

مقاله پژوهشی - فصلنامه علمی **رهیافت**

سال شانزدهم، شماره ۵۹، تابستان ۱۴۰۱
صفحه ۲۲۹ تا ۲۵۷

رابطه روحانیت با حکومت در عصر پهلوی:

از گفتمان سنت‌گرا و محافظه‌کار تا گفتمان اسلام سیاسی انقلابی

فیروز محمودی / گروه علوم سیاسی - مسائل ایران، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران
Firooz.mahmoodi@yahoo.com

کاظم جلالی / گروه علوم سیاسی، واحد تهران مرکز، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (نویسنده مسئول)
Kaz.jalali@iautc.ac.ir

احمد بخشایشی اردستانی / گروه علوم سیاسی، دانشکده، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران
Ahm.Bakhshayeshi_Ardestani@iautc.ac.ir

حجت‌اله درویش پور / گروه علوم سیاسی، واحد تهران مرکز، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
Dr.darvishpur2018@yahoo.com

چکیده

مقاله حاضر به موضوع برآمدن و هژمونیک شدن گفتمان اسلام سیاسی در رقابت با گفتمان‌های رقیب خود یعنی مشروطه، گفتمان مذهبی سنتی و پهلویسم پرداخته است. به همین منظور از منظری تاریخی - تحلیلی به زمینه‌ها، محتوا و علل هژمونیک شدن گفتمان اسلام سیاسی طی سال‌های پس از مشروطه تا پیروزی انقلاب اسلامی پرداخته است. از رهگذر این بررسی همچنین تلاش شده است تا روایتی از رابطه روحانیت شیعه و حکومت در عصر پهلوی پرداخته و تحولات درون گفتمانی روحانیت شیعی را نیز بررسی نماییم. مقاله حاضر با کاربست روش تحلیل گفتمانی، روند هژمونیک شدن اسلام سیاسی را مورد مذاقه قرار داده است. بر پایه این بررسی تاریخی - گفتمانی اسلام سیاسی با بهره‌گیری از زمینه‌های تاریخی تضاد بین دولت و ملت، نارسایی گفتمان‌های رقیب و رادیکال شدن و در نتیجه بی‌قرار شدن گفتمان حاکم از یک سو و با بهره‌گیری از رهبری کاریزماتیک امام خمینی و خلق فضای استعاری چترگونه‌ی انقلاب که همه خرده‌گفتمانها و جریانات سیاسی آمال خود را در آن عینی شده می‌یافتند؛ موفق به هژمونیک شدن و استقرار نظام سیاسی ج.ا. ایران براساس ایده‌ها و آموزه‌های شیعی گردید.

کلیدواژه: گفتمان پهلویسم، گفتمان سنت‌گرا، گفتمان اصلاح‌طلب، گفتمان اسلام سیاسی، امام خمینی(ره)

تاریخ تأیید ۱۴۰۰/۰۹/۲۱

تاریخ دریافت ۱۴۰۰/۰۵/۲۵

مقدمه

گفتمان سنتی حاکم بر ایران بر دو رکن شریعت و سلطنت استوار بود. وضعیت آرمانی در این گفتمان زمانی بود که شاهی دین‌دار و ذی‌شوکت (سلطان اسلام‌پناه) بر اریکه‌ی قدرت تکیه زند و در حفظ دینداری مردمان بکوشد و حرمت دین و عالمان دینی را پاس دارد. این گفتمان قرن درک و فهم ایرانی را شکل می‌داد و گذشت روزگار، خیلی کم خللی در پایه‌های استوار آن ایجاد کرده بود. روایت کوتاه و بسیار مشهور «الملک و الدین توأمان» به بهترین وجه بیان‌گر ویژگی‌های این گفتمان است، و ریشه در اندیشه‌های سیاسی پیش از اسلام ایران دارد (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۵۶). مضمون این مطلب در بیشتر آثار سیاسی ایرانی از نامه تنسر تا ادبیات سیاسی عصر مشروطه، به چشم می‌خورد.

پیدایش صفویان و رسمیت یافتن شیعه در ایران، پایه‌های مذهبی این گفتمان را بیش از هر زمان دیگری استوار ساخت. از این پس، نهاد دین به عنوان رکن اصلی وحدت و هویت ایران و بنیاد نظم و سامان اجتماعی تلقی گردید و عالمان دینی به عنوان تنها مقسران رسمی آن از جای گاهی بلند در جامعه ایرانی برخوردار شدند. مشروعیت سلطنت نیز در زیر سایه سنگین مذهب قرار گرفت و پادشاهان را به فروتنی در برابر دین و عالمان دینی واداشت. البته مذهب نیز با همت پادشاهان دوام و رواج می‌یافت و عالمان و حوزه‌های علمیه در سایه کمک‌های شاهان رونق می‌گرفتند.

بنابراین، دو رکن اصلی گفتمان سنتی حاکم بر جامعه ایرانی عبارت بود از: ملت و سلطنت؛ یا دین و دولت. ولی این دو در تاریخ پر فراز و نشیب خود هیچ‌گاه به وحدت نرسیدند، و همواره نوعی بیگانگی و جدایی بین آنها وجود داشت که به عدم انسجام اجتماعی و سیاسی در جامعه ایران کمک می‌کرد. هر چند نهاد دین هیچ‌گاه به رقابت با پادشاهان بر نمی‌خواست و خواهان حکومت نبود، ولی جز در شرایط سخت تاریخی به مشروعیت مستقل آنان رای نمی‌داد. و گاه آشکارا آنان را «حاکمان» جور می‌دانست و همراهی با ایشان را باعث خسران دنیا و آخرت تلقی می‌کرد (حسینی‌زاده، ۱۳۸۶: ۵۲). باور غالب در میان عالمان آن بود که تا زمان ظهور امام زمان (عج)، حکومت مشروعی وجود نخواهد داشت. بر این اساس، پذیرش، همراهی و پیروی عالمان از حاکمان را نباید نشانه اعتقاد به مشروعیت آنان تلقی کرد؛ بلکه این امر بیشتر به خاطر ضرورت حکومت، نیاز به نظم، امنیت و نقش پادشاهان در حفظ و حمایت از نهاد مذهب باز

می‌گردد. ستم حاکمان نیز بر این اندیشه مهر تایید می‌زد و عالمان را از تأیید کامل شاهان دور می‌داشت. با این حال، عالمان دینی بدیل دیگری برای سلطنت سراغ نداشتند و آن را تنها راه ساماندهی جامعه می‌دیدند و با توجه به اینکه شاه ایران تنها شاه شیعه جهان به شمار می‌آمد، بر حمایت از او تأکید داشتند و در تقویتش می‌کوشیدند. بنابراین، باور به عدم مشروعیت کامل حکومت‌ها در عصر غیبت به معنای رقابت با سلطنت و ارائه بدیلی برای آن نبود.

در اوایل دوره قاجار، در درون گفتمان دینی تحول‌هایی ژرف روی داد که تأثیرهایی دیرپای از خود بر جای گذاشت؛ هم‌پنین موفقیت این گفتمان را در برابر حوادث آینده تضمین کرد. مهم‌ترین تحول، پیروزی اصولیان بر اخباریان در جدال‌های نظری درون حوزه‌ها بود. جریان اخباری‌گری هر چند در فقه شیعه تاریخچه‌ای درازدامن دارد ولی از اواسط دوره صفویه این جریان در برابر اصولی‌ها اوج گرفت و از آن زمان جدال بین این دو گرایش به جدال رسمی حوزه‌ها تبدیل شد. به باور اخباریان، دامنه‌ی اختیار روحانیان در تفسیر مذهب، محدود به متن روایت‌ها و حدیث‌های موجود است. رجوع به حدیث نیز منحصر به عالمان نیست و هرکس می‌تواند با مراجعه به کتابهای حدیثی، پاسخ‌های خود را دریافت کند. اخباریان، اجتهاد و در پی آن اختیارهای مجتهد، را نفی می‌کردند و به جای آن که امت را به دو بخش مقلد و مجتهد تقسیم کنند همه را مقلد امام می‌دانستند (الگار، ۱۳۹۶: ۵۰).

طرح نظریه «ولایت فقیه» که بر اصل اجتهاد و تقلید اصولی بنا شده بود، تحول ژرفی در گفتمان عالمان دینی محسوب می‌شود. در این زمان، کم‌کم مفهوم ولایت فقیه در اندیشه فقیهان شیعی برجسته می‌شود و بر مبنای آن، نوعی اندیشه سیاسی پی‌ریزی می‌گردد. البته طرح این نظریه در آن مقطع از تاریخ، به معنای آن نبود که عالمان دینی خواهان تشکیل دولت و رهبری سیاسی جامعه‌اند. در واقع این نظریه بیش از آنکه بدیلی برای سلطنت به شمار آید، تأکیدی بر ضرورت همراهی شاهان با عالمان بزرگ و برحذر داشتن آنان از دین‌ستیزی و دین‌گریزی، وابسته کردن آنان به نهاد مرجعیت و نیز تثبیت نظارت عالمان بر فرایندهای سیاسی و در عین حال، ساز و کاری بود برای تأمین مشروعیت سلطنت در عصر غیبت (حسینی‌زاده، ۱۳۸۶: ۵۴). مجموعه تلاش‌های نظری‌ای که برای بازسازی گفتمان مذهبی و تقویت جایگاه مجتهدان در اوایل دوران قاجار صورت گرفت از یک سو توانمندی‌های گفتمان مذهبی را افزایش داد و به اقتدار

بی بدیل عالمان در جامعه ایران دامن زد و از سوی دیگر، پایه‌های مشروعیت مستقل سلطنت را سست نمود و شاهان را به همراهی با عالمان واداشت. این روند تا اواخر دوران پادشاهی پهلوی به نوعی تداوم یافت. افزایش استبداد و ستم حاکمان قاجاری و پهلوی نیز بر این فرایند تأثیر می‌گذاشت و شبکه علما و مراجع تنها نهاد قدرتمند و مستقل موجود در جامعه ایران بودند که از امکان کنترل و مقاومت در برابر حاکمان برخوردار بودند. از این رو هرگاه ظلم حاکمان گسترش می‌یافت مردم به عالمان پناه می‌بردند و مهار حاکمان را از آنان درخواست می‌کردند (مالکوم، ۱۳۸۳: ۷۰). با تکیه بر همین اقتدار اجتماعی و پایگاه مردمی بود که عالمان دینی کم‌کم رهبری نهضت‌های مردمی را به دست گرفتند و بارها شاهان قاجاری و پهلوی را به عقب نشینی واداشتند. شبکه روحانیت دینی تنها نیروی بودند که با تکیه بر نفوذ و مذهبی و اجتماعی و (در دوران پهلوی بنا بر نیروی اقتصادی خود در پیوند با بازار) خود قادر بودند توده‌ها را در جهت هدف‌های خود بسیج نمایند. حال لازم به ذکر است که با توجه به مقدمات فوق، در این مقاله برآنیم تا به بررسی رابطه روحانیت شیعه و حکومت در عصر پهلوی پرداخته و بدین سوال پاسخ گوئیم که در این دوران، گفتمانهای غالب روحانیون شیعه در نسبت با حکومت پهلوی کدام‌ها بوده و چه سیر و تطوری را از منظر تاریخ اندیشه سیاسی و به لحاظ گفتمانی طی نموده‌اند. فرضیه مقاله حاضر این است که به مرور در عصر پهلوی، رابطه روحانیت و حکومت از تعامل و مدارای نسبی به تقابل و خصومت کشیده شده؛ تا جایی که به تدریج گفتمان علمای سنت و محافظه‌کار و نیز علمای اصلاح طلب به حاشیه رانده شده و جای خود را به گفتمان اسلام سیاسی انقلابی فقها داده است.

چارچوب نظری:

پژوهش حاضر از نظریه «گفتمان» به عنوان چارچوب نظری بهره می‌گیرد و از این منظر است که موضوعات اصلی مقاله، معنا پیدا می‌کنند. مفهوم «اسلام سیاسی» به عنوان مهم‌ترین جریان سیاسی‌ای که انقلاب اسلامی بر اساس آموزه‌ها و دال‌های (اصلی و شناور) آن شکل گرفته است، بیشتر برای توصیف آن دسته از جریانهای سیاسی اسلامی به کار می‌رود که خواستار ایجاد حکومتی بر مبنای اصول اسلامی

¹. Discourse Theory

هستند (حسینی زاده، ۱۳۸۶: ۱۷). لذا اسلام سیاسی از منظر گفتمانی می‌تواند گفتمانی محسوب شود که حول مفهوم مرکزی «حکومت اسلامی» نظم یافته است. این گفتمان بر تفکیک ناپذیری دین و سیاست تأکید کرده و مدعی است که اسلام از نظریه‌ای جامع درباره دولت و سیاست برخوردار است و به دلیل تکیه بر وحی، از دیگر نظریه‌های سیاسی متکی بر خرد انسانی، برتر است. حکومت اسلامی برآمده از اسلام نیز به همین دلیل از دیگر نظام‌های سیاسی موجد، برتر می‌باشد. در این گفتمان از تعبیرهای اسلامی برای تبیین و توضیح وضعیت سیاسی جامعه استفاده می‌شود و بازگشت به اسلام و تشکیل حکومت اسلامی تنها راه حل بحران‌های جامعه به شمار می‌آید. هدف نهایی این گفتمان، بازسازی جامعه بر اساس اصول اسلامی است و در این راه، به دست آوردن قدرت سیاسی، مقدمه‌ای ضروری تلقی می‌گردد. طرفداران گفتمان اسلام سیاسی، «اسلام» را به منزله یک «ایدئولوژی جامع» در نظر می‌گیرند که دنیا و آخرت انسان را در بر گرفته و برای همه‌ی حوزه‌های زندگی دستورها و احکامی روشن دارد. بنابراین این گفتمان در مقابل همه گفتمان‌های مدرن (در این مقاله پهلوی) و سنتی، که اعتقادی به ادغام دین و سیاست ندارند، قرار می‌گیرد. در این مقاله جریان اسلام سیاسی به مثابه یک گفتمان در نظر گرفته شده و تحلیل و تبیین آن بر اساس نظریه‌های گفتمانی صورت می‌گیرد.

نظریه گفتمان بر نقش زبان در بازنمایی و بازسازی جهان اجتماعی تأکید می‌کند (میلز، ۱۳۹۲: ۱۳). بر پایه‌ی این نظریه، دسترسی به واقعیت، تنها از راه زبان و از منظر نظریه‌ها امکان‌پذیر است، ولی بازنمایی واقعیت از راه زبان هرگز بازتاب واقعیت از پیش موجود و عینی نیست بلکه این بازنمایی، زبان و اندیشه در ایجاد واقعیت نقش ایفا می‌کنند (سلطانی، ۱۳۸۴: ۳۰؛ حسینی زاده، ۱۳۸۶: ۱۹). در واقع جهان، محصول نظریه‌ها، ایدئولوژی‌ها و به عبارت دیگر گفتمان‌هاست. در این نظریه زبان تنها گذرگاه انتقال اطلاعات و بازنمایی صرف واقعیت نیست؛ بلکه ماشینی است که جهان اجتماعی را معنا، تفسیر و بازسازی می‌کند. هویت‌ها و روابط اجتماعی نیز محصول زبان و گفتمان-هاست و تغییر در گفتمان، تغییر در جهان اجتماعی را به همراه خواهد داشت و منازعه-های گفتمان به تغییر و بازتولید نظام اجتماعی منجر می‌شوند.

گفتمان، یک مجموعه منظم معنایی است که واژه‌ها و نشانه‌های آن در کنار هم و در پیوند با یکدیگر مجموعه‌ای معنادار را می‌آفرینند. هر نشانه در درون گفتمان به

گونه‌ای خاص معنا می‌شود و به یک تثبیت معنایی، که البته موقت است، دست می‌یابد. نشانه‌های گفتمانی بیشتر در اطراف یک «دال مرکزی» ساماندهی می‌شوند. دال مرکزی نشانه‌ای است که دیگر نشانه‌ها در پیوند با آن معنا می‌یابند؛ در اسلام سیاسی فقاهتی دال‌ها و مفاهیمی چون مردم، تشیع، فقه، روحانیت و مردم‌سالاری در کنار مفهوم مرکزی «ولایت فقیه» معنا می‌شوند. باید توجه داشت که نشانه‌های یک گفتمان همواره در پیوند با یکدیگر معنا می‌یابد (حسینی‌زاده، ۱۳۸۶: ۲۰). هر گفتمان مجموعه‌ای از نشانه‌ها را در یک «زنجیره‌ی هم‌ارزی» در کنار هم و در روبروی دیگری قرار داده و از این راه به آنها معنا می‌بخشد. زنجیره هم‌ارزی به این معناست که در عمل مفصل‌بندی یک گفتمان، نشانه‌های اصلی در یک زنجیره معنایی با نشانه‌های دیگر ترکیب شده و در مقابل یک غیر، که به نظر می‌رسد آنها را تهدید می‌کند، قرار می‌گیرند (یورگسن و فلیپس، ۱۴۰۰: ۳۶-۳۷). مفهوم گفتمان، مجموعه‌ی گسترده‌ی از داده‌های زبانی و غیرزبانی (گفتارها، گزارشها، حوادث تاریخی، گفتگوها، سیاست‌گذاری‌ها، اعلامیه‌ها، اندیشه‌ها، سازمان‌ها و نهادها) را در برمی‌گیرد و با همه‌ی آنها به مثابه متن برخورد می‌شود (هوارث، ۱۳۷۷: ۱۶۹).

بر پایه‌ی این توضیحات باید گفت که اسلام سیاسی یک گفتمان با یک منظومه‌ی معنایی متشکل از مجموعه‌ای از نشانه‌های به هم پیوسته است که در کنار هم در برابر گفتمان‌های دیگر (گفتمان مدرنیزاسیون پهلوی و گفتمان محافظه‌کار) صف‌آرایی کرد. در این چارچوب گفتمان اسلام سیاسی انقلابی در ایران، سازه‌ای سیاسی است که در پی فرایندهای سیاسی و به کارگیری استراتژی‌های طرد و حاشیه‌رانی رقیبان به گفتمان هژمونیک تبدیل شده و ساماندهی هویت‌ها، نیروها و حقیقت‌ها را بر عهده گرفته است.

۲. گفتمان‌های روحانیت شیعه در نسبت با حکومت در عصر پهلوی

دو گفتمان مشروطه خواهی و مشروعه خواهی در میان علما و روحانیت فعال در جنبش مشروطه، دو صورت متضاد و نتیجه متفاوت را رقم زدند. جنبش مشروطه با پیشتیبانی بی‌دریغ عالمان و مراجع نجف به پیروزی رسید؛ موقعیت برتر علمی و حوزوی مراجع نجف و رساله‌های پرباری که عالمان مشروطه‌خواه نوشتند مشروطه را

¹ . Nodal Point

نظامی اسلامی، مدرن و کارآمد نشان داد که کلید حل همه دشواری‌ها و بدبختی‌های جامعه ایرانی قلمداد می‌شد. ولی علمای مشروعه خواه در برابر استبداد سنتی ایرانی، که مساله اصلی جامعه تصور می‌شد، نتوانستند نظریه‌ای جایگزین ارائه دهند؛ این گفتمان هر چند در نخست با شعار اسلامی کردن قانون‌ها و نظام سیاسی، و تأکید بر نظم و امنیت و پذیرش برخی از شعارهای مشروعه، از جمله لزوم محدود کردن دولت و جلوگیری از ظلم، بسیاری از مردم را که از تندروی‌ها و کج‌روی‌های مشروعه خواهان و هرج و مرج ناشی از آن به ستوه آمده بودند، به سوی خود جلب کرد ولی ناکامی آن در ارائه نظریه‌ای جایگزین و پشتیبانی آنان از شاه و مستبدان بدنام، مردم را از گفتمان مشروعه‌خواهی بیزار کرد. به سخن دیگر، مشروعه‌خواهی از جهت نظری در پی زنده کردن درخت پوسیده‌ی پادشاهی ایرانی و نماد منفور آن، محمدعلی شاه، برآمده بود و در عمل نیز به پشتیبانی از شاه و حاکان ستم‌پیشه قاجاری پرداخت و در نتیجه مقبولیت مردمی خود را از دست داد. به همین سبب بود که این تضاد رویکردی در گفتمان روحانیت از پیامدهای نهضت مشروعه و حوادث ناگوار پس از آن بیشترین آسیب را دید؛ زیرا هم به هدف خود در مشروعه، یعنی تقویت جامعه اسلامی، جلوگیری از نفوذ بیگانگان، رهایی از ظلم و استبداد، برطرف کردن فقر اقتصادی و ... نرسید و هم با از دست دادن منزلت اجتماعی خود، دوران تحقیرآمیزی را تجربه کرد و سرانجام با به قدرت رسیدن رضاخان وارد دوره‌ای شد که معمولاً روحانیت از آن به بدی و سیاهی یاد می‌کنند (رازی، ۱۳۳۲: ۸۶).

همزمان با افزایش منازعات گفتمانی، که دولت نوپای مشروعه را آشفته می‌کرد، هرج و مرج، ناامنی و بحران ژرف اقتصادی نیز مردم را آزار می‌داد. در بسیاری از شهرها انجمنهای گوناگونی تشکیل شده بود که در نبود یک دولت مرکزی قدرتمند، در عمل اداره امور را به عهده گرفته بودند و بر ناامنی می‌افزودند (حسینی‌زاده، ۱۳۸۶: ۹۸). مشروعه آمده بود تا فقر و ظلم را ریشه کن کند و امنیت را به جامعه بازگرداند ولی مردم از مشروعه جز بازار داغ روزنامه‌نویسی، انجمن بازی و ناامنی چیزی ندیدند. کار به جایی رسید که واژه مشروعه را مردم معادل هرج و مرج تلقی می‌کردند و برخی از مشروعه‌خواهان آرزو می‌کردند ای کاش در زمانی که برای مشروعه می‌کوشیدند وبا می‌آمد و می‌مردند و کار مشروعه به سرانجام نمی‌رسید (افشار، ۱۳۵۹: ۵۲). در همین زمان بسیاری به این نتیجه رسیدند که مشروعه برای ایرانیان خود کرده به استبداد، خیلی

زود بود (آبادیان، ۱۳۸۳: ۳۹۰). در این شرایط بسیاری از عالمان دینی، مردم و سیاست-مداران حتی به شنیدن نام مشروطه نیز رغبت نشان نمی‌دادند. اینکه گفته شده است نایینی، مهم‌ترین نظریه‌پرداز مشروطه در آن روزها، نسخه‌های به جای مانده «تنبیه الامه» را جمع‌آوری می‌کرد و سیدمحمد طباطبایی، رهبر پرشور مشروطه، پی در پی تکرار می‌کرد که «سرکه ریختیم، شراب شد» (صفایی، ۱۳۵۶: ۲۱۹)؛ نشان از فروکش کردن شور آزادی‌خواهی ایرانی و ناامیدی عالمان دینی از مشروطه داشت.

عوامل متعددی عالمان و روحانیت را به سوی کناره‌گیری از مشروطه و پشیمانی از مشروطه‌خواهی سوق داد: اعدام شیخ فضل‌الله نوری، ترور آیت‌الله بهبهانی و مرگ مشکوک آخوند خراسانی ضربه‌ای سنگین به روحانیان وارد کرد. اختلاف‌های داخلی عالمان و تکفیرهای پی در پی یکدیگر، نفوذ اجتماعی آنان را کاهش داد. رویارویی مداوم مجتهدان، مردم را نسبت به آنان بی‌اعتماد می‌کرد. افزون بر اینها، علما به خواسته‌های خود نیز دست نیافتند. جامعه‌ی پسامشروطه نه تنها به هیچ یک از اهداف خود نرسید که به لحاظ اقتصادی و سیاسی به جهت اغتشاش‌های داخلی در عمل فروپاشیده می‌نمود. به دلیل ضعف قدرت مرکزی، ظلم و ستم در بسیاری از بخشهای کشور نسبت به پیش از مشروطه افزایش یافته بود. فقر و گرسنگی در برخی از بخش‌ها بیداد می‌کرد و شمال و جنوب کشور در اختیار بیگانگان بود و کافران، کشور اسلامی را در عمل بین خود تقسیم کرده بودند. چنین شرایطی زمینه را برای ظهور حکومت مقتدر رضاخانی فراهم کرد.

پیدایش عصر پهلوی ثمره ناکامی گفتمان مشروطه در ساماندهی جامعه ایران و دستیابی به هدف‌هایی است که مشروطه‌خواهان تحقق آن را نوید داده بودند. گفتمان مشروطیت نه تنها نتوانسته بود وعده‌های خود را عملی سازد و پیشرفت و عدالت را در پی داشته باشد، بلکه نابسامانی و آشفتگی جامعه را تشدید می‌کرد. عالمان دینی در زمانه‌ی پسامشروطه به یکباره از صحنه سیاست کنار کشیدند و شور مشروطه‌خواهی پس از مرگ آخوند خراسانی در میان علما به کلی فروکش کرد و اعتبار مذهبی مشروطه کاهش یافت (حائری، ۱۴۰۰: ۱۶۷). در مقابل شاهد ظهور گفتمانی در این مقطع هستیم که غرب، سکولاریسم، دیکتاتوری مصلح و ناسیونالیسم مهم‌ترین نشانه‌های گفتمان در حال پیدایش بودند؛ حاملان این گفتمان جدید بیشتر روشنفکران سکولار سابقا مشروطه‌خواهی بودند که به جای دموکراسی و آزادی این بار منادی

«استبداد منور» شده و به دنبال دیکتاتوری مصلح و انقلابی می‌گشتند تا ایران را به زور به قافله تمدن نزدیک کند (حسینی‌زاده، ۱۳۸۶: ۱۰۴). گفتمان جدید سرانجام شخصیت موردنظر خود را در رضاخان یافت و او را برای رسیدن به قدرت یاری کرد و با به قدرت رسیدن رضاخان پهلوی دوران ظهور گفتمان پهلوی با نشانه‌هایی چون غرب-گرایی، ناسیونالیسم، سکولاریسم و استبداد سنتی ایرانی شکل گرفت. ناسیونالیسم شاهنشاهی، غرب، غیریت‌سازی و حاشیه‌رانی گفتمان مذهبی و استبداد ایرانی مهم‌ترین نشانه‌های تشکیل دهنده گفتمان پهلویسم در طول سال‌های تسلط بر ایران را تشکیل می‌دادند.

ناسیونالیسم رضاشاهی با بی‌اعتنایی به فرهنگ و تمدن اسلامی و هویت مذهبی مردم ایران همراه بود. زنده کردن مفاخر ایران باستان همراه با تحقیر ارزش‌ها و افتخارهای اسلامی صورت می‌گرفت و تاریخ اسلامی ایران به عنوان دوران عقب ماندگی طرد می‌گردید (بیگدلو، ۱۳۸۰: ۱۰۴). غرب‌گرایی نیز در گفتمان به معنای کوشش برای تقلید از فرهنگ و تمدن غربی بود که نقطه مقابلش دوری‌گزیدن از فرهنگ بومی-اسلامی تعبیر می‌شد. در دوره رضاشاه، سکولاریسم از جدایی دین از سیاست به ضدیت به دین و نهادهای دینی گسترش یافت. در واقع گفتمان پهلوی اول به تفسیر انقلابی‌های فرانسوی از سکولاریسم که به دشمنی دولت با دین و سرکوب نهادهای دینی گرایش داشت، روی آورد و با مذهب و نهادهای مذهبی از در ضدیت درآمد (آبراهامیان، ۱۳۸۹: ۱۵۳). «پهلویسم، اسلام و فرهنگ مذهبی موجود را به عنوان مهم‌ترین دشمن خود معرفی کرد و کوشید تا آن را به حاشیه رانده و یا تحت کنترل خود درآورد. ستیز با مذهب در سه شکل: ۱. مبارزه با روحانیت به عنوان مهم‌ترین نهاد دینی، ۲. مبارزه با باورهای مذهبی و ۳. مبارزه با نمادها و شعائر مذهبی دنبال شد» (حسینی‌زاده، ۱۳۸۶: ۱۱۷).

اقداماتی چون آزمون طلبگی، نظام وظیفه اجباری، کشف حجاب، باستان‌گرایی هویتی، غرب‌گرایی و ... به محدود ساختن قدرت روحانیت منجر شد. همچنین با اجرای اصلاحات در قوانین قضایی و آموزشی و گسترش آموزشگاه‌های دولتی، مدارس و دانشگاه‌ها، از قدرت و نفوذ روحانیان در امور اجتماعی و آموزشی کاسته شد. سیر کاهش قدرت سیاسی روحانیان را می‌توان با بررسی تعداد نمایندگان روحانی از دوره قاجاریه تا دوره محمدرضاشاه در مجلس شورای ملی نشان داد. در حالی که در

دوره نخست مشروطیت ۲۴ درصد از نمایندگان مجلس از قشر روحانیان بودند، را در دوره رضاشاه این نسبت به ۱۱ درصد و یک‌سوم و در اواخر همین دوره به یک‌ششم رسید. در دوره محمدرضاشاه این نسبت به ۳ درصد تنزل یافت (شجعی، ۱۳۷۲: ۲۷۱).

در نتیجه اقدامات رضاشاه، نتایج وخیمی برای حوزه های علمیه و روحانیت به بار آمد. به نحوی که «پس از مشروطه و اوج اندیشه نائینی، فقه سیاسی شیعه با نوعی ایستایی و حتی عقب گرد» مواجه شد (کدیور، ۱۳۷۶: ۲۰). در این دوران، گفتمان سنت‌گرایی که از سیاست دوری گزیده بودند در مجموع و در فضای حوزه‌ها از اعتبار و حقیقت بیشتری برخوردار شدند. طرفداران این گفتمان که به نوعی به ضرورت وجود دوگانه سلطنت و شریعت معتقد بودند در مواجهه با سیاست‌ها و اقدامات رضاشاه منفعل بودند و در در ایجاد وضعیت موجود نیز مسئولیتی را متوجه خود نمی‌دانستند. در واقع با تغییر تلقی روحانیت از دولت مشروطه به «دولت مطلقه»، علاوه بر سکون و انزوای عملی روحانیون، به لحاظ نظری نیز آن‌ها رغبتی به ارتباط با حکومت و لزومی در مشارکت سیاسی نمی‌دید و تنها به سکوت و تأییدات ضمنی بسنده می‌کردند. برای مثال، اغلب رهبران مذهبی در انتقال سلطنت از قاجاریه به پهلوی اهداف دوگانه‌ای را دنبال می‌کردند: یکی، خروج مشروطه از بن بست و تجدید قوای دولت و دیگری، کنترل بلندپروازی‌های رضاخان در قالب تبدیل او به شاه مشروطه که مطابق قانون اساسی، اختیارات محدودی داشته باشد. با لحاظ همین مسئله، می‌توان به رمزگشایی و فهم «اجماع رهبران دینی در مخالفت با ایده جمهوری خواهی» در عین «سکوت همراه با تأیید آنان در باب تغییر سلطنت» اندیشید (فیرحی، ۱۳۹۴: ۴۰۸).

موضع روحانیت در برابر حکومت رضاشاه حتی به گونه ای بود که به غیر از مدرس، اکثر شاگردان آخوند خراسانی و دیگر رهبران مذهبی حامی مشروطه، چنین می‌اندیشیدند که سلطنت رضاشاه یک منفعت جدی هم برای کشور و هم برای اسلام دارد: هم نجات دولت مشروطه و در واقع نجات کشور از بی‌نظمی و خطر تجزیه و اضمحلال است و هم دفع شر جمهوری خواهی سکولاریستی است که در آن ایام معادل «کمالیسم ترکیه» انگاشته می‌شود. در این راستا از «حاج میرزا یحیی» که خود مانند مدرس، یکی از اعضای هیأت نظارت مجتهدین و چند دوره نماینده مجلس بود، نقل شده است که در ملاقات با رضاشاه، «دست به عمامه خود و شمشیر رضاشاه» زد و

گفت: «این دو باید حافظ یکدیگر باشند. ما باید قدرت و سلطنت را حفظ کنیم و شما هم روحانیت را. در این صورت است که اسلام باقی می ماند» (بازرگان، ۱۳۷۷: ۱۴۰).

بنابراین در سال های ابتدایی به قدرت رسیدن رضاخان، غالب روحانیت و بویژه مراجع ثلاثه، از در آشتی و دست کم عدم تعارض و سکوت نسبت به وی برخوردار می کردند. اما به تعبیر مخبرالسلطنه هدایت، به تدریج این امیدها به یأس گروید تا جایی که حتی خود میرزای نائینی که مبتکر این موضع ارشادی عدم فاصله روحانیت از رضاشاه و عدم تقابل با دولت آن بود، در نامه ای به او، نگرانی های خود را در میان گذاشت و نسبت به این که رضاشاه، تاریخ انقراض دیانت در ایران باشد، هشدارهای لازم را داده و نسبت به لوازم ماتریالیستی و لائیک «جمهوری» و «بلشویسم» و نیز «اندراج مبانی طبیعی مذهبان در اصول تعلیمات» مدارس جدیدی در ایران، ابراز نگرانی می کند. همچنین در جایی دیگر، بر موضع بنیادین علماء در پیوند دین و دولت و در واقع، بر نقش جدی و تعیین کننده «قوة مقدسه دیانت اسلامیه» در حفظ و تداوم سلطنت در خاندان پهلوی تأکید دارد (فیرحی، ۱۳۹۴: ۴۲۲).

نکته حائز اهمیت این است که در این شرایط، به رغم همه سیاست های ضد مذهبی، رهبران دینی همچنان بر موضع ارشادی و مدارا با دولت سلطنتی تأکید داشته و رفع «سوء تفاهم ها» و ایجاد «همدلی بین روحانیت و سلطنت» را تنها راه ممکن می دانستند. در این راستاست که همچنان تصور مراجعی همچون نائینی، سیدابوالحسن اصفهانی در نجف و شیخ عبدالکریم حائری یزدی در قم از حکومت، لزوم حفظ سلطنت (مدارا با سلطنت) در عین آگاه سازی شاه نسبت به همراهی علماء بوده است. البته به طور کلی روحانیت شیعه در دوره پهلوی اول به دو دسته مهم تقسیم می شود: نخست؛ جریان غالب تشیع سنتی که به پیروی از آیت الله حائری، استراتژی سکوت، انزوا، تقیه و مهم-تر از همه، اندیشه حفظ و بازسازی حوزه های علمیه را داشتند و دوم؛ جریان فعال مذهبی-سیاسی این دوره که به تدریج، با عنوان «قرآن گرایی» مشهور شدند و تأثیر قاطعی بر تحولات سیاسی-مذهبی دهه های بعد گذاشتند (فیرحی، ۱۳۹۱: ۳۹۳). در مجموع، می توان اظهار داشت که در نتیجه سیاست های غالب تعامل گرایانه و سیاست-گریزانه از سوی نهاد روحانیت، حوزه علمیه قم با همه فراز و نشیب ها، با سیاست و تدبیر آیت الله حائری راه خود را طی کرده و بعدتر برای اولین بار مرجعیت عامه تشیع به ایران منتقل شد. همچنین، سیاست های افراطی و سرکوب گرانه رضاشاه در برابر نهاد

دین که کماکان مشروعیت اجتماعی فراوانی داشت، به طرز متناقض گونه‌ای به تقویت این نهاد و رادیکال‌تر شدن مواضع آن در قبال حکومت کمک کرد. به طوری که مواردی همچون سرکوب روحانیون، کشف حجاب و موقوف کردن مراسم عزاداری محرم که موجب تحریک احساسات مذهبی مردم و افزایش محبوبیت روحانیون در اذهان عمومی شد، گواه صادق این مدعاست (دلگشایی، ۱۳۸۹: ۱۱۷).

گفتمان عصر پهلوی پس از استقرار به غیریت سازی با مذهب سنتی ایرانی روی آورده و با خشونت کم‌نظیر درصدد نابودی آن برآمد. این کار از یک سو اعتبار و مشروعیت گفتمان پهلویسم را از بین برده و به نفرت مردم از دولت پهلوی دامن زد و از سوی دیگر، نمایندگان گفتمان مذهبی را که پس از مشروطه به انزوا گرایش یافته بودند به فعالیت واداشت و از این راه زمینه بازسازی و احیای آن را فراهم آورد و به سیاسی شدنش یاری رساند. در واقع، طرد و سرکوب گفتمان مذهبی (و روحانیت و نهادهای وابسته به آنها به عنوان نمایندگان اصلی این گفتمان)، واکنشی جز رادیکال شدن آن را در پی نداشت. به همین دلیل، نخستین رساله‌های اسلام سیاسی در ایران بلافاصله پس از سقوط رضاشاه به نگارش درآمد. علما، به عنوان حاملان گفتمان مذهبی، هیچگاه خاطره تلخ سرکوب پهلویسم را از یاد نبردند و با آن از در آشتی درنیامدند. به انتظار انتقام نشستند و سرانجام نیز پهلویسم را به حاشیه راندند.

با کنار رفتن و خلع اجباری رضاشاه از قدرت و فروپاشی ارتش، گفتمان پهلویسم مهم‌ترین تکیه‌گاه خود را از دست داد و از آن پس به سختی می‌کوشید تا هژمونی و اعتبار از دست رفته‌ی خود را بازیابد. محمدرضا شاه به عنوان وارث تاج و تخت پدر، از اعتبار سست گفتمان پهلوی در سطح اجتماع آگاه بود همواره برای بازسازی اعتبار و هژمونی سیاسی پهلویسم و گسترش و نفوذ اجتماعی خود می‌کوشید. به همین دلیل تلاش کرد با تظاهر به مشروطه‌خواهی و دین‌داری و روی آوردن به فعالیت‌های خیریه‌ای محبوبیتی به دست آورد (عظیمی، ۱۳۷۲: ۶۸). همچنین با توجه به قدرت یافتن گفتمان‌های چپ با محوریت حزب توده و جریان‌های ضد مذهبی، ائتلافی سست و ناپایدار بین شاه و نیروهای مذهبی شکل گرفت. پذیرفته شدن تقاضاهای آیت‌الله قمی برای لغو قوانین مربوط به ممنوعیت حجاب و واگذاری مدیریت اوقاف به روحانیون و گنجاندن درسهای مذهبی در مدرسه‌ها را باید در همین راستا دانست (عظیمی، ۱۳۷۲: ۱۱۵).

مدارس و حوزه‌های علمیه نیز رونقی تازه یافت، شمار طلاب علوم دینی در دهه پس از شهریور ۱۳۲۰ بیش از دو برابر شد و نهایتاً این که بسیاری از مدارس مذهبی و موقوفاتی که در اختیار حکومت قرار گرفته بود، به روحانیون بازگردانده شد (حسینی-زاده، ۱۳۸۹: ۷-۱۵۳). همچنین در این دوران، به تدریج شاهد چرخشی دوباره در گفتمان سیاسی روحانیت می‌باشیم که البته این بار، برخلاف دورهٔ پسامشروطه و به قدرت رسیدن رضاشاه، این دگرگونی نه در جهت انزوا و دوری روحانیون از عرصه و فعالیت‌های سیاسی بلکه در جهت توجه بیشتر به سیاست و مبارزه تئوریک و عملی در راستای اصلاح اساسی حکومت بود. البته باید توجه داشت که طرح مجدد بازسازی فکر دینی با اهدافی چون تعمیم دین برای ایفای نقش برتر سیاسی و اجتماعی در حوزهٔ عمومی، نمودی کاملاً دفاعی داشته و تلاش می‌شد که از وجود دین به وسیلهٔ تجهیز درونی دفاع کرده و در نهایت نیز به موضعی تهاجمی دست یابد (درخشه، ۱۳۸۵: ۱۱۸). به عبارتی دیگر، پس از شکست نوسازی آمرانهٔ رضاشاه و از بین رفتن بستر سکولار و غرب‌گرای آن، گونه‌ای از اسلام‌گرایی مجدد در حال شکل‌گیری و ظهور بود و قصد آن داشت که دوباره حوزهٔ عمومی را فراگیرد. اما این اسلام‌گرایی، بر فقه سیاسی نوینی استوار می‌یافت که از ویرانهٔ فقه مشروطه سر برآورده و تجربه‌های تلخ و شیرین دوره مشروطه را به یاد داشت (فیرحی، ۱۳۹۱: ۴۳۹).

پس از پایان دورهٔ دوازده سالهٔ پیش از کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲، با سپری شدن فضای باز و دموکراسی ناپایدار آن، با بازگشت مجدد پادشاهی محمدرضاشاه که با شهادت فدائیان اسلام، تبعید آیت‌الله کاشانی و سرکوب سایر مخالفان حکومت همراه بود، همچنان برخی از علمای بزرگ همانند آیت‌الله بروجردی به دلیل جو اختناق و جلوگیری از حملات علیه مذهب شیعه از سیاست کناره‌جویی می‌کردند. ایشان همانند سلف خود، آیت‌الله حائری، تمایلی به حضور مستقیم در سیاست نداشت و در عوض، بر ایفای نقش سنتی حوزه در پیش بردن مباحث فکری-اعتقادی تأکید می‌کرد. وقایع دههٔ بیست و سی بیانگر این است که همچنان سلطنت را باید به عنوان انگاره و تلقی رایج و موردپسند و قبول گفتمان اسلام‌گرایی سنتی در حوزهٔ علمی قم قلمداد کرد. برای نمونه، پس از ترور ناموفق شاه، آیت‌الله بروجردی و بسیاری از علمای بزرگ از نافرجامی ترور او و سلامت اظهار خوشوقتی نمودند (اخوی، ۱۳۶۸: ۱۵۲). همچنین، قدرت‌گیری حزب توده و مخالفت‌های آیت‌الله کاشانی با مصدق در اواخر نهضت

ملی، علمای قم را به پشتیبانی از دربار متمایل کرد؛ به طوری که بعد از کودتا، بسیاری از علماء، بازگشت شاه را تبریک گفته و بدین ترتیب مشاهده می‌شود که دورانی از هماهنگی روحانیون قم با دربار متأثر پذیرش انگاره سلطنت در ذهنیت و تصور آن‌ها، آغاز گردید که کم و بیش تا اواخر دهه ۱۳۳۰ و اوایل دهه ۱۳۴۰ ادامه یافت.

طی این سال‌ها هنوز گفتمان اسلام سیاسی به معنای لزوم مبارزه در جهت تصاحب حکومت توسط روحانیت به جریان غالب تبدیل نشده بود و تنها رگه‌هایی از آن در برخی از مواضع فدائیان اسلام و رساله «کشف الاسرار» امام خمینی قابل مشاهده نمود. در واقع، حرکت مبارزاتی امام خمینی، تعامل موجود میان نهادهای دین و دولت را بر هم زده و تغییرات شگرفی در آن بوجود آورد. به طوری که، فصل جدیدی در مناسبات دین و دولت در عصر پهلوی به وجود آمد که در نفی و حداقل عدم تأیید مراجع تقلید نسبت به رژیم شاه خلاصه می‌شد (نجاتی‌حسینی، ۱۳۸۲: ۸۶-۸۴). امام در مقدمه رساله «ولایت فقیه» سلطنت را امری ضد اسلامی و ناقض طرز حکومت و احکام اسلام دانست. به نظر ایشان سلطنت همان است که اسلام بر آن خط بطلان کشیده است (امام خمینی، ۱۳۷۸: ۱۲). ضرورت دارد پیش از بررسی چرخش گفتمانی گفتمان مذهبی از گفتمان محافظه کار و سنتی به گفتمان اسلام سیاسی انقلابی، خرده گفتمان‌های فعال در گفتمان کلی‌تر مذهبی بررسی شود. این گفتمان‌ها هر یک با چشم انداز نظری و عملی خود نسبتی را با دولت و گفتمان پهلوی ایجاد کرده بودند.

۱- گفتمان روحانیون سنت‌گرا و محافظه کار:

روحانیون محافظه کار در طول دوران سلطنت پهلوی، رویکرد عدم مداخله سیاسی را در پیش گرفتند که ناشی از این باور بود که شاه، شیعه و طرفدار مذهب جعفری است و حکومت نیز علی‌رغم کاستی‌ها، مشروطه بوده و مملکت بر اساس قانون اساسی اداره می‌شود. از این جهت به باور زعمای حوزه علمیه قم یعنی آیت‌الله حائری یزدی و پس از ایشان آیت‌الله بروجردی، سلطنت پهلوی باید مورد حمایت روحانیون قرار گیرد. گرایش گروه دیگری از روحانیون، دعاگویی برای شاه، حضور در مراسم استقبال، تقدیس و تکریم رژیم پهلوی بود. در نتیجه این همکاری به برخی روحانیون مانند سید حسن امامی از «خاندان امام جمعه»، مقام‌هایی نیز واگذار گردید. امام خمینی از این گروه با عنوان «روحانیون درباری» یاد می‌کند (دوانی، ۱۳۷۷: ۱۲۳).

علی‌رغم پاره‌ای از تمایزات میان روحانیون این جریان، عمده‌ترین محتوای فکری گفتمان روحانیون محافظه کار، مربوط به مقوله‌های زیر است (محمدی و حاضری، ۱۳۹۵: ۱۳۳-۱۳۲):

۱- اعتقاد به نظام سلسله مراتبی: بر اساس این استدلال، همان‌گونه که نظام خلقت، دارای سلسله مراتب مشخصی است، انسان‌ها نیز سلسله مراتب خاصی دارند؛ بنابراین، شاه دارای شأنی الهی است و روابط حاکم و مردم بر اساس مشیت الهی شکل گرفته است. پذیرش این معنا همراه با «قدسی بودن سلطنت»، «مطلقه بودن اطاعت»، «بی چون و چرا بودن عمل سلطان»، «سلطان ظل الله»، «تقدیرگرایی» و «حجت الله بودن سلطان» است (بابایی، ۱۳۸۷: ۱۱۹).

۲- معاشرت میان عالمان دین و حاکم سیاسی: روحانیون محافظه کار بر این نظر بودند که برای حفظ دین و جلوگیری از بی احترامی به حوزه های علمیه، کاهش وجهه اجتماعی روحانیون و تضعیف گرایش های مردم به اسلام، بهتر است با رژیم و عناصر آن تعامل کنند. بر این اساس، عالمان برای حفظ نظم جامعه و برقراری شریعت به سلطان نیاز دارند (روح بخش، ۱۳۸۴: ۶۰).

۳- دریافت امتیاز برای ترویج و تبلیغ دین: در نتیجه معاشرت میان حکومت و عالمان و روحانیون، امکان همکاری های دو جانبه ای مانند طرح «سپاه دین» فراهم شد. آیت الله نوری در حمایت از تشکیل سپاه دین و نقش آن در ترویج مذهب بیان می کند: «این بسیار نیکو است که جوانان و طلاب علوم دینی موقعی که به سن خدمت نظام وظیفه می رسند، به عنوان سپاه مذهبی برای تبلیغ مذهب و گسترش دین به اقصی نقاط مملکت می روند» (بابایی، ۱۳۸۷: ۶۹).

همانطور که در سطور قبلی گفته شد گفتمان سنتی و محافظه کار با اعتقاد به دوگانه سلطنت و شریعت به عنوان سامانه‌های تنظیم کننده نظم عمومی و نظم اخلاقی- خصوصی جامعه، اعتقادی به تشکیل حکومت اسلامی در عصر غیبت نداشت و به طور معمول از حضور فعالانه در عرصه سیاست پرهیز می نمود؛ در این گفتمان با توجه به تأکیدی که بر انتظار و غیبت صورت می گرفت، امکان طرح نظریه حکومت اسلامی بسیار بعید بود در این گفتمان همکاری با علما با دولت‌ها ی موجود با عناوینی چون «جواز همکاری با دولت‌ها ی جور» توجیه می شد. اگر چه که بطور مقطعی گهگاه «احساس می شد که نمادها و شعائر اسلامی مورد بی اعتنایی قرار گرفته و یا ضدیت با

دین در جامعه گسترش یافته است، طرفداران این گفتمان، بنا به وظیفه شرعی، از ورود به سیاست و اعتراض به زمامداران خودداری نمی‌کردند. بهر حال این خواسته‌ها از محدوده‌ی قانون اساسی فراتر نمی‌رفت و هرگز تغییر حکومت را در بر نمی‌گرفت» (حسینی‌زاده، ۱۳۸۶: ۱۶۱). نسبت این گفتمان در ارتباط با دولت و ملت نسبتی ارشادی بود که تلاش داشت با زنه‌ار دادن به این دو مولفه، در آستانه‌ی این دو بایستد و نماینده‌ی ای برای حفظ اصول و آموزه‌های دینی باشد. به همین دلیل بود که اساساً گفتار و نوشتار نمایندگان این گفتمان، خالی از هرگونه رادیکالیسم و تغییر وضعیت موجود بود.

۲- گفتمان روحانیون اصلاح طلب

روحانیون اصلاح طلبی چون آیات مرعشی نجفی و شریعتمداری، بیشتر در پی ترویج و توسعه فرهنگ دینی و ارزش‌های اسلامی و بهبود وضع کلی کشور بودند. نگرانی عمده این جریان را برخی اقدامات و ظواهر غیردینی رژیم شکل می‌داد. از همین موضع آیت الله شریعتمداری معتقد بود که: «مراجع تقلید، شرعاً و قانوناً حق دارند، هر گونه قانون و مقرراتی که بر خلاف اسلام تشخیص دادند را ملغی سازند» (اسناد انقلاب اسلامی، ج ۵: ۵۶) این روحانیون با «تفسیر غیرانقلابی از مفاهیم دینی» و همچنین «توجه عدم مبارزه به سبب شرایط روز جامعه»، بر این عقیده بودند که توسل به اقدامات انقلابی در مقابل رژیم به صلاح نیست؛ بنابراین، استدلال می‌کردند که «اصلاح جامعه از طریق اصلاح افراد» باید دنبال شود (حسن‌زاده و هریسی، ۱۳۹۳: ۱۰۱). اصلی‌ترین محتوای فکری روحانی‌هایی که در چارچوب اندیشه روحانیون اصلاح طلب قرار می‌گیرند، درباره مسائل زیر است (محمدی و حاضری، ۱۳۹۵: ۱۳۶-۱۳۳):

۱- اختلاف نظر با دولت و نه مخالفت با سلطنت: آیت الله شریعتمداری در تاریخ ۲۹/۲/۱۳۴۲ در نامه‌ی اعلام داشتند که: «ما با اعلی حضرت همایونی، اختلافی نداریم، فقط با دولت، اختلافاتی داریم که ممکن است حل شود» (حیدری، ۱۳۸۸: ۱۱۶).

۲- اصلاح و اجرای کامل قانون اساسی دوره مشروطه: اگر چه این گروه از روحانیون به وضع موجود مملکت نقدهایی داشتند، اما نوک تیز این پیکان، به سوی کارگزاران دولتی بود و نه شخص شاه و سلطنت. آیت الله گلپایگانی در جریان تصویب لایحه حمایت از خانواده بیان می‌کند: «به نظر من اگر ایادی‌ها

بگذارند، شاه مایل نیست این کارهای بی دینی انجام شود» (آیت الله گلپایگانی به روایت ساواک، ۱۳۸۵: ۳۱۲). ایشان در جای دیگری می گوید: «آقای خمینی می گوید باید حکومت عوض شود، ما که نمی گوئیم حکومت باید عوض شود» (امامی، ۱۳۸۲: ۶۰۵). «من با تمام گله‌ها و شکوه‌ها اعتراف می کنم که امروز تنها کشوری که شعائر مذهبی و دینی، مخصوصاً امور مربوط به ولایت در آن به چشم می خورد، کشور ماست» (بینا، ۱۳۸۵: ۴۸۳). آیت الله مرعشی نجفی نیز می گوید: «این قانون توسط دشمنان شاه تهیه شده است... در حال حاضر، اطرافیان شاه نمی گذارند روحانیون به ایشان نزدیک شوند و این عمل که در قم انجام شد و پرده بین مردم و شاه را پاره کرد، به مصلحت نبود» (بینا، ۱۳۸۵: ۴۷۰). آیت الله شریعتمداری نیز حتی تا تیر ۱۳۵۷، هنوز درخواست‌شان از رژیم پهلوی، چیزی بیشتر از برگزاری انتخابات آزاد نبود.

۳- نیت غیرانقلابی و مخالفت با روحانیون تندرو: تمایل روحانیون اصلاح طلب، رسیدن به توافق با حکومت بود. آن‌ها منتقدان جدی افراد انقلابی بودند. آیت الله شریعتمداری در جایی نقل کردند: «من هیچ گاه ادعای انقلابی بودن به معنای مرسوم را نداشته‌ام... چه بسا که بسیاری از انحرافات و گناهان و کج روی‌ها، تنها ریشه کن ساختنش از طریق سبک های رفورمیستی ممکن است و نه انقلابی» (روحانی، ۱۳۷۴: ۱۶۱). ایشان با نقد انقلابی‌ها می‌گفتند: «آقای خمینی و اطرافیانش، اشتباه می کنند و شکست خواهند خورد. بگذارید آیندگان بگویند در میان آن‌ها یک آدم عاقلی هم بوده است. آقای خمینی و اعوان و انصارشان کنار بکشند، من در عرض شش ماه با همان قانون اساسی مشروطه، شاه را از کشور بیرون می کنم» (جعفریان، ۱۳۸۶: ۲۴۲-۲۴۱).

این گفتمان را نیز باید صورت به روز شده‌ای از گفتمان سنتی و محافظه کار در نظر گرفت با این تفاوت که نسبه به مسائل اجتماعی و سیاسی و نسبت آموزه‌های دین با دنیای امروز نسبت به گفتمان سنتی فعال تر شده و بروز عمومی و عینی دارد. نسبتی که این گفتمان با دولت و ملت برقرار می‌سازد، نسبتی سازش گرایانه فعالانه است؛ بدین صورت که تلاش دارد بطور فعالی در عرصه اجتماعی وارد شود و خنثی کننده ضربه‌های جریانات فزاینده ضد دین در عرصه عمومی باشد. از سوی دیگر تلاش دارد تا دولت را در چارچوب اصول مندرج در دین و مذهب نگه دارد. اما تداوم و اصرار بر

طرد گفتمان مذهبی و دینی از عرصه سیاست سوی پهلویسم محمدرضاشاهی در عمل به رادیکال شدن و سیاسی شدن گفتمانهای سنتی و اصلاح طلب مذهبی منجر شد و آنان را به پشتیبانی جدی از امام خمینی در دهه ۴۰ و پس از رخداد‌های سال ۴۲ تبدیل کرد. در واقع خصلت نفی کننده‌ی گفتمان پهلویسم آنقدر قوی بود که همه علما را، با دیدگاه‌های متنوع و گاه متضاد، در یک صف قرار داد و آنان را برای دفاع از هویت موجودیت خود متحد کرد.

۳- گفتمان اسلام سیاسی انقلابی

۳-۱ زمینه‌ها و بسترهای شکل‌گیری گفتمان اسلام سیاسی

همانطور که بررسی شد گفتمان مذهبی در دهه‌های ۳۰ و ۴۰ شمسی، به بازسازی جایگاه و اعتبار خود دست زد و در اوایل دهه پنجاه، این گفتمان در سایه‌ی بازسازی-هایی که از دو دهه قبل صورت داده بود به پرنفوذترین و پُراعتبارترین گفتمان جامعه ایرانی، و روحانیت به مثابه مهم‌ترین نماینده‌ی آن به قدرتمندترین نهاد غیردولتی در جامعه‌ی ایران تبدیل شد. نفوذ اجتماعی گسترده و انسجام سازمانی مناسب، منابع اصلی قدرت روحانیت در برابر نیروها و جریان‌های رقیب به شمار می‌آمد. نفوذ اجتماعی روحانیون ریشه در ویژگی‌های مذهبی جامعه ایران داشت ولی عوامل دیگری نیز آن را تقویت می‌کرد. نخست آنکه روحانیون در طی این سالها همچنان مهم‌ترین منبع معرفتی جامعه و الهام‌بخش توده‌ها بودند. گرچه در این سالها مدرسه‌های جدید، دانشگاه‌ها، مطبوعات و رسانه‌ها رشدی چشم‌گیر داشتند ولی توده‌ها همچنان از روحانیون الهام می‌گرفتند (حسینی‌زاده، ۱۳۸۶: ۱۶۵). گروه زیادی از مردم مراجع تقلید را تنها منبع ارزیابی حق و حقیقت تلقی می‌کردند و بیش از هر کتاب دیگری به قرآن کریم، مفاتیح‌الجنان و رساله‌های علمیه رجوع می‌کردند و این کتب بیش از هر کتاب دیگری در ایران به چاپ می‌رسید (بروجردی، ۱۳۸۲: ۱۴۳). به عبارت دیگر این کتب و تفسیر آموزه‌های آن برای عامه مردم کماکان سنجه‌ای مهم برای تقویت رفتارهای مذهبی و تغییر رفتارهای غیرمذهبی بود. در واقع روحانیون، ذهن و روح توده‌های مذهبی را در اختیار داشتند و دیگر گروه‌ها از چنین امتیازی بی‌بهره بودند.

از سوی دیگر نهاد روحانیت شیعی در ایران همواره بیرون از ساختار سیاسی قرار داشت و به عنوان تنها نهاد مدنی مستقل از دولت، مهم‌ترین واسطه بین خواسته‌ها و تقاضاهای اجتماعی به شمار می‌آمد. افزون بر این، نهاد روحانیت، خدمات اجتماعی

موثری انجام می‌داد. این کارکرد در طی قرون متمادی اعتماد مردم را به این نهاد تقویت می‌کرد. گذشته از این موارد، مرجعیت در شیعه نیز پیوندی جدانشدنی بین مردم و علما ایجاد کرده و مراجع را به پرنفوذترین افراد در جامعه ایرانی تبدیل نموده بود. این گستره پرنفوذ اجتماعی به گفتمان مذهبی امکان می‌داد تا با استفاده از شور مذهبی، توده‌های مردم را به حرکت در آورد؛ این موضوع به قابلیت بسیج‌کنندگی این گفتمان در سطح جامعه به مثابه یک مزیت اصلی برمی‌گشت. روشنفکران، سازمان‌ها و احزاب دیگر، و حتی دولت، هرگز نتوانستند توده‌های مردم را با خود همراه سازند و در جهت اهداف خود بسیج نمایند. دومین عاملی که اقتدار گفتمان مذهبی را باعث می‌شد، انسجام و سازماندهی مناسب شبکه‌ی روحانیت در سرتاسر کشور بود. در دوره‌ای که نهادهای مدنی در زیر سایه خشن استبداد دولتی محو شده بودند و بیشتر گروه‌ها و سازمان‌های مخالف دچار تشقت و پراکندگی بودند، روحانیت تنها نهادی بود که از سازمانی منسجم و یکپارچه، رهبری قدرتمند، استقلال مالی و اعضای وفادار و جان نثار برخوردار بود (حسینی‌زاده، ۱۳۸۶: ۱۶۶). در انقلاب اسلامی، برخلاف مشروطه، سازمان روحانیت انسجام خود را حفظ کرد و به صورت نهادی منسجم علیه دولت بپاخواست. البته همواره اختلافاتی موجود بود ولی این اختلافها نتوانست انسجام شبکه‌ای روحانیت را برهم زند. در مبارزات سال‌های ۱۳۴۲-۱۳۵۷ حتی عالمانی که تمایلی به حضور در فعالیت‌های سیاسی نداشتند نیز به صف مخالفان حکومت پیوستند و به درستی، این تصور ایجاد شد که تمام مراجع با نظام پهلوی مخالفند. بنابراین، انسجام روحانیت در این دوره برخلاف مبارزات مشروطه و نهضت ملی حفظ شد و اختلاف زیادی در اصل مخالفت با رژیم به چشم نمی‌خورد.

سازمان روحانیت تنها سازمان سیاسی در جامعه ایران بود که به دلیل برخورداری از شبکه تبلیغی گسترده به راحتی قادر بود با دورترین نقاط کشور مرتبط باشد و پیام مراجع را به همه‌ی روستاها و شهرها برساند. مناسبت‌های مذهبی بهترین فرصت برای تبیین مواضع مبارزاتی در اختیار روحانیون قرار می‌داد. در حالی که نفوذ و فعالیت احزاب و سازمان‌های وابسته به گفتمانهای دیگر به شهرهای بزرگ، مجامع دانشگاهی و نخبگان اندکی محدود می‌شد، بیشتر مردم جامعه در قلمرو نفوذ روحانیت قرار داشتند. بنابراین، گفتمان مذهبی در دسترس‌ترین گفتمان موجود به شمار می‌آمد و از نظر تعداد مخاطب هیچ نهادی حتی دولت، یارای مقاومت و رقابت با آن را

نداشت (سمیعی، ۱۳۹۸: ۵۴۲). بر پایه‌ی این زمینه و امکانات بود که در دهه‌های ۴۰ و ۵۰ شمسی گفتمان مذهبی به سوی سیاسی شدن گام برداشت و در خدمت پیشبرد اسلام سیاسی در ایران قرار گرفت. حتی گروه‌هایی چون انجمن حجّیه، که پیروان خود را از دخالت در سیاست منع می‌کردند، از اواسط سال ۱۳۵۷ به سیل فراگیر گفتمان اسلام سیاسی پیوستند و امکانات خود را در اختیار آن قرار دادند.

از سوی دیگر، عوامل دیگری نیز به تقویت گفتمان اسلام سیاسی در ایران یاری رساند. گسترش سرخوردگی از شوروی، آمریکا و ایدئولوژی‌های سکولار شرقی و غربی راه را برای پیدایش و گسترش ایدئولوژی‌های بدیل بومی هموار کرد. در این زمان آمریکا به دلیل دخالت در سرنگونی مصدق و طراحی کودتای ۲۸ مرداد، حمایت بی‌دریغ از رژیم پهلوی، سیاست‌های امپریالیستی در ویتنام و پشتیبانی از اسرائیل در بین بیشتر مخالفان شاه منفور می‌نمود (بروجردی، ۱۳۸۲: ۸۸). به گونه‌ای که مخالفت با رژیم پهلوی و دشمنی با آمریکا برای بسیاری از انقلابیون ایرانی یکسان تلقی می‌شد.

در عرصه نظری نیز اندیشمندان ایرانی چندان اشتیاقی به تمدن غرب از خود نشان ندادند و به تعبیر مهرزاد بروجردی نوعی «بومی‌گرایی» توأم با انتقاد از تمدن غرب و ستایش از فرهنگ ایرانی جامعه‌ی روشنفکری این دوره را فرا گرفته بود (بروجردی، ۱۳۸۲: ۹۱). بومی‌گرایی در این سال‌ها در واکنش به سیاست‌های غرب-گرایانه دولت، و نیز تحت تاثیر جریانهای انتقادی در اندیشه غربی اوج گرفت.

در فضای پر تب و تاب دهه چهل، جریان‌های گوناگون فکری و سیاسی با گذشتن از غرب و گفتمان‌های غرب‌مدار، بازگشت به اسلام و فرهنگ شیعی را به عنوان راه حل مشکلات جامعه ایران مطرح کردند. در این میان مخالفان رژیم پهلوی نیز کوشیدند تا با سیاسی کردن مذهب و تبدیل آن به یک ایدئولوژی، بدیلی بومی در برابر ایدئولوژی‌های سیاسی سکولاری که شکست خورده به نظر می‌رسیدند فراهم آورند (سمیعی، ۱۳۹۸: ۵۴۸). بر این اساس، آنچه در ایران رخ داد گسترش ظرفیتهای سیاسی و دنیوی گفتمان مذهبی بود که اسلام را به صورت یک رکن کلیدی فعالیت و مبارزه سیاسی در آورد و مذعب را به صورت دالی برتر جلوه‌گر ساخت که می‌توانست هویت‌های آشفته‌ی ایرانی را ساماندهی کرده، فرصتی برای عمل سیاسی فراهم آورد و بالاخره گره‌گشای مشکل‌ها و بحران‌های جامعه آن روز باشد.

رویکرد سیاسی به مذهب و سیاسی کردن دین را طیفی متنوع از افراد و گروه‌ها با ماهیتی به طور کامل متفاوت دنبال می‌کردند. بدین ترتیب، به تدریج خرده گفتمان‌های مختلفی در درون گفتمان اسلام سیاسی ایرانی شکل گرفت که هر چند همه آنها بر حکومت اسلامی تأکید داشتند و هر یک به نوعی بازگشت به اسلام را دوازدهم در جامعه ایرانی تلقی می‌کردند ولی نشانه‌ها، خواسته‌ها و محتوای واقعی اسلام سیاسی در نزد هر یک متفاوت از دیگری بود.

۲-۳ محتوای فکری گفتمان اسلام سیاسی

گفتمان اسلام سیاسی مبتنی بر اندیشه‌های امام خمینی است و بر ولایت فقیه و فقه و روحانیت به عنوان مفسران اصلی شریعت تأکید می‌کند (حسینی‌زاده، ۱۳۸۶: ۲۲۵). مبنای اصلی گفتمان اسلام سیاسی نظریه ولایت فقیه بود که در کتاب «حکومت اسلامی» (امام خمینی، ۱۳۷۵) منعکس شده بود. به نظر امام خمینی برای اجرای احکام اسلام به حکومت نیاز است و اعتقاد به ضرورت تشکیل حکومت و برقراری دستگاه اجرا و اداره و مبارزه در راه آن جزئی از اعتقاد به ولایت به شمار می‌آید. بنابراین، نه تنها اسلام دینی سیاسی است و برای حکومت، قانون و برنامه دارد بلکه مبارزه برای تشکیل حکومت اسلامی نیز واجب بوده و وظیفه دینی مسلمانان است (امام خمینی، ۱۳۷۵: ۱۹). در گفتمان اسلام سیاسی، علم فقه به دلیل نقشی که در شناخت قوانین دینی دارد، همچنین فقها به عنوان کارشناسان معتبر دینی از جایگاهی بلند برخوردار می‌شوند، روحانیون در این گفتمان تنها مفسران معتبر شریعت به شمار می‌آیند و اسلام منهای روحانیت، اسلامی بی محتوا، انحرافی و خیانت تلقی می‌گردد (صحیفه امام، ۱۳۷۸، ج ۶: ۲۷۰؛ ج ۷: ۳۸). همچنین تصور این گفتمان این است که فقه، قوانین ضروری برای حکومت و جامعه را مشخص کرده و حکومت اسلامی چیزی جز دایره اجرای احکام فقهی نیست. از منظر این گفتمان، مشکل اصلی جوامع اسلامی نبود قانون نیست بلکه عدم اجرای احکام اسلامی موجود است. زیرا اسلام دینی جامع است که همه نیازهای انسان در آن متجلی شده است و فقط به دستگاه سامان‌بخش و اجرایی‌ای نیاز است که این قوانین را فعلیت بخشد.

در این گفتمان مفاهیمی چون مردم و دموکراسی ذیل احکام شریعت و تحت نظارت فقیهان و کارشناسان شریعت تعریف می‌شود. دموکراسی، آزادی و حقوق بشر نیز در محدوده‌ی شریعت و قوانین فقهی معتبرند و هر مفهومی بیرون از این محدوده

فاقد اعتبار و مشروعیت قلمداد می‌گردد. در گفتمان اسلام سیاسی در واقع این قانون الهی است که حکومت می‌کند و فقیه تنها موظف به اجرای احکام اسلامی است و اگر برخلاف موازین اسلامی کاری انجام داد خود به خود از حکومت معزول می‌شود (امام خمینی، ۱۳۷۵: ۵۵).

در این گفتمان جمهوریت و اسلامیت دو رکن اصلی حکومت اسلامی محسوب می‌شوند که در قالب جمهوری اسلامی متجلی شده است.

۴- ظهور و قدرت‌گیری گفتمان اسلام سیاسی در رقابت با گفتمان‌های رقیب

گفتمان اسلام سیاسی در طی سالیان منتهی به پیروزی انقلاب اسلامی، در سایه تفسیر جدیدی که از اسلام ارائه داد توانست چتری را برپا کند که در زیر آن مجموعه-ای از مفاهیم برگرفته از سنت اسلامی و تجدد را که تا آن زمان شاید نسبتی با هم نداشتند، در سال ۱۳۵۷ در گفتمان انقلاب اسلامی گرد آورد. گفتمان اسلام سیاسی توانست یک «فضای استعاری» را ایجاد کند که در سایه‌ی آن این مفاهیم آنچنان به هم چفت و بست شوند که بسیاری از گروه‌های سیاسی فعال در صحنه‌ی انقلاب همه‌ی آمال و آرزوهای خود را در آن فضا جستجو می‌کردند. رأی دادن ۹۸/۲ درصد از مردم ایران به نظام جمهوری اسلامی در ۱۲ فروردین سال ۱۳۵۸ خود نشان‌دهنده‌ی عمق اتحاد و همدلی حاصل از این فضای استعاری بود (سلطانی، ۱۳۸۴: ۱۳۹). همانطور که بررسی شد گفتمان اسلام سیاسی به شکل نظام سیاسی جمهوری اسلامی تبلور یافت، حاصل مفصل‌بندی دو نشانه مهم «جمهوریت» و «اسلامیت» بود. اسلام خود دال مرکزی گفتمانهای اسلام‌گرا و سنتی بود که نشانه‌های روحانیت؛ فقه و ولایت فقیه را با هم در یک گفتمان گرد می‌آورد. از سوی دیگر، نشانه‌های مردم، قانون و آزادی در گفتمان تجدد‌گرای سکولار و لیبرالیست حول دال مرکزی جمهوری مفصل‌بندی شده بودند. اسلام، روحانیت، فقه و ولایت فقیه ریشه در سنت‌گرایی داشتند و جمهوری، مردم، قانون و آزادی ریشه در تجدد‌گرایی. اگرچه این دو گروه از نشانه‌های دارای ناسازگاری و تضاد ذاتی بودند، ولی در سایه فضای استعاری گفتمان اسلام سیاسی همه آنها با هم حول شخصیت امام خمینی مفصل‌بندی شدند.

فضای استعاری که در شرایطی که گفتمان حاکم (گفتمان پهلویسم) دچار بحران می‌شود شکل می‌گیرد؛ در اساس فضایی آرمانی و تخیلی است. به علت مقطعی و

ناپایدار و دور از واقعیت بودن این فضای گفتمانی، تضادهای موجود در آن آشکار نمی‌شود. از این رو، همه‌ی مردم و گروه‌های سیاسی آرمان‌های خود را در آن به تصویر می‌کشند. در اینجا، گفتمانهای لیبرال و غرب‌گرا آرمانهای خود را در «جمهوریت» می‌دیدند و سنت‌گرایان آرمان‌های خود را در تفسیری که از «اسلامیت» در ذهن تصور می‌کردند. اما به مجرد اینکه چنین گفتمانی هژمونیک می‌شود و اقدام به تشکیل نظام سیاسی برای اداره امور کشور می‌کند، و در واقع با شرایط عمل مواجه می‌شود، تضادهای پنهان سر برمی‌آورند و آشکار می‌شوند. زیرا امکان به واقعیت پیوستن همه‌ی آن آرمانهای متضاد در عمل وجود ندارد.

اما مهم‌ترین علت شکل‌گیری آن اتحاد عظیم مردمی در زیر چتر گفتمان اسلام سیاسی و به وجود آمدن آن فضای استعاره، وجود شهصیت کاریزماتیک امام است. در حقیقت خود شخصیت امام اصلی‌ترین عامل هژمونیک شدن گفتمان اسلام سیاسی و استمرار آن بوده است. امام همچون دال مرکزی‌ای بود که کل دال‌های گفتمان اسلام سیاسی حول شخصیت کاریزمایی او با هم مفصل بندی شدند. همین ویژگی باعث پنهان شدن تضادها میان نشانه‌های برگرفته از تجددگرایی و سنت‌گرایی شده بود.

گفتمان اسلام سیاسی به رهبری امام خمینی در منازعات سال‌های ۱۳۵۶-۱۳۵۷ گوی سبقت را از دیگران ربود و به گفتمان برتر تبدیل شد. اساساً گفتمان‌ها برای موفقیت در دوره‌های بی‌قراری و منازعات گفتمانی نیازمند عام‌گرایی، ابزارهای قدرت، اعتبار و قابلیت دسترسی هستند (میلز، ۱۳۸۲). در این دوره با سیاسی‌شدن گفتمان مذهبی سنتی، قدرت پشت گفتمان اسلام سیاسی و اعتبار و قابلیت دسترسی آن افزایش یافت و در مرحله بعد این گفتمان با عام‌گرایی و استعاره‌ی شدن دامنه‌ی نفوذ خود را گسترش داد و از رقبای پیشی گرفت. طرد، تحقیر و سرکوب و به حاشیه راندن ارزشها و باورهای مذهبی از سوی گفتمان پهلویسم نقش مهمی در سیاسی‌تر شدن گفتمان سنتی و منحل شدن آن در اسلام سیاسی داشت. در طول سال‌های پس از ۱۳۴۲، پهلویسم نه تنها هیچ کوششی در جهت همراهی با باورهای مذهبی و مراجع دینی نکرد بلکه در عمل برای تحقیر آنان کوشید. «سخنان تحقیر آمیز شاه در مورد روحانیون، بی‌اعتنایی مسئولان به ارزش‌های دینی و اخلاقی، گسترش ابتدال و فساد در سطح جامعه، جشن‌های پرهزینه که در چارچوب گفتمان مذهبی مبتذل می‌نمود و برگزاری مراسمی چون جشن هنر شیراز که مغایر با ارزشها و قواعد پذیرفته شده‌ی جامعه ایرانی تلقی می‌

شد، لغو تقویم مذهبی و جایگزینی تقویم شاهنشاهی که روحانیون آن را نماد زرتشتی - گری به شمار می آوردند و سرانجام سرکوب نظامی طلاب و حمله به مدرسه فیضیه که حرم امن و کانون مقدس حوزه‌ها محسوب می شد همگی در رادیکالیسم و سیاسی شدن گفتمان مذهبی و همراهی آن با اسلام سیاسی و همچنین در مقبولیت عام و اجتماعی امام خمینی به عنوان مرجع دینی و سیاسی، موثر بودند» (حسینی زاده، ۱۳۸۶: ۲۵۵).

نکته قابل اهمیت این بود که اسلام سیاسی موفق شد با توجه به فضای استعاری ای که بوجود آورده بود از نمایندگی تقاضاهای یک طبقه و یا قشر خاص (روحانیت) به نمایندگی طبقات گوناگون اجتماعی به گستره‌ی جامعه ایران و بخش‌هایی از جهان اسلام و حتی در سطح بین‌المللی ارتقا پیدا کند و بدین سان به یک گفتمان عام و جهان‌شمول تبدیل گردد. در نتیجه‌ی این فرایند، گفتمان اسلام سیاسی نه تنها راهی برای نجات جامعه ایران ارائه می کرد که فراسوی مدرنیسم غربی، چشم اندازی نوین به جهانی پر از عدالت، آزادی و معنویت می گشود و زایش روحی نو در جهانی بی روح و درمان دردهای بشریت مدرن (خرمشاد، ۱۳۷۷: ۲۱۹) و امیدی در جهانی پر از نومیدی (فوکو، ۱۳۷۹: ۶۱) به نظر می رسید. عام‌گرایی با تاکید بر جنبه‌های منفی گفتمان مسلط و بازنمایی یک جامعه‌ی آرمانی و تکامل یافته شکل می گیرد. گفتار و نوشتار امام خمینی در سال‌های ۵۶ و ۵۷ الگوی مدرن و الهی را برای مخاطبان خود ترسیم کرد که در حوزه‌های مختلف اجتماعی و سیاسی و اقتصادی دارای چشم‌انداز و اهدافی بود. همین موضوع باعث شد گفتمان اسلام سیاسی از دیگر رقیبان پیشی گیرد و به یک تصور اجتماعی فراگیر در جامعه‌ی ایرانی تبدیل گردد.

محبوبیت کاریزماتیک امام خمینی را باید یکی از مهم‌ترین عوامل موفقیت گفتمان اسلام سیاسی دانست. در شرایطی که دیگر گفتمان‌ها و جناح‌های سیاسی درگیر رقابت‌های داخلی و بحران رهبری بودند و اندک رهبران و شخصیت‌های برجسته‌ی موجود نیز با اقبال مردمی چندانی روبرو نبودند پیدایش امام خمینی به عنوان رهبری فراگیر و عام، موفقیت گفتمان اسلام سیاسی را تضمین کرد. در واقع امام خمینی به مثابه یک کارگزار سیاسی در دوره‌ای از تزلزل و بی‌قراری عمیق ناشی از ناتوانی گفتمان‌ها در هویت‌بخشی جامعه‌ی ایرانی ظهور کرد و محبوبیت گسترده‌ی او نشان از ژرفایی و گستردگی بی‌قراری و بحران هویت در جامعه ایرانی داشت.

عامل دیگری که باعث تفوق گفتمان اسلام سیاسی بر دیگر گفتمان‌های رقیب به ویژه گفتمان پهلویسم گردید قابلیت و قدرت این گفتمان در بازسازی و تطبیق باورهای شیعی، که اصل بنیادین جامعه ایران به شمار می‌آمد، بود. هویت تاریخ ایرانی با شدت به تشیع گره خورده است و تنها در اسلام سیاسی بود که مبارزه سیاسی با این بن‌مایه اصلی هویت ایرانی گره خورده بود. شریعتی و امام خمینی هر دو در ارائه‌ی تفسیری انقلابی از تشیع نقش داشتند ولی اگر شریعتی جوانان دانشگاهی و روشنفکر را به زندگی عاشورایی و تشیع سرخ علوی دعوت می‌کرد (رهنما، ۱۳۸۹: ۲۸۴) امام خمینی البته با تکیه بر اعتبار مرجعیت با بازسازی تاریخی عاشورا، قیام علیه شاه را همانند قیام امام حسین (ع) علیه یزید و علی (ع) در برابر معاویه قلمداد کرد، آن را واجب دینی و تکلیف شرعی شمرد، اجر دردهای آن را با اجر مجاهدان صدر اسلام برابر دانست و شهیدان مبارزه را در صف شهیدان کربلا قرار داد و بدین ترتیب توده‌ها را به مبارزه تشویق کرد (حسینی‌زاده، ۱۳۸۶: ۲۶۷).

عواملی که ذکر شد به طور زنجیرواری فرایند هژمونیک شدن گفتمان اسلام سیاسی را تسهیل کرد و باعث شد این گفتمان پس از کنار زدن رقبای گفتمانی خود و بی‌قرار کردن گفتمان پهلویسم، به مثابه گفتمان مسلط، در زمستان ۱۳۵۷ به جهت سیاسی قدرت را در دست گیرد و براساس آموزه‌های شیعی و اسلامی نظم سیاسی نوینی را خلق کند.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

مقاله حاضر به چگونگی هژمونیک شدن گفتمان اسلام سیاسی انقلابی در ایران طی سال‌های قبل از انقلاب پرداخت. این گفتمان در رقابت با گفتمان مشروطه خواه و پهلویسم و مذهبی سنتی توانست طی دهه‌های ۴۰ و ۵۰ شمسی دارای هژمونی شود و مسیر برقراری یک نظام منطبق با عقاید و ایده‌ها و آرمانهای شیعی را بنا سازد. همانطور که بررسی شد پهلویسم از میان هرج و مرج دوران پسامشروطه سربرآورد و مقرر داشت که با تکیه بر سکولاریسم و استبداد ایرانیان نوید از مشروطه را به دنیایی بهتر رهنمون شود. پهلویسم هم گفتمان مشروطه را و هم مذهب سنتی ایرانی را به حاشیه راند و بدین ترتیب هم آزادیخواهان دلبسته به مشروطه را آزرده و هم مذهبی‌ها را از خود بیزار کرد. در این میان، ضدیت با باورها و نمادهای مذهبی زمینه‌های سیاسی شدن این گفتمان را به حاشیه رانده شده ایرانی را فراهم آورد. به همین دلیل نخستین نشانه‌های اسلام سیاسی

در پی همین طرد پدیدار شد و نام حکومت اسلامی از همین زمان‌ها بر سر زبان‌ها افتاد. این نام همچنان در یادها ماند تا در زمانی که در دهه چهل پهلویسم بار دیگر پا به میدان گذاشت دوباره ذهن ایرانیان را به خود مشغول ساخت. در سال‌های دهه چهل، همراه با استبداد و خشونت دولت، گفتمان‌های مقاومت کم‌کم شکل گرفتند و در این میان گفتمان مذهبی، که با خشونت به حاشیه رانده شده بود، به سیاست روی آورد و پا به پای مارکسیسم به ایدئولوژی مبارزه تبدیل شد. اینگونه بود که تشیع از مذهب انتظار به مکتب اعتراض و انقلاب تحول یافت و اسلام سیاسی در سویه‌های مختلف هویدا شد.

در این شرای ناکامی گفتمان‌های سکولار ایرانی (پهلویسم، مارکسیسم، مشروطه) در هویت‌بخشی و ساماندهی جامعه‌ی بی‌قرار ایرانی، بر محبوبیت اسلام سیاسی می‌افزود و شرایط برتری آن را آماده می‌کرد. گفتمان اسلام سیاسی در غیریت‌سازی با پهلویسم از یک سو استبداد را به نقد کشید و در کنار آن به وجوهی از مدرنیته مانند دموکراسی و آزادی دل می‌بست و از سوی دیگر آزرده از سکولاریسم خشن و رادیکال دولت پهلوی و روی برتافته از مادی‌گرایی و بی‌معنایی مدرنیته غربی، دل‌بم‌معنویت و دین‌داری سنتی ایرانی می‌بست و می‌کوشید تا با تلفیق دین، توسعه، اخلاق و سیاست راهی به سوی جهانی نوین و سرشار از معنویت و رفاه بگشاید. هدف اصلی گفتمان اسلام سیاسی اخلاقی کردن سیاست و دمیدن روح ایمان به کالبد انسان تک‌ساحتی مدرن و تزریق معنویت به دنیای قدسیت‌زدایی شده و شی‌گونه سرمایه‌داری معاصر بود.

و در نهایت اسلام سیاسی به رهبری و محوریت کاریزماتیک امام خمینی و ترسیم جامعه‌ای آرمانی و الگو که برتر از همه الگوهای پیشین و موجود بود، توانست بر دیگر رقبای گفتمانی خود پیروز شود و در نهایت به استقرار نظام جمهوری اسلامی ایران در جایگزینی با پهلوی منتهی گردید.

منابع و مأخذ:

- افشار، ایرج (۱۳۵۹). **اوراق تازه یاب مشروطیت و نقش تقی زاده**، تهران: سازمان انتشارات جاویدان
- آبادیان، حسین (۱۳۸۳). **بحران مشروطیت در ایران**، تهران: مؤسسه مطالعات و پژوهشهای سیاسی.
- آبراهامیان، پروانه (۱۳۸۹). **ایران بین دو انقلاب**. ترجمه ابراهیم فتاحی و یحیی گل محمدی، تهران: نشر نی
- بابایی، رسول (۱۳۸۷). **شالوده شکنی گفتمان سنتی**، تهران: مرکز انتشارات راوی
- بازرگان، مهدی (۱۳۷۷). **آخرت و خدا هدف بعثت انبیاء**، تهران: مؤسسه فرهنگی رسا
- بروجردی، مهرزاد (۱۳۸۲). **روشنفکران ایرانی و غرب**، ترجمه جمشید شیرازی، تهران: نشر فرزاد روز
- بهار، محمدتقی (ملک الشعرا) (۱۳۷۱). **تاریخ مختصر احزاب سیاسی ایران**، تهران: امیرکبیر
- بیگدلو، رضا (۱۳۸۰). **باستان گرایی در تاریخ معاصر ایران**، تهران: نشر مرکز
- تیموری، ابراهیم (۱۳۶۲). **تحریم تنباکو**، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی
- جعفریان، رسول (۱۳۸۶). **جریانها و سازمان‌های مذهبی - سیاسی ایران**: از روی کار آمدن محمدرضا شاه تا پیروزی انقلاب اسلامی، قم: نشر مورخ
- حائری، عبدالرحیم (۱۴۰۰). **نخستین رویارویی‌های اندیشه گران ایران**، چاپ هفتم، تهران: امیرکبیر
- حسینی زاده، سیدمحمدعلی (۱۳۸۶). **اسلام سیاسی در ایران**، ج ۱، قم: انتشارات دانشگاه مفید
- خرم‌شاد، محمدباقر (۱۳۷۷). «فوکو و انقلاب اسلامی ایران»، معنویت گرایی در سیاست، **هفتین**، سال اول، شماره ۱، خمینی، روح‌الله (۱۳۷۸). **صحیفه امام** (۲۲ جلدی)، تهران: انتشارات مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی
- خمینی، روح‌الله (۱۳۷۸). **کشف الاسرار**، تهران: انتشارات مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی
- خمینی، روح‌الله (۱۳۷۳). **صحیفه نور**، تهران: سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی
- خمینی، سید روح‌الله (۱۳۷۸). **ولایت فقیه (حکومت اسلامی)**، تهران: انتشارات امیرکبیر
- درخشه، جلال (۱۳۸۵). «بازسازی اندیشه دینی و تأثیر آن بر گفتمان سیاسی شیعه در ایران معاصر (با تأکید بر دیدگاه شهید مطهری (ره))»، دو فصلنامه **دانش سیاسی**، ش ۳، بهار و تابستان
- دلگشایی، بهروز (۱۳۸۹). «مقایسه تطبیقی-تاریخی فرآیند مدرنیزاسیون در ایران و ترکیه طی دوران حکومت رضاشاه و آتانورک»، پایان نامه مقطع کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی، دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران
- دوانی، علی (۱۳۷۷). **نهضت روحانیون ایران**، ج ۴، ج ۳، تهران: مرکز اسناد
- رازی، شیخ محمد (۱۳۳۲). **آثار الحجة**، قم: مؤسسه مطبوعاتی دارالکتاب
- روحانی، حمید (۱۳۷۴). **نهضت امام خمینی**، ج ۲، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی
- روح‌بخش، رحیم (۱۳۸۴). «روحانیون دهه سی»، **ماهنامه اندیشه و تاریخ سیاسی ایران معاصر**، سال چهارم، ش ۳۸
- رهنما، علی (۱۳۸۹). **علی شریعتی: مسلمانی در جستجوی ناکجا آباد**، ترجمه کیومرث قرقلو، تهران: گام نو.
- سلطانی، محمدعلی (۱۳۸۴). **قدرت، گفتمان و زبان**، چاپ اول، تهران: نشر نی
- سمیعی، محمد (۱۳۹۸). **نبرد قدرت در ایران: چرا و چگونه** روحانیت برنده شد؟، چاپ اول، تهران: نشر نی
- شجعی، زهرا (۱۳۷۲). **نخبگان سیاسی ایران از مشروطیت تا انقلاب اسلامی**، تهران: سخن
- صفایی، ابراهیم (۱۳۵۶). **رهبران مشروطه**، تهران: فرهنگ و هنر
- طباطبایی، جواد (۱۳۸۰). **دبیاچه ای بر نظریه انحطاط ایران**، تهران: نگاه معاصر
- عظیمی، فخرالدین (۱۳۷۲). **بحران دموکراسی در ایران**، ترجمه عبدالرضا هوشنگ مهدوی و بیژن نوذری، تهران: البرز
- فوکو، میشل (۱۳۷۹). **ایران روح یک جهان بی روح**، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهانانیده، تهران: نشر نی
- فیرحی، داوود (۱۳۹۱). **فقه و سیاست در ایران معاصر**، تهران: نشر نی
- فیرحی، داوود (۱۳۹۴). **در آستانه تجدید**، تهران: نشر نی
- فیلیپس، لئونیز؛ یورگنسن، ماریان (۱۴۰۰). **روش و نظریه تحلیل گفتمان**، ترجمه هادی جلیلی، چاپ سوم، تهران: نشر نی
- کدیور، محسن (۱۳۷۶). **نظریه‌های دولت در فقه شیعه**، تهران: نشر نی
- الگار، حامد (۱۳۹۶). **دین و دولت در ایران: نقش علما در دوره قاجار**، ترجمه: ابوالقاسم سری، تهران: نشر توس
- ماکیاولی، نیکولو (۱۳۷۷). **گفتارها**، ترجمه لطفی، تهران: خوارزمی
- مالکوم، سررجان (۱۳۸۳). **تاریخ ایران**، ترجمه اسماعیل بن محمدعلی حیرت، تهران: سنایی
- محمدی، نعیمه و حاضری، علی محمد (۱۳۹۵). «تحلیل فرم و محتوای اندیشه روحانیون معاصر در خصوص نسبت دین و سیاست، با تأکید بر نظریه زیمل»، **پژوهشنامه علوم سیاسی**، ش ۴۴، پاییز: ۱۵۲-۱۲۵
- مرکز بررسی اسناد تاریخی (۱۳۸۵). **آیت‌الله گلپایگانی به روایت اسناد ساواک**، تهران: مرکز بررسی اسناد تاریخی
- مصباح‌زادی، محمدتقی (۱۳۷۸). **نظریه‌های سیاسی نظریه سیاسی کلام**، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
- میلز، سارا (۱۳۹۲). **گفتمان**، ترجمه فتاح محمدی، زنجان: نشر هزاره سوم

نجاتی حسینی، سید محمود (۱۳۸۲)، «اِکاوای هویت تاریخی، تاریخ نگاری و جامعه شناسی تاریخی ایران: ملاحظات نظری و روششناختی»، **فصلنامه مطالعات ملی**، سال چهارم، ش ۱: ۱۹۰-۱۵۳

هریسی، محمد کاظم و حسن زاده، اسماعیل (۱۳۹۳)، «مواضع و اقدامات آیت الله گلپایگانی در قبال سیاست‌های حکومت پهلوی»، **مطالعات انقلاب اسلامی**، ش ۳۷، تابستان

هوارث، دیوید (۱۳۷۷). «نظریه گفتمان»، **فصلنامه علوم سیاسی**، دوره ۱، شماره ۲، صص ۱۸۳-۱۵۶.

مقاله پژوهشی - فصلنامه علمی **رهیافت**

سال شانزدهم، شماره ۵۹، تابستان ۱۴۰۱
صفحه ۲۵۷ تا ۲۷۴

آثار و پیامدهای سیاسی دارالاسلام در عرصه مقررات بین‌المللی پس از

انقلاب اسلامی

محمد دارائی / دانشجوی دکتری گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. ایمیل: mohamaddaraei@yahoo.com
احمدرضا خزائی / دانشیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران، نویسنده مسئول، ایمیل: Dr.khazaei46@yahoo.com
ابراهیم یاقوتی / دانشیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. ایمیل: yaghouti2010@yahoo.com

چکیده

احکام اسلامی به عنوان منشأ قوانین و رفتار فردی و اجتماعی، نقش مهمی در تصمیم‌گیری‌های سیاسی جوامع اسلامی بر عهده دارند. در این میان، مفهوم «دارالاسلام»، به عنوان وجه ممیزه نظام سیاسی اسلام از سایر نظام‌ها به شمار می‌رود. امروزه این معنا و رویکرد در پرتو تحولات و مقررات بین‌المللی دچار تغییرات متعددی شده و در عرصه سیاسی نیز پیامدهای جدیدی به دنبال داشته است. در پژوهش حاضر این سؤال مطرح است که پیامدهای سیاسی دارالاسلام، تا چه اندازه با معیارها و مقررات بین‌المللی سازگار است؟ فرضیه نوشتار این است که دارالاسلام با مقررات حاکم بر نظام بین‌المللی از حیث پذیرش نظم دولت-ملت، پایبندی به تعهدات و قراردادهای و همزیستی مسالمت‌آمیز با سایر کشورها سازگار است. ضمن اینکه ترسیم مرزهای دوست و دشمن و تعیین مصادیق دفاع، بحث حقوق انسان‌ها، اقلیت‌ها، مذاهب، گروه‌های قومی و زبانی و همچنین احترام به حاکمیت سایر کشورها، رویکرد جدیدی به سازگاری با تحولات بین‌المللی نشان داده است. روش تحقیق در این مقاله کیفی از نوع توصیفی-تحلیلی است و داده‌ها به شیوه کتابخانه‌ای جمع‌آوری شده است.

کلیدواژه: دارالاسلام، مقررات بین‌الملل، انقلاب اسلامی، حقوق

انسانی، حقوق بین‌الملل

تاریخ تأیید ۱۴۰۰/۰۲/۲۰

تاریخ دریافت ۱۳۹۹/۱۱/۱۹

این مقاله برگرفته از رساله دکتری آقای محمد دارائی می باشد