

۱۵ خرداد؛ بالندگی و تکامل گفتمان اسلام سیاسی در پیوند با فقاہت

فصلنامه مطالعات تاریخی



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱۵ خرداد؛ بالندگی و تکامل گفتمان اسلام سیاسی در پیوند با فقاہت

● دکتر مجتبی عطارزاده

۱۸۵

چکیده

هرچند با طرح نظریه گفتمان در عرصه مطالعات سیاسی لزوم فراتر رفتن از متن و توجه به فرامتن در کانون توجه واقع شد، در رویکرد گفتمانی اسلام این مهم به مثابه یک ضرورت در عالم دینداری مورد تأکید بوده است. غفلت از این امر حیاتی باعث آن گردیده که در طول تاریخ اسلام به طور عام و تاریخ سیاسی کشور ما به شکل خاص، ورود به عرصه سیاست و اهتمام به مسائلی که به سرنوشت شهروندان مربوط می‌گردد، مقوله‌ای اضافه بر تکالیف دینی تلقی گردد.

ورود علما به عرصه مبارزات نهضت مشروطه با هدف صیانت از حقوق ملت در برابر حکومت، فصل جدیدی در مناسبات دین و سیاست گشود و رویکرد سیاسی در اسلام معاصر را تقویت نمود. با وجود این، علما و مراجع طراز اول که همواره نحوه رفتار آنان سرمشق دیگر اقشار جامعه تلقی گردیده کمتر به صورت جدی به حوزه سیاست وارد شدند و در حاشیه بودن را ارجح می‌دانستند. این رویه، پویایی و تکامل گفتمان آغاز شده در عصر مشروطه را مانع می‌شد.

زیر پا نهادن شدن حیثیت و شرافت ملی ایرانیان در جریان اعطای حق قضاوت کنسولی به اتباع امریکائی، توان و پویایی فقاہت شیعی به عنوان نماد اسلام سیاسی در دفاع از آرمان‌های ملی را در بوته آزمون نهاد. این نوشتار با مفروض انگاشتن حضور آموزه‌های سیاسی در متن تعالیم دینی اسلام بر آن است تا چگونگی عملکرد فقاہت شیعی در

پاسداشت این مهم در جریان نهضت ۱۵ خرداد که به حق تکامل و بالندگی اسلام سیاسی در ایران را در پی داشت، به بررسی و واکاوی نشیند.

اصطلاح اسلام سیاسی، اصطلاحی جدید است که در برابر اسلام سنتی پدید آمده است و به دنیای مدرن تعلق دارد. گفتمان اسلام سیاسی قرائت شالوده‌شکنانه و واسازانه از اسلام را جایگزین تفسیر ذات‌گرایانه از اسلام نمود. به گفته گراهام فولر شکست ایدئولوژی‌های مختلف در جهان اسلام و جهان سوم، اسلام سیاسی را بعنوان تنها بدیل ممکن و واقعی مطرح ساخت. بنابراین اسلام سیاسی از درون شرایط اجتماعی - سیاسی جهان اسلام و بعنوان پاسخ ممکن به مسایل و پرسش‌های این جوامع مطرح گردید.^۱ در واقع، اسلام سیاسی در پی ایجاد نوعی جامعه مدرن است که در کنار بهره‌گیری از دستاوردهای مثبت تمدن غرب از آسیب‌های آن به دور باشد.

سابقه طرح اسلام سیاسی در ایران معاصر به دوره مشروطیت و ناکامی آن در سامان‌دهی جامعه ایرانی، به آشفتگی‌ها و نابسامانی‌های سیاسی و اجتماعی و سر برآوردن پهلویسم از میان همین آشفتگی‌ها و نابسامانی‌های مشروطه بر می‌گردد که با تکیه بر سکولاریسم و استبداد مدعی آن بود که ایرانیان نوید از مشروطه را به دنیایی بهتر رهنمون شود. پهلویسم، هم گفتمان مشروطه و هم مذهب سنتی ایرانی را به حاشیه راند و با این کار، هم آزادی‌خواهان دلبسته به مشروطه را آزد و هم مذهبی‌ها را از خود متنفر کرد. در این میان دشمنی با عقاید و نمادهای مذهبی، زمینه‌های سیاسی شدن این گفتمان به حاشیه رفته ایرانی را فراهم آورد. به این ترتیب، نخستین نشانه‌های اسلام سیاسی در پی همین طرد پدیدار شد.

در واقع طی فرآیند مدرنیزاسیون، پاره‌ای از نهادهای دولت مدرن به ایران انتقال یافته بودند. ورود این میهمان در شرایطی بود که سنت تفکر سیاسی در ایران، فاقد توانایی لازم برای زایش و نو شدن بود. گسترش و بسط گفتمان تجدد به جوامع پیرامونی به چند شالوده شدن ذهن جمعی در این جوامع منجر شد و مفاهیم و الگوهای آن به حدی بود که گفتمان سنتی را به چالش می‌گرفت و ابزار طرد و حاشیه‌رانی را علیه آن به کار می‌بست. در چنین شرایطی، از سویی بازگشت به گذشته و تداوم سنت امکان‌ناپذیر شد. از سوی دیگر گفتمان سنتی همچنان به اقدامات خود در راستای حفظ مرکزیت و بازتولید مفاهیم و بسط معانی‌اش در قالب اشکال جدید ادامه داده است و بنابراین نمی‌توان نفوذ و تاثیر مفاهیم سنتی را بر اذهان نادیده گرفت و سنت را پایان یافته تلقی کرد. در نتیجه جامعه پس از پشت سر گذاشتن یک دوره تعارض فرهنگی، که حاصل برخورد با فرهنگ غرب و غربزدگان بود،

گرفتار بحران «هویت» گردید.

جامعه ایرانی پس از محک زدن حرکت‌های انقلابی در دهه‌های پیش و آشنایی عمیق با ملی‌گرایی غربی و سوسیالیسم شرقی به هویت اصلی خود بازگشت. در این راستا، فرهیختگانی در جامعه ایران ظهور کردند که نقاب از چهره فرهنگ رایج در جامعه برگرفتند. به همت فرهیختگان آگاه اسلام‌شناس روحانی و غیرروحانی تحلیل‌های نادرست از مفاهیم دینی طرد شد و بر جنبه‌هایی از اسلام تأکید گردید که تحرک‌آفرین و انقلاب‌زا بود. اسلام سیاسی در این زمان خرده‌گفتمان‌های مختلفی را در بر می‌گرفت. اسلام سیاسی لیبرال با برجسته کردن مفاهیمی چون شورا و آزادی بر دموکراسی مهر تأیید می‌زد و با تکیه بر اخلاق و باورهای مذهبی دستاوردهای مدرنیته را می‌پذیرفت. اسلام سیاسی چپ، متأثر از مارکسیسم و جهان‌سوم‌گرایی رایج در آن روزگار، بر طبل انقلاب می‌کوبید و برستیز با امپریالیسم و سرمایه‌داری پای می‌فشرد و از اسلام، ایدئولوژی ستیز و انقلاب و شهادت می‌ساخت. اسلام سیاسی فقهاتی نیز با برجسته‌سازی مثلث فقه، ولایت فقیه و روحانیت از دل اسلام سنتی حاکم بر جامعه ایرانی تفسیری به کلی سیاسی بیرون می‌آورد و حکومتی سراسر الهی مبتنی بر شریعت اسلامی را نوید می‌داد. این اسلام با رویکردی کاملاً بومی خود را از شرق و غرب متمایز می‌کرد و تأکید داشت که با اجرای احکام و قانون‌های اسلامی جامعه‌ای خواهد ساخت که برتر از جامعه‌های سوسیالیستی و سرمایه‌داری معاصر خواهد بود و انسان را از گمراهی و ضلالت نجات خواهد داد.

بدین گونه هرچند گفتمان اسلام سیاسی در ایران، در مبارزات مصلحان و اندیشمندان مسلمان ایرانی در طول بیش از یک قرن گذشته ریشه داشت، اما تنها این قرائت مبتنی بر فقهات امام خمینی از اسلام سیاسی بود که در پی بیقراری‌ها و ناکارآمدی‌های گفتمان مسلط باستان‌گرایی شبه مدرن پهلویسم و در رقابت با دیگر گفتمان‌های فعال و حاضر در فضای سیاسی ایران در چند دهه گذشته - مانند مارکسیسم و لیبرالیسم - به صورت گفتمانی منسجم و فراگیر در عرصه سیاسی ایران به طور فعال ظهور کرد. این گفتمان با تکیه بر ادبیات و کلامی که عموم مردم قادر به فهم آن بودند به دفاع از ارزش‌های برخوردار از اعتبار مناسب در اذهان اجتماعی پرداخت. تحولات دهه ۴۰ شمسی و بویژه اعطای حق قضاوت کنسولی به اتباع آمریکایی در ایران که اهانتی آشکار به حیثیت ملی ایرانیان بود، فرصت مناسبی برای اثبات صداقت ادعای گفتمان مذکور در دفاع از ارزش‌های ملی فراهم ساخت. امر سیاسی، بی‌قراری، غیریت‌سازی و قدرت همه در کار می‌شوند تا این بار صدای گفتمان اسلام سیاسی در رویکرد فقه‌مدار امام خمینی، بلندتر از قبل شنیده شود.

اسلام سیاسی به مثابه گفتمان

واژه «گفتمان» که سابقه آن در برخی منابع به قرن ۱۴ میلادی می‌رسد، از واژه فرانسوی «discours» و لاتین «us-discourse»، به معنای گفت‌وگو، محاوره و گفتار و از واژه «discoursum/ discourrer»؛ به معنای طفره رفتن، از سر باز کردن و تعلل ورزیدن گرفته شده است.^۲

گفتمان، در حیطه غیر تخصصی خود، به معنای صحبت، مکالمه یا گفت‌وگو و دربردارنده نوعی هدف آموزشی است. از این رو، خطابه، موعظه، سمینار، سخنرانی و مانند آن را می‌توان نوعی گفتمان به شمار آورد.^۳

میشل فوکو (۱۹۸۴-۱۹۲۶)، اندیشمند فرانسوی، گفتمان را در معنای جدید، دربرگیرنده نشانه‌های زبان‌شناسانه (گفتاری - نوشتاری) و نیز غیر زبان‌شناسانه (رفتاری - روانی) گرفت که نه تنها زبان، بلکه کل حوزه اجتماعی انسان را نیز در بر می‌گیرد و افزون بر تولید نظامی از حقیقت،^۴ آن را بر سوژه تحمیل می‌کند.

«ارنستو لاکلاو» و همسرش «شتتال موفه»، با استفاده از نظریه فوکو، نظریه گفتمانی را به همه امور اجتماعی و سیاسی گسترش دادند و با بازخوانی نظریه‌های اندیشمندانی چون سوسور، مارکس، گرامشی، آنتو سردریدا، بارت ولکان، این نظریه را منسجم‌تر و کارآمدتر ساختند.

از دیدگاه لاکلاو و موفه، گفتمان‌ها تصور ما از حقیقت و جهان را شکل می‌دهند و فهم امور اجتماعی و سیاسی و به طور کلی جهان حقیقت، تنها در درون ساخت‌های گفتمانی امکان‌پذیر است. آنچه تحلیل گفتمانی لاکلاو و موفه را از دیگر نظریه‌های گفتمانی متمایز می‌کند، تسری گفتمان از حوزه فرهنگ و فلسفه، به جامعه و سیاست است. بر پایه این دیدگاه، مکاتب الهی چون اسلام که داعیه نجات بشریت را دارند نمی‌توانند تنها به حوزه انتزاع محدود بمانند و بی‌تردید با اهتمام به مسایل پیرامونی که ریشه در مقوله قدرت دارد، صبغه اجتماعی و سیاسی پیدا می‌کنند.

اسلام سیاسی گفتمانی است که هویت اسلامی را در کانون عمل سیاسی قرار می‌دهد. به عبارت دیگر در گفتمان اسلام سیاسی، اسلام به یک دال برتر تبدیل می‌شود.^۵ اسلام در گفتمان اسلام سیاسی یک آیین معنوی و اخروی نیست، بلکه نگرش فراگیر و برخوردار از شمولیت را القاء می‌کند؛ نگرشی که تمامی ابعاد حیات انسان را در بر می‌گیرد. اسلام برخلاف مسیحیت در عین آنکه رستگاری معنوی انسان را غایت تعالیم خود قرار داده، از رفاه مادی او غافل نمانده است. فقهای مسلمان براساس دستورات قرآن و احادیث نبوی، قواعد مفصلی درباره زندگی اجتماعی به دست داده‌اند. به پیروی از همین خصوصیت در

اسلام، اصول دین و معانی سیاست با یکدیگر در آمیخته و کل واحد و تجزیه ناپذیری را پدید آورده‌اند.^۶ بر این اساس، صورتبندی حیات سیاسی انسان نمی‌تواند فارغ از مفهوم مرکزی اسلام صورت گیرد.

دال اسلام سیاسی به عقیده و آموزه‌ای ارجاع می‌کند که اسلام را بعنوان یک کلیت اعتقادی مشتمل بر مسایل مهمی درباره نحوه مدیریت سیاسی و اجتماعی جوامع اسلامی در جهان معاصر تلقی می‌کند و از این‌روی بازخوانی و بازنمایی مجدد دال‌ها و نشانه‌ها را بر محوریت کلمه نهایی اسلام مطرح می‌نماید. بر همین اساس، بابت سعید معتقد است که مفهوم اسلام سیاسی بیشتر برای توصیف آن دسته از جریانهای سیاسی اسلام به کار می‌رود که خواستار ایجاد حکومتی بر مبنای اصول اسلامی هستند. بنابراین اسلام سیاسی را می‌توان گفتمانی به حساب آورد که گرد مفهوم مرکزی حکومت اسلامی نظم یافته است. اسلام‌گرایی، طیفی از رویدادها، از پیدایش یک ذهنیت اسلامی گرفته تا تلاشی تمام عیار برای بازسازی جامعه مطابق با اصول اسلامی را دربر می‌گیرد.

به این ترتیب در این گفتمان، اسلام و سیاست دارای رابطه ذاتی است و اسلام، معنای حقیقی خارج از شالوده‌بندی سیاسی ندارد.^۷ از این رو، اسلام سیاسی گفتمانی است که اسلام را از منظر سیاسی مورد تأکید دارد و آن را از دایره صرفاً مذهبی خارج می‌سازد. در درون این گفتمان کلان با خرده گفتمان‌های متعددی روبرو هستیم که در طبقه‌بندی‌های مختلف؛ سنت‌گرایی، محافظه‌کاری، رادیکال و غیره دسته‌بندی می‌شود.^۸

در نظریه لاکلاو و موفه، فقدان قانون عام و دایمی، نبود هویت ذاتی و ثابت و بیش تعیین‌بودگی دایمی هویت را سبب می‌گردد، که نزاع دایمی میان گفتمان‌ها را به دنبال دارد و این به معنای امکانی بودن گفتمان‌ها است. بیان دیگر این حالت، بلوکه شدن هویت است که از منابع منازعه و خصومت می‌باشد. بلوکه شدن هویت بیانگر وضعیت ناکامی گفتمان، در تثبیت و حفظ هویت جمعی است. به گفته «هوارث» رسالت تحلیل‌گر در نظریه گفتمان صرفاً توصیف فرایند هویت‌سازی؛ غیریت‌سازی و مفصل‌بندی گفتمانی نیست، بلکه بعلاوه وظیفه او بیان شرایط و شیوه‌هایی است که رهایی از بلوکه شدن هویت را باعث می‌گردد.^۹

بابت سعید، از جمله اندیشورزان مسلمان است که مطالعه گفتمان اسلام سیاسی و تعامل آن با غرب را در چارچوب نظریه گفتمانی لاکلاو و موفه دنبال می‌کند. به نظر سعید اسلام سیاسی در تخاصم با مدرنیسم غربی ناگزیر از گزینش و انتخاب می‌باشد. در چنین حالتی نزاع میان گفتمان‌های رقیب در می‌گیرد. نزاع و خصومت میان گفتمان توسعه غربی و اسلام

سیاسی، بر سر بازنمایی هویت انسان مسلمان و معنادهی به نشانه‌ها و دال‌هایی است که در صورت‌بندی و مفصل‌بندی این هویت بکار گرفته می‌شود، یا از طریق فرایند طرد و نفی در حوزه گفتمان‌گونگی جای داده می‌شود. اگر در نظریه گفتمان لاکلاو و موفه، بازنمایی هویت و معنادهی نشانه‌ها و دال‌های تهی، کانون منازعه میان گفتمان‌های رقیب محسوب می‌شود و اگر سوژه در وضعیت ناشی از جهانی شدن دچار از جاکنندگی و واماندگی می‌گردد و با شرایط بیش‌تعیین‌شدگی هویت روبرو است، فرایند هویت‌سازی در شرایط محتمل و امکانی، دشواره دو گفتمان مورد بحث خواهد بود. با الهام از لاکلاو و موفه می‌توان گفت، هویت‌سازی در چنین وضعیتی با فرایند کاهش احتمالات از طریق طرد و حذف برخی احتمالات انجام خواهد یافت؛ زیرا تشکیل هویت معنی با کاهش احتمالات صورت می‌گیرد که براساس آن برخی احتمالات مناسب و احتمالات دیگر نادیده گرفته می‌شود.^۱

نظریه گفتمانی لاکلاو و موفه اسلام‌گرایی را بعنوان یک گفتمان در هم‌نشینی و تعارض با گفتمان غرب مطرح می‌کند. در این تلقی آنچه با عنوان اسلام‌گرایی مطرح می‌شود، فرایند هویت‌سازی است که جامعه اسلامی در مواجهه با «دیگران» مرزهای آن را ترسیم می‌کند. تقریباً یک قرن قبل از آنچه به عصر نهضت در جهان اسلام مشهور شد (اواخر قرن ۱۹ تا ۱۹۵۰) وضعیت بحرانی دنیای اسلام توسط نخبگان مسلمان درک گردید. در این زمان نشانه‌های انحطاط آنچنان مشهود بود که نادیده انگاشتن آن ناممکن گردید. تمدن اسلامی توسط هژمون شدن تمدن غربی دچار اضطراب و از جاکنندگی شد و در نتیجه، هویت سنتی جهان اسلام دستخوش ناآرامی و بی‌قراری گردید. به دنبال درک این وضعیت، روشنفکران مسلمان برآن شدند تا خود را از تحت سلطه نیروی هژمون و گفتمان برتر و هویت‌شکن رهایی بخشند.

زمینه‌های طرح گفتمان اسلامی در ایران

اگر دال اسلام سیاسی از نظر زمانی مشتمل بر جریان اسلام‌گرایی، اعم از مشرب اصلاحی و انقلابی، تلقی شود، در این حالت می‌توان ریشه‌ها و عوامل شکل‌گیری اسلام سیاسی را در بستر تاریخی به بحث گذاشت. نخستین رویارویی اندیشه‌گران مسلمان با غرب شاهد ظهور گفتمان اسلام‌گرایی است که از آن با تعبیر متفاوت یاد می‌شود و با دال‌های مختلف بدان اشاره می‌شود. چارچوب‌های تئوریک مختلفی جهت تبیین عوامل ظهور اسلام‌گرایی (گفتمان اسلام سیاسی) بکار برده شده است. در این میان می‌توان به کار هریر دکم‌جیان، اولیویه روآ، هشام شرابی، کاستلز و بابی سعید اشاره کرد. دکم‌جیان شکل‌گیری گفتمان

اسلام‌گرایی در جوامع اسلامی را با بحران‌های پیش روی جامعه اسلامی توضیح می‌دهد.^{۱۱} در این دیدگاه کشاکش اصلی میان دین و دولت معلول انزوا و در خود فرورفتگی تحمیل شده بر مسیحیت در جوامع غربی است.^{۱۲} کار دکمجان تا آنجا که به تحلیل و تبیین عوامل و ریشه‌های ظهور گفتمان اسلام‌گرایی می‌پردازد حایز اهمیت است، اما وی در حوزه تعامل این گفتمان با گفتمان‌های غربی وارد نمی‌شود. در سوی دیگر و از منظر متفاوت بررسی اولیویه رو آست که تجربه اسلام سیاسی را در چارچوب نظریه مدرنیزاسیون به بحث می‌گذارد. در تحلیل رو آ ظهور اسلام‌گرایی در خاورمیانه محصول بحران اقتصادی و اجتماعی دولت‌ها در اثر ازدیاد جمعیت، روند رو به افزایش شهرنشینی و عوامل دیگری می‌باشد. ناراضیان تحصیلکرده در واکنش به این بحران با ایدئولوژیک نمودن اسلام، شرایط ایده انقلاب و زمینه ایجاد دولت مقتدر مرکزی را مطرح می‌کنند.^{۱۳}

زاکس در بیان چگونگی تکوین اسلام سیاسی در جوامع شرقی نظیر ایران، از مقوله توسعه مدد می‌گیرد. او می‌گوید گفتمان توسعه، متضمن نوعی جهان‌بینی غربی است؛ جهان‌بینی خاصی که براساس آن، همه ملت‌ها باید مسیر کشورهای پیشرفته غربی را دنبال کنند (غربی کردن جهان). این جمود فکری، موجب گسترش همسانی و نابودی تنوع و گوناگونی می‌شود و «دیگری» را حذف می‌کند و بدین سان، تحول فرهنگی متوقف می‌شود.^{۱۴}

همچنین، ادوارد سعید، در کتاب شرق‌شناسی با استفاده از رویکرد گفتمانی فوکو و مفهوم «اقتدار و سیادت» گرامشی کوشیده است تا نشان دهد چگونه غربی‌ها از اواخر قرن هجدهم، با گفتمان «شرق‌شناسی»، «دیگری» (شرق) را بر ساخته و سپس با تکیه بر برتری ذاتی «خود» (غرب) بر «دیگری» (شرق)، زمینه را برای سلطه بر شرق فراهم کردند؛ سلطه‌ای که دیگر شکل یک رسالت‌رهایی‌بخش را به خود می‌گرفت.

شرق‌شناسی، شیوه‌های غربی برای تسلط بر شرق، تجدید ساختار آن و استمرار آمریت غرب است. حاصل چنین رویکرد پدرسالارانه، نژاد پرستانه و امپریالیستی، نادیده گرفتن واقعیت شرق و مردم آن است. حقارت و انفصال شرق در برابر عقل‌گرایی غرب، یک مفروض به شمار می‌رود که بی‌تردید واکنش جوامع تحقیر شده را در پی خواهد داشت.^{۱۵} با ورود گفتمان قدرتمند مدرنیسم، گفتمان سنتی ایرانی که بر پایه سلطنت و شریعت استوار بود سست شد و در پی آن منظومه فکری ایرانیان فرو ریخت و تردید، ذهن و اندیشه ایرانی را فرا گرفت. مدرنیسم هر دو پایه گفتمان سنتی ایرانی را متزلزل می‌کرد، ولی این سلطنت استبدادی بود که مسئول ستم، شکست، ناکامی، قحطی، بیماری، عقب ماندگی و همه ناکامی‌های ایرانی تلقی می‌گردید، و مذهب به عنوان تنها تکیه‌گاه امن اجتماعی کمتر

مورد تردید قرار می‌گرفت. بدین ترتیب، اصلاح ساختار سیاسی و رهایی از استبداد به هدف اصلی ایرانیان تبدیل گردید. در کشاکش مبارزه با استبداد، اندیشمندان ایرانی کوشیدند تا ضمن تأکید بر سازگاری مذهب و تجدد ظرفیت‌های سیاسی، مذهب را بیابند و با دعوت علما به حضور در عرصه سیاست از این نیروی بزرگ اجتماعی به سود نوسازی و توسعه سیاسی استفاده کنند، و جامعه عمیقاً مذهبی موجود را به هواداری خود و اندیشه‌های مدرن وادارند. این تلاش‌ها به همراه بازسازی‌هایی که در گفتمان مذهبی صورت گرفت، قابلیت‌های سیاسی مذهب را افزایش داد و زمینه را برای پیدایش سیاسی آن در مرحله‌های بعد فراهم نمود.

در چارچوب نظریه گفتمانی، کلیه مراحل یاد شده با نوعی عصیان و مقاومت در برابر گفتمان مسلط (غرب) همراه بود و ماهیتاً شالوده‌شکنی و ساختارشکنی گفتمان مسلط را در دستور کار خود داشت. تأکید آئین اسلام بر حفظ شرافت و عزت پیروان در برابر قدرتمداران بیگانه، بر توانمندی و قابلیت این آئین جهت نمود به مثابه آن گفتمان ساختارشکن افزود که این قرائتی متفاوت از برداشت مرسوم از دین بود. برخی مذهب را صرفاً برای پاسخگویی به نیازهای روحی و فردی قلمداد می‌کردند. بر اساس این پندار، دین جز یک سلسله تعالیم اخلاقی و پند و اندرز چیز دیگری نبود. در این رویکرد، دین، نظامی از باورها و ایده‌های مجزاً و فارغ از اوضاع اجتماعی و سیاسی جامعه است. این تلقی بیشتر با آیین تحریف شده مسیحیت و تحولات پس از رنسانس، که منجر به جدایی دین از سیاست شد، منطبق بود؛ حال آن که اسلام با این نگرش به شدت مخالف می‌باشد.

دیدگاه دیگر نسبت به دین نگرش محافظه‌کارانه داشت. بر اساس این رویکرد، دین تنها در خدمت برخی از اقشار جامعه می‌باشد.

یکی دیگر از دیدگاه‌ها نگرش مثبت و خلاق نسبت به دین است. بر اساس این رهیافت، دین کارکردهای مؤثری از خود در عرصه اجتماع باقی می‌گذارد و دربردارنده راهبردهایی به منظور تأثیرگذاری بر همبستگی و یکپارچگی اجتماعی و تنظیم زندگی انسان در عرصه اجتماع است.

در این نگرش، کارکردهای مهم ایدئولوژیک دین از سویی، به چالش طلبیدن وضع موجود جامعه و از سوی دیگر، ترسیم آینده‌ای مطلوب و آرمانی و ارائه راهکارهایی برای حرکت از وضع موجود به وضع مطلوب است.

اندیشه سیاسی معاصر شیعه ملهم از نگرش اخیر در بین صورت‌بندی‌های رقیب توانست تا اندازه‌ای اصالت و مرکزیت خود را همچنان حفظ کند و با معنا بخشیدن به مفاهیم و از

راه مفصل‌بندی و ضدیت‌سازی، به تحقق و تعیین دادن به ساخت و روابط درست متناسب با خود اقدام نماید.

به طور کلی چند دیدگاه اساسی در این زمینه مطرح است. نخست دیدگاه سنتی که اصالت را به ذهن می‌دهد و در تحلیل فرآیند شکل‌گیری تحول اندیشه‌های سیاسی چندان نقشی برای واقع و عمل در نظر نمی‌گیرد. دوم، دیدگاهی که اصالت را به عین می‌بخشد و نقش عمل را برجسته می‌سازد و تحول اندیشه را براساس تحول واقع بررسی می‌کند و عنصر زیربنایی را نیز اقتصاد می‌داند. سوم، دیدگاه گفتمانی که با شالوده‌شکنی تقابل و دوگانگی میان ذهن و عین و برجسته ساختن نقش زبان در تکوین اندیشه‌ها، اصالت را به گفتمان می‌دهد.

در قضیه مشروطیت کوشش مجتهدان اصلاح‌طلبی همچون نائینی، آخوند خراسانی و محلاتی، سازگاری میان اسلام و مشروطیت و تفسیری متناسب با الزامات عصر از نصوص دینی بوده است و در این راستا نظریه‌ای را که از آن به عنوان مشروطه اسلامی تعبیر شده است، طراحی کرده‌اند. تلفیق میان قانون و شریعت و جهی دیگر از تلاش‌های اصلاحی در این دوران است. گفتمان اصلاحی، قانون را به عنوان ابزاری برای محدود کردن قلمرو اقتدار سیاسی و انتظام بخشیدن به آن می‌نگریست و از این حیث آن را با شریعت کاملاً سازگار تلقی می‌کرد.

این واکنش سریع علمای شیعه، نشانگر آن بود که تمایل روحانیون مکتب اصولی به احیای روحیه بیداری اسلامی و لزوم دخالت آنها در سیاست، روز به روز در حال گسترش بوده است. البته زمینه حضور نیروهای مذهبی، به ویژه مراجع تقلید و روحانیون، با نقش دائمی رهبری مذهبی آنها در جامعه، و نیز تحولی مهم در حوزه نهاد دینی و حوزه‌های علمیه شیعی، در اوایل حکومت قاجار مهیا شده بود. این تحول، مرهون پیروزی مجتهدان بر محدثان یا غلبه روش اجتهادی و اصولی بر روش حدیثی و اخباری بود.^{۱۶} به هر تقدیر، بستر اجتماعی محیط بر گفتمان اجتهاد در این دوران تحت تاثیر اقتضائات سیاسی، صغه ایدئولوژیک گفتمان اجتهاد را برجسته تر ساخت و اسلام سیاسی به عنوان فرآورده این تعامل شکل گرفت.

فرآیند تکامل اسلام سیاسی در ایران معاصر

ناسازواری‌های درونی گفتمان مشروطه و تعارض‌های بنیادین آن به سرعت رخ نمود، و به آشفتگی‌ها دامن زد، و جامعه ایرانی را تا مرز فروپاشی پیش برد و سرانجام نوزاد نارس

مشروطه را به کام مرگ فرستاد.

پهلویسم از میان آشفته‌گی‌ها و نابسامانی‌های پس از مشروطه سر بر آورد، تا این بار با تکیه بر سکولاریسم و استبداد، ایرانیان نومید از مشروطه را به دنیایی بهتر رهنمون شود. پهلویسم گفتمان مشروطه و مذهب سنتی ایرانی را به حاشیه راند و بدین ترتیب هم آزادی خواهان 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 به حاشیه رانده شده ایرانی را فراهم آورد. به همین دلیل نخستین نشانه‌های اسلام سیاسی در پی همین طرح پدیدار شد. در سال‌های پس از شهریور ۲۰ گفتمان مذهبی، که با خشونت به حاشیه رانده شده بود، به سیاست روی آورد و پا به پای مارکسیسم به ایدئولوژی مبارزه تبدیل شد. این گونه بود که تشیع از مذهب انتظار به مکتب اعتراض تحول یافت و اسلام سیاسی در سویه‌های مختلف خود رخ نمایاند.

در این شرایط، ناکامی گفتمان‌های سکولار ایرانی (پهلویسم، مارکسیسم، مشروطه) در هویت بخشی و سامان‌دهی جامعه بی‌قرار ایرانی، بر محبوبیت اسلام سیاسی می‌افزود و شرایط را برای برتری آن آماده می‌کرد. در این زمان جامعه ایرانی، نومید از غرب و گفتمان‌های سکولار، در جستجوی بدیلی بومی برآمده بود. در این میان، اسلام سیاسی موفق شد خود را به عنوان گفتمانی معتبر و در دسترس به ایرانیان جستجوگر هویتی جدید معرفی کند.

بدین ترتیب، گفتمان اسلام سیاسی در غیریت‌سازی با شکل بومی شده مدرنیته، یعنی گفتمان سکولار و سرکوبگر پهلویسم، در ایران شکل گرفت. پهلویسم هرچند ظاهری مدرن داشت، ولی با تکیه بر استبداد ایرانی از گفتمان مبتنی بر آزادی مدرنیته متمایز می‌شد و با ضدیت با نهادها و شعایر مذهبی از گفتمان سنتی ایرانی متمایز می‌گشت. سکولاریسم در این گفتمان به ضدیت با دین و نهادهای دینی، و نه تنها جدایی دین و دولت، معنا گردید و با استبداد خشن دولتی ترکیب شده و رادیکالیسم مذهبی را در پی آورد. گفتمان اسلام سیاسی، که در پی همین رادیکالیسم پدیدآمده بود، در غیریت‌سازی با پهلویسم از یک سو استبداد را به نقد می‌کشید و در کنار آن به جوهری از مدرنیته مانند دموکراسی و آزادی دل می‌بست و از سوی دیگر آزرده از سکولاریسم خشن دولت پهلوی و روی بر تافته از مادی‌گرایی و بی‌معنایی مدرنیته غربی دل به معنویت 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.

بنابراین، گفتمان اسلام سیاسی در این زمان در پی طرد توسعه و رفاه و یا بازگشت به گذشته‌ای دور و تاریخی نبود. بلکه هدف اصلی آن اخلاقی کردن سیاست و دمیدن روح ایمان به کالبد انسان تک ساحتی مدرن و تزریق معنویت به دنیای قدسیت‌زدایی شده و شیئی‌گونه سرمایه‌داری معاصر بود. اسلام سیاسی برخلاف بنیادگرایان و سنت‌گرایان، مدرنیته را به طور کامل نفی نمی‌کرد، بلکه می‌کوشید تا اسلام را با جامعه مدرن سازگار نشان دهد. البته اینان جنبه‌های سکولار تمدن غرب را نفی کرده و مشکلات جامعه‌های معاصر را به دوری از دین و معنویت نسبت داده و راه‌هایی از آنها را توسل به ارزش‌های دینی و بازگشت به اسلام می‌دانستند.^{۱۷}

همچنین این گفتمان از مذهب سنتی ایرانی فاصله می‌گرفت و فارغ بودن آن را از سیاست بر نمی‌تافت. این گفتمان، مذهبی مبارز و ایدئولوژیک را جستجو می‌کرد که دغدغه‌های اجتماعی و سیاسی آن اگر نه بیشتر که کمتر از وجوه اخلاقی و عبادی آن نبود. بنابراین، در این مرحله، گفتمان اسلام سیاسی ایرانی با مفصل‌بندی سویه‌هایی از سنت و مدرنیته شکل گرفت، و راه‌سومی را می‌نمایاند که هم از سنت سیاست‌گریزی مذهبی و هم از مدرنیته غربی متمایز می‌شد و با نگاهی انتقادی به هر دو می‌کوشید تا فراتر از سنت و مدرنیته، جامعه نوین را بازنمایی کند.

اسلام سیاسی در این زمان، همچون زمان انقلاب مشروطه، در پی آشتی دادن دین و دنیای مردم بود و به ایرانیان اطمینان می‌داد که با تکیه بر دین می‌توان جامعه‌ای مدرن داشت. بدین ترتیب این گفتمان ادعا داشت که پاسخی درخور برای نزاع تاریخی سنت و مدرنیته فراهم آورده است و با حفظ دغدغه‌های مذهبی جامعه توسعه و پیشرفت را به ارمغان خواهد آورد. باید توجه داشت که آشتی دین و مدرنیته مسئله اصلی جامعه ایرانی در دوران معاصر بوده است. این مسئله را هر یک از گفتمان‌های مسلط می‌کوشیدند به گونه‌ای پاسخ دهند. ویژگی اسلام سیاسی تأکید بر سازگاری این دو بود و همین مسئله بر جذابیت آن در جامعه دینی ایران می‌افزود.

اسلام سیاسی در دهه ۱۳۲۰ ه.ش و بعد از سقوط رضاشاه نضج گرفت و سپس در دهه ۱۳۴۰ ه.ش بسط و تکامل یافت. دهه چهل و پنجاه، فصل جدیدی از ظهور اندیشه‌های سیاسی در ایران می‌باشد؛ به طوری که بخش‌هایی از قشر روشنفکری ایران به ایدئولوژی سیاسی اسلام روی آوردند؛ در حالی که پیش از آن روشنفکران ایران عمدتاً دارای گرایشهای لیبرالی و غیردینی و ضد سنتی بودند.

از جمله نمایندگان گرایش جدید، جلال آل‌احمد، علی شریعتی و مهندس بازرگان

بودند و همگی کم و بیش مخالف سرمایه‌داری و امپریالیسم غربی و هوادار تفسیر سیاسی و نوگرایانه‌ای از اسلام و برقراری نظام اجتماعی اسلامی بودند. از دیگر سو در بین بخشی از روشنفکران نیز تفکرات مارکسیستی رواج پیدا کرد که هرچند بعضاً اعتقادی به ایدئولوژی مارکسیسم نداشتند ولی مشی مبارزاتی آنها را پذیرفته بودند. در واقع اسلام سیاسی در ایران در سه نوع مختلف بروز یافت:

۱. اسلام سیاسی لیبرال: این جریان با تأکید بر دموکراسی و آزادی و با تفسیری لیبرال از متون شیعی به دنبال یاری گرفتن از مذهب در رویارویی با استبداد کهن ایرانی و ایجاد حکومتی دموکراتیک مبتنی بر فرهنگ و ارزش‌های اسلامی است.^{۱۸} بازرگان مهم‌ترین نظریه‌پرداز اسلام سیاسی لیبرال محسوب می‌شود. دغدغه اصلی او نشان دادن سازگاری علم با دین و ارزش‌های دینی با زندگی مدرن و نیاز انسان امروزی به دین بود. در عرصه سیاست نیز او با پذیرش دستاوردهای سیاسی غرب می‌کوشید تفسیری لیبرال دموکراتیک از اسلام ارائه دهد. در نظر او اسلام مکتب پراتیک و عمل و قابل تطبیق با دنیای جدید است.^{۱۹} بازرگان به ارتباط دین و سیاست معتقد بود و بر نقش سازنده دین در زندگی، حکومت و سیاست تأکید داشت. در نظر او مذهب رفتار روزمره و عادی فرد را تعیین می‌کند و با آن می‌شود شکل جامعه را تغییر داد.^{۲۰}

بین اسلام و لیبرالیسم فاصله‌های عمیق و چالش‌های جدی وجود دارد که یکی از آنها چالش مفهوم و حدود آزادی است. در این‌که آزادی یک ارزش انسانی است، همگان اتفاق نظر دارند؛ اما سخن در این است که آیا آزادی دارای ارزش مطلق است یا نسبی؟ یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های اندیشه لیبرال، اعتقاد به ارزش مطلق آزادی است. مراد از «ارزش مطلق» ارزشی است که فوق همه‌ی ارزش‌ها است و هیچ ارزشی نمی‌تواند با آن برابری کند و یا آن را مخدوش و محدود سازد. تنها در صورتی می‌توان آزادی را محدود کرد که آزادی دیگران در خطر باشد. لیبرالها اعتقاد عمیق دارند که همه عقائد حتی عقائد باطل و گمراه‌کننده باید در بیان آزاد باشد و هیچ مرزی حتی دین نمی‌تواند آن را محدود نماید.^{۲۱} اما اندیشه‌ی دینی در عین این که آزادی را یک ارزش بزرگ انسانی تلقی می‌کند، به هیچ وجه آن را فوق همه‌ارزش‌ها، قرار نمی‌دهد. معیار آزادی در اسلام مصالح مادی و معنوی افراد و اجتماع است؛ یعنی همچنان‌که نمی‌توان آزادی اجتماعی و منافع مادی اجتماع را به خطر انداخت، نمی‌توان به معنویت اجتماع نیز لطمه زد. افراد آزاد نیستند که هر عمل اجتماعی را انجام دهند. پیام اسلام و بانگ قرآن این چنین است: «کسانی که دوست دارند زشتیها در میان مردم با ایمان شیوع یابد، عذاب دردناکی برای آن‌ها در دنیا و آخرت است.»^{۲۲} نه

تنها نمی‌توان گناهکاری و زشتی‌ها را در میان اجتماع شیوع بخشید، بلکه برای دست‌آوردان گسترش زشتی‌ها و پلیدی‌ها نیز عذابی دردناک است.

۲. اسلام سیاسی چپ: این جریان در صدد ترکیب اسلام با سوسیالیسم بر آمد. علی شریعتی نظریه‌پرداز مطرح اسلام سیاسی چپ بود که تلاش کرد تا با بازسازی مفاهیم دینی تصویری نوین و جذاب از اسلام ارائه دهد و در این راستا از اکثر مفاهیم دینی مانند انقلاب، تقیه، جهاد، امت، امامت، شهادت، انتظار و... مفهومی سیاسی و کارآمد برای زمان خود ارائه کرد. وی از طریق بازسازی سیاسی مفاهیم گفتمان سنتی شیعه به سیاسی شدن آن یاری رساند و سپس با قرائتی چپ‌گرایانه و سوسیالیستی آن را در جهت رادیکالیسم تقویت کرد.^{۳۳}

۳. اسلام سیاسی فقاهتی: گفتمان اسلام سیاسی فقاهتی در ایران گرچه در سال‌های آغازین سده چهاردهم خورشیدی، گفتمانی در سایه بوده اما در سال‌های میانی این سده به یکی از گفتمان‌های آلترناتیو بر گفتمان هژمونیک موجود یعنی گفتمان سلطنت پهلوی مبدل گردید و فرآیند تکامل خود را طی نمود.

اسلام سیاسی فقاهتی مبتنی بر اندیشه‌های امام خمینی (ره) بود و بر ولایت فقیه، فقه و روحانیت به عنوان مفسران اصلی شریعت تأکید داشت.^{۳۴}

در اسلام سیاسی فقاهتی، علم فقه به دلیل نقشی که در شناخت قانون‌های دینی دارد، و همچنین فقها به عنوان کارشناسان معتبر دینی، از جایگاهی بلند برخوردارند. روحانیون در این گفتمان تنها مفسران معتبر شریعت به شمار می‌آیند و اسلام منهای روحانیت، اسلامی بی‌محتوا، انحرافی و... تلقی می‌گردد.^{۳۵} امام راحل فقه را از دو منظر مورد توجه قرار می‌داد:

۱- منظر بینشی: نگاه امام به فقه یک نگاه حکومتی و سیاسی بوده حتی تا آنجا که احکام فردی را هم مورد بحث و بررسی قرار داده نگاهش اجتماعی بوده و فرد را در صحنه اجتماع مد نظر قرار می‌داد و حکم فقهی مورد نظر را به بحث می‌گذاشت.

۲- منظر دانشی: امام فقه سیاسی را به عنوان یک دانش مستقل، مورد توجه قرار داده مطالب او در حوزه ولایت فقیه، مباحث نماز جمعه، امر به معروف و نهی از منکر و ... شاهدهی بر این بحث است.

کار امام خمینی (ره) از این جهت اهمیت داشت که وی بر پایه قرائت مستقلانه از فقه سیاسی نه تنها با رژیم پهلوی به طور خاص بلکه با نظم رایج در جهان اسلام به طور عام نیز به مخالفت برخاست. به واسطه ایشان است که اسلام‌گرایی از یک مخالفت ساده و طرح سیاسی به کنار افتاده و حاشیه‌ای به یک جنبش ضد نظم حاکم تبدیل می‌شود^{۳۶} و امکان

تجلی اسلام سیاسی در قالبی جامع نگر در عصر نوین فراهم می‌آید. اسلام سیاسی در یک توضیح، مفهوم اسلام در گفتمان سیاسی یا قرائت سیاسی از اسلام است. در خصوص قرائت سیاسی از اسلام ذکر توضیح و یک دسته‌بندی ضروری است: سه نوع رویکرد به اسلام سیاسی وجود دارد که عبارتند از:

اول: رویکرد تک بعدی نگر یا سکولار. این رویکرد به علت حمایت‌های سیاسی و مالی که از آن می‌شود و به دلیل فهم سطحی و صوری و البته مع الفارق اسلام و مسیحیت، به اسلام از دریچه یا چارچوب فرد، شریعت، اخلاق و عرفان می‌نگرد و بر این پندار است که اسلام این است و جز این نیست و در مواجهه با آموزه‌های اجتماعی و سیاسی اسلام یا سکوت می‌کند یا به ورطه تأویل می‌غلطد. در این رویکرد اسلام مانند دیگر ادیان برای پر کردن خلأ معنوی و روحانی حیات بشر آمده است و لاغیر و اگر برتری برای آن متصور است به کمیت و کیفیت این آموزه‌ها مربوط است، نه به حوزه‌های معنایی آن.

دوم: رویکرد تقلیل‌گرایانه یا تحلیلی (Reduction). در این رویکرد، اسلام به گفتمان سیاسی تقلیل یا تحلیل می‌یابد و از درون آموزه‌های اسلامی تنها ایدئولوژی است که استخراج یافته و ابزاری برای طرفداران ایدئولوژی می‌شود. از این رو اسلام در این رویکرد در یک تبدیل و تغییر ماهوی از دین و آیین‌های بخش به مانیفست مبارزه و جهاد تبدیل می‌شود. رادیکالیست‌های اسلامی، از گذشته تاکنون بیشتر در این رویکرد قابل فهم هستند.

به عبارت دیگر در این رویکرد، طرفداران اسلام بیشتر از آن که درد و دغدغه فهم و عمل به اسلام داشته باشند، در جست‌وجوی هویت اجتماعی هستند و از آنجا که شناخت آن‌ها از اسلام عمق مبانی و متد ندارد هم به آسانی در دام تحجر و خشونت می‌افتند (القاعده) و هم دچار قلب ماهیت و تغییر جهت می‌شوند (سازمان مجاهدین خلق).

سوم: رویکرد جامع نگر. این رویکرد به روشنی و با تکیه و استناد به آموزه‌های دین اسلام، با اولویت قرآن و سنت، حوزه‌های هدف پیام اسلامی را از هم تفکیک کرده و سهم فرد و جامعه را جداگانه می‌دهد. در این منظر، اسلام به عنوان مکتبی آرمان‌گرا و ارزش محور برای فرد، خانواده، جامعه و حکومت سطوحی از ایده‌آل‌ها را تعریف و ترسیم کرده و مسلمانان را برای رسیدن به آن‌ها دعوت نموده است. وجوب این آرمان‌گرایی در ساحت‌های غیرفردی به مثابه تکالیف فردی مثل نماز، روزه و حج است.

گفتمان اسلام سیاسی فقهاتی برای عبور از گفتمان سنتی بی‌اعتنا به سیاست در ایران، کار چندان مشکلی در پیش رو نداشت. مجموعه‌ای گسترده از مفاهیم و قواعد فقهی با قابلیت

تفسیرپذیری سیاسی در دسترس علمای شیعه قرار داشت و با توجه به نفوذ اجتماعی آنان و نقش مجتهدان در زندگی ایرانیان، زمینه اجتماعی چنین امری نیز فراهم بود. در این زمان، اقدام‌های ناشیانه رژیم پهلوی علیه روحانیت همچون طوفانی بود که این موج عظیم را به حرکت درآورد و روحانیت را به ذخیره‌های ارزشمند خود آگاه کرد و آنان را به وادی سیاست رهنمون کرد.

صاحب‌نظران، ببقراری اسلام سیاسی در رویکرد فقهتی به مثابه یک گفتمان رقیب قدرت در ایران را بیشتر به جدال اصولیون و اخباریون در عصر قاجار معطوف می‌کنند که با اخذ فتوای جهاد از علما به درخواست سلطان قاجار، خود را تارده رقابت جدی‌تر با سلطنت بالا کشیده است. عده‌ای هم آن را دارای ریشه در عصر صفوی برمی‌شمارند و حاکمیت مذهبی شاهان صفوی که با تشیع درآمیخته بود را در تکوین آن مؤثر می‌دانند. اساساً سه رویکرد متفاوت در رابطه با ماهیت اسلام‌گرایی می‌تواند وجود داشته باشد. رویکرد نخست، اسلام‌گرایی را پدیده‌ای مطلقاً سنتی تعریف می‌کند. در این دیدگاه، اسلام‌گرایی محصول منطقی سنت اسلامی است؛ خاستگاه آن سنت است و پیام آن بازگشت بی‌قیدو شرط به سنت؛ با امر مدرن بیگانه است؛ بنیادگرایی است زیرا انعکاسی از بنیادهای دینی است.

در این دیدگاه، نبود رواداری، خشونت، تبعیض جنسی و دینی، دولت دینی و حاکمیت شریعت، محصول و میوه طبیعی سنت دینی است. از همین رو، در این دیدگاه، برای شناخت بنیادگرایی اسلامی باید مستقیماً به سراغ بنیادهای معرفتی آن رفت که چیزی جز سنت دینی و تجربه عینی و عملی آن در سنت نیست. اورینتالیسم (شرق‌شناسی) در سنت راست فکری و مارکسیسم ارتدکس در سنت چپ فکری نمونه‌های مشخص حامیان این رویکرد هستند.

در رویکرد دوم، اسلام‌گرایی پدیده‌ای سنتی نیست، بلکه دست‌کم بعضی از جنبش‌های اسلام‌گرا، نمونه‌های آشکار جنبش‌های پسامدرن هستند؛ زیرا این جنبش‌ها نمادی از مقاومت در برابر مدرنیته حاکم، گواهی بر شکست و بحران ساختاری آن و نویدی بر ظهور بدیل‌هایی برای مدرنیته هستند. از این رو برای شناخت اسلام‌گرایی، تحلیل مدرنیته به مراتب از شناخت سنت دینی راهگشاستر و ضروری است.

در رویکرد سوم، اسلام‌گرایی نه پدیده‌ای سنتی و نه پسامدرن است؛ سنتی نیست زیرا فرزند مدرنیته است، پسامدرن نیست زیرا برخلاف گفتمان پسامدرن به بنیادهای ثابت فکری باور دارد؛ نسبی‌گرا نیست و به حقیقت مطلق ایمان دارد. اسلام‌گرایی پدیده‌ای مدرن

است، زیرا هم محصول مدرنیته است و هم واکنشی علیه آن. فرزند شورشی مدرنیته است. محصول فرآیند پیچیده و متناقض تجدد آمرانه در کشورهای اسلامی است. پدیده‌ای مدرن است نه فقط از آن رو که از ابزارهای مدرن تبلیغاتی، ارتباطات و نهادهای مدرن سیاسی و اجتماعی استفاده می‌کند، بلکه از آن جهت که مجهز به گفتمانی مدرن است؛ زیرا مفاهیم مدرن را به خدمت می‌گیرد و به بازسازی سنت‌ها می‌پردازد.

اگر اسلام‌گرایی یک جریان اجتماعی، سیاسی و فکری تعریف شود که در پاسخ به فرآیند تجدد آمرانه به بازخوانی گزینشی سنت دینی و استخدام مفاهیم و ابزارهای مدرن برای ایجاد یک گفتمان بدیل می‌پردازد، مؤلفه اصلی این جریان طرح اسلام به عنوان ایدئولوژی و راهنمای عمل در دوران مدرن است. اسلام‌گرایی در ایران و دیگر کشورهای مسلمان هرگز پدیده‌ای یکدست نبوده است؛ زیرا اسلام‌گرایان در زمینه‌های متفاوت اجتماعی، سیاسی به خوانش‌های گوناگونی از اسلام پرداخته‌اند، انتظارات متفاوتی از اسلام داشته‌اند و ابزارهای مختلفی برای نیل به اهداف خویش برگزیده‌اند.

اعدام شیخ فضل‌الله نوری، به عنوان سردمدار طیفی از روحانیون که طرفدار برقراری مشروطه مشروعه یا به تعبیری حکومت اسلامی با ریشه‌های اسلام فقهاتی است، همان رفتاری است که نیروهای تجددگرای نهضت مشروطه با انجام آن سبب شدند گفتمان اسلام سیاسی فقهاتی، تصمیم بگیرد خود را در گذر زمان به عنوان یک گفتمان رقیب جدی برای قدرت طرح کند.

۲۰۰

رویکرد فقهاتی امام خمینی به اسلام سیاسی

«اسلام سیاسی» در برداشت بسیاری، به معنای اسلام در خدمت سیاست است. در حقیقت در این نگاه سیاست محور و مناسبت و اسلام در خدمت سیاست قرار می‌گیرد. در این حالت اسلام، رنگ و چارچوب سیاست بر خود می‌گیرد و هر جا که مصلحت سیاسی اقتضا کند، اسلام هم با همان رنگ و در آن راستا و مسیر قرار می‌گیرد. این نوع تعریف از «اسلام سیاسی» واقعیت و محتوای مکتب و نگاه امام خمینی (ره) را نشان نمی‌دهد.

سه برداشت متفاوت از «اسلام سیاسی» وجود دارد: تلفی نخست این که در «اسلام سیاسی»، اسلام در خدمت سیاست است که البته نگاه امام خمینی (ره) به رابطه اسلام و سیاست از این مقوله نیست.

اسلام برخوردار از سیاست، بخشی از مقوله دوم تعریف شده از «اسلام سیاسی» است

و این تعریف می‌گوید که اسلام اگرچه دارای ابعاد مختلف اجتماعی، فرهنگی، عبادی و عرفانی و... است، بخشی از آنچه درون این اسلام جای گرفته، سیاست است. این مقوله هرچند نگاه مثبتی است، ولی باز نگاه امام(ره) را به سیاست و رابطه سیاست و اسلام باز نمی‌تاباند.

در گفتمان امام(ره) سیاست جدای از اسلام نیست، به این معنی که احکام فقهی اسلام بار سیاسی و به تعبیر دیگر، ماهیت سیاسی دارد. این به معنای سیاست جدای از اسلام که گفته شود اسلام کوشش می‌کند آن سیاست را دنبال کند، نیست. در دیدگاه سیاسی امام(ره) سیاست به مثابه یک بعد جدایی‌ناپذیر از اسلام است. یعنی اسلام یک بعد عرفانی و یک بعد فقهی - به معنای فرهنگی، رفتارهای خانوادگی و یا ... - دارد و همچنین این اسلام بعد کلامی، بعد فرهنگی و ابعاد مختلف دیگر دارد و هیچ‌یک از این ابعاد، جدای از اسلام نیستند و اصولاً بعد هستند.

این نگاه حضرت امام(ره) به سیاست و «اسلام سیاسی» است. به همین دلیل ایشان گاهی با این تعبیر یاد می‌کردند که «احکام عبادی اسلام هم سیاسی است» و این نشان می‌دهد که سیاست یک حوزه خاص را اشغال و احراز نکرده است و چنین نیست که سخن از جزء بودن سیاست برای اسلام به میان آید تا بگوییم کجا و در چه منطقی و با چه حدودی و محدوده‌ای ورود پیدا کرده است.

از نظر امام خمینی رحمت‌الله‌علیه، سیاست، تابعی از فقه اسلامی است که با تأکید بر نصوص دینی و منابع چهارگانه توسط مجتهدان استنباط می‌شود. استنباط احکام سیاسی به دست مجتهدان در خلأ اتفاق نمی‌افتد، بلکه از تصادم نص اسلامی با عمل ایجاد می‌شود. این نوع از تصادم، الزام‌های خاصی را برای فقیهان به وجود می‌آورد. در این صورت مجتهدان برای رفع تصادم نصوص دینی و عمل، به چاره‌جویی می‌افتند. در واقع، فرآیند هم‌پیوندی بین نصوص و عمل را «اجتهاد» می‌گویند؛ اما امام کوشیده‌اند با استفاده از ادله عقلی و نصوص اسلامی و به خصوص از رویه سنت پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و معصومان علیهم‌السلام و همچنین از روش و سیره جامعه صدر اسلام (شیوه تاریخی)، جامعه‌ای شرعی بر تن سیاست بپوشانند و به تعریف سیاست و کارگزاران و مجریان آن و مراحل و مراتب آن و همچنین به ویژگی‌ها و قلمرو و محدوده اختیارات آن‌ها پردازند و نیازهای سیاسی جامعه خود را در قلمرو احکام فقهی پاسخ دهند. با نگاه به این دیدگاه، امام خمینی رحمت‌الله‌علیه تعاریف متفاوتی را از سیاست ارائه می‌کنند و در جواب اشکال عده‌ای که حکومت را خارج از عهده فقیهان می‌شناسند، می‌گویند: «آن‌چه مربوط به نظارت

و اداره عالی کشور و بسط عدالت بین مردم و برقراری روابط عادلانه میان مردم می‌باشد، همان است که فقیه تحصیل کرده است. آنچه برای حفظ آزادی ملی و استقلال لازم است، همان است که فقیه دارد. این فقیه است که زیر بار دیگران و تحت نفوذ اجانب نمی‌رود و تا پای جان از حقوق ملت و از آزادی و استقلال و تمامیت ارضی وطن اسلام دفاع می‌کند. فقیه است که به چپ و راست انحراف پیدا نمی‌کند»^{۲۷}

امام در تعریف دیگر، سیاست را هدایت جامعه به سمت صلاح جامعه و افراد می‌داند و در این زمینه می‌گوید: «سیاست به معنای این که جامعه را راه برد و هدایت کند، به آن جایی که صلاح جامعه و صلاح افراد هست، این در روایات ما برای نبی اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم با لفظ «سیاست» ثابت شده است.»^{۲۸}

۱۵ خرداد: اسلام سیاسی فقهی در عرصه عمل

گفتمان اسلام سیاسی در ایران به آن شکلش که در جست‌وجوی هویت و معنا بوده است به عهد صفوی بازمی‌گردد. پس از آن در عهد قاجار رنگ و بویی دیگر یافته، در عصر مشروطه با پیدایش مشروطه‌خواهان جدی‌تر شده تا اینکه به دوران سلطنت پهلوی‌ها می‌رسد. در فضای بی‌قرار قرن نوزدهم نظریه‌های گوناگونی برای ساماندهی جامعه ایرانی مطرح شد که بیشتر در دو فضای فکری قرار می‌گرفتند. دسته اول نظریه‌هایی که سنت مذهبی ایرانی را به طور کامل طرد می‌کردند و پذیرش نهادها و باورهای غربی را مد نظر داشتند؛ و دسته دوم نظریه‌هایی که اصلاحات را از راه بازیابی و بازتفسیر سنت‌های مذهبی و فرهنگی دنبال می‌کردند. به نظر می‌رسد گفتمان اسلام سیاسی در ایران در سال‌های اوج‌گیری مدرنیته در جهان در این نظریه دوم ریشه‌هایش را حفظ کرده و خود را کشان‌کشان تا روزگار پهلوی‌ها آورده باشد و اکنون در روزگار سلطنت پهلوی دوم، سال‌های پس از کودتای ۲۸ مرداد، سرکوب و اختناق و آغاز دهه ۴۰، شاه ایران تصور می‌کرد پرغرورترین سال‌های سلطنتش را خواهد گذراند، اما سخت در اشتباه بود. زیرا گفتمان‌های حاشیه‌ای می‌رفتند تا از لاک سکوت و انزوا سر برآورند.

در دهه ۴۰، حکومت پهلوی سیاست ضد دینی عصر رضاشاه را در سطحی گسترده‌تر پیش گرفت و در پی انقلاب سفید به تخطئه باورهای ملی و ارزش‌های اسلامی و جابه‌جا نمودن فرهنگ غربی با آداب و رسوم ایرانی و سنن اسلامی پرداخت.

اجرای اصلاحات ارضی و دیگر اصول انقلاب سفید در ایران نیز در جهت تأمین خواست دموکرات‌های دولت کندی در ایران بود که رژیم پهلوی به ناچار به آن تن داده

بود. مخالفت نیروهای مذهبی به رهبری امام خمینی با اقدامات به ظاهر اصلاح‌گرایانه و در عمل غربی کردن ایران با حمایت مادی و معنوی تمام عیار امریکا، سرآغاز دوره سوم تاریخ روشنفکری ایران شد که روشنفکری دینی و موج بیداری اسلامی جریان مسلط و غالب آن بود. در این موج، تغییری جدی در فضای روشنفکری ایران پدید آمد که از آن به «توبه روشنفکری» تعبیر شده است.^{۲۹}

امام خمینی تا این مقطع، فعالیت سیاسی عمده‌ای نداشت. در جریان ملی شدن صنعت نفت هم با آیت‌الله کاشانی ارتباط داشت و فداییان اسلام را تأیید می‌کرد. ولی تا اوایل دهه چهل، شاید به احترام آیت‌الله بروجردی که علاقه‌ای به سیاست نداشت، به طور مستقیم وارد فعالیت سیاسی نشد.^{۳۰} امام در سطح مرجعیت مهم‌ترین عامل سیاسی کردن حوزه‌ها و کشاندن آنها به حوزه سیاسی بود. ایشان از ابتدای دهه چهل پیشگام مبارزه سیاسی بود و همواره مراجع و حوزه‌ها را به مبارزه تشویق می‌کرد. به هر حال اگر تلاش‌های امام خمینی نبود بی‌اعتنایی به سیاست به عنوان میراث آیت‌الله حائری و آیت‌الله بروجردی همچنان در حوزه‌ها تداوم می‌یافت.

۲۰۳ پس از درگذشت آیت‌الله بروجردی عده‌ای از روحانیون اصول‌گرای نواندیش و برخی روشنفکران دین‌باور غیرروحانی با تشکیل جلساتی موضوع مرجعیت را بررسی و مطالبی را به صورت مقاله گردآوردند که در کتابی با نام «بحثی درباره مرجعیت و روحانیت»، در ۱۳۴۱، توسط شرکت سهامی انتشار منتشر شد. مباحث مطرح شده بیانگر نوگرایی دینی و اندیشه‌های اصلاحی در حوزه دین بود؛ از قبیل خرافه‌زدایی از دین اسلام، لزوم آشنایی رهبری شیعه با علوم تخصصی روز، فراهم ساختن اساس اقتصادی مستقل برای پشتیبانی از فعالیت‌های مذهبی و رهانیدن آن از چاپلوسی در مقابل دولت و عوام، و پیشنهاد مرجعیت دسته جمعی موسوم به «شورای فتوا».^{۳۱}

در موج جدید بیداری اسلامی، امام خمینی و روحانیون همفکر وی، کوشیدند که سیاست را بر محور مرجعیت بازگردانند. طیف مذهبی جنبش دانشجویی نیز به تحقق این هدف کمک می‌کرد. برای تبیین این اندیشه، می‌توان از اصطلاحات «معنویت‌گرایی در سیاست» و «بازگشت به خویشتن انسان مسلمان ایرانی» استفاده کرد.^{۳۲} امام خمینی، برای تحقق این هدف، به تقویت حوزه علمی پرداخت.

تصویب لایحه انجمن‌های ایالتی و ولایتی در ۱۶ مهر ۱۳۴۱ در هیأت دولت، که بر اساس آن قید اسلام از شرایط انتخاب‌شوندگان و انتخاب‌کنندگان حذف شد و به جای سوگند به قرآن، سوگند به کتاب آسمانی جانشین شد، بحران عظیمی را در پی آورد که

خود نیز زمینه‌ساز بحران‌ها و تحولات دیگری در آینده شد. امام خمینی از این پس، رسماً فعالیت‌های خود را با فراخوانی و تشکیل جلسات مشورتی میان علمای قم آغاز کرد. نکته تازه در رهبری امام خمینی این بود که انتقادهایی که تاکنون متوجه دولت بود، از این پس متوجه شخص محمدرضا پهلوی شد. مقاومت‌های حکومت پهلوی در برابر اندیشه‌های احیاگرانه، موجب شد که اصلاح‌گری به اندیشه انقلابی تبدیل شود.^{۳۳}

امام خمینی مخالفت خود با لایحه مذکور را با وارد کردن ایرادهای شرعی به آن آغاز کرد و خواستار لغو آن شد؛ و در تلگرام‌هایی به شاه و علم (نخست وزیر) عواقب وخیم تخطی و تخلف از قرآن و احکام اسلام را یادآور شد.^{۳۴} با تلاش امام خمینی، مخالفت و مبارزه همه‌گیر شد. مقلدان و شاگردان امام، به طرق مختلف اخبار و اطلاعات و پیامهای امام را به سراسر کشور انتقال دادند و بدین ترتیب به منزله پلی بین حوزه علمی قم، افکار امام خمینی و شهرهای خود عمل کردند.^{۳۵}

مرحله اول نهضت بیداری اسلامی با عقب‌نشینی رژیم پهلوی و لغو لایحه انجمن‌های ایالتی و ولایتی در ۱۰ آذر ۱۳۴۱ با موفقیت به پایان رسید. مرحله بعدی، مخالفت مراجع و علما با همه‌پرسی اصول ششگانه انقلاب سفید بود که در ششم بهمن ۱۳۴۱ انجام شد و به دنبال صدور اعلامیه‌ها، تجمعات اعتراض‌آمیز و سخنرانی و نشست‌های مشورتی صورت گرفت که سبب شد افراد کمتری در همه‌پرسی شرکت کنند. شاه در فرآیند آنچه انقلاب سفید می‌خواند، چند هدف موازی را پیگیری می‌کرد. نخست، خلع سلاح روشنفکران و نیروهای رادیکال چپ در زمانی که جهان در دو بلوک غرب و شرق تعریف می‌شود و دوم، در غلتیدن به جاده مدرنیسم توسعه‌گرای غربی که در این ایام آرزوی بزرگ محمدرضا محسوب می‌شد. در یک کلام به نظر می‌رسد هدف از اصلاحات رژیم شاه مشروعیت‌یابی برای خود، خلع سلاح روشنفکران و مخالفان داخلی و نیز اخذ پشتیبانی آمریکا بوده است. در چنین فضایی و درست در حالی که شاه تصور می‌کرد دیگر صدایی از مخالفان برنخواهد خواست، صدای اعتراض‌ها از قم و چند مرکز مذهبی دیگر بلند می‌شود. در این زمان گفت‌وگوهایی بین نماینده شاه و علمای قم صورت گرفت که به نتیجه نرسید و این در حالی است که شاه در دیدار نماینده علما تأکید کرده بود که بقای سلطنتش به اجرای این اصول بستگی دارد. پس بی‌اعتنا به اعتراض‌ها، اصول انقلاب سفید به فراندوم گذاشته شد. هر چند در رژیم دیکتاتوری شاه فراندوم بیشتر به نمایش می‌ماند. و بر اساس اعلام رسمی، اصول انقلاب سفید با ۹۹ درصد آرا به تصویب رسید. در اینجاست که امر سیاسی، بی‌قراری، غیریت‌سازی و قدرت همه در کار می‌شوند تا صدای گفتمان اسلام سیاسی این

بار بلندتر از قبل شنیده شود.

از این به بعد مذهبی‌ها هم به اندازه نیروهای چپ در نزد شاه ایران منفور شده‌اند: «ارتجاع سیاه اصلاً نمی‌فهمد زیرا از هزار سال پیش یا بیشتر اصلاً فکرش تکان نخورده.» شاه در مقایسه علما با کمونیست‌ها نیز می‌گوید: «من اتفاقاً کینه‌ام نسبت به آن‌ها- کمونیست‌ها- کمتر است. من اینها- مذهبی‌ها - را بدتر از توده‌های خائن می‌دانم.» مشابه این سخنان محمدرضا را حتی هیچ‌کس از پدرش نیز نشنیده است.

خشم رژیم از روحانیت در حادثه غم‌انگیز دوم فروردین ۱۳۴۲ نمود یافت که حکومت پهلوی به سرکوب روحانیون در مدرسه فیضیه قم و مدرسه طالبیه تبریز دست زد و طی آن عده‌ای کشته و مجروح شدند. نکته جالب این که رژیم پهلوی برای فریب افکار عمومی، آن را نزاع بین روحانیون مخالف اصلاحات ارضی و دهقانان موافق آن، که به قصد زیارت به قم آمده بودند، اعلام کرد. این اقدام رژیم نیز همچون اقدامات ضد دینی قبلی نتیجه معکوس به بار آورد و موجی از خشم و نفرت در سراسر کشور پدید آمد و حتی واکنشهایی در حوزه‌های علمی نجف و کربلا ایجاد شد و سیل تلگراف‌ها و اعلامیه‌ها روانه ایران گردید. شدیدالحن‌ترین اعلامیه را نیز امام خمینی صادر کرد که به اعلامیه «شاه دوستی، یعنی غارتگری» معروف شد. امام در این اعلامیه با پایان دادن به افسانه «جدایی دین از سیاست»، مبارزه را به کانون اصلی یعنی شاه معطوف کرد.

مرحله دیگری از تحولات این مقطع که به دلیل اهمیت و تأثیرگذاری آن در تحولات نهضت اسلامی در آینده، نقطه عطفی از تجلی اسلام سیاسی فقهاتی در تاریخ معاصر تلقی می‌شود، قیام ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ است. در محرم سال ۱۳۴۲، روحانیون مبارز به فرمان امام خمینی به انتقاد از اعمال سرکوبگرانه رژیم پهلوی پرداختند و در نهایت، محافل عزاداری به کانون‌های مبارزه و فعالیت سیاسی تبدیل شد. در این فعالیت‌ها، سه قشر قدرتمند و تأثیرگذار بازاری، دانشگاهی و روحانی اتحاد خود را به نمایش گذاشتند. نقطه اوج این جریان، سخنرانی امام خمینی در عصر روز عاشورا در مدرسه فیضیه قم بود که در آن برای اولین بار به شاه و آمریکا و اسرائیل حمله کرد. امام در بخش دیگری خطاب به محمدرضا پهلوی گفت: «من نمی‌خواهم تو (در سرنوشت) مثل پدرت بشی، اینها می‌خواهند تو را بهایی معرفی کنند که من بگویم کافر است؛ [تا از ایران] بیرونت کنند.» امام در این سخنرانی برای نخستین بار شاه را بالحنی امرانه خطاب می‌کند: «این‌ها با اساس اسلام و قرآن مخالفند و نمی‌خواهند در این مملکت قرآن و علما موجود باشند.» امام به شاه توصیه می‌کند به علما توهین نکند و گرنه با تکفیر روبه‌رو خواهد شد و مردم او را زنده نخواهند گذاشت.

قیام پانزده خرداد در واقع نوعی نمایش گرایش جدی تر روحانیون به فعالیت‌های سیاسی و تلاش برای تحقق اسلام سیاسی با بهره‌گیری از باورهای اعتقادی مردم بود. امام خمینی بیش از هر متکلم و اندیشمند شیعی، واقعه کربلا را با ضرورت‌های سیاسی جامعه پیوند زد.^{۳۶}

امام خمینی با توجه به نقشی که محرم و صفر در تکوین و تداوم انقلاب داشت، بر حفظ سنت‌های آن تأکید فراوانی داشتند و آن را ضامن حفظ و تداوم انقلاب می‌شمردند.^{۳۷} حمید عنایت نیز در این زمینه می‌نویسد: «امام خمینی شاید بیش از هر متأله شیعه، که دارای منزلتی قابل قیاس با وی باشد، خاطره کربلا را با احساس جاری از ضرورت سیاسی به کار گرفت.»^{۳۸}

یکی از کارگزاران رژیم پیشین نیز در تحلیل انقلاب اسلامی به عنصر شهادت طلبی اشاره کرده است. وی می‌نویسد: «توجه به آمیخته‌ای که از مذهب و نیروی جوانان در ایران به وجود آمده سرّ اصلی سقوط شاه را مکشوف می‌کند. در این میان، اگر کسی به اهمیت نقش شهادت‌طلبی در مذهب شیعه نیز آگاهی داشته باشد حتماً به خوبی می‌داند که در این مذهب، اگر کسی کشته شود قدرتش از کسی که او را کشته است به مراتب افزون‌تر خواهد بود.»^{۳۹}

۲۰۶

بدین ترتیب امام از سنت‌های دینی در مبارزه سیاسی کمال استفاده را برد و از جمله با بازسازی تاریخی حادثه عاشورا، قیام علیه شاه را واجب دینی و تکلیف شرعی معرفی نمود و بدین ترتیب اعتبار اسلام سیاسی فقاهتی را تضمین کرد.

علاوه بر شخصیت امام خمینی و فعالیت‌های ایشان، اسلام سیاسی فقاهتی از نفوذ اجتماعی و ابزارهای قدرت بیشتری نسبت به رقبیان خود برخوردار بود. اسلام سیاسی فقاهتی به دلیل دسترسی به شبکه بزرگ روحانیت و مخاطبان گسترده آن و برخورداری از استقلال مالی و کانون‌های تجمع سنتی، مثل مسجدها و حسینیه‌ها امکان‌های بسیاری در جذب و ساماندهی توده‌ها و قشرهای گوناگون مردم داشت و از سوی دیگر زبان این گفتمان، همه فهم، عامیانه و تهی از اصطلاحات تخصصی و پیچیدگی‌های نظری دیگر گفتمان‌ها بود و این امر دسترسی به آن را برای توده‌ها بسیار آسان می‌کرد.

اسلام سیاسی فقاهتی از ابتدای مبارزه انقلابی، نمایندگی طیف‌های متنوع اجتماعی را بر عهده گرفت و موفق شد از نمایندگی تقاضاهای یک طبقه و قشر خاص (بخشی از روحانیت) به نمایندگی طبقات گوناگون اجتماعی به گستره جامعه ایران و بخش‌هایی از جهان اسلام و حتی نظام بین‌الملل، در آن مرحله تاریخی ارتقا پیدا کند و به یک گفتمان عام

و جهان شمول تبدیل گردد.^۴

در آن برهه تاریخی خاص، این گفتمان به مانند زایش روحی نو در جهان بی روح، و درمانی برای دردهای بشریت مدرن، و گشایش راهی برای معنویت در سیاست به نظر می‌رسید.^۴ در این سال‌هاست که اسلام سیاسی فقاهتی از دیگر رقیبان پیشی می‌گیرد و به یک تصور اجتماعی فراگیر در جامعه ایرانی تبدیل می‌شود...

از آنجا که هر گفتمان از زاویه و دریچه‌ای خاص به پدیده‌ها می‌نگرد، به طور طبیعی توان بازنمایی تمام ابعاد وجودی پدیده‌ها را ندارد و تنها وجه خاصی از پدیده‌ها را می‌نماید.

به همین جهت گفتمان‌های موجود در صحنه سیاسی اجتماعی در راستای طرد رقیب و تثبیت خود به عنوان گفتمان مشروع، غالباً به برجسته کردن نقاط ضعف گفتمان رقیب و به حاشیه راندن نقاط قوت آن در قالب‌های مختلف زبانی می‌پردازند. از آن جا که تنها گفتمان‌هایی قدرت بسیج اجتماعی داشتند که قادر به انتقال روح انقلابی و رادیکالیسم به توده‌ها بودند و برای این کار به سخن گفتن به زبان مردم با الهام از سنت مذهبی و آرمان‌هایی، همچون عدالت‌طلبی و ظلم‌ستیزی نیاز داشتند، لذا در این میان گفتمانی موفق بود و می‌توانست خود را به صورت گفتمان مسلط و هژمون بر عرصه سیاسی اجتماعی تثبیت کند که از دو تکنیک ذیل به خوبی استفاده نماید:

۱. با ادبیاتی صحبت کند که برای همه قابل فهم باشد و دسترسی به آنان ممکن به نظر برسد در این صورت است که افکار و اذهان اجتماعی با گفتمان همراه خواهند شد.

۲. از اهداف، ارزش‌ها و آرمان‌هایی دفاع کند که برای اذهان اجتماعی معتبر و ارزشمند باشد.

گفتمان اسلام سیاسی در ایران با رهبری امام خمینی با بهره‌گیری از همین دو روش توانست به گفتمان مبارزه تبدیل شود.

با ارتباطی که رهبری انقلاب ایران با روحانیت داشت، شبکه وسیعی از نیروهایی که مروج و بیان‌کننده اندیشه و فکر رهبری در نقاط گوناگون کشورند، شکل گرفت و به مثابه یک حزب سیاسی در ایران عمل کرد؛ در حالی که ویژگی‌های ظاهری حزب را نداشت. در نتیجه، اقشاری که در قیام پانزدهم خرداد شرکت جستند صرفاً اشخاص و نحله‌های منتسب به جریان‌های اسلامی نبودند، بلکه در آن قیام گروه‌ها و طبقات مختلف از جمله دانشجویان و روشنفکرانی که نگران سرکوب‌های سیاسی بودند نیز حضور داشتند. به عنوان مثال، بازاریان با چرخش از ایدئولوژی ملی‌گرایانه دهه‌های قبل، به سوی ایدئولوژی اسلام سیاسی با هدایت مراجع و روحانیون روی آوردند.

بی‌تردید این گرایش نتیجه آن بود که گفتمان مذهبی که به شدت سرکوب شده و به حاشیه رانده شده بود، به سیاست روی آورد و پا به پای مارکسیسم، به ایدئولوژی مبارزه تبدیل شد و بدینسان تشیع از مذهب انتظار، به مکتب اعتراض و انقلاب تحول یافت و اسلام سیاسی در وجوه مختلف خود جلوه گر شد. ناکامی گفتمان‌های سکولار ایرانی (پهلویسم، مارکسیسم، مشروطه) در هویت بخشی و سامان‌دهی جامعه بی‌قرار ایرانی، بر محبوبیت اسلام سیاسی افزود و شرایط را برای برتری آن فراهم نمود.

در این زمان، جامعه ایرانی نوید از غرب و گفتمان‌های سکولار، در جست‌وجوی بدیلی بومی بود و در این میان، اسلام سیاسی موفق شد خود را به عنوان گفتمانی معتبر و در دسترس، به ایرانیان جست‌وجوگر هویتی جدید، معرفی کند.

پانوشتها

- 1- Fuller, Graham. 2003, The future of political islam . palgrave Macmillan. 16.
- ۲- مک دانل، دایان، مقدمه‌ای بر نظریه‌های گفتمان. ترجمه: حسینعلی نوذری. تهران: ۱۳۸۰، فرهنگ گفتمان، چاپ اول، ص ۱۰.
- ۳- همان، همچنین در این رابطه نک: Tom Mc Arthur (ed), The Oxford companion to English Language (Oxford: oup. 1992)
- 4- regime of truth.
- ۵- سعید، بابی، هراس بنیادین. ترجمه غلامرضا جمشیدی‌ها و موسی عنبری تهران: انتشارات دانشگاه، تهران، ۱۳۷۹، ص ۲۰.
- ۶- عنایت، حمید، نهادها و اندیشه‌های سیاسی در ایران و اسلام. تهران: ۱۳۷۸، ص ۱۰۲.
- ۷- تاجیک، محمدرضا، روایت غیریت و هویت در میان ایرانیان. تهران: ۱۳۸۳، مرکز بررسی‌های استراتژیک، ص ۱۴.
- ۸- باقی، عمادالدین، گفتمان‌های دینی معاصر، تهران: ۱۳۸۳، انتشارات رسایی، ص ۴۳.
- 9- Howarth, David & A.Norval & G.Stavarakakis, 2000. Discourse Theory and Political Analysis. Manchester university Press, 162.
- 10- Jurgensen, M and Phillips. 2002. Discourse Analysis. London: sage publications. 44.
- ۱۱- دکم‌جیان، هرایر، جنبش‌های اسلامی در جهان عرب. ترجمه حمید احمدی. تهران: ۱۳۷۷، کیهان، ص ۳۱.
- ۱۲- همان، ص ۲۳.
- ۱۳- روآ، اولیویه، تجربه اسلام سیاسی، مترجم محسن مدیرشانه‌چی و حسین مطیعی امین، ۱۳۷۸، تهران، الهدی، ص ۵۹.
- ۱۴- همان: صص ۲۶۲-۲۶۱.

۱۵ خرداد؛ بالندگی و تکامل گفتمان اسلام سیاسی در پیوند با فقهت

15- Said, Edward. 1979, *Orientalism*. New York : Vintage Books. 33.

۱۶- کرمانشاهی، آقا احمد، مرآت الاحوال جهان نما. به تصحیح و اهتمام علی دوانی. تهران: ۱۳۷۵، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ص ۱۱۰.

۱۷- حسینی زاده، محمدعلی، اسلام سیاسی در ایران. قم: ۱۳۸۶، دانشگاه مفید، ص ۱۸.

۱۸- همان، ص ۱۹۵.

۱۹- آر. کدی، نیکی، ریشه‌های انقلاب ایران. ترجمه عبدالرحیم گواهی. تهران: ۱۳۷۵، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ص ۳۶۵.

۲۰- برزین، سعید، زندگی‌نامه سیاسی مهندس مهدی بازرگان. تهران: ۱۳۷۴، نشر مرکز، ص ۶۹.

۲۱- سالوین شاپیرو، جان، لیبرالیسم؛ معنا و تاریخ آن. ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی. تهران: ۱۳۸۰، نشر مرکز، ص ۶.

۲۲- سوره نور، آیه ۱۹.

۲۳- مرادی، فریبا، شریعتی و اسلام سیاسی در ایران. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. قم: ۱۳۸۸، دانشگاه مفید، ص ۳.

۲۴- حسینی زاده، محمدعلی، اسلام سیاسی در ایران. قم: ۱۳۸۶، دانشگاه مفید، ص ۲۲۵.

۲۵- همان، ص ۲۳۲.

۲۶- سعید، بابی، ص ۱۰۴.

۲۷- امام خمینی، ولایت فقیه. تهران: ۱۳۵۷، انتشارات امیرکبیر، ص ۱۳۷.

۲۸- امام خمینی، صحیفه امام، تهران، ۱۳۷۸، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ج ۳۱، ص ۴۳۱.

۲۹- زکریایی، محمدعلی، درآمدی بر جامعه‌شناسی روشنفکری دینی. تهران: ۱۳۷۸، آذریون، ص ۱۱۰.

۳۰- کرباسچی، غلامرضا، تاریخ شفاهی انقلاب اسلامی. تهران: ۱۳۸۰، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ص ۱۷۴.

۳۱- الگار، حامد. برک و دیگران، (۱۳۶۲) نهضت بیدارگری در جهان اسلام. ترجمه محمد مهدی جعفری. تهران: ۱۳۶۲، شرکت سهامی انتشار، ص ۱۳۳.

۳۲- قزل سفلی، محمدتقی، «امام خمینی، گفتمان احیاء و چالش با گفتمان‌های غالب» ایدئولوژی، رهبری و فرایند انقلاب اسلامی (مجموعه مقالات)، تهران: ۱۳۸۲، ج ۲، مؤسسه چاپ و نشر عروج، ص ۲۵۲.

۳۳- زکریایی، محمدعلی، درآمدی بر جامعه‌شناسی روشنفکری دینی. تهران: ۱۳۷۸، آذریون، ص ۷۷.

۳۴- امام خمینی، صحیفه امام، ج ۱، ص ۴۳.

۳۵- روح بخش، رحیم، «چند شهری بودن جنبش‌های معاصر ایران؛ بررسی قیام ۱۵ خرداد»، گفت و گو، ۱۳۷۹، ش ۲۹، ص ۳۷.

۳۶- عنایت، حمید، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. تهران: ۱۳۶۲، خوارزمی، ص ۳۲۰.

۳۷- امام خمینی، صحیفه امام، ج ۱۵، ص ۲۰۴.

۳۸- عنایت، حمید، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. تهران: ۱۳۶۲، خوارزمی، ص ۲۴۵.

۳۹- هویدا، فریدون، سقوط شاه. ترجمه مهران. تهران: ۱۳۷۱، اطلاعات، ص ۱۱۰.

۴۰- حسینی زاده، محمدعلی، اسلام سیاسی در ایران. قم: ۱۳۸۶، دانشگاه مفید، ص ۲۵۹.

۴۱- فوکو، میشل، ایرانی‌ها چه رؤیایی در سر دارند؟، ترجمه حسین معصومی همدانی. تهران: ۱۳۷۷، هرمس، ص ۲۸.