

بازشناسی گفتمان روشنفکری دینی شریعتی و مقایسه آن با گفتمان انقلاب اسلامی

محمدعلی حاضری*، سمیرا محمدی^۲

(دریافت: ۱۳۹۷/۵/۲۱ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۱/۶)

چکیده

این پژوهش به بررسی تطبیقی دو گفتمان روشنفکری دینی دهه ۱۳۴۰ و گفتمان انقلاب اسلامی اختصاص یافته است. نگارندگان در این جستار، ابتدا با بهره‌گیری از بستر معرفت‌شناختی نظریه لاکلا و موفه، به ارائه مفصل‌بندی این گفتمان‌ها بر اساس دال مرکزی آن‌ها پرداخته‌اند. شریعتی با دیدی جامعه‌شناختی توانست با ارائه سیمایی سیاسی از اسلام با محوریت «اسلام انقلابی - اجتماعی» طلایه‌دار و پیش‌قراول انقلاب اسلامی شود. در تداوم این گفتمان، گفتمان انقلاب اسلامی نیز با رویکردی فقهی و با محوریت «اسلام ناب» به‌منزله دال محوری در قاموس و شاکله معرفتی تمام جریان‌های سیاسی بعد از انقلاب اسلامی با همان مؤلفه‌های گفتمانی به شکلی جدیدتر و اندکی متفاوت‌تر توانست بازتولید و تثویز شود. یافته‌های پژوهش حاکی از آن است که هر دو گفتمان با اعتقاد به امتزاج دین و سیاست با رویکردی نسبتاً دموکراتیک و با توسل به سازواره «امت و امامت» توانستند حکومت مطلوب خویش را پایه‌ریزی کنند که در تقابل با نظام‌های توتالیتاریستی، دین سنتی و روحانیون حامی آن، به حاشیه‌رانی گفتمان غالب و حاکم عصر یعنی «گفتمان پهلویسم» منجر شد. هر دو گفتمان مذکور با محدودیت قلمرو اختیارات رهبری هر چند با وجود افتراق‌هایی در شکل و محتوا، توانستند با تأکید بر مداخلیت دال مردم و نقش اثرگذار آن‌ها در انتخاب حاکم جامعه

۱. دانشیار گروه جامعه‌شناسی دانشگاه تربیت مدرس (نویسنده مسئول).

hazeri_a@modares.ac.ir

۲. کارشناس ارشد جامعه‌شناسی انقلاب

آرمانی‌شان در برابر ایده «حکومت اسلامی» که به نقش مردم در مشروعیت‌بخشی به حکومت باور ندارند، قرار گیرند.

واژه‌های کلیدی: گفتمان، روشنفکری دینی، گفتمان انقلاب اسلامی، اسلام سیاسی، دوگانه جمهوری اسلامی در برابر حکومت اسلامی.

مقدمه

وجود منازعه گفتمانی بخش انفکاک‌ناپذیر از تاریخ هر جامعه یا گروه‌های اجتماعی پایدار است. بنابراین، همیشه در هر دوره تاریخی از حیات اجتماعات بشری حداقل دو دسته گفتمان اپوزیسیون با درجات متفاوتی از معارضة درگیر نوعی رقابت و ستیز با یکدیگرند (کچوئیان، ۱۳۸۶: ۱۹۷). حاصل همه این تلاش‌ها خود را در قالب گفتمانی متجلی می‌کند که چندان دوامی ندارد و سرانجام گفتمانی بر گفتمان‌های دیگر هژمون می‌شود. از دهه ۱۳۴۰ به بعد و حتی بعد از جریان انقلاب اسلامی نیز، جریان‌های متفاوتی در عرصه سیاسی - دینی پا به میدان گذاشتند و کوشیدند تا تفسیر جدیدی از دین و بازنگری آن انجام دهند. از این رو، شاید بتوان گفت تحول گفتمانی یکی از مهم‌ترین تحولات اجتماعی است که جامعه ایران به خود دیده و تاکنون شاهد پیدایش و گسترش خرده‌گفتمانی مختلف در این عرصه بوده است.

به دنبال تحولاتی که از سوی پهلوی اول در دو دهه اول قرن چهارده شمسی ایجاد شده بود، در دهه ۱۳۴۰ رژیم پهلوی دوم تلاش کرد تا هژمونی خود را با تلفیقی از مدرنیسم فرهنگی و باستان‌گرایی ایران با عنوان گفتمان پهلویسم ارائه کند. در تقابل با این گفتمان که در تلاش بود تا گفتمان‌های دیگر را از صحنه رقابت خارج کند، نظام-های گفتمانی جدیدی شکل گرفت. یکی از این گفتمان‌ها، گفتمان روشنفکری دینی بود که یکی از نمایندگان برجسته آن آرای علی شریعتی است. صعود این جریان به اریکه گفتمان مسلط در اواخر دهه ۱۳۵۰ به همراه جنبش‌های اجتماعی - مردمی، گفتمان حاکم را شکست داد. گفتمان روشنفکری دینی که در مجموعه‌ای تحولات نظری بعد از انقلاب مشروطه ریشه دارد، یکی از جریان‌های فکری اثرگذار در فضای گفتمانی ایران قبل و بعد از انقلاب اسلامی بوده است که اهمیت آن را نمی‌توان نادیده

بازشناسی گفتمان روشنفکری دینی شریعتی و مقایسه... محمدعلی حاضری و همکار

گرفت تا آنجا که برخی مفسران و تحلیلگران وقوع انقلاب اسلامی را مرهون زمینه‌سازی فکری دانسته‌اند که این گفتمان در طی سال‌های قبل از انقلاب فراهم کرده بود (اخوان مفرد، ۱۳۸۱: ۴۱). نکته مهم اینکه توجه به دین و دین‌داری در این جریان مهم سیاسی سبب شد تا مفهوم روشنفکری دینی در تاریخ معاصر ایران نیز جایگاه اثرگذار و بی‌بدیلی برای خود بیابد.

انقلاب اسلامی ایران پدیده‌ای شگرف در قرن بیستم بود که توانست بیست سال آخر این قرن را تحت‌الشعاع خود قرار دهد و اثراتی عمیق بر پیکر اجتماعی - سیاسی ایران و تا حدودی منطقه بر جای نهد. در این گفتمان «جمهوریت» و «اسلامیت» دو نشانه‌ای بودند که نویدبخش رسیدن انقلاب به آرمان‌ها و خواسته‌های مردم در سایه برقراری جمهوری اسلامی است. از آنجا که در این نظام «اسلام» مبنا و اساس شکل-گیری حکومت بوده است، این نشانه به دال مرکزی گفتمان انقلاب اسلامی تبدیل شد. یکی از راه‌های مناسب برای شناخت گفتمان انقلاب اسلامی در ایران و تدوام آن، بررسی اندیشه‌های اسلامی است که در نظرات نخبگان و روشنفکران دینی نظیر بهشتی و مطهری تبلور یافته است. شهید مطهری و بهشتی از فعالان و اندیشمندان حوزه انقلاب اسلامی و روشنفکری دینی‌اند که مواضع و عملکرد آن‌ها، اثرات فراوانی بر جریان کلی انقلاب اسلامی گذاشت و تجربه نوینی را برای نیروهای انقلابی معتقد به اندیشه ولایت فقیه در عرصه عمل سیاسی پدید آورد. قطعاً تحلیل و بررسی اندیشه این دو بزرگوار به منزله نماد اندیشه امام خمینی^(ره) در قالب دو خرده‌گفتمان نوگرای دینی بعد انقلاب اسلامی، می‌تواند ما را به گشایشی در جهت شناخت گفتمان انقلاب اسلامی و نسبت آن با مفهوم کلی‌تر روشنفکری دینی با تکیه بر آرای شریعتی رهنمون سازد. لذا، پرسش پژوهش حاضر را به قرار زیر مطرح می‌کنیم: گفتمان روشنفکری دینی شریعتی در چه فضای گفتمانی شکل گرفته و چه ویژگی‌هایی دارد؟ و پرسش دوم اینکه، چه نسبتی بین مؤلفه‌های گفتمان روشنفکری دینی شریعتی با گفتمان انقلاب اسلامی شهید مطهری و شهید بهشتی وجود دارد؟ در پژوهش حاضر از روش تحلیل گفتمان استفاده خواهد شد و تلاش می‌شود تا با استفاده از متون به‌جای‌مانده از اندیشمندان یادشده، پاسخ این پرسش‌ها را بیابیم.

مبانی نظری: نظریه گفتمان لاکلا و موفه

آنچه تحلیل گفتمان لاکلا و موفه را از دیگر نظریه‌های گفتمانی متمایز می‌کند، تسری گفتمان از حوزه فرهنگ و فلسفه به جامعه و سیاست است (حسینی‌زاده، ۱۳۸۳: ۱۱۴). نظریه این دو اندیشمند سیاسی، قابلیت زیادی در تبیین پدیده‌های اجتماعی و سیاسی دارد. در این تحقیق گفتمان‌های روشنفکری دینی دهه ۱۳۴۰ به نمایندگی شریعتی و گفتمان انقلاب اسلامی به نمایندگی شهید مطهری و بهشتی با تشکیل یک منظومه معنایی که متشکل از دال‌ها و مدلول‌های مرتبط به هم‌اند در برابر گفتمان‌های رقیب قرار گرفته‌اند. در این گفتمان‌ها دین به‌طور اخص اسلام (رنسانس و زایش دین نو) به‌منزله یک دال اصلی مطرح است که هویت گفتمان روشنفکری دینی دهه ۱۳۴۰ و گفتمان انقلاب اسلامی بعد از انقلاب ۱۳۵۷ را شکل و انسجام داده است و از طریق استراتژی طرد با گفتمان رقیب در برهه‌های زمانی قبل و بعد از انقلاب اسلامی به گفتمان هژمون تبدیل شده‌اند.

چارچوب روش‌شناختی

این پژوهش از منظر هدف، نظری و بنیادی و بر اساس ماهیت تحلیل گفتمان است و در حوزه پژوهش‌های کیفی قرار دارد. فنون گردآوری در این تحقیق اسنادی - تاریخی است.

یافته‌های تحقیق: بررسی فضای تخصصی در بین گفتمان‌های رایج دهه ۱۳۴۰ در

ایران

گفتمان‌ها در خلأ به‌وجود نمی‌آیند و منعکس‌کننده وضعیت جامعه در بعد روند تحولات تاریخی و تحولات اندیشه‌ای آن هستند. بنابراین، برای شناسایی گفتمان روشنفکری دینی شریعتی و چگونگی هژمونیک شدن آن، نیازمند شناخت دگرهای هویتی این گفتمان هستیم. در ادامه، به مهم‌ترین دگرهای شریعتی در دهه ۱۳۴۰ می‌پردازیم.

مدرنیته غربی و وجوه آن

شریعتی در موضع یک جهان سومی انقلابی معتقد است که غرب به خود نگاهی «اگوسانتریک» دارد؛ یعنی خود را تنها فرهنگ، تمدن و شیوه زندگی می‌داند و در نتیجه، خویش را حاکم بر زمان و زمین می‌پندارد (شریعتی، ۱۳۹۰ الف: ۲۱۶ - ۹۱۶). به عبارت دیگر، از نظر شریعتی غرب می‌خواهد همه کشورهای جهان را به بازار مصرف کالای خویش مبدل کند و انسان‌هایی یک‌شکل در قالب «بازیچه‌ای مطلق بازی کور به - عنوان حیوان مصرف‌کننده بدون اراده خودآگاه» درست کند و این یعنی سقوط در مادیت پست اکونومیست (شریعتی، ۱۳۸۰: ۶۴ - ۶۵). شریعتی دموکراسی را که از وجوه لیبرالیسم غرب است، به منزله یک کالای وارداتی غربی و لقمه‌ای چرب و نرم می‌داند که نتیجه مطلوبی برای کشورهای جهان سوم به بار نیاورده؛ زیرا خاص جوامعی است که به درجه معینی از تکامل و خودآگاهی رسیده باشند (شریعتی، ۱۳۷۵ ج: ۸۰؛ شریعتی، ۱۳۶۲: ۶۰۷ - ۶۰۸). بر این اساس شریعتی، شعار دموکراسی یا حکومت آرای را در جوامع فاقد رشد و آگاهی فریبی می‌داند که دشمنان قصد دارند در پناه آن ثمرات انقلابیونی را که علیه استعمار به پا خواسته‌اند، بر باد دهند (شریعتی، ۱۳۷۷: ۲۸۹ - ۲۹۰). همچنین، فرجام پیوند دموکراسی و لیبرالیسم را به دلیل عدم سازگاری با سرمایه‌داری، فاشیسم می‌داند.

نقد دین سنتی و روحانیون مدافع آن

مفهومی که شریعتی برای نقش مذهب سنتی به کار برد، مفهومی طنزنازانه بود. استحمار (به خری گرفتن یا خر کردن). داستان از اینجا شروع می‌شود که شریعتی در کتاب *مذهب علیه مذهب*، تاریخ بشر را نقد می‌کند و دیگری را با عنوان «دین شرک» که متعلق به طبقه حاکم است، بیان می‌کند. وی معتقد است در طول تاریخ دو نوع مذهب داشته‌ایم.

مذهب دو گونه است، یک مذهب واحد وجود ندارد، یکی اسلامی است که در طول تاریخ همیشه توجیه‌کننده وضع موجود است و یکی اسلامی که با این اسلام

بزرگ‌ترین مبارزه را کرده است و خودش قربانی این اسلام شده است. مسیحیت و زردتشت نیز همچنین‌اند (شریعتی، ۱۳۷۹: ۶۶).

شریعتی با چنین باوری دستگاه تبلیغاتی چنین دینی را روحانیتی رسمی مشابه دستگاه کلیسا می‌داند که نه تنها انقلابی و رهایی‌بخش نبود؛ بلکه نحوه برداشت و ترویج دین سنتی به واسطه آن‌ها را به‌مثابه عنصری رکودآور و جمودی برای جامعه‌ای توصیف می‌کند که در پیمان با زر و زور جامعه خویش بودند (شریعتی، ۱۳۸۱: ۱۱۳ - ۱۱۴).

نقد جریان روشنفکری مقلد

شریعتی در نقد روشنفکری ایرانی می‌گوید:

جو روشنفکری جامعه ما، یعنی محیطی که خاص تحصیل‌کرده‌های جدید ماست، همچنان به‌شدت تحت تأثیر هوای فکری و ذوقی غرب است. هنوز استقلال فرهنگی و علمی در برابر غرب از مرحله یک آرزوی دور پیش‌تر نیامده است ... هنوز دو خصوصیت ممتاز دیرین خود را حفظ کرده‌اند؛ «بیگانگی» و حتی در برخی زمینه‌ها بیزاری از خویش و از مذهب، فرهنگ و بینش و «شخصیت معنوی خویش» و «وابستگی شدید شیفته‌وار و حتی تظاهر فخرآمیز به غرب‌نمایی و تجددگرایی بی‌ریشه و زشت!» (شریعتی، ۱۳۹۰: الف: ۳۶۵).

از طرفی همین نسل جوان تحصیل‌کرده چون تحصیل‌کرده و روشنفکر است؛ چون علوم و تحصیلات از غرب بسته‌بندی شده می‌رسد و چون قضاوت‌های روشنفکرانه مثل این غذاهای کنسرو شده، پخته و ساخته شده از فرنگ به او می‌رسد و او فقط آن را نیم‌گرم کرده، لایش را باز می‌کند و می‌خورد. بدون دخالت دست و بدون دخالت فکر و حتی چشم و مزه و ذائقه خود، آن را می‌بلعد (همان: ۱۱۳ - ۱۱۴).

عمده مثال‌های شریعتی در نقد جریان روشنفکری معاصر خویش، حول محوری صوری می‌چرخد؛ قرتی‌های امروز همان امل‌های دیروزی‌اند که بدون هیچ پشتوانه از آگاهی و ابتکار، صرفاً قیافه و آداب و سکناش عوض شده و «انتلکتوئل» یا روشنفکر امروز، عکس برگردان «ملا» یا «آخوند» دیروز است (همان، ۱۳۷۷: ۱۳۹ - ۱۴۰).

گفتمان مدرنیسم پهلوی

اساس برنامه‌های نوسازانه گفتمان غرب‌گرای پهلوی ترکیبی از شوونیسم، شبه مدرنیسم و سکولاریسم بود. سه اصل اساسی مذکور که بر بیشتر برنامه‌های نوسازانه پهلوی سایه افکنده است، از لوازم اجتناب‌ناپذیر گفتمان غرب‌گرایی بود. احیای هویت ملی به‌ویژه به شکل افراطی آن در قالب شوونیسم، در مدار گفتمان «غرب‌گرای پهلوی‌ها» مفهوم و تجلی یافت. تجدد یا نوگرایی نیز در قالب گفتمان نوسازی پهلوی، بدون توجه به تحولات سیاسی - اجتماعی لازم و حتی بدون توجه به فرهنگ و ارزش‌های فرهنگی - اجتماعی لازم جامعه شکل گرفت، از این روست که از چنین برنامه‌هایی با عنوان «شبه‌تجدد» یا «شبه‌مدرنیسم» یاد می‌شود. با عمل به این اصول بود که تناقض‌ها و ناکامی‌های گفتمان غرب‌گرای پهلوی آشکار شده و حاکمیت آن به نفع حاکمیت گفتمان روشنفکری دینی رو به افول می‌گذارد.

نقد نظام‌های توتالیتراریسمی (استالینیسم و فاشیسم)

منتقدان شریعتی در سال‌های اخیر بر وی خرده می‌گیرند که اندیشه‌هایش ایدئولوژی زده و دارای آموزه‌های ضد دموکراتیک و حتی حامی نظام‌های استبدادی است؛ از جمله دلایلی که منتقدان ذکر می‌کنند، همین نکته‌ای است که شریعتی در نقد دموکراسی بورژوا - لیبرال سخن گفته است؛ اما او از موضعی دموکراتیک، این دموکراسی‌ها را نقد می‌کند. شریعتی در کنار نقد نظام سیاسی دموکراسی لیبرال غربی به دلیل عدم عاملیت کارگزاران آگاه، به نقد نظام‌های توتالیتراریسمی همچون فاشیسم می‌پردازد. شریعتی فاشیسم را پدیده‌ای حاصل تکنوکراسی و بوروکراسی در جوامع سرمایه‌داری صنعتی می‌داند که در حد فاصل دو پایگاه طبقاتی و ایدئولوژیک سرمایه‌دار و کارگر قرار دارد که فاقد ریشه و سنت و فرهنگ و با باری از عقده‌های خاص در پی ایدئولوژی خشن، غیرمنطقی و تروریستی بوده تا ماهیت خود را اثبات کند (همان ۱۳۷۵: ۱۶۱). همچنین، شریعتی در نقد از استالینیسم که مانند فاشیسم، رهبری پرستی و دولت پرستی در آن موج می‌زند معتقد است که در چنین مکتبی که جامعه‌ای سرد و منجمد و خفقان‌آمیز ایجاد کرده است و سرتاپای آن را بوروکراسی خشن و دولتی فرا گرفته است، سیاست،

اقتصاد، عقیده، فلسفه، علم و ادبیات و هنر از طرف دولت بر همه مردم تحمیل می‌شود و مجاز نبودن هرگونه بدعت، نوآوری در قواعد تنگ ایدئولوژی حاکم دولتی، از جمله ویژگی‌های بارز حکومت‌های کمونیستی حاکم بر شوروی سابق است. این روح رهبری‌پرستی و شخصیت‌پرستی حتی در سروده‌های زمان استالین موج می‌زند: «ای مرد گرجی، تویی که باران می‌فرستی ...» (همان، ۱۳۷۵ الف: ۳۹).

مفصل‌بندی دال‌های گفتمان شریعتی بر اساس دال مرکزی (اسلام ایدئولوژیک)

شریعتی پس از رد گفتمان‌های رقیب، درصدد معنادهی پویا و عقلانی به دال دین که در گفتمان‌های رقیب به دال حاشیه‌ای بدل شده بود، همت گماشت. در این راستا شریعتی می‌گوید: «از نظر فرهنگی ما باید تیپ فرهنگی خودمان را بشناسیم. تیپ فرهنگی یونان فلسفی است، رم تیپ فرهنگی هنری - نظامی دارد، تیپ چین صوفیانه است (البته، فرهنگ تاریخی‌اش)، تیپ هند فرهنگ روحانی دارد و در آخر تیپ ما ایرانی‌ها! تیپ ما ایرانی‌ها مذهبی - اسلامی است (همان، ۱۳۸۰: ۲۸۲). بنابراین، شریعتی با احراز دال مرکزی خویش که مبتنی بر بینش اجتماعی - انقلابی اوست، به مفصل‌بندی دال‌های گفتمانی خود می‌پردازد.

دال حکومت مطلوب به شیوه دموکراسی متعهد

دال شناور «حکومت مطلوب» در نظریه شریعتی که بر اساس دال مرکزی «اسلام انقلابی - اجتماعی» مفصل‌بندی شده، «دموکراسی متعهد و یا هدایت‌شده» است. مرحوم شریعتی کوشید تا با واکاوی مجادلات آن عصر و در جهت پاسخ‌گویی به نیاز مبرم زمانه، نظریه‌ای مهم را در باب «دموکراسی متعهد» ارائه دهد. دموکراسی متعهد حاصل و نتیجه برداشت چپ‌گرایانه علی شریعتی، از دین اسلامی - شیعی است. آنچه در اینجا مفروض است اینکه شریعتی در سیر آرای خود، علاوه بر تأسی از تاریخ اسلام، از تحولات سیاسی - اجتماعی دوران خود نیز تأثیر پذیرفته است. نظریه دموکراسی متعهد، در فرایندی غیریت‌سازانه و در تقابل با دموکراسی صوری یا لیبرالیستی غرب بوده است. شریعتی توصیفی از دموکراسی مدنظر خود را ارائه می‌دهد که ضمن داشتن

بازشناسی گفتمان روشنفکری دینی شریعتی و مقایسه... محمدعلی حاضری و همکار

مضامین اسلامی، با برداشت لیبرالی - غربی آن تفاوت دارد. شریعتی در سال‌های اقامتش در پاریس، ابتدا تحت تأثیر نظام دموکراتیک غربی قرار گرفته بود و آن را نظامی کارا و قابل اجرا در کشورهای جهان سوم تلقی می‌کرد. وی در اسلام‌شناسی مشهد با بیان دو آیه «و شاورهم فی الامر»، «امرهم شوری بینهم» در قرآن به صراحت اصل «شورا» را در امور اعلام می‌کند و نیز با اشاره به انتخابات سقیفه که از آن به منزله نخستین انقلاب دموکراتیک در اسلام یاد می‌کند و مشورت پیامبر با جوانان در راستای انتخاب نحوه استراتژی جنگ اُحد استدلال کرده بود که مبنای اسلام، دموکراسی و رأی اکثریت است. شریعتی با برداشتی که از مفاهیم «شورا» و «اجماع» دارد، از اسلام به منزله دینی کاملاً دموکراتیک یاد می‌کند؛ ولی آنچه بدیهی است در استناد به ماجرای سقیفه وی مفهوم شیعی وصایت را زیر سؤال می‌برد (رهنما، ۱۳۸۵: ۳۴۱) که مورد انتقاد بسیاری از محافل روحانی قرار گرفت. بدیهی است شریعتی در این مرحله، در فضای گفتمانی دهه ۱۳۴۰ قرار نگرفته است؛ بلکه متأثر از گفتمان اصلاح‌طلبی دینی دهه ۱۳۲۰ و ۱۳۳۰ است. در مرحله بعد، علی شریعتی کار جدی نظریه‌پردازی خود را از دهه ۱۳۴۰ و هم‌زمان با عصر آغاز مبارزات ضد استعماری در کشورهای جهان سوم نظیر کوبا، مصر و الجزایر آغاز می‌کند که هم‌زمان با شروع جنگ سرد بین ابرقدرت‌ها در صحنه جهانی و ملهم از اندیشه‌های مارکسیستی که در محافل جهانی روشنفکری سیطره داشت، مصادف بود. لذا، اسلام رفروم‌شده این دهه تحت تأثیر ایدئولوژی مارکسیستی و سوسیالیستی بود که در تقابل با آموزه‌های لیبرالیستی همچون آزادی، دموکراسی و حقوق بشر بود و این مفاهیم، شعارهایی فریب‌آمیز و توطئه‌انگارانه به-شمار می‌آمد (قریشی، ۱۳۸۴: ۲۱۲ - ۲۱۴). او در ضمن متعلق به نسلی از روشنفکران دوران پسااستعماری و انقلابیون جهان سوم است که تازیانه استعمار برآمده از ایده‌های به ظاهر لیبرالی را برگردۀ مردم جهان سوم با پوست و گوشت خود لمس کرده است و به اصالت هسته‌های انقلابی و رسالت‌رهایی‌بخش این رهبران انقلابی ایمان دارد که راه انقلابی خود را بر فراز نقد دموکراسی‌های صورت‌گرایانه غرب جست‌وجو کرده‌اند و نظام رهبری انقلابی را بر پوپولیسم عوامانه ترجیح می‌دهند؛ اما او همچنین، مسلمان شیعه است که باید همه مطلوب‌های خود را در هیئت اسلامی - شیعی بازتفسیر کند.

بنابراین، شریعتی اصل نظریه رهبری را با مفهوم وصایت در فرهنگ شیعی پیوند زده و معتقد بود که با پیروی از رهبری انقلابی باید انقلاب را به پیروزی رساند. بنا به تصویری که شریعتی از رهبر انقلاب داده، رهبری انقلاب در واقع همان «امام» است. بنابراین، اینجاست که او اصل دموکراسی‌خواهی را از بنیان بیعت و شورا در سنت اسلامی عصر پیامبر و رویه انتخاب خلفا می‌بیند و عنصر وصایت و امامت را در کلیدی‌ترین مفهوم شیعی و تمایزبخش از راه اهل سنت باز می‌شناسد. وی باور پیشین خود مبتنی بر کاندیداتوری ابوبکر به خلافت از طریق شورا و عزل علی از خلافت را استحاله کرد و با سخنرانی درباره «امت و امامت» که نخستین سخنرانی کاملاً طولانی و مهم شریعتی درباره بینش جدید وی از اسلام ایدئولوژیک و انقلابی بود، نظریه نوین دموکراسی متعهد را مطرح ساخت. به این ترتیب اسلام‌گرایی نه در صبغه و سنت سلفی‌گرایانه یا متحجرانه خود که هم‌راستا با دستاوردهای بشریت مدرن فهمیده می‌شود و شیعه نیز هم مدرن و هم در نسبت وثیق با اسلام اهل سنت، ولی با یک امتیاز ویژه در مفهوم اختصاصی وصایت و امامت باز تعریف می‌شود. وی دموکراسی متعهد را نظامی مطلوب و دوره گذار برای حل بحران سیاسی مشروعیت در جوامع جهان سوم مطرح می‌کند.

دموکراسی «انگازه» یا متعهد که عبارت است از حکومت زاییده‌شده از آرای اکثریت، ولی نه ساقط‌شده به آرای اکثریت و حکومت متعهد به تحقق هدف‌های تعیین‌شده در ایدئولوژی و نه کسب رضایت و اداره عادی جامعه» (شریعتی، ۱۳۶۲: ۶۱۸).

الف) تبیین شرایط وجوبی دموکراسی متعهد برای جوامع جهان سوم: نگارندگان با مطالعه آثار شریعتی به این نتیجه می‌رسد که شریعتی با توجه به دغدغه‌ای که نسبت به پیشرفت جوامع عقب‌مانده و بالا بردن آگاهی آن‌ها داشته است، دموکراسی متعهد را به‌منزله دوران گذر بعد از انقلاب برای نیل به دموکراسی حقیقی با توجه به محوریت دال مرکزی گفتمان‌ش طرح کرده است. وی دموکراسی متعهد و پروژه آن را برای همه جوامع لازم نمی‌داند؛ بلکه آن را برای جوامع قبایلی و عقب‌مانده و راکد جهان سوم ضروری می‌داند. شریعتی هنگام استعمال واژه «دموکراسی متعهد» آن را با

بازشناسی گفتمان روشنفکری دینی شریعتی و مقایسه... محمدعلی حاضری و همکار

تعبیر ملل را کد و منحط و عقب مانده به کار برده است. بنابراین، می توان گفت که نقد دموکراسی از سوی مرحوم شریعتی، دال بر انکار دموکراسی از سوی وی نیست، همان طور که نقد دین از سوی وی، به معنای انکار دین نیست. با استناد به این سخن شریعتی می توان به این امر پی برد که شریعتی با ماهیت دموکراسی مشکلی ندارد؛ ولی آن را بومی و مخصوص ملل توسعه نیافته نمی داند و می گوید؛ «من دموکراسی را مترقی ترین و حتی اسلامی ترین شکل حکومت می دانم؛ ولی در جامعه قبایلی، بودن آن را غیرممکن می دانم و معتقدم که طی یک دوره رهبری متعهد انقلابی باید جامعه متمدن دموکراتیک ساخته شود» (شریعتی، ۱۳۷۵: ۴۸).

ب) کار ویژه حاکم (رهبری): پس از آنکه شریعتی برای حکومت و جامعه هدف قائل می شود، استدلال می کند که برای نیل به آن هدف، آحاد جامعه باید الگو و سرمشقی داشته باشند تا جامعه به آن مسیر هدایت شود. شریعتی بدان الگو و سرمشق «رهبر» یا امام اطلاق می کند.

ج) منشأ مشروعیت و قدرت یابی رهبری: شریعتی معتقد است برای شناخت رهبری در امت باید امام را شناخت (همان، ۱۳۶۲: ۵۲۸). شریعتی با برشمردن مشروعیت ها در همه جوامع ملاک های آن را خارج از دو قاعده انتخاب و انتصاب نمی داند؛ ولی معتقد است امام با روش های نصب، انتخاب و کاندیداتوری به این مقام نمی رسد (همان: ۵۷۵).

شریعتی دو دسته مقام نصب را که با عمل ارتباطی و خارجی از سوی مافوق (مثل ریاست یک اداره) و انتخاب که با اخذ آرای اکثریت است (مثل وکالت مجلس) را شناخته شده می داند؛ اما علاوه بر دو مقام ذکر شده، شریعتی مقام سوم را نیز که ذاتی است نه با انتخاب و نه با انتصاب تحقق پیدا می کند، بیان می کند. وی مقام امامت را حق ذاتی می داند که ناشی از ماهیت شخص امام است، نه عامل خارجی «انتخاب» و نه «انتصاب». شریعتی مدعی است آنچه در اینجا مطرح است مسئله «تشخیص» است. وی بر این اساس «مقام امامت» را که شیعه مدعی است همانند «مقام نبوت» است با ارجاع به نظریه جامعه شناسی سیاسی، منطقی و قابل تحلیل علمی می داند. در اینجا بحث از انتخاب و اکثریت آرا و اختیار بی معناست و این یعنی «تشخیص نبوت در نبی» نه

«انتخاب نبی در نبوت» (همان: ۵۷۶ - ۵۷۷). بر این اساس، شریعتی «وصایت» را یک توصیه می‌داند نه انتخاب یا انتصاب و می‌گوید: «توصیه یعنی من بر شما منصوبش نمی‌کنم؛ ولی شما انتخابش کنید (همان، ۱۳۷۶: ۵۱). شریعتی با پایان یافتن دوره حضور و شروع دوره غیبت امام، درمورد اینکه چه کسی می‌تواند رهبری را بر عهده بگیرد، به تفکیک سه چهره رهبری در انقلاب همت گماشت: ۱. ایدئولوگ انقلاب یا بنیان‌گذار مکتب فکری و طرح ایدئولوژی انقلاب، ۲. رهبر انقلاب یا قهرمان، ۳. زمامدار حکومت یا راهگشای فکری انقلاب.

وی مقام ایدئولوگ و رهبری انقلاب را مانند امام در دوره غیبت، نه انتصابی می‌داند و نه انتخابی. شریعتی درمورد ایدئولوگ انقلاب معتقد است که پذیرش آن از سوی مردم به دلیل منطقی است که در اصالت پیام و حقیقت وی نهفته است. در اینجا است که اعتقاد راسخ شریعتی به ذات دموکراسی و تفاوت نظر وی با استبداد و دیکتاتوری و دموکراسی غربی برجسته می‌شود؛ اما قهرمان انقلاب نیز از نظر شریعتی، چهره‌ای میان ایدئولوگ و سیاستمدار است که استراتژی انقلاب یا تاکتیک مبارزه، بسیج نیروها، جبهه‌گیری و شعارهای عملی را تعیین می‌کند و درواقع، رهبر به‌منزله «کتاب ناطق انقلاب» است که «حرف» را به «عمل» تبدیل می‌کند «مکتب» را «نهضت» ساخته است و انقلاب را از «قلم» به «قدم» و از «کتابخانه» به «کوچه» و درنهایت از «درون» به «بیرون» و از «قوه» به «فعل» کشانده است. شریعتی مقام این دو را امری ذاتی می‌داند که چه مردم او را قبول داشته باشند چه نداشته باشند. این دو مقام برای مرحله گذار انقلاب (دوران دموکراسی متعهد) لازم و ضروری‌اند؛ ولی زمامدار حکومت پس از انقلاب و دوران گذار بر حسب نوع نظام سیاسی حاکم بر جامعه که انقلاب بر جای می‌گذارد، از سوی رهبر انقلاب، کمیته انقلاب، حزب انقلابی یا نصب می‌شود یا کاندیدا می‌شود و یا از طرف مردم انتخاب می‌شود. و درواقع، شکل آن می‌تواند انتصابی، انتخابی، وراثت و ... باشد (همان، ۱۳۶۲: ۵۷۱ - ۵۷۵).

د) ویژگی، استراتژی و اهداف رهبری: شریعتی درباره استراتژی حاکمیت در جامعه از سوی رهبری، دو نوع بینش و فلسفه را بیان می‌کند: نخست، صرفاً اداره جامعه است و دیگری هدایت جامعه و این دو بینش را متناقض می‌داند و می‌گوید:

بازشناسی گفتمان روشنفکری دینی شریعتی و مقایسه... محمدعلی حاضری و همکار

«هدف یکی این است که حکومتی بنا کند که افراد انسانی در آن به هر شکلی که بخواهند و بپسندند و احساس آسایش کنند و برخورداری و آزادی داشته باشند - به طور مطلق یا نسبی - بتوانند زندگی کنند. هدف رفاه است و آزادی؛ یعنی خوشبختی. این نوع حکومت در طول تاریخ بهترین نوع حکومت تلقی شده بود؛ اما امروزه به خصوص در نیم قرن اخیر و به ویژه در آن جامعه‌شناسی که مبتنی و متوجه به کشورهای آسیایی و آفریقایی و ملت‌های عقب‌مانده است، مورد تردید واقع شده است؛ زیرا مسئله اداره به مقبول‌ترین شکل با اصل «پیشرفت سریع جامعه» منافات دارد. یا باید اصل بهزیستی و آسایش مردم را انتخاب کرد و شعار حکومت قرار داد و یا اصل ترقی و پیشرفت هر چه بیشتر و سریع‌تر جامعه را که این دو باهم منافات دارند» (همان: ۴۹۶). وی رهبر را مسئول اصلاح جامعه در مسیر تکامل می‌داند (همان: ۴۹۸).

ه) **قلمرو اختیارات رهبری متعهد:** شریعتی پس از بیان نحوه انتخاب و وظایف رهبری، به زدودن گرد و غبار دیکتاتوری از دامن فلسفه سیاسی خود می‌پردازد و از بدیل شدن رهبری متعهد به دیکتاتوری هشدار می‌دهد. «دیکتاتوری، یک نظام سیاسی است که اقتضای جبری یک نظام اقتصادی یا استعماری است و به حرف بنده و سرکار هم تغییر رویه نمی‌دهد و اقتضای جبری فقط با مقتضیات جبری تغییر می‌کنند و نه با نوع تغییر و طرز توجیه مصلحت‌مآبانه و زرنگارانه!».

وی معتقد است در دیکتاتوری معمولاً تلاش می‌شود که مردم در جهل ابدی‌شان باقی بمانند؛ ولی امام (رهبری) همواره بر اساس ایدئولوژی، آزادی فکری بیشتری به مردم می‌دهد تا زمانی که به رشد سیاسی کامل برسند و معتقد است «آنچه رهبری را از دیکتاتوری جدا می‌کند، فرم نیست، محتواس است؛ واقعیت محسوس و آشکار اجتماعی است (همان: ۵۰۳).

گفتمان انقلاب اسلامی

انقلاب اسلامی ایران دارای ویژگی‌های منحصر به فردی است، به طوری که بسیاری از پژوهشگران حوزه انقلاب تأکید دارند که نمی‌توان و نباید این انقلاب را پدیده‌ای روبرنایی و ناشی از عملکرد نظریه‌های متعارف در حوزه سیاست و جامعه دانست؛ بلکه

تحولات ناشی از این انقلاب به قدری است که باید «انقلاب اسلامی را به مثابه گفتمان» ارزیابی کرد (افتخاری، ۱۳۸۴: ۸۶).

همان‌گونه که در طرح مسئله اشاره شد، در گفتمان انقلاب اسلامی ایران «جمهوریت» و «اسلامیت» به منزله دو نشانه‌ای بودند که نویدبخش رسیدن انقلاب به آرمان‌ها و خواسته‌های مردم در سایه برقراری جمهوری اسلامی بودند. از آنجا که در این نظام «اسلام ناب» مبنا و اساس شکل‌گیری حکومت بوده است، این نشانه به دال مرکزی گفتمان انقلاب اسلامی تبدیل شد. در این بخش از پژوهش برای شناخت گفتمان انقلاب اسلامی ابتدا به ترسیم فضای گفتمان انقلاب اسلامی می‌پردازیم و سپس آرا و اندیشه‌های شهید بهشتی و مطهری - که نماد اندیشه امام خمینی^(ره) به منزله رهبر گفتمان انقلاب اسلامی هستند - بررسی خواهیم کرد.

ترسیم فضای تخصم گفتمان انقلاب اسلامی

همان‌گونه که گفته شد تخصم امری است که از طریق آن جریان‌ها و گروه‌ها به صف‌بندی و مشخص کردن مرزهای هویتی خود از دیگر گروه‌ها می‌پردازند. این فضای تخصم در عرصه زمان و در پروسه شکل‌گیری گفتمان به وجود می‌آید. گفتمان انقلاب اسلامی در تقابل و غیریت‌سازی با گفتمان‌های رقیب، معانی خود را در مقابله با نشانه‌های این گفتمان بازسازی کرد. گفتمان انقلاب اسلامی برای مجهز شدن در برابر گفتمان‌های رقیب در دو فرایند وارد تنازعات گفتمانی شد: در مرحله اول - که شامل دوران قبل از انقلاب اسلامی است - گفتمان انقلاب اسلامی به تنازع با گفتمان پهلوی پرداخت و در مرحله بعد - که شامل دوران بعد از انقلاب اسلامی است - به تنازع با گفتمان‌های دین متحجر و روحانیت منادی آن، و گفتمان «حکومت اسلامی» در برابر گفتمان جمهوری اسلامی پرداخت.

گفتمان مطلقه پهلوی: این گفتمان با اقتدارگرایی و انجام اصلاحات از بالا، تغییر الگوی سنتی جامعه و همچنین، با تمرکز ابزارها و منابع قدرت سیاسی در دست دولت مطلقه سبب سرخوردگی نیروهای اجتماعی و سیاسی شد؛ در نتیجه آسیب‌های عمده‌ای به توده مردم و طبقه روشنفکر جامعه وارد آورد. این تحول توأم با فعالیت‌ها و

بازشناسی گفتمان روشنفکری دینی شریعتی و مقایسه... محمدعلی حاضری و همکار

سیاست‌های بعضاً ضد دینی محمدرضا پهلوی تشدید شد و روحانیون درجه اول را به موضع‌گیری و واکنش در قبال تحولات سیاسی کشور وادار کرد؛ از جمله اقداماتی که به سیاسی‌تر شدن هرچه بیشتر روحانیون منجر شد می‌توان به انتخابات انجمن‌های ایالتی و ولایتی و حذف شرط سوگند به قرآن و طرح ورود زنان به عرصه انتخابات، طرح مباحث مربوط به انقلاب سفید، گسترده‌تر و آشکار شدن پیوندهای شاه با امریکا و اسرائیل، حمله کماندوهای رژیم شاه به فیضیه در سال ۱۳۴۲، تصویب کاپیتولاسیون، احیای ناسیونالیسم و سنت‌های قبل از اسلام با اقداماتی نظیر جشن‌های ۲۵۰۰ ساله شاهنشاهی و تغییر تاریخ اشاره کرد (کدیور، ۱۳۷۹: ۳۶۲).

دین سنتی متحجر و روحانیت حامی آن: از دیگر نتایج گفتمان انقلاب اسلامی، دین جمودیافته است. امام خمینی^(ره) به‌منزله رهبر انقلاب اسلامی در پی انتقاد از دین سنتی، مرکز رشد و نمو مقدس‌نماها و متحجران دینی را در حوزه‌های علمیه دانسته است که با ژستی تقدس‌مآبانه تیشه به ریشه دین و انقلاب زده‌اند. به اعتقاد استاد مطهری کسانی که به جمود دینی گرفتار می‌شوند، دین را هماهنگ با زمان نمی‌پندارند و اعمالشان بر اساس اعمال گذشته است. مطهری معتقد است هم اکنون نیز دین ما، نبوت و امامت و ولایت ما مسخ شده است (مطهری، ۱۳۷۳: ۱۴۴). وی در زمینه پذیرش دین سنتی در بین افراد جامعه با صراحت چنین اعتراف می‌کند که «افرادی مانند من که با پرسش‌های مردم درباره مسائل مذهبی مواجه هستیم کاملاً این حقیقت را درک می‌کنیم که بسیاری از افراد تحت تأثیر تلقینات پدران و مادران جاهل و مبلغان بی‌سواد، افکار غلطی که در زمینه مسائل مذهبی در ذهنشان رسوخ کرده است و همان افکار غلط، اثر سوء بخشیده و آن‌ها را درباره حقیقت دین و مذهب دچار تردید و احیاناً انکار کرده است» (مطهری، ۱۳۸۰: ۴۰۳). بهشتی نیز در انتقاد از طلاب مدرسه حقانی به‌دلیل اعمال «خشونت نمادین» از سوی آن‌ها در انتقاد از افکار روشنفکری می‌گوید:

شما طلاب مدرسه نمی‌توانید با این اسلوب بار بیابید، وگرنه لااقل بنده نمی‌توانم در چنین مدرسه‌ای ذره‌ای در کارها سهمی باشم. مدرسه‌ای که بخواهد یک مشت انسان لجوج، پرخاشگر بی‌جا، متعصب تربیت کند که نتواند با هم دو کلمه حرف

بزنند، چه ارزشی دارد؟ در این صورت چه خدمتی به اسلام و به حق کرده‌اید؟ ... شنیده‌ام شما رفقا به هم پرخاش می‌کنید، اصلاً ولنگاری می‌کنید، کی ولنگاری راه آوردن انسان به حق است که از حربۀ ولنگاری استفاده می‌کنید؟! (۱۳۸۷: ۵۸ - ۵۹).

گفتمان حکومت اسلامی: می‌توان گفت میزان اهمیت و توجه گفتمان‌های سیاسی بعد از انقلاب به دال اسلام و به‌ویژه مدل‌های منتسب به آن در حوزه سیاست به‌طور چشمگیری بالاست و این دال دارای جایگاه اصلی در گفتمان‌های سیاسی بعد از انقلاب است. دال ولایت فقیه، از جمله دال‌هایی است که در فضای استعاری بعد از انقلاب با محوریت شخصیت امام و با تأکید بر دال اسلامیت در این فضای گفتمانی مفصل‌بندی شد. لذا، در این فضا دال ولایت فقیه در دو خرده‌گفتمان قائل بر انتصاب رهبر در قالب طرفداران «حکومت اسلامی» و خرده‌گفتمان انتخاب رهبر در قالب طرفداران «جمهوری اسلامی» نمود یافته است. در واقع، به یک معنی گفتمان حکومت اسلامی را می‌توان غیر (دیگری) گفتمان جمهوری اسلامی دانست.

گفتمان حکومت اسلامی در تحولاتی که در حوزه گفتمان‌های دینی از سال ۱۳۵۷ تاکنون به وقوع پیوسته، به‌خصوص در حوزه فرهنگی بسیار اثرگذار بوده است. طرفداران این گفتمان سعی کرده‌اند منبع اصلی خودشان را سنت فقهی اسلامی قرار دهند و سعی‌شان این است که دنیای جدید را با توجه به کتاب و سنت توضیح دهند و جمهوریت به معنای غربی در کانون توجه آن‌ها نیست. آنان جمهوریت را تا جایی که با اسلام به قرائت خودشان سازگار هست قبول دارند و خلاصه اینکه، آنان به حکومت اسلامی قائل‌اند نه جمهوری اسلامی (ایران‌نژاد، ۱۳۸۷: ۲۷۹). گفتمان حکومت اسلامی شامل طیف وسیعی از روحانیون سنتی و برخی دانش‌آموختگان حوزوی غیرروحانی می‌شود که از جمله تولیدکنندگان بارز آن می‌توان به آیت‌الله محمدتقی مصباح یزدی، حسن رحیم‌پور ازغندی، آیت‌الله محمد مؤمن و ... اشاره کرد. در این قسمت از پژوهش، ما با واکاوی بخشی از آرای آیت‌الله مصباح یزدی (از شاخص‌ترین افراد از میان تولیدکنندگان این گفتمان)، درباره ولایت فقیه و نوع مداخلت مردم در نظام حکومت اسلامی خواهیم پرداخت. آیت‌الله مصباح یزدی، آزادی و جمهوری به معنای

بازشناسی گفتمان روشنفکری دینی شریعتی و مقایسه... محمدعلی حاضری و همکار

شکل خاصی از حکومت را سوغات غرب و عناوینی مانند «سلطنت مشروطه یا جمهوری» را وارداتی می‌داند (مصباح، ۱۳۷۸: ۸۶). وی جمهوری موردنظر در ترکیب جمهوری اسلامی را شکل خاصی از حکومت می‌داند که جنبه سلبی آن، یعنی حذف موروثی بودن حکومت در انقلاب اسلامی مدنظر بوده است نه جنبه ایجابی آن ... آنچه از نظر وی غایت حکومت است «لزوم داشتن محتوای اسلامی حکومت» است (همان: ۶۹). وی مأخذ قانون را الهی قلمداد می‌کند و معتقد است مردم در آن مدخلیتی ندارند. در حکومت اسلامی، مردم حق ندارند خودشان تصمیم بگیرند که برای خودشان حقوقی قرار دهند؛ چون مالک خودشان نیستند و هستی آن‌ها از خودشان نیست. مصباح یزدی ولایت مطلقه فقیه را بدین منوال تشریح می‌کند: «ما معتقدیم که ولایت انتصابی است. بنابراین، رأی ولی فقیه بر همه آرای دیگر اعتبار دارد؛ در نتیجه اگر مردم مخالف بودند، رأیشان هیچ اعتباری ندارد (همان: ۴۱). مصباح ولایت مطلقه فقیه را مافوق قانون و رأی مردم می‌داند و در این باره می‌گوید:

ولی فقیه به قانون اساسی مشروعیت بخشیده و مشروعیت از ولی فقیه به قانون اساسی سرایت کرده نه آنکه قانون اساسی به ولایت فقیه، وجهه و اعتبار داده باشد؛ ولی فقیه مشروعیت و اعتبار خود را نه از رأی مردم، بلکه از جانب خدای متعال و امام زمان (ع) دریافت کرده است (۱۳۹۰: ۱۱۷).

محورهای گفتمان انقلاب اسلامی بر اساس آرای شهید بهشتی

الف) دال حکومت مطلوب؛ دموکراسی تکاملی در قالب جمهوری اسلامی

از اصول اساسی گفتمان سیاسی شهید بهشتی، دال حکومت است. آنچه در این مبحث محوریت دارد، «نوع نظام‌های حکومتی» است. شهید بهشتی نوع نظام‌های حکومتی در جهان امروز را در یک تقسیم‌بندی کلی به سه دسته اصلی تقسیم می‌کند: موناشریستی یا سلطنتی، آریستوکراسی یا الیگاریشی، و دموکراسی.

بهشتی معتقد است سلطنت چه مطلقه، چه مشروطه قابل دفاع نیست؛ زیرا در چارچوب رژیم فاسدی قرار دارد که مطابق قوانین اسلام مایه خسران دنیا و آخرت است. بنابراین، شهید بهشتی با رد رژیم‌های اقتدارگرا، نوع سوم، یعنی دموکراسی یا

جمهوری را البته با قیودی قبول می‌کند. از سویی دیگر معتقد است که نباید تنها به رأی مردم (جمهوری خواهی) اکتفا کرد؛ زیرا شرط لازم حکومت است نه شرط کافی. شرط دوم از نظر وی «تعهد به تعالیم اسلام» است (بهشتی، ۱۳۹۰: ۱۰ - ۲۰). بهشتی معتقد است اسلام برای دوره غیبت، نظام سیاسی ویژه‌ای مدنظر دارد که با عنوان «نظام امت و امامت» با سایر نظام‌های سیاسی رایج دنیا متفاوت است. اصل «ولی فقیه» که در اصل پنجم قانون اساسی از سوی شهید بهشتی به تصویب رسیده، بیانگر این تفاوت است. بهشتی پس از مطالعه مکاتب مارکسیستی و تجربه‌هایی که در متن جامعه انقلابی به دست آورده بود به بیان وجوب حضور ولایت فقیه در جامعه اسلامی تأکید کرد و معتقد بود که «جامعه ما اگر می‌خواهد به‌راستی جامعه اسلامی بماند و اسلام اصیل بر آن حکومت کند، باید فقیه در جامعه هم رهبری فقهاتی کند و هم رهبری ولایتی؛ یعنی باید نبض حکومت در دست فقیه باشد» (همان، ۱۳۸۳: ۲۸۱ - ۲۸۳). در امتداد همین دیدگاه، شهید بهشتی از اصل پنجاه و ششم قانون اساسی که شامل «حق حاکمیت ملی» است، نیز دفاع کرد. استدلال بهشتی این است که «این اصل [حاکمیت ملت] در طول ولایت فقیه است؛ چون اگر فقیه بخواهد اعمال ولایت کند، مستقیماً که اعمال ولایت نخواهد کرد؛ بلکه قهراً آن ولایت را دارد که به‌وسیله مردم اعمال خواهد کرد» (بهشتی و همکاران، ۱۳۵۸ الف: ۵۱۵ - ۵۲۳).

ب) کارویژه رهبری (ولایت فقیه؛ ولایت شورایی)

نقطه عزیمت و اساس اندیشه شهید بهشتی درباره دال رهبری و کارویژه‌اش، از نظریه «امت و امامت در مذهب شیعه» نشئت می‌گیرد. بهشتی با چنین برداشتی از اسلام، به رابطه بین نیابت امام، اجتهاد و زمامداری در عصر غیبت ارتباط برقرار می‌کند. در این نظریه فقهت با قید اضافی مرجعیت تقلید لحاظ شده است. زمامداری در عصر غیبت از نظر بهشتی، به عهده فقیه عادل و باتقوا، آگاه به زمان تعلق می‌گیرد و در صورت نبود فقیه واجد شرایط، شورایی از مراجع تقلید ولایت امر و تصدی امور امت را به عهده می‌گیرند. این نظریه در قالب اصل پنجم قانون اساسی در سال ۱۳۵۸ تنظیم و به تصویب می‌رسد (همان، ۱۳۹۰ الف: ۱۰۶).

بازشناسی گفتمان روشنفکری دینی شریعتی و مقایسه... محمدعلی حاضری و همکار

منشأ مشروعیت و نحوه قدرت‌یابی رهبری: بهشتی معتقد است رهبری در نظام اسلامی به دو شیوه انتصابی و غیرانتصابی (انتخابی) صورت می‌گیرد. بهشتی رهبری انتصابی را مختص پیامبر (ص) و امامان (ع) می‌داند (همان، ۱۳۹۰: ب: ۴۴۲ - ۴۴۷). وی، رهبری در دوره غیبت را امری شناختی، پذیرفتنی یا انتخابی می‌داند که نه تحمیلی است و نه تعیینی (همان، ۱۳۹۰: ج: ۴۰). شهید بهشتی (۱۳۸۳: ۱۸۹) معتقد است تعیین رهبر در عصر غیبت به صورت انتخابی، می‌تواند مستقیم و غیرمستقیم صورت گیرد. تعیین رهبر به صورت مستقیم شبیه انتخاب مرجع تقلید است که یا فرد باید خبره و آگاه باشد و انتخاب کند یا نظرات دو نفر صاحب رأی را جویا شود؛ اما بهشتی در مورد انتخاب رهبر یک مرحله دیگر نیز قائل است که برای شناخت رهبر باید سیستمی و نظامی بر مردم عرضه شود؛ زیرا شناسایی فردی درباره صلاحیت‌های رهبری کافی نیست. وی انتخاب رهبری به طور غیرمستقیم و به نوعی مشابه انتخابات «چند درجه‌ای سیستماتیک حزبی» را ترجیح می‌دهد (همان: ۲۱۷ - ۲۱۹).

ویژگی، استراتژی و اهداف رهبر: از نظر بهشتی، شرط نخستین رهبری در جامعه مسلکی و ایدئولوژیک، آگاهی و پای‌بندی او به مسلک و مکتب است که مقدم بر رأی و انتخاب مردم است. همچنین، وی معتقد است که رهبر متعهد به مسلک در درجه نخست مربی و در درجه دوم مدیر است. شهید بهشتی در ادامه از این شرط به عدالت تعبیر می‌کند و رهبر عادل را باتقوای باپروا و پای‌بند به قوانین اسلامی می‌داند. اصل بعدی نیز، مهارت، آگاهی و ابتکار و داشتن قدرت‌های فکری و اجرایی لازم برای رهبری در جامعه مسلکی است (همان: ۱۸۹ - ۱۹۴). پس با توجه به نظر بهشتی درباره فقه و عدالت به عنوان اصل اساسی رهبر در جامعه اسلامی و عدم تفکیک سیاست از دیانت، وی وظیفه روحانیون آگاه متعهد مسئول را نظارت همه‌جانبه و تمام‌عیار بر امور سیاسی می‌داند که به منزله متعهدان ملت می‌توانند در جریان اجرایی امور کشور به عنوان ناظر اقدام کنند (همان: ۳۱۶ - ۳۲۵).

قلمرو اختیارات رهبری: با توجه به مطالبی که در تحلیل گفتمان سیاسی بهشتی مطرح شد، نقش رهبری چنان مهم است که تنها نهاد مورد اعتماد برای استمرار حیات جوامع مکتبی شمرده می‌شود. وی با نهادینه کردن دو مفهوم «انتخاب» و «جمهوری

اسلامی» در متن قانون اساسی، دایره اختیارات رهبری را محدود می‌کند و می‌گوید: «قانون اساسی مقداری از ولایت آینده را محدود می‌کند» وی نتیجه‌بخش بودن برنامه‌های سیاسی را منوط به عدم دخالت مستقیم رهبر در امور خرد و اجرایی می‌داند و در این باره می‌گوید: «در قانون اساسی رابطه سازمان مملکت با رهبری طوری تنظیم شده است که رهبری اقداماتش را از مجاری پیش‌بینی شده دنبال می‌کند و به ثمر می‌رساند». (بهشتی و همکاران، ۱۳۵۸: ۸۷۰ - ۸۷۲).

ج) کارویژه مردم

بهشتی انتخاب در جوامع مکتبی را چند مرحله‌ای می‌داند و معتقد است در جامعه مکتبی، بعد از انتخاب مکتب از سوی مردم یک مقدار تعهد هم پیش می‌آید و انتخابات بعدی نمی‌تواند ناقص تعهدی باشد که قبلاً پذیرفته‌اند. یکی از لوازم پذیرش مکتب اسلام پذیرش مقام امامت است که باید مردم پذیرا باشند (همان، ۱۳۵۸ الف: ۴۰۶). بهشتی مردم را به مثابه امت می‌پندارد و در این زمینه می‌گوید: «تمام نظر مکتب به عامه مردم است و در میان عامه مردم آن‌ها که بر محوریت این مکتب جمع می‌شوند و شکل می‌گیرند دارای تقدم و اولویت هستند. آن‌ها می‌شوند "امت"». و در ادامه می‌افزاید: «مردم یا به اصطلاح امت نیز دو مسئولیت اصلی در حکومت مکتبی بر عهده دارند: اولی شناخت آگاهانه از امام و دومی پذیرش و تعهد به او که بیانگر مسئولیت متقابل جامعی بین امت و امام است» (بهشتی، ۱۳۹۰: ۳۹ - ۴۲).

محورهای گفتمان انقلاب اسلامی بر اساس آرای شهید مطهری

الف) دال حکومت مطلوب؛ حکومت مردم‌سالاری دینی در قالب جمهوری اسلامی شهید مطهری با توجه به شرایط خفقان سیاسی قبل از انقلاب و مشکلات و دغدغه‌هایی که در دوران انقلاب و بعد از آن داشت، مبحثی منسجم و ژرف درباره حکومت مطلوب خویش و شکل آن مطرح نکردند؛ اما با وجود این می‌توان در خلال

بازشناسی گفتمان روشنفکری دینی شریعتی و مقایسه... محمدعلی حاضری و همکار

آثار متعدد وی خرده‌گفتمان سیاسی‌اش را در مورد حق حاکمیت و ملاک مشروعیت حاکم یافت. از نظر وی اسلام شکل خاصی را برای حکومت در دوران غیبت امام مد نظر نگرفته است (مطهری، ۱۳۷۵: ج: ۱۹۶). وی در ادامه می‌افزاید که اسلام وضع قوانین برای انتخاب نوع و صورت حکومت را بر عهده خود مردم گذاشته است؛ زیرا صورت حکومت را فرع بر ماهیت اهداف اسلامی دانسته است که نمی‌تواند جنبه تقدس و ثابتی داشته باشد (مطهری، ۱۳۷۹: ۱۱۷). استاد مطهری دیدگاه‌های خود را درباره حکومت را در کتاب *پیرامون جمهوری اسلامی* به طور صریح بیان کرده است. وی ضمن برشمردن دیدگاه‌هایی درباره حق حاکمیت اعم از حق حاکمیت طبیعی، حق حاکمیت الهی (تئوآریستوکراسی)، آریستوکراسی (نظریه افلاطون) و حق حاکمیت بر مبنای دموکراسی و درنهایت، حق حاکمیت الهی - مردمی که مربوط به نظریه اهل تسنن است، اشاره به اصل بیعت و اصل شورا را می‌پذیرد. مطهری معتقد است که این نظریه بر انتخاب مردم در عصر غیبت ارجح نهاده است و تعیین حاکم از سوی مردم بر اساس مبنای الهی است که شرط حاکم حداکثر عدالت و سیاست است. استاد مطهری با اندکی جرح و تعدیل در نظریه اهل تسنن (تئودموکراسی) آن را قابل انطباق با نظریه فقهی شیعی می‌داند. وی بر اصل ضرورت فقه و عدالت به منزله شروط حاکمیت در عصر غیبت تأکید می‌کند و انتخابگرها را دو دسته می‌داند؛ یا فقها هستند (نوعی حکومت تئوآریستوکراسی) و یا انتخاب آن‌ها نظیر انتخاب مرجع تقلید یا عامه است (نوعی دموکراسی). وی در ادامه می‌افزاید:

فرق است بین حق حاکمیت و میان حق ناشی از صلاحیت برای حکومت ... فرق است میان حاکم به معنی وکیل و حاکم به معنی ولی جامعه ... فرق است میان حکومت بر مردم برای مردم که ضروری است و حکومت مردم بر مردم (همان، ۱۳۷۵: ب: ۱۵۲ - ۱۵۵).

آنچه در اندیشه شهید مطهری بیشتر جلوه می‌کند این است که حکومت آینده ایران باید حکومتی در چارچوب قوانین اسلامی باشد که اخیراً از این تئوری با عنوان «حکومت مردم‌سالاری دینی» یاد می‌شود. وی برای حفظ مشروعیت الهی - مردمی حکومت را در قالب جمهوری اسلامی و تئوری خاص آن، یعنی «ولایت فقیه» تئوریزه

می‌کند. جمهوری اسلامی از دو کلمه ترکیب شده است: «جمهوری» و «اسلامی». کلمه جمهوری، شکل حکومت پیشنهادشده را مشخص می‌کند و کلمه اسلامی محتوای آن را. به این ترتیب جمهوری اسلامی، یعنی حکومتی که شکل آن، انتخاب رئیس حکومت اسلامی از سوی عامه مردم است برای مدت موقت و محتوای آن هم اسلامی است. مطهری معتقد است آزادی از دید اسلام، برابر است با تکامل انسانی که ناشی از استعدادهای انسانی انسان است نه ناشی از میل افراد و تمایلات آن‌ها. بنابراین، ایشان بین دموکراسی غربی و اسلامی تفاوت قائل‌اند. بر اساس تعریفی که از دموکراسی و آزادی ارائه می‌دهد معتقد است در عبارت جمهوری دموکراتیک اسلامی، دموکراتیک کلمه‌ای حشو و زائد است؛ نخست، ممکن است در آینده مردم یک سلسله آزادی و دموکراسی را به دست آورند و این آزادی را ناشی از دموکراتیک بودن نظام بدانند و نه از اسلامی بودن آن. دوم آنکه، رد تقلید از غرب و تقلید کورکورانه از معیارهای غربی است. مطهری در انتقاد از کسانی که جمهوری اسلامی را در تضاد با حاکمیت مردم می‌پندارند و معتقدند لازمه حاکمیت ملی نداشتن ایدئولوژی اسلامی است، می‌گوید:

اینان می‌پندارند که اگر کسی به حزبی، مسلکی، مرامی و دینی ملتزم و متعهد شد و خواهان اجرای اصول و ضوابط آن گردید آزاد و دموکرات نیست. پس اگر کشور اسلامی باشد؛ یعنی مردم مؤمن و معتقد به اصول اسلامی باشند و این اصول را بی‌چون و چرا بدانند، دموکراسی به خطر می‌افتد ... مسئله جمهوری مربوط است به شکل حکومت که ملتزم نوعی دموکراسی است؛ یعنی اینکه مردم حق دارند سرنوشت خود را خودشان به دست گیرند و این ملازم نیست که مردم از گرایش به یک مکتب و یک ایدئولوژی و از التزام و تعهد به یک مکتب معاف بشمارند (همان، ۱۳۷۵ الف: ۸۰ - ۱۰۴).

ب) کارویژه (حاکم) رهبری

از جمله دال‌هایی که استاد مطهری در خرده‌گفتمان خود به‌خوبی به آن پرداخته است، مسئله رهبری و زعامت حکومت است. طبق قواعد گفتمان نظام جمهوری اسلامی از ارکان مهم رهبری در جامعه «مشروعیت» و «مقبولیت» است. به نظر مطهری ملاک مشروعیت رهبری «ولایت» است. وی ولایت و معانی آن را به تفصیل در کتاب ولایت و

بازشناسی گفتمان روشنفکری دینی شریعتی و مقایسه... محمدعلی حاضری و همکار
ولایت‌ها تشریح می‌کند. البته، در مبحث ما، بیشتر بعد سیاسی ولایت مدنظر است
(همان، ۱۳۸۰: ۲۷۱ - ۲۸۹).

منشأ مشروعیت و قدرت‌یابی رهبری: مطهری درباره نحوه انتخاب ولایت فقیه
به‌منزله رهبر جامعه اسلامی در عصر غیبت، طرفدار مشروعیت الهی - مقبولیت رهبری
از سوی مردم است. وی در زمینه مشروعیت قائل به انتصاب کلی است و در اصل منشأ
رهبر را از ناحیه شرع و شریعت می‌داند (همان، ۱۳۷۴: ۱۷۹)؛ ولی مطهری آن را منوط
به گزینش و انتخاب مردم می‌داند یا به عبارتی دیگر، شرع و دین و مشروعیت ناشی از
آن را وزنه‌ای سنگین انتخاب رهبری می‌داند که به‌تنهایی دلیل تامه نیست. متمم و
مکمل این مشروعیت در نظام جمهوری اسلامی، مقبولیت مردمی نیز هست که نشان-
دهنده مردم‌سالاری و دموکراسی است. وی در این باره می‌گوید:

ولایت فقیه ولایت ایدئولوژیک است و اساساً خود فقیه را مردم انتخاب می‌کنند.
این خودش عین دموکراسی است. اگر ولایت فقیه یک امر انتصابی می‌بود، مثلاً هر
فقیهی به‌وسیله فقیه قبل خودش به‌طور خاص تعیین شده بود، ممکن بود بگوییم
که این برخلاف اصول دموکراسی و نظیر موروثی است؛ ولی، فقیه را برخلاف
سلطان و شاه خود مردم انتخاب می‌کنند، رهبر را خود مردم انتخاب کردند و خود
مردم انتخاب می‌کنند (همان، ۱۳۷۵ الف: ۸۶).

درواقع از نظر مطهری، پذیرفتن حکومت و زعامت آن از سوی حاکم و انتخاب آن
جزو حقوق اولیه انسان است و حکومت‌ها نمی‌توانند به بهانه دین و اجرای شریعت
اسلامی، نظرات خود را بر مردم تحمیل کنند. وی تا آنجا برای رأی مردم اعتبار قائل
می‌شود که می‌گوید: «اگر امام به حق را مردم از روی جهالت و عدم تشخیص
نمی‌خواهند او به زور نباید و نمی‌تواند خود را به امر خدا تحمیل کند» (همان، ۱۳۶۵:
۳/۲۰۷).

ویژگی، استراتژی و اهداف رهبری: با توجه به اهمیت دال رهبری، شهید مطهری
ویژگی مهم رهبری را «اسلام‌شناسی» می‌داند و در این باره می‌گوید:

رهبری باید که علاوه بر شرایط عمومی رهبری، واقعاً اسلام‌شناس باشد و با
اهداف و فلسفه اخلاقی، اجتماعی - سیاسی و معنوی اسلام کاملاً آشنا باشد. به
جهان‌بینی اسلام، یعنی بینش و نوع دید اسلام درباره هستی و خلقت و مبدأ خالق

هستی و جهت ضرورت هستی و دید بینش اسلام درباره انسان و جامعه انسانی کاملاً آگاه باشد؛ ایدئولوژی اسلام را یعنی طرح اسلام را درباره اینکه انسان چگونه باید باشد و چگونه باید زیست نماید و ... را درک نماید. بدیهی است افرادی می‌توانند عهده‌دار چنین رهبری بشوند که در متن فرهنگ اسلامی پرورش یافته باشند و با قرآن و فقه و معارف اسلامی آشنایی کامل داشته باشند و از این رو تنها روحانیت است که می‌تواند نهضت اسلامی را رهبری نماید ... (همان، ۱۳۷۸: ۷۰ - ۷۱).

علاوه بر اسلام‌شناسی، مطهری در آثار گوناگون و پراکنده خود از دیگر ویژگی‌های رهبری عدالت، آگاهی به مقتضیات زمان و ارائه فتوایی متناسب با چارچوب اسلامی، توجه به حقوق مردم، پرهیز از خودرأیی و استبداد، نیز سخن به میان می‌آورد. وی اهداف و استراتژی رهبری را هدایت روح‌های انسانی و بسیج مردمی می‌داند (همان، ۱۳۸۰: ۳۲۵).

قلمرو اختیارات رهبری: مطهری وظیفه و محدوده اختیارات ولی فقیه را نظارت بر جامعه اسلامی می‌داند و آن را نوعی ولایت ایدئولوژیک تلقی می‌کند؛ به عبارت دیگر در نظر مطهری، شأن ولایت فقیه اداره امور اجرایی دولت و کشور نیست؛ بلکه وی فقط باید صلاحیت حاکم اسلامی را از طریق قوانین اسلامی تأیید کند. وی این نظریه را در قبال کسانی که ولایت فقیه را مسئول مستقیم و اول تمام امور کشور می‌دانند، مطرح می‌کند و می‌گوید:

ولایت فقیه به این معنا نیست فقیه خود در رأس دولت قرار گیرد و عملاً حکومت کند. نقش فقیه در کشور اسلامی، یعنی کشوری که در آن مردم اسلام را به‌عنوان یک ایدئولوژی پذیرفته و به آن ملتزم و متعهد هستند، نقش یک ایدئولوگ است، نه نقش یک حاکم. وظیفه ایدئولوگ این است که بر اجرای درست و صحیح ایدئولوژی نظارت داشته باشد، او صلاحیت مجری قانون و کسی را که می‌خواهد، رئیس دولت بشود و کارها را در کادر ایدئولوژی اسلام به انجام برساند، مورد نظارت و بررسی قرار می‌دهد. (همان، ۱۳۶۸: ۶۹).

به عبارت دیگر، می‌توان گفت مطهری به‌جای ولایت فقیه به معنایی که امروز از آن استفاده می‌شود، قائل به «نظارت فقیه» است و همین فقیه ناظر هم خود از سوی مردم

بازشناسی گفتمان روشنفکری دینی شریعتی و مقایسه... محمدعلی حاضری و همکار

نظارت می‌شود. مطهری دلیل تأکید خود را بر حضور و نظارت مردم بر ولی فقیه در عصر غیبت این‌گونه بیان می‌کند؛ «هر مقام غیرمعصومی که در وضع غیرقابل انتقاد قرار گیرد، هم برای خودش خطر است و هم برای اسلام» (همان: ۷۱). مطهری مقام فوق نظارت و به‌نوعی مقام قداست حاکم (ولایت فقیه) را مربوط به تفکر اهل سنت می‌داند نه شیعه (همان، ۱۳۷۸: ۲۶). وی در کتاب *پیرامون انقلاب اسلامی* درباره موقتی بودن حاکم می‌گوید: «این حکومت، حکومت موقت است؛ یعنی هر چند سال یک‌بار باید تجدید شود؛ یعنی اگر مردم بخواهند می‌توانند حاکم را برای بار دوم یا احیاناً بار سوم و چهارم - تا آنجا که قانون اساسی اجازه می‌دهد - انتخاب کنند و در صورت عدم تمایل شخص دیگری را که از او بهتر می‌دانند انتخاب کنند» (همان، ۱۳۷۵ الف: ۸۰).

ج) کارویژه جامعه متعهد و مردم

از نظر مطهری در نظام مردم‌سالاری دینی و دموکرات، آنچه مهم است این است که مردم خود مجری قانون‌اند؛ چه قانونی که مردم وضع کرده باشند (مردم‌سالار لیبرال) یا قانونی که فرضاً فیلسوفی وضع کرده باشد و مردم آن فیلسوف یا مکتب را پذیرفته‌اند (مثل سوسیال دموکراسی) و یا قانونی که به‌وسیله وحی الهی عرضه شده است (مردم‌سالاری دینی) به این معنا که مردم می‌توانند هم بر نصب و انتخاب حاکم و هم بر چگونگی حکومت حاکم نظارت داشته باشند. (همان: ۵۹). وی کارویژه مقبولیت حاکم از سوی مردم در عصر غیبت را در حکومت الهی - مردمی این‌گونه وصف می‌کند:

حق شرعی امام از وابستگی قاطع مردم به اسلام به‌عنوان مکتب و یک ایدئولوژی ناشی می‌شود و مردم تأیید می‌کنند که او مقام صلاحیت‌داری است که می‌تواند قابلیت اشخاص را از جهت انجام وظایف اسلامی تشخیص دهد. درحقیقت، حق شرعی ولایت شرعی، یعنی مهر ایدئولوژی مردم و حق عرفی همان حق حاکمیت بر مردم است که آن را باید فرد مورد تأیید رهبر انتخاب کند (همان: ۸۶).

نتیجه

گفتمان روشنفکری دینی به نمایندگی شریعتی در دهه ۱۳۴۰ توانست با ارائه سیمای سیاسی از اسلام، طلایه‌دار و پیشقراول ایدئولوژی انقلاب اسلامی باشد و با هدایت توده جوان و معترض در راستای آرمان‌های انقلاب و همچنین، با پذیرش یک رهبری مذهبی در نهایت، توانست به منزله گفتمانی ریشه‌دار به مرحله خیزش انقلابی پای نهد. از این رو، علی شریعتی با رویکردی جامعه‌شناختی و انسان‌مدارانه نسبت به دین، به -منزله سرحلقه و نماینده شاخص گفتمان ایدئولوژیک نواندیشی دینی بر آن بود تا با قرائتی ایدئولوژیک از دین، دین را از ساحت خصوصی به حوزه عمومی بیاورد. بنابراین، می‌توان دال مرکزی گفتمان شریعتی را متأثر از تحلیل گفتمان وی، «اسلام انقلابی - اجتماعی» نامید، در حالی که با بررسی افکار و دیدگاه‌های علی مطهری و محمدحسین بهشتی که نماد برتر گفتمان انقلاب اسلامی‌اند، می‌توان گفت که در این گفتمان، همواره با نگرشی اصالت‌گرایانه نسبت به دین موضع‌گیری شده است. تولیدکنندگان این گفتمان از درب فقه‌مدارانه و با نگاه ریشه‌ای و ترمیم‌گرا، به اسکلت و ساختار دین توجه کرده‌اند. با اندکی مسامحه می‌توان این نظر را مطرح کرد که عناصر و دقایق سازنده هر دو گفتمان در پرتو شناسه‌هایی چون انقلابی‌گری، غایت‌گرایی و رویکردی پراگماتیسمی در صدد برآمدن تا دین را در تمام حوزه‌ها به‌خصوص دال سیاست مداخلت دهند. گفتمان شریعتی و انقلاب اسلامی با رویکردی انتقادی نسبت به دین سنتی و پالایش آن از خرافه‌ها و زنگارها سعی داشتند تا با انحراف‌زدایی از ساحت اسلام به‌منزله عاملی هویت‌ساز برای جامعه بهره ببرند.

هر دو گفتمان انقلاب اسلامی و گفتمان روشنفکری دینی با تأکید بر جامعیت دین، درباره امتزاج دین و سیاست اشتراک نظر دارند و معتقدند جامعه مطلوب از کانال اجرای قوانین الهی نهفته در دین از طریق اجتهاد منطبق با زمان و مکان می‌تواند به وقوع بپیوندد.

این گفتمان‌ها با ارائه مفصل‌بندی جدیدی از دال حاشیه‌ای در گفتمان غالب، نظیر دین با محوریت اصلاح دینی وارد تناغم با گفتمان غالب و اصلی حاکمیت، یعنی «گفتمان پهلویسم» می‌شود و در خلال این تنازعات گفتمانی سرانجام در برهه زمانی ۱۳۵۷ با

بازشناسی گفتمان روشنفکری دینی شریعتی و مقایسه... محمدعلی حاضری و همکار

رهبری کارزماتیک و هوشمندانه امام خمینی^(ره) هژمونیک می‌شود. ناگفته نماند که آرمان‌های این گفتمان‌ها در تقابل با غایت گفتمان‌های دین سنتی و تحجرگرایانه و طبقه روحانیت خشک‌اندیش قرار دارند و در هر حال هر گونه نظام‌های توتالیتریستی و غیردموکراتیک را نفی می‌کنند. تولیدکنندگان این گفتمان‌ها با محور قرار دادن آرای مردم در فعلیت یافتن رهبری در جامعه آرمانی‌شان در حال حاضر در تقابل با گفتمان «حکومت اسلامی» - که به انتخاب رهبر از سوی مردم توجهی ندارد - قرار می‌گیرند؛ اما این اختلاف در عمل نمود علنی و اثرگذار ندارد؛ زیرا همان‌گونه که لاکلا و موفه در کتاب *هژمونی و استراتژی سوسیالیستی؛ پیش‌به‌سوی دموکراسی بنیادین* و اثری که موفه به‌تنهایی با عنوان *امر سیاسی منتشر کرده* است، بیان می‌کنند که خصلت آنتاگونیسمی را باید به خصلت آگونیسمی تبدیل کرد. به عبارتی از تخصم بر مبنای دوست/دشمن به تخصم بر مبنای مخالف رسید. به زعم نگارندگان، در چالش موجود بین این گفتمان‌ها باید بیان کرد که همه در ذیل گفتمان انقلاب اسلامی قرار دارند و خط مشی و استراتژی آن‌ها حفظ اصول و آرمان‌های انقلاب اسلامی است. بنابراین، اصحاب معرفت و اندیشمندان و سیاسیون که دغدغه رشد و پیشرفت اندیشه‌های کشور را دارند نباید نگران وجود چالش‌ها و مقوله‌های فکری - معرفتی از این قبیل باشند. اگرچه در وهله اول نشان از تقابل گفتمانی به ظاهر وجود دارد؛ ولی در یک نگاه متفکرانه و در قالب چشم‌اندازی دور این نوع تنوعات اندیشه‌ای می‌تواند به زایش اندیشه‌های مرکب از وجوه مثبت هر یک از این جریان‌ها منتهی شود.

جدول ۱: گفتمان روشنفکری دینی شریعتی و مقایسه آن با گفتمان انقلاب اسلامی

گفتمان انقلاب اسلامی		گفتمان روشنفکری دینی دهه ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰	دال‌های جریان‌های فکری
شهید بهشتی	شهید مطهری	علی شریعتی	
ارتباط حداکثر بین دین، سیاست و حکومت	ارتباط حداکثری بین دین، سیاست و حکومت - وابستگی سیاست و حکومت به دین	ارتباط حداکثری بین دین، سیاست و حکومت	رابطه دین و سیاست

شکل حکومت مطلوب	دموکراسی متعهد یا آنگازه	حکومت جمهوری اسلامی با تأکید بر تئوری ولایت فقیه	حکومت جمهوری اسلامی با تأکید بر تئوری ولایت فقیه
رهبری	ایدئولوگ و رهبر انقلاب امری ذاتی، زمامدار بر حسب نوع نظام سیاسی؛ اعم از انتخابی، انتصابی، کاندیداتوری	مشروعیت الهی - مقبولیت مردمی - ولایت فقیه با محدودیت زمانی	انتخابات غیرمستقیم «چند-درجه‌ای سیستماتیک» - ولایت شورایی
کارویژه دولت و سیاست	تربیت و تکامل افراد جامعه (مدیر و مربی)	تربیت و تکامل مردم در مسیر تکامل	تربیت و تکامل افراد جامعه (مدیر و مربی)
جامعه متعد و نقش مردم	تشخیص و انتخاب رهبر به صورت غیرمستقیم از سوی خبرگان و آشنایان به مکتب اسلامی	نظارت بر عملکرد حکومت و حاکم	انتخاب آزاد رهبری - رابطه متقابل و تعهدآور و بین رهبری و مردم
دال روشنفکر	تشخیص راه - آگاهی بخشی به خفتگان جامعه	شناخت اسلام و مقتضیات زمان حاضر	-----
دال روحانیت	تمایز روحانیت مدافع اسلام صفوی از روحانیت اسلام علوی	نظارت سیاسی و تبلیغ احکام اسلامی، بدون تصاحب مشاغل سیاسی	نظارت همه‌جانبه و تمام‌عیار در امور اجرایی جامعه با فرض امکان تصدی رهبری اجرایی

بازشناسی گفتمان روشنفکری دینی شریعتی و مقایسه... محمدعلی حاضری و همکار

منابع

- اخوان مفرد، حمیدرضا (۱۳۸۱). *ایدئولوژی انقلاب ایران*. تهران: پژوهشکده امام خمینی (ره) و انقلاب اسلامی.
- افتخاری، اصغر (۱۳۸۴). «انقلاب اسلامی در سه جهت، شناسایی کانون‌های بحران از دیدگاه امام خمینی (ره)». *پژوهشی دانشگاه امام صادق (ع)*. ش ۲۶.
- ایران‌نژاد، ابراهیم (۱۳۸۷). *مطالعه توصیفی گفتمان‌های پس از انقلاب*. تهران: پژوهشکده امام خمینی (ره) و انقلاب اسلامی.
- بهشتی، سیدمحمد (۱۳۸۳). *ولایت، رهبری، روحانیت*. بنیاد نشر و آثار اندیشه‌های شهید آیت الله بهشتی. تهران: بقیعه.
- _____ (۱۳۸۷). *شریعتی: جست‌وجوگری در مسیر شدن*. بنیاد نشر و آثار اندیشه‌های شهید آیت الله بهشتی. تهران: بقیعه.
- _____ (۱۳۹۰). *مبانی نظری قانون اساسی*. تهیه و تنظیم بنیاد نشر و آثار اندیشه‌های شهید آیت‌الله بهشتی. تهران: بقیعه.
- _____ و همکاران (۱۳۵۸ الف). «صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی جمهوری اسلامی. (جلسه اول تا سی و یکم)». تهران: اداره کل امور فرهنگی و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی، ج اول.
- _____ و همکاران (۱۳۵۸ ب). «صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی جمهوری اسلامی (جلسه سی و دوم تا پنجاهم)». تهران: اداره کل امور فرهنگی و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی، ج ۲.
- حسینی‌زاده، سید محمدعلی (۱۳۸۳). «نظریه گفتمان و تحلیل سیاسی». *علوم سیاسی*، ش ۲۸.
- رهنما، علی (۱۳۸۵). *مسلمانی در جست‌وجوی ناکجاآباد؛ زندگی‌نامه سیاسی علی شریعتی*. تهران: گام نو.
- شریعتی، علی (۱۳۷۳). *انسان*. تهران: الهام و بنیاد فرهنگی دکتر شریعتی.
- _____ (۱۳۷۵ الف). *هبوط در کویر*. تهران، چاپخش.
- _____ (۱۳۷۵ ب). *ابوذر*. تهران: الهام.
- _____ (۱۳۷۵ ج). *تاریخ تمدن*. ج ۲. تهران: قلم.
- _____ (۱۳۷۵ د). *ما و اقبال*. تهران: الهام.

- _____ (۱۳۷۶). تاریخ و شناخت ادیان. ج ۲. تهران: شرکت سهامی انتشار.
- _____ (۱۳۷۷). بازگشت. تهران: قلم.
- _____ (۱۳۷۹). جهان‌بینی و ایدئولوژی. تهران: شرکت سهامی انتشار.
- _____ (۱۳۸۱). تشیع علوی و تشیع صفوی. تهران: چاپخش.
- _____ (۱۳۹۰ الف). تاریخ و شناخت ادیان. ج ۱. تهران: شرکت سهامی انتشار.
- _____ (۱۳۹۰ ب). چه باید کرد؟. تهران: قلم.
- قریشی، فردین (۱۳۸۴). بازسازی اندیشه دینی در ایران. تهران: قصیده‌سرا.
- کچوئیان، حسین (۱۳۸۶). تطورات گفتمان‌های هویتی ایران. تهران: نشر نی.
- کدیور، جمیله (۱۳۷۹). تحول گفتمان سیاسی شیعه در ایران. تهران: طرح نو.
- مصباح، محمدتقی (۱۳۷۸). نظریه‌های سیاسی اسلام. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- _____ (۱۳۹۰). نگاهی گذرا به نظریه ولایت فقیه. ج ۲. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۵). حماسه حسینی. ج ۳. تهران: صدرا.
- _____ (۱۳۶۸). نقدی بر کتاب حجاب. تهران: صدرا.
- _____ (۱۳۷۴). اسلام و مقتضیات زمان. تهران: صدرا.
- _____ (۱۳۷۵ الف). پیرامون انقلاب اسلامی. تهران: صدرا.
- _____ (۱۳۷۵ ب). پیرامون جمهوری اسلامی. تهران: صدرا.
- _____ (۱۳۷۵ ج). ده گفتار. تهران: صدرا.
- _____ (۱۳۷۸). «بررسی اجمالی نهضت‌های اسلامی در صد سال اخیر»، تهران: صدرا.
- _____ (۱۳۷۹). بخشی از فقه و حقوق. تهران: صدرا.
- _____ (۱۳۸۰). جلد سوم بخشی از اصول عقاید. تهران: صدرا.

Describing Religious Intellectualism Discourse of Dr. Shariati and Its Comparison with Discourse of Islamic Revolution

Alimohammad Hazeri*, Samira Mohammadi†

Received: 12/08/2018 Accepted: 26/01/2020

Abstract

This research is a comparative study of the two discourses of the religious intellectual of the 40s directed by Shariati and the discourse of the Islamic Revolution through a review of Shaheed Beheshti and Martyr Motahhari's subbranches as Imam Khomeini's thought symbol. In this essay, the author first used the epistemological framework of Lacla and Mouffe's theory and its methodological strategy to articulate these discourses based on their central slab. Shariati, with a sociological point of view, was able to present a political image of Islam centered on "revolutionary-social Islam", and the forerunner of the Islamic Revolution. In the continuation of this discourse, the discourse of the Islamic Revolution, also with a jurisprudential approach, with the focus of "pure Islam" as the central axis in the epicenter of the epistemological and thematic, of all political movements after the Islamic Revolution, with the same discursive components, was able to reproduce in a newer and more different form of production and theorize. Findings of the research indicate that both discourses, based on the belief in the combination of religion and politics with a relatively democratic approach and through the use of the "nations and pontificate" system, were able to establish their ideal state which, in contrast to totalitarian systems, religion the traditional and supportive clerics led to the marginalization of the dominant discourse and ruling of the era, the "Pahlavi's discourse". Both of these discourses, with the limitations of the powers of the leadership, however, despite the differences in the form and content, were able to emphasize the role of the people and their influence on the choice of the ruler of his idealist society against the idea of "Islamic government" Legitimacy to the government do not believe.

KeyWords: Discourse, Religious Intellectualism, Discourse of Islamic Revolution, Political Islam, Twofold of Islamic Republic versus Islamic Government University.

*) Associate Professor, Department of Sociology, Tarbiat Modares (Corresponding author).

Email: hazeri_a@modares.ac.ir

†) MA, Sociology of Islamic Revolution.

