

اسلام‌گرایی به مثابه هویت‌سیاسی نوین در عصر پهلوی
علیرضا کلانتر مهرجردی^۱ - حسین صولتی^۲
تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۲/۳۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱/۲۸

چکیده:

فهم هویت‌سیاسی در مواجهه قدرت سیاسی و نیروهای اجتماعی در ایران مسأله‌ای است که منطقی بر فهم تحولات سیاسی اجتماعی جامعه ایران می‌گشاید. با شکست مشروطه و خفقان سیاسی ناشی از حاکمیت پهلوی اول، دغدغه هویت سیاسی به محاق رفت. پس از استبداد رضاشاهی، دوره‌ای از انعطاف سبب تحرک گروه‌های دینی و اجتماعی شد. با سقوط مصدق، پهلوی دوم همه فعالیت‌های سیاسی را ممنوع کرد؛ لذا حرکت‌های اسلامی در قالبی مخفیانه فعالیت‌های خود را ادامه دادند. این جریان که شامل گستره‌ای از گروه‌های دهه چهل بود با تعریف حداکثری از اسلام، تلاش داشتند هویتی اسلامی- ایرانی را در مقابل هویت باستان‌گرایانه پهلوی قرار دهند و این در سایه رهبری امام خمینی(ره) و گفتمان شریعتی ممکن گشت. در این پژوهش بناست تا با روش تاریخی تحلیلی و با اتکا به منطق درونی توماس اسپریگنز به این مسأله بپردازیم که اساساً، گفتمان اسلام سیاسی در دوره پهلوی دوم چگونه شکل گرفت.

واژگان کلیدی: پهلوی، امام خمینی(ره)، اسلام‌سیاسی، هویت سیاسی

۱. دانش‌آموخته دکتری، جامعه‌شناسی سیاسی، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران

kalantarmehrjardy975@yahoo.com

۲. کارشناس ارشد، علوم سیاسی و روابط بین‌الملل، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران

hossein.solati1361@gmail.com

مقدمه:

با ورود امواج مدرنیسم غرب، اندیشه‌سیاسی مسلمانان در بوته نقد قرار گرفت. اصولاً سؤال از کیستی و چیستی، بدون «غیری» متمایز از خودِ موجود، ناممکن است. انسان تنها در پرتو «دیگری» است که «خود» می‌شود و وجودی ویژه (هویت) می‌یابد. جامعه ایران در مواجهه با یکی از تحولات تمدنی در غرب به نام تجدد، با یکی از مهمترین چالش‌های خود روبرو شد و لذا عاملان فکری سیاسی در گفتمان‌های مختلف در پیوند یا مواجهه با غرب و تجدد در پی پاسخگویی به کیستی و چیستی خود در اداره حکومت و هویت‌سیاسی برآمدند. اندیشمندان مسلمان با نگاه کلی، به طرح این مساله پرداختند که «چگونه ممکن است برای کفار، که بر اسلام پیروز شوند؟» (جاسم، ۲۰۰۸: ۸۷). اندیشمندان مسلمان بایستی به این سوال اساسی پاسخ می‌دادند که «نسبت اسلام با پیشرفت در همه حوزه‌های تمدن، علم، سیاست، فرهنگ و... چگونه است؟» سوالی که، توسط گفتمان جریان‌ساز «اسلام‌سیاسی»^۱ پاسخ داده شد. در این مقاله با اتکا به منطق اسپریگنز^۲ بررسی و واکاوی می‌شود. این جریان طیف‌های گسترده‌ای را شامل می‌شد که عمدتاً نوع نگاهشان به مسئله، سیاسی بود و ریشه مشکل را مربوط به فکرسیاسی می‌دانستند و لذا از این منظر مساله، محصول شرایطی بود که انسان مسلمان می‌توانست تغییر دهد. این جریان در قرن نوزده، بیشتر به شکل فردی مطرح بود و در قرن بیستم به صورت جنبش خود را بروز و ظهور داد. از نظر اندیشمندان اسلام‌سیاسی، اسلام در برگیرنده همه ابعاد زندگی است. این جریان در ایران، پاسخی بود به

^۱ - Islamism

^۲ - محققانی چون روی، بیات، خاور و کیل مدعی فرا رسیدن جریانی نو در عرصه تفکر اسلامی تحت عنوان پسالامگرایی در ایران و خاورمیانه شدند و باب جدیدی را در اندیشه اسلامی با این اصطلاح باز نمودند (بیات، ۱۹۹۶: ۴۳-۵۲). بیات بر این نکته نیز تأکید دارد که فرا رسیدن جریان پسالامگرایی به معنی تمام شدن اسلام‌یسم نیست، بلکه هر دو جریان در کنار هم در حرکت هستند و جوامع اسلامی صحنه فعالیت هر دو جریان است (بیات، ۱۳۹۰). روسیون بر اندیشه پسالامگرایی به واسطه ضعف دیدگاه‌هایش در تبیین واقعیت کشورهای اسلامی اشکال وارد نموده و آن را تبیینی ذهنی همچون اسلام‌گرایی از سوی متفکران قلمداد می‌کند. (روسیون، ۱۳۷۴: ۱۸۵-۱۶۳)

^۳ - Thomas A. Spragens

نگاه حداقل‌گرایانه^۱ نظام حاکم و حاملان نظری آن به مساله رابطه بین دین و دولت، دین و سیاست.

در ایران هویت سیاسی و سیر تطور اندیشه‌ورزی در امر حکومت، در یک پروسه تاریخی تحقق عینی می‌یابد که قابل مشاهده و بررسی اجمالی است. دوره پهلوی دوم، اندیشه سیاسی مسلمانان ایران در جهت کسب هویت اسلامی- ایرانی در تعریفی دیالکتیکی و در قالب اسلام و غرب، مسلمان و کافر، مستضعف و مستکبر، دارالاسلام و دارالکفر و... خود را نشان می‌داد. این رویکرد را نزد نواب صفوی، امام خمینی (ره)، شریعتی، مطهری و... می‌توان جستجو کرد.

چارچوب نظری و پیشینه پژوهش

در این پژوهش بر اساس رویکردی زمینه‌ای در قالب منطق درونی اسپریگنز و روش تاریخی-تحلیلی به بررسی جریان اسلام‌گرایی و فهم آن از هویت سیاسی پرداخته می‌شود. این چارچوب نظری به پژوهشگر این امکان را می‌دهد که اسلام سیاسی را که از دل آن اندیشه حکومت اسلامی بیرون می‌آید در زمینه و بحران‌های زمانه آن، جستجو کند. منطق درونی اسپریگنز که هدف از آن دریافت، تفسیر و فهم یک نظریه سیاسی است شامل چهار مرحله مشکل‌شناسی، علت‌شناسی، آرمان‌شناسی و راه‌حل‌شناسی است.

شکل (۱) نمای شماتیک منطق درونی اسپریگنز



اسپریگنز از جمله سنت‌گرایان علم سیاست محسوب می‌شود که قائل به بهره‌گیری از روش-های تاریخی، فلسفی و انسان‌شناسی در مطالعه علوم سیاسی است. وی چارچوبی نظری و کاربردی ارائه می‌دهد که به مدد آن می‌توان منطق درونی هر نوع نظریه‌پردازی را کشف نمود.

^۱ - در نگاه حداقلی به دین، بین عقل و دین تفکیک قائل می‌شود و عقل را منحصر به دنیا و دین را محدود به آخرت عنوان می‌کند. در این نگاه دین جایی در عرصه اجتماع و سیاست و ... ندارد (قادری، ۱۳۹۳: ۱۴۰)

از دید وی، هدف نظریات سیاسی، فراهم ساختن بینشی همه جانبه از جامعه سیاسی با نگاهی انتقادی به منظور درک و رفع نارسایی‌ها و بازگرداندن سلامت به جامعه از طریق مواجهه با ریشه‌های بی‌نظمی و غلبه بر آنهاست. بعبارت دیگر، می‌توان غایت نظریات سیاسی از دید اسپریگنز را نوعی درمان روانی جامعه سیاسی دانست. (اسپریگنز، ۱۳۸۹: ۱۲-۶۴) اگر این الگو را با اندیشه‌ورزی متفکران مسلمان تطبیق دهیم اولین گام نظریه‌پردازی در نزد اندیشمندان مسلمان ایرانی که تعریفی حداکثری از اسلام در ذهن داشتند، مواجهه با بی‌نظمی در جامعه است و به تعبیر اسپریگنز؛ زمینه مقدم بر ارائه نظریه حکومت اسلامی است. (اسپریگنز، ۱۳۸۹: ۵۵-۴۳). لذا اندیشمند اسلام سیاسی در گام نخست زمینه‌های زمانه (از قبیل استبداد، استعمار و وابستگی...) را می‌کاود. او در گام اول مدعی است که اندیشمندان سیاسی هر دوران بشدت واقع‌گرا بوده و اندیشه سیاسی آنان پاسخ به مشکلات محیط سیاسی آنان است بر این اساس نظریه‌های سیاسی صرفا تفریح آکادمیک نبود، بلکه عمیقا به موضوعات عملی و روزمره سیاست مربوط است. تلاش آنها بر این است که تصویری جامع و درکی نسبی از دنیای سیاست ارائه دهند (برزگر، ۱۳۸۳: ۴۸) به تعبیر او دستور کار اکثر نظریات سیاسی بعضی از مشکلات واقعی و مبرم است. نظریه‌پردازان به علت ضرورت علمی فهم آن دسته از مشکلات سیاسی که موجد دردسر و رنج شده‌اند، این آثار را خلق کرده‌اند. او از قول ادموند برک تأکید می‌کند عطش برای نظریات سیاسی نشانه این است که جامعه به وضع بدی اداره شده است. (اسپریگنز، ۱۳۸۹: ۲۹) به اعتقاد وی تقریبا تمام نظریه‌پردازان سیاسی از مشاهده بی‌نظمی در زندگی سیاسی آغاز کرده و آنان آثارشان را در زمان نگاشته‌اند که جامعه‌شان دچار بحران بود (برزگر، ۱۳۸۳: ۴۸) بنابراین اولین مسأله، شناسایی مشکل بوده که آن سبب بالندگی اندیشه سیاسی است.

گام دوم، تشخیص درد است و اینکه دغدغه نظریه‌پرداز اسلامی چه بوده است (اسپریگنز، ۱۳۸۹: ۸۱-۷۹)؛ در این مرحله نظریه‌پرداز به دلیل‌شناسی می‌پردازد. (خرمشاد، ۱۳۸۹: ۳۰) اینکه فی‌المثل این بی‌نظمی در سایه عدم اجرای احکام اسلامی و یا به دلیل هویت‌سیاسی غیراسلامی است.

گام سوم، نظم، خیال و بازسازی جامعه مطلوب است (اسپریگنز، ۱۳۸۹: ۱۲۱-۱۱۹) و وقت طرح این سوال می‌رسد که پس وضعیت مطلوب و نظم آرمانی کدام است؟ نظریه‌پرداز در این مرحله از «هست‌ها» گذر کرده، به «بایدها» می‌رسد و انواع بازسازی نظری مطرح می‌گردد. (اسپریگنز، ۱۳۸۹: ۳۴-۱۳۱) اینکه در فرض، جامعه درست جامعه‌ای است که حکومت آن مطابق با فقه یا اسلام باشد. البته، تقدم و تأخر گام دوم و سوم تفاوتی در نتیجه ندارد؛ یعنی مرحله آرمان‌شناسی همانند جسم شناوری است که می‌تواند قبل و بعد از دلیل‌شناسی قرار گیرد.

گام چهارم ارائه راه‌حل از سوی اندیشمند اسلامی است. (اسپریگنز، ۱۳۸۹: ۱۶۳-۱۵۳) در این مرحله نظریه‌پرداز چگونگی دستیابی به آن جامعه و نظام بازسازی شده در ذهن خود را دارد و برای حصول به آن برنامه ریزی می‌کند. ارائه راه، بنا به گفته اسپریگنز «صرفاً تبلیغ سلیقه شخصی نیست، آنها (نظریه‌پردازان بزرگ) مطالبی را فریاد می‌کنند که فکر می‌کنند برای مردم منفعت دارد»؛ (اسپریگنز، ۱۳۸۹: ۱۸۷) عبارتی آخرین جزء نظریه‌های سیاسی «ارائه راه حل» و توصیه‌های عملی است. (داوری، ۱۳۷۷: ۲۷۰)

از آنجایی که نگاه حداکثرگراها نسبت به مسئله هویت تحت تأثیر بحران‌های زمانه متحول و دگرگون شده است، بنابراین بررسی و جستجوی تأثیر بحران‌های زمانه بر اندیشه سیاسی متفکران مسلمان مبنای الگوسازی ما در نگاه و تحلیل آنها از هویت خواهد بود. (خرمشاد، ۱۳۸۹: ۳۰) به لحاظ پیشینه، در خصوص اسلام سیاسی و جایگاه آن و هویت سیاسی در دوره پهلوی آثار مهمی نگارش یافته است. مقایسه جنبش‌های اسلامی در مصر و ایران نوشته بیات (۱۳۷۹)؛ بررسی تحلیلی ایدئولوژیک کردن دین از نگاه علی شریعتی نوشته سیدجواد امام جمعه‌زاده (۱۳۸۶)؛ بررسی نظریه‌های رهبری انقلابی با تکیه بر رهبری امام خمینی نوشته سعید حجاریان (۱۳۷۷)؛ صراط، ضابطه هویت در اندیشه ورزی امام خمینی (ره) نوشته ابراهیم برزگر (۱۳۷۹)؛ غرب، هویت و اسلام سیاسی: تصورات و پنداشت‌های غرب از اسلام نوشته علی اشرف (۱۳۸۷)؛ امام خمینی (ره) و بازسازی هویت (از هویت ملی تا هویت‌سیاسی) نوشته علیرضا خسروی (۱۳۹۰)؛ پست مدرنیسم و هویت سیاسی نوشته علی اشرف (۱۳۸۵)؛ فقه الحکومه الإسلامیه (بین السنه و الشیعه) و قراءه فی فکر الثوره الإیرانیه نوشته توفیق

الشاوی (۱۴۱۵)؛ تطور الفكر السياسي لدى الشيعة الإثني عشرية في عصر الغيبة نوشته فاخر جاسم (۲۰۰۸) از آن جمله است.

۱- اسلام‌گرایی و پهلوی دوم

نظام پهلوی (۱۳۵۷-۱۳۰۴) از اساس، بنای خود را بر تفکیک دو حوزه دیانت و سیاست گذاشت. دوره حکومت محمدرضا پهلوی (۱۳۵۷-۱۳۲۰) با حضور و توسعه تدریجی نفوذ آمریکا همراه بود. از سرگیری مدرنیزاسیون، منجر به بروز تحولات اقتصادی و سیاسی گسترده‌ای در جامعه ایران شد. پهلوی دوم نظر داشت رژیم متمرکز، مبتنی بر ملی‌گرایی در ایران ایجاد کند. (لاپیدوس، ۱۳۸۱: ۲۳-۸۲۱) این سیاست‌ها واکنش نیروهای مذهبی به رهبری امام (ره) را در پی داشت. لذا در دهه ۱۳۴۰، جامعه ایران شاهد حضور روشنفکران مذهبی در صحنه مبارزات سیاسی کشور بود. شریعتی و بسیاری کسان دیگر با تعریفی مجدد و انقلابی از مسئله هویت‌دینی و سیاسی، راه را برای ایجاد جنبشی انقلابی فراهم ساختند (همبلی، ۱۳۷۲: ۱۲۹) حضور گسترده گروه‌ها و اندیشه‌های چپ‌گرا در سراسر کشور، موج فعالیت اسلام‌گراها را افزایش داد و این وضعیت اجتماعی-سیاسی، در دهه ۵۰ نیز ادامه یافت. حاکمیت نیز برای ایجاد ساختار و هویت‌سیاسی یک‌دست در جامعه، نظام دو حزبی-حزب ایران نوین و حزب مردم-را که در سال ۱۳۳۶، برقرار کرده بود به سیستم تک حزبی تغییر، و در سال ۱۳۵۳، حزب رستاخیز را به عنوان حزب واحد اعلام رسمی نمود و همه مردم ایران مکلف، به عضویت در آن شدند. ایجاد چنین حزبی و گرایش به سمت و سوی باستان‌گرایی مفراط و تلاش در جهت سرکوب مشکلات و نه حل آنها، زمینه و بستر لازم برای حضور جدی نیروها را فراهم ساخت؛ به عبارتی گام اول نظریه اسپریگنز که از مدتها پیش مشاهده شده بود عیان‌تر گردید و در مجموع تغییراتی اجتماعی که در نتیجه برنامه‌های شبه مدرنیزاسیون در ایران صورت گرفت، سبب شد جمعیت عظیمی از روستاها عازم مناطق شهری شوند و این امر باعث افزایش نرخ بیکاری، فقر و نارضایتی بود. گفتمان اسلام‌گرایان مبنی بر حمایت از مستضعفان، محرومان و تهیدستان ضمن جذب و بسیج این نیروها، طیف‌های اصلی شرکت‌کننده در انقلاب و خواسته‌های ایشان را تداعی و منعکس می‌کند. اقدامات گسترده پهلوی دوم در رابطه با دین اسلام و کم رنگ کردن نقش آن در ارتباط با هویت بخشی به جامعه

ایرانی و به مراتب بیشتر از سلف خود (همبلی، ۱۳۷۲: ۳۸) افزایش نقش جریان اسلام‌گرا و در رأس همه آنها امام خمینی را در پی داشت که ایدئولوژی اسلام را به عنوان گفتمانی تاثیر - گذار و کارآمد - بسان گام چهارم اسپریگنز - در برابر گفتمان حاکم مطرح کرد؛ اما این موضوع ریشه در یک محدوده‌ی تاریخی داشت که بحران بی‌نظمی و شناسایی علت، موجب گفتمان - سازی گردید که بدان خواهیم پرداخت.

از منظر اسلام‌گرایان، کاربست ارزش‌های اسلام و قرائت سیاسی نوین بعنوان چراغ راه سیاسی ایران، نقش مهمی در بسیج مردم دارد؛ لذا رهبران دینی با همین نگاه حداکثری توانستند با کاربردی کردن آن به صورت یک ایدئولوژی به بسیج و تحرک توده‌های مردمی دست زده و نقاط عطفی را در مبارزه با استعمار و حامیان آنان خلق نمایند. (عمید زنجانی، ۱۳۷۹: ۲۷۱) در دوره پهلوی اول علی‌رغم تنگناها و ساختار سیاسی اقتدارگرا، فعالیت‌های سیاسی اسلام‌گرایان، برقرار بود و بزرگانی چون مدرس رهبری مخالفت علیه استبداد را بر عهده داشتند. در دوره پهلوی دوم، فداییان اسلام ابتدا به عنوان گروهی عمل‌گرا در این عرصه مطرح گشته و از دهه چهل به بعد امام خمینی (ره)، مطهری و... نقشی پررنگ در تقویت اندیشه مذکور ایفا کردند و روشنفکرانی مانند فردید، شریعتی و... با آموزه‌هایی مانند «بازگشت به خویشتن» و یا «تشیع علوی بمثابه تشیع شهادت» توانستند صورتی ایدئولوژیک و انقلابی بدان بخشند و به آرمان‌سازی بعنوان سوم اسپریگنز پردازند؛ با این تفاسیر، جریان مذکور تفکرات ضداسلامی را به عنوان «دگر^۱» گفتمانی خود تلقی کرده و با مصادیق آن مانند وابستگی، سکولاریسم، مشروعیت بخشی به رژیم اشغال‌گر قدس، لیبرالیسم، مارکسیسم، ناسیونالیسم باستان‌گرا و... به شدت مبارزه کردند.

در این برهه، قرائت سیاسی از اسلام و در خدمت گرفتن آن برای به چالش کشیدن گفتمان نظام پهلوی مرهون نیروهای اسلام‌گرای انقلابی مانند نواب صفوی و امام خمینی و صورت بخشی ایدئولوژیک به این گفتمان توسط شریعتی بود. نکته قابل ذکر اینکه در صورت بخشی گفتمانی به جریان اسلام سیاسی و ایجاد موج فکری در جامعه ایران، نقش نواب صفوی پس از شناخت مشکل، علت‌شناسی بود و شریعتی به نظم و گفتمان‌سازی پرداخته و در انتها

¹ - Antagonism

برابر منطق اسپریگنز، امام خمینی (ره) به ارائه راه‌حل نمود؛ در این میان می‌توان اقدام دیگر شخصیت‌ها در گفتمان اسلام‌سیاسی را ادامه دهنده همین مسیر دانست.

۱-۱- نواب صفوی و اسلام سیاسی

بنیان‌گذار جمعیت فدائیان اسلام، سیدمجتبی میرلوحی (۲۷ دی ۱۳۳۴-۱۳۰۳) در خانواده‌ای روحانی متولد و پس از طی مقطع دبیرستان (خسروشاهی، ۱۳۷۵: ۳۶)، دروس دینی را در نجف نزد عالمانی چون؛ علامه امینی، شیخ ابوالحسن شیرازی و شیخ محمدآقا تهرانی فرا گرفت. (دوانی، ۱۳۷۷: ۱۹۵)

در همین دوران وی با مطالعه کتاب شیعی‌گری نوشته کسروی-که در آن به عقاید شیعیان حمله شده بود (دوانی، ۱۳۷۷: ۱۹۶) با دریافت حکم ارتداد ایشان، از علامه امینی و آیت‌الله قمی (امینی، ۱۳۸۱: ۶۴) به ایران آمد و در آبادان بر علیه کسروی سخنرانی کرده و در تهران پس از مواجهه و گفتگو رودررو از ارتدادش یقین یافت. وی همزمان جمعیت مبارزه با بی‌دینی را به همراه چند تن از همفکران تاسیس کرد. هدف راهبردی این جمعیت پاسخ‌گویی به شبهات کسروی بود اما مبارزه با تمامی مصادیق بی‌دینی و مفساد اجتماعی را در دستور کار خود اعلام کردند. (فراستی، ۱۳۸۳: ۲۲۳) ترور نافرجام کسروی توسط نواب، موجب دستگیری و زندانی شدن وی شد (خوش‌نیت، ۱۳۶۰: ۱۹) که با وساطت آیت‌الله قمی، آزاد گردید. پس از آزادی از زندان و مشاهده مجدد مواضع اصلاح نشده کسروی، تصمیم به ایجاد تشکیلات منظمی گرفت تا مبارزه با جریان ضداسلامی را سامان دهد و در همین راستا در سال ۱۳۲۴ با صدور اعلامیه‌ای موجودیت جمعیت فدائیان اسلام را اعلام کرد. نواب مصمم بود که فعالیت‌های فرهنگی به تنهایی کافی نیست و باید با توسل به تشکل، از اقدامات ضربتی نیز بهره برد.

با تاسیس جمعیت فدائیان اسلام، از اهم اقدامات نواب بشرح ذیل بود: قتل کسروی (خسروشاهی، ۱۳۷۵: ۵۱)، اعلام مبارزه با اسرائیل (۱۹۴۸م) و تشکیل اجتماع عظیمی در مسجد سلطانی تهران و فراهم آوردن پنج هزار فدایی برای اعزام به سرزمین‌های اشغالی. (فراستی، ۱۳۸۳: ۲۲۸) ... بر اساس منطق اسپریگنز این اقدامات بیشتر معطوف به شناسایی مشکل بود لذا ترور راه‌حل مناسبی برای حصول گفتمان هویت‌سیاسی اسلام‌گرا محسوب نمی‌شد.

کتاب **راهنمای حقایق** (۱۳۲۸ش) که در برگیرنده نظریات سیاسی، اجتماعی و فرهنگی فدائیان محسوب می‌شد با ارایه توصیه‌های اصلاح‌گرایانه، در راستای عمل به دستورات اسلام برای نهادهای گوناگون سیاسی، فرهنگی، اقتصادی، اجتماعی آورده است که شاه بایستی مانند یک پدر در خانواده، بر خانواده خود و رفتار و داریی‌های مملکت نظارت دقیق و طولانی مدت داشته باشد (بی‌نا، ۱۳۲۹: ۱۶۶)؛ اما این توصیه‌ها نیز ثمره گفتمانی یکپارچه‌ای بدست نداد.

با روی کار آمدن دولت ملی و تغلل در اجرای احکام اسلامی، نواب از مصدق و کاشانی گله‌مند شد که به درگیری میان مصدق و فدائیان منجر و در نتیجه زندانی شدن تعدادی از اعضای جمعیت و رهبری آن شد. (جعفریان، ۱۳۸۷: ۲۰۲) بروز اختلاف میان برخی اعضای جمعیت مانند واحدی و نواب که نشان‌دهنده حمایت و طرفداری برخی از اعضا از آیت الله کاشانی در جریان قیام ۳۰ تیر بود باعث دو پارگی آن شد؛ نواب برای مقابله با این وضع، به تصفیه جمعیت از مخالفین خود پرداخت.

با سقوط دولت مصدق، گرچه نواب پس از پنج روز از وقوع کودتا، شاه و رجال سیاسی را به ترویج احکام اسلامی دعوت کرد و صریحاً دولت زاهدی را غاصب معرفی کرد ولی متعرض دولت کودتا نشد. (جعفریان، ۱۳۸۷: ۲۰۶) به تدریج آرمان مبارزاتی نواب از فاز نظامی به سیاسی تغییر یافت؛ اعلام آمادگی وی برای شرکت در انتخابات مجلس هجدهم در همین راستا بود تا بتواند با استفاده از مصونیت نمایندگی به ترویج ایده‌های اسلامی از تریبون مجلس بپردازد که البته به دلیل مخالفت اکثر اعضای جمعیت و تهدید جدایی از آن منصرف شد. (امینی، ۱۳۸۱: ۳۲۰) آخرین اقدام نواب و یارانش ترور علاء امضا کننده توافق نظامی بغداد بود. گرچه علاء جان سالم به در برد و توانست برای امضای پیمان به بغداد برود، برخلاف دوران پیش از کودتا -پس از سقوط دولت ملی- رژیم به شدت متمرکز و قدرتمند شده و حرکت‌های مخالف را سریعاً سرکوب می‌کرد. این امر منجر به بازداشت فدائیان و اعدام نواب و سه تن از یارانش (۲۷ دی ۱۳۳۴) شد. این اعدام، پایان فعالیت رسمی اسلام‌گرایان فدایی اسلام بود (جعفریان، ۱۳۸۷: ۲۰۷؛ فراتی، ۱۳۸۳: ۴۱-۲۴۰).

ارزیابی اندیشه‌ها و اقدامات ده ساله نواب صفوی نشان می‌دهد که این اقدامات در چارچوب گام اول و دوم اسپریگنز و گفتمان اصلاح‌طلبی قابل بررسی است تا یک گفتمان انقلابی و

آرمان‌ساز. به همین دلیل گفتمان هویت سیاسی نواب در قالبی قرار گرفت که به اصلاح ساز و کارهای نظام پهلوی امیدوار بود و برای قرار دادن این سازوکارها در مسیر احکام و مقررات دین اسلام، به اقداماتی مانند تلاش برای ایفای نقش در لباس نمایندگی مجلس، تذکر و توصیه به مسئولین ذی‌ربط و از میان برداشتن موانع برای این منظور توسل جست. بدیهی است که حوزه عمل و کنش سیاسی همیشه با اهداف سیاسی رابطه تنگاتنگی دارد و این امر در مورد نواب نیز صادق است. بدین‌سان وی در چارچوب نظام سیاسی فعلی امید به اصلاح و اجرای اهداف مدنظر خویش داشت. فدائیان را می‌توان عمل‌گرایانی دانست که بیش از آنکه، بر اساس تئوری خاصی وارد کنش سیاسی شوند رفتارشان بر اساس تقدم عمل بر تئوری تعریف می‌شد.

تجربه ضمنی و مبارزاتی جمعیت فدائیان به رهبری نواب به خوبی مورد توجه گفتمان اسلام‌گرا در دهه چهل قرار گرفت. این بار رهبر گفتمان مذکور نه یک طلبه جوان بلکه عالمی دارای قوه اجتهاد فقهی بود. وی به جای اعتقاد صرف به اصلاح سازوکارهای سیاسی، آماده است مبارزه را در قالب گفتمانی انقلابی پیش برد. بدین‌سان با ظهور اجتماعی امام خمینی (ره) در دهه چهل، مجدداً چراغ گفتمان اسلام سیاسی روشن شد. در واقع رهبری امام به عنوان یک شخصیت برجسته حوزوی توانست مقبولیت و مشروعیت کاملی را در میان گروه‌های مختلف و مبارز ایجاد کند. این امر موجب اوج‌گیری و تکامل جریان -گفتمان اسلام‌گرایی در دهه چهل در کنار اقتدارگرایی و تمرکزگرایی بیشتر رژیم پهلوی در قالب رویکرد سرکوب مخالفان گشت. (حسینی زاده، ۱۳۸۶: ۱۸۳)

۱-۲- امام خمینی (ره) و اسلام سیاسی

اندیشه سیاسی امام خمینی (ره) پیرامون اسلام‌سیاسی دارای سه مرحله و تطور اساسی شامل خلافت و ولایت، نظارت فقها و تشکیل مجلسی از مجتهدین و حکومت اسلامی و ولایت فقیه است که همه این مراحل را می‌توان در گام سوم و چهارم اسپریگنز جای داد؛ اما بیشتر معطوف به راه‌حل‌شناسی یا راه درمان بود.

مرحله نخست اندیشه ایشان در قالب «مصباح الهدایه إلى الخلافة و الولاية» نمود می-

یابد که دارای بن‌مایه‌های عمیق صوفیانه و عرفانی است. (خمینی، ۱۳۶۰)

مرحله دوم اندیشه در قالب «کشف الأسرار» می‌توان مشاهده کرد که نقدی است بر «اسرار هزارساله» که حکومت دینی را نقد می‌کرد. (حکمی‌زاده، ۱۳۲۲: ۳۶-۲۷) در این مرحله امام به تشکیل مجلسی از فقها و مجتهدین عادل، قائل است که پادشاه صالح و مطیع فرامین الهی را انتخاب کنند و متذکر می‌شود: اینکه می‌گویند حکومت باید به دست فقیه باشد نه آنست که فقیه باید شاه، سپاهی و سپور باشد بلکه فقیه باید نظارت در قوه تقنینیه و در قوه مجریه مملکت اسلامی داشته باشد. ایشان در این مرحله بیشتر، پیرامون نقش فقیه در مجلس مؤسسان سخن می‌گویند: «ما می‌گوییم مجلس مؤسسانی که تشکیل می‌شود برای تشکیل یک حکومت یا تغییر یک رژیم، باید از فقها و ملاهای خردمند عالی مقام که به عدالت، توحید، تقوا، بی‌غرضی و ترک هوی و شهوت موصوف باشند، تشکیل شود تا در انتخاب سلطان، مصالح کشور و توده را سنجیده و شاه عدالتخواه مطیع قوانین کشوری که همان قانون-های خدایی است انتخاب کنند. ما نمی‌گوییم و نگفتیم که شاه باید فقیه باشد». (خمینی، بی‌تا: ۲۳۳-۲۳۲) امام در این مقطع بر اصلاح نظام سیاسی تأکید دارد و به نظر ایشان دولت باید دینی شود، نه دین دولت بشود زیرا رفتن روحانی در این تشکیلات کنونی او را از روحانیت ساقط می‌کند و سخنان او را پیش توده از ارج می‌اندازد. (خمینی، بی‌تا: ۲۵۳)

مرحله سومین از اندیشه امام را در قالب اثر حکومت اسلامی می‌توان دید که به صراحت، حاکمیت و ولایت فقیه را بر اساس قرآن و روایات، اثبات می‌کند و ولایت را در چارچوبی سیاسی تعریف می‌کنند.^۱ این اندیشه از دهه چهل به بعد تا ایام فوت همچنان وجه غالب گفتمان امام بود. از نگاه ایشان وظیفه، اجرای احکام و برقراری نظامات اسلام بود که تعیین خلیفه را تا حدی مهم گردانیده بود که بدون آن پیغمبر اکرم(ص) «ما بلغ رسالت» رسالت خویش را به اتمام نمی‌رسانید. (خمینی، ۱۳۹۱ق: ۲۶-۲۷) از این منظر، سنت حضرت رسول(ص) دلیل بر لزوم تشکیل حکومت است. زیرا حضرت(ص) خود تشکیل حکومت داد و برای پس از خود به امر خدا تعیین جانشین کرد. ضرورت استمرار اجرای احکام، رویه امیرالمؤمنین

^۱ - ولایت، یعنی حکومت و اداره کشور و اجرای قوانین شرع مقدس، یک وظیفه سنگین و مهم است؛ نه اینکه برای کسی شأن و مقام غیرعادی به وجود بیاورد و او را از حد انسان عادی بالاتر ببرد، بر خلاف تصویری که خیلی از افراد دارند، امتیاز نیست بلکه وظیفه‌ای خطیر است (خمینی، ۱۳۹۱ق: ۶۴)

(ع)، ماهیت و کیفیت قوانین اسلام، لزوم وحدت اسلامی، لزوم نجات مردم محروم و... دلایلی بر لزوم تشکیل حکومت اسلامی است. (خمینی، ۱۳۹۱ق: ۵۱-۲۸)

امام برای مبارزه با وضع حکومت‌های غیراسلامی، انقلاب سیاسی را پیشنهاد می‌کند که همه مسلمانان در یکایک کشورهای اسلامی باید انجام بدهند. امام خمینی در توصیف نوع حکومت، نوع اسلامی آن را با هیچ یک از انواع حکومت‌ها یکسان ندانسته و آن را مشروطه می‌نامد، البته نه مشروطه به معنای متعارف، که تصویب قوانین تابع آرای اشخاص و اکثریت باشد؛ مشروطه از این جهت که حکومت‌کنندگان در اجرا و اداره مقید به یک مجموعه شرط هستند که در قرآن کریم و سنت رسول (ص) معین گشته است. از این جهت حکومت اسلامی حکومت قانون الهی بر مردم است. (خمینی، ۱۳۹۱ق: ۴۱-۵۲) ایشان ضمن بری دانستن حکومت اسلامی از سلطنت، پادشاهی را حاکم و مسلط بر جان و مال مردم دانسته که خود سرانه در آن دخل و تصرف می‌کند. (خمینی، ۱۳۹۱ق: ۵۵) امام خمینی شرایطی را که برای زمامدار ضروری می‌داند، ناشی از طبیعت طرز حکومت اسلامی عنوان می‌کند که عبارتند از:

- علم به قانون؛ حکومت اسلام حکومت قانون است و برای زمامدار علم به قوانین لازم می‌باشد.

- عدالت؛ زمامدار بایستی از کمال اعتقادی برخوردار و عادل باشد؛ و دامنش به معاصی آلوده نباشد. (خمینی، ۱۳۹۱ق: ۶۲-۵۸)

امام در مورد جایگاه فقها در حکومت اسلامی معتقد است: مسلم است که «الفقهاء حکام علی السلاطین». سلاطین اگر تابع اسلام باشند، باید به تبعیت فقها درآیند و قوانین و احکام را از فقها بپرسند و اجرا کنند. در این صورت حکام حقیقی همان فقها هستند؛ پس بایستی حاکمیت رسماً به فقها تعلق بگیرد؛ نه به کسانی که به علت جهل به قانون، مجبورند از فقها تبعیت کنند. البته لازم نیست که صاحب منصبان و مرزبانان و کارمندان اداری، همه قوانین اسلام را بدانند و فقیه باشند؛ بلکه کافی است قوانین مربوط به شغل و وظیفه خویش را بدانند. (خمینی، ۱۳۹۱ق: ۶۰)

از دیدگاه امام این توهم که اختیارات حکومتی رسول اکرم (ص) بیشتر از حضرت امیر(ع) بود، یا اختیارات حکومتی حضرت امیر(ع) بیش از فقیه است، باطل و غلط است. البته فضایل

حضرت رسول اکرم (ص) بیش از همه عالم است؛ و بعد از ایشان فضایل حضرت امیر(ع) از همه بیشتر است؛ لکن زیادی فضایل معنوی، اختیارات حکومتی را افزایش نمی‌دهد. امام تأکید دارد که جانشینان رسول اکرم (ص) فقهای عادل‌اند و بر اساس روایتی که از ایشان و سایر ائمه رسیده، تنها فقها را پس از غیبت شایسته این مقام می‌دانند. (خمینی، ۱۳۹۱ق: ۶۳-۷۴) تأکید امام بر حکومت علما، در سراسر کتاب **ولایت فقیه موج می‌زند**. (خمینی، ۱۳۹۱ق: ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۵)

اندیشه امام، پیرامون برنامه مبارزه برای تشکیل حکومت اسلامی شامل مراحل است. نخستین مرحله در راه تشکیل حکومت اسلامی تبلیغات و تعلیمات است (خمینی، ۱۳۹۱ق: ۱۷۴) که در اینجا امام این وظیفه مهم را بر عهده فقها می‌گذارد تا زمینه برای اجرای احکام و برقراری نظامات اسلام در جامعه فراهم شود. (خمینی، ۱۳۹۱ق: ۷۵-۱۷۴) تبلیغات و تعلیمات تنها در سایه مقاومت در مبارزه‌های طولانی به ثمر خواهد نشست. (خمینی، ۱۳۹۱ق: ۱۸۳) در واقع تمامی مبانی مذکور در چارچوب انتظار حداکثری از دین در اندیشه امام قرار می‌گیرد: «هیچ حرکتی و عملی از فرد و یا جامعه نیست، مگر اینکه مذهب اسلام بر آن حکمی مقرر داشته است». (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۵: ۳۸۹) این نوع تلقی از دین در رویکرد فقهی-کلامی امام انسجام درونی را در حوزه‌های نظری وی پدید آورده به گونه‌ای که تمامی این حوزه‌ها با همین محوریت دارای ارتباطی ساختاری گشته‌اند.

۱-۳- شریعتی و اسلام سیاسی

شریعتی از روشنفکران ایران در دهه ۱۳۵۰ (میرسپاسی، ۱۳۸۶: ۱۸۳) و از نظریه‌پرداز اسلام سیاسی چپ در ایران به شمار می‌رود. (حسینی زاده، ۱۳۸۶: ۲۰۷) محور اصلی اندیشه های شریعتی حول قرائت ایدئولوژیک از مضامین مذهب بود. وی ایدئولوژی را مقدم بر فرهنگ دانسته و در تحلیل خود، ادعا می‌کند که تمامی تحولات تاریخ و تمدنی پس از ظهور یک مکتب، ایمان و حرکت ایدئولوژیک بوده است. (یوسفی، ۱۳۷۹: ۳۱) تلاش شریعتی معرفی اسلام به عنوان یک ایدئولوژی جامع و انقلابی، و نشان دادن برتری‌های آن نسبت به ایدئولوژی-هایی نظیر مارکسیسم و لیبرالیسم بود. (آقاجری، ۱۳۷۹: ۲۳-۳) ایدئولوژی در نظر وی مکتبی است که ارائه دهنده پاسخ به همه ابعاد زندگی افراد و اجتماع بشری است (شریعتی، ۱۳۶۱،

ج ۱۶: ۱۶۹)؛ او با جداکردن ایدئولوژی از فرهنگ و فرق نهادن بین آن دو، عقاید و احکام اسلام را به مثابه یک مکتب و ایدئولوژی ثابت و حیانی معرفی می‌کند. (شریعتی، ۱۳۷۴، ج ۵: ۱۱۰) شریعتی اسلام ایدئولوژیک را اسلامی کاربردی دانسته که دارای ظرفیت برای ترقی نوع انسان و رشد اخلاقی و فکری اوست و در تعریف اسلامی، فرهنگ به مجموعه‌ای از علوم، معارف و دانش‌هایی مانند فلسفه، کلام، عرفان، اصول فقه و... اشاره می‌کند که بیشتر مجتهد پرور است. (شریعتی، ۱۳۶۰، ج ۱۹: ۲۷۴) قرائت نوین و انقلابی از مفاهیم مذهب و به خدمت گرفتن آنها در راستای مبارزه با جریان-گفتمان‌های رقیب، اندیشه شریعتی را به سمت نقد جدی برخی باورهای مذهبی سوق داد. در واقع گفتمان انقلابی شریعتی به کمک برجسته سازی برخی دال‌ها و حاشیه‌رانی برخی دیگر به بازسازی و نظم‌گفتمانی اسلام‌گرایی کمک شایانی نمود و بدین ترتیب گام سوم اسپریگنز را عملی نمود.

وی موفقیت را بر اساس تکیه بر روح اولیه اسلام دانسته (شریعتی، ۱۳۷۵: ۱۹) و باور داشت شیعه تا پیش از صفویه، انقلابی بود ولی با رسمیت یافتن تشیع و به خدمت دولت درآمدن آن، مشخصه ارتجاعی می‌یابد. (حسینی‌زاده، ۱۳۸۶: ۲۳۵) در واقع شریعتی به دنبال نه گفتن به وضع موجود (شریعتی، ۱۳۵۹، ج ۱۴: ۱۲۳) و ترسیم وضع آرمانی بود. (شریعتی، ۱۳۶۰، ج ۱۹: ۳۰۴) این وضع آرمانی برای شریعتی ممکن نبود مگر با تکیه بر توده مردم لذا می‌نویسد: «قدرتمندانی که بر سرنوشت توده‌ها مسلط بوده‌اند، همواره از سیاسی شدن توده‌ها وحشت داشته‌اند». (شریعتی، م آ ۲: ۱۷۳) بهمین منظور از یک عنصر محرک قرآنی به نام «ناس» بهره می‌گیرد و اسلام را با الله و ناس تحلیل می‌کند و معتقد است تشیعی افیون است که سیاسی نباشد. (شریعتی، ۱۳۶۱، ج ۱۶: ۱۳۵) بعبارتی «شیعه» در اندیشه شریعتی، حزبی است که «رسالتش انقلاب و مبارزه برای نابودی مثلث شوم زر و زور و تزویر می‌باشد». (حسینی زاده، ۱۳۸۶: ۲۱۳)

گفتمان‌سازی شریعتی چنان دقیق طرح و فربه می‌شود که علی‌رغم عدم حضورش بعد انقلاب اسلامی ایران همچنان بهره‌برداری می‌شوند؛ وی پس از طرح «شیعه یک حزب تمام» به زوایای این حزب می‌پردازد و مسئولیت را لازمه این حزب می‌خواند (شریعتی، م آ ۷: ۲۶۷-۲۶۵) و در این برهه خود را مسئول ایجاد جنبش و نهضت و انقلابی، مبتنی بر هویت اسلامی

می‌داند. کاری که با بازخوانی مفاهیم اسلام بخوبی به انجام می‌رساند و رسالت روشنفکر را نه رهبری سیاسی بلکه آگاهی بخشی به متن جامعه قلمداد می‌کرد. (امانیان، ۱۳۸۲: ۱۲۵) در دیدگاه شریعتی، روشنفکران متجدد از این جهت مورد انتقاد قرار می‌گیرند که به عنوان کارگزاران غرب، هیچگاه نمی‌توانند با واقعیات جامعه خود سازگار شوند و بدین جهت نمی‌توانند مردم را رهبری کنند. (پدرام، ۱۳۷۶: ۱۲۳) البته باور داشت سنت‌گرایان نیز، به دلیل عدم شناخت مدرنیته و بی‌توجهی به دستاوردها و پیشرفت‌های آن، کاری از پیش نمی‌برند (بروجردی، ۱۳۷۷: ۱۶۹)؛ وی راهی را مطرح می‌کند که از طریق انتقاد توأمان به مدرنیته و مذهب سنتی و توجه به جنبه‌های مثبت و منفی هر دو به بازسازی معانی و نمادهای اسلامی در سایه انگاره‌های مدرن منجر گردد. (پدرام، ۱۳۷۶: ۱۰) وی هم‌چنین مفهوم «بازگشت به خویش» را به عنوان دستگاه معرفتی و متدلوژیک روشنفکران مورد تایید خویش مطرح می‌کند (حسینی زاده، ۱۳۸۶: ۲۰۷-۲۰۸) و می‌گوید: «هنگامی که ما از بازگشت به ریشه‌های خود سخن می‌گوییم، در واقع از بازگشت به ریشه‌های فرهنگی خود حرف می‌زنیم ممکن است بعضی از شما به این نتیجه برسید که ما ایرانیان باید به ریشه‌های نژادی (آریایی) خود بازگردیم. من این نتیجه‌گیری را به طور قاطع رد می‌کنم. من با نژادپرستی، فاشیسم و بازگشت ارتجاعی مخالفم. نکته مهمتر آنکه تمدن اسلامی همچون قیچی عمل کرده و ما را از گذشته پیش از اسلام به کلی بریده است... نتیجه آنکه برای ما بازگشت به ریشه‌هایمان به معنای کشف دوباره ایران پیش از اسلام نیست بلکه به معنای بازگشت به ریشه‌های اسلامی ماست.» (حسینی زاده، ۱۳۸۶: ۱۷۲)

بدین‌سان آنچه که به اندیشه‌سیاسی شریعتی صورتی گفتمانی بخشید قرائت ایدئولوژیک از مفاهیم با محوریت اسلام بود. این گفتمان توانست میراث اسلامی - شیعی را به حرکت درآورده و آن را فراتر از مکاتب غربی و شرقی روزگار خویش مطرح کند و بعنوان هویت‌بخش جوانان معرفی نماید (امیراحمدی و پروین، ۱۳۸۲: ۳۱-۳۲)؛ لذا مفهوم هویت‌سیاسی در گفتمان شریعتی مبتنی بر اسلام‌سیاسی بود.

۲- جریان اسلام‌سیاسی و هویت‌سیاسی

شروع جنگ جهانی دوم و به دنبال آن به وجود آمدن جهان دو قطبی، شرق و غرب (کمونیسم و سرمایه‌داری)، ظهور متفکرانی را در جهان اسلام نوید داد که با نگاهی حداکثری و تقابلی خواستار حفظ هویت سیاسی متمایز خود و تشکیل نظامی اسلامی در مقابل دو بلوک کمونیست و سرمایه‌داری بودند. این نگاه هویت بخش به اسلام به مثابه نیروی سوم جهت حفظ استقلال و آزادی را باید در آرای شریعتی و امام خمینی (ره) و کسانی دید که در بحبوحه این جهان دو قطبی سعی داشتند به ارائه راهی میانه و اسلامی برای مسلمانان بپردازند که از آن، به نام ایدئولوژی و حکومت اسلامی نام می‌بردند.

در داخل ایران، این جریان سعی داشت تا گفتمان «امت محور» را در مقابل گفتمان پهلوی «ملت محور» مطرح نماید. خوانش گفتمان مذکور از مفهوم هویت و هویت‌سیاسی براساس استناد به گزاره‌هایی از دین می‌باشد که با تلقی مرزهای ملی به عنوان یک فرع و قرارداد بشری، اصل را مرزهای عقیدتی قرار داده است. در نتیجه در پارادایم و فکر دینی مفهوم ملیت اصالت نداشته و آنچه که دارای اصالت می‌باشد، هویت‌دینی است. اسلام با در نظر گرفتن مرزهای عقیدتی، تنها یک وطن به نام دارالاسلام «به معنای کشور و سرزمین امت اسلامی و آن قسمت از جهان که در قلمرو اسلام بوده و زندگی در آن تحت نفوذ احکام اسلام باشد» را طرح و فرض می‌دارد. (عمیدزنجانی، ۱۳۷۳، ج ۳: ۳۷۳)

نکته برجسته در نحوه خوانش جریان فدائیان اسلام به رهبری نواب صفوی از مفهوم هویت، اولویت قرار دادن وحدت میان ملل اسلامی و در نتیجه عبور از مفهوم هویت‌ملی و رسیدن به هویت‌سیاسی مبتنی بر مذهب می‌باشد. در نگاه نواب، تضادی میان وطن‌خواهی و اسلام نیست. در واقع وطن تا جایی دارای ارزش است که از طریق آن بتوان به انسجام و وحدت میان امت اسلام کمک کند. در اندیشه نواب، اسلام و حدود آن به عنوان یک «کل منسجم» در نظر گرفته شده و لزوم دفاع از آن نه بر پایه مبانی ملی و ناسیونالیستی بلکه بر اساس مبانی دینی و اعتقادی جنبه‌ای وحدت محور یافته و نقطه مقابل این کل به عنوان «دگر» مورد توجه قرار می‌گیرد: «ما کوس بیدار باش را برای حفظ نوامیس اسلامی و ملل اسلامی می‌نوازیم و به یاری خدا حدود مسلمین را حراست می‌کنیم». (نواب صفوی، بی تا: ۵۸)

اندیشه نواب برابر منطق اسپریگنز علی‌رغم ایده‌پردازی بیشتر معطوف به گام اول و دوم بود. نواب با عنایت به این امر هیچ‌گاه حتی زمانی که دغدغه اجرای احکام اسلامی را در داخل ایران به شکلی درون مرزی داشت از مسائل جهان اسلام غافل نگشته و بر اساس اصول راهبردی و اساسنامه‌ای که به طور جدی به آن اعتقاد داشت به مسائل برون مرزی ممالک اسلامی توجه خاص مبذول می‌داشت. بدین سان هیچ‌گاه ملی‌گرایی را در اسلام دارای جایگاه ندانسته و همواره برای ایجاد همگرایی در قالب وحدتی اعتقادی در سایه آیین اسلام تاکید داشته است. نواب حتی علی‌رغم مشغله‌های سازمانی و تدارکاتی خویش در جمعیت فدائیان اسلام در سال ۱۳۲۶ش، طی ملاقاتی با سفیر سوریه در تهران برنامه‌ای را جهت اتحاد میان ملل اسلامی به وی ارائه کرد. (خسروشاهی، ۱۳۷۵: ۶۶)

در اندیشه نواب دغدغه هویت‌ملی جای خود را به دغدغه‌های دینی و فراملیتی می‌دهد. در نتیجه؛ اندیشه مزبور با محوریت اسلام و تلاش برای اجرای آن به لحاظ معرفتی، دگر خود را اندیشه‌های ملی و درون مرزی قرار داده و درصدد است این دریافت خویش از هویت سیاسی را قالبی هژمونیک بخشد. امری که در ادامه مسیر و با اقدامات جریان‌ات دینی، امام خمینی و شریعتی به وقوع پیوست. مسئله هویت‌سیاسی در اندیشه امام (ره) به مانند نواب در ارتباط مستقیم با نگرش وی به شریعت قرار دارد اما امام یک گام جلوتر از نواب، دنبال راه‌حل بود؛ بدین صورت که خوانش امام از هویت سیاسی هر چند بر محور «اسلام» قرار داشته ولی معنایی از هویت سیاسی را مدنظر قرار می‌دهد که با اصول و بنیادهای شریعت سازگاری داشته باشد. امام آن نوع ملی‌گرایی که منافی اسلام نبوده و در سایه اسلام و تحت تعلیمات آن باشد را تایید می‌نماید. (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۰: ۱۲۳-۱۲۴)

در بازشناسی مفهوم هویت سیاسی بعنوان بخشی از هویت ملی در اندیشه امام، آن هویتی را باید مورد تایید وی دانست که برگرفته از ناسیونالیسم فرهنگی و مبتنی بر فطرت الهی است و آن نوع هویتی که برگرفته از ناسیونالیسم نژادی، زبانی است را به شدت طرد می‌کند. به همین دلیل اقدامات محمدرضا پهلوی در جهت مدرنیزاسیون غربی و جایگزین کردن فرهنگ غربی به جای فرهنگ اسلامی در راستای هویت‌یابی غیراسلامی مورد انتقاد قرار داده و معتقد است که بایستی کوشش کرد فرهنگ اسلامی را جایگزین آن نمود. بدین سان در اندیشه

امام مفاهیم حکومت و سیاست در چارچوبی منظم و منسجم تحت محوریت دال مرکزی اسلام قرار داده و با مدنظر قرار دادن مفاهیمی مانند «حکومت اسلامی» و «ولایت فقیه» در تعریف هویت سیاسی، دگر خود را هویت مبتنی بر «غیرولایی و غیراسلامی» قرار می‌دهد. دیدگاه امام توانست با استفاده از نفوذ قابل توجه شریعت در میان مردم و همچنین گفتمان-سازی اسلام‌گراها پیرامون هویت بعنوان یک راه حل، خود را برجسته ساخته و با اجماعی که در میان عموم بدست آورد قالبی هژمونیک یابد.

دیدگاه شریعتی در مورد مفهوم هویت سیاسی با جستاری در مورد مفهوم حکومت مطلوب قابل بررسی است. شریعتی علیرغم پذیرش مفهوم دموکراسی، می‌داند که برای «انقلاب ایدئولوژیک» مدنظرش اجرای دموکراسی در ابتدا غیرممکن می‌باشد لذا با آنکه دموکراسی را اسلامی‌ترین شکل حکومت می‌داند، ولی در جامعه قبایلی، بودن آن را غیرممکن دانسته و بر آن بود که با طی یک دوره، «رهبری متعهد انقلابی» جامعه متمدن دموکراتیک را بسازد. (شریعتی، م‌آ: ۵: ۴۸) بدین ترتیب وی بجای پذیرش «دموکراسی تمام» از «دموکراسی هدایت شده» حمایت می‌کند. (شریعتی، م‌آ: ۳۱۹: ۲۱۹) شریعتی با جغرافیای زمان و مکان جدایی دین از نهاد حکومت مشکل داشت؛ لذا اگر چه غیرمذهبی شدن حکومت را برای جهان غرب مفید می‌داند، اما آن را نه تنها برای ایران مفید تلقی نمی‌کرد، بلکه استعماری و توطئه‌قارده - بندان می‌داند. (شریعتی، م‌آ: ۲: ۱۷۹-۱۷۵) وی معتقد است وقتی دین وارد یک جامعه می‌شود طبیعتاً موجب چالش با هویت تاریخی چند هزارساله می‌گردد. به همین علت اسلام در اندونزی، تایوان، مصر و... یک رنگ، بو و یک خاصیت ندارد. شریعتی با جداسازی مفهوم هویت‌بخش تاریخی و دینی، بر این باور است هر موقع مذهب و ملیت بتوانند با یکدیگر رابطه-ای پویا داشته باشند جامعه بارور شده و هر موقع یکی بخواهد دیگری را سرکوب کند ما دچار فروپاشی تمدنی می‌گردیم.

بدین ترتیب، در دیدگاه شریعتی هویت‌سیاسی نیاز به بازتعریف مجدد داشته و اگر از دام قشری‌گرایی رها شود امکان ایجاد تعامل میان حکومت و دین وجود دارد. (شریعتی، ۱۳۶۱: ۱۰۴) شریعتی با تحلیلی فراملی از دیدگاه خودش معتقد است که مشکلات جهان اسلام نیز به دلیل فروافتادن ملل مسلمان در دام ملی‌گرایی به معنای برتری نژادی و دور شدن از مذهب

راستین به معنای برابری قومی و نفی نژادگرایی می‌باشد. (شریعتی، ۱۳۶۶: ۳۷۷) در واقع مذهب و ملیت بر این مبنا نه به عنوان «ضد» بلکه در کنار یکدیگر چارچوب معنایی ایجاد کرده و خوانشی منطبق با اسلام از مفهوم هویت ارائه می‌دهند. گفتمان‌سازی شریعتی پیرامون هویت‌سیاسی را می‌توان تعامل محور نامید چرا که با تعریفی خاص از حکومت بر محور مذهب تأکید نموده و فضا را برای هژمونی راه‌حل امام خمینی آماده نموده است.

نتیجه‌گیری:

جریان اسلام سیاسی، اسلام را به عنوان یک نظام معنایی تفسیر، و با انتظاری حداکثری از آن، پاسخ کلیه مسائل بشری را از این نظام مطالبه دارد. یکی از این مسائل مفهوم هویت-سیاسی است که جریان مورد اشاره در مقطع مورد نظر توانست با محور قرار دادن اسلام به عنوان یک کل منسجم، خوانشی متفاوت از مفهوم «هویت» ارائه دهد و با قرائتی درون متنی از آن، دگر خود را هویت برون دینی تعریف کند. بدین ترتیب با نگاهی به منطق اسپرینگز، رفتار، گفتمان و راه‌حل سوژه‌های مورد مطالعه می‌توان دریافت که اگر بحران بی‌نظمی در کشور توسط اقشار مختلف تشخیص داده شد در گام‌های علت‌شناسی، نظم و بازسازی گفتمانی و راه درمان، نواب، شریعتی و امام خمینی (ره) بعنوان عاملان موثر در هر مرحله به پیشبرد گفتمان هویت‌سیاسی جدید کمک نمودند.

شکل (۲) منطق اسپرینگر مبتنی بر هویت‌سیاسی افراد مورد مطالعه



گفتمان اسلام‌گرا، هویت‌سیاسی را در چارچوب مرزهای داخلی جستجو نمی‌کند، بلکه با تلقی هویت به عنوان عنصری فراملی، هویت‌سیاسی را حداکثر به عنوان وسیله‌ای جهت رسیدن به هویت فراملی و وحدت‌گونه تعریف کرده و اصالت را نه به «نژاد» بلکه به «عقیده»

می‌دهد بر همین محور به تشکیل حکومت دینی بعنوان راه‌حل بحران داخلی و جهان اسلام اشاره دارد. اصالت‌دهی به عقیده به جای نژاد، اساس تعارض میان گفتمان اسلام‌سیاسی و گفتمان حاکم بود. به عبارتی اصالت‌دهی به «امت» به جای «ملت» است که این امر در اندیشه هر یک از نمایندگان جریان اسلام‌سیاسی در دوره پهلوی هرچند با سلیقه‌های نظری متفاوت به چشم می‌خورد. نواب و در ادامه امام (ره) مبارزه با تفکرات غیردینی را محور برنامه خویش قرار داده و هیچ‌گاه نسبت به اشاعه امواج ضداسلامی نرمش نشان ندادند. این امر به ویژه در هنگام اعلام موجودیت اسرائیل، تفکر فراملی نواب را کاملاً برجسته کرد و وحدت امت اسلام را به عنوان یک دغدغه اعتقادی و در تعارض با ملیت و هویت ملی طرح نمود. امام نیز میان هویت‌سیاسی و دینی تفاوتی قائل نمی‌باشد ولی هویت ملی را در چارچوبه دین و نه در تعارض با آن معنا می‌کند؛ در ادامه شریعتی مساله دموکراسی متعهد به رهبری انقلابی را پذیرفته و معتقد است که اگر مذهب مبتنی بر عصیبت و جزمی‌گرایی کنار گذاشته شده و در چارچوبی فرهنگی و فرانژادی معنا یابد آنگاه شاهد الگویی موفق و موثر از تعامل میان حکومت و دین خواهیم بود. ولایت فقیه تقریباً برآیند مؤلفه و عناصر تبیین شده (دموکراسی هدایت شده، رهبری متعهد انقلابی، اجتهاد فکری، ایستادن در برابر تهاجم فرهنگی، شیعه حزب تمام و...) توسط شریعتی بود که بعدها به گفتمان هژمون بدل شد. بدین سان شریعتی نیز معنایی از حکومت را می‌پذیرد که با اسلام بعنوان مبنای هویت سیاسی تضادی نداشته باشد. نکته حائز اهمیت در اندیشه هر سه متفکر، خوانشی فراساختی و برون‌مرزی از مفهوم هویت‌سیاسی و در چارچوب یک ایده وحدت‌گرا است. نواب و امام خمینی با گفتمان دینی و شریعتی با گفتمان روشنفکر دینی، معنایی غیر از اطلاق مذکور را نپذیرفته و حوزه اندیشگی خود را با محوریت اسلام در مواجهه با غیراشاعه داده‌اند. در زمانی که دستگاه سیاسی پهلوی رفته رفته با کسب قدرت و اقتدار بیشتر و سرکوب مخالفین خویش در تلاش برای تعریف هویت با عناصر نژادی بود جریان اسلام‌سیاسی توانست با اتکای به نهاد مذهب به عنوان محور و دال مرکزی نظام اندیشگی خویش، با قالب‌های غیردینی مواجهه نماید و با برقراری اجماع بر سر معانی خود و تثبیت آن در جامعه و با برجسته‌سازی هویت‌امی به جای هویت ملی صورتی هژمونیک کسب کند. امری که با کنش‌های سیاسی نواب آغاز، با قرائت پویا امام (ره) از فقه

شیعی دارای تئوری و با برجسته‌سازی مفاهیم رادیکال شیعی و انطباق آن با مفاهیم مدرن امروز توسط شریعتی تکمیل گشته و خود را بعنوان رقیب اصلی جریان گفتمان رقیب در مورد هویت‌ملی مطرح کرد.

شکل (۳) روند گفتمان اسلام‌گرا برای رسیدن به هویت‌سیاسی نوین



منابع فارسی:

کتاب

- اسپریگنز، توماس (۱۳۸۹)، فهم نظریه‌های سیاسی، ترجمه: فرهنگ رجایی، تهران: آگاه
- امانیان، حسین (۱۳۸۲)، کالبدشکافی جریان‌های روشنفکری و اصلاح‌طلبی در ایران، تهران: انتشارات پرسمان
- امینی، داوود (۱۳۸۱)، فدائیان اسلام، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی
- هوشنگ امیراحمدی، پروین، منوچهر (۱۳۸۲)، ایران پس از انقلاب، ترجمه: علی مرشدزاد، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران
- بروجردی، مهرزاد (۱۳۷۷)، روشنفکران ایرانی و غرب، ترجمه: جمشید شیرزادی، تهران: نشر و پژوهش فرزانه روز
- جعفری تبریزی، محمدتقی (۱۳۸۷)، امام حسین (ع) شهید فرهنگ پیشرو انسانیت، تهران: موسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری
- جعفری هرندی، محمد (۱۳۸۷)، فقها و حکومت، پژوهشی در تاریخ فقه سیاسی شیعه، تهران: انتشارات روزنه
- جعفریان، رسول (۱۳۸۷)، جریان‌ها و سازمان‌های مذهبی - سیاسی ایران از روی کارآمدن محمدرضاشاه تا پیروزی انقلاب، سالهای ۱۳۲۰-۱۳۵۹، تهران: نشر خانه‌کتاب
- حائری، عبدالهادی (۱۳۶۷)، نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایران با دو رویه تمدن بورژوازی غرب، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر
- حسینی‌زاده، محمدعلی (۱۳۸۶)، اسلام سیاسی در ایران، قم: دانشگاه مفید
- خسروشاهی، سیدهادی (۱۳۷۵)، فدائیان اسلام، تاریخ، عملکرد، اندیشه، تهران: انتشارات اطلاعات
- خمینی، روح‌الله، حکومت اسلامی، بی‌جا، ۱۳۹۱ق / ۱۹۷۱م
- (۱۳۶۸)، صحیفه انقلاب: وصیت‌نامه سیاسی - الهی رهبرکبیر انقلاب اسلامی، تهران: وزرات فرهنگ و ارشاد اسلامی
- (۱۳۶۰)، مصباح الهدایه «إلی الخلافة و الولاية»، ترجمه: سیداحمد فهری، پیام آزادی

-، کشف الاسرار، قم: انتشارات پیام اسلامی، بی تا
- (۱۳۷۸)، صحیفه امام، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی
- خوش‌نیت، سیدحسین (۱۳۶۰)، نواب صفوی، اندیشه‌ها، مبارزات و شهادت، تهران: انتشارات منشور برادری
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۷۷)، فارابی، موسس فلسفه اسلامی، تهران: پژوهشکده علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
- دوانی، علی (۱۳۷۷)، نهضت روحانیون ایران، جلد ۲، تهران: بنیاد فرهنگی امام رضا (ع)
- شریعتی، علی (۱۳۵۹)، تاریخ و شناخت ادیان، مجموعه آثار، ج ۱۴، تهران: بی جا
- (۱۳۶۰)، حسین وارث آدم، مجموعه آثار، ج ۱۹، تهران: انتشارات قلم
- (۱۳۶۱)، اسلام‌شناسی، مجموعه آثار، ج ۱۶، تهران: انتشارات قلم
- (۱۳۶۱)، انسان بیخود، چاپ اول، تهران: انتشارات قلم
- (۱۳۶۶)، انسان، چاپ دوم، تهران: انتشارات الهام
- (۱۳۷۳)، چه باید کرد، تهران: انتشارات قلم
- (۱۳۷۴)، ما و اقبال، مجموعه آثار، ج ۵، تهران: انتشارات الهام
- (۱۳۷۵)، خودسازی انقلابی، تهران: انتشارات الهام
- (۱۳۷۹)، مجموعه آثار، جلد ۳۱، تهران: چاپخش
- (۱۳۷۹)، مجموعه آثار، جلد ۲، تهران: چاپخش
-، شیعه، مجموعه آثار، ج ۷، بی‌جا، بی‌تا
- عمیدزنجانی، عباسعلی (۱۳۷۳)، فقه سیاسی، جلد سوم، تهران: انتشارات امیرکبیر
- (۱۳۷۹)، مقاله حکومت در اندیشه سیاسی نائینی، مجموعه مقالات سیری در آرا و اندیشه‌های میرزای نائینی، اصفهان: نشر کانون پژوهش
- لاپیدوس، ایرا ماروین (۱۳۸۷)، تاریخ جوامع اسلامی، ترجمه: علی بختیاری‌زاده، تهران: انتشارات اطلاعات
- میرسپاسی، علی (۱۳۸۶)، روشنفکران ایران (روایت‌های یاس و امید)، ترجمه عباس مخبر، تهران: انتشارات توسعه

- همبلی، سایکل (۱۳۷۲)، الگار، سلسله پهلوی و نیروهای مذهبی به روایت تاریخ کمبریج، ترجمه: عباس مخبر، تهران: طرح نو
- یوسفی اشکوری (۱۳۷۹)، حسن، شریعتی و نقد سنت، تهران: نشر یادآوران

مقالات

- برزگر، ابراهیم (۱۳۸۳)، مسأله فلسطین در اندیشه سیاسی اسلام معاصر و روش جستاری اسپریگنز، مجله پژوهش حقوق و سیاست، سال ششم، شماره ۱۲
- بیات، آصف (فروردین ۱۳۹۰)، پسا اسلام گرایی چیست؟، (ترجمه متین غفاریان)، ماهنامه علوم انسانی، مهرنامه، سال دوم، شماره دهم
- پدرام، مسعود (۱۳۷۶)، قدر شریعتی، ماهنامه ایران فردا، شماره ۳۴
- حکمی زاده، علی اکبر (۱۳۲۲)، اسرار هزار ساله، تهران، هفته نامه پرچم، شماره ۱۲
- روسیون، آلن (خرداد و تیر ۱۳۷۴)، افول اسلام گرایی یا شکست ذهنیت شرق شناسی نو، فصلنامه گفتگو، شماره ۲۹
- روشن، امیر (بهار و تابستان ۱۳۸۶)، علی شریعتی و الیناسیون فرهنگی، پژوهش علوم سیاسی، شماره ۴
- فراتی، عبدالوهاب (زمستان ۱۳۸۳)، رادیکالیسم اسلامی در ایران معاصر، مجله ۱۵ خرداد، شماره ۲
- محمدباقر خرمشاد، سید ابراهیم سرپرست سادات (تابستان ۱۳۸۹)، روشنفکران ایرانی و مسئله هویت در آینه بحران، فصلنامه تحقیقات فرهنگی، دوره سوم، شماره ۲

پایان نامه

- قادری، عبدالواحد (مهر ۱۳۹۳)، مطالعه تطبیقی اندیشه حکومت اسلامی در سه حوزه مصر، ایران و پاکستان در قرن بیستم میلادی، رساله دکتری، دانشگاه تربیت مدرس

منبع عربی

- جاسم، فاخر (۲۰۰۸)، تطور الفكر السياسي الشيعه لدى الشيعه الإثني عشریه فی عصر

الغیبه، أطروحه دكتوراه فى العلوم السياسيه، الأكاديمية العربيه المفتوحه فى الدنمارك، إشراف
د. عقيل الناصرى

منبع انگلیسی

- Bayat, Asef,(1996),**the coming of a post-Islamist Society**, Critique: Critical
Middle Eastern Studies5 (9)