرد که فداکاری یک مسیحی نجات بخش که از سرشت لطف خدا سرچشمه دارد، می‌تواند این اوضاع را تدبیر کند (همان). بورچ نیز رهیافتی روان‌شناختی ارائه می‌کند. او معتقد است که این جنبش‌ها بخشی از یک فرآیند گذار از یک رشته ارزش‌ها و باورهای سنتی به یک رشته از ارزش‌ها و باورهای تازه و جدید در یک موقعیت اجتماعی به کلی دگرگون شده هستند (بورچ: ۱۹۶۹).

کوهن نیز بروز این جنبش‌ها را معلول شرایط روان‌شناختی خاص جامعه می‌انگارد. از نظر او فقر و محرومیت مادی نیست که چنین تخیلات هزاره‌ای را برانگیخته است؛ بلکه این شرایط دگرگونی و بی‌اطمینانی است که سبب پیدایش جنبش‌های هزاره‌ای می‌شود.

موعودباور و انقلاب اسلامی

مهدویت نیز به مثابه یک جنبش هزاره‌گرا^۱ و آرمان‌خواه، نوعی باور اعتراضی است که می‌تواند مقاومت و نیز اعتراض علیه وضع موجود را به همراه داشته باشد و نیز با ایجاد شرایط خاص و بسیج توده‌های مؤمن و معترض به انقلاب بینجامد. بررسی تجربه انقلاب اسلامی نشان می‌دهد که باورداشت‌های معطوف به مهدویت یکی از مؤلفه‌های اصلی شکل‌گیری انقلاب بوده است. مروری به سخنان رهبران انقلاب اسلامی نشان می‌دهد که آنان چگونه با استفاده از یک باور عمیق شیعی عواطف دینی را برای مبارزه با حکومت نامطلوب طاغوت بسیج می‌کردند. البته روشن است که پیوند مقاومت و اعتراض با انتظار به وسیله روایات شیعی به صورت کامل حمایت می‌شود.

در سنت روایی شیعه، انتظار فرج انگاره‌ای برای لحظه‌ای خاص نیست؛ به این معنا که مؤمنان فراقکنانه و مسئولیت‌گریزانه در انتظار تأسیس چنین حکومتی توسط منجی بمانند و خود هیچ کاری نکنند؛ بلکه انتظار برای به‌دست آوردن آن چه وعده داده شده است؛ تلاشی مستمر مطالبه می‌کند. امام باقر علیه السلام مشخصات ایمان واقعی را این‌گونه بیان می‌دارد:

«وَالْوَلَايَةُ لَنَا أَهْلَ الْبَيْتِ، وَالْبِرَاءَةُ مِنْ عَدُوِّنَا، وَالتَّسْلِيمُ لِأَمْرِنَا، وَالْوَرَعُ، وَالتَّوَاضُّعُ، وَانْتِظَارُ قَائِمِنَا؛ فَإِن لَنَا دَوْلَةً إِذَا شَاءَ اللَّهُ جَاءَ بِهَا؛ وَازْ مَنْظَرُ إِمَامٍ صَادِقٍ علیه السلام»
«انتظار» شرط پذیرش عمل است؛ و الـوَرَعُ، و الاجْتِهَادُ، وَ الطَّمَأْنِينَةُ، وَ
الانتظارُ لِلْقَائِمِ (کلینی، ۱۳۸۹، ج ۳: ۳۴).

معنای انتظار در این روایات با جمله‌هایی از دعای عهد این‌گونه تکمیل می‌شود:

۱. این تعبیر را با مسامحه بپذیرید، چون این اصطلاح در ادبیات جامعه‌شناسی دین، بیش‌تر به دیانت مسیحی نظر دارد.

اللهم إن حالَ بيني و بينهُ الموتُ الذی جعلته علی عبادک حتماً مقضياً، فأخرجني من قبری، مؤتزرأ کفنی، شاهراً سيفی، مُجرّداً قناتی مُلبّياً دعوةَ الداعی فی الحاضرِ و البادی؛ خداوندا! هرگاه میان من و مولایم مرگ حایل گردد که آن را سرنوشت حتمی بندگانت قرار داده‌ای، از تو می‌خواهم که مرا از قبرم بیرون آری، در حالی که کفن به تن کرده، با شمشیر برکشیده و نیزه برهنه دعوت آن داعی الی الخیر را در شهر و بادیه اجابت کنم [و در رکابش حاضر گردم (نوری، ۱۴۰۸، ج ۵: ۷۴).

تأکید این بخش از دعا بر ادوات رزم چون شمشیر و نیزه می‌تواند نشان‌دهنده روحیه رزم و انقلاب باشد.

برای تبیین چگونگی کارکرد مهدویت در فرآیند انقلاب اسلامی، می‌توان از مدل‌های مختلفی بهره گرفت. در این نوشته می‌توان از مدل سه لایه‌ای که از بررسی دیدگاه‌های جامعه‌شناسان در تحلیل چگونگی پیدایش انقلاب اسلامی به دست آمده است (اسکاچپول: ۱۳۷۶ و معدل: ۱۳۸۲) سود برد. بر اساس این بررسی معمولاً از سه مدل «ذهن‌گرایانه»^۱، «سازمانی و ساخت‌گرایانه»^۲ و مدل «گفتمانی»^۳ استفاده می‌شود.

مهدویت و انقلاب در مدل ذهن‌گرایانه

این مدل بر این نکته تأکید دارد که انقلاب کنشی است که عمیقاً به نگرش و رفتار خاص انقلابیون که از سرِ اعتراض صورت می‌گیرد، وابسته است. بر اساس این مدل، انقلاب‌ها زمانی رخ می‌دهند که افراد جامعه از تغییرات ایجاد شده معترض باشند. این دیدگاه معتقد است که وقوع انقلاب زمانی محتمل است که مردم وضعیت‌شان را به حدی تحمل ناپذیر ببینند که بیش از این نتوانند دوام بیاورند و یا انقلاب وقتی محتمل است که مردم خود را با وضعیتی مواجه ببینند که در آن شکاف موجود بین آنچه عملاً دریافت می‌کنند و آنچه به پندار خود باید به دست آورند عمیق و تحمل‌ناپذیر است (کوهن، ۱۳۸۵). با این حال، بررسی

1. Subjectivist models
2. Organizational model.
3. Discourse model.

عینی انقلاب‌ها نشان می‌دهد سرگردانی و نارضایتی به تنهایی نمی‌تواند باعث شکل‌گیری انقلاب شود. وضعیت تحمل‌ناپذیر و بحرانی برای آن که به کنش انقلاب تبدیل شود، به زمینه‌های روان‌شناختی نیازمند است. افراد هنگامی به عمل انقلابی دست می‌زنند که ایدئولوژی‌های دینی به کمک آن‌ها بیابند. البته این ایدئولوژی‌ها باید بتوانند ساختار ارزشی بدیلی برای جامعه ارائه کنند، در ارزیابی وضعیت بحران در جامعه موفق باشند و در نهایت با بهره‌گیری از مجموعه‌ای از جاذبه‌ها امکان پاسخگویی به نیازهای افراد جامعه را داشته باشند (معدل، ۱۳۸۲: ۱۳).

بر اساس این مدل تحلیلی، مهدویت با جهت‌دهی به اعتراض‌ها و نارضایتی و توجیه وضعیت نامطلوب جامعه و نیز ارایه تصویری دلربا از وضعیت جامعه عصر ظهور حضرت مهدی علیه السلام می‌تواند کنش انقلابی بازتولید کند. الگار نقش مخالفت‌آمیز شیعه را با حکومت‌های موجود، از نظریه سیاسی و نیز ارزش‌های سیاسی شیعه استنتاج می‌کند. شیعه به امامت اعتقاد دارد و از آن‌جا که امام دوازدهم علیه السلام غایب است، هیچ حکومت مشروعی بر روی زمین باقی نمی‌ماند؛ زیرا حکومت تنها و تنها از آن‌او و حق امام است. بر اساس این دیدگاه، برای علمای شیعه هیچ مبنای کلامی برای سازش مراجع دینی با حاکمان نیست (معدل، ۱۳۸۲: ۱۵). بر اساس این باورداشت، تمام حکومت‌های روی زمین نامشروع هستند؛ مگر حکومت امام یا حکومتی که از جانب امام نیابت داشته باشد. این برداشت بر روایات فراوانی مبتنی است که از آن جمله می‌توان به این روایت اشاره کرد: «كُلُّ رَأْيَةٍ تَرْفَعُ قَبْلَ قِيَامِ الْقَائِمِ فَصَاحِبُهَا طَاغُوتٌ يُعْبَدُ مِنْ دُونِ اللَّهِ» (حرعاملی، ۱۳۸۷، ج ۱۱: ۳۷). این باور دینی سبب می‌شود که شیعه همواره یک مذهب اعتراضی باشد.

این کارکرد از مهدویت را می‌توان در سخنان رهبران انقلاب این‌گونه مشاهده کرد:
ما با خواست خدا دست تجاوز و ستم همه ستم‌گران را در کشورهای اسلامی می‌شکنیم و با صدور انقلابمان که در حقیقت صدور اسلام راستین و بیان احکام محمدی صلی الله علیه و آله است، به سیطره و سلطه و ظلم جهان خواران خاتمه می‌دهیم و به یاری خدا راه را برای ظهور منجی و مصلح کل و امامت مطلق حق امام زمان - ارواحنا فداه - هموار می‌کنیم (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۵: ۳۴۵).

آیت الله خامنه‌ای (مدظله العالی):

به آینده روشن بشریت اعتقاد داریم و ویژگی‌های اجمالی این حکومت نیز برای ما به وضوح روشن است. با برخورداری از این شناخت است که ما خود را برای تحقق آن آماده می‌سازیم و اعتقاد داریم که باید حرکتمان با الهام از این الگوی ارزنده در جهت تشکیل و تحقق آن باشد (خامنه‌ای: ۱۳۶۶/۱/۲۶).

آیت الله بهشتی رحمته الله علیه:

معتقد به مهدویت در استقرار حق تلاش می‌کند و با هر گونه ظلم مبارزه می‌کند. انقلابیون در ایران بر پایه همین اعتقاد، با طاغوت مبارزه نموده و انقلاب اسلامی را به پیروزی رساندند (بهشتی ۱۳۶۰).

آیت الله مطهری رحمته الله علیه:

قیام حضرت مهدی آخرین حلقه از مجموعه حلقه‌های مبارزات حق و باطل است که از آغاز جهان برپا بوده است. مهدی موعود تحقق بخش ایده‌آل همه انبیا و اولیا و مردان مبارز راه حق است (مطهری، ۱۳۷۸: ۳۶-۴۲).

مهدویت و انقلاب در مدل ساختارگرایانه

بر اساس این مدل، ایدئولوژی‌های انقلاب، تئوری‌های خودآگاهانه‌ای هستند که توسط کنشگران سیاسی برای به‌دست گرفتن قدرت و حاکمیت تولید می‌شوند (معدل، ۱۳۸۲: ۳۶۵). در حقیقت ایدئولوژی‌های معترضان دستورالعمل‌های مشخص انقلابیون هستند برای توجیه حضور و رسالتی که بر عهده دارند. بر اساس این ایدئولوژی‌ها، رهبران جنبش اعتراضی اعلام می‌کنند برای تغییر اوضاع رسالتی بر عهده دارند که بر اساس آن باید با قدرت موجود مبارزه کرده، آن را به دست آورند. در این مدل نیز مهدویت می‌تواند نقشی اساسی داشته باشد. باورداشت مهدویت با ناموجه خواندن وضع موجود و نامشروع دانستن قدرت حاکم، اعلام کند که برای به‌دست گرفتن حاکمیت، مسئولیتی الهی دارد. مروری بر دیدگاه رهبران انقلاب مؤید این ادعاست:

امام خمینی رحمته الله علیه:

ما تکلیف داریم آقا! این طور نیست که حالا که ما منتظر ظهور امام زمان علیه السلام

هستیم؛ پس دیگر بنشینیم تو خانه‌هایمان، تسبیح را دست بگیریم و بگوییم: عجل الله تعالی فرجه الشریف. با کار شما باید تعجیل بشود، شما باید زمینه را فراهم کنید برای آمدن او، و فراهم کردن این که مسلمین را با هم مجتمع کنید. همه با هم بشوید. ان شاء الله ظهور می‌کند (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج. ۱۵: ۱۶۹).

امام خمینی علیه السلام:

انتظار به ضرورت تشکیل حکومت و برقراری دستگاه اجرا و اداره، جزئی از ولایت است. چنان که مبارزه و کوشش برای آن از اعتقاد به ولایت است... ما که به ولایت معتقدیم، و این که رسول اکرم صلی الله علیه و آله تعیین خلیفه کرده، و خدا او را واداشته تا تعیین خلیفه کند و ولی امر مسلمانان را تعیین کند، باید به ضرورت تشکیل حکومت معتقد باشیم و باید کوشش کنیم که دستگاه اجرای احکام و اداره امور برقرار شود. مبارزه در راه تشکیل حکومت اسلامی، لازمه اعتقاد به ولایت است... اکنون که دوران غیبت امام علیه السلام پیش آمده و بناست احکام حکومتی اسلام باقی بماند و استمرار پیدا کند و هرج و مرج روا نیست؛ تشکیل حکومت لازم می‌آید. عقل هم به ما حکم می‌کند که تشکیلات لازم است تا اگر به ما هجوم آوردند بتوانیم جلوگیری کنیم. اگر به نوامیس مسلمین تهاجم کردند دفاع کنیم. شرع مقدس هم دستور داده که باید برای همیشه در برابر اشخاصی که می‌خواهند به شما تجاوز کنند برای دفاع آماده باشید. برای جلوگیری تعدیات افراد نسبت به یکدیگر هم حکومت و دستگاه قضایی و اجرایی لازم است؛ چون این امر به خودی خود صورت نمی‌گیرد، باید حکومت تشکیل داد (امام خمینی، ۱۳۷۴: ۳۱-۳۲).

مهدویت و انقلاب در مدل گفتمانی

در مدل گفتمانی، «مهدویت» نوعی گفتمان در برابر گفتمان قدرت ایجاد می‌کند. این گفتمان تازه آرمان‌خواهی و اعتراض را از هویت مقاومت به هویت پروژه‌ای برنامه‌دار تبدیل می‌کند. در این گفتمان تازه، کنشگران می‌آموزند که به جهان چگونه نگاه کنند و مشکلات و نیازمندی‌های خود را چگونه ریشه‌یابی کرده و حل نمایند. در مدل گفتمانی، شرایط انقلاب صرفاً به دلیل وجود دو دنیای متضاد میان حاکمیت و کنشگران معترض نیست، بلکه زائیده

تقابل دو ایدئولوژی است (معدل، ۱۳۸۲: ۱۸۰). بر اساس این معنا، مهدویت با ایجاد یک ایدئولوژی مقابل ایدئولوژی حاکم وضعیت انقلاب را به وجود می‌آورد. مهدویت انقلابیون را از گروهی معترض که تصور می‌کنند نتوانستند انتظارات خود را از حکومت بگیرند؛ به واجدان یک گفتمان برنامه‌دار تبدیل می‌کند که خواستار تغییرات اساسی در قدرت هستند.

مروری بر سخنان رهبران انقلاب این کارکرد را به خوبی نمایان می‌کند:

امام خمینی علیه السلام:

هر یک از انبیا که آمدند، برای اجرای عدالت آمدند و مقصدشان هم این بود که اجرای عدالت را در همه عالم بکنند؛ لکن موفق نشدند، حتی رسول ختمی صلی الله علیه و آله که برای اصلاح بشر آمده بود و برای اجرای عدالت آمده بود و برای تربیت بشر آمده بود، باز در زمان خودشان موفق نشدند به این معنا، و آن کس که به این معنا موفق خواهد شد و عدالت را در تمام دنیا اجرا خواهد کرد، نه آن هم این عدالتی که مردم عادی می‌فهمند، بلکه عدالت در تمام مراتب انسانیت. انسان اگر هر انحرافی پیدا کند، انحراف عملی، انحراف روحی، انحراف عقلی، برگرداندن این انحرافات را به معنای خودش، این ایجاد عدالت است در انسان، ... و فقط برای حضرت مهدی موعود بوده است که تمام عالم را، عدالت را در تمام عالم گسترش بدهد (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۲: ۱-۴۸).

آیت الله خامنه‌ای (مدظله العالی):

اعتقاد به مهدویت و به وجود مقدس مهدی موعود علیه السلام امید را در دل‌ها زنده می‌کند. هیچ وقت انسانی که معتقد به این اصل است، ناامید نمی‌شود؛ چرا؟ چون می‌داند یک پایان روشن حتمی وجود دارد؛ برو برگرد ندارد. سعی می‌کند که خودش را به آن برساند. بدیهی است که انسان‌های مایوس نمی‌توانند هیچ حرکتی در راه اصلاح انجام دهند. آن چیزی که انسان‌ها را وادار به کار و حرکت می‌کند، نور و نیروی امید است. اعتقاد به مهدی موعود، دل‌ها را سرشار از نور امید می‌کند. این یاسی که گریبان گیر بسیاری از نخبگان دنیاست، بی‌معناست (آیت الله خامنه‌ای، ۱۳۸۱/۷/۳۰).

نتیجه گیری

در روزگاری که نظریه پردازان سکولاریزاسیون بر بی تأثیری و بی کارکردی دین در عرصه عمومی تأکید داشتند، انقلاب اسلامی ایران یک شوک بزرگ به حساب می آمد. این پدیده از یک سو مدافع نظریه های حاشیه نشینی دین را در دنیای مدرن غافل گیر کرد و از دیگر سو، نظریه های جامعه شناسان انقلاب را با سؤال روبه رو ساخت. تبیین انقلاب اسلامی ایران، همان گونه که جامعه شناسانی چون تدا اسکاچپول، کدی، و منصور معدل نوشته اند؛ به تبیین های جامعه شناختی تازه ای نیاز داشت و نیز به بازنگری در نظریه های جامعه شناسی دین.

مهدویت در نزد شیعیان ایران عنصری قوی بود که می توانست اعتراض ها، نارضایتی های روان شناختی ناشی از شکاف عمیق میان انتظارات از معترضان و آنچه را حاکمیت برای آنان تأمین می کند، به نوعی گفتمان مبدل سازد؛ گفتمانی که در قامت یک هویت برنامه دار با هدف دخالت در حاکمیت و به دست آوردنش، در برابر گفتمان قدرت ایستاد و در نهایت پیروز شد. بر اساس باورهای شیعی معطوف به مهدویت، حاکمیت تنها و تنها حق امام معصوم است و هر حکومتی که در روزگار غیبت تأسیس شود، می باید اعتبار خود را از امام غایب علیه السلام کسب کند؛ در غیر این صورت، آن حاکمیت مشروع نیست و با اعتراض و مخالفت عالمان شیعه روبه رو است. این، وجه تمایز انقلاب ایران با سایر انقلاب هاست. ایدئولوژی مهدویت و گفتمان دینی تشیع به مجتهدین در قید حیات، قدرتی فراتر از آنچه روحانیان اهل سنت ادعا می کنند بخشید و به احکام شرعی آنان ضمانتی اجرایی فراتر از قوانینی که دولت آن ها را مقرر کرده بود، بخشید (کدی، ۱۳۵۷).

رهبران دینی انقلاب، بویژه امام خمینی با توجه به این سرمایه گوهری که در مذهب شیعه وجود دارد، توانستند این باورداشت را از انتظاری خاموش و بی آزار برای حاکمان، به ایدئولوژی پویا تبدیل کرده و کنشگران انقلابی را صاحب یک گفتمان برنامه دار کنند؛ باورداشتی که توسط برخی از علما سنتی به گونه ای تفسیر شده بود که حامی وضع موجود بود و به عنوان دین وضع موجود شناخته می شد، با تفسیر جدیدی که امام خمینی ارائه کرد، به نوعی آموزه دینی مقاوم و انقلابی تبدیل شد.

منابع

۱. اسکاچپول، تدا (۱۳۷۶). *دولت‌ها و انقلاب‌های اجتماعی*، ترجمه سید مجید روئین تن، تهران، سروش.
۲. آیت الله خامنه‌ای (۱۳۶۶). *خطبه‌های نماز جمعه تهران*، رسالت، ۱/۲۶.
۳. _____ *بیانات در دیدار اقبشار مختلف مردم به مناسبت نیمه شعبان*، ۰۷/۳۰ سایت: farsi.khamenei.ir/speech سربرگ بیانات.
۴. بهشتی، محمد (۱۳۶۰). *اهداف انقلاب اسلامی*. در ۱۳۹۳/۱۱/۱۰ از: www.zahra-media.ir.
۵. پناهی، محمدحسین، *انقلاب اسلامی و انقلاب در نظریه‌ها، فصلنامه علوم اجتماعی*، شماره ۴۷، پاییز و زمستان ۱۳۷۸.
۶. حجاریان، سعید (۱۳۷۳). *معودیت در انقلاب روسیه و انقلاب اسلامی ایران*، (رساله کارشناسی ارشد) تهران، دانشگاه تهران.
۷. حرعاملی، محمدبن الحسن (۱۳۸۷)، *وسایل الشیعه*، بیروت، آل‌البتیت علیه‌السلام.
۸. خمینی، روح الله (۱۳۷۸). *صحیفه امام*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه‌السلام.
۹. _____ (۱۳۷۴). *ولایت فقیه*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه‌السلام.
۱۰. زرشناس، شهریار (۱۳۸۶). *بازخوانی کوتاه رویکرد فوکونوسبت به انقلاب اسلامی ایران*، سایت باشگاه اندیشه.
۱۱. فوکو، میشل (۱۳۷۷). *ایرانی‌ها چه رؤیایی در سر دارند؟*، ترجمه حسین معصومی همدانی، تهران، انتشارات هرمس، چاپ سوم.
۱۲. کدی، نیکی (۱۳۷۵). *ریشه‌های انقلاب ایران*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، قلم.
۱۳. کلینی، محمدبن یعقوب (۱۳۸۹ ق). *الکافی*، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم، دارالکتب اسلامی.
۱۴. کوهن، آلوین استانفورد (۱۳۸۵). *تئوری‌های انقلاب*، علیرضا طیب، تهران، نشر قومس.
۱۵. معدل، منصور (۱۳۸۲). *سیاست و ایدئولوژی در انقلاب ایران*، ترجمه محمد سالار کسرائی، تهران، باز.
۱۶. نوری، میزا محمدحسین (۱۴۰۸ ق). *مستدرک الوسایل*، بیروت، آل‌البتیت علیه‌السلام.
۱۷. همپلتون، ملکم (۱۳۹۴). *جامعه‌شناسی دین*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، نشر ثالث.

منابع لاتین

18. Burrige, Kenelm (1969). *New Heaven, New Earth: A Study of Millenarian Activities*, Schocken Books22.

19. Landes, Richard. (2000), *Encyclopedia of Millennialism and Millennial Movements*, Routledge.
20. Lincoln, Bruce (1982). *Religion, rebellion, Revolution*, Minne Sota UP.
21. Moaddel, Mansoor. (1986), Shi,I Ulama and the state in iran,
22. Moaddel, Mansoor. (1992), Ideology as Episodic Discourse, the case of Iranian Revolution,
23. Skocpol, Theda (1982). Rentier State and Shia's Islam in Iranian Revolution, in *Theory and Society*, Vol. 11(282-265).
24. Wessinger, Catherine (2000). *Millennialism, Persecution, and Violence: Historical Cases*, New York: Syracuse.