

تحلیل فرم و محتوای اندیشه روحانیون معاصر درباره نسبت دین و سیاست، با تأکید بر نظریه زیمل

نعیما محمدی*

علی محمد حاضری**

چکیده

مقاله حاضر با هدف بررسی اندیشه روحانیون معاصر درباره نسبت دین و دولت در طول سال‌های ۱۳۴۰ تا ۱۳۵۷ نوشته شده است. در این مقاله با استفاده از روش «تحلیل محتوای کیفی» و با به‌کارگیری نظریه «چرخش دیالکتیک فرم و محتوا»، فرضیه جانشینی فرم و محتوای جدید در ساختار دین و سیاست جامعه ایران، بررسی شده است. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد، در فرم قدیم،

* (نویسنده مسئول) عضو هیئت علمی دانشگاه شهید باهنر کرمان

(naima.mohammadi@uk.ac.ir)

** عضو هیئت علمی دانشگاه تربیت مدرس (majid6688@gmail.com)

تاریخ تصویب: ۱۳۹۵/۸/۲۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۳/۸

پژوهشنامه علوم سیاسی، سال یازدهم، شماره چهارم، پاییز ۱۳۹۵، صص ۱۲۵-۱۵۲

محتوای «اسلام محافظه‌کار» و «اسلام اصلاح‌طلب»، با پذیرش مفهوم «سلطنت» و «پادشاه»، هویتی مستقل میان فرم سیاست و فرم دین را به رسمیت شناختند. از این رو، اندیشه «دین برای دین» و «دین برای سیاست»، دو محتوای تولیدشده در اندیشه این گروه از روحانیون در ایران قلمداد می‌شدند. از اوایل دهه ۱۳۴۰ در نتیجه برخی تحولات ظاهری مانند افزایش اقدامات اسلام‌ستیزانه رژیم، سرخوردگی اندیشمندان ایرانی از ایدئولوژی‌های رقیب (لیبرالیسم، مارکسیسم و ناسیونالیسم)، شکل‌گیری ظرفیت‌های جدید برای طرح اسلام مدرن در جامعه، فاصله گرفتن اندیشه امام خمینی (ره) از روحانیون دیگر در حوزه علمیه و هژمونیک شدن اندیشه او، پیوند جدیدی در عرصه سیاست و دین به وجود آمد که زمینه ادغام دو فرم دین و سیاست را فراهم کرد. محصول این تلفیق ساختاری، شکل‌گیری «اسلام سیاسی» بود که متولی محتوای جدیدی با عنوان «سیاست برای دین» شد.

واژگان کلیدی: چرخش دیالکتیک فرم و محتوا، روحانیون معاصر، دین برای دین، دین، دین برای سیاست، و سیاست برای دین

مقدمه

روحانیون شیعه در ایران، برخلاف عالمان مذهبی سایر کشورهای اسلامی، نقش فعال‌تری در شکل‌بخشی به حوادث سیاسی داشته‌اند؛ به گونه‌ای که در نتیجه تعاملات روحانیون با مردم و نظام سیاسی، بخش عمده‌ای از تحولات تاریخ ایران رخ داده است (حسینی، ۱۳۸۷: ۵۲). نقطه آغاز رویارویی روحانیون با رژیم پهلوی را می‌توان به اجرای برنامه مدرن‌سازی توسط رضاشاه نسبت داد که در عمل، حمله‌های شدیدی به روحانیت داشت و از نفوذ آن‌ها بر نهادهای آموزشی و قضایی کاست (معدل، ۱۹۸۹: ۵۳۵). اگرچه با وجود چنین فشارهایی انتظار می‌رفت که عالمان در یک اقدام هماهنگ علیه رضاشاه قیام کنند، اما رفتارهای متنوعی در مورد نوع و نحوه تعامل روحانیون و حکومت شکل گرفت (محمدی، ۱۳۸۹: ۹۰). این تنوع تا پس از روی کار آمدن محمدرضاشاه نیز ادامه داشت؛ به گونه‌ای که گروهی از روحانیون مانند آیت‌الله بروجردی، با تأثیرپذیری از اندیشه مشروعیات الهی بی‌واسطه، مخالف دخالت روحانیون در امور سیاسی بودند و گروهی دیگر از جمله آیت‌الله شریعت‌مداری بر فریضه امر به معروف و نهی از منکر تأکید می‌کردند و خواهان نظارت روحانیت بر امور سیاسی بودند. در این میان، گروه دیگری از روحانیون مانند آیت‌الله خمینی (ره)^(۱) از الزام دخالت روحانیون در امور سیاسی سخن گفتند و طرفدار گفتمان سیاست دینی شدند (نیازمند، ۱۳۸۳: ۵۰۸).

اگرچه این فراوانی و گوناگونی در اندیشه‌ها با توجه به شرایط زمانی، فلسفه سیاسی، جایگاه و نقش اجتماعی روحانیون در دوره‌های مختلف، قابل تبیین است (سلمانیان، ۱۳۸۹: ۱۷۵)، اما در نهایت، می‌توان مدعی شکل‌گیری دو ساخت متمایز در اندیشه روحانیون ایران شد: ۱- گفتمانی که خواهان جدایی سیاست از دیانت

بود و به تشکیل حکومت اسلامی تا پیش از ظهور امام عصر اعتقادی نداشت؛ ۲-
 گفتمانی که از پیوند دین و سیاست سخن می‌گفت و اسلام را مکتبی می‌دانست که
 دیانت در آن، عین سیاست قلمداد می‌شود. تولیدکنندگان این اندیشه، دین و
 سیاست را دو ساحت جداگانه نمی‌دانستند و اعتقاد داشتند، کارکرد ساختار دین
 برای سیاست تنها به ارائه پیام، پیشنهاد و اعتراض محدود نمی‌ماند، بلکه صحبت از
 نوعی همگرایی میان ساختار سیاست و دین است. در این مقاله ضمن دسته‌بندی
 محتوای اندیشه روحانیون معاصر ایران در قالب نظریهٔ زیمل، عوامل مؤثر بر تحول
 ساختی در حوزهٔ دین و سیاست را در طول سال‌های ۱۳۴۰ تا ۱۳۵۷ در جامعهٔ
 ایران، تبیین خواهیم کرد. با توجه به آنچه گفته شد، پرسش اصلی مقاله حاضر این
 است که:

«چگونه فرم و محتوای جدیدی از تعامل میان دین و سیاست در اندیشهٔ
 روحانیون معاصر ایران شکل گرفت؟»

۱. چارچوب نظری

در این مقاله به منظور پاسخ‌گویی به پرسش‌های مطرح‌شده، از نظریهٔ جامعه‌شناسی
 صوری^۱ زیمل استفاده شده است. زیمل با تکیه بر نظریهٔ نوکانتی، مفهوم «فرم» و
 «محتوا» را بازسازی می‌کند (lee, 2001: 89). در این چشم‌انداز، احتمالاً می‌توان فرم را
 ابژه و محتوا را سوژه تلقی کرد (vandenbergh, 2010: 7)؛ به گونه‌ای که از طریق فرم،
 می‌توان به ابژه، نهاد و الگوی رفتاری پی برد و از طریق محتوا نیز تا اندازه‌ای
 می‌توان هنجار و سوژه را شناخت. زیمل از یک سو قائل به دیالکتیک بین فرم و
 محتوا است که مثال آشکار این دیالکتیک زیملی را می‌توان در مقولهٔ «دین‌داری» و
 «دین» مشاهده کرد. دین‌داری به‌عنوان محتوا (سوژهٔ دینی) می‌تواند در قالب
 فرم‌هایی مانند مسیحیت، اسلام، یهودیت و... مطرح شود و از سوی دیگر، از
 چرخش دیالکتیکی فرم و محتوا سخن می‌گوید؛ «مقوله‌های محتوا و فرم یکی از
 سوژکتیویته‌ترین ایده‌ها در سپهر اندیشه‌ورزی هستند؛ پس آنچه از یک نظر فرم
 است، از جنبه‌ای دیگر، می‌تواند محتوا باشد و برعکس» (vandenbergh, 2010: 23) به

نقل از زیمل). بهترین مثال این چرخش دیالکتیکی را می‌توان در نظریه فرایندهای مستمر زندگی دید: بیشتر زندگی^۱ و بیشتر از-زندگی^۲ (lee, 2001: 95). چرخش دیالکتیکی فرم و محتوا در نظریه زیمل سه وجه دارد:

۱. تمایز (جدا شدن فرم از محتوا)؛

۲. تعامل / تقابل (هم‌کنشی فرم و محتوا)؛

۳. تبدیل (همنشینی یا جانشینی فرم و محتوا در کنار یا به جای یکدیگر).

زیمل در این لحظه به‌سوی سه‌گانه معروف هگلی تزآنتی‌تزیستز (نهادبرنهادبرابرنهاد) می‌رود و مدعی است، جهان اجتماعی از واحدها و فرم‌هایی تشکیل شده که اتصال بین محتواها را امکان‌پذیر کرده است. فرم‌ها (ساختارها)، شاکله‌هایی هستند که شرایطی را برای قابل فهم بودن جهان، تعیین می‌کنند (زیمل، ۱۳۸۶: ۲۴)، زیرا تنها صورت‌هایی از واقعیت را می‌توان به‌مثابه ابژه‌های قابل تجربه، درک کرد که ذیل یک فرم ساخته شده باشند (زیمل، ۱۳۸۶: ۳۳). فرم، شماری از محتواها را به یکدیگر ربط می‌دهد، میان محتواها وحدت ایجاد می‌کند و یا آن‌ها را با هم ترکیب می‌کند.

پس از اینکه تعدادی از محتواها فرم می‌گیرند، از محتواهای دیگر جدا می‌شوند و در نظام اجتماعی، نقش‌آفرینی می‌کنند. درواقع، فرم، ساختاری فراهم می‌کند که به محتواها امکان می‌دهد به یکدیگر مرتبط شوند و به‌صورت یک واحد دربیابند (زیمل، ۱۳۸۶: ۲۴).

در طرف دیگر نظریه زیمل، محتواها قرار دارند (در نظریه یادشده، محتوا نسبت به فرم، ویژگی پیشینی دارد، به این معنا که پیش از شکل‌گیری فرم، محتوا وجود داشته است). منظور از محتوا، جنبه‌هایی از زندگی انسانی است که افراد را به‌سوی معاشرت با دیگران می‌کشاند؛ مانند سلیقه‌ها، اهداف و نیت‌های کنشگران (زیمل، ۱۳۸۸: ۳۸). محتواها، از طریق درک شدن، فرم می‌یابند (یان‌کرایب، ۱۳۸۲: ۱۱۴). درواقع، خود محتوا یک وجود ایده‌آل است که واقعیت را از طریق فرایند ذهنی می‌سازد، اما هر انسان یا گروهی که فهمی در مورد محتوا دارد، درعمل، در

1. Mehr-Lebens

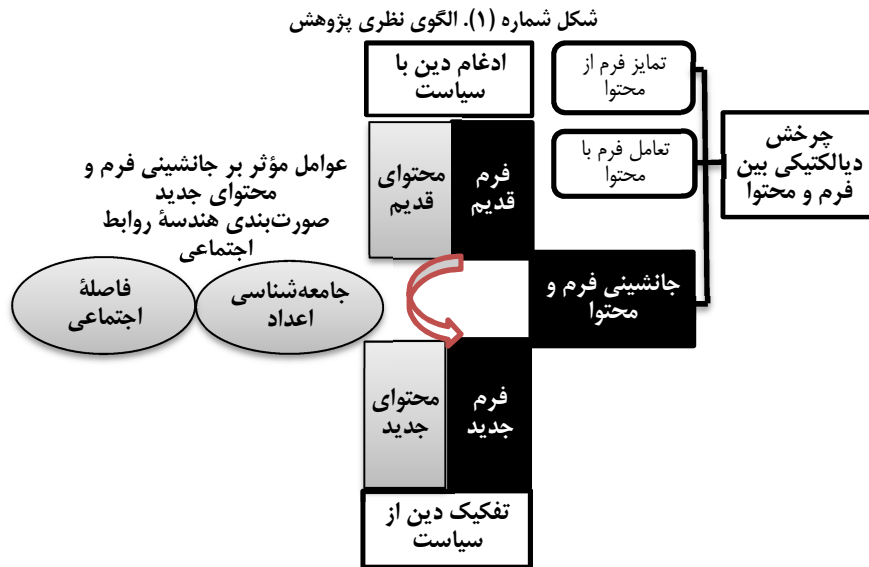
2. Mehr-Als-Lebens

برساختن محتوا نقش آفرینی می‌کند (زیمل، ۱۳۸۸: ۳۷)؛ (اریکسون، ۲۰۰۱: ۱۱۰). نظریه زیمل به چگونگی تشکیل فرم و محتوای جدید یا افول فرم و محتوای قدیم نیز توجه داشته است. هنگامی که یک فرم، قدرت خود را از دست می‌دهد و روبه‌زوال می‌گذارد، امکان باز شکل‌گیری فرم جدیدتر در جریان کنش متقابل در برابر فرم‌های قدیم، فراهم می‌شود. فرایند باز شکل‌گیری فرم در جامعه، این امکان را فراهم می‌کند که همه محتواها و انرژی‌های زندگی، فرم‌مند شوند (زیمل، ۱۳۸۶: ۳۳). در واقع، «یکی از انگیزه‌های اصلی تولید فرم‌ها و محتواهای جدید در جامعه، مقاومت و مقابله با فرم‌ها و محتواهای قدیم است»؛ در عین حال، افراد در فرایند کنش‌های متقابل و پیچیده خود، محتواهایی را تولید می‌کنند که گاه در قالب هیچ فرمی نمی‌گنجد. این محتواهای ایزوله‌شده، منتظر موقعیتی مناسب می‌مانند تا در نتیجه تمایل آگاهانه یا ناآگاهانه، پایدار یا موقتی، ایده‌آل یا احساسی کنشگران، فرم‌های جدیدی شکل بگیرد (اریکسون، ۲۰۰۱: ۱۰۹)، زیرا زیمل بر این نظر است که امر دینی، هستی انسان دین‌دار را می‌سازد و روابط اجتماعی با توجه به دو اصل تحلیل می‌شود:

۱. اعداد: بهترین استفاده‌ای که زیمل از مقوله ریاضی و اعداد در جامعه‌شناسی صوری می‌کند، مفهوم دوتایی و سه‌تایی او است. از نظر او، عنصر سوم با پذیرش نقش میانجی یا ذی‌نفع می‌تواند مسیرهای تازه‌ای به‌روی کنش‌های اجتماعی بگشاید. ضمن آنکه فرصت‌هایی را نیز محدود می‌کند (ریترز، ۱۳۷۳: ۱۵۶، و کورز، ۱۳۷۷: ۲۶۰-۲۵۹).

۲. فاصله: در اندیشه زیمل، نزدیکی / فاصله، دو عامل مؤثر بر شکل‌گیری روابط اجتماعی هستند. تحولات اجتماعی، به نزدیکی یا دوری منافع، انگیزه، برنامه و علاقه‌های مشارکت‌کنندگان در صحنه جامعه وابسته است. با توجه به آنچه مطرح شد، در این مطالعه، با استناد به نظریه «چرخش دیالکتیکی فرم و محتوا»، مدعی جانشین شدن فرم و محتوای جدیدی در تعاملات میان دین و سیاست در دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ جامعه ایران هستیم.

۲. الگوی نظری پژوهش



۳. روش پژوهش

در مقاله حاضر با استفاده از «روش تحلیل محتوای کیفی» داده‌های تاریخی، شامل سخنرانی‌ها، بیانیه‌ها، حوادث و وقایع تاریخی در طول سال‌های ۱۳۴۲ تا بهمن ۱۳۵۷ بررسی شده است. از آنجاکه داده‌های پژوهش حاضر تاریخی هستند، به‌گونه‌ای هدفمند و با راهنمایی نظریه جمع‌آوری شده‌اند. با توجه به اینکه بسیاری از روحانیون در دوره‌های مختلف برحسب شرایط اجتماعی-سیاسی و باورهای فلسفی و مکتبی، مواضع گوناگونی در مورد نوع تعامل و نحوه مداخله در امور سیاسی اتخاذ کرده‌اند، در این پژوهش، آن بخش از اندیشه روحانیون بررسی شده است که در قالب نظریه زیمل، به تحلیل فرم و محتوای مربوط به مناسبات دین و سیاست مربوط می‌شود.

۴. یافته‌های پژوهش

اگر براساس نظریه زیمل، محتواها را مجموعه‌ای از انگیزه‌ها، منافع و مقاصد کنشگران در نظر بگیریم که تشکیل‌دهنده فرم‌ها هستند، روحانیون محافظه‌کار و اصلاح‌طلب در ادبیات سیاسی ایران، تولیدکنندگان اصلی ساختار جدایی فرم دین از سیاست به‌شمار می‌آیند.

۴-۱. محتوای اندیشه روحانیون محافظه کار

روحانیون محافظه کار در طول تاریخ ایران، راهبرد عملی‌ای برای مخالفت با سلطنت پهلوی نداشتند. با وجود این، دو دسته گرایش متفاوت در برابر ساختار سیاسی وجود داشت؛ گرایش گروه نخست مبتنی بر به دور داشتن روحانیت از هر نوع مداخله‌گری سیاسی بود (میرزایی راجعونی، ۱۳۸۰: ۴۹). توجه آن‌ها برای داشتن چنین موضعی این بود که چون شاه، شیعه و طرفدار مذهب جعفری است و مملکت نیز براساس قانون اساسی اداره می‌شود، باید مورد حمایت روحانیون قرار گیرد (محتشمی پور، ۱۳۷۶). آیت‌الله بروجردی پس از فوت آیت‌الله حائری یزدی همین رویه و بینش را ادامه داد (امین، ۱۳۸۹: ۲۵). گرایش گروه دوم، دعاگویی برای شاه، حضور در مراسم استقبال، تقدیس و تکریم رژی‌م پهلوی بود (متولیان، ۱۳۸۵: ۱۷۲). در نتیجه این همکاری به برخی روحانیون مانند سید حسن امامی از «خاندان امام جمعه»، مقام‌هایی نیز واگذار شد. امام خمینی (ره) از این گروه با عنوان «روحانیون درباری» یاد می‌کند (دوانی، ۱۳۷۷: ۱۲۳).

عمده‌ترین محتوای فکری روحانی‌هایی که درون قالب اندیشه روحانیون محافظه کار قرار می‌گیرند، مربوط به مقوله‌های زیر است:

۱. اعتقاد به نظام سلسله‌مراتبی: براساس این استدلال، همان‌گونه که نظام خلقت، دارای سلسله‌مراتب مشخصی است، انسان‌ها نیز سلسله‌مراتب خاصی دارند؛ بنابراین، شاه دارای شأنی الهی است و روابط حاکم و مردم براساس مشیت الهی شکل گرفته است. پذیرش این معنا همراه با «قدسی بودن سلطنت»، «مطلقه بودن اطاعت»، «بی‌چون و چرا بودن عمل سلطان»، «سلطان ظل‌الله»، «تقدیرگرایی» و «حجت‌الله بودن سلطان» است (بابایی، ۱۳۸۷: ۱۱۹). به عقیده روحانیون محافظه کار، عالم اسلامی باید فقیران را به صبر و شکیبایی فراخواند و ثروتمندان را نیز به کمک و توجه به افراد فقیر تشویق کند، اگر بخواهد برای گرفتن حقوق فقیران، با ثروتمندان و سرمایه‌داران ستیز و مبارزه کند، دیگر عالم و پیشوای اسلامی نیست.

۲. معاشرت میان عالمان دین و حاکم سیاسی: روحانیون محافظه کار بر این نظر بودند که برای حفظ دین و جلوگیری از بی‌احترامی به حوزه‌های علمیه، کاهش وجهه اجتماعی روحانیون و تضعیف گرایش‌های مردم به اسلام، بهتر است با رژیم

و عناصر آن تعامل کنند. بر این اساس، عالمان برای حفظ نظم جامعه و برقراری شریعت به سلطان نیاز دارند (روح‌بخش، ۱۳۸۴: ۶۰). کتاب «رهبر ما، سلمان فارسی»، یک سند عالی درباره شیوه استدلال این روحانیون در همراهی و همکاری خود با حاکمان وقت است. محمدرضا شاه نیز در راستای حفظ پیوند سلطنت با دین، به سفر حج، زیارت امام رضا (ع) و... توجه نشان می‌داد. او در یکی از مصاحبه‌هایش می‌گوید: «من تنها نیستم، زیرا نیرویی که دیگران نمی‌توانند آن را درک کنند، در کنار من است. نیروی عرفانی... من از زمانی که پنج‌ساله بودم، خداوند را در کنار خود می‌دیدم، زیرا آن خداوند بود که آن مکاشفه‌ها را بر من ارزانی داشت» (زونیس، ۱۳۷۰: ۲۷۳).

۳. دریافت امتیاز برای ترویج و تبلیغ دین: در نتیجه معاشرت میان حکومت و عالمان و روحانیون، امکان همکاری‌های دوجانبه‌ای مانند طرح «سپاه دین» فراهم شد. آیت‌الله نوری در حمایت از تشکیل سپاه دین و نقش آن در ترویج مذهب بیان می‌کند: «این بسیار نیکو است که جوانان و طلاب علوم دینی موقعی که به سن خدمت نظام وظیفه می‌رسند، به‌عنوان سپاه مذهبی برای تبلیغ مذهب و گسترش دین به اقصی نقاط مملکت می‌روند» (بابایی، ۱۳۸۷: ۶۹).

۲-۴. محتوای اندیشه روحانیون اصلاح طلب

انگیزه روحانیون اصلاح طلب، تبلیغ و توسعه فرهنگ اسلامی بود. نگرانی اصلی این گروه از روحانیون، بی‌اعتنایی رژیم به ارزش‌های اسلامی و وضع برخی مقررات غیرشرعی بود؛ از این رو آن‌ها بیشتر، از موضع امر به معروف و نهی از منکر، از اقدامات رژیم، انتقاد می‌کردند. آیت‌الله مرعشی در سخنرانی ۱۳۴۲/۵/۱۴ می‌گوید: «هر شخصی در هر جای دنیا در راه بهبود وضع کشور خود، طبق قوانین مذهبی و مملکتی خویش، حق دخالت و نظارت در امور اجتماعی را دارد» (اسناد انقلاب اسلامی، ج ۱: ۱۶۸). آیت‌الله شریعتمداری نیز معتقد بودند: «مراجع تقلید، شرعاً و قانوناً حق دارند، هرگونه قانون و مقرراتی که برخلاف اسلام تشخیص دادند را ملغی سازند» (اسناد انقلاب اسلامی، ج ۵: ۵۶).

این روحانیون با «تفسیر غیرانقلابی از مفاهیم دینی» و همچنین «توجیه عدم

مبارزه به سبب شرایط روز جامعه» بر این عقیده بودند که توسل به اقدامات انقلابی در مقابل رژیم به صلاح نیست^(۲)؛ بنابراین، استدلال می‌کردند که «اصلاح جامعه از طریق اصلاح افراد» باید دنبال شود (حسن‌زاده و شفاعی هریسی، ۱۳۹۳: ۱۰۱). عمده‌ترین محتوای فکری روحانی‌هایی که در چارچوب اندیشه روحانیون اصلاح طلب قرار می‌گیرند، درباره مقوله‌های زیر است:

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

۲. اصلاح و اجرای کامل قانون اساسی دوره مشروطه: اگرچه این گروه از روحانیون، به وضع موجود مملکت نقدهایی داشتند، اما نوک تیز این پیکان، به سوی کارگزاران دولتی بود و نه شخص شاه و سلطنت. آیت‌الله گلپایگانی در جریان تصویب لایحه حمایت از خانواده بیان می‌کند: «به نظر من اگر ایادی‌ها {کنایه از اطرافیان شاه دارد} بگذارند، شاه مایل نیست این کارهای بی‌دینی انجام شود» (آیت‌الله گلپایگانی به روایت ساواک، ۱۳۸۵: ۳۱۲). ایشان در جای دیگری می‌گوید: «آقای خمینی می‌گوید باید حکومت عوض شود، ما که نمی‌گوییم حکومت باید عوض شود» (امامی، ۱۳۸۲: ۶۰۵). «من با تمام گله‌ها و شکوه‌ها اعتراف می‌کنم که امروز تنها کشوری که شعائر مذهبی و دینی، مخصوصاً امور مربوط به ولایت در آن به چشم می‌خورد، کشور ماست» (بی‌نا، ۱۳۸۵: ۴۸۳). آیت‌الله مرعشی نجفی نیز می‌گوید: «این قانون توسط دشمنان شاه تهیه شده است... در حال حاضر، اطرافیان شاه نمی‌گذارند روحانیون به ایشان نزدیک شوند و این عمل که در قم انجام شد و پرده بین مردم و شاه را پاره کرد، به مصلحت نبود...» (بی‌نا، ۱۳۸۵: ۴۷۰). آیت‌الله شریعتمداری نیز حتی تا تیر ۱۳۵۷، هنوز درخواستشان از رژیم پهلوی، چیزی بیشتر از برگزاری انتخابات آزاد نبود.

۳. سیاست باید رنگ‌وبوی دینی داشته باشد: آیت‌الله گلپایگانی درباره رابطه اسلام با سیاست می‌گوید: «دین ما اسلام، و سیاست ما سیاست اسلامی است و مسلمان از سیاست و نظارت در امور کشور اسلامی نمی‌تواند محروم بماند؛ تا چه

رسد به فقها و مجتهدین که دارای مقام زعامت شرعیه و نیابت عامه هستند (بی‌نا، ۱۳۸۵: ۶۵۶). آیت‌الله مرعشی نجفی نیز بیان می‌کند: «... تا روزی که اصل حق آزادی بشر، مفهوم عام دارد، هر شخصی در هر جای دنیا در راه بهبود وضع کشور خود طبق قوانین مذهبی و مملکتی خویش حق دخالت و نظارت و فعالیت در امور اجتماعی که مفهومش همان نظارت در امور سیاسی است، دارد و می‌بایستی هر شخص به نسبت قدرت و به نسبت تشخیص و معرفت و به نسبت قابلیت خود، تأثیر کامل در بهبود و سعادت اجتماع بگذارد؛ با رعایت مذهب و مرام خود علی‌الخصوص یک مرجع دینی. ملت متمدن و مسلمان ایران به هیچ‌وجه نمی‌توانند قبول کنند که طبقات ممتاز علمای عالی‌مقام، عالماً و عامداً... خود را از حق و یا وظیفه‌ای که انجام آن مستقیماً به عادت دنیوی و اخروی مسلمین بستگی دارد، ممنوع کنند؛ این محال است... محال است... محال، زیرا دستور کلکم راع و کلکم مسئول عن رعیت، ملاک زندگی مردم مسلمان باید باشد...» (میرزایی راجعونی، ۱۳۸۹: ۵۴).

۴. فاش‌سازی و محکوم کردن اقدامات غیرشرعی رژیم: این گروه از روحانیون در برابر اقدامات خودسرانه و خلاف قانون، به فاش‌سازی و نه براندازی رژیم یا انقلاب، معتقد بودند؛ بنابراین، در آثار آنان، یک نظریه سیاسی مشخص و مدون درباره ایجاد حکومتی متمایز از رژیم شاه مشاهده نمی‌شود (شکرزاده، ۱۳۸۶: ۱۴۳). آیت‌الله نجفی درباره محکوم کردن ماجرای حمله کماندوها به مدرسه فیضیه می‌گوید: «مصادر امور نباید هر روز با یک پیمانی با اجانب و کفار، با دین و آیین و موجودیت ملت مسلمان و غیور، بازی نماید. بس است؛ ملت را این‌همه در فشار روحی و جسمی قرار ندهید... قدری هم به فکر راحتی افراد مملکت خود باشید... هرچه زودتر به این نوع افکار خاتمه دهید و از اقدام به آنچه برخلاف شرع مطهر اسلام است، خودداری کرده و بیش از این، قلوب مردم متدین را جریحه‌دار ننمایید (دوانی، ج ۳، ۱۳۴۱: ۳۳۷). آیت‌الله شریعتمداری نیز در واکنش به تصویب لایحه کاپیتولاسیون، آن را مایه ذلت معرفی کردند: «این قانون، برخلاف موازین قوانین اسلامی است و به حیثیت، آبرو و استقلال مسلمانان لطمه بزرگی وارد می‌سازد» (دوانی، ۱۳۴۱: ۳۲۶). همچنین، آیت‌الله مرعشی، اعتراض خود را چنین عنوان

می‌کنند: «من نمی‌دانم به کدام مصیبت گریه کنم؟ به مخالفت با صریح احکام اسلام و قرآن؟.... به عدم آزادی مجلس تبلیغاتی مذهبی؟ یا به وضع ملت ستم‌دیده، گریه کنم؟» (دوانی، بی‌تا: ۳۳۲).

۵. نیت غیرانقلابی و مخالفت با روحانیون تندرو: تمایل روحانیون اصلاح‌طلب، رسیدن به توافق با حکومت بود. آن‌ها منتقدان جدی افراد انقلابی بودند. آیت‌الله شریعتمداری در جایی نقل کردند: «من هیچ‌گاه ادعای انقلابی بودن به معنای مرسوم را نداشته‌ام.... چه بسا که بسیاری از انحرافات و گناهان و کج‌روی‌ها، تنها ریشه‌کن ساختنش از طریق سبک‌های رفورمیستی ممکن است و نه انقلابی» (روحانی، ۱۳۷۴: ۱۶۱). ایشان با نقد انقلابی‌ها می‌گفتند: «آقای خمینی و اطرافیانش، اشتباه می‌کنند و شکست خواهند خورد. بگذارید آیندگان بگویند در میان آن‌ها یک آدم عاقلی هم بوده است. آقای خمینی و اعوان و انصارشان کنار بکشند، من در عرض شش‌ماه با همان قانون اساسی مشروطه، شاه را از کشور بیرون می‌کنم» (جعفریان، ۱۳۸۶: ۲۴۲-۲۴۱).

۵. تحلیل فرایند جانشینی فرم و محتوای جدید با فرم و محتوای قدیم

در این بخش، به مهم‌ترین رخدادهایی اشاره می‌شود که نشان می‌دهد، جامعه ایران، قابلیت و امکان جانشین شدن فرم و محتوای جدید (ادغام دین با سیاست) با فرم و محتوای قدیم (تفکیک دین از سیاست) را داشت؛ بنابراین، زمینه‌بازاندیشی در محتوای فکری اندیشه روحانیون محافظه‌کار و اصلاح‌طلب فراهم شد. این رخدادها عبارتند از:

۱. شدت یافتن سرکوب و اقدامات اسلام‌ستیزانه رژیم: اگرچه تفکیک فرم دین از سیاست، طی سال‌های متمادی، محتوای اندیشه روحانیون جامعه ایران را تشکیل می‌داد، اما پس از سال ۱۳۴۲، هم‌زمان با افزایش سرکوب و اقدامات غیرشرعی رژیم پهلوی، درعمل، راهبردهای روحانیون محافظه‌کار و اصلاح‌طلب به بن‌بست رسید. درواقع، اقدامات شاه برای اجرای بندهای مختلف انقلاب سفید، راه را برای هر نوع تعامل مسالمت‌آمیز می‌بست. نمونه‌های این اقدامات عبارتند از: ۱- تصویب لایحه انجمن‌های ایالتی و ولایتی، و جایگزینی امکان سوگند به هر کتاب مقدسی،

به جای قرآن کریم؛ ۲- برگزاری رفراندوم شاهانه و در پی آن، حمله به مدرسه فیضیه و بازداشت امام خمینی (ره)؛ ۳- سرکوب خشن قیام پانزده خرداد و کشتار مردم و روحانیون توسط عناصر وابسته به رژیم؛ ۴- کاپیتولاسیون و در پی آن، تبعید امام به ترکیه و نجف؛ ۵- تصویب لایحه حمایت از خانواده؛ ۶- جشن‌های ۲۵۰۰ساله شاهنشاهی؛ ۷- دخالت اوقاف در امور خیریه؛ ۸- تغییر تاریخ از هجری شمسی به شاهنشاهی؛ ۹- حمله رژیم به مسجد سید عزیزالله؛ ۱۰- گسترش ارتباطات و حمایت‌های نسبتاً علنی از اسرائیل؛ ۱۱- توهین روزنامه اطلاعات به امام خمینی (ره) و کشتار ۱۷ شهریور ۱۳۵۷، از جمله این سرکوب‌ها است (موسوی تبریزی، ۱۳۸۴: ۱۲۳).

۲. سرخوردگی اندیشمندان ایرانی از ایدئولوژی‌های لیبرالیسم، مارکسیسم و ناسیونالیسم: اگرچه برای مدت کوتاهی، ورود ارزش‌های منصوب به تجددگرایی غرب، فضای منفعل و افسرده جامعه ایران را متأثر کرد، اما به دلایل زیر، به تدریج جاذبه‌های خود را از دست داد: ۱- ضعف‌ها و کاستی‌هایی که این اندیشه در زادگاه خود داشت، مانند استثمار و بی‌عدالتی؛ ۲- مشکلاتی که تمدن سرمایه‌دارانه غرب در سایر نقاط جهان به وجود آورد و تجربه‌های ناخوشایند تاریخ بشری را رقم زد؛ ۳- بی‌زاری اندیشمندان ایرانی از عملکرد طرفداران تجدد، دولت دست‌نشانده و رژیم‌های سیاسی مدعی آزادی و دموکراسی از جمله انگلیس و آمریکا که دو کودتا را در ایران طراحی کردند.

پس از آن، تعبیرهای مارکسیسم-لنینیسم با سرعت شگفت‌آوری در ایران رشد کرد، اما ۱- تصویر خشن و پرخفقتانی که سوسیالیسم، پس از استالین در پیش گرفت، منجر به دیکتاتوری طبقه کارگر شد و این موضوع، روشنفکران ایرانی را دلسرد کرد؛ ۲- اتحاد جماهیر شوروی، با وجود ادعاهای رهایی‌بخش خود، در موارد فراوانی منافع راهبردی خود را بر منافع جوامع محروم ترجیح می‌داد؛ ۳- اندیشمندان ایرانی، شاهد ماجرای نهضت ملی شدن نفت بودند که در آن دوره، توده‌ای‌ها به جای دفاع از حقوق ملی از دادن امتیاز نفت شمال به شوروی حمایت می‌کردند. مجموعه‌ای از این عوامل، روشنفکران ایرانی را برای مبارزه با بیگانگان، اداره امور کشور، و تنظیم روابط اجتماعی، به سوی ایدئولوژی ناسیونالیسم کشاند،

اما ناامیدی و سرخوردگی ناشی از شکست نهضت ملی و موضع‌گیری‌های منفعلانهٔ هواداران و رهبران سیاسی، پس از کودتای ۱۳۳۲، سبب کاهش مقبولیت اندیشهٔ ملی‌گرایی شد (حاضری، ۱۳۸۰: ۳۳-۲۸). در چنین شرایطی، دو گروه روحانیون محافظه‌کار و اصلاح‌طلب، تنها اظهار نگرانی می‌کردند؛ از آیت‌الله بروجردی نقل شده است که می‌گویند: «وجود شاهنشاه، مانع بزرگی برای نفوذ کمونیسم و بی‌دینی است» (روح‌بخش، ۱۳۸۴: ۱۴۸). آیت‌الله شریعتمداری نیز به‌منظور مقابله با نفوذ مارکسیسم و سایر ایدئولوژی‌ها، دستور داد که دارالتبلیغ اسلامی تأسیس شود (جعفریان، ۱۳۸۶: ۲۷۴).

۳. دکتر شریعتی، مهندس بازرگان، شهید مطهری و دکتر مفتاح، ظرفیت‌های جدیدی از اندیشهٔ دینی مدرن را در جامعه مطرح کردند. آن‌ها خوانش جدیدی از «دین این‌دنیایی» ارائه دادند که در آن اسلام، همراه با عدالت‌خواهی، علم‌گرایی و آزادی‌طلبی، خواستهٔ اصلی جامعهٔ روشنفکری و دانشگاهی ایران شد (روح‌بخش، ۱۳۸۴: ۱۴۹).

۴. اجرای طرح‌های توسعهٔ اجتماعی مانند آموزش اجباری و رایگان در مدرسه‌ها توسط رژیم، استفاده از رسانه‌های جمعی، گسترش شهرنشینی و... درعمل، بستر اجتماعی را برای طرح ایده‌های نوین و رهایی‌بخش در جامعهٔ ایران فراهم کرده بود. جامعه، پذیرای اندیشه‌های آزادی‌خواهانه بود و در مقابل، سرکوب و استبداد سیاسی، مانع تحقق این خواسته‌ها می‌شد (محمدی، ۱۳۹۴: ۱۳۶).

۵. در همین شرایط، یک کنشگر انقلابی و برجسته در حوزهٔ علمیه ظهور کرد که مردم را به مبارزه علیه رژیم دعوت می‌کرد؛ «شما در معرفی اسلام، جدیت به‌خرج دهید و تصمیم به تشکیل حکومت اسلامی بگیرید و در این راه، پیش‌قدم شوید و دست به دست مردم مبارز و آزادی‌خواه بدهید؛ حکومت اسلامی قطعاً برقرار خواهد شد» (خمینی، ۱۳۷۳: ۱۵). واکنش انقلابی امام خمینی (ره) در برابر ماجرای مدرسه فیضیه و پس از آن، لایحه انجمن‌های ایالتی و ولایتی، هژمونیک شد. امام در این مورد گفت: «انسان بصیر و بادیانت نمی‌تواند قرآن را در خطر ببیند و ساکت باشد و آن مسلمانی که احتمال دهد ولو به‌نحو یک در هزار-قرآن درخطر است، نباید آرام بنشیند...» (خمینی، ۱۳۶۱: ۲۰۴). این رویه همچنان تا سال

۱۳۴۸ ادامه داشت تا اینکه، سلسله درس‌های نظریه ولایت فقیه در نجف اشرف به صورت مفصل‌تری در کتاب «حکومت اسلامی یا ولایت فقیه»^(۳) چاپ شد.

۶. محتوای اندیشه روحانیون انقلابی

هدف روحانیون انقلابی، احیای «اسلام سیاسی» بود (محمدی، ۱۳۸۹: ۱۰۲). آن‌ها معتقد بودند، قرآن به صراحت از یک نظام سیاسی مشخص سخن گفته است و رژیم پهلوی نیز به صراحت آن‌ها را نادیده می‌انگارد. همین موضوعات، باعث صدور بیانیه، شب‌نامه، طومار و نامه سرگشاده، تألیف و انتشار کتاب، تشکیل کلاس و سخنرانی، حمایت از انقلابیون، کمک به خانواده‌های زندانیان سیاسی و... توسط گروهی از روحانی‌ها مانند مرتضی مطهری، حجت‌الاسلام هاشمی رفسنجانی، آیت‌الله حسینعلی منتظری، آیت‌الله سید محمدرضا سعیدی، آیت‌الله ربانی شیرازی، آیت‌الله غفاری، سید علی اندرزگو و... شد (حیدری، ۱۳۸۷: ۱۶۵).

از عوامل دیگر زمینه‌ساز شکل‌گیری گفتمان روحانیون انقلابی، تأثیر سیاست‌های رژیم بر شرایط فرهنگی حاکم بر جامعه بود. از دیدگاه امام خمینی (ره)، سیاست پهلوی، فرهنگ خودی را از بین می‌برد و رواج‌دهنده فرهنگ مادی‌نگر و سرمایه‌دارانه غربی بود. ایشان در این مورد می‌گویند: «آنچه می‌توان گفت ام‌الفساد است، رواج روزافزون فرهنگ اجنبی استعماری است که در سال‌های بسی طولانی، جوانان ما را با افکار مسموم، پرورش داده و عمال داخلی استعمار بر آن دامن زده‌اند و از این فرهنگ فاسد استعماری، جز کارمند و کارفرمای استعمارزده حاصل نمی‌شود» (خمینی، ۱۳۶۱: ۳۴۶).

علاوه بر این، روحانیون انقلابی، شاهد از بین رفتن استقلال کشور بودند و براساس آیه «لن يجعل الله للكافرين على المسلمين سبيلا» باید در دفاع از استقلال کشور سخن می‌گفتند. امام خمینی در حالی که نظاره‌گر وابستگی روبه‌فزونی کشور به بیگانگان بود، در جایی بیان می‌کند: «علمای اسلام تا حدی می‌توانند تحمل کنند، که استقلال مملکت را در خطر نینند... تا من هستم، نمی‌گذارم که دستگاه جبار، استقلال این ملت را بر باد دهد» (خمینی، ۱۳۶۱: ۴۱۶). این گروه از روحانیون، ضددینی بودن سیاست شاه را ناشی از وجود سیاست‌های غربی و حکومت مطلقه

شاه می‌دانستند و معتقد بودند، دخالت ندادن مردم در مجالس شاهنشاهی، سرکوب آزادی‌ها، و عدم تطابق حکومت با ایدئولوژی روحانیون، موجب گسست و جدایی مردم از حکومت شده است؛ از این رو روحانیون انقلابی به مبارزه رادیکال‌گونه با رژیم پهلوی دست زدند. امام خمینی (ره) در نامه‌ای به هویدا، چهره واقعی دولت را این‌گونه به تصویر می‌کشند: «حکومت پلیسی غیرقانونی شما و اسلاف شما به خواست آنان که می‌خواهند ملل شرق به حال عقب‌افتادگی باقی باشد، حکومت قرون وسطایی، حکومت سرنیزه و زجر و حبس، حکومت اختناق و سلب آزادی، حکومت وحشت و قلدری است، با اسم مشروطیت بدترین شکل حکومت استبداد و خودسری و با نام اسلام، بالاترین ضربه به پیکر قرآن کریم و احکام آسمانی است» (خمینی، ۱۳۶۱: ۷۲).

بیاید، ببینید در کدام‌یک از این مجالس، ملت سرنوشت خودشان را تعیین می‌کنند.... بیایند، ببینند که از زمانی که این سلسله روی کار آمده است و من از همان اول زمان بودم و دیدم؛... ببینید که آیا در تمام آن دوره‌هایی که این دو نفر به قدرت رسیده‌اند، کدام روز، ما یک انتخاب صحیح و آزاد، که مردم خودشان بروند در صندوق رأیشان را بیندازند، داشته‌ایم» (خمینی، ۱۳۶۱: ۵۰۷).

یکی دیگر از دلایل واکنش و اعتراض روحانیون انقلابی، وضعیت بد اقتصادی جامعه بود. امام خمینی (ره) در توضیح شرایط اسفناک اقتصادی توده‌های فقیر مردم ایران چنین توضیح می‌دهند:

زراعت یک مملکت، زارعی که زراعتش باید صادر بشود، چقدر است... الان می‌بینید که از خارج هی سیل گندم و جو است و چه و چه، تخم‌مرغ است. همه چیز را از خارج دارند می‌آورند. این‌ها به اسم اصلاحات ارضی، زراعت ایران را بر باد دادند... ما می‌گوییم این وضع آشفته باید از بین برود (خمینی، ۱۳۶۱: ۳۵۷).

یکی از خیانت‌هایی که شاه به کشور ما کرده است، وابسته کردن اقتصاد ما به اجانب است. اقتصاد ما به واسطه اعمال شاه، چه در اصلاحات ارضی که به‌طور کلی موجب فساد زراعت شده و چه هزینه‌های بسیار فوق‌العاده‌ای

که به طور بیهوده خرج شده... موجب ضعف اقتصاد و پاشیدگی اقتصادی و به هم ریختن بنیادهای اقتصادی است (روحانی، ۱۳۵۶: ۶۵۷).

با توجه به آنچه مطرح شد، اصلی‌ترین محتوای فکری روحانیون انقلابی عبارت است از:

۱. دین باید رنگ‌وبوی سیاسی داشته باشد: در بستر این اندیشه، اسلام، دینی تعریف شد که «سیاستش در عبادتش... و عبادتش در سیاستش مدغم است» (عابدی، ۱۳۸۵: ۱۰۸) و احکام اخلاقی‌اش هم سیاسی است (خمینی، ۱۳۷۳: ۱۲). از جمله این مفاهیم، «تقیه»، «انتظار» و «غیبت» است؛ تا پیش از ظهور محتوای اندیشه روحانیون انقلابی، «تقیه» به انزواطلبی سیاسی تعبیر می‌شد، اما پس از واقعه مدرسه فیضیه، امام خمینی (ره) با حرام کردن تقیه، مبارزه علیه رژیم را وارد مرحله جدیدی کرد (فوزی به نقل از مدنی، ۱۳۸۶: ۲۶). ایشان فرمودند: «سکوت، حرام و اعتراض و اظهار نفرت از ظالم، واجب است» (حیدری، ۱۳۸۷: ۱۲۳). انتظار در دوران غیبت نیز تغییر معنا داد، به گونه‌ای که امام، بر ولایت فقیهان در دوران غیبت و پیروی از آن‌ها به عنوان منتظران واقعی امام زمان (عج) تأکید کردند (فوزی، ۱۳۸۷: ۹۳).

۲. مداخله روحانیون در امور سیاسی مملکت: یکی از مهم‌ترین وظایف روحانیون انقلابی، مداخله در امور سیاسی است. امام خمینی (ره) در یکی از سخنرانی‌های خود اعلام کردند: «موظفید که گرفتاری‌هایی را که برای مسلمین پیش می‌آید، شما دخالت در آن نکنید. هی به گوش ما خواندند که آقا شما چکار دارید با کار دولت... ما هم باورمان آمد که نباید در کار دولت دخالت کنیم» (خمینی، ۱۳۷۳: ۲۳).

۳. تأکید بر ابعاد سیاسی به‌عنوان یک فریضه دینی: حمایت از آرمان‌هایی مانند آزادی بشر، برابری، عدالت و ظلم‌ستیزی، و به تصویر کشیدن جامعه آرمانی اسلامی، نشان‌دهنده گسترش چهره سیاسی اسلام و تبدیل شدن آن به یک ایدئولوژی فراگیر است. به این ترتیب، اسلام اصیل، تنها به معنای پرداختن به مسائل فردی نیست، بلکه امور سیاسی و اجتماعی نیز یکی از بحث‌ها و موضوع‌های اسلام تلقی شد. امام خمینی (ره) در تعریف اسلام چنین می‌گوید: «... والله اسلام تمامش سیاست است».

اسلام را بد معرفی کرده‌اند، سیاست از اسلام سرچشمه می‌گیرد» (خمینی، ۱۳۷۳: ۵۷). «دعا و زیارت، یک باب از ابواب اسلام است؛ لکن سیاست دارد اسلام، اداره مملکتی دارد اسلام...» (خمینی، ۱۳۶۱: ۱۳۲). «... من از آن آخوندها نیستم که در اینجا بنشینم و تسبیح دست بگیرم. من پاپ نیستم که فقط روزهای یکشنبه مراسمی انجام دهم و بقیه اوقات، برای خودم سلطانی باشم و به امور دیگران کاری نداشته باشم. پایگاه استقلال اسلامی اینجاست، باید این مملکت را از این گرفتاری‌ها نجات داد» (خمینی، ۱۳۶۱: ۱۰۱-۹۸). ایشان در جای دیگری یادآوری می‌کنند: «برانداختن طاغوت‌ها، یعنی قدرت‌های سیاسی نامشروعی که در سراسر وطن اسلامی برقرار است، وظیفه همه ماست» (حسینیان، ۱۳۸۱: ۵۶۰).

۴. طراحی یک نظریه درباره تشکیل حکومت اسلامی: نظریه ولایت فقیه، درباره ضرورت تشکیل حکومت اسلامی چنین استدلال می‌کند: «ولایت فقیه از موضوع‌هایی است که تصور آن، موجب تصدیق می‌شود و چندان نیازی به برهان ندارد؛ به این معنا که هرکس عقاید و احکام اسلامی را حتی اجمالاً دریافته باشد، چون به ولایت فقیه برسد و آن را به تصور آورد، بی‌درنگ تصدیق خواهد کرد و آن را ضروری و بدیهی می‌داند» (خمینی، ۱۳۷۳: ۹).

«اکنون که دوران غیبت امام پیش آمده و بناست احکام حکومتی اسلام باقی بماند و استمرار پیدا کند و هرج‌ومرج روا نیست، تشکیل حکومت، لازم می‌آید. عقل هم به ما حکم می‌کند که تشکیلات، لازم است تا اگر به ما هجوم آوردند، بتوانیم جلوگیری کنیم» (خمینی، ۱۳۷۳: ۵۰).

۷. ادغام دین و سیاست: تشریح راهبردهای سیاسی و عملی روحانیون انقلابی
 طرد سلطنت، مستلزم ارائه یک طرح جایگزین بود که هم‌زمان با تشریح مبانی نظری تشکیل حکومت اسلامی، یکی از مصداق‌های اساسی جانشینی فرم جدید به‌جای فرم پیشین فراهم شد.

ما معتقد به ولایت هستیم و معتقدیم پیامبر اکرم(ص) باید خلیفه تعیین کند و تعیین هم کرده است. آیا تعیین خلیفه برای بیان احکام است؟ بیان احکام، خلیفه نمی‌خواهد. اینکه عقلاً لازم است خلیفه تعیین کند، برای

حکومت است. ما خلیفه می‌خواهیم تا اجرای قوانین کند. قانون، مجری لازم دارد... به همین جهت اسلام همان‌طور که جعل قوانین کرده، قوه مجریه هم قرار داده است، ولی امر، متصدی قوه مجریه قوانین هم هست. اگر پیغمبر اکرم خلیفه تعیین نکند... رسالت خویش را به‌پایان نرسانده است. ضرورت اجرای احکام و ضرورت قوه مجریه و اهمیت آن در تحقق رسالت و ایجاد نظام عادلانه‌ای که مایه خوشبختی بشر است، سبب شده که تعیین جانشین، مرادف اتمام رسالت باشد... خلیفه برای این است که احکام خدا را که رسول اکرم (ص) آورده، اجرا کند. اینجاست که تشکیل حکومت و برقراری دستگاه اجرا و اداره، جزئی از ولایت است، چنان‌که مبارزه و کوشش برای آن، از اعتقاد به ولایت است (خمینی، ۱۳۷۳: ۱۹).

درواقع، وجه اصلی تمایز محتوای اندیشه روحانیون انقلابی در مقایسه با اندیشه روحانیون محافظه‌کار و اصلاح‌طلب، ضرورت تشکیل حکومت اسلامی بود. در قرائت امام خمینی (ره)، نه‌تنها دال سیاست با اسلام رابطه تنگاتنگی داشت، بلکه دال ولایت فقیه نیز جایگاهی اساسی پیدا کرد که در نتیجه آن، تشکیل حکومت اسلامی ضرورت شرعی پیدا کرد (فوزی، ۱۳۸۷: ۹۳).

چنین ضرورتی درعمل، روحانیون را در تضاد با منافع رژیم سلطنتی و گروهی از روحانیون محافظه‌کار و اصلاح‌طلب قرار داد. امام خمینی (ره) در این باره می‌نویسد: «یکی از آخوندها به من نوشته بود که شما چرا مخالفت می‌کنید با او [شاه]؛ توئی الملک من تشاء؛ خداوند هر کسی را می‌خواهد سلطنت می‌دهد. این مملکت را خدا داده به او...» (خمینی، ۱۳۶۱: ۳۴۷)، اما امام خمینی (ره) بی‌توجه به این اعتراض‌ها بر دو نکته سیاسی تأکید کرد که عبارتند از اینکه «شاه باید برود»، و «بساط سلطنت بایستی برچیده شود» (خمینی، ۱۳۶۱: ۱۳۹). ایشان در این راستا در سال ۱۳۴۲، پس از واقعه مدرسه فیضیه گفتند: «... شاه‌دوستی، یعنی غارتگری، هتک اسلام، تجاوز به حقوق مسلمین، تجاوز به مراکز علم و دانش؛ شاه‌دوستی، یعنی ضربه زدن به پیکر قرآن و اسلام، سوزاندن نشانه‌های اسلام، محو آثار اسلامیت؛ شاه‌دوستی، یعنی تجاوز به احکام اسلام و تبدیل احکام قرآن کریم؛ شاه‌دوستی، یعنی کوبیدن روحانیت و اضمحلال آثار رسالت. حضرات آقایان توجه دارند اصول

اسلام در معرض خطر است، قرآن و مذهب در مخاطره است، با این احتمال، تقیه حرام است و اظهار حقایق واجب، ولو بلغ ما بلغ» (شجاعی زند، ۱۳۸۲: ۱۷۲).

روش اصلی روحانیون انقلابی برای برچیدن بساط سلطنت، استفاده از سازوکارهایی مانند تهدید، تحریم و دعوت به اعتصاب بود. روحانیون انقلابی با برداشتن عمامه از سر روحانیون مخالف، آنان را تهدید می‌کردند و با بهره‌گیری از آموزه «مجتهدمقلد» در مذهب تشیع که براساس آن، هر فرد مؤمن و معتقد، مکلف است برای انجام احکام تبلیغی دین به تقلید از مراجع موردنظر پردازد، دست به تحریم بر ضد سیاست‌های حکومتی زدند. علاوه بر این، روحانیون انقلابی از طریق دعوت به اعتصاب عمومی در دستگاه‌های دولتی و حساس، رژیم را تحت فشار قرار می‌دادند. اعتصاب‌ها که در آغاز عمدتاً ماهیت اعتراضی داشت، در شهریور و مهر ۱۳۵۷ به بخش‌های مهم اقتصادی سرایت کرد و به یک تاکتیک سیاسی برای تضعیف مدیریت اجرایی رژیم تبدیل شد (شجاعی زند، ۱۳۸۲: ۸۶).

یکی دیگر از شیوه‌ها، معنازدایی از رقیب بود. اساساً هر فرمی بر مبنای یک محتوای مرکزی شکل می‌گیرد که با ضربه زدن به آن، فرم رقیب به حاشیه رانده می‌شود. روحانیون انقلابی در فرایند انقلاب اسلامی ایران، برای به حاشیه راندن محتوای اندیشه رقیبان خود از این شیوه بهره گرفتند (قجری، ۱۳۸۸: ۱۱۴).

یک کلمه‌ای هم که آن کلمه صحیحی بود به‌طور غلط معنا کرده بودند که «السلطان ظل الله»، غلط معنا کرده بودند سایه را، سایه هر شخصی هیچ از خودش ندارد، هرچه دارد، حرکتی اگر باشد، از آن کسی است که صاحب ظل است... سلطان ظل الله فاتحه همه سلاطین را خوانده است... آنکه برای خودش یک چیزی قائل باشد، یک حرکتی برخلاف امر الهی بکند، او ظل الله نیست... پیامبر اکرم ظل الله است (خمینی، ۱۳۸۵: ۲۵۶).

به این ترتیب، روحانیون انقلابی با نزدیک شدن به صحنه سیاست داخلی کشور، «خود» را به عنوان قطب مثبت و دیگران را به عنوان قطب منفی معرفی کردند. «آنها» کسانی هستند که با استقرار حکومت سلطنتی بر جان و مال مردم مسلط شده‌اند و به صورت نا عادلانه در حق مردم ظلم می‌کنند و با مصرف هزینه‌های گزاف از بیت‌المال به خرید کاخ‌های مجلل، ایجاد قمارخانه‌ها و انواع مراکز فساد و فحشا

می‌پردازند. درحالی‌که «ما» به دنبال تشکیل حکومت اسلامی هستیم «که حکومتی نمونه است و با حکومت‌های دیگر فرق دارد». حکومت‌های خوب دیگر، فقط دنبال مصالح مادی مردم هستند و سعی می‌کنند خرابکاری نکنند، اما حکومت اسلامی، شعار اصلی‌اش انسان‌سازی است» (خمینی، ۱۳۷۳: ۷۴). «آن‌ها» کسانی هستند که حکمشان غیر از حکم خدا، تابع هواهای نفسانی و فاقد مشروعیت است؛ پیروی از حکم آن‌ها باعث از بین رفتن منافع جمع می‌شود، اما در حکومت ما «حکم خداست و ولی فقیه موظف است از نظام و تشکیلات حکومتی برای احکام الهی و برقراری نظام عادلانه اسلام و خدمت به مردم استفاده کند» (خمینی، ۱۳۶۱: ۳۱۴).

در این گفتمان، سایر روحانیون دگراندیش نیز «دیگری» قلمداد می‌شوند؛ بنابراین، از آن‌ها با عنوان «روحانی‌نما» یا «روحانیان درباری» یاد می‌شود که به سبب حمایتشان از رژیم، طرد شده‌اند.

آن‌ها که عمامه بر سر گذاشته و چهار کلمه هم اینجا یا جای دیگر خوانده یا نخوانده و برای شکم یا بسط ریاست به این دستگاه پیوسته‌اند، با این‌ها چه کنیم؟ این‌ها از فقهای اسلام نیستند و بسیاری از این‌ها را سازمان امنیت ایران معمم کرده تا دعا کنند... تا جلّ جلاله بگویند. این‌ها فقها نیستند؛ شناخته شده‌اند. مردم، این‌ها را می‌شناسند. در روایات است که از این اشخاص بر دین بترسید. این‌ها دین شما را از بین می‌برند. این‌ها را باید رسوا کرد تا اگر آبرو دارند در بین مردم، رسوا شوند، ساقط شوند. اگر این‌ها در اجتماع ساقط نشوند، امام زمان را ساقط می‌کنند، اسلام را ساقط می‌کنند (خمینی، ۱۳۶۱: ۶۲-۶۱).

روحانیون انقلابی به عرصه سیاست خارجی کشور نیز ورود پیدا کردند؛ آن‌ها با استفاده از سازوکار «غیریت‌سازی»، علیه استعمار غرب و شرق قیام کردند. سخنرانی امام خمینی در سال ۱۳۴۳ علیه لایحه کاپیتولاسیون، از جمله این اقدامات بود که تا آن روز در زمره وظایف روحانیون نبود.

امریکا از انگلیس بدتر، انگلیس از امریکا بدتر، شوروی از هر دو بدتر، همه از هم بدتر و همه از هم پلیدترند، اما امروز، سروکار ما با امریکاست،

رئیس‌جمهور امریکا بداند که منفورترین افراد بشر پیش ملت ما است (خمینی، ۱۳۷۳: ۴۱۱).

شکل شماره (۲). الگوی تحلیلی پژوهش



نتیجه‌گیری

در این مطالعه، موضوع جانشینی اندیشه روحانیون انقلابی با اندیشه روحانیون محافظه‌کار و اصلاح‌طلب تحلیل شد. براساس اصول نظری زیمل، تحلیل چرخش دیالکتیک فرم و محتوا، مستلزم «صورت‌بندی هندسه روابط اجتماعی» است. افزایش فاصله اجتماعی میان روحانیون انقلابی با روحانیون محافظه‌کار و اصلاح‌طلب و افزایش شمار طرفداران روحانیون انقلابی در حوزه علمی و خارج از آن، زمینه‌ساز تحولات اجتماعی-سیاسی جامعه ایران طی سال‌های ۱۳۴۲-۱۳۵۷ شد.

تأکید یک‌جانبه بر ابعاد عبادی اسلام از سوی روحانیون محافظه‌کار و

اصلاح طلب، موجب شد که گروهی از روحانیون، در قالب فرم جدیدی از دین به معرفی محتوای اسلام اصیل بپردازند. روحانیون انقلابی به گونه‌ای هدفمند، رقبا را کنار زدند؛ آن‌ها معتقد بودند، روحانیون محافظه‌کار، ترویج‌کننده اندیشه «دین برای دین» هستند که نوعی مونولوگ و در خود فرو رفتن دین در جامعه است. همچنین آن‌ها دین را بیرون از حوزه سیاست، تنها به‌عنوان پیشنهاددهنده یا ناظر تعریف می‌کردند که با توجه به شرایط اجتماعی جامعه ایران، چنین بینشی قادر به تغییر وضع موجود نبود. در واقع، با استفاده از نظریه زیمل می‌توان گفت، از آنجاکه فرم دین در مقایسه با فرم سیاست در ایران، زمینه پویایی بیشتری داشت و در فرایند کنش متقابل میان فرد و جامعه، امکان برساخته شدن، تکثیر و تنوع آن بیشتر بود، صورت و محتوای جدیدی از دین در این دوره مطرح شد که مناسبات سیاسی را به شکل منحصربه‌فردی دربر گرفت. چنانچه این ظرفیت‌ها در فرم سیاست وجود داشت، امکان مشاهده چنین تحولی در آن ساختار، دور از ذهن نبود؛ همچنان‌که در جوامع غربی، ترکیب و تلفیق «ایسم‌ها» در فرم سیاست، مطرح شده است.

در هژمونیک شدن گفتمان اسلام انقلابی در ایران، نهضت امام خمینی نقش بسزایی داشت (قجری، ۱۳۸۸: ۱۲۰). ایشان از طریق القای این فکر که یک مسلمان نباید زیر بار ظلم برود، یک مسلمان نباید تن به اختناق بدهد، یک مسلمان نباید به خود اجازه ذلت بدهد، مؤمن نباید زیر دست و فرمانبر کافر باشد^(۴)، با ظلم و ستم و استعمار و استثمار مبارزه کرد. مبارزه سیاسی ایشان زیر سایه مفهوم تشکیل حکومت اسلامی توسط فقیه در دوران غیبت، زمینه‌ساز فرم جدیدی از ساختار «دین» و «سیاست» شد (محتشمی، ۱۳۷۶: ۱۲۱). شعارهای انقلاب نیز به‌خوبی قادر به تأمین این هدف بودند (پناهی، ۱۳۸۳: ۲۸۰-۲۷۹). در واقع، راهبرد مبارزاتی امام، مخالفت جدی و دامنه‌داری با ایدئولوژی سکولاریسم داشت که اساس نظام سیاسی جامعه ایران را تشکیل می‌داد. این رویکرد، نوع جدیدی از مناسبات میان دین و سیاست را پایه‌ریزی کرد که تا پیش از آن؛ سابقه نداشت و انقلاب اسلامی نیز زاینده این نگرش بود. فرم جدید از دین که برخلاف فرم قدیم، ساخت دین و سیاست را به‌عنوان دو ساختار مستقل و جداگانه نمی‌شناخت، تبدیل به یک

صورت، و آن هم «اسلام سیاسی» شد. دوث وداک^۱ در این باره به پانزده شاخص طرد و برجسته‌سازی در گفت‌وگو با امام خمینی اشاره می‌کند که آن را بدیع و مولد کرده است (wodak, 2001: 63).

از نظر بینش‌های سیاسی، این دو فرم به شکل معناداری از هم متمایز می‌شوند؛ به گونه‌ای که اسلام سیاسی، محتوای مرسوم «دین برای دین» در اندیشه اسلام محافظه‌کار و محتوای «دین برای سیاست» در اندیشه اسلام اصلاح‌طلب را بی‌معنا و اصل «سیاست برای دین» را مطرح می‌کند. راهبردهای عملی و سیاسی هریک از این اندیشه‌های دینی نیز به شکل معناداری متفاوت است؛ روش مبارزه اسلام اصلاح‌طلب و اسلام سیاسی همان‌گونه که مطرح شد در مقایسه با اسلام محافظه‌کار - تشابه بیشتری دارند؛ به گونه‌ای که استفاده از ابزار اعتصاب، انقلاب و تحریم در محتوای فکری هر دوی آن‌ها به چشم می‌خورد، اما اسلام سیاسی از طریق برجسته‌سازی محتوای حکومت اسلامی و به حاشیه راندن سلطنت، شیوه‌ای برای حفظ و استمرار قدرت و مبارزه با محتوای فرم‌های رقیب تأسیس می‌کند که آن را با توجه به بنیان نظری مقاله، در قالب یک فرم جدید قرار می‌دهد.

نظریهٔ زیمل، در عین داشتن ظرفیت‌هایی برای تحلیل اندیشهٔ روحانیون نقش‌آفرین در صحنهٔ اجتماعی-سیاسی ایران، دارای ضعف‌هایی هم هست. عدم توفیق نظریهٔ زیمل در تبیین اندیشهٔ روحانیون ایران، ریشه در ایدهٔ «محتوای ایزوله‌شده» دارد. بر این اساس، تنها به آن بخش از محتوای اندیشهٔ روحانیون توجه می‌شود که ایجادکنندهٔ فرم جدید باشند؛ بنابراین، قادر به تبیین دقیق تغییر رویه و تفاوت راهبرد بازیگران در درون یک فرم نیست، یعنی زیمل، آن بخش از محتوای اندیشه را که در یک بازهٔ زمانی یا یک دوره تاریخی نمی‌تواند ایجادکنندهٔ یک فرم جدید باشد، با عنوان محتوای ایزوله‌شده در نظر می‌گیرد که ماهیت و معنای قابل‌تحلیلی در این چارچوب نظری ندارند و به این ترتیب، بخشی از وقایع تاریخی را نادیده می‌گیرد.*

یادداشت‌ها

۱. اگرچه ابتدا مرحوم مدرس، ایده اسلام سیاسی را مطرح کرد، ولی در آن دوره، این گفتمان هژمونیک نشد. امام خمینی (ره) پس از طرح لایحه کاپیتولاسیون ۱۳۴۳ از جمله مهم‌ترین روحانیون طرفدار این ایده شدند. تا پیش از آن، یعنی بین سال‌های ۱۳۴۱ تا ۱۳۴۳، شخص امام نیز قائل به براندازی رژیم پهلوی نبودند.
۲. آیت‌الله شریعتمداری در نامه‌ای به امام نوشتند: «این‌ها برنامه‌شان این است که من و شما را از میان بردارند، این‌ها دستور دارند، برای من از تهران اطلاع آمده که برای این کار دستور دارند، قدری ملاحظه کنید». امام در پاسخ نوشتند: «آقای شریعتمداری ترسیده‌اند. تازه الان وقت کار است، الان وقت بهره‌برداری از فاجعه فیضیه و روضه‌خوانی است» (خاطرات آیت‌الله منتظری، ج ۱: ۲۱۹).
۳. ریشه‌های نظریه ولایت فقیه را می‌توان در «کشف اسرار ۱۳۲۳» جست‌وجو کرد. این کتاب، در چاپ اول به درخواست امام بدون نام نویسنده چاپ شد (باقی، ۱۳۸۷: ۵۵). ماهنامه شهروند/امروز، شماره ۴۹ و قابل دسترسی در: www.shahrrandemronz.com
۴. لن یجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا (نساء، ۱۴۱)

منابع

- آبراهامیان، پرواند (۱۳۷۸)، *ایران بین دو انقلاب*، ترجمه کاظم فیروزمند، حسن شمس‌آور و محسن مدیرشانه‌چی، چاپ دوم، تهران: نشر مرکز.
- امامی، محمد مهدی (۱۳۸۲)، *زندگی‌نامه آیت‌الله عظمی گلپایگانی به روایت اسناد*، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، چاپ اول.
- امین، سید حسن (۱۳۸۹)، «روحانیت و حاکمیت در عصر پهلوی‌ها: نگاهی به سیره سیاسی آیت‌الله حایری، آیات ثلاث و آیت‌الله بروجردی»، *ماهنامه حافظ*، شماره ۶۸.
- انصاری قمی، ناصرالدین (۱۳۸۲)، *آیت‌الله گلپایگانی: فروغ فقاقت*، تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل وابسته به انتشارات امیرکبیر، چاپ اول.
- بابایی، رسول (۱۳۸۷)، *شالوده‌شکنی گفتمان سنتی*، تهران: مرکز انتشارات راوی.
- مرکز بررسی اسناد تاریخی (۱۳۸۵)، *آیت‌الله گلپایگانی به روایت اسناد ساواک*، تهران: مرکز بررسی اسناد تاریخی، چاپ اول.
- پناهی، علی (۱۳۸۱)، *خاطرات مرحوم حجت‌الاسلام موحدی ساوجی*، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- پناهی، محمدحسین (۱۳۸۳)، *جامعه‌شناسی شعارهای انقلاب اسلامی ایران*، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، چاپ اول.
- جعفریان، رسول (۱۳۸۶)، *جریان‌ها و سازمان‌های مذهبی-سیاسی ایران از روی کار آمدن محمدرضا شاه تا پیروزی انقلاب اسلامی*، قم: نشر مورخ.
- حسینی، سیدرضا (۱۳۸۷)، «بازتاب: مبارزات روحانیون»، *کتاب ماه تاریخ و جغرافیا*، شماره ۱۲۹.
- حسینیان، روح‌الله (۱۳۸۱)، *۱۴ سال رقابت ایدئولوژیک شیعه در ایران*، تهران: انتشارات اسناد انقلاب اسلامی.
- حسن‌زاده، اسماعیل؛ شفاعی هریسی، محمدکاظم (۱۳۹۳)، «مواضع و اقدامات آیت‌الله گلپایگانی در قبال سیاست‌های حکومت پهلوی»، *فصلنامه مطالعات انقلاب اسلامی*، سال یازدهم، شماره ۳۷.
- حیدری، مهدی (۱۳۷۸)، «مطالعه توصیفی گفتمان‌های روحانیت در فرایند انقلاب اسلامی ایران»، *پایان‌نامه دوره کارشناسی ارشد رشته مطالعات انقلاب*، تهران: پژوهشگاه امام خمینی.
- حیدری، اصغر (۱۳۸۸)، «خروج از راه عقل و فضیلت: بازخوانی مواضع و عملکرد شریعتمداری در برابر نهضت امام خمینی»، *فصلنامه تخصصی در حوزه تاریخ پژوهی ایران معاصر*، شماره ۲۱.
- خمینی، روح‌الله (۱۳۷۳)، *ولایت فقیه*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).

- _____ (۱۳۶۱)، صحیفه نور، ج ۶-۱، تهران: انتشارات سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی.
- _____ (۱۳۷۸). صحیفه امام، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، جلد ۵.
- _____ (۱۳۸۵)، صحیفه امام، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (چاپ و نشر عروج)، جلد ۴.
- دوانی، علی (۱۳۷۷)، نهضت روحانیون ایران، تهران: انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی، جلد ۳ و ۴.
- روحانی، حمید (۱۳۵۶)، تحلیلی بر نهضت امام خمینی (ره)، تهران: مرکز انتشارات اسناد انقلاب اسلامی.
- _____ (۱۳۷۴)، شریعتمداری در دادگاه تاریخ، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- روح‌بخش، رحیم (۱۳۸۴)، «رویکرد دانشجویان به نهضت امام خمینی (ره)؛ مروری بر زمینه‌ها و پیامدهای تعامل دانشجویان با روحانیون نوگرا در سال‌های ۱۳۴۳-۱۳۴۰»، فصلنامه مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی، شماره ۲۸.
- _____ (۱۳۸۴)، «روحانیون دهه سی»، ماهنامه اندیشه و تاریخ سیاسی ایران معاصر، سال چهارم، شماره ۳۸.
- زیمیل، گنورگ (۱۳۸۵)، مقالاتی درباره تفسیر در علوم اجتماعی، ترجمه شهناز مسمی‌پرست، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- _____ (۱۳۸۸)، مقالاتی درباره دین، ترجمه شهناز مسمی‌پرست، تهران: نشر آگه.
- زونیس، ماروین (۱۳۷۰)، شکست شاهانه، ترجمه اسماعیل زند و بتول سعیدی، تهران: نشر نور.
- سلمانیان، حسن‌علی (۱۳۸۹)، «جستاری در سیره سیاسی امام خمینی (ره)»، مجله فقه و اصول: حکومت اسلامی، شماره ۵۶.
- سلیمی، حشمت‌الله (۱۳۸۶)، مبارزات روحانیون و وعاظ مساجد به روایت اسناد، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- شجاعی زند، علی‌رضا (۱۳۸۲)، برهه انقلابی در ایران، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- شکرزاده، حسن (۱۳۸۶)، مبارزات امام خمینی به روایت اسناد (از آغاز نهضت تا تبعید به ترکیه)، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- طاهری، رجبعلی (۱۳۷۵)، خاطرات رجبعلی طاهری، تهران: دفتر ادبیات انقلاب اسلامی.
- عابدی، علی‌النقی (۱۳۸۵)، «ریشه‌های گفتمان اسلام نواندیش در عصر انقلاب اسلامی»، پایان‌نامه دوره کارشناسی ارشد رشته مطالعات انقلاب اسلامی، پژوهشکده امام خمینی.
- فوزی، یحیی؛ معینی‌پور، مسعود (۱۳۸۸)، «مبانی و اهداف توسعه سیاسی از دیدگاه امام خمینی»، مجله علمی-پژوهشی مطالعات انقلاب اسلامی، سال ششم، شماره ۱۹.
- فوزی، یحیی (۱۳۸۷)، «بررسی تطبیقی خرده‌گفتمان‌های سیاسی اسلام‌گرا در ایران قبل و بعد از انقلاب اسلامی و تأثیر آن‌ها بر شکل‌گیری نظام سیاسی بعد از انقلاب»، فصلنامه علوم اجتماعی، شماره ۴۲.
- _____ (۱۳۸۶)، «رهبران مذهبی و مدرنیزاسیون در دوره پهلوی دوم؛ بررسی مواضع

- امام خمینی، «فصلنامه متین، شماره ۱۰». قجری، حسین‌علی (۱۳۸۸)، «تحلیلی بر گفتمان سیاسی امام خمینی در انقلاب اسلامی»، پژوهشنامه متین، شماره ۴۵.
- کرایب، یان (۱۳۸۲). *نظریه‌های اجتماعی کلاسیک*، ترجمه شهناز مسمی‌پرست، تهران: نشر آگاه.
- گرامی، محمدعلی (۱۳۸۳). *ولایت فقیه در اندیشه عالمان معاصر شیعی، اندیشه حکومت*، تهران: انتشارات پارسا.
- گرامی، محمدعلی (۱۳۸۱)، *خاطرات آیت‌الله حمدعلی گرامی*، به کوشش محمدرضا احمدی، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- گلپایگانی، سیدجواد (۱۳۸۷)، «مصاحبه‌ها»، *هفته‌نامه شهروند امروز*، سال سوم، شماره ۵۳.
- محمدی، نعیم (۱۳۸۹)، نوع و نحوه مداخله روحانیت در سیاست، *مجله علوم سیاسی*، سال سیزدهم، شماره ۵۴.
- _____ (۱۳۹۴)، «تیین جامعه‌شناختی نقش نیروهای اجتماعی و اقتصادی در وقوع انقلاب اسلامی ایران براساس نظریه به‌رسمیت‌شناسی هونت»، *دوفصلنامه جامعه‌شناسی تاریخی*، دوره ۷، شماره ۲.
- متولیان، محمدعلی (۱۳۸۵)، «گونه‌شناسی سیاسی علمای دینی در عصر سلطنت از منظر امام خمینی (ره)»، *پایان‌نامه کارشناسی*، قم: مؤسسه آموزشی باقرالعلوم.
- محتشمی‌پور، علی‌اکبر (۱۳۷۶)، *خاطرات سید اکبر محتشمی*، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، جلد اول.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۳)، *عدل الهی*، تهران: نشر صدرا.
- میرزایی راجعونی، سلیمان (۱۳۸۰)، «گونه‌شناسی گفتمان‌های اسلامی و نقشه آن‌ها در فرایند انقلاب اسلامی ایران»، *پایان‌نامه کارشناسی ارشد*، تهران: پژوهشکده امام خمینی (ره) و انقلاب اسلامی، رشته جامعه‌شناسی انقلاب.
- موسوی تبریزی، سید حسین (۱۳۸۴)، *خاطرات آیت‌الله سید حسین موسوی تبریزی*، تهران: مؤسسه چاپ و نشر عروج، چاپ اول.
- نیازمند، رضا (۱۳۸۳)، *شیعه در تاریخ ایران*، تهران: نشر حکایت قلم نوین.
- Lee, V. E., Georale, S. (2001), *American Sociology Chooses the Stou the Builders Refused*, Blackwell Publishing.
- Fredric, V. (2010), "Immanent Transcendence in George Simmel's Sociology of Religion", *Journal of Classical Sociology*, 10(1).
- Moaddel, M. (1989), "The Shi I Ulama and State in Iran", *Theory and Society Journal*, No.51/52, p. 535.
- Wolff, K. (1964), *The Sociology of Georg Simmel*, New York: Crowell-Colier Publish.
- Wodak, R. (2001), *The Discourse Historical Approach London*, New Dehli, First Published.