

حزب جمهوری اسلامی؛ مهم‌ترین اجتماع سیاسی اسلام انقلابی در ایران (تبارها و ریشه‌ها)

ابراهیم عباسی*



چکیده

این مقاله بر آن است که تبارهای فکری حزب جمهوری اسلامی، مهم‌ترین اجتماع اسلام انقلابی را در فضای جغرافیایی ایران با استفاده از روش‌شناسی اجتماع‌گرایی بررسی کند. این روش‌شناسی، شکل‌گیری، عقلانیت و بحران در سنت‌های فکری را با معیارهای خاصی توضیح می‌دهد که متفاوت از روش‌شناسی‌های پوزیتیویستی و تحلیل گفتمانی است و به نظر می‌رسد با کاربست آن در ایران بهتر بتوان از معیارهای بومی در شکل‌گیری جریان‌های فکری-سیاسی کمک گرفت. بنابراین در پاسخ به پرسش تبارها و ریشه‌های

* عضو هیئت علمی دانشگاه شیراز (E.abbassi.ir@gmail.com)

تاریخ تصویب: ۱۳۹۳/۹/۱۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱/۱۵

پژوهشنامه علوم سیاسی، سال نهم، شماره چهارم، پاییز ۱۳۹۳، صص ۱۷۱-۲۱۲

فکری حزب جمهوری اسلامی به‌عنوان مهم‌ترین اجتماع سیاسی اسلام انقلابی، فرض مهم این نوشتار آن است که تبارهای آن، ریشه در منازعات مشروطه به‌ویژه مشروطه مشروعه و رادیکالیسم اسلامی دهه ۱۳۲۰ (فدائیان اسلام) دارد. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که حزب جمهوری اسلامی، آموزه‌های خود را از این سنت‌های فکری اتخاذ کرد و از طریق گفت‌وگوی دیالکتیکی با برخی از سنت‌های فکری نظیر مشروطه شیعی، اتحاد اسلامی و اسلام‌گرایی چپ با حفظ آموزه‌های اصلی، به ورود برخی آموزه‌های جدید و مفصل‌بندی خود بسیار کمک کرد. این پژوهش سعی کرده است از منابع اسنادی و تاریخ شفاهی در بررسی فرض بالا بهره برده و روایت جدیدی عرضه کند.

واژگان کلیدی: سنت فکری، اسلام انقلابی، حزب جمهوری اسلامی، روش‌شناسی اجتماع‌گرایی، مشروطه، فدائیان اسلام

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه

رابطه سنت و تجدد بیش از یک قرن است که به مناقشه‌ای بزرگ در تاریخ ایران تبدیل شده است. این رابطه، تاریخ معاصر ایران را متفاوت از دیگر برهه‌ها و جغرافیای تاریخی و اجتماعی آن را نیز از دیگر کشورهای همسایه متمایز کرده است؛ از این رو، تحولات آن منحصر به فرد و خارج از پیش‌بینی و رفتارشناسی‌های عادی است. این مناقشه منجر به شکل‌گیری سنت‌ها و جریان‌های فکری شده است که هرکدام سعی در ارائه پاسخی مناسب به بحران‌های معنایی جامعه ایرانی داشته‌اند و در نتیجه به خلق معنا پرداخته و بخشی از عرصه فکری و اجتماعی را تسخیر و به بسیج اجتماعی دست زده‌اند. گرچه ممکن است این سنت‌ها مدتی به انزوا روند، اما از آنجاکه حاصل تکثر فکری، شکاف‌های اجتماعی و فرهنگی هر جامعه است، همیشه حضور دارند. بنابراین، همه آنها را می‌توان در سه مقطع مشروطیت اول (۱۳۰۴-۱۲۸۴)، دهه ۱۳۲۰ (۱۳۳۲-۱۳۲۰) و هم‌زمان با پیروزی انقلاب اسلامی ایران بیش از هر زمان دیگری رصد کرد.

در این میان سنت‌هایی که بیش از همه بروز عینی داشته‌اند، سنت‌های فکری اسلام‌گرا بوده‌اند. در واقع بروز و ظهور هر جریان فکری در ایران، منوط به تعریف رابطه خود با اسلام بوده است؛ زیرا امتزاج ایرانی‌ت و اسلامیت این سرنوشت را رقم زده و مذهب همواره به صورت یک منبع اعتبار عمل کرده است. در نتیجه، سنت‌های فکری اسلام سیاسی نظیر اسلام لیبرال، اسلام‌گرایی چپ، اتحاد اسلامی، رادیکالیسم اسلامی و اسلام انقلابی فصل مهمی از تاریخ ایران از جمله انقلاب اسلامی را به خود اختصاص داده‌اند. فضای زندگی فکری و عملی پس از انقلاب اسلامی، منعکس‌کننده مسابقه ایدئولوژیکی بود که به صورت رقابت هم‌زمان میان سنت‌های

فکری مختلف انجام می‌گرفت. در این دهه افکار عمومی در پی عبور از سنت فکری باستان‌گرایی بود؛ لذا بدیل‌های مختلفی وجود داشت. این بدیل‌های فکری معطوف به عمل و در پی تحقق اجتماعی و مسئله آنها بسیج اجتماعی بود. دعوی آنها که در تقابل و گفت‌وگوی دیالکتیکی به سر می‌بردند، سنت و تجدد یا مذهب و ملیت و عدالت و آزادی در ایران بود. از جمله این سنت‌ها، اسلام انقلابی بود که مهم‌ترین اجتماع سیاسی این دهه، یعنی حزب جمهوری اسلامی را شکل داد. با این مقدمه پرسش اصلی این پژوهش آن است که تبارها و ریشه‌های فکری حزب جمهوری اسلامی به‌عنوان مهم‌ترین اجتماع مبتنی بر اسلام انقلابی چیست که ویژگی‌های منحصر به فردی در تاریخ ایران به آن بخشیده و حتی آن را متفاوت از سایر اجتماعات سیاسی کرده است؟ در پاسخ به پرسش اصلی باید گفت حزب جمهوری اسلامی که مهم‌ترین اجتماع سنت فکری اسلام انقلابی است، ریشه در سنت فکری مشروطه مشروعه و رادیکالیسم اسلامی (مهم‌ترین اجتماع آن فدائیان اسلام در دهه ۱۳۲۰ و هیئت‌های مؤتلفه اسلامی در دهه ۱۳۴۰) داشت. لیکن برخی از آموزه‌های خود را نیز از منازعات مشروطه (پارلمان، قانون، حکومت و...)، سنت فکری اتحاد اسلام (وحدت اسلامی و موضوع فلسطین در ایران و منطقه خاورمیانه) و اسلام‌گرایی چپ (به‌ویژه در آموزه عدالت اجتماعی) اتخاذ کرد. این موضوع خود بر پیچیدگی این اجتماع سیاسی می‌افزاید.

در این مقاله اسلام انقلابی به‌مثابه یک سنت فکری تلقی شده و تحلیل و تبیین مهم‌ترین اجتماع آن براساس روش اجتماع‌گرایی^۱ صورت گرفته است. به‌نظر می‌رسد با پیوند این سنت فکری و تبیین آن با روش‌شناسی بالا می‌توان گامی مهم در ارزیابی حزب جمهوری اسلامی برداشت؛ گامی که با نگاهی بومی‌تر و یافتن پاسخی شایسته از درون همراه است. در این مقاله، تبارهای حزب جمهوری اسلامی با استفاده از بیانیه‌ها، منابع تحلیلی، اسناد و تاریخ شفاهی آن به بحث گذاشته می‌شود تا علت ظهور و دلایل برجستگی آن مشخص شود.

۱. مروری بر ادبیات موضوع

حزب جمهوری اسلامی، در ادبیات موجود، به ویژه در داخل کشور، به رغم اهمیت کمتر بررسی شده است. البته این موضوع در مراکز پژوهشی خارج از کشور مورد توجه بوده است؛ اما از آنجاکه به متون، رسائل، منابع اصلی و اسناد آنها دسترسی نداشته‌اند، آثار آنها بیشتر جنبه کلی‌گویی به خود گرفته و یا در بررسی خطوط و مسئله اساسی آن به خطا افتاده‌اند. از سویی چون اسلام‌گرایی حالت دیگر خودی برای آنها داشته است، برخی از روی تنفر به سراغ آنها رفته‌اند. ادبیات نوشتاری این اجتماع سیاسی در داخل کشور نیز گسترده است، اما بیشتر روایتی همدلانه در قالب خاطره را بازگو می‌کند که نتیجه هر دو دیدگاه، عرضه ادبیات ناقصی از آنها در عرصه نوشتاری بوده است.

به نوعی رویکرد تنفرانگیز را می‌توان در آثار سهراب بهداد از جمله در مقاله مهم وی «اتویای اسلامی در ایران پیش از انقلاب: نواب صفوی و فدائیان اسلام»، کتاب «ایران پس از انقلاب اسلامی: بحران یک دولت اسلامی»، مقاله امیر فردوس با عنوان «خمینی، جامعه و سیاست فدائیان» و کلیاتی در کتاب «خمینسم» آبراهامیان سراغ گرفت (Behdad, 1997; Ferdouus, 1983; Rahnama & Behdad (ed), 1995; Abrahanian, 1993).

این آثار بیشتر با نگاه تاریخی، اسلام انقلابی و اجتماعات آن را بررسی کرده‌اند و حالت توصیفی به خود گرفته‌اند. آثار مزبور فدائیان اسلام را با هیئت‌های مؤتلفه و حزب جمهوری اسلامی یکی دانسته و تفاوت‌های مهم آنها را بررسی نکرده‌اند. تنها آبراهامیان در اثر خود به تحلیل طبقاتی زندگی امام خمینی (ره) پرداخته است. در آثار دیگری که در مورد مذهب و سیاست یا دین و دولت در ایران به قلم شاهرخ اخوی، امیرسعید ارجمند، بخاش و فیشر منتشر شده است، حزب جمهوری اسلامی به رغم اهمیت و اثرگذاری آن در تداوم انقلاب اسلامی کمتر مورد توجه قرار گرفته و یا به صورت گذرا بررسی شده است. این آثار کمتر از نگاهی بومی به تاریخ ایران بهره برده‌اند و از اشتباه‌های تاریخی بسیار نیز رنج می‌برند.

روایت همدلانه را باید در آثار وابستگان به حزب جمهوری اسلامی مانند خاطرات منتشرشده برخی از اعضای آن سراغ گرفت. هرچند برخی نکات ناگفته را

می توان در تاریخ شفاهی حزب دنبال کرد، لیکن تکرار و اغراق در این آثار ملال آور می نماید و در تدوین آنها از تکنیک مصاحبه به خوبی بهره نبرده اند. از مهم ترین این متون می توان از ناگفته های مهدی عراقی، خاطرات جواد منصوری، ابوالفضل توکلی بینا و عبدالله جاسبی، از اعضای شورای مرکزی حزب جمهوری اسلامی و خاطرات اکبر هاشمی رفسنجانی از اعضای هیئت مؤسس حزب جمهوری اسلامی نام برد. از آثار تألیفی مستقل می توان به حزب جمهوری اسلامی، نوشته خیرالله اسماعیلی نام برد (اسماعیلی، ۱۳۸۶). این کتاب اطلاعاتی کلی به روش توصیفی از حزب ارائه می دهد و در ارائه تحلیلی مناسب باز مانده است. پایان نامه ای نیز در دانشگاه تهران در این مورد دفاع شده است که نسبت به آثار منتشر شده کنونی از غنای بیشتری برخوردار است (کشاورز قاسم آبادی، ۱۳۶۸). این پایان نامه در نگاه تحلیلی خود به حزب بیشتر برنامه های حزب را بررسی کرده است. عبدالله جاسبی از کسانی است که مدعی نگارش کامل تحولات حزب در کتاب «تشکل فراگیر» است (جاسبی، ۱۳۸۶). وی که چند سال معاون اجرایی دبیرکل حزب بوده است، سعی کرده است از این طریق دینی ادا کند. این اثر که اغراق و تکرار در آن موج می زند، توسط دفتر پژوهش دانشگاه آزاد منتشر شده است. تنها جلد سوم آن با عنوان «تشکل فراگیر: حزب جمهوری اسلامی، تولدی در انقلاب اسلامی (ریشه ها، ساختار و رابطه با احزاب سیاسی)»، مبتنی بر اسناد و به طور محققانه ای نگارش شده است و یک جلد از این مجموعه نیز که فقط اسناد حزب را تدوین کرده است، اهمیت دارد. در این میان، خاطرات محسن دعاگو بهتر از دیگر آثار، حزب جمهوری اسلامی را معرفی می کند. دعاگو که مسئول بخش عقیدتی حزب بوده، برنامه های آموزشی و درگیری های درون حزب را بهتر بازگو کرده است (کلاچیان، ۱۳۸۲). در مجموع آثار بالا بیشتر به توصیف حزب، معرفی هیئت مؤسسان و شورای مرکزی و برنامه های آن پرداخته و آنچه پژوهش حاضر را از این آثار متمایز می کند، روش تبیینی و نگاهی علی در مورد ریشه های فکری حزب است که نقیصه مهم این آثار است.

۲. اسلام انقلابی به مثابه «سنت» و حزب جمهوری اسلامی به مثابه «اجتماع»:

روش تحلیل

نظریه فلسفی و روشی اجتماع‌گرایی از جمله رهیافت‌های سنتی در علوم سیاسی و یکی از رهیافت‌های مسلط بر مناظره دهه هفتاد میلادی در نظریه سیاسی هنجاری بوده است (مارش و استوکر، ۱۳۸۴: ۵۳). این نظریه بیش از چند دهه در تلاش بوده است با ارجاع به سنت فلسفی کلاسیک، پاسخ‌های روشن و قابل‌قبولی برای برخی از مهم‌ترین پرسش‌های نظری و روشی فراهم کند. روش‌شناسی و معرفت‌شناسی این مکتب، آن را از دیگر رویکردهای تحلیلی و فکری متمایز می‌کند و به دو موضوع اشاره دارد: یکی نظریه که به نقد و تحلیل جامعه غربی می‌پردازد و مبانی هستی‌شناختی دارد و دیگری رویکردی نظری در مورد ماهیت علم که در این حالت به صورت فرآیندهای درباره ماهیت علوم اجتماعی ظاهر می‌شود و مبانی روش‌شناختی دارد. زمینه‌گرایی یا اجتماع‌گرایی راهی میان دو مکتب پوزیتیویسم و تحلیل‌گفتمان است. این مکتب می‌پذیرد امکان تبیین اصول و مبانی عام و جهان‌شمول برای عقل بشری وجود ندارد، درعین حال متذکر می‌شود که راه پساتجددگرا نیز به نوعی ذهنی‌گرایی فردی افراطی خواهد انجامید و به یک نسبییت اخلاقی می‌رسد. در این نگرش مفاهیم اجتماعی و سیاسی را نمی‌توان تعریفی سراسر بی‌طرفانه، خالی از ارزش و تجربی دانست، بلکه معنای آنها به اجتماعات متفاوتی بستگی دارد که اهداف و غایات انسانی را شکل می‌دهند (براتعلی‌پور، ۱۳۸۴: ۱۰ و ۲۳). بنابراین شکل‌گیری عقلانیت را محیطی می‌دانند.

«به‌طور کلی اصول روش‌شناختی مورد نظر آنها عبارتند از:

- ضمن مخالفت با جهان‌شمولی، تأکید می‌کنند که ارزش‌ها باید براساس شیوه زندگی گروه‌ها، جوامع و اجتماعات مورد تفسیر و پالایش قرار گیرد. در نتیجه در این دیدگاه تاریخ و بستر تاریخی در بررسی یک جریان فکری اهمیت اساسی دارد و فرصتی برای بومی‌نگری استن ارائه می‌کند.

- پدیده‌ها به مثابه نقش‌ها، روابط اجتماعی، گفتمان‌ها و نهادها باید همچون «سازه‌های اجتماعی» به تصور درآیند.

- فرد، انتخاب، خرد و فعالیت‌هایش وابسته به اجتماع بوده و باید به‌گونه‌ای

اجتماعی فهمیده شود.

- سطح تحلیل آنها نه خرد و کلان بلکه محلی است و مکان برای آنها اهمیت فراوانی دارد (فیرحی، ۱۳۸۵).

- «مفاهیم اجتماع‌گرایی مرتبط با پدیدارشناسی، هرمنوتیک و سنت‌های علمی سازه‌گرایی اجتماعی است که در برابر انتخاب عقلانی و رهیافت‌های علمی طبیعی‌نگر به اجتماع با گرایش لیبرالیستی است» (Frazer, 1999: 18).

- تفسیرگرایی^۱ یک اصل اساسی در اجتماع‌گرایی است. آنها معتقدند بهترین، منسجم‌ترین و کاراترین طریق انجام کردارها نه یک‌سری اصول کلی، جهان‌شمول و بنیادین بلکه تفسیر و پالایش ارزش‌ها براساس شیوه زندگی گروه‌های معین، اجتماعات و جوامع است. برای آنها، اجتماع در پیوند با تفسیرگرایی معنا می‌یابد، زیرا ارزش‌ها و کنش‌ها محصول اجتماعات و ناشی از شیوه زندگی آنها است. چارلز تیلور در مقاله «تفسیر و علوم مربوط به انسان»، که به توصیف حیطهٔ بینش تفسیری می‌پردازد، استدلال می‌کند که علوم اجتماعی به‌ناچار باید تفسیری و معنی‌کاو باشند و تحقیقات اجتماعی که صرفاً مبتنی بر عوامل عینی (مثل ربط‌های علی، ساختارهای اجتماعی و عقلانیت انتزاعی) باشند، ناگزیر ناکام خواهند ماند (لیتل، ۱۳۷۳: ۱۳۵).

این مکتب از مفاهیم مهمی نیز بهره می‌برد که مهم‌ترین آن اجتماع^۲ است. فریزر به چالش‌های گوناگون در مورد مفهوم اجتماع اشاره می‌کند. وی بر آن است که «اجتماع اولاً یک موجودیت است: مانند گروهی از مردم یا یک نهاد یا رشته‌ای از نهادها مانند شرکت، دانشگاه، خانواده و... ثانیاً اجتماع به معنای روابط خاص میان افراد از جمله اصول مشترک، معنای مشترک، اهداف، خیر و زندگی مشترک است که هم عینی و هم ذهنی است. دیگر عامل مهم مشترک در اجتماع‌ها، یک گذشته و آینده و نسل‌های گذشته و اعقاب آینده است و درنهایت نموداری از اجتماع، نوع موجودیت و روابط و الگوهای آن را ترسیم می‌کند» (Frazer, 1999: 76-77).

1. Interpretivism

2. Community

سنت^۱ یکی دیگر از مفاهیم مهم و بنیان‌های نظری روش‌شناسی اجتماع‌گرایی است و دیگر مفاهیم در پرتو آن معنا می‌یابند. اجتماع‌گرایان چهار مبنای مهم تعیین‌بخش اصول و ارزش‌های برتر را شامل خیرهای اساسی یا نخستین (راولز)، چارچوب‌های ارزش‌گذار مؤثر (تیلور)، معانی اجتماعی (والزر) و سنت (مک‌ایتنایر) می‌دانند (براتعلی‌پور، ۱۳۸۴: ۶۵). السدیر مک‌ایتنایر در کتاب «عدالت چه کسی و کدامین عقلانیت» از چهار سنت مهم تاریخی سنت ارسطو، سنت آگوستینی، سنت اسکاتلندی و سنت لیبرالیسم- یاد می‌کند که موضوع عمده آنها ماهیت عقلانیت عملی و عدالت بود و هرکدام یک‌سری دعاوی و اصول کلی و انتزاعی داشتند که به تدریج خود را به قدرتی انسجام‌یافته در قالب نهادهای سیاسی و اجتماعی تبدیل کردند (مک‌ایتنایر، ۱۳۷۸: ۱۸۲-۱۸۱).

مک‌ایتنایر، سنت را مهم‌ترین عنصر بررسی یک جریان فکری می‌داند که معطوف به هدف یا خیر خاصی است و زمینه‌ای است که در آن یک جریان فکری آغاز و تداوم می‌یابد و طی آن روایت خاصی از هستی و جهان عرضه و استراتژی و تاکتیک‌های ویژه‌ای برای خود تعریف می‌کند. هر سنت از عقلانیت خاصی برخوردار است و در فهرست فضایل، برداشت خود از نفس و نفسانیت، انواع کیهان‌شناسی، روش دستیابی به عقلانیت عملی و... با سنت‌های دیگر متفاوت است. با سنت‌های دیگر در همزیستی، تضاد و تعامل به‌سر می‌برد و میان آن سنت و رقبایش بحث و جدل وجود دارد (مک‌ایتنایر، ۱۳۷۸: ۱۸۲). الگوی مزبور، نگاه ویژه‌ای نیز به دین و مذهب در پیدایی و تداوم سنت‌های فکری دارد و یکی از ویژگی‌های مهم آن بررسی تحولات فکری و اجتماعی در سایه سنت‌ها و جریان‌ها، به‌جای تأکید بر شخصیت‌ها است (فی، ۱۳۸۴: ۳۲۵ و ۳۲۶)^(۱) مک‌ایتنایر به‌وضوح مفهوم سنت را در کتاب «پس از فضیلت» طرح و در کتاب «عدالت چه کسی؟ کدامین عقلانیت» به تفصیل شرح می‌دهد. سنت، «هسته» نظریه اجتماع‌گرایی وی است^(۲).

براساس نظریه اجتماع‌گرایی می‌توان پنج مرحله را در ظهور و سقوط هر سنت

فکری بررسی کرد: الف) بحران بی‌قراری در یک جامعه؛ ب) شکل‌گیری عقلانیت سنت فکری جدید و انسجام‌بخشی به آن؛ ج) گفت‌وگوی سنت فکری جدید با دیگر سنت‌ها به صورت مسالمت‌آمیز یا تخاصم‌آمیز؛ د) بحران در سنت فکری؛ ه) احیاء این سنت فکری توسط میراث‌داران. به این ترتیب در تحلیل ظهور هر سنت فکری به بحران معنایی یک جامعه و امکان ظهور سنت‌های فکری متعدد اشاره می‌شود. همچنین تبارها و ریشه‌های این سنت، در سنت‌های اجتماعی بزرگ‌تر ریشه‌یابی شده و امکان بروز تفاسیر متعارض از درون آنها تحلیل می‌شود (عباسی، ۱۳۸۸: ۲۸-۳۳). آنها نیرو و حیات خود را از سرچشمه‌های خاصی (تبارها) می‌گیرند. به این شکل سنت ارسطویی از دل حیات فکری و بلاغی دولت‌شهر و تعالیم دیالکتیکی آکادمی افلاطون و لیسیموس ارسطو سربرآورد و سنت آگوستینی در مراکز فرقه‌های مذهبی و در متن اجتماعات دنیوی شکوفا شد. (مک ایتتایر، ۱۳۷۸: ۱۸۱).

مک ایتتایر از تحقق چند رویداد برای ظهور این سنت‌ها یاد می‌کند: از جمله امکان تفاسیر مختلف و تطبیق‌ناپذیر از متون یک سنت اجتماعی بزرگ که تاکنون اشخاص، گفته‌ها و متون آن، حجت و مورد تأیید بوده‌اند؛ رویارویی با موقعیت‌های جدید که به پرسش‌های جدید دامن می‌زند و مشخص می‌کند که سنت اجتماعی حاکم فاقد منابع و امکانات درونی لازم برای ارائه پاسخ به این پرسش‌های نو است؛ یا ممکن است از طریق تماس و گفت‌وگوی دیالکتیکی، عقلانی یا غیرعقلانی با دیگر اجتماعات، این سازوکار تفسیری جدید طرح شود. به‌طور کلی هر سنتی برای تبدیل شدن به یک سنت فکری و بسط خود نیازمند طی سه مرحله پیش‌گفته تحول سنت است (مک‌ایتتایر، ۱۳۷۸: ۱۸۴).

هر سنت فکری پس از بروز اجتماعی، وارد مرحله‌ای می‌شود که مک‌ایتتایر از آن به عنوان «عقلانیت سنت» یاد می‌کند. سنت‌ها در تفسیری که از این عقلانیت دارند با یکدیگر متفاوتند. هر سنت وقتی جریان پیدا می‌کند با منظومه‌ای از ذخایر، معانی و مفاهیم ارتباط می‌گیرد که بخشی از آنها ابداع می‌شوند، بخشی تولید می‌شوند و بخشی دیگر نیز در این فضای معلق از سنت‌های اجتماعی دیگر اخذ می‌کند و با روایت جدید خود میدان عمل تازه‌ای را به وجود می‌آورد. مک‌ایتتایر

عقلانیت سنت‌ها را طی سه مرحله پیش‌گفته مطرح می‌کند. در واقع مناسبات درونی سنت‌ها شامل تبارهای اندیشه، مفسران، مفاهیم اساسی، منابع، مسئله اساسی (خیر)، راه‌حل‌ها و خروجی‌ها در این مرحله تبیین می‌شوند (مک‌ایتتایر، ۱۳۷۸: ۱۸۸). هیچ سنتی در یک محیط بسته عمل نمی‌کند بلکه با سنت‌های دیگر درگیر می‌شود؛ به رقابت می‌پردازد؛ مقداری نفوذ و همسویی با دیگران پیدا می‌کند و از عقلانیت دیگر سنت‌ها برای روایت خاص خود بهره می‌برد. لازمه این امر یک گفت‌وگو است که به شکل عقلانی یا غیرعقلانی، دیالکتیکی یا تخصص‌آمیز ادامه دارد.

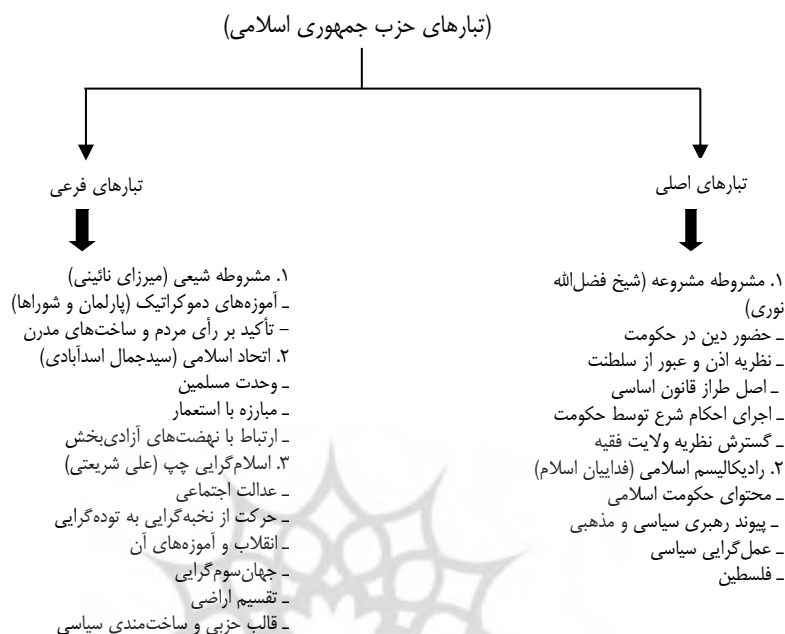
بنابراین در هر جامعه‌ای شبکه‌ای از سنت‌ها وجود دارند که در کنار هم زندگی می‌کنند. این سنت است که از خود دفاع می‌کند؛ در حوزه عمومی به رقابت می‌پردازد؛ مرزهای تداخل با دیگر سنت‌ها را پیدا می‌کند و از این طریق، امکان سنجش بین سنت‌ها برای افراد درون و بیرون آن سنت فراهم می‌شود. مک‌ایتتایر معتقد است «اگر دو سنت اخلاقی رقیب، قادر به شناخت یکدیگر به عنوان مطرح‌کنندگان مباحث رقیب در موضوعات مهم باشند، باید دست‌کم از بعضی جهات اشتراک داشته باشند. در عین حال ممکن است بعضی معیارهای قیاس‌ناپذیر وجود داشته باشد که هر سنت به آن تمسک می‌جوید، اما این تنها نوع رابطه ممکن نیست. دست‌کم در بعضی مواقع، برای پیروان هر سنت ممکن خواهد بود که با معیارهای خود به فهم و ارزیابی و توصیف مواضع خود توسط سنت رقیب نایل شوند (MacIntyre, 1989). «تاریخ روایی هر یک از سنت‌ها در واقع متضمن دو روایت مجزا است: روایت تحقیق و مباحثه در چارچوب یک سنت خاص و روایت بحث و جدل میان آن سنت و رقبایش» (مک‌ایتتایر، ۱۳۷۸: ۱۸۲).

برایانی نیز تاریخ انسان را مانند یک بازار پرسروصدا می‌داند که در آن نسل‌های مختلف زندگی با یکدیگر برخورد دارند و عاملان آن به بحث و جدل، سرقت فکری و فرهنگی، تابع کردن، متأثر شدن و به‌رحال با تعامل با هم به تغییر یکدیگر می‌پردازند. به همین دلیل است که از طریق تمرکز بر نواحی مرزی که در آنها، ایدئولوژی‌ها و گروه‌های مختلفی با یکدیگر تقابل و تداخل دارند، می‌توان مطالب بسیاری آموخت (فی، ۱۳۸۴: ۳۲۵). از این زاویه اجتماع‌گرایی به نظریه سازه‌گرایی که بر تعامل ساختار و کارگزار در شکل‌گیری کنش‌های اجتماعی تأکید

دارد، نزدیک می‌شود.

بنابراین با استفاده از الگوی اجتماع‌گرایی و به‌ویژه با رویکرد مک‌اینتایر، ایران جدید، جامعه‌ای با خواص و شرایط فرهنگی-سیاسی خود است. این جامعه از اجتماعات و سنت‌های متفاوت و متکثری برخوردار است که هرکدام، عقلانیت خاص خود را دارد. برخی ناشی از ابداعات جدیدی است که از تحولات زمانی و مکانی ایران ناشی شده‌اند و پاره‌ای از گفت‌وگو با دیگر سنت‌ها حاصل می‌شود و بخشی نیز از درون سنت‌های اجتماعی بزرگ‌تر اتخاذ می‌شوند. به این وصف و در چارچوب اجتماع‌گرایی، منظور از اسلام انقلابی، سنت فکری است که زمینه‌های عینی حضور آن با ترور احمد کسروی در سال ۱۳۲۴ در ایران شکل گرفت و از درون هیئت‌های مذهبی برخاست. دغدغه مهم و مسئله اصلی آن اجرای احکام شریعت در جامعه و ایجاد ترس و هراس و نابودی افرادی بود که در این راه مانع ایجاد می‌کردند. در این سنت فکری برای نخستین‌بار اندیشه حکومت اسلامی طرح شد. با بحران در مهم‌ترین اجتماع این سنت، یعنی جمعیت فدائیان اسلام و اعدام اعضای اصلی آن، هیئت‌های مؤتلفه اسلامی با تفاوت‌هایی و با رفع بحران‌های معرفت‌شناختی، این مسیر را ادامه دادند. مهم‌ترین ابتکار آنها تبدیل اسلام سیاسی رادیکال به اسلام انقلابی بود. سرانجام پس از انقلاب، حزب جمهوری اسلامی با ادغام اجتماعات نیروهای مذهبی، اسلام انقلابی را پیش برد. این سنت فکری به‌طور کامل در این جمعیت تجسم اجتماعی یافت. این جمعیت یک هفته پس از انقلاب اسلامی در ۲۹ بهمن ۱۳۵۷ با صدور اعلامیه تأسیس به دبیرکلی آیت‌الله محمد حسینی بهشتی با حضور پنج مجتهد و شورای مرکزی تشکیل شد و نزدیک یک دهه در عرصه سیاست ایران به فعالیت پرداخت و سرانجام در ۱۳ خرداد ۱۳۶۶ تعطیل شد. «بیانیه تأسیس»، مانیفست این گروه بود که تبیین‌گر جامعه آرمانی آنها است. حضور پنج مجتهد در رأس یک نهاد مدرن در اجتماعات مذهبی آن زمان پدیده‌ای نو بود. آنها نزدیک به یک دهه تمام ساخت‌های سیاسی از جمله دولت و مجلس را از طریق بستر اجتماعی به‌دست گرفتند. در این پژوهش تنها مرحله نخست ظهور این سنت فکری، یعنی تبارها و ریشه‌های آن که از طریق بررسی سنت‌های اجتماعی بزرگ‌تر و گفت‌وگو با سنت‌های هم‌زمان به‌دست می‌آید با

ترسیم مدل تحلیلی زیر به بحث گذاشته می شود.



۳. خاستگاه فکری حزب جمهوری اسلامی

در ابتدای انقلاب اسلامی هرکدام از سنت‌های فکری از یک سو سنت پژوهشی خویش را پیش می‌برد و از سوی دیگر با سنت‌های رقیب به تضاد و غیریت‌سازی برمی‌خاست. این تضاد و گفت‌وگوها در همه سنت‌ها از روندی مسالمت‌آمیز تا شکل خشونت‌آمیز آن در نوسان بود. آنها هرکدام ضمن اینکه هسته اصلی یا مسئله مرکزی متفاوتی داشتند، دوایر متداخلی از مرزهای مشترک ایجاد می‌کردند. سنت فکری اسلام انقلابی از درون سنت فکری بزرگ‌تر با تکیه بر سلطنت اسلامی که شیخ فضل‌الله نوری برجسته کرده بود بیرون آمد. این سنت با تحولات مشروطه به حاشیه رفته و مشروطه شیعی، سنت حاکم شده بود. در دهه‌های چهل و پنجاه شمسی در ایران تحولات به‌نحوی بود که سنت فکری مشروطه شیعی توان پاسخ‌گویی به آن را نداشت. اجتهاد، انقلابی شده بود. اعدام شیخ فضل‌الله و حضور امام خمینی که در این سنت می‌زیستند، اسلام انقلابی را به‌عنوان بدیل مشروطه شیعی مطرح کرده بود. سنتی که نصوص جدید را تولید کرده بود و بستر اجتماعی

را به دست می‌گرفت. حزب جمهوری اسلامی مهم‌ترین اجتماع این سنت شد. از آنجاکه هیئت مؤسسان حزب جمهوری اسلامی، حوزوی بودند به نظر می‌آید باید تبارهای فکری این سنت را در حوزه‌های علمیه جستجو کرد. اما نظر به اینکه پنج مجتهد^(۳) در رأس آن، سر در سنت و پای در مدرنیته داشتند و شورای مرکزی آن بیشتر غیرروحانی بودند؛ بنابراین باید تحولات دست‌کم یکصدساله ایران و منطقه را رصد کرد. هرچند این پژوهش معتقد است تبار اصلی این اجتماع سیاسی در درون مشروطه مشروعه و رادیکالیسم اسلامی و مهم‌ترین اجتماعات مبتنی بر آن (جمعیت فدائیان اسلام، گروه شیعیان، حزب ملل اسلامی، هیئت‌های مؤتلفه اسلامی، گروه حزب‌الله، گروه‌های هفت‌گانه و جامعه روحانیت مبارز) قرار داشت اما این سنت فکری از منازعه و گفت‌وگوهای سنت‌های فکری در انقلاب مشروطیت، سنت فکری اتحاد اسلامی به‌ویژه سید جمال‌الدین اسدآبادی و مبارزات ضداستعماری او و حتی سنت فکری چپ (جاما، جنبش مسلمانان مبارز و جنبش حاج سید جوادی و...) و مهم‌ترین اجتماع مبتنی بر آن یعنی نهضت خدایپرستان سوسیالیست در دهه ۱۳۲۰ و اندیشه‌های علی شریعتی و جلال آل‌احمد نیز تأثیر پذیرفت. تأسیس حکومت اسلامی، ولایت فقیه، اجرای کامل احکام شرع، پارلمان، وحدت اسلامی و عدالت و... مهم‌ترین آموزه‌های آنها بودند که برخی ابداع، برخی از تبارهای خود و پاره‌ای نیز از گفت‌وگو با دیگر سنت‌های فکری به ارث بردند.

۴. مشروطه مشروعه، خاستگاه نخست حزب جمهوری اسلامی

شکل‌گیری سنت‌های فکری را باید حاصل تعامل واقعیت‌ها، اندیشه‌ها و شخصیت‌های فکری دانست. این سنت‌ها در جامعه خلق‌الساعه نیستند بلکه ریشه در سنت‌های فکری بزرگ‌تر دارند. مشروطه یکی از آوردگاه‌های مهمی بود که دو سنت فکری مشروطه شیعی و مشروطه مشروعه (سلطنت اسلامی) با نگاه سلبی و ایجابی به دولت به گفت‌وگو پرداختند. تنازعات و تشابهات این دو سنت هنوز سرگرم شکل دادن به اجتماع‌های سیاسی و مذهبی ایران هستند. سلطنت اسلامی (بعدها مشروعه) سال‌ها در کنار سلطنت زیسته و با آن عجین شده بود. هسته اصلی این سنت، تقسیم قدرت امام زمان(عج) بین اهل شمشیر و اهل قلم و توجیه

سلطنت از این رهگذر بود. لیکن نزدیک به یک قرن با حاکمیت مکتب شیخ مرتضیٰ انصاری (۱۲۸۱-۱۲۱۴ هـ.ق) و بعدها مشروطه شیعی بر حوزه‌های علمیه به موضع انفعال کشیده شد. در واقع مشروطه، مشروعه‌خواهان را برای چند دهه به حاشیه راند. با این حال، این موضع آنان را به سمت جستجوی بدیلی برای سلطنتی واداشت که سال‌ها با آن زیسته بودند و از درون آن، صلاهی حکومت اسلامی برخاست. آنها اگر در صفویه بر تقسیم قدرت بین سلطان و علمای شیعه تأکید داشتند، در قاجاریه این همزیستی به دلایلی ادامه نیافت و به نظریه اذن رسیدند و پس از مشروطه در دهه چهل و پنجاه شمسی به تدریج در ضدیت با سلطنتی که با غرب هم‌پیوند شده بود و متأثر از اقدامات ضد مذهبی رضاشاه، به انسجام بخشی نظریه ولایت فقیه پرداختند. بنابراین رادیکالیسم اسلامی و سپس اسلام انقلابی با الهام از آنها شکل گرفت. هر چند آموزه‌های مشروطه و سازه‌های مدرن آن نیز بنا به ضرورت‌های زمانه در سنت فکری آنها وارد شد و توانستند ترکیبی از مشروطه و مشروعه با تأکید بر مشروعه در سنت فکری خود به دست دهند.

سنت فکری معروف به مکتب شیخ انصاری که مشروطه شیعی از درون آن برخاست از سال ۱۲۶۶ هـ.ق. بر حوزه‌ها، تفاسیر و کنش‌های اجتماعی عالمان دینی حاکم شد و براساس آموزه‌های خود، تفسیر خاصی از رابطه دین و دولت یا حاکمان و عالمان ارائه کرد. با رفتن شیخ انصاری به نجف پس از جنگ‌های ایران و روس و اعتلابخشی به آن حوزه در برابر حوزه تهران و اصفهان، سنت فکری سلطنت اسلامی که با عنوان حاکمیت دوگانه، از صفویه رسمیت یافته بود ترک برداشت. مکتب شیخ، آموزه‌ها و عقلا نیت خاصی داشت. برعکس سنت فکری سلطنت اسلامی که سلطان را شریک قدرت امام زمان می‌دانست و برای آن قدسیت قائل بود و رابطه خود را در کنار او و در همزیستی مسالمت‌آمیز با او یا تذکر به او از نظر «النصیحة للائمة المسلمین» تعریف می‌کرد، شیخ مرتضی، در پی تجدید رهیافت سنتی شیعه پیش از صفویه و نگاه به سلطنت از دریچه جور بود. شیخ مرتضی همه حکومت‌هایی را که بدون اجازه امام عصر(ع) و با تکیه بر غلبه نظامی، قدرت سیاسی را تصاحب کرده‌اند، حکومت‌ها و سلاطین متغلب و جور می‌نامید و با سلطان جائر همکاری نمی‌کرد. وی لزوم مبارزه با جور یا ظلم را طرح کرد، ولی

به سمت حضور شیعه به عنوان یک اجتماع خودگران در جامعه حرکت کرد. او در مبنای فقهی اش، نگاه تحریمی به دولت‌های شیعی داشت (عدم همکاری)؛ اما تمایلی هم برای خروج علیه دولت در خود نمی‌دید؛ از این رو جامعه شیعی را در درون نظام شیعه از سلطان مستقل می‌کرد. بر این اساس یک اجتماع شیعی با محوریت مجتهد در درون جامعه شیعی ایجاد می‌شد که استقلال مالی، قضایی، نظامی و آموزشی داشت (فیرحی، ۱۳۸۲: ۲۱۱-۲۱۲؛ فیرحی، ۱۳۸۴) تجسم اجتماعی این سنت فکری در دهه ۱۳۲۰، حوزه علمیه قم میراث آیت‌الله عبدالکریم حائری (۱۳۱۵-۱۲۴۲ ه.ش) معروف به آیت‌الله مؤسس بود و زعامت آن را آیت‌الله سید محمدحسین طباطبایی بروجردی (متوفی ۱۳۴۰) برعهده داشت. نگاه آنها به سیاست، فرصت یا به تعبیری خوش‌شانسی برای رضاشاه و دولت‌های بعد در پیشبرد برنامه‌های خود بود.

آغاز مشروطه و تحولات پس از آن، آغاز مناقشه و گفت‌وگو بین دو سنت فکری بالا (حوزه نجف و حوزه تهران) به‌رغم اتحاد آنها در سال‌های نخست بود. این مناقشه به‌ویژه در استبداد صغیر به اوج خود رسید. آنها با وجود اشتراک دیدگاه و مرزها در برخی حوزه‌ها، اساساً از لحاظ جوهری متفاوت می‌اندیشیدند. اندیشه دولت‌جائر و نظارت بر آن، متفاوت از اندیشه «سلطنت شرعی و حضور در آن» بود. دعوای اساسی تحدید سلطنت و تشریفاتی شدن آن به‌منظور کاهش ظلم و استبداد بود. کتاب «تنبيه الامه و تنزيه المله» آیت‌الله نائینی، متعلق به حوزه نجف و کتاب «تذکره الغافل و ارشاد الجاهل» و «لوائح» منسوب به شیخ فضل‌الله نوری متعلق به حوزه تهران، منابع مهم سنت‌های فکری یادشده بودند که از تبارها، هسته‌ها، مفاهیم و عقلانیتی متفاوت برخوردار بودند. بر این اساس، شاگردان مکتب سیاسی‌شده شیخ انصاری، نگاه عقلی به ضرورت وجود دولت و سلطنت داشتند ولی حوزه تهران هنوز به سلطنت، نگاه شرعی داشت. نسبت دین و سیاست نیز در این دو سنت متفاوت بود؛ با این وجود مشروطه شیعی حاکم شد. اما هنوز نیامده دچار بحران گردید. آنچه باعث بحران یا عدم ماندگاری نوگرایی دینی شد، تدروی روشنفکری، مخالفت‌ها و تکفیرهای درونی روحانیت و بروز اختلافات و شکاکیت‌ها از درون حوزه نجف بود. حوادثی دیگر نیز مانند بی‌ثباتی‌های سیاسی در

ایران، قرارداد ۱۹۰۷ و تقسیم ایران و ضعف سلطنت و دولت، اجازه نداد این سنت در فضای سالم و ثابتی در بسط عقلانیت فکری خویش کوشش کند.

اوضاع به نحوی پیش می‌رفت که حتی ثبات و مرزهای سرزمین اسلامی ایران به عبارتی دیگر حفظ احکام دین و استقلال ایران به مخاطره افتاده بود. اوضاع پیش‌آمده حتی پیروان مشروطه شیعی را به سکوت واداشت. حرکت افراطی این زمان، اعدام شیخ فضل‌الله بود. برای نخستین بار بود که در ایران یک مجتهد بزرگ به دلیل عمل کردن به آنچه وظیفه دینی خود تشخیص داده بود مجازات شد (فراتی، ۱۳۸۶: ۶۰)؛ موضوعی که بعدها شیخ فضل‌الله را در بین نیروهای مذهبی به سمبل مقاومت تبدیل کرد. نائینی مقام مرجعیت تامه نیافت و بعدها چنان به تنگنای اقتصادی دچار شد که مجلس شورای ملی تصویب‌نامه‌ای برای برقراری مستمری سالانه در حق وی صادر کرد، اما اسناد حاکی از تعویق چندساله آن است (منظورالاجداد، ۱۳۷۹: سند شماره ۱، ۳۳). در فرجام این دلسردی آنچه اهمیت داشت آن بود که روحانیت تنها گروهی بود که بیشترین لطمه را متحمل شد. نه تنها به هدف از شرکت خود در مشروطه، یعنی تقویت جامعه اسلامی، جلوگیری از نفوذ بیگانگان، رهایی از ظلم و گسترش دین‌داری نرسید، بلکه منزلت اجتماعی خود را از دست داد و دورانی از تحقیر را تجربه کرد (فراتی، ۱۳۸۶: ۶۱).

دهه ۱۳۲۰ و انقلاب اسلامی آوردگاهی برای جبران این تحقیر بود. آنها حتی ظهور باستان‌گرایی را که فرصت دیگری برای تحقیر و آزار روحانیان بود ناشی از مشروطیت دانستند. مشروطه شکست خورده بود و اسلام‌گرایان همه سختی‌های دوره رضاشاه را از این زاویه می‌دیدند؛ بنابراین درصدد عبور از آن بودند. با تقویت نظریه اذن در دوره قاجار، این اجازه به آنها داده شد. این درگیری‌ها بعدها در نهضت ملی‌شدن صنعت نفت نیز به نوعی تکرار شد و مشروطه‌خواهان و برخی از اسلام‌گرایان را در برابر هم قرار داد. بازتاب این موضوع در مناظرات گفتمانی پس از انقلاب بیشتر از مشروطه بود، هرچند ریشه در مشروطه داشت. آیت‌الله بهشتی از مؤسسان حزب و نخستین دبیرکل آن می‌گوید: «به‌خصوص پس از سال ۱۳۳۲ و کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ و تجربه‌ای که از نهضت ملی‌شدن در سال‌های ۱۳۲۹ تا ۱۳۳۲ به دست آوردم، سخت به این معنا معتقد بودم که باید نیروهای ما به شکل

یک تشکیلات اسلامی فعال دربیابند». (یادنامه شهید بهشتی، ۱۳۶۱).

اسلام انقلابی هرچند مبانی نظری خود را بیشتر از مشروعه گرفت، لیکن برخی گزاره‌های مشروعه را نیز اتخاذ کرد. آنها توانستند ترکیب خوبی از این دو سنت با تکیه بیشتر بر مشروعه ارائه دهند. نظریه اذن و امکان عبور از سلطنت، اجرای احکام شرع، ضدیت با غرب و نظارت علما به صورت شورایی و تبلور آن در اصل طراز، یافته‌هایی بود که سنت فکری اسلام انقلابی از سنت فکری مشروعه اخذ کرد و آن را در قالب نظریه ولایت فقیه بازتولید نمود^(۴). تأکید بر ساختارهای مدرنی مانند مجلس و جمهوریت، گذر از سلطنت، جعل قانون و الزام به آن، اهمیت قانون اساسی و تأکید بر رأی مردم و حق دخالت آنها در امور سیاسی و اهمیت ایران و مرزهای آن را نیز از مشروطیت کسب کردند. آنها سعی کردند برخی تناقض‌های مشروعه با شرع را پاسخ دهند. درعین حال همواره از «تکرار مشروعه» ترس داشتند (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۷۸: ۱۱۵). حزب جمهوری اسلامی در بیانیه تأسیس، چند بار از مشروعه یاد می‌کند: «تجربه جنبش‌های صدسال اخیر باید همه را قانع کرده باشد که ما همواره ضربه بزرگ را از سوی فقدان یک تشکیلات نیرومند و همه‌گیر خورده‌ایم. در نهضت مشروطیت که می‌توانست لحظه مناسبی باشد برای ولادت جدید ملت ایران- و نیز در جنبش مسلحانه جنگل که یکی از اصیل‌ترین حرکت‌های انقلابی نظامی تاریخ اخیر ماست، همین نقیصه بزرگ بود که به نیروهای ضدانقلاب و توطئه‌گر و جریان‌های وابسته و غیراصیل امکان رخنه کردن و منهدم ساختن انقلاب را داد و دستاوردهای ارزشمند آن را به نابودی کشاند (بیانیه تأسیس)». این بستر را بیشتر، دهه ۱۳۲۰ و درگیری‌های موجود در آن به‌ویژه فدائیان اسلام فراهم کردند که در یک گام عقب‌تر از سنت فکری اسلام انقلابی، از حضور دین در حکومت سخن می‌گفتند اما هنوز انقلابی نمی‌اندیشیدند. آنها رادیکالیسم اسلامی را شکل دادند.

۵. رادیکالیسم اسلامی: تأکید بر محتوای حکومت و قوانین اسلامی

جمعیت فدائیان اسلام مهم‌ترین اجتماع سیاسی سنت فکری رادیکالیسم اسلامی در ایران در دهه ۱۳۲۰ بود. اسلام انقلابی میراث‌دار این اجتماع بود. بسیاری از مؤسسان و

اعضای شورای مرکزی حزب جمهوری اسلامی، فعالیت خود را از دهه ۱۳۲۰ آغاز کرده و از جنبش ملی شدن صنعت نفت به عنوان مبارزه با استعمار و استبداد یاد می‌کردند. بخشی از اعضای شورای مرکزی حزب جمهوری اسلامی از جمله شهید مهدی عراقی حلقه وصل دو اجتماع مهم سیاسی فدائیان اسلام و حزب جمهوری اسلامی بود. ارتباط این دو تشکل با هیئت‌های مذهبی و نواب صفوی به عنوان الگوی مهم رهبران حزب جمهوری اسلامی از دیگر تشابهات آنها بود. آنها حتی حرکت نواب صفوی را الگوی ورود خود به منازعات سیاسی می‌دانند. محمدجواد حجتی در مصاحبه با روزنامه اطلاعات می‌گوید: «فدائیان اسلام روزنامه منشور برادری را منتشر می‌کردند. باهنر (دومین دبیرکل حزب جمهوری اسلامی) با عنوان نماینده منشور برادری در کرمان اقدام به انتشار آن کرد. وقتی به قم آمدیم با هم به حضور مرحوم نواب می‌رفتیم و برادران دیگر را با خودمان می‌بردیم» (نعمتی زرگران، ۱۳۸۳: ۳۱). لحن و ادبیات آتشین بیانیه تأسیس حزب جمهوری اسلامی، بیانیه دین و انتقام را که بیانیه تأسیس جمعیت فدائیان اسلام بود به ذهن متبادر می‌کند. فقط واژه‌های نهضت تبدیل به انقلاب شدند. مفاهیمی مانند آتش و خون، سخت‌کوشی‌ها و فداکاری‌ها، انسان مسلمان بودن، مبارزه، جامعه توحیدی، مبارزه با تبعیض و استضعاف، خون‌ها و خشم‌ها، جرثومه‌ها، تکلیف الهی، جامعه توحیدی و... به نوعی در هر دو بیانیه تکرار شده است (بیانیه دین و انتقام فدائیان و بیانیه تأسیس حزب)؛ هرچند اسلام انقلابی سعی کرد برخی از نقاط ضعف فدائیان اسلام را جبران کند که در زیر به آن پرداخته می‌شود.

دهه ۱۳۲۰، اسلام‌گرایی با رویکردی جدید و با تقویت نقش دین، دوباره به صحنه سیاست ایران بازگشته بود. این بار نه علمای درجه اول، بلکه جوانان مذهبی حوزوی و غیرحوزوی در صدد اجرای آن برآمدند. آنها سعی در سیاسی کردن دین به منظور پیشبرد خیر اساسی خود داشتند. در واقع اسلام‌گرایی طیفی گسترده از پیدایش یک ذهنیت اسلامی گرفته تا تلاشی تمام‌عیار برای بازسازی جامعه مطابق با اصول اسلامی را دربر می‌گرفت. در این بین، گروهی با اتخاذ رویکردی عمل‌گرا، تفسیری آزادانه در دین را ابداع کرده و به مقاومت شدید اندیشیدند. آنها با بازخوانی جدید از نصوص اسلامی و توجه زیاد به قرآن به عنوان مهم‌ترین نص اسلامی، بر اجرای کامل شریعت تأکید کردند. «جمعیت فدائیان اسلام» به رهبری مجتبی نواب صفوی، نماد اجتماعی این سنت فکری

بود که به‌عنوان نقطه مقابل رئالیسم یا واقع‌گرایی اسلام حوزوی دهه ۱۳۲۰ قرار گرفت و سنت فکری به‌نام رادیکالیسم اسلامی را شکل دادند. اجتماع فدائیان اسلام از نظر تیپولوژی، خاص جامعه ایران بود. پایگاه طبقاتی آنها در درون هیئت‌های مذهبی، شاگردان بازاری و برخی از قشرهای اجتماعی از جمله «لوطی‌ها» وجود داشت. میانگین سن آنها در زمان تأسیس جمعیت، بیست‌ویک سال بود (عباسی، ۱۳۹۰: ۱۷۴-۱۵۵). ادبیات گفتاری و حتی نوشتاری آنان، مملو از استعاره‌های نمادین در مورد عدالت و رفع تبعیض و اجرای احکام شرع بود که آن را بی‌پروا بیان می‌داشتند. آنها در سنت فکری خود، اسلام را به‌عنوان یک بدیل ایدئولوژیک نیرومند تفسیر کردند که برای همه ابعاد زندگی برنامه داشت. تفسیر آنها در رابطه دین و سیاست، عبور از مرجعیت، پیوند رهبری مذهبی و سیاسی، ترور در اسلام و وحدت اسلامی، ابتکاری نو بود؛ به‌نحوی که نه از نظارت دین بر سیاست، بلکه از حضور دین در حکومت سخن راندند و برنامه خود (رساله رهنمای حقایق) را بر این اساس ارائه کردند. ظهور این سنت فکری، سازوکار تفسیری، ارتباط آن با دیگر سنت‌ها، بحران و احیاء دوباره آن در دو اجتماع مهم دهه چهل در میان نیروهای مذهبی (هیئت‌های مؤتلفه اسلامی و حزب ملل اسلامی)، مسیر اسلام انقلابی را در سال‌های بعد هموار کرد.

زمینه‌های ظهور رادیکالیسم در درون اسلام‌گرایان را باید در تحولات مشروطه و دوره رضاشاه رصد کرد. فضای متشتت پس از مرگ آیت‌الله حائری در حوزه و تجددگرایی رادیکال رضاشاه، باعث ظهور رادیکالیسم اسلامی با سازوکار تفسیری خاص شد. بخشی از عقلانیت این سنت فکری، ریشه در نظریه سلطنت اسلامی شیخ فضل‌الله نوری داشت که او را شهید نامیدند. برخی ناشی از ابداعات جدیدی بود که از تحولات زمانی و مکانی ایران اتخاذ کردند و پاره‌ای از گفت‌وگو با دیگر سنت‌ها حاصل شد. آنها تفاسیر جدیدی از نصوص اسلامی ارائه و متون نوینی خلق کردند. از آنجاکه خیر اساسی این سنت فکری «اجرای احکام شرع در جامعه اسلامی ایران» بود، عقلانیت آنها در راستای تحقق این خیر شکل گرفت و مفاهیم خاصی را مورد تأکید قرار داد. از استراتژی و تاکتیک‌های خاصی نیز بهره برد. عقلانیت حاکم بر سنت فکری بالا را باید در مهم‌ترین منبع آنها یعنی رساله «برنامه انقلابی یا رهنمای حقایق» که به‌مثابه مانیفست آنها است، یافت. اعلامیه‌ها، اوراق بازجویی،

اسناد و مکاتبات، سخنرانی‌ها، نوع پوشش و رفتار آنها نیز بخشی دیگر از عقلانیت آنها را به نمایش می‌گذارد. آنها حتی در نوع پوشش، متفاوت از دیگر گروه‌ها بودند و حرکتهای بدنی متفاوتی از دیگران عرضه می‌داشتند تا از این طریق شخصیت اجتماعی خاصی شکل داده و سخن خود را بهتر به جامعه عرضه کنند (عباسی، ۱۳۹۰: ۹۷-۱۰۱)؛ مدل پوششی و رفتاری که بعدها در بین اعضای حزب جمهوری اسلامی به‌عنوان مهم‌ترین اجتماع اسلام انقلابی تقلید شد. نوع پوششی که در اسناد تصویری موجود است و آنها را از دیگر اجتماع‌های هم‌زمان خود متفاوت می‌نمایاند (عباسی، ۱۳۸۵).

به‌طورکلی ساختار سازمانی فدائیان فاقد سلسله‌مراتب حزبی و کاملاً منعطف و مرکزگریز بود؛ حتی در دوره‌ای به‌لحاظ رهبری نیز مرکزیت خاصی نداشت. آنها شکل مؤثر حضور خود در سیاست را «تبلیغات از طریق عمل» می‌دانستند و «تنها گروهی بودند که به‌شدت در پی عمل بودند و از روشنفکرگرایی پرهیز داشتند» (عنایت، ۱۳۷۲: ۱۷۱). مهدی عراقی که از اعضای شورای مرکزی حزب جمهوری اسلامی بود در خاطرات خود به‌طور شفاف پرهیز از روشنفکرگرایی را از امتیازات این جمعیت در پیشبرد اهداف خود می‌داند که مانع از لو رفتن و انحراف فکری اعضای آن می‌شد (مقدسی، ۱۳۷۰: ۱۳۸). اسلام انقلابی مهم‌ترین نقطه‌ضعف جمعیت فدائیان را که «شکل هیئتی» آن بود با توسل به سازه‌ای مدرن به‌عنوان حزب جبران کرد. اعضای مؤسس حزب در بیانیه تأسیس، فقدان تشکیلات را یکی از عوامل شکست جنبش‌های صدساله اخیر می‌دانند (بیانیه تأسیس).

فدائیان نه در پی مجتهد بلکه در پی ایدئولوژی بودند که فتوا نمی‌دهد، بلکه توجیه می‌کند. عمل‌گرایی آنها باعث شده بود تا در بند حصار محدودکننده اسلام حوزه‌ها نمانند. به این شکل درعوض اسلام حوزه‌ها، به تشویق اسلام مکتبی که معطوف به عمل بود می‌پرداختند. آنها به جامعیت دین و اجرای کامل آن اعتقاد داشتند، درحالی‌که واقعیت حوزه‌ها هنوز تاب تحمل تبدیل اسلام به‌عنوان دینی که بتواند ایدئولوژی انقلابی را پیش ببرد، نداشت. در نتیجه به فقها خوش‌بین نبودند. اگر در اسلام حوزه‌ها، رضایت مجتهد، معیار اصالت بود، در اینجا رضایت ایدئولوگ معیار اصالت شمرده می‌شد. اگر در اسلام حوزه‌ها، مصلحت‌گرایی جایگاه مهمی داشت، فدائیان هیچ تعلق

خاطری به مصلحت‌گرایی نداشتند. جامعه آرمانی آنها مملو از تقدیس‌های متافیزیکی بود. ایدئولوژی می‌خواستند که راهبری به عمل شود و آن را کوششی در راه بهبود معنوی و مادی فرد و جامعه می‌دانستند. بنابراین نکته مهم در این سنت فکری، شکل‌گیری مفهوم «ایدئولوگ» در برابر «مرجع» بود. چون مرجعیت مهم زمانه (آیت‌الله بروجردی) از آنها دوری می‌کرد و دیگر مراجع نیز به علت تحقق مرجعیت مطلق در شخص آیت‌الله بروجردی، اقدام مؤثری در حمایت از آنها انجام ندادند، لذا «راهبری سیاسی» که «ایدئولوگ» آنها بود، به‌جای فتوا دادن، به توجیه شرعی اقدامات می‌پرداخت. مرحوم سیدمجتبی نواب صفوی و در زمان زندانی شدن ایشان، برای مقطعی سیدعبدالحسین واحدی ایفاگر این نقش بودند. چنان‌که محمدمهدی عبدخدایی می‌گوید: «برای ترور حسین فاطمی، سیدعبدالحسین واحدی او را توجیه کرد و گفت: «آماده شهادت هستی؟ گفت بله» (حسینی، ۱۳۷۹: ۱۱۱). آنها هرچند خود مجتهد نبودند لیکن به‌سمت شکل‌گیری اجتهاد انقلابی حرکت کردند. موضوعی که بعدها در اندیشه‌های امام خمینی طرح شد و حزب جمهوری اسلامی، حزب را در طول ولی فقیه نه در عرض آن می‌دانست. این حزب، تشکیل و ادامه فعالیت خود را منوط به اجازه رهبر کبیر انقلاب می‌دانست. شهید بهشتی در مصاحبه‌ای درباره رابطه حزب و ولایت فقیه می‌گوید: «حزب درحقیقت عبارت است از یک گروه سازمان‌یافته که رابطه تام با ولایت فقیه برای برنامه‌ریزی و اجرا دارد... یعنی همین‌طور که در کل جامعه مسئله ولایت فقیه، نفی داشتن تشکیلات حکومتی نیست، نفی داشتن تشکیلات حزبی برای ساختن و پرداختن استعدادها و برنامه‌ریزی و کادرسازی هم نیست، به‌عکس چون در جامعه اعمال ولایت فقیه نیازمند برنامه و برنامه‌ریزی و کادر است، حزب این نیازها را تأمین می‌کند» (روزنامه جمهوری اسلامی، ۱۳۶۱/۱۲/۱۷). آنها با موافقت امام خمینی حزب را تأسیس (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۷۸: ۲۱۸-۲۱۶) و با دستور ایشان در خرداد ۱۳۶۶ پس از آنکه اختلافات درون‌حزبی بالا گرفته بود، تعطیل کردند.

هرچند در سنت فکری رادیکالیسم اسلامی و تفسیر نوگرایانه آنها، اجرای احکام شرع مهم‌ترین خیر بود، اما آنها با تأکید بر جامعیت اسلام، به برخی اصول و «فضائل»، قدرت و مرجعیت بیشتری می‌بخشیدند. پژوهاک پرتنین زمانه نیز آنها را ناگزیر به برجستگی برخی از اصول می‌کرد. ازجمله این فضائل می‌توان به

«فرهنگ»، «عدالت»، «شکل و عناصر حکومت اسلامی»، «امتعه وطنی و هویت ملی»، «وحدت اسلامی» و مهم‌تر از همه «غیریت غرب و تجدد» اشاره کرد. آنها در کنار این مباحث به برخی از گروه‌های اجتماعی از جمله روحانیت، زنان و اقلیت‌های مذهبی نیز اشاره کرده‌اند. این مفاهیم به‌خوبی در بیانیه تأسیس حزب جمهوری اسلامی، مرام‌نامه، برنامه‌ها و جزوه‌های حزب برجسته است. در واقع مهم‌ترین هدفی که فدائیان را وارد عرصه سیاست آن روز کرد، اجرای احکام شرع در جامعه بود. از نظر آنها میزان اسلامی بودن حکومت، اجرای احکام شرع در جامعه بود. این نگاه به حکومت پس از نیم قرن، بار دیگر در بخشی از روحانیت زنده شده بود و «دیگر کمتر حوزه سیاست را مثل گذشته به حوزه شرور زندگی حواله می‌دادند» (فراتی، ۱۳۸۶: ۹۳). فدائیان، دیدگاه‌های خود را در مورد حکومت بیشتر در رساله «رهنمای حقایق» بیان کرده‌اند (نواب‌صفوی، ۱۳۲۹). آنها با انتقاد شدید از مشروطیت، به طرح نظریه حکومت اسلامی پرداختند و بر توانایی همه‌جانبه اسلام برای تبدیل شدن به یک ایدئولوژی سیاسی تأکید داشتند. در واقع از دید آنان، سیاسی کردن دین، احیای دوباره اسلام بود که سیاست‌های غلط آن را از تیررس توجه جوانان خارج کرده بود. چون خیر اساسی آن جمعیت «اجرای موبه‌موی احکام شرع در جامعه بود»، لذا هر حکومتی که آن را اجرا می‌کرد از نظر آنها اسلامی تلقی می‌شد. نواب هم در «رهنمای حقایق» و هم در «اوراق بازجویی»، حمایت و علاقه‌مندی خود را به هر کسی که در این مسیر گام بردارد اعلام می‌کند. بنابراین فدائیان، حکومت اسلامی را حکومت قوانین الهی می‌دانند که باید در جامعه ساری و جاری باشد و در رأس آن هرکسی می‌تواند قرار بگیرد. از دید آنها اگر سلطنت، احکام اسلام را اجرا کند، شرعی می‌شود. به همین دلیل نواب و یارانش گرایش به علمایی دارند که به دور از حکومت، احکام شرعی را در جامعه اجرا و حکومت شرعی داشتند^(۵). حزب جمهوری اسلامی در محتوای حکومت کاملاً با فدائیان اسلام هم‌نظر است، لیکن از نظر آنها تنها با قرار گرفتن ولایت فقیه در رأس حکومت، امکان اجرای احکام شرع فراهم می‌شود. آنها برای به‌دست گرفتن قدرت به تأسیس حزب پرداختند. «حزب برنامه‌ریزی و کادر ولایت فقیه را تأمین می‌کرد» (روزنامه جمهوری اسلامی، ۱۳۶۱/۱۲/۱۷). شهید بهشتی می‌گوید: «ما به ایجاد

جمهوری اسلامی می‌اندیشیدیم... تغییر نام حکومت اسلامی به جمهوری اسلامی از ابتکارات حزب است. حتی شعار استقلال، آزادی و حکومت اسلامی بعداً تبدیل شد به استقلال، آزادی، جمهوری اسلامی...» (جاسبی، ۱۳۸۴: ۴۲۴)؛ بنابراین تغییر در شکل حکومت از ابتکارات اسلام انقلابی بود.

فدائیان اسلام به مشروطه به‌عنوان پدیده‌ای غربی نقد اساسی داشتند و در بدبینی به مشروطیت به طرح نظریه حکومت اسلامی پرداختند: «آیا اساس این مشروطه و این انتخابات از کجا پیدا شد و کدام سیاست، سموم تلخ را در لباس دوستی نشان داد و مسلمانان را بفریفت و به‌نام حمایت از اسلام و مسلمین و حقوق آنها قیام کردند و آلت اجرای مقاصد شومی گردیدند. معلوم است از چه شوره‌زار فاسدی بوده، آنان که مجتهد روحانی و عالی‌مقام شهید عزیز اسلام حاج شیخ فضل‌الله نوری را با فریفتن مسلمانان بدبخت کشتند (نواب صفوی، ۱۳۲۹: ۵۵). بنابراین راه‌حل برخورد با غرب را تشکیل حکومت اسلامی می‌دانستند تا از مسیر آن جلو مفاسد گوناگون از جمله مشروبات الکلی، بی‌حجابی و امراض مقاربتی... که از آثار تمدن غرب است گرفته شود. به‌این ترتیب در اسلام انقلابی، شیخ فضل‌الله و آیت‌الله کاشانی سمبل مبارزه با غرب و استعمار شدند.

راهکار دیگر آنها در مقابله با غرب، تأکید بر وظیفه دولت اسلامی، در تأمین استقلال اقتصادی ایران و جوامع مسلمان از غرب و ترویج «امتعه وطنی» بود. آنها از اینکه چشم‌گدایی جامعه ایران به دروازه‌های غرب «اروپا و امریکا، دوخته شده و حتی سوزن و دگمه لباس و نخ برای قبا و شلوار خود... از اروپاییان و امریکانشینان گدایی می‌کنند اعتراض دارند». (نواب صفوی، ۱۳۲۹: ۶)، در نتیجه با اعتراض به اقدام رضاشاه به تغییر کلاه ایرانی، لباس ملی را نشانه استقلال وطن دانسته و بر پوشیدن کلاه ایرانی تأکید می‌کردند (نواب صفوی، ۱۳۲۹: ۳۲). فدائیان حتی به‌منظور مقابله با غرب کلاه پوستی خاصی نیز بر سر می‌گذاشتند تا مخالف سبک لباس غربی باشد (حسینی، ۱۳۷۹: ۱۵۳). راه‌حل آنها «تغییر دروس تحصیلی فرزندان ایران مطابق با نیازهای جامعه، استفاده از منابع فکری ایرانی تا فرزندان اسلام و ایران از دانشگاه‌های اروپا و امریکا و اعزام محصلین به خارج به‌کلی مستغنی شوند»، (نواب صفوی، ۱۳۲۹: ۲۰)^(۶) و جلوگیری از واردات اجناس لوکس و غذاهایی که در روح و اخلاقیات انسان

تأثیر دارند و ساختن کالاهای ضروری در داخل کشور (نواب صفوی، ۱۳۲۹: ۳۴ و ۵۵) بود. این موضوع بعدها در سیاست‌های اقتصادی اسلام انقلابی بازتاب فراوانی داشت. در همین زمینه شهید باهنر، هاشمی رفسنجانی و بهشتی با همکاری رجایی در سال ۱۳۴۵ بنیاد رفاه و تعاون اسلامی را تأسیس کردند (نعمتی زرگران، ۱۳۸۳: ۸۱). بند ششم مرام‌نامه حزب جمهوری اسلامی نیز بر ریشه‌کن کردن فقر و محرومیت از طریق تأکید بر ارزش کار و نفی هر نوع استثمار و استقرار سیستم اقتصادی صد درصد اسلامی تأکید دارند (مرام‌نامه حزب).

اما فدائیان تنها به نقد غرب نپرداختند، بلکه از آنجا که هیچ سنت فکری نمی‌تواند فارغ از محیط پیرامون خود عمل کند و آگاهانه یا ناآگاهانه از محیط اطرافش تأثیر می‌پذیرد، لذا ناخواسته از غرب نیز تأثیر پذیرفتند. فدائیان، روایت خود را در عصری مدرن و اجتماعی نوسازی‌شده عرضه داشتند، لذا با وجود صحبت از رد و طرد غرب، ناخودآگاه از آن تأثیر پذیرفتند. بررسی دعاوی فکری آنها این امر را بیشتر روشن می‌کند. برخی این تأثیرپذیری را ناشی از «پرتاب‌شدگی» فدائیان در دوران دعاوی دنیای مدرن می‌دانند (فراتی، ۱۳۸۶: ۱۰۷)؛ اما فدائیان به‌عنوان یک اجتماع سیاسی و مذهبی نمی‌توانستند بدون تأثیرپذیری از غرب به رد و طرد آن بپردازند. آنها به همان اندازه که پاسخی به مدرنیته بودند محصول آن هم بودند. این امور را می‌توان در عقلانیت این سنت ردیابی کرد. برخی مفاهیم مانند آزادی، دموکراسی و شورا و... در فدائیان، آگاهانه حذف است یا در صورت طرح با پوزخند تند همراه است، اما در کنار آن، آنها رادیو، سینما و دانشگاه را با وجود نقد می‌پذیرند. آنها مشروطه را «دم خروسی می‌دانستند که از شوره‌زار فاسدی مثل غرب سر برآورده است» (نواب صفوی، ۱۳۲۹: ۵۵). آزادی را با ولنگاری اخلاقی یکی تلقی می‌کنند (نواب صفوی، ۱۳۲۹: ۸) اما استفاده از علم مدرن غرب را که «ریشه اسلامی دارد» می‌پذیرند و سعی می‌کنند حتی دلایل لزوم اجرای احکام اسلام را با استدلال‌های علمی و پزشکی توجیه کنند و از بحث‌های درون دینی فاصله می‌گیرند. از این زاویه است که نواب به تطهیر ابزار و تکنولوژی مدرن پرداخت و استفاده مشروع از آن را در جامعه اسلامی پذیرفت: «چنانچه استفاده‌ای از صنعت سینما برای جامعه لازم دیده شد تا تاریخ اسلام و ایران و

مطالب مفیدی از قبیل درس‌های طبی و کشاورزی و صنعتی تحت نظر اساتید پاک و دانشمند مسلمان تهیه شده با رعایت اصول و موازین دین مقدس اسلام برای تربیت و اصلاح و تفریح مشروع و مفید اجتماعی به معرض نمایش گذاشته شود (نواب صفوی، ۱۳۲۹: ۱۱) آنها حتی موسیقی را به موسیقی مشروع و نامشروع تقسیم کرده و خواهان اجرای موسیقی‌هایی بودند که «روح عظمت و فضیلت را می‌پرورد و حقایق را به انسان می‌آموزد و با روح جامعه می‌آمیزد» (نواب صفوی، ۱۳۲۹: ۱۲). در نتیجه رادیو را ابزار مناسبی برای آشنا کردن «دنیا و ملت مسلمان ایران به حقوق طبیعی بشر طبق موازین دین فطری اسلام»... و اصلاح آن را خواستار شدند (نواب صفوی، ۱۳۲۹: ۲۱). این مواضع و دیدگاه‌ها از آنجا مهم می‌نماید که هم‌زمان موسیقی به‌طور مطلق در حوزه علمیه قم غیرشرعی و حتی هم‌زمان آیت‌الله بروجردی فتوای تحریم رادیو^(۴) را صادر کرده بود. آنها از این زاویه نگاهی مدرن را به حوزه‌های علمیه وارد کردند و همین اصول، بعدها مبنای نگاه مقامات انقلاب اسلامی در سنت فکری اسلام انقلابی قرار گرفت.

بنابراین رادیکالیسم اسلامی با پیروی از سلطنت اسلامی در دهه ۱۳۲۰ شکل گرفت. آنها در چارچوب سلطنت اسلامی می‌زیستند، لیکن ناخواسته زمینه‌های عبور از آن را فراهم کردند؛ هرچند خود هنوز به این فکر نرسیده بودند. اسلام انقلابی بود که توانست بحران معرفتی و ساختاری آن را رفع کند. مهم‌ترین اجتماع اسلام انقلابی در دهه ۱۳۴۰، هیئت‌های مؤتلفه اسلامی بودند. آنها از درون سنت فکری رادیکالیسم اسلامی با محوریت جمعیت فدائیان اسلام برخاستند، لیکن بر بحران‌های فکری و ساختاری آنها فائق آمدند، پیوند خود را با مرجعیت تحکیم و ایده پیوند رهبری سیاسی و مرجعیت مذهبی را ابداع کردند. از لحاظ ساختاری نیز تغییرات شکلی به خود دادند. از رادیکالیسم خود کاسته و سعی در رفع آسیب‌های رادیکالیسم اسلامی داشتند تا برعکس آنها، باعث ماندگاری خود شوند. شهید باهنر، دومین دبیرکل حزب جمهوری اسلامی، ارتباط گسترده‌ای با هیئت‌های مؤتلفه اسلامی داشت و عضو شورای روحانیت و مسئول سازمان ارتباطات و تبلیغات مؤتلفه بود (نعمتی زرگران، ۱۳۸۳: ۵۸). آیت‌الله بهشتی و باهنر برای اعضای مؤتلفه جزوهای «حکومت اسلامی» را تنظیم و در اختیار مسئولان و رابطان سطح بالای

مؤتلفه قرار می‌دادند تا آنها هم آن را به رده‌های پایین‌تر منتقل کنند. اهمیت نشریه در این بود که برای نخستین بار به مبحث حکومت اسلامی می‌پرداخت (نعمتی زرگران، ۱۳۸۳: ۵۷)؛ لیکن این اجتماع که اسلام انقلابی را شکل داد و شکل حکومت برای آن مهم بود به تدریج با شکل‌گیری انقلاب اسلامی نمی‌توانست در شکل هیئتی ادامه حیات دهد و خیر اساسی خود را شکل دهد. آنها در رویارویی با دیگر اجتماعات سنت‌های فکری لیبرال، چپ و ملی‌گراها باید از لحاظ معرفتی و ساختاری به تجدید خود می‌پرداختند. حزب جمهوری اسلامی با تجمیع نیروهای مذهبی و اجتماعات آن در درون خود این وظیفه مهم را برعهده گرفت. مهدی عراقی عضو فدائیان اسلام حلقه وصل آنها به حزب جمهوری اسلامی بود. آنها بسیاری از آموزه‌های رادیکالیسم اسلامی را با رفع برخی نکات بحران‌خیز آنها به عاریت گرفتند. وحدت اسلامی یکی دیگر از این آموزه‌ها بود.

۶. اتحاد اسلامی: وحدت اسلامی و فلسطین

سنت فکری اتحاد اسلامی، سنتی است که در پی هجوم استعمار در ابتدای قرن بیستم شکل گرفت. هجوم غرب به تنها امپراطوری اسلامی و تلاش عثمانی‌ها برای کسب حمایت از دیگر کشورهای اسلامی، در ایران و مصر و عراق بازتاب زیادی داشت. هرچند پیش از آن تلاش‌های سیدجمال‌الدین اسدآبادی زمینه لازم را فراهم کرده بود. سیدجمال‌الدین اسدآبادی (۱۳۱۷-۱۲۵۴ ه.ق) که اندیشه‌های ضدسلطنتی و ضداستعماری داشت در ایران، نجف و مصر فعال بود. هرچند از نظر فکری، بیشتر متعلق به اسلام لیبرال است، اما شخصیتی است که جریان‌های مختلف فکری اسلامی از او تأثیر پذیرفته‌اند. جریان سیدجمال از درون تفکری برمی‌خیزد که تفکر ضدسلطنت است^(۸) و چون در ایران به دلیل نزدیکی تفکر علما به سلطنت موفق نشد، به استانبول و نجف رفت و از تفکرات ضدسلطنتی آنجا و اندیشه‌های مذهبی که علاقه‌ای برای حضور در قدرت نداشتند، مانند مکتب شیخ انصاری شروع کرد. در این زمان علمای نجف به‌ویژه محقق نائینی با تلاش سیدجمال سعی می‌کردند عقل را به اصول شیعه گره بزنند^(۹). سید جمال نیز در بازگشت دوباره عقل و عدم تباین عقل و شرع که در نائینی قوی است، نقش مهمی داشت. سیدجمال بر توانایی ذاتی اسلام، لزوم اصلاح و

خرافه‌زدایی از فرهنگ مذهبی موجود، اجتهاد مستمر، مبارزه با جهل و بی‌سوادی و خرافه‌ها تأکید می‌کرد و در حالی که روشنفکران ایرانی در آن زمان به رویه استعماری تمدن غرب توجه چندانی نداشتند، او خطر استعمار را کمتر از استبداد نمی‌دید. سید، به‌ویژه با استعمار انگلستان دشمنی داشت و هدف این کشور را نابودی کشورهای اسلامی می‌دانست (فراست‌خواه، ۱۳۷۷: ۱۵۸). نه تنها فعالیت‌های ضدسلطنتی او بلکه مبارزه‌اش با استعمار انگلیس و تأکید بر وحدت در جهان اسلام نیز مهم بود. تحت تأثیر سیدجمال و اندیشه‌های شاگرد او محمد عبده بود که نهضت اتحاد اسلام شکل گرفت و در دهه ۱۲۹۰ در ایران و عثمانی بازتاب زیادی داشت. در دهه ۱۳۲۰ نیز طنین آن در ایران به شکل وحدت اسلامی دنبال شد. در این میان، موضوع فلسطین و استقلال پاکستان، به‌عنوان نخستین دولت و قانون اساسی اسلامی، اسلام‌گرایان ایران را بیشتر به صرافت انداخت. اندیشه‌های بازگشت به خویشتن *اقبال* لاهوری، پدر فکری پاکستان، *ابوالعلا مودودی* و اندیشه‌های سید قطب که بنیادگرایی اسلامی را ترویج می‌داد، در شکل‌دهی به اسلام انقلابی به‌ویژه برجستگی وحدت اسلامی، ارتباط با نهضت‌های آزادی‌بخش و اجرای احکام شرع در جامعه تأثیر بسزایی داشت. رادیکالیسم اسلامی، اندیشه‌های وحدت را به مرحله‌ای رساند که حتی به فکر تأکید بر استخراج احکام مشترک در بین تمام فرقه‌ها و اجرای آن در جوامع اسلامی برآمدند (نواب صفوی، ۱۳۲۹: ۴۵)؛ امری که اسلام‌گرایان سستی را برآشفست.

در این بین، در ایران، اسلام‌گرایان، بر وحدت اسلامی در چارچوب مرزهای ملی برای مقابله با غرب تأکید می‌کردند. آنها حمایت از مسلمانان جهان را اخلاقاً پذیرفتند. این امر ناشی از شکل‌گیری واقعی به‌نام دولت‌ملت در سرزمین‌های اسلامی بود. از آنجاکه زوال اخلاقی و سیاسی جهان اسلام را موجب تهاجم غرب علیه سرزمین اسلامی می‌دانستند، لذا اتحاد دوباره مردم جهان اسلام را در برابر این زوال و تهاجم فرهنگی طلب می‌کردند. البته در این دوره وحدت اسلامی نیز از حالت عمل‌گرایی پس از مشروطه به صبغه فکری هدایت شده بود و آیت‌الله بروجردی و نماینده آن شیخ محمدتقی قمی در مصر برای نزدیکی تشیع و تسنن اقداماتی در این زمینه انجام می‌دادند^(۱۰) اما اقدامات فدائیان اسلام بیشتر بر عمل متکی بود. همین ویژگی عمل‌گرایی بود که به گفته حمید عنایت، توضیح‌دهنده این

نکته است که چرا از میان همه گروه‌های دینی-سیاسی شیعه معاصر در ایران، فدائیان تنها گروهی بوده‌اند که روابط آموزشی-عقیدتی و حتی چنان‌که گفته‌اند، سازمانی با همتای سنی‌شان در جهان عرب داشته‌اند.^(۱۰) عنایت، چنین روحیه‌ای را در میان یکی از مبارزترین گروه‌های شیعی معاصر شایسته تحسین می‌داند. نواب در سفر به قاهره با سید قطب، پدر بنیادگرایی اسلامی معاصر نیز دیدار کرد. او طلبه‌ای سطح‌خوانده و سید قطب نیز معلم ساده‌ای بود که هر دو به خانواده‌ای مذهبی تعلق داشتند و فاقد تحصیلات عالی مذهبی کلاسیک بودند. بعدها آثار اعضای جمعیت اخوان المسلمین و سید قطب در ایران توسط میراث‌داران فدائیان به فارسی ترجمه شد.^(۱۱) شاید فدائیان اسلام نام جمعیت را نیز به دلیل نزدیکی و تشابه فکری با اخوان المسلمین برای خود برگزیده بودند (عباسی، ۱۳۸۸: ۱۴۰). آنها اندیشه ترور و رادیکالیسم در اسلام، اجرای احکام شرع، ضدیت با غرب و بیش از همه وحدت اسلامی را از این ناحیه در سازوکار تفسیری وارد کردند. بعدها اسلام انقلابی در قالب مهم‌ترین اجتماع خود، حزب جمهوری اسلامی از سید جمال به‌عنوان یک الگو یاد می‌کردند؛ حتی «عروة الوثقی»، نام مهم‌ترین ارگان ایدئولوژیک حزب را از نشریه عروة الوثقی سیدجمال در لندن گرفتند.

در بیانیه تأسیس حزب جمهوری اسلامی، اتحاد اسلامی قوی است. «سرنوشت ما، سرنوشت همه ملت‌های مستضعف این منطقه از جهان را رقم خواهد زد. ما اکنون در برابر همه این ملت‌ها ملتزم و مکلفیم» (بیانیه تأسیس). فلسطین نیز با ماهیت انقلاب اسلامی پیوندی ناگسستنی یافت و از اصول حزب جمهوری اسلامی شد. مبارزه با اسرائیل مهم‌ترین اصل فعالیت‌های حزب جمهوری اسلامی بود. نه تنها در جزوه‌ها و آثار آنها بازتاب داشت، بلکه جزء برنامه عملی آنها بود. بسیاری از آنها در این ارتباط دستگیر و بازجویی شدند. هاشمی رفسنجانی کتاب «فلسطین، کارنامه سیاه استعمار» را در دهه ۱۳۴۰ نوشت. این امر منجر به بازجویی باهنر مطابق با اسناد ساواک در سال ۱۳۴۹ درباره سخنرانی در مورد فتوای آیت‌الله حکیم علیه اسرائیل شد (باهنر، ۱۳۷۸: ۳۹۳). اما اصول دیگری که در حزب جمهوری اسلامی مهم می‌نمود، برخی آموزه‌های چپ بود. ورود آنها به این سنت فکری مهم می‌نماید. اصولی که در فراگیر شدن این سنت و تسلط آن نقش بسزایی ایفا کرد.

۷. اسلام‌گرایی چپ: عدالت اجتماعی

همان‌گونه که گفته شد، هیچ سنتی در یک محیط بسته عمل نمی‌کند، بلکه با سنت‌های دیگر درگیر می‌شود، به رقابت می‌پردازد، مقداری نفوذ و همسویی با دیگران پیدا می‌کند و از عقلانیت دیگر سنت‌ها برای روایت خاص خود بهره می‌برد. لازمه این امر یک گفت‌وگو است که به شکل عقلانی یا غیرعقلانی، دیالکتیکی یا تخصم‌آمیز ادامه دارد. از این طریق برتری یک سنت بر دیگر سنت‌ها آغاز می‌شود و عامل آن پی بردن به ضعف‌های خود، گرفتن نقاط قوت دیگر سنت‌ها و خلاقیت و ابداع است. اسلام انقلابی از این منظر توانست آموزه‌های اصلی را از مشروطه مشروعه و رادیکالیسم اسلام اتخاذ کند و در عین حال از طریق گفت‌وگوی تخصم‌آمیز یا مسالمت‌آمیز، برخی از آموزه‌های دیگر سنت‌ها از جمله مشروطه، اتحاد اسلامی و به‌ویژه سنت فکری چپ را اتخاذ کند.

یکی از سنت‌های فکری که بر دیگر سنت‌ها در ایران تأثیرگذار بوده، سنت فکری چپ است. سنت فکری چپ هم‌زمان با ورود خود در پیشامشروطه به ایران، دیگر سنت‌های فکری را به تکاپو انداخت. آنها به دلیل تأکید بر عدالت اجتماعی و مبارزه با فقر و تبعیض، زمینه‌های فراگیری یافتند. اما از آنجاکه در ضدیت با مالکیت خصوصی و به‌نوعی مذهب عمل می‌کردند، با اسلام‌گرایان سنتی گفت‌وگویی تخصم‌آمیز داشتند. این ایده‌ها در دوره مشروطه هنوز گسترده نشده بود و بیشتر در حزب دموکرات بود که بر اصلاحات ارضی و جدایی قوه دینی و سیاسی تأکید داشت. سنت مزبور که در دوره رضاشاه، مرام اشتراکی لقب گرفت به شدت مورد رد و تکفیر شیخ عبدالکریم حائری قرار گرفت و حتی مبارزه رژیم در پی قانون سیاه یا ضد مرام اشتراکی، برخی مواقع، دین و دولت را در کنار یکدیگر قرار داد. با رفتن رضاشاه و آزادی فعالیت‌های سیاسی، سنت فکری چپ در قالب حزب توده خود را بازتولید کرد. در این دهه، جنبه‌های بخشی این سنت فکری مورد توجه قرار گرفت؛ به‌نحوی که حزب توده، گسترده‌ترین پایگاه طبقاتی را دارا بود. هرچند هنوز اسلام حوزوی که سنت‌گرا بود در تخصم شدید با آن به سر می‌برد، لیکن از آنجاکه چپ‌گرایان بر عدالت اجتماعی تأکید داشتند، هواداران زیادی نیز بین جوانان و اقشار مختلف جامعه یافتند و ضدیت کامل آنها با رژیم، مورد استقبال برخی

اسلام‌گرایانی قرار گرفت که به اقتضای تحصیلات جدید، سن و دغدغه‌های خود به سمت اندیشه‌های نوین می‌رفتند.

در این میان، اجتماعات زیادی به‌عنوان اجتماعات اسلامی چپ در ایران شکل گرفت. اجتماع مهمی موسوم به نهضت خدایپرستان سوسیالیست به رهبری محمد نخشب و مهندس جلال آشتیانی در سال ۱۳۲۲ شکل گرفت. اعضای آن که جوانان مسلمان بودند، سعی داشتند از طریق جذب برخی اندیشه‌های چپ با حفظ خدایپرستی خود، به پرسش‌ها پاسخ دهند. جاما یا جنبش انقلابی مردم ایران، جنبش حاج سیدجوادی و جنبش مسلمانان مبارز نیز تشکیلات مخفی وابسته به این گروه بود که در دهه ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ تأسیس شدند. هرچند آنها گسترش چندانی نیافتند، اما تأثیراتی عمیق داشتند. در این میان سازمان مجاهدین خلق نیز به‌عنوان اسلام‌رادیکال چپ‌گرا تأثیر زیادی بر سنت فکری اسلام انقلابی داشت. این سازمان که در اواخر دهه ۱۳۴۰ به مهم‌ترین گروه چریکی مذهبی تبدیل شد، مبارزه انقلابی را به پیش برد و بسیاری از نیروهای مذهبی را به خود جذب کرد. چون بنیان‌گذاران آن بر حفظ ماهیت دینی خود اصرار داشتند، در ابتدا از پشتیبانی روحانیان و نیروهای مذهبی برخوردار شدند. هرچند برخی از آنها بعدها با اتخاذ رویکرد مارکسیستی از اسلام انقلابی فاصله گرفتند و گروهی نیز به «منافقین» مشهور شدند.

از این طریق، به تدریج برخی مفاهیم چپ که در میان اسلام‌گرایان غریب بود به سازوکار تفسیری آنها از جهان و هستی وارد شد. آنها واژه انقلاب را از این اندیشه‌ها وام گرفتند؛ واژه‌ای که دست‌کم در بین اسلام‌گرایان تا دهه ۱۳۴۰ منفی می‌نمود. به همین دلیل مشروطه را نهضت می‌نامیدند (عباسی، ۱۳۸۸). ضدیت با غرب‌گرایی در اندیشه‌های چپ نیز در نزدیکی این دو سنت فکری مؤثر بود. توجه به جهان‌سوم‌گرایی و ملت‌های ستمدیده و مبارزه با استعمار، فصل مشترک اسلام‌گرایان و چپ‌گرایان بود. در این میان جلال آل‌احمد با انتشار کتاب «غرب‌زدگی» نقش مهمی ایفا کرد. وی که سابقه عضویت در حزب توده داشت و در داستان‌هایش اندیشه‌های چپ موج می‌زند، کتابش مورد استقبال شدید اسلام‌گرایان قرار گرفت. اسلام انقلابی از کتاب غرب‌زدگی و «در خدمت و خیانت روشنفکران» او به‌خوبی بهره برد. او در نوشته‌های خود به تکریم شیخ فضل‌الله نوری پرداخت و او را نماد مبارزه با استعمار دانست که پدر

معنویت و پایداری اسلام‌گرایان انقلابی بود. آنها حتی به تدریج ایده انقلاب به‌جای تغییر، تقسیم اراضی، مالکیت دولتی و تعاونی، شورا و... که مورد تأکید چپ‌گرایان بود را به سنت فکری خود وارد کردند.

مهم‌ترین سند حزب که می‌توان بر مبنای آن اندیشه‌های بنیان‌گذاران حزب را تبیین کرد، بیانیه تأسیس آن است. آتش و خون، خودسازی انقلابی، خلق مسلمان، حرکت به سمت جامعه توحیدی، جنبش مسلحانه جنگل و انسجام و انضباط آهنین مفاهیم مهم این سند است که پیش از آن کمتر در ادبیات مذهبی می‌توان سراغ گرفت. در این سند بیش از چهارده بار انقلاب و هم‌خانواده‌های آن تکرار شده است. انتشار این بیانیه نشان از حضور یک نیروی جدید می‌داد. این مفاهیم همانندی‌های زیادی با ادبیات چپ در ایران داشت. آنها ضمن حفظ اصول خود به راحتی به سمت به‌عاریت گرفتن شکل و ساختار از چپ و نهادهای مدرن رفتند. بیانیه تأسیس، نشان از وظیفه حزب در راستای آماده کردن اعضا و مردم به‌عنوان یک حزب آوانگارد دارد. «ایجاد تشکیلاتی نیرومند و سامان دادن به نیروهای فعال و ایجاد انسجام و انضباطی آهنین است که می‌تواند حرکت انقلابی را به درستی تداوم بخشد و جنبش را از خطر انهدام و دستاوردهای آن را از خطر غارت دشمن مصون بدارد. روزی که گردونه همیشه‌پوینده مبارزه ملت در خط، یک تشکیلات و سازمان‌دهی درست و استوار بینند، دیگر اطمینان باید داشت که جرثومه‌های ضدانقلاب نمی‌توانند به آن نزدیک شوند و آن را تهدید کنند» (بیانیه تأسیس). در این راستا نخستین بند مرام‌نامه حزب «بالا بردن آگاهی اسلامی و سیاسی مردم ایران و سرعت بخشیدن به خودسازی انقلابی آنها در همه ابعاد» بود. حزب از نگاه مؤسسان آن تشکیلاتی برای ارتباط با توده‌ها بود؛ از همین رو نخبگان حزب بایستی آموزه‌ها و اندیشه‌های خود را در مسیر آگاهی توده‌ها قرار می‌دادند. (جاسبی، ۱۳۸۶: ۱۵۷). هاشمی رفسنجانی نیز که در یک خانواده خرده‌مالک کشاورز به دنیا آمد و با مجاهدین خلق تا پیش از انحراف آنها ارتباط زیادی داشت، می‌گوید: «در آن زمان حل استبداد را در شورا می‌دیدیم. با چنین زمینه طبیعی، فکر تشکیل شورا و اداره کشور توسط آن مسئله‌ای پذیرفته شده برای همه مبارزان بود. روی مدیریت فردی فکر نمی‌کردیم» (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۷۶: ۳۲۳).

در کنار این تأثیرپذیری‌های محتوایی، تأکید بر ساخت حزبی و رعایت دیسیپلین حزبی به‌ویژه در زمان دبیرکلی آیت‌الله بهشتی و خروج از شکل هیئتی را باید حضور او در کنار مبارزان چپ به‌ویژه سازمان مجاهدین خلق پیش از انحراف، حضور او در آلمان و تجربه زندان مشترک مبارزان اسلام انقلابی با چپ‌ها دانست. در بررسی جامعه‌شناسی سیاسی احزاب در ایران، چپ‌ها بیشترین تأکید بر حزب، نظم و انتظام آن و رعایت سلسله‌مراتب حزبی را داشتند؛ تجربه‌ای که اسلام انقلابی و مهم‌ترین اجتماع آن، یعنی حزب جمهوری اسلامی بیشترین بهره را از آن برد. مؤسسان حزب جمهوری اسلامی برای تشکیل حکومت و دراختیار گرفتن دولت، روشی مدرن را با محتوای اسلامی پی گرفتند. به‌طورکلی دو اندیشه در مورد تحزب در روحانیت وجود داشت. یکی دیدگاه آیت‌الله مطهری که معتقد به «استفاده از تشکل روحانیت و عدم تحزب» بود و دیگری دیدگاه دکتر بهشتی که معتقد به تحزب بود. آیت‌الله طاهری خرم‌آبادی که مأمور کسب نظر امام خمینی در مورد این دو دیدگاه بود، نگاه امام را به حزب منفی می‌داند (احمدی، ۱۳۷۷: ۵۰). همین دیدگاه بود که بعدها باعث شد افرادی مانند شهید مطهری و آیت‌الله مهدوی‌کنی به حزب نپیوندند. هاشمی رفسنجانی می‌گوید در این زمینه مجبور شدم گفت‌وگوی صریحی با امام داشته باشم و خطر عدم تشکیلات را برای روحانیون یادآور شوم (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۷۶، ۲۱۸-۲۱۶).

این‌گونه به‌نظر می‌رسد که نوع برداشت شهید بهشتی از شیوه انتخاب رهبری نیز بسیار نزدیک به الگویی است که در احزاب چپ در این دوره رایج بوده است: «بهشتی ضمن نقد مبانی ماتریالیستی جنبش‌های چپ، قرابتی بین نقش و کارکرد رهبری مذهبی با دیگر رهبری‌های مکتبی، ازجمله جوامع مارکسیستی از حیث مکتبی/ایدئولوژیک بودن می‌دید. به‌عبارت دیگر او جوامع مکتبی، اعم از مذهبی و مادی را قطع‌نظر از اختلاف در مبانی و جهان‌بینی‌ها- در مسئله رهبری و سازوکار انتخاب رهبر، دارای مشترکات معنی‌داری می‌دانست و به همین دلیل در دفاع از مفهوم رهبری و ولایت فقیه، همواره به نمونه‌ها و مثال‌هایی از جوامع مارکسیستی استناد می‌کرد» (فیرحی، ۱۳۹۱: ۱۵۷-۱۳۵). او خود در سخنرانی در مسجد لرزاده تهران در بهمن ۱۳۵۸ که با عنوان «فقیه و ولی‌الامر» ایراد شده است، می‌گوید: «من قبلاً براساس مطالعه‌ای که بر روی جوامع مارکسیستی که مکتبی هستند و روی

مکتب مارکسیست داشته‌ام. نشانه‌هایی بر ضرورت حضور فقیه در اداره امور یافته بودم؛ اما آنقدر که تجربه این دو ساله در متن جامعه انقلابی و در رابطه مستقیم با مسائل اسلام، مطلب را مثل روز برایم روشن کرده در آن زمان نمی‌توانستم مطلب را تا این حد روشن ببابم» (بهشتی، ۱۳۹۰: ۱۹).

از آنجاکه برخی از اعضای حزب جمهوری اسلامی، اسلام انقلابی شریعتی را حتی برتر از اسلام علمی و به‌زعم آنها محافظه‌کارانه‌ای می‌دانستند که شهید مرتضی مطهری بیان می‌کرد (مصاحبه با جلال‌الدین فارسی، ۱۳۸۷). بسیاری از اندیشه‌های یادشده از این طریق به سنت فکری آنها وارد شد. علی شریعتی که به‌عنوان معلم انقلاب اسلامی از او یاد می‌شود، نقش مهمی در ترکیب اسلام و مفاهیم مهم آن با اندیشه‌های چپ داشت. او از جامعه بی‌طبقه یا توحیدی، مستضعف و مستکبر یا سرمایه‌دار و کارگر و... یاد می‌کرد. کتاب‌های شریعتی سرشار از این استعاره‌ها است. او به نوعی حکومت اسلامی باور داشت که سیاست‌های سوسیالیستی را درپیش بگیرد و تحت رهبری یک انسان والا و زمامدار برتر قرار داشته باشد. رهبری در نظریه وی، اهدافی بنیادین داشت و انسانی مافوق به‌شمار می‌رفت که از شایستگی هدایت جامعه بشری برای نیل به کمال برخوردار بوده و پیروی از او ضروری دانسته می‌شد (نکوروح، ۱۳۷۷: ۱۵۷-۱۵۰). شریعتی اسلام سنتی به‌ویژه علمای آن، مارکسیسم و لیبرالیسم را نکوهش می‌کرد و تأکیدش بر روح انقلابی اسلام به‌سرعت محبوبیت یافت. مفهوم انقلاب را وارد ادبیات مذهبی کرد و اسلام انقلابی را در برابر اسلام رفرمیستی قرار داد (حسینی‌زاده، ۱۳۸۶: ۲۱۲). به‌نظر شریعتی در اسلام بر مبنای سه اصل می‌توان انقلاب را دائمی کرد: نخست، اجتهاد به‌عنوان مهم‌ترین عاملی که نشان می‌دهد جامعه از نظر علمی می‌تواند همیشه به خودش حالت تهاجمی بدهد. دوم، امر به معرف و نهی از منکر که به‌معنای رسالت همه در مسائل اجتماعی و سیاسی است و سوم مهاجرت که به دو شکل درونی و بیرونی انجام می‌گیرد (شریعتی، ۱۳۶۸: ۶۷-۶۵). «امت و امامت» نقطه عزیمت شریعتی در ارائه تفسیری جدید و رادیکال و به‌کلی سیاسی از مفاهیم اسلامی بود. او در امت و امامت از جامعه آرمانی خود سخن می‌گوید و دموکراسی را مناسب جامعه آرمانی و تربیت‌شده و در مورد جامعه‌های در حال‌گذار و انقلابی، امامت و

رهبری را بهترین شکل حکومت تلقی می‌کند (حسینی‌زاده، ۱۳۸۶: ۲۱۵).

بسیاری از شاگردان شریعتی پس از درگذشت وی و در جریان انقلاب اسلامی به پیروان امام خمینی پیوستند و به‌همراه خود مفاهیم و مضمون‌های اصلی اندیشه او را نیز به گفتمان اسلام فقاهتی وارد کردند. برای پیروان شریعتی، امام خمینی همان امام امت وی و اسلام سیاسی فقاهتی، همان تشیع ناب علوی و ایدئولوژی راستین مذهبی بود. بنابراین هرچند گفتمان مارکسیستی به‌دلیل ماهیت ضدمذهبی‌اش به‌تنهایی نتوانست نفوذ چندانی به‌دست آورد، ولی بسیاری از مفاهیم خود را به گفتمان مذهبی وام داد (حسینی‌زاده، ۱۳۸۶: ۲۲۲). به‌این ترتیب بسیاری از نشانه‌های اسلام سیاسی چپ در گفتمان اسلام سیاسی فقاهتی مفصل‌بندی شد و به این گفتمان چهره‌ای رادیکال و چپ‌گرایانه بخشید (حسینی‌زاده، ۱۳۸۶: ۲۲۴). در بررسی فرم‌های عضویت اعضای حزب جمهوری اسلامی به‌ویژه در شهرستان‌ها، آنها در پاسخ به پرسش کتاب‌های مورد مطالعه، بیشتر بر کتاب‌های شریعتی تأکید داشتند و کتاب‌های شهید مطهری در مرتبه بعدی قرار دارد.^(۱۲)

نتیجه‌گیری

اسلام انقلابی در ایران سنت فکری است که بیش از سه دهه، روایت و سازوکار تفسیری خاصی از جهان و هستی ارائه می‌دهد و در جغرافیای ایران پیاده می‌کند. این سنت، آموزه‌های خود را در اصول قانون اساسی وارد کرده و براساس آن به کنش‌های سیاسی، اقتصادی و اجتماعی در ایران امروز شکل می‌دهد. پژوهش حاضر به بررسی حزب جمهوری اسلامی، مهم‌ترین اجتماع این سنت فکری پرداخت و سعی داشت تبارها و آبشخورهای فکری آن را جستجو کند. بنابراین در پی پرسش چستی تبارها، با استخدام روش‌شناسی اجتماع‌گرایی به کنکاش پرداخت. این روش‌شناسی به سنت‌های فکری، شکل‌گیری و بحران در آنها نگاه خاصی دارد که آن را متفاوت از نگاه پوزیتیویستی و گفتمانی جلوه می‌دهد. در این نظریه، مفهوم سنت جایگزین مفهوم ایدئولوژی در مارکسیسم و گفتمان در تحلیل‌های زبانی شده است؛ بنابراین از آنجا که این سنت‌ها در جامعه خلق‌الساعه نیستند، بلکه ریشه در سنت‌های فکری بزرگ‌تر دارند، این پژوهش تبار سنت فکری اسلام انقلابی و مهم‌ترین اجتماع مبتنی بر آن، یعنی

حزب جمهوری اسلامی را در مشروطه مشروعه و رادیکالیسم اسلامی دهه ۱۳۲۰ و مهم‌ترین اجتماع آن فدائیان اسلام یافت و ورود برخی دیگر از آموزه‌ها مانند عدالت اجتماعی، وحدت اسلامی، مجلس، تأکید بر رأی مردم و ساختارهای مدرن حزبی را از طریق گفت‌وگوی دیالکتیکی با سنت‌های فکری مشروطه شیعی، اتحاد اسلامی و اسلام‌گرایی چپ به دست آورد.

حزب جمهوری اسلامی با این آموزه‌ها، حرکتی از اسلام سیاسی به اسلام انقلابی آغاز کرد. رادیکالیسم اسلامی در دهه ۱۳۲۰ هنوز در فضای انقلابی به سر نمی‌برد، بلکه به محتوای حکومت کار داشت. در بیانیه‌ها و رساله آنها (رهنمای حقایق)، تنها بر محتوای اسلامی رژیم تأکید می‌شود و تغییر ساختاری سیستم در نظریه آنها شکل نگرفته است. در حالی که اسلام انقلابی هرچند از درون آن برخاست، لیکن بر بحران‌های معرفت‌شناختی آنها غالب شد و عقلانیت جدیدی را شکل داد. خیر اساسی آنها اجرای احکام شرع در جامعه بود، اما برخلاف رادیکالیسم اسلامی، مقدمه این امر مهم را نه تغییر محتوای رژیم، بلکه تأسیس جمهوری اسلامی می‌دانستند و در این راه کوشش می‌نمودند. این اجتماع همچنین برعکس فدائیان اسلام به پیوند مرجعیت با اجتهاد انقلابی همت گماشت و سازوکار تفسیری خود را بر این اساس شکل داد. از لحاظ ساختاری نیز به سازمان‌دهی خود پرداختند و از شکل هیئتی خارج شدند. قالب حزبی، سازواره‌ای جدید برای نیروهای مذهبی بود؛ ساختی که در ظاهر با عقلانیت آن سنت غریب به نظر می‌رسید، ولی توجیه شرعی این ساخت مدرن را در نص می‌جستند. کمیسیون عقیدتی و ایدئولوژیکی حزب جمهوری اسلامی با انتشار نشریات و ارتباط با مجتهدان، این وظیفه را برعهده داشت. سال‌های ۱۳۵۷ تا ۱۳۶۶ دهه کنش و عمل سیاسی حزب جمهوری اسلامی در جغرافیای ایران بود. این حزب، نقشی اساسی در تکوین اندیشه اسلام انقلابی در ایران به‌ویژه در میان نیروهای مذهبی ایفا کرد. پژوهش مزبور در مسیر دستیابی به یافته‌های فوق سعی کرد با نقد ادبیات موجود در مورد سنت فکری اسلام انقلابی، از تاریخ شفاهی و اسنادی هیئت مؤسس و اعضای شورای مرکزی حزب کمک بگیرد. امید است در آینده، فرصت بررسی چرایی تبدیل اسلام سیاسی به اسلام انقلابی فراهم شود.*

پی‌نوشت‌ها

۱. رویکرد اجتماع‌گرایان به سنت با رویکرد محافظه‌کاران به آن متفاوت است. در میان اندیشمندان محافظه‌کار، توسل و تمسک به سنت‌ها در واقع برای فرار از محدودیت‌های عقل آدمی است. در اندیشه آنان تغییر و تحول و نقد اجتماعی مطرح نیست؛ درحالی‌که در دیدگاه اجتماع‌گرایان، ما می‌توانیم قوانین حاکم بر تحولاتی که در سنت‌ها هستند را بیابیم. (حسینی بهشتی، علی‌رضا، جستارهایی در شناخت اندیشه سیاسی معاصر غرب، تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه، ۱۳۸۳، ص ۲۰). از سوی دیگر آنها گرچه رویکرد هرمنوتیکی به سیاست دارند، لیکن از تحلیل گفتمانی در روش‌شناسی خود سود نمی‌برند. برعکس، این روش‌شناسی خصومت و غیریت‌سازی سنت‌های فکری و شبکه‌های قدرت بین آنها و سلطه را بر نمی‌تابد و از حضور هم‌زمان سنت‌های مختلف در جامعه و گفت‌وگوی دیالکتیکی آنها با یکدیگر سخن می‌گوید. آنها بر رابطه افقی به جای حاکمیت عمودی بین جریان‌های فکری تأکید دارند. تفاوت مهم دیگر آنها در تأکید تحلیل گفتمانی بر گسست‌ها است. درحالی‌که اجتماع‌گرایان بر تداوم تأکید دارند و معتقدند تبارهای سنت‌های فکری در در جریان‌های بزرگ‌تر قرار دارد و در پس تفسیرهای متعدد از یک سنت فکری هسته اصلی آن از تفسیرهای متعدد و گذر ایام مصون می‌ماند و نکته آخر اینکه آنها نسبت حاکم بر تحلیل گفتمانی را برمی‌تابند و می‌گویند اعضای هر سنت صدای سنت‌های دیگر را می‌شنوند. از این طریق امکان سنجش بین سنت‌ها پدید می‌آید. اجتماع‌گرایان این انگاره گفتمان، پارادایم و... را که یک متن یا فرهنگ مستقل، منفرد و سخت را به ذهن متبادر می‌کند که خود آن در دزون آن شکل می‌گیرد و در برابر تأثیرات دیگران مقاومت می‌ورزد، یک افسانه می‌پندارند. «تمامی فرهنگ‌ها حاصل روبه‌رو شدن با دیگری است. خودها تنها از طریق هم‌کنشی با دیگران خود هستند. در هم‌کنشی، رابطه میان خود و دیگری دیالکتیکی است».

۲. برای اطلاعات بیشتر رجوع شود به: مهدی براتعلی‌پور، *شهروندی نوفضیلت‌گرا*، تهران: مؤسسه مطالعات ملی، ۱۳۸۴؛ محسن آل‌غفور، *سنت فکری اسلام لیبرال*، رساله دکتری علوم سیاسی، دانشگاه تهران، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، ۱۳۸۶؛ *جامعه‌گرایان و نقد لیبرالیسم*، ترجمه جمعی از مترجمان، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۵ و

A. Macintyre, *After Virtue*, London: Duckworth, 1985.

۳. حضرات آیات سیدمحمد حسینی بهشتی، سیدعلی خامنه‌ای، علی‌اکبر هاشمی رفسنجانی، محمدجواد باهنر و عبدالکریم موسوی اردبیلی.

۴. ابراهیم یزدی در مصاحبه با مرکز اسناد انقلاب اسلامی از گفت‌وگوی شهید بهشتی با خود در مورد تأسیس حزب پیش از انقلاب به شیوه اصل طراز مشروطه می‌گوید که روحانیت در رأس آن حق وتوی تصمیمات حزب را داشته باشند (رجوع شود به: پرونده مصاحبه رضا مختاری اصفهانی با ابراهیم یزدی، موجود در آرشیو تاریخ شفاهی مرکز اسناد انقلاب اسلامی).

۵. علمایی که فدائیان از آنها به نیکی یاد می‌کنند عبارتند از: حاج آقا حسین قمی، مجتهد برجسته و مطلق پس از فوت آیت‌الله اصفهانی در سال ۱۳۲۵، روحانی معترض به تغییر کلاه، تبعیدی به کربلا و فعال پس از شهریور ۱۳۲۰؛ آیت‌الله سیدحسن مدرس، روحانی مبارز در زمان رضاشاه و نماینده مجالس دوم، سوم، چهارم و پنجم و ششم و فوت در تبعید سال ۱۳۱۶؛ حاج آقا نورالله اصفهانی، از علمای مشهور اصفهانی و معترض به قانون نظام وظیفه و فوت در سال ۱۳۰۶؛ حاج آقا جمال اصفهانی، برادر حاج آقا نورالله، امام جماعت مسجد سیدعزیزالله تهران از مخالفان فرهنگ غرب؛ شیخ فضل‌الله نوری، مجتهد معروف تهران که توسط مشروطه‌خواهان اعدام شد. فدائیان در صفحه‌های ۴، ۱۱، ۵۵ و ۶۷ رساله رهنمای حقایق از این افراد به‌عنوان شهید نام می‌برند.

۶. پوشش کلاه در ایران امری رایج و نشان از برانندگی اجتماعی بود، ولی با ورود مدرنیته ابتدا تغییر و سپس حذف شد. آنها حتی دیدارهایی از کارخانجات ایرانی از جمله کارخانه «وطن» در اصفهان داشتند و بر مبارزه با کالاهای «اجنبی» تأکید می‌کردند (سند شماره ۷۲/۵ از مجموعه اسناد برگزیده نخست‌وزیری، مورخه ۱۳۳۱/۱۱/۲).

۷. رجوع شود به پاورقی ص ۴۲۲ کتاب مرجعیت در عرصه سیاست و اجتماع، نوشته محمدحسین منظورالاجداد، تهران: ۱۳۷۹، سند شماره ۱، به‌نقل از انیس‌المقلدین فی احکام‌الدین، ص ۷۰.

۸. سیدجمال در نامه خود به علمای تهران لقب فرعون به ناصرالدین شاه می‌دهد و در نامه دیگر به ملکه ویکتوریا از استبداد ناصری انتقاد کرده است. اسدآبادی در نامه خود به میرزای شیرازی به زبان عربی از سکوت او انتقاد کرده است و شرح جامعی از امتیازات انگلیس به ایران به‌ویژه امتیازات بانکی به‌دست می‌دهد (رجوع شود به محمد محیط طباطبایی، نقش سیدجمال‌الدین در بیداری مشرق‌زمین، مقدمه و ملحقات سیدهادی خسروشاهی، دارالتبلیغ اسلامی قم، ۱۳۵۲، صص ۲۱۷-۱۹۷). او در نجف شاگرد شیخ مرتضی انصاری بود که همکاری با سلطان را جواز نمی‌شمرد (رجوع شود داوود فیرحی، نظام سیاسی و دولت در اسلام، تهران: سمت، ۱۳۸۲، صص ۲۱۲-۲۱۱).

۹. شیخ مرتضی انصاری در نجف برای احیای اجتهاد در تشیع تلاش وافری به خرج داد. حوزه نجف نیز تحت تأثیر تحولات عثمانی و رسوخ آن اندیشه‌ها به‌سمت تأکید بیشتر بر تعقل در استخراج احکام حرکت کرده بود. حتی گفته می‌شود نائینی پیش از تألیف تنبیه‌الامه، کتاب طبایع‌الاستبداد عبدالرحمن کواکبی را دیده بود. به‌هرحال سیدجمال نیز در حوزه درس شیخ مرتضی به تحصیل علوم منقول و معقول پرداخت و از سوی شیخ مرتضی به هند اعزام شد. سید جمال در جریان تحریم تنباکو نقش فراوانی ایفا کرد. آقای مهدی حائری نیز در کتاب «تشیع و مشروطیت» از آگاهی نائینی از مبارزات سیدجمال

گفته (ص ۱۵۵) است. در ضمن در زمان اقامت میرزای شیرازی در سامرا، سیدجمال به نائینی رجوع کرد و خواستار ملاقات با میرزا شد. البته میرزا این درخواست را نپذیرفت اما گواهی شاگرد نائینی که از سوی نواده میرزا تأیید شده حاکی از آن است که نائینی قطعاً از مبارزات سیدجمال بر ضد استبداد ناصری آگاهی داشته است (رجوع شود به: محمدحسین منظورالاجداد، مرجعیت در عرصه اجتماع و سیاست، تهران: ۱۳۷۹، سند شماره ۱، ص ۱۹).

۱۰. شیخ محمد یزدی در خاطرات خود می‌گوید: «آیت‌الله بروجردی در فقه تطبیقی خود معتقد بود باید برای فهم روایات شیعه آن را در ظرف علمی فتاوی‌ای اهل سنت مورد ارزیابی قرار داد و مطالعه کتب اهل سنت از این زمان باب شد (خاطرات محمد یزدی، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۸، صص ۱۳۶-۱۳۵). برخی دارالتقرب را حلقه مشترک نواب (از لحاظ سیاسی) و بروجردی (از لحاظ مذهبی) می‌دانند (خاطرات آیت‌الله گرامی، به کوشش محمدرضا احمدی، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۳، ص ۲۴۴).

۱۱. برخی از آثار سید قطب را آیت‌الله سیدعلی خامنه‌ای (تفسیر فی ظلال القرآن و آینده در قلمرو اسلام و... و برادرش سیدمحمد خامنه‌ای (ویژگی‌های ایدئولوژی اسلامی) ترجمه کردند.

۱۲. پرونده اسنادی حزب جمهوری اسلامی، دفتر سمnan، فرم عضویت، دفتر پژوهش دانشگاه آزاد اسلامی.

منابع

- احمدی، محمدرضا (به کوشش) (۱۳۷۷)، *خاطرات آیت‌الله حسن طاهری خرم‌آبادی*، جلد ۱، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- اسماعیلی، خیرالله (۱۳۸۶)، *حزب جمهوری اسلامی*، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- آل‌غفور، محسن (۱۳۸۶)، «سنت فکری اسلام لیبرال»، *رساله دکتری علوم سیاسی*، دانشگاه تهران، دانشکده حقوق و علوم سیاسی.
- براتعلی‌پور، مهدی (۱۳۸۴)، *شهروندی نوفضیلت‌گرا*، تهران: مؤسسه مطالعات ملی.
- پرونده اسنادی حزب جمهوری اسلامی، دفتر سمنان، فرم عضویت، دفتر پژوهش دانشگاه آزاد اسلامی.
- جاسبی، عبدالله (۱۳۸۴)، *تشکل فراگیر*، تهران: دفتر پژوهش و تدوین تاریخ انقلاب اسلامی، جلد ۱، ضمیمه سوم.
- _____ (۱۳۸۶)، *تشکل فراگیر*، جلد ۴-۱، تهران: دفتر پژوهش دانشگاه آزاد اسلامی.
- جامعه‌گرایان و نقد لیبرالیسم، (۱۳۸۵)، ترجمه جمعی از مترجمان، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- حسینی بهشتی، سیدمحمد (۱۳۹۰)، *ولایت، رهبری و روحانیت*، تهران: بنیاد نشر اندیشه‌های آیت‌الله دکتر بهشتی.
- حسینی، مهدی (به کوشش) (۱۳۷۹)، *خاطرات محمد مهدی عبدخدايي*، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- حسینی‌زاده، محمدعلی (۱۳۸۶)، *اسلام سیاسی در ایران*، قم: دانشگاه مفید.
- روزنامه جمهوری اسلامی، ۱۳۶۱/۱۲/۱۷.
- روزنامه جمهوری اسلامی، ۱۳۶۱/۱۲/۱۷.
- شریعتی، علی (۱۳۶۸)، *اسلام‌شناسی*، مجموعه آثار، جلد ۱۷، تهران: چاپخش.
- عباسی، ابراهیم (۱۳۸۵)، *فدائیان اسلام به روایت تصویر*، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- _____ (۱۳۸۸)، «رادیکالیسم اسلامی در ایران»، *رساله دکتری دانشگاه تهران*، دانشکده حقوق و علوم سیاسی.
- _____ (۱۳۹۰)، «چیستی سنت فکری رادیکالیسم اسلامی»، *فصلنامه سیاست*، شماره ۴۱.

عنایت، حمید (۱۳۷۲)، *تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام معاصر*، ترجمه بهاء‌الدین خرماهی، تهران: خوارزمی.

فراتی، عبدالواهاب (۱۳۸۶)، «روحانیت و تجدد»، رساله دکتری علوم سیاسی، دانشگاه باقرالعلوم.

فراست‌خواه، مقصود (۱۳۷۷)، *سرآغاز نواندیشی معاصر*، تهران: شرکت سهامی انتشار.

فی، برایان (۱۳۸۴)، *پارادایم‌شناسی در علوم انسانی*، تهران: مؤسسه مطالعات راهبردی.

فیرحی، داود (۱۳۸۲)، *نظام سیاسی و دولت در اسلام*، تهران: سمت.

_____ (۱۳۸۵)، *تقریرات درس اندیشه سیاسی در اسلام و ایران*، مقطع دکتری دانشگاه تهران.

_____ (بهار ۱۳۹۱)، «رهبری و امامت در اندیشه شهید بهشتی»، *فصلنامه سیاست*، دوره ۴۲، شماره ۱.

کشاورز قاسم‌آبادی، بهمن (۱۳۶۸)، «بررسی حزب جمهوری اسلامی از تکوین تا توقف فعالیت‌های تشکیلاتی»، *پایان‌نامه کارشناسی ارشد*، دانشگاه تهران، دانشکده حقوق و علوم سیاسی.

کلاچیان، زهره (به‌کوشش) (۱۳۸۲)، *خاطرات محسن دعاگو*، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.

لیتل، دانیل (۱۳۷۳)، *تبیین در علوم اجتماعی: درآمدی بر فلسفه علم/اجتماع*، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران: صراط.

مارش دوید؛ استوکر، جری (۱۳۸۴)، *روش و نظریه در علوم سیاسی*، ترجمه امیرمحمد حاجی‌یوسفی، تهران: مطالعات راهبردی.

مرکز بررسی اسناد تاریخی وزارت اطلاعات (۱۳۷۸)، *یاران امام به روایت اسناد ساواک*، شهید محمدجواد باهنر، تهران: مرکز بررسی اسناد تاریخی وزارت اطلاعات.

مصاحبه رضا مختاری اصفهانی با جلال‌الدین فارسی، از اعضای شورای مرکزی حزب جمهوری اسلامی، ۱۳۸۷.

مقدسی، محمود و دیگران (به‌کوشش) (۱۳۷۰)، *ناگفته‌ها: خاطرات شهید حاج مهدی عراقی*، تهران: رسا.

مک اینتایر، السدیر (پاییز ۱۳۷۸)، *عقلانیت سنت*، ترجمه مراد فرهادپور، ارغنون، شماره ۱۵.

منظورالاجداد، محمدحسین (۱۳۷۹)، *مرجعیت در عرصه سیاست و اجتماع*، تهران: نشر شیراز، سند شماره ۱.

نعمتی زرگران، مرتضی (۱۳۸۳)، *شهید دکتر محمدجواد باهنر: مبارزات، مواضع و دیدگاه‌ها*، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.

نکوروح، محمود (۱۳۷۷)، *نهضت خدابپرستان سوسیالیست*، تهران: چاپخش.

نواب صفوی، مجتبی (۱۳۲۹)، *راهنمای حقایق، اطلاعیه‌ای از برنامه انقلابی فدائیان اسلام*، تهران: بی‌نا.

هاشمی رفسنجانی، علی‌اکبر (۱۳۷۶)، *دوران مبارزه*، به کوشش محسن هاشمی، جلد ۱،

تهران: معارف انقلاب اسلامی، ۱۳۷۶، ص ۳۲۳.
_____ (۱۳۷۸)، *انقلاب و پیروزی (کارنامه و خاطرات ۱۳۵۷ و ۱۳۵۸)*، به کوشش
یاسر هاشمی، تهران: معارف انقلاب اسلامی.
_____ (۱۳۷۸)، *عبور از بحران*، به کوشش یاسر هاشمی، تهران: معارف انقلاب
اسلامی.
یادنامه شهید بهشتی (۱۳۶۱)، حزب جمهوری اسلامی، تهران.

Behdad, Sohrab (Jun 1997), "Islamic Utopia in Pre-Revolutionary Iran: Safavi and Fadaian-e Islam", *Middle Eastern Studies*, Vol.33. No.1.

Rahnama, Ali; Behdad sohrab (eds.) (1995), *Iran after Revolution: the Crisis of an Islamic State*, I.B. tauris, London.

Ferdous, Amir (1983), "Khomeini and Fadayans Society and Politics", *Middle East Studies*, Vol. 15, No.2.

Abrahamian, Ervand (1993), *Khomeinism, Essays on the Islamic Republic*, University of California Press.

Frazer, Elizabeth (1999), *The Problems of Communitarian Politics, Unity and Conflict*, Oxford University Press.

Macintyre, A. (1985), *After Virtue*, London: Duckworth.

