

## تطورات تصور مشروعیت دولت در فضای

### پسامشروطه

#### (بررسی موردی تلقی روحانیت از سلطنت)

(تاریخ دریافت: ۹۶/۰۶/۲۰ - تاریخ تصویب: ۹۶/۱۱/۰۱)

رضا سلیمانی<sup>۱</sup>

#### چکیده:

تحلیل سیاسی جامعه‌ی معاصر ایران، نشان می‌دهد شناخت تاریخ تحولات خرد حکومتی (تصور معقول از دولت) در فهم ذهنیت نیروهای اجتماعی در قبال حکومت تأثیر جدی دارد. مشروطه‌ی ایرانی توانست اولین تردیدها را درباره‌ی دولت سلطنتی به وجود آورد و نگره‌های سنتی را درباره‌ی مشروعیت دولت زیر سؤال ببرد. با این وجود، بی‌نظمی/آشوب‌های اجتماعی و سیاسی پدیدار شده در جامعه‌ی ایرانی پسامشروطه، موجب هویدا شدن دوباره‌ی «بحران حکمرانی» و اُفت گرایش تحول‌خواهی در عقلانیت حکومتی سنتی و حرکت به سوی خرد حکومتی جدید گردید. این خرد جدید شرایط را برای بازتولید ساختار اقتدارگرایی نوینی چون رضاشاه در واکنش به بحران حکمرانی پسامشروطه‌ای فراهم ساخت. از این رو در این مقطع، موج جدیدی از تلقی‌ها در میان روحانیت رسوخ یافت که با همان اشتیاقی که پیشتر در جستجوی آزادی و حکومت قانون بودند، به جستجوی حکومت مطلقه اهتمام ورزیدند و

---

۱. استادیار علوم سیاسی دانشگاه پیام نور اسدآباد (r.soleimani1980@gmail.com)

عملاً به بازتولید روح استبداد قاجاری در کالبد دولت مطلقه‌ی پهلوی کمک کردند. به این ترتیب، نمودار تحولات سیاسی- اجتماعی ایران، نموداری سینوسی می‌نماید که مشحون از افت‌وخیزهای متناوب از تغییر یا پذیرش دولت استبدادی است. پرسش اصلی مقاله آن است که تلقی روحانیت از سلطنت، به عنوان دولت مشروع، در فضای پسامشروطه چه تحولاتی را پشت سر گذاشته است؟ فرضیه‌ی اصلی در چارچوب مفهوم «حکومت‌مندی» فوکو آن است که تصور روحانیت از سلطنت طیفی از مشروعیت‌پنداری دولت سلطنتی تا انتقاد و مخالفت با آن را تجربه کرده است. بر این اساس، هدف اصلی مقاله کشف تحول در تصور روحانیت در قبال پروبله‌ی سلطنت در فضای پسامشروطه تا انقلاب اسلامی است.

کلیدواژه‌ها: تلقی دولت، خرد حکومتی، مشروطه، انقلاب اسلامی، سلطنت، روحانیت.



شیوهی اندیشیدن درباره‌ی سیاست و حکومت در هر جامعه‌ای، بی‌آنکه خواسته باشیم درباره‌ی آن ارزش‌گذاری هنجاری داشته باشیم، یکی از موضوعات قابل تأمل برای اندیشه‌ورزان حوزه‌ی سیاست و قدرت در آن جامعه است. این شیوه می‌تواند مبنایی برای بدیهی یا غیربدیهی قلمداد کردن تشکیل هر حکومت در یک جامعه از یک سو و تعیین شکل و سیاق حکومت (مدل حکومتی حاکم) و شیوهی اعمال قدرت آن در جامعه‌ی مزبور از سوی دیگر قلمداد شود. به دیگر سخن، نوع تصور و برداشت از حکومت و طرح پرسش‌های جدی درباره‌ی نوع مطلوب حاکمیت و مهمتر از آن، شکل حکومت، منبع یا منابع اعمال قدرت، نحوه‌ی اعمال قدرت، حدود و ثغور قدرت/حکومت، از جمله اساسی‌ترین موضوعات در بررسی‌های سیاسی به شمار می‌روند.

تصور از حکومت در روند تحولات سیاسی معاصر جامعه‌ی ایران، عمدتاً مبتنی بر فرهنگ و نظام سلطنتی بوده است. از این نظرگاه، می‌توان مدعی شد که تاریخ معاصر ایران، عمدتاً تاریخ، سرگذشت و ظهور و سقوط نظام‌ها و خاندان‌های سلطنتی متعدد بوده است. در این راستا، علی‌رغم تجربه‌ی گفتمان مشروطه‌خواهی، نمی‌توان از ایجاد تحول رادیکال در نظم و نظام سلطنتی سخن گفت. در واقع هرچند مشروطه‌خواهی پایه‌های نظم مزبور را تا حدودی سست کرد، اما نهایتاً تا پیش از ظهور جدی اسلام سیاسی در تحولات سیاسی معاصر ایران، حافظه‌ی جمعی و فرهنگ سیاسی ایرانیان بر اساس و منوال نظم و منطق شاهنشاهی صورت‌بندی و تثبیت شده است. فرهنگ سیاسی مزبور چنان در حافظه‌ی تاریخی ایرانیان رسوخ و تعیین یافته بود که هیچ جدیت قاطع یا تحول‌بخشی در ظهور نشانه یا نشانه‌های دال بر تحول در حکومت‌مندی تاریخی ایرانی حتی در میان روحانیت آن مقطع نیز دیده نمی‌شود و حتی آرمان‌های مشروطه و مشروطه‌خواهی نیز به دلیل سویه‌ها و جهت‌گیری‌های مدرن آن و به



ویژه به حاشیه رانده شدن روحانیت (خصوصاً قشری از روحانیت خواهان حمایت از سنت در مقابل روحانیون تجددگرا) در تحولات مشروطه، در نهایت مورد پسند و تأیید نهاد روحانیت قرار نگرفت.

بدین ترتیب، شیوهی اندیشیدن درباره‌ی حکومت به طور اجتناب‌ناپذیری با تولد گفتمان جریان مذهبی و روحانیت و طرح‌واره جریانات زیرمجموعه‌ی آن درباره‌ی سیاست و حکومت، پیوندی بس وثیق و نگسستنی یافته است. در واقع در جامعه‌ی ایران معاصر، هرگونه تحول در حکومت‌مندی (تصور بدنه‌ی جامعه از رأس هرم قدرت) از یک سو؛ و تحول در سیاست‌ورزی (تکنیک اعمال قدرت از سوی حاکمیت در رأس هرم قدرت) از سوی دیگر را، می‌بایست تابعی از ارزش‌گذاری‌های جریان قدرتمند مذهبی و روحانیت معاصر قلمداد کرد. چنانکه تجربه‌ی انقلاب اسلامی در دهه‌های بعدی هم نشان داد که تا زمانی که روحانیت تلقی خود از اصل و اساس سلطنت را تغییر ندهد، تحولی در عمل سیاسی نسبت به حکومت اتفاق نخواهد افتاد. بر اساس این ملاک و مناط، دغدغه یا مسئله‌ی اصلی مقاله‌ی پیش‌رو کشف تحول در ذهنیت و تصور روحانیت در قبال پروبلمه‌ی سلطنت در فضای پسامشروطه است. با این توضیح، می‌توان مدعی شد تحول در نوع نگرش روحانیت به ضرورت و چرایی سلطنت، یکی از عوامل شاخص تعیین‌کننده در حکومت‌مندی جدید ایرانی به شمار آورد، چراکه فهم و درک تحول در حکومت‌مندی ایرانی بدون بررسی تأثیر جدی و تأمل برانگیز روحانیت بر تحول تصور از حکومت بسیار دشوار بلکه غیرممکن خواهد بود.

بدین‌سان، بر خلاف برخی تصورات رایج، نمی‌توان مشروطه و مشروطه‌خواهی را نیز سبب‌ساز تحول جدی و عملی در سنت تاریخی سلطنت‌خواهی یا دست‌کم عدم تقابل با سلطنت از جانب جامعه ایران قلمداد کرد. در چنین شرایطی است که با بهره‌گیری روشنفکران مذهبی از تجارب جنبش مشروطه‌خواهی و نهضت ملی شدن نفت و نیز با توجه به آشکار شدن گسستگی



پیوند تاریخی روحانیت با سلطنت از زمان تثبیت قدرت محمدرضا شاه و طرد و تحقیر روحانیت از سال‌های ۱۳۴۲ به بعد و خصوصاً تشدید سیاست‌های غرب‌گرایانه‌ی محمدرضا، شاهد رشد و رادیکالیزه شدن جریان اسلام‌گرای سیاسی علیه نظم و نظام سیاسی موجود هستیم که بررسی آن در حوصله‌ی این نوشتار نمی‌گنجد.

### چارچوب نظری

از آنجا که این مقاله می‌کوشد تحول در حکومت‌مندی ایرانی را به معنای تحول در تصور و برداشت از حکومت ایرانی در نظر بگیرد، لذا یکی از چارچوب‌های نظری متناسب که می‌تواند به توضیح تئوریک این معنا بنشیند مفهوم و نظریه‌ی «حکومت‌مندی»<sup>۱</sup> میشل فوکو، نویسنده‌ی شهیر معاصر فرانسوی است. اصطلاح حکومت‌مندی ترکیبی است از دو واژه‌ی Governmental به معنای «حکومتی» و یا هرآنچه به مربوط به حکومت است؛ و پسوند ity به معنی «مطالعه در اینباره»؛ یا ترکیبی از دو واژه‌ی Government به معنای حکومت و mentality به معنای طرز فکر و اندیشه (یحیوی، ۱۳۹۴: ۱۲۰) است. آن‌گونه که مایکل دین نیز تصریح می‌کند مفهوم حکومت‌مندی دارای دو معنای مجزا و البته مرتبط با یکدیگر است: در معنای نخست مفهوم حکومت‌مندی به نگرش، طرز تفکر، دید و ذهنیت ما نسبت به مسئله‌ی حکومت اشاره دارد؛ این موضوع که ما چگونه در مورد حکومت کردن فکر می‌کنیم؟؛ و همین‌طور این نکته که چگونه با عقلانیت‌ها یا «ذهنیت»‌های<sup>۲</sup> متفاوتی در باب حکومت می‌اندیشیم؟ (Dean, 1999: 24). در معنای دوم، فوکو این مفهوم را کلیه‌ی شیوه‌های سازمان‌دهی اعمال شده در قبال ذهنیت‌ها، عقلانیت‌ها، تکنیک‌ها و

۱. Governmentality

۲. mentalities

نهادهایی می‌داند که از طریق آن، افراد و جامعه اداره می‌شوند. البته طرز فکر یا «ذهنیت» مدنظر فوکو در مفهوم حکومت‌مندی، اولاً نه به عنوان فعالیت‌ی انتزاعی (کاملاً ذهنی و نظری) بلکه به مثابه یک محصول جمعی در برنامه‌های هدایت و اصلاح رفتار حکومت‌شوندگان مبتنی بر تکنیک‌ها و دانش قدرت است؛ ثانیاً ذهنیت در حکومت‌مندی صرفاً معنای عقل‌گرایانه را با خود حمل نمی‌کند و می‌تواند شامل عناصر غیرعقلانی (احساسات نیرومند در مقابل نیروی عقل) نیز باشد. در واقع به نظر می‌رسد می‌توان این مفهوم را با قدری تساهل با همان تعبیر «حکومت‌مندی» یا «طرز تلقی از حکومت» یاد کرد. یک تعریف مختصر و مجمل از حکومت، توسط فوکو عبارت است از: «هدایت رفتار» یا «هدایت کردن امر هدایت یا (اداره‌ی امر اداره)» (Foucault, 2007:192).

در این معنا، مفهوم حکومت‌مندی بر ظهور یک شکل جدید و مجزا از تفکر درباره‌ی حکومت و اعمال قدرت در جوامع غربی دلالت می‌کند. همان‌گونه که در تعریف پیتر میلر نیز در این خصوص آمده است: «حکومت‌مندی دلالت بر روش‌هایی دارد که سرشت‌نمای شکلی از نظارت دولت بر شهروندان، ثروت‌شان، فلاکت‌شان، آداب و عادات‌شان است» (میلر، ۱۳۸۲: ۲۵۱). بر مبنای چنین دیدگاه و تحلیلی، در دروس گفتارهای تولد زیست‌سیاست، فوکو با تحلیل سازوکارهای امنیتی، ظهور مسئله‌ی «جمعیت» را به منزله‌ی ابژه مناسبات قدرت در مرکز توجه قرار داد و «با بررسی اندکی دقیق‌تر این مسائل، به مسئله‌ی حکومت رسید» (فوکو، ۱۳۸۴: ۷). بدیهی است از میان این دو معنا، مقاله‌ی پیش‌رو گرایش به معنای اول را به تناسب هدف خود برگزیده است؛ یعنی حکومت‌مندی را نه به مثابه تکنیک‌های حکمرانان برای سوژه‌سازی از شهروندان و تربیت آنان بر اساس آنچه می‌خواهند، بلکه به مثابه طرز تلقی و نگرش به حکومت از جانب شهروندان می‌داند (فوکو، ۱۳۹۰: ۲۵۸).

با این وجود، تعریف و تفسیر اصطلاح «حکومت‌مندی» بغرنج و دشوار است.



زیرا هر چند ترجمه‌های متنوع و متعددی از این اصطلاح از قبیل «حکومت‌مندی»، «حکومت‌بودگی»، «حکومت‌داری»، «ذهنیت حکومت»، «طرز تفکر حکومت» و ... از این واژه شده است، این ترجمه‌ها گاه بیش از آن که راه گشا به نظر برسند، بر پیچیدگی موجود افزوده‌اند. مع‌الوصف، با وجود احتمال گرفتار شدن در نوعی ساده‌سازی<sup>۱</sup> یا تقلیل‌گرایی<sup>۲</sup> در معرفی این مفهوم، می‌توان مدعی شد که یکی از معانی مهم و جدی حکومت‌مندی که پایه و اساس این مقاله را نیز بر می‌سازد عبارت است از: نگرش، طرز تلقی و تفکر، دید و ذهنیت نسبت به مسئله‌ی حکومت؛ این موضوع که اعضای یک جامعه خصوصاً با ذهنیت‌ها و عقلانیت‌های متفاوت و افق‌های ذهنی مختلف چگونه با در مورد حکومت کردن فکر می‌کنند؟

به طور خلاصه، آنچه به بهره و حظ نگارنده‌ی این مقاله از مفهوم مغلق، گسترده و پیچیده‌ی فوکو از مفهوم حکومت‌مندی مربوط می‌شود عبارت است از درک حکومت‌مندی به عنوان «شیوه‌ی خاصی از اندیشیدن به حکومت» و در واقع پرسش از نحوه‌ی حکومت کردن و تحت حکومت واقع شدن؛ امری که فوکو آن را در مباحث خود درباره‌ی پیدایش رساله‌هایی آغاز می‌کند که از نظر او، «نه دیگر اندرزنامه به امیرند و نه علم سیاست، بلکه هنرهای حکومت کردن» اند و در همین رساله‌هاست که او شیوه‌ی خاصی از اندیشیدن به حکومت را مطرح می‌کند (فوکو، ۱۳۸۹: ۲۳۶).

### بحران حکومت‌مندی و گذار به اقتدارگرایی پسامشروطه

شروع مبارزات مشروطه به رهبری روحانیونی همچون آیت‌الله طباطبایی و آیت‌الله بهبهانی، عرصه‌ی جدیدی برای شرکت علماء در عرصه‌ی سیاست باز



---

۱. simplification  
۲. reductionism

شده و شکل‌گیری مبارزات علیه استبداد داخلی جهت مشروط کردن قدرت و اراده‌ی شاه باعث شد تا آن نقش علماء در جنبش مشروطه برجسته گردد، تا جایی که اگر نقش برجسته‌ی آیت‌الله نائینی، به عنوان تئوریسین مذهبی مشروطه؛ و همچنین فتوای آخوند خراسانی در تأیید مشروطه نبود، پیروزی مشروطه‌خواهی در ایران با دشواری‌های بزرگتری روبرو می‌شد. مع‌الوصف، علی‌رغم موفقیت جنبش مشروطه در محدود کردن قدرت شاه از سلطنت به حکومت در قالب دولت ملی، این جنبش بواسطه‌ی برخی اشتباهات، که بررسی آن مجال دیگری می‌طلبد، به اهداف واقعی خود در حرکت به سمت قانون‌گرایی و زدودن استبداد از جامعه‌ی ایرانی و برپایی واقعی دولت مشروطه باز ماند. در چنین فضایی است که جنبش مشروطیت در ایران به جای اینکه به استقرار حکومتی مردم‌سالار بیانجامد، به بی‌نظمی و آشوب انجامید و جز پراکندگی و تشتت برای حکومت‌هایی که پس از مشروطه برسر کار می‌آمدند، حاصلی در بر نداشت. عموماً تاریخ‌نگاران، تعطیلی مجلس دوم در ۲۴ دسامبر ۱۹۱۱ را پایان انقلاب مشروطیت تلقی کرده‌اند.

یکی از نتایج بازتولید بحران دولت در ایران در پی ناکامی‌های مشروطه آن بود که به مرور، از حمایت مردم بی‌بهره شده و مجدداً استبداد مطلقه با توپ بستن مجلس توسط محمدعلی شاه احیا شد. همچنین پس از آغاز مشروطه‌ی دوم و فتح تهران، ترور «سیدعبدالله بهبهانی»، یکی از دو سید معروف مشروطه‌خواه تهران؛ و اقدامات تند و ضدمذهبی برخی مشروطه‌خواهان باعث شد که به جای استقرار نهادهای مردمی، گروه‌های غرب‌گرا بر کشور حاکم شدند (نجفی و فقیه‌حقانی، ۱۳۸۴: ۲۶۸). در مقابل این بحران جدید حکمرانی، یک سری افراد جهت اصلاح وضعیت موجود و دستیابی به اهداف واقعی این جنبش دست به کار شدند. البته در عین حال برخی گروه‌های فرصت‌طلب نیز برای رسیدن به منافع خود دست به قیام زده و در نتیجه با شکل‌گیری ناامنی و هرج‌ومرج در کشور، مشروطه از اهداف واقعی خود بازمانده و





بدین ترتیب یکی از بزرگترین مضرات مشروطه‌ای که به شکست جبهه‌ی مشروع و اعدام شیخ فضل الله منجر شده بود، حاکم شدن اندیشه‌ی پذیرش تدریجی جدایی سازمان دین از سازمان اداره‌ی جامعه بود.

البته عوامل دیگری نظیر پراکندگی و تشتت این دوره، قرین و همراه با یک سری عوامل و حوادث ناخوشایند دیگر از قبیل خشکسالی، دخالت بیگانگان، هرج و مرج ناشی از مشروطه گردید که نهایتاً به حاکم شدن وضعیتی در ایران انجامید که از آن می‌توان تحت عنوان «بحران حکمرانی» یاد کرد (یحیوی، ۱۳۹۶: ۱۸). در چنین شرایطی، الهام اذهان ایرانیان، از ایرانیان آلمان‌نشین و «برلنی‌ها» موجب شد که شیوه‌ی جدید الگوبندی حکمرانی متأثر از شرایط آرناشیستی مشروطه‌خواهی به سمت و سوی تقاضا برای تشکیل «دولت مستحکم و مقتدر» گردد (یحیوی، ۱۳۹۶: ۱۹-۲۰). اینجاست که صورت عملی چنین عقلانیت نوظهوری زمینه‌سازی برای روی کار آمدن رضاشاه بود که از منظر روشنفکران و حتی نخبگان می‌توانست به عنوان «مردی مقتدر»، در واکنش به بحران حکمرانی مزبور نوعی «اقتدارگرایی شخص محور» را حاکم کرده و عقب ماندگی کشور را در سایه‌ی تشکیل یک حکومت مرکزی مقتدر جبران کرده و با محافظت از یکپارچگی و استقلال آن، کشور را به سمت مدرنیزاسیون به پیش ببرد. طبعاً چنین رویکردی در جامعه‌ی استبدادزده‌ی تاریخی از حیث ذهنیت حکومتی، به سرعت حامیان و طرفداران خاص خودش را نیز فراچنگ می‌آورد (یحیوی، ۱۳۹۶: ۲۰؛ کدی، ۱۳۸۱: ۱۵۱؛ اتابکی، ۱۳۸۵: ۱۴) به گونه‌ای که می‌توان مدعی شد تفاوت اساسی روشنفکران دوره‌ی رضاشاه با روشنفکران دوره‌ی قاجار را می‌توان در تفاوت واژه‌ی «رجال روشنفکر» با «روشنفکران ناراضی» پی‌جُست (بروجردی، ۱۳۸۲: ۲۲۶). رجال روشنفکر، کسانی بودند که ضمن اینکه خود از تنورسین‌های شکل‌گیری دولت مدرن از طریق تمرکز قدرت بودند، خود نیز در آن مناصب اداری-سیاسی را عهده دار می‌شدند. اینان گاه سعادت توده‌ی مردم را نه در مشارکت آن‌ها بلکه



در فقدان مشارکت‌شان تحلیل می‌کردند(انتخابی، ۱۳۹۰: ۱۰). بر این اساس است که می‌توان مطابق ایده‌ی آبراهامیان مدعی شد «نسل جدید روشنفکران جدید ایرانی با همان شور و حرارتی به جست‌وجوی حکومت مطلقه گرویدند که نسل قبل آنها به جست‌وجوی آزادی و حکومت قانون». به تعبیر آبراهامیان «در حالیکه انقلاب مشروطه درصدد بود نظام مشروطه‌ی لیبرال را جایگزین استبداد قاجاری نماید، کودتای ۱۲۹۹ در راستای از بین بردن ساختارهای پارلمانی و ایجاد حکومت مطلقه‌ی پهلوی بود»(آبراهامیان، ۱۳۷۷: ۱۲۹).

بدین‌سان می‌توان بر این گزاره‌ی تحلیلی پای فشرده که همان مشروطه‌ای که نوید تحول به سمت و سوی حکومت‌مندی نوین را به ایرانیان می‌داد، به‌گونه‌ی پارادوکسیکالی به سبب دریافت‌های متفاوت و متضاد علماء(فقها) از معنا و مفهوم مشروطیت و ماهیت حکومت دینی از یک سو و بی‌نظمی‌های اجتماعی-سیاسی متعاقب ابهام در دریافت‌های مزبور از سوی دیگر، راه به اقتدارگرایی نوین و بازسازی و تقویت نوعی اقتدار و تمرکز قدرت و پذیرش استبداد و حکومت متمرکز و مقتدر در دوران پهلوی انجامید.

## روحانیت و امر حکومت در فضای پسامشروطه

### ۱. پرهیز از سیاست به مثابه منش رایج

بر اساس بحران حکمرانی مطرح‌شده در سطور فوق، می‌توان از رویکرد کلی اصحاب دین و نهادهای دینی نسبت به سیاست و امر سیاسی و مشخصاً حکومت تا حدی رمزگشایی نمود. به نظر می‌رسد رویکرد مزبور در فضای کلی پسامشروطه، حول یک مفهوم کلیدی صورت‌بندی شده باشد: «اعراض از سیاست برای تقویت دیانت و نهادهای دینی». به دیگر سخن، در این هنگامه‌ی تاریخی برخی از علماء طراز اول جامعه ایرانی، به دلیل مصلحت‌اندیشی، از دخالت مستقیم در عرصه‌ی سیاست خودداری می‌کردند چراکه طبق منوال آن



زمانه، امر سیاسی از سنخ و جنس غیرمقدس قلمداد می‌شود و عملاً حفظ دین و تمشیت امور دینی در مرزگذاری میان دیانت و سیاست تعریف و تحدید می‌گردید. از جمله‌ی حاملان و عاملان چنین نگرشی، «شیخ عبدالکریم حائری یزدی»، بنیان‌گذار و رئیس حوزه‌ی علمیه قم بود که در تعریف نسبت دین با امر اجتماعی و سیاسی، عملاً دخالت در سیاست را نمی‌پسندید و در مواجهه با حکومت و امر سیاسی، ضمن رعایت احتیاط، از مقابله‌ی مستقیم با حکومت پهلوی خودداری می‌کرد. به نظر می‌رسد چنین تفکری که حائری را باید نماینده‌ی اصلی فکری آن دانست، مبتنی بر نوعی مصلحت‌اندیشی دینی ارزیابی کرد که عزلت‌گزینی دین را بیش از دخالت مستقیم در عرصه‌ی سیاست برای جامعه مفید تلقی می‌کرد. زمینه و زمانه‌ی تاریخی چنین رویکردی نشأت گرفته از رویکرد کلی حاکم بر گفتمان سنتی مذهبی در مقطع پیشامشروطه است. بر اساس چنین رویکردی، همکاری علماء با دولت‌های موجود با عناوینی از قبیل «جواز همکاری با دولت‌های جور» توجیه می‌شد. همچنین کناره‌گیری از سیاست و گوشه‌نشینی زاهدانه، مشی اصلی عالمان دینی در گفتمان سنتی مذهبی به شمار می‌رفت و ورود عالمان دین به عرصه‌ی سیاست یا به کلی مردود بود و یا استثناهایی بود که با عناوینی همچون کمک به مؤمنان و کاستن از ظلم توجیه می‌گردید. با گسترش نظریه و روش اصولی، دخالت علماء در سیاست نیز افزایش یافت و از همین‌رو، در دوره‌ی قاجاریه بر خلاف دوره‌ی صفویه، عالمان زیادی وارد فعالیت‌های سیاسی شدند و حتی رهبری جنبش‌های اعتراضی را بر ضد حکومت بر عهده گرفتند. فعالیت‌های سیاسی علماء در قرن نوزدهم، که با تکیه بر گسترش اختیارات مجتهدان صورت می‌گرفت، به طور طبیعی می‌بایست با ارائه‌ی تفسیرهای سیاسی از دین همراه می‌شد. البته تا نهضت مشروطه، بیشتر این روشنفکران بودند که برای پیشبرد اهداف خود می‌کوشیدند تا مفاهیم و اندیشه‌های سیاسی مدرن را به متون دینی مستند کنند و از این راه علماء و توده‌ها را به مبارزه علیه استبداد تشویق نمایند و خود را از



اتهام بدعت و کفر میرا سازند(حسینی زاده، ۱۳۸۹: ۱۶۸).

بر اساس چنین میراث فکری مربوط به زمانه‌ی پیشامشروطه است که روند و استراتژی علماء در تعریف نسبت خود و نهادهای دینی با حکومت رضاخان معنا و مفهوم می‌یابد و در این راستاست که توجه به دو نکته، حیاتی می‌نماید: نخست آنکه، به نظر می‌رسد در آن موقعیت شاید موفقیت‌آمیزترین روش برای مقابله با دین‌ستیزی رضاخان، راهی بود که عالمانی همچون حائری انتخاب کرد تا از تحریک رضاخان و حساس کردن وی درباره‌ی علماء بهره‌برد. البته معنای این سخن آن نیست که ایشان به مسائل اجتماعی بی‌توجه بودند؛ بلکه صلاح کار را در پاسداری از سنت‌ها و حوزه‌ی علمیه دانسته و از این طریق در صدد بود تا یکی از کمبودهای اساسی رهبری سیاسی و مبارزاتی نیروهای مذهبی را در آینده مرتفع سازد. بدین ترتیب هر چند این حوزه برای مدت‌ها سیاسی نبود؛ ولی بنیان‌گفتمان علمای شیعه و اندیشه‌های سیاسی نوین آنان، در درون آن شکل گرفت(درخشه، ۱۳۸۰: ۲۱۸-۲۱۹).

بدون شک نفس تشکیل حوزه‌ی قم توسط ایشان، یکی از زمینه‌های اصلی شکل‌گیری اسلام سیاسی- انقلابی در تاریخ معاصر به شمار آمده و این اقدام بنیادین، به نحوی غیرمستقیم بر اندیشه و تحولات تاریخی چند دهه‌ی جامعه‌ی ایران و همچنین شکل‌دهی انقلاب اسلامی اثر گذاشت. دوم آنکه، رضاخان در ابتدای دوران حکومتش پس از تصاحب قدرت، با انجام کارهایی از جمله بستن مغازه‌های شراب‌فروشی و عرق‌فروشی، تئاتر، سینما، فتوگراف‌ها (عکاس‌خانه) و کلوپ‌های قمار، بنای دوستی و آشنایی با روحانیون تهران را نهاد و برخی از علماء نیز برای رهایی از هرج و مرج و ناامنی به ارمغان مانده از تحفه‌ی مشروطه‌خواهی، از وی حمایت کرده و برخی دیگر نیز در برابر حکومت وی سکوت اختیار کردند. در این راستا، رضاخان حتی در اوائل کسب قدرت، در جریان جمهوری‌خواهی با مبارزات شهید مدرس به ناچار نظر علماء را پذیرفته و جمهوری‌خواهی را کنار



گذارد (بهشتی سرشت، ۱۳۸۰: ۳۶۴). مع الوصف، رضاشاه در ادامه‌ی حکومتش با انجام یکسری اصلاحات ضد دینی، موجبات نارضایتی علماء را فراهم آورد (نجفی و فقیه حقانی، ۱۳۸۴: ۴۵۱).

تحلیل این وقایع تاریخی می‌تواند این نکته باشد که این شرایط یعنی تشدید فرآیند جدایی دین از سازمان اداره‌ی جامعه و حاکمیت نسبی حکومت سکولار بر اداره‌ی امور جامعه، بر خلاف انتظار اولیه و نیز بر خلاف تحولات سیاسی ایران دهه‌های بعدی (یعنی دهه ۱۳۵۰ به بعد)، نه تنها موجبات حساسیت سازمان دین برای مداخله در نظامات سیاسی نگردید، بلکه حتی موجب فاصله گرفتن هر چه بیشتر اسلام‌گرایان از حکومت و سیاست شد؛ به گونه‌ای که حتی فروپاشی قدرت رضاشاه و آغاز فضای باز سیاسی<sup>۱</sup> به نفع روحانیون نیز نتوانست تحولی جدی در رفتارشناسی علماء در قبال حکومت و خروج آنها از انفعال ایجاد کند و آنها را متقاعد به تلاش برای پیدا کردن سهمی در قدرت و سیاست نماید. به دیگر سخن، بر خلاف افزایش چشمگیر کنش‌های مذهبی - سیاسی، رفتار برخی از علماء سنتی شیعه در برابر دولت در دوره‌ی فضای باز سیاسی و حتی سال‌های پس از آن، با رفتار ایشان در سال‌های پیشین تفاوت چندانی نداشته و آنها همانند گذشته، به کناره‌گیری از سیاست ادامه داده، از مداخله‌ی صریح در سیاست پرهیز نموده و به خاطر مصلحت عمومی، اقدامات حکومت را از باب ولایت، تنفیذ می‌کردند و در واقع از حیث این تنفیذ، آن را مشروع قلمداد می‌کردند.

۱. نمونه‌هایی از این فضای باز سیاسی عبارت بود از اینکه: مدارس و حوزه‌های علمیه نیز رونقی تازه یافت؛ شمار طلاب علوم دینی در دهه پس از شهریور ۱۳۲۰ بیش از دو برابر شد؛ و نهایتاً اینکه بسیاری از مدارس مذهبی و موقوفاتی که در اختیار حکومت قرار گرفته بود، به روحانیون باز گردانده شد. (رک حسینی زاده، ۱۳۸۹: ۱۵۲، ۱۵۷)

## ۲. تطورات تلقی روحانیت از سلطنت

الف. مشروع‌پنداری سلطنت: کودتای ۱۲۹۹ - ۱۳۰۵: اصولاً تلقی و تصور حاکم از حکومت که در این مقطع بر پایه‌ی گذار از تصور «مشروطه» از حکومت شکل گرفت، در عبارت «دولت مطلقه» خلاصه می‌شود. به دیگر سخن، حکومت پهلوی اول را می‌بایست بر مبنای پیدایی نوعی «دولت مطلقه» در ایران پسامشروطه تجزیه و تحلیل کرد. روایی و سیطره‌ی چنین تصویری از حکومت، معلول آمیزه‌ای از وجود دیکتاتوری‌های مدرن زمانه خواهان نوسازی در منطقه‌ی خاورمیانه (خصوصاً ترکیه) و بسترهای روحی و فرهنگی استبداد پذیر ایرانی است. اما شاید چنان‌که شرح آن رفت، از همه‌ی اینها مهمتر این تصور جدید از حکومت، پاسخی به فروپاشی مشروطه‌ی ناتمام ایرانی تلقی باشد که در عین حال پیش در آمدی بر آشکال جدید از نظریه‌های دولت در ایران نیز شد. به دیگر سخن، همزمان با نافرجامی موتورهای محرک دموکراتیک مشروطیت و پیدایی دولت‌های مقتدر در اروپا و آسیا، درک جدید و ویژه‌ای از رابطه‌ی «نوسازی» و «اقتدار» در بین فعالان سیاسی رشد کرد و برخی گرایش‌های موجود در بین مشروطه‌خواهان را به سوی طرح و حمایت از نظریه‌ی دولت مطلقه و مشروع قلمدادکردن این مدل از دولت در ایران کشانید. در واقع منظور از «دولت مطلقه» به عنوان تصور مسلط در این مقطع، اشاره به آن شکل از دولت است که در مرحله‌ی گذار به دولت ملی شکل گرفت و از دید طراحان آن، انتظار می‌رفت که بتواند کارگزار انهدام بازمانده‌ها و بقایای سنن دوره‌ی قاجاری و به وجود آورنده‌ی نیروهای نوین و اشکال جدید از روابط اجتماعی و سیاسی باشد. به نظر آنان، رضاخان و دولت او باید چنین انتظاری را در خصوص لزوم شکل‌دهی به یک دولت-ملت مدرن و مقتدر برآورده می‌ساخت و کارویژه‌های مدرن ساز را با برخورداری از مشروعیت زمینی در محوریت کار خود قرار می‌داد (فیرحی، ۱۳۹۴: ۴۴۲). بدین‌سان



پهلوی اول، دوره‌ی مهم و تأثیرگذاری از تاریخ معاصر ایران است، زیرا طی آن، خطوط کلی جامعه‌ی جدید ایران به تدریج پدیدار و دیکتاتوری رضاشاه، خواسته یا ناخواسته، کارگزار بخش عمده‌ی این تحولات شد. در این راستا، جست‌وجوی برای به اصطلاح «دست آهین» و «منجی ایران» نه تنها شعار بخشی از فعالان سیاسی که رویکردی فراگیر در اقصای مختلف جامعه بود و به تعبیر ملک الشعرای بهار، همه‌ی امید آن بود که «از آه مظلوم، گردی برخیزد/وز آن گرد، صاحب‌کلاهی بر آید»<sup>۱</sup>. بدین‌سان است که بر مبنای این «آمادگی روحی» و با مساعدت قدرت‌های خارجی، کودتای سوم اسفند ۱۲۹۹ به فرماندهی رضاخان میرپنج و رهبری سیاسی سیدضیاءالدین طباطبایی رخ می‌دهد.

با این توضیح، با توجه به مختصات این مقطع درباره‌ی رابطه‌ی مذهب و سیاست، احتمالاً می‌توان آن را دوره‌ی امتداد گفتمان رو به زوال مشروطه تحلیل کرد. بر این اساس چنین به نظر می‌رسد که متأثر از چرخشی که در ایدئولوژی و مبانی مشروعیت حکومت رخ می‌دهد؛ و اندیشه‌ی سیاسی و لاجرم فقه سیاسی شیعه را در مقاطع بعد تحت تأثیر خود قرار می‌دهد، اغلب رهبران مذهبی در انتقال سلطنت از قاجاریه به پهلوی اهداف دوگانه‌ای را دنبال می‌کردند: یکی، خروج مشروطه از بن‌بست و تجدید قوای دولت و دیگری، کنترل بلندپروازی‌های رضاخان در قالب تبدیل او به شاه مشروطه که مطابق قانون اساسی، اختیارات محدودی داشته باشد. با لحاظ همین مسئله، می‌توان به رمزگشایی و فهم «اجماع رهبران دینی در مخالفت با ایده‌ی جمهوری خواهی» در عین «سکوت همراه با تأیید آنان در باب تغییر سلطنت» تصور کرد (فیرحی،

۱. برای ملاحظه متن کامل این قطعه شعر از اشعار بهار، رک:

<http://www.bahar.fr/divanBahar.html>.

<http://www.bahar.fr/Divanmalekoshoarayebahar.pdf>.

۱۳۹۴: ۴۰۸). به غیر از مدرس، اکثر شاگردان آخوند خراسانی و دیگر رهبران مذهبی حامی مشروطه، چنین می‌اندیشیدند که سلطنت رضاشاه یک منفعت جدی هم برای کشور و هم برای اسلام دارد: هم نجات دولت مشروطه و در واقع نجات کشور از بی‌نظمی و خطر تجزیه و اضمحلال است و هم دفع شرّ جمهوری‌خواهی سکولاریستی است که در آن ایام معادل «کمالیسم ترکیه» انگاشته می‌شود. در این راستا از «حاج میرزا یحیی» که خود مانند آیت‌الله مدرس، یکی از اعضای هیأت نظارت مجتهدین و چند دوره نماینده مجلس بود، نقل شده است که در ملاقات با رضاشاه، «دست به عمامه‌ی خود و شمشیر رضاشاه» زد و گفت: «این دو باید حافظ یکدیگر باشند. ما باید قدرت و سلطنت را حفظ کنیم و شما هم روحانیت را. در این صورت است که اسلام باقی می‌ماند» (بازرگان، ۱۳۷۷: ۱۴۰).

در واقع، رهبران مذهبی در دوره‌ی اول قدرت رضاخان موقعیت ویژه‌ای داشتند. همان‌گونه که شرح آن به تفصیل رفت، اوضاع آشفته‌ی کشور و عملکرد برخی مشروطه‌خواهان، موجب سرخوردگی علماء و مردم از مشروطه‌خواهی شده و تبلیغات ضد مشروطه در حوزه و مرکز دینی نجف اوج گرفته بود. تبلیغات ضد مشروطه‌ی مزبور به قدری قدرتمند بود که به عنوان نمونه سیدعلی سیستانی، از شاگردان میرزای شیرازی و صاحب فتوای «تکفیر مشروطه»، در رساله‌ی عملیه خود، یکی از شرایط لازم برای احراز مرجعیت تقلید، «مشروطه‌خواه نبودن» بر شمرد (رازی، ۱۳۷۰: ۱۸۹). چنین شرایط و مواضعی، البته متعصبان را علیه مجتهدانی چون میرزای نائینی، به عنوان یکی از تأثیرگذارترین عالمان مشروطه‌خواه، بر می‌انگیخت به طوریکه ایشان در این مقطع، سخت مورد تعرض و مزاحمت قرار می‌گرفت.

به منظور تحلیل و فهم مشروع‌پنداری حکومت اقتدارگرای پهلوی در نظرگاه علماء و مردم، در کنار سرخوردگی آنان از اوضاع آشفته پسامشروطه، می‌بایست به عامل دیگری در این دوره (۱۲۹۹-۱۳۰۵) توجه جدی داشت:





رضا شاه در این دوره بر خلاف همتایان جمهوری خواه خود در خاورمیانه همانند کمال آتاتورک، با درک قدرت مذهب در جامعه‌ی ایرانی، ناگزیر بود که تمایلات ظاهری به مذهب نشان دهد تا نیروی خود را در دو جبهه‌ی قاجار و روحانیت به تحلیل و فرسایش نبرد. همین وضعیت، رضاخان را به گزینه‌ی برتر رهبران مذهبی بدل کرده بود و آنان مصمم بودند با توجه به مجموعه تحولات خاورمیانه خصوصاً روند دین‌زدایی از جامعه و حکومت در جریان جمهوری خواهی در ترکیه و عراق، امتیازاتی را به رضاخان بدهند تا امتیازات دیگری را از او بگیرند. بدین ترتیب آنان به سلطنت رضاشاه به عنوان شاه مشروطه رضایت دادند تا روند جمهوری خواهی را در ایران با هدف پیشگیری فروغلطیدن در ورطه‌ی لائسیسم ترکیه تحت کنترل خود درآورند.

صرف نظر از اینکه رهبران دینی این دوره و در رأس آنها محقق نائینی(به استثنای آیت‌الله مدرس)، آینده‌ی رضاشاه را قیاس به شرایط حالیه‌ی آن زمان می‌کردند و نسبت به تداوم سیاست مذهبی او خوش‌بین بودند؛ یا اینکه با وجود آگاهی از بلندپروازی‌ها و آینده‌ی دولت رضاشاه، ناگزیر به چنین تصمیمی بودند، ترجیح می‌دادند یا ناگزیر می‌شدند به این امید که شاید با تکیه بر «سنت رابطه‌ی نزدیک و نصیحت سلطان»، بر سیاست‌گذاری عمومی حکومت پهلوی تأثیرگذار باشند، با سلطنت رضاشاه مخالفت نکنند(واعظزاده خراسانی، ۱۳۶۹: ۳۵-۴۰).

ب. زمینه‌های آغاز تردید در مبانی مشروعیت حکومت: ۱۳۰۴ - ۱۳۲۰: تا قبل از این مقطع، اقدامات علماء نشان از آن دارد که مراجع سه‌گانه و اصولاً جریان اسلامی حساس و نگران نسبت به ماهیت و شکل حکومت، همچنان بر عدم تقابل و حفظ «موضع ارشادی» در برابر دولت رضاشاه می‌اندیشیدند. اما به تعبیر مخبرالسلطنه هدایت، به تدریج این امیدها به یأس گروید تا جائیکه حتی خود میرزای نائینی که مبتکر این موضع ارشادی عدم فاصله‌ی روحانیت از رضاشاه و عدم تقابل با دولت آن بود، در نامه‌ای به او، نگرانی‌های خود را در



میان گذاشت و نسبت به این که رضاشاه، تاریخ انقراض دیانت در ایران باشد، هشدارهای لازم را داد: هشدار نسبت به لوازم ماتریالیستی و لاییک «جمهوری» و «بلشویسم» از جمله ابراز نگرانی نسبت به «ادراج مبانی طبیعی مذهببان در اصول تعلیمات» مدارس جدیدی در ایران (منظورالاجداد، ۱۳۷۹: ۵۹-۶۰).

همچنین در بخش دیگری از این نامه‌ی طولانی، بر موضع بنیادین علماء در پیوند دین و دولت و در واقع، بر نقش جدی و تعیین کننده‌ی «قوه‌ی مقدسه‌ی دیانت اسلامی» در حفظ و تداوم سلطنت در خاندان پهلوی تأکید دارد (فیرحی، ۱۳۹۴: ۴۲۲). نهایتاً نائینی در مهم‌ترین بخش این نامه، سخن آخر خود را با دولت سلطنتی مطرح می‌کند. در این راستا، وی ضمن اینکه مقام و جایگاه سلطنت را مسئول «حفظ دین و دنیای مسلمین» معرفی می‌کند، سلطنت را موظف به همکاری با علماء در راستای وظیفه نهادی سلطنت ارزیابی می‌کند. همچنین نائینی بر زوال دولت و دین در صورت زوال هر یک از آن دو تصریح دارد و این حاکی از ملازمه‌ی حیات دین و دولت در اندیشه‌ی سیاسی نائینی و نوع خاص تصور وی از حکومت است که البته تحولات تاریخی درستی ارزیابی و پیش‌بینی وی را در پی سیاست‌های ضد مذهبی رضاشاه، به اثبات می‌رساند (فیرحی، ۱۳۹۴: ۴۲۲).

نکته جالب در این میان آن است که به رغم همه‌ی این سیاست‌های ضد مذهبی، رهبران دینی همچنان بر موضع ارشادی و مدارا با دولت سلطنتی تأکید داشته و رفع «سوء تفاهم‌ها» و ایجاد «همدلی بین روحانیت و سلطنت» را تنها راه ممکن می‌دانستند. در این راستاست که همچنان تصور مراجعی همچون نائینی، سیدابوالحسن اصفهانی در نجف و شیخ عبدالکریم حائری یزدی در قم از حکومت، لزوم حفظ سلطنت (مدارا با سلطنت) در عین آگاه‌سازی شاه نسبت به همراهی استراتژیک با علماء بر حکومت‌مندی ایرانی در این مقطع حاکم و مسلط بوده است. بر اساس چنین تحلیلی بود که به عنوان نمونه، به رغم برخی همدلی‌ها با برخی علماء معترض به «نظام اجباری» از جمله آقا نورالله اصفهانی



و همراهان وی که در اعتراض به این قانون به قم مهاجرت کرده بودند، حمایت جدی چندانی از این جنبش اعتراضی نکردند. در این خصوص نامه‌ی آیت‌الله اصفهانی در ۱۶ مهر ۱۳۰۶ خطاب به حاج آقا نورالله اصفهانی که در آن بر لزوم همراه‌سازی مقام سلطنت و رفع سوء تفاهات و نیز لزوم پیگیری ایده‌ی اصلاح تدریجی امور با «معاذت و مساعدت سلطنت» توسط علماء تأکید شده بود (منظورالاجداد، ۱۳۷۹: ۱۰۱-۱۰۲)، قابل تأمل است و حاکی از حکومت‌مندی فوق‌الذکر دارد.

مع الوصف، پس از آنکه سخت‌گیری حکومت در انتقال ارز و وجوهات شرعی به نجف از سال ۱۳۰۸ بیشتر شد، مواضع «انتقادی» مراجع نیز صراحت بیشتری پیدا کرد. در این میان، نقطه‌ی اوج منحنی واگرایی علماء و حکومت را باید در سیاست «کشف حجاب اجباری» جست‌وجو کرد. مشخصاً با آغاز سال ۱۳۱۴ و تشدید تبلیغات و اقدامات عملی دولت برای کشف حجاب و کسب اطلاع آیت‌الله حائری از تصمیم جدی رژیم بر «کشف حجاب»، تلگراف وی نیز در عین «تقدیم ادعیه‌ی خالصانه» به «خاطر همایونی»، رنگ و بوی اعتراضی بیشتری نسبت به تلگراف‌های پیشین داشته و در آن بر ضدیت «اوضاع حاضر» بر خلاف قوانین شرع مقدس و مذهب جعفری علیه‌السلام» و لزوم «رفع اضطراب» از خود (آیت‌الله حائری) و ملت ایران تأکید شده است (بصیرت‌منش، ۱۳۷۸: ۳۵۶-۳۵۷). در نقطه‌ی مقابل، تلگراف نخست‌وزیر وی (محمدعلی فروغی) به این تلگرام تهدیدآمیز بوده (منظورالاجداد، ۱۳۷۹: ۳۵۷-۳۵۸) و واکنش رضاشاه نیز به اعتراض آیت‌الله حائری و اعتراضات سایر علمای قم نیز بسیار تحقیرکننده و زننده بود<sup>۱</sup>

۱. به دنبال تلگراف فروغی، خود رضاشاه نیز به قم و منزل آیت‌الله حائری رفت و بدون هیچ سلام متعارفی به ایشان گفت: «رفتارتان را عوض کنید و گرنه حوزه قم را با خاک یکسان می‌کنم. کشور مجاور ما [ترکیه] کشف حجاب کرده و به اروپا ملحق شده است. ما نیز باید این کار را بکنیم و این تصمیم هرگز لغو نمی‌شود». رضاشاه بعد از این سخنان تهدیدآمیز، بدون اینکه منتظر پاسخ بماند، غضبناک و به سرعت خارج شد (ر.ک: بصیرت‌منش،



(بصیرت‌منش، ۱۳۷۸: ۲۵۹). پاسخ تهدیدکننده و تحقیرآمیز رضاشاه اعلام خطری بود که اگر آیت‌الله حائری می‌خواست روی حرف خود بایستد باید آماده‌ی دستگیری و زندانی می‌شد؛ چنان‌که چند روز بعد در جریان قیام گوهرشاد نشان داد که برای اجرای اراده‌ی شاهانه خود از هیچ عملی روی‌گردان نیست. مجموعه رفتار آیت‌الله حائری در جریان آزمون‌گیری از طلاب و کشف حجاب نشان می‌دهد که وی کاملاً از مسائل سیاسی بیگانه نبوده بلکه در امور مهم سیاسی و در حد ضرورت وارد می‌شده است. استراتژی آیت‌الله حائری با در نظر گرفتن واقعیت‌های موجود، حفظ حوزه و تربیت شاگردان بوده است. حوزه‌ی علمیه قم با همه‌ی فراز و نشیب‌ها، با سیاست و تدبیر آیت‌الله حائری راه خود را طی کرد و پس از او بود که برای اولین بار مرجعیت عامه‌ی تشیع به ایران منتقل شد و آیت‌الله بروجردی با مقبولیت عمومی در بین شیعیان نفوذ و عظمت خاصی به مرجعیت بخشید و این نفوذ به امام خمینی (ره) منتقل شد و ایشان نیز با ابتکار و خلاقیت و به پشتوانه‌ی حوزه‌ی با نفوذ قم، منشأ تحولی عظیم در تاریخ تشیع شد؛ تحولی که با یک انقلاب بزرگ همه‌جانبه، رژیم کهنسال پادشاهی را سرنگون کرد و حکومتی اسلامی را که آرمان ۱۴۰۰ ساله شیعه بود در ایران به وجود آورد، بنابراین به اعتقاد برخی چون روح‌الله حسینیان نمی‌توان سهم آیت‌الله حائری را در این انقلاب بزرگ (حسینیان، ۱۳۸۸: ۱۳۰) و به تعبیر نگارنده‌ی این سطور نقش وی در ایجاد زیرساخت‌های دینی لازم برای تحول حکومت‌مندی در ایران را نادیده گرفت.

ج. حکومت‌مندی دهه‌ی ۱۳۲۰: تردیدها در مبانی مشروعیت دولت با محرز شدن اصلاح‌ناپذیری و جدیت سلطنت در پیوند مدرنیزاسیون (نوسازی) و دین‌زدایی در جامعه‌ی ایرانی، به تدریج شاهد شکل‌گیری درک جدیدی از



سلطنت و حکومت هستیم که تداعی بخش درستی دریافت سیدحسن مدرس از افکار و عمل رضاشاه و بدبینی او به هر دو ایده‌ی جمهوری‌خواهی و سلطنت رضاشاه است. این درک جدید بر آن بود که با عبور از «مطلق‌انگاری دولت» در عصر پهلوی اول به تدریج شرایطی را برای صورت‌بندی و ترویج حکومت‌مندی جدیدی مبتنی بر «حکومت اسلامی» فراهم سازند. از این‌روست که می‌توان این دوره را آغاز حرکت روحانیون سنتی و گذار به مرحله‌ی جدیدی تحت عنوان مرحله‌ی صورت‌بندی جریان روحانیون سیاسی هستیم که باب مستقل، جدید و تأثیرگذاری به نام «فقه حکومتی» در مباحث فقهی باز کردند.

در چنین شرایطی با هر عمل حکومت، عکس‌العمل جامعه نیز بیشتر می‌شد. توسل رضاشاه به زور و خشونت در برون‌رفت از این دور باطل نه تنها راه‌حل نبود، بلکه تخم خشونت و رادیکالیسم سال‌های بعدی را نیز در جامعه کاشت و بارور کرد به نحوی که هیمنه و ابهت رضاشاه در هم شکسته و تمام اقدامات او نیز مذموم پنداشته گردید. نامه‌ی تحکم‌آمیز آیت‌الله آقاسین قمی (۱۲۸۲ش-۱۳۲۵ش)، از علمای تبعیدی در حوادث کشف حجاب و واقعه‌ی گوه‌رشاد توسط رضاشاه، به او پس از بازگشت از تبعید بود و قبولاندن خواسته‌های پنج‌گانه‌ی خود به وی از جمله نمونه‌های شکسته شدن تابوی مشروعیت‌پنداری و مسلم‌انگاری حکومت وی توسط علماء بود (منظورالاجداد، ۱۳۷۹: ۲۶۳-۲۶۸؛ ۲۶۹-۲۷۱).

گفتار و ادبیات قمی در تلگرام‌هایش خطاب به رضاشاه نشانه و بارقه‌ای از آغاز روند تفوق جریانی از روحانیت دارد که خواهان تحول در تصور از سلطنت و مشروعیت آن به عنوان الگوی تاریخی حکومت و دولت در جامعه‌ی معاصر ایران بوده است. به دیگر سخن، از این مقطع به بعد، تدریجاً شاهد صورت‌بندی و ظهور تلقی جدیدی از روحانیت نسبت به سلطنت هستیم که بر آن است پس از شکست نوگرایی آمرانه رضاشاه و فروپاشی پس‌زمینه‌های سکولار و



غرب‌گرایانه‌ی آن، حوزه‌ی فضای عمومی جامعه را بازپس گیرد. این نوع تلقی جدید از سلطنت نه بر فقه سیاسی مشروطه، که بر فقه سیاسی نوینی استقرار می‌یافت که از ویرانه‌ی فقه مشروطه سر برآورده و بر تجربه‌های تلخ و شیرین دوره‌ی مشروطه استوار بود. اهمیت این تلقی جدید از سلطنت زمانه خود را در می‌نوردد و برش‌هایی از آن در میان رویکرد اسلام‌گرایان سیاسی دهه‌ی ۱۳۲۰ نیز قابل رصد و پیگیری است. به دیگر سخن، اسلام‌گرایی دهه‌ی ۱۳۲۰ ایران که گفتار آیت‌الله قمی طلیعه آن بود، هرگز به معنای بازگشت به مشروطه نبود، هرچند که همه دستاوردهای آن را نیز نفی نمی‌کرد، اما نوعی تلاش و نشانه‌ای از تلاش برای خروج جامعه‌ی ایران از یک تقابل ویران‌گر بود (فیرحی، ۱۳۹۴: ۴۳۹). به دیگر سخن، تأمل در نسل سوم از عرف حکومت‌مندی (در کنار نسل اول: حکومت مشروطه و نسل دوم: دولت مطلقه‌ی پهلوی)، از دهه‌ی ۱۳۲۰ و در اندیشه‌ی فعالان سیاسی-مذهبی ایران زاده شده و نهایتاً به عرف و تصور رایج از سلطنت در سال‌های منتهی به دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ انجامید.

د. به سوی درک جدید از سلطنت: ۱۳۳۰ - ۱۳۴۲: پس از پایان دوره‌ی دوازده‌ساله‌ی دموکراسی ناقص و آغاز مجدد پادشاهی محمد رضا شاه که با شهادت فدائیان، تبعید آیت‌الله کاشانی و سرکوب سایر مخالفان حکومت همراه بود، همچنان برخی از علماء بزرگ همانند آیت‌الله بروجردی به دلیل جو اختناق و جلوگیری از حملات علیه مذهب شیعه از سیاست کناره‌جویی می‌کردند. در مورد کناره‌جویی آیت‌الله بروجردی آمده است که ایشان بر مبنای تجربیاتی همچون مشروطه، شهادت شیخ فضل‌الله نوری به عنوان مجتهد درجه اول تهران و بی‌تفاوتی مردم در برابر رفتار ضددینی شاه، از سیاست کناره‌جویی می‌کرد و بیشتر به بازسازی و سامان‌دهی حوزه‌های علمیه و تربیت عالمان فرهیخته همت ورزیده و آن را به مصلحت دین می‌دانستند و لذا در مسائل سیاسی، فردی محتاط بوده و تنها در موضوعاتی همچون مقابله با سلطه‌ی بیگانه بر امت اسلامی، حفظ حوزه‌ی اسلام و به خطر افتادن



کیان اسلام اعلان موضع کرده و از خود حساسیت نشان می‌داد (حسینیان، ۱۳۷۹: ۴۰۷-۴۰۹). در این راستا ایشان در عین حال که حکومت را غاصب و اعمال آن را فاقد مشروعیت دانستند، اما به دلیل مصلحت عمومی، اقدامات آن را از باب ولایت، جهت رعایت مصالح مملکت و حفظ دیانت تنفیذ می‌کردند (حسینیان، ۱۳۷۹: ۴۰۶).

بنابراین، از حیث سیاسی، آیت‌الله بروجردی همانند سلف خود، آیت‌الله حائری، تمایلی به حضور مستقیم در سیاست نداشت و در عوض، بر ایفای نقش سنتی حوزه در پیش بردن مباحث فکری - اعتقادی تأکید می‌کرد. به همین دلیل قابل فهم است که چرا سیاست‌پیشه‌گانی همانند جریان فدائیان اسلام و شخصیت آیت‌الله کاشانی هیچ‌گاه از تأیید کامل رهبری حوزه برخوردار نبودند. همین‌طور، علاوه بر عدم حمایت از سیاست‌های ضدحکومت و ضدسلطنتی فدائیان اسلام در دهه‌ی بیست، حتی شاهد شکل‌گیری یک ائتلاف شکننده میان دربار (حکومت / سلطنت) و علماء (دین و دین‌مداران) هستیم. در واقع، هنوز طرز تلقی غالب و رایج در میان اصحاب دین و حوزه‌های علمیه از نوع حکومت، پذیرش مشروعیت آن و همکاری با دستگاه سلطنت و نظام سیاسی سلطانی است. عوامل متعددی در استمرار حکومت‌مندی شاه‌پسندانه در دهه‌ی بیست وجود داشت که برخی از آنها به تزلزل موقعیت اجتماعی شاه جوان (محمد رضا) به دلیل سیاست‌های استبدادی و ضد مذهبی پدرش مربوط می‌شود که او را به همراهی با علماء و تظاهر به دینداری سوق می‌داد: از یک طرف بخشی از عوالم مزبور به گسترش جریانات رقیب گفتمان دینی - مذهبی همچون گسترش مارکسیسم و سایر جریانات ضد مذهبی مربوط می‌شود که علماء را به پذیرش سلطنت و همکاری با آن وا می‌داشت. از طرفی، حکومت در این سال‌ها، بسیاری از خواسته‌های روحانیون را پذیرفت؛ از جمله: لغو اجباری بودن کشف حجاب، گنجاندن تعلیمات دینی در مدارس، عدم پیگیری پرونده‌ی قتل کسروی و آزادی قاتل او، و نهایتاً پذیرش پیشنهاد



آیت‌الله بروجردی مبنی بر عدم تغییر مذهب رسمی در جریان تشکیل مجلس مؤسسان (کرباسچی، ۱۳۸۰: ۱۷۴) است. نهایتاً، از طرف دیگر، وقایع دهه‌ی بیست و سی همگی دال بر این است که همچنان سلطنت را باید به عنوان انگاره و تلقی رایج و مورد پسند جریان غالب اسلام‌گرایی در حوزه‌ی علمیه‌ی قم (به عنوان برجسته‌ترین و تأثیرگذارترین نهاد دینی در جامعه‌ی ایرانی در این مقطع) نگرست. به عنوان نمونه، پس از ترور ناموفق شاه، آیت‌الله بروجردی و بسیاری از علمای بزرگ از نافرجامی ترور او و سلامتش اظهار خوشوقتی نمودند (اخوی، ۱۳۶۸: ۱۵۲).

علاوه بر اینها، قدرت گرفتن، توده‌ها و مخالفت‌های کاشانی با مصدق در اواخر نهضت ملی، علمای قم را به پشتیبانی از دربار متمایل کرد؛ به طوری که بعد از کودتا، بسیاری از علماء، بازگشت شاه را تبریک گفتند و بدین ترتیب مشاهده می‌شود که دورانی از هماهنگی روحانیون قم با دربار متأثر پذیرش انگاره‌ی سلطنت در ذهنیت و تصور آنها، آغاز گردید که کم و بیش تا اواخر دهه‌ی ۱۳۳۰ و اوایل دهه‌ی ۱۳۴۰ ادامه یافت. بدین سان، در سال‌های نخست دهه‌ی ۳۰، کنش‌های سیاسی مکتب قم از مشروعیت دولت نشان می‌داد که همچنان تا ظهور حکومت‌مندی جدید و متمایز فاصله وجود دارد و سلطنت، شاه و دربار به ترتیب به عنوان نظام حکمرانی، حاکم، و نهاد مقبول و مطلوب در نظرگاه اصحاب دین مطرح بوده‌اند. به دیگر سخن، اسلام سیاسی به معنای لزوم تصاحب حکومت توسط کارشناسان دین و مشخصاً روحانیت و نهاد حوزه‌ی علمیه، در این مقطع هنوز متولد نشده است؛ هرچند زمینه‌ی ظهور و بروز آن در حال فراهم شدن است. یکی از این کنش‌های سیاسی فوق‌الذکر این بود که قم در سال‌های نخست دهه‌ی ۳۰، در مورد شکست نهضت ملی و عضویت ایران در پیمان بغداد و تداوم حضور شرکت‌های نفتی خارجی در کشور سکوت کرد و در نقطه‌ی مقابل دربار نیز پاسخ مثبت این سکوت را با سرکوب توده‌ای‌ها، احترام به مجتهدان و جلوگیری از فعالیت بهائیان؛ و گاه، تظاهر به دین‌داری





داد(حسینی‌زاده، ۱۳۸۹: ۱۶۱). البته شاه پس از تثبیت قدرت و سرکوب توده‌ای‌ها و ملی‌گرایان(که هر دو از دشمنان مشترک سلطنت و روحانیت به شمار می‌رفتند)، به تدریج از علماء فاصله گرفت. بهائیان، به رغم وعده‌هایی که شاه به آیت‌الله بروجردی داده بود، همچنان به فعالیت خود ادامه می‌دادند و بی‌حجابی و بی‌اعتنایی به شعایر اسلامی بیش از پیش گسترش می‌یافت و دولت هم در عمل به آن دامن می‌زد. این مسائل، بالاخره آیت‌الله بروجردی را به واکنش واداشت(دوانی، ۱۳۶۰، ج ۲: ۳۳۹؛ کرباسچی، ۱۳۸۰: ۱۵۰-۱۵۵). از طرفی، مسئله‌ی اصلاحات ارضی نیز با مخالفت شدید حوزه‌ی قم مواجه گردید و شاه، به ناچار، از اجرای آن در دوران حیات آیت‌الله بروجردی دست کشید(علی‌آبادی، ۱۳۷۸: ۲۱۹).

با این وجود، به طور کلی اسلام و گفتمان مذهبی سنتی در این مقطع، اعتقادی به تشکیل حکومت اسلامی در عصر غیبت نداشت و به طور معمول از حضور فعالانه در عرصه‌ی سیاست پرهیز می‌کرد، گرچه هرگاه احساس می‌شد که نمادها و شعایر اسلامی مورد بی‌اعتنایی قرار گرفته و یا ضدیت با دین در جامعه گسترش یافته است علماء، بنا به وظیفه‌ی شرعی، از ورود به سیاست و اعتراض به زمامداران خودداری نمی‌کردند و این به معنای آن بود که اسلام سیاسی در این مقطع از حد اعتراض به سیاست‌ها و رویه‌های حاکم فراتر نمی‌رفت و همچنان در مغناطیس مشروعیت کلی دولت سلطنتی زیست می‌کرد. در واقع، این خواسته‌ها و اعتراضات از چارچوب و محدوده‌ی قانون اساسی فراتر نمی‌رفت و هرگز تغییر حکومت را در بر نمی‌گرفت. به همین دلیل نکته‌ی جالب در باب حکومت‌مندی در این سال‌ها آن است که در خلال آن، هیچ مسئله‌ی «حکومت اسلامی» را مطرح نمی‌کردند. تنها در سال‌های میانی دهه‌ی بیست، برخی از تشکلهای مذهبی، از جمله «اتحادیه‌ی مسلمین» و رهبر آن، حاج سراج انصاری، خواستار اجرای اصل دوم قانون اساسی شدند که آن هم علمای حوزه از این تقاضا پشتیبانی نکردند. اجرای این اصل می‌توانست مانع از



تعارض علماء و دولت در سال‌های بعد شده و همراهی این دو نهاد را در پی داشته باشد.

ه. مبانی مشروعیت دولت در نظرگاه روحانیت از دهه‌ی ۱۳۴۰ به بعد: به نظر می‌رسد می‌بایست تحولات سیاسی- اجتماعی دهه‌ی ۴۰ را آغازی بر اوج‌گیری و تکامل اسلام سیاسی و ایضاً هر چه بیشتر تصور و تصویر از حکومت اسلامی انجامید. از آغاز دهه‌ی ۴۰ و رخ‌نمایی بیشتر اسلام سیاسی و ورود جدی‌تر حوزه‌های علمیه خصوصاً حوزه‌ی قم در مسائل اجتماعی و سیاسی، گفتمان پهلوی نیز چهره‌ی سکولار غرب‌گرا و در عین حال سرکوب‌گر خود را بیش از پیش به نمایش گذاشت. در چنین شرایطی است که اسلام سیاسی به حاشیه رانده شده در اوایل دهه‌ی ۳۰، مجدداً به ترمیم و بازسازی خود دست زد و تدریجاً به سمت‌وسوی رادیکالیزه شدن هدایت گردید. در واقع، رویکرد سرکوب و طردگرایانه گفتمان هژمونیک پهلوی به بازپیدایی گفتمان اسلام سیاسی این بار با جهت‌گیری انقلابی کمک کرد. بر این اساس است که می‌توان دهه‌ی ۴۰ را اوج صورت‌بندی و تکامل اسلام سیاسی و تحول جدی در حکومت‌مندی ایرانی قلمداد کرد. در این دوره، ناتوانی حکومت غیراسلامی پهلوی در جذب و هضم هویت‌های متنوع اجتماعی جامعه‌ی ایرانی خصوصاً نیروهای مذهبی، سبب‌ساز تشبث و اتکای این حکومت به سمت و سوی سرکوب، اعمال زور و انسداد سیاسی می‌گردید. در چنین شرایطی، این گفتمان اسلام سیاسی بود که با توجه به مزیت نسبی‌اش در شبکه‌سازی گسترده‌ی اجتماعی توانست هویت‌ها و نیروهای گسترده‌ی ناراضی و رهاشده از حوزه‌ی اقتدار پهلویسم را به خود جلب و جذب نماید.

در چنین زمینه و زمانه‌ای، همانند دوران مشروطه، علماء و روشنفکران مذهبی متحداً در مبارزه با استبداد بر ظرفیت‌های سیاسی اسلام و قابلیت سیاسی شدن آن به صورت مضاعف و بیش از گذشته تأکید و تصریح ویژه‌ای داشتند. خصوصاً اینکه اسلام در این سال‌ها به عنوان راه‌حل مشکلات جامعه‌ی ایران



## تطورات تصور مشروعیت دولت در... ۹۵

مورد توجه نیروها و گروه‌های مختلف قرار گرفت و به تکیه‌گاه اصلی آنها در مبارزه با حکومت بدل شد. اهمیت این مسئله از آنجایی بیش از پیش رخ می‌نمود که ناکامی گفتمان‌های سکولار در سامان‌دهی جامعه‌ی ایران و هویت‌بخشی به نیروهای اجتماعی، موج اسلام‌گرایی و بومی‌گرایی را تقویت نمود. در واقع، هیچ‌یک از گفتمان‌هایی که تحت تأثیر غرب در ایران پس از مشروطه مطرح شدند نتوانستند ایرانیان را به خود جذب نموده، جامعه را از مشکلات موجود رهایی بخشیده و به بی‌قراری‌ها و آشفتگی‌ها پایان دهند. در نقطه‌ی مقابل، سلطنت پهلوی نیز با اقتدارگرایی و سرکوب خاص خود نتوانست به حل این مشکلات کمکی بکند. مارکسیسم نیز از منظر اسلام‌گرایان، نماد بی‌دینی و وابستگی به شوروی تلقی می‌شد. به این ترتیب، ناکامی این جریان‌ها و گفتمان‌ها به گفتمان اسلام سیاسی فرصت داد تا بخت خود را برای سامان‌دهی هویت‌های آشفته و سرگردان جامعه‌ی ایرانی در اواخر دهه‌ی ۳۰ و ۴۰ به آزمون بگذارد. در چنین فضایی، به تدریج مفهوم حکومت اسلامی به مثابه آرمان و راه‌حلی که می‌تواند مشکل‌گشای جامعه‌ی ایران باشد پدیدار گردید.

بدین ترتیب، در فضای پر تب و تاب دهه‌ی ۴۰، جریان‌ها گوناگون فکری-سیاسی با عبور از غرب‌گرایی، بازگشت به اسلام و فرهنگ شیعی را به عنوان راه‌حل مشکلات جامعه‌ی ایرانی مطرح می‌کردند. بنابراین، آنچه در ایران در این مقطع رخ داد، گسترش ظرفیت‌ها و امکان‌مندی‌های سیاسی و دنیوی گفتمان مذهبی بود که اسلام را به صورت یک رکن کلیدی فعالیت و مبارزه‌ی سیاسی درآورد و مذهب را به عنوان دالی برتر جلوه‌گر ساخت که می‌تواند هویت‌های آشفته ایرانی را سامان‌دهی کرده، فرصتی برای عمل سیاسی فراهم آورد و بالاخره گره‌گشای مشکلات و بحران‌های اجتماعی جامعه‌ی آن روز باشد.

در مجموع، دهه‌ی ۱۳۴۰ به بعد از حیث تعریف و مفصل‌بندی نوع تعریف و



تصور روحانیت از مشروعیت دولت حکومت کمی متفاوت با دهه‌ی ۲۰ و ۳۰ می‌نماید. از اوایل دهه‌ی ۴۰، دربار که احساس می‌کرد با درگذشت آیت‌الله بروجردی حوزه‌ی قم دیگر توان گذشته را ندارد، در صدد برآمد تا برنامه‌های اصلاحی خود را به اجرا بگذارد. علماء این اصلاحات را بر خلاف شرع می‌دانستند و بنا بر سنت گذشته با آن به مخالفت برخاستند؛ ولی روند امور در ادامه به گونه‌ای پیش رفت که این اعتراضات به مخالفت همه‌جانبه با شاه و در مرحله‌ی بعد اصل و اساس رژیم سلطنتی پهلوی و تحول در حکومت‌مندی ایرانی در آن مقطع بدل شد. بدین‌سان، درگذشت آیت‌الله بروجردی در سال ۱۳۴۱ آغاز روند جدیدی بود که رابطه‌ی علماء و حکومت را در برابر آزمونی جدید قرار داد (مدنی، ۱۳۶۱: ۶۱۱). امام خمینی (ره) با احیاء مجدد اسلام که در کتاب بیع آنها را به نگارش درآورده بود، در صدد اصلاح حکومت برآمد، اما عدم اعتنای حکومت به اصلاح و متقابلاً انجام اقدامات ضددینی از سوی حکومت - همچون تصویب لایحه‌ی انجمن‌های ایالتی و ولایتی - موقعیتی را فراهم آورد که بیش از پیش نیروی بالقوه‌ی اسلام را به حرکت در آورده و بسترهای سیاسی اجتماعی و فکری آن را در جامعه فراهم ساخت. به تدریج اسلام سیاسی در تقابل با سیاست‌های ضد دینی حکومت، از رشد مطلوبی برخوردار گردید و بدین ترتیب راه برای حرکت بیشتر آماده شده و به تدریج اسلام‌گرایان دست به مقابله‌ی مستقیم با حکومت زدند و در این راستا مخالفت‌های زیادی علیه حکومت به رهبری امام خمینی شکل گرفت که مهم‌ترین آن قیام ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ بود.

در هر صورت شاه که حفظ قدرت و سلطنت خود را در گرو اجرای این برنامه‌ها می‌دید نه تنها حاضر به پذیرش خواسته‌های علماء نشد بلکه آشکارا علماء را تحقیر کرد و آنان را «ارتجاع سیاه» (روزنامه اطلاعات، ۱۳۵۶/۸/۱۷: ش ۱۵۵۰۶) و «حیوان نجس» نامید و به مدرسه‌ی فیضیه‌ی قم، که کانون امن حوزویان به شمار می‌آمد، حمله کرد و طلاب را به خاک و خون



کشید. به کارگیری این استعاره‌ها و رفتارهای تحقیرآمیز که اوج آن سخنرانی‌های موهن او در اواخر سال ۱۳۴۱ و حمله به فیضیه در آغاز سال بعد بود، رشته‌های تاریخی پیوند دربار و علماء را برای همیشه از هم گسست و زمینه‌ی تحولی جدید و بی سابقه در رویکرد به مشروعیت حکومت‌مندی را که منتهی به وقوع انقلاب اسلامی در ایران گردید، فراهم آورد.

بنابراین، از سال‌های نخست دهه‌ی ۴۰ در نتیجه‌ی سیاست‌های سرکوب‌گرایانه‌ی دولت پهلوی کم‌وبیش همه‌ی علمای بزرگ با رد مشروعیت حکومت، به مخالفت با شاه برخاستند و در مقابل دولتمردان، که می‌کوشیدند دخالت در سیاست را دور از شأن و منزلت علماء وانمود کنند، بر حق خود در ورود به عرصه‌ی سیاست تأکید می‌کردند. بر همین اساس است که حکومت اسلامی و مسئله‌ی حکمرانی اسلامی به جای دولت سلطنتی به یکی از اصلی‌ترین دغدغه‌های روحانیت بدل گردید و زمینه‌ی تأثیرگذاری بیش از پیش اسلام سیاسی بر تحول در حکومت‌مندی ایرانی فراهم آورد. در این راستا، به عنوان نمونه آیت‌الله خویی پس از خرداد ۱۳۴۲، هرگونه همکاری با دولت «خائن» پهلوی را حرام اعلام کرد (مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۱۲۵) و پس از قرارداد کاپیتولاسیون، هرگونه سازش با رژیم را منتفی دانست (جعفریان، ۱۳۸۳: ۸۲۰).

از طرفی، در دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰، گفتمان اسلام سنتی با امکانات گسترده و مزیت نسبی که از حیث نفوذ گسترده‌ی اجتماعی و بسیج توده‌های مردم در اختیار داشت؛ و در واقع توان بیشتر در همراه‌سازی توده‌ها در رقابت با روشنفکران، سازمان‌ها، احزاب دیگر و حتی دولت، به سوی سیاسی شدن گام برداشت. این اسلام سیاسی که پیشتر از این، پیروان خود را از دخالت در سیاست منع می‌کرد، در واکنش به سیاست‌های رژیم حاکم، به تدریج نه تنها وارد سیاست و امر سیاسی گردید بلکه یک گام فراتر و از اواسط سال ۱۳۵۷، سوادای تصاحب قدرت سیاسی و تشکیل حکومت اسلامی را در سر پروراند و



نهایتاً نیز در این مسیر با پیروزی وقوع انقلاب اسلامی گام بلندی در مسیر تشکیل حکومت اسلامی در ایران در قرن بیستم برداشت.

### نتیجه‌گیری

میان تحول در خِرَد‌های حکومتی در ایران و برخی تحولات سیاسی در جامعه‌ی ایرانی معاصر ارتباط معنادار وجود دارد. در واقع، تاریخ معاصر ایران شاهد نقل و انتقال عمده و تعیین‌کننده‌ای در سطح حکومت است؛ انتقال از نظم و نظام پادشاهی، به نظام جمهوری اسلامی که به رغم تکرار و تداوم‌های برخی سنت‌ها و فرهنگ‌های سیاسی، حاکی از صورت‌بندی تدریجی نوع خاص و نوینی از خِرَد حکومت‌داری است. نکته‌ی مهم آن‌که در ابتدا «نظریه‌ی دولت» شفاف و دقیقی در تاریخ معاصر ایران وجود نداشته است و همین عامل، ریشه‌ی تحول در مشروعیت‌پنداری دولت در فضای پسامشروطه است. در واقع اگر نوع «حکومت‌مندی» و تحولات آن را ملاک و مناط اصلی تاریخ‌بندی جامعه‌ی ایرانی قراردهیم، می‌توان گفت شاهد همزیستی دوگانه‌هایی از «دموکراسی/اقتدار» در یک طرف (یعنی طرف حاکمیتی)؛ و «اصلاح/انقلاب» در طرف دیگر (یعنی طرفی که بر آن حاکمیت اعمال می‌شود) هستیم. بدین‌سان، مقاله‌ی حاضر تلاش کرد تا اهمیت این نکته را خاطر نشان سازد که در تحلیل تحولات اجتماعی- سیاسی جامعه‌ی ایرانی معاصر، آنچه بیش و پیش از هر چیز دیگری اهمیت دارد، شناخت تاریخ تحولات خِرَد حکومتی و مهم‌تر از آن سازوکار هژمونیک شدن یک نوع خاص از این خِرَد نسبت به سایر خِرَد‌ها است.

در این میان، هرچند مشروطه، خود حکومتی اسلامی به شمار نمی‌رفت ولی در شرایط ضرورت، بهترین حکومت ممکن تلقی می‌گردید. چرا که از آن جهت که به تحقق اهداف دین کمک می‌کرد تا حدودی مطلوبیت می‌یافت. مع‌الوصف، تأملات و تلاش‌هایی که در این دوره‌ی زمانی صورت گرفت به کشف و تقویت



امکان‌مندی و قابلیت سیاسی شدن اسلام کمک کرد و راه را برای طرح نظریه‌ی حکومت اسلامی و تفاسیر فراگیر سیاسی از دین به جای مشروعیت‌پنداری دولت سلطنتی هموار نمود که نهایتاً شرایط را برای ظهور و بروز عقلانیت‌های نوین در مورد امر سیاسی و حکومت در مقطع پسامشروطه فراهم کرد. بنابراین، پدیده‌ی تاریخی مشروطه‌ی ایرانی، فارغ از ریشه‌ها و پیامدهای تحول‌ساز آن در تاریخ معاصر و نیز فارغ از آسیب‌های آن، توانست اولین تردیدها را در خصوص ماهیت حکومت سلطنتی به وجود آورد. در این راستا بود که در روند مشروطه و مشروطه‌خواهی نخستین بار اندیشه‌های مکانیکی مبتنی بر وجوه بوروکراتیک و دموکراتیک وارد ایران شد و نگره‌ها از صرف توجه به ویژگی‌های کیفی و صفات حکمران به چگونه حکومت کردن و ایجاد ساختارهای سیستمی و سازه‌های تمدنی جدید متمرکز گردید. در این راستا، مواردی از قبیل: اصلاح نگرش‌های مذهبی، مبارزه با دخالت قدرت‌های بیگانه، مبارزه با استبداد سیاسی، لزوم مشروط شدن حکومت، دادخواهی و درخواست شکل‌گیری عدالت‌خانه، مبارزه با راهزن‌ها و نیروهای گریز از مرکز، مشارکت و نظارت شهروندان بر قدرت، کارآمد شدن قدرت مرکزی و مشروط شدن دربار و نیروهای وابسته، برخی از اهدافی بود که در سال‌های منتهی به مشروطه توسط نخبگان ایرانی دنبال گردید. با این وجود و در تحلیل نهایی، بی‌نظمی‌ها و آشوب‌های اجتماعی پدیدار شده در جامعه‌ی ایرانی پسامشروطه، موجب هویدا شدن دوباره‌ی «بحران حکمرانی» و اُفت تب‌وتاب تحول‌خواهی در خرد حکومتی سنتی و حرکت نتیجه‌بخش به سمت خرد حکومتی جدید در ایران گردید؛ چنان‌که همگان، خصوصاً برلنی‌ها را متقاعد ساخت که باید به سمت و سوی تشکیل یک «دولت مستحکم و مقتدر» پیش روند.

اعتبار، استمرار و مانایی این خرد جدید حکومتی، با وجود برخی افت‌وخیزها در تلقی‌ها از سلطنت رضاشاهی، تا آغاز دهه‌ی ۲۰ و ظهور رسمی اسلام سیاسی به مثابه یک جریان تأثیرگذار سیال و در حال شدن، حفظ گردید. لیکن اشغال



ایران در شهریور ۱۳۲۰ و فروپاشی دیسیپلین رضاخانی، موجب آزادسازی نیروهای اجتماعی - سیاسی سرکوب شده در سراسر سال‌های حکومت وی و بازتولید بحران حکمرانی این بار با مختصات و شرایط جدی‌تر و حادث‌تر شد. ظهور و بروز مجلس چهاردهم به عنوان یکی از فعال‌ترین پارلمان‌های تاریخ معاصر ایران در مقابل اقتدار سلطنت و درافتادن بحث‌های جدی در آن از یک سو و ظهور برخی جریان‌های اجتماعی و ملی، خاصه نهضت ملی نفت از سوی دیگر، از جمله بارقه‌ها و نشانه‌های نوینی است که در پی ظهور دوباره‌ی بحران حکمرانی در مقطع پسامشروطه ایرانی و حاکی از آغاز تحولی نوین در مسیر تلقی از مشروعیت دولت سلطنتی در ایران است.

مع‌الوصف، بار دیگر در روند این افت‌وخیزهای عقلانیت حکومتی، حیرانی و سرگشتگی دیگری با وقوع کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲، در عقلانیت نوپای حکومتی در میان نیروهای اجتماعی و مذهبی پدیدار می‌شود. این کودتا، اندیشمندان و فعالان سیاسی را پس از مدتی حیرت و سرگشتگی، به تغییر نظام سیاسی و در واقع تلاش برای درانداختن خرد جدید حکومتی مصمم ساخت. از این‌روست که می‌توان این دوره را در تاریخ معاصر، عصر تغییرخواهی نامید. در چنین فضایی و در شرایط جدی بودن معرکه‌ی آراء و تفکرات سیاسی جریان‌ها در ابتدای دهه‌ی ۱۳۲۰، واکنش جریان‌های مذهبی به آثار و نوشته‌های کسروی، به ویژه دو کتاب *شیعی‌گری* و *در پیرامون اسلام* وی از یک سو؛ پاسخ به جریان سنگلجی از یک سو؛ و واکنش به جریان ماتریالیستی سکولار راست و چپ از سوی دیگر، موجی از تولیدات فکری جریان‌های مذهبی و اسلام‌گرا را به راه انداخت که می‌توان از متن و بطن آنها تا حدودی به تحول در تصور از مشروعیت حکومت سلطنتی نائل آمد. نکته‌ی مهم این که این رساله‌ها و آثار تولیدشده، هرچند در واکنش به سیاست‌های ضدمذهبی رضاشاه از یک سو و اندیشه‌های ضدمذهبی کسروی و یارانش از سوی دیگر نوشته شد، اما از محدوده‌ی پاسخ به کسروی و حکمی‌زاده فراتر رفت و به نقد و مشروعیت‌زدایی





## تطورات تصور مشروعیت دولت در... ۱۰۱

از نظام موجود و پافشاری بر حکومت اسلامی کشیده شد. موج جدید توجه به اندیشه‌ی ولایت فقیه در ایران در پی همین سلسله پاسخ‌گویی‌ها پدید آمد. بدین‌سان می‌توان مدعی شد مشروعیت دولت در فضای پسامشروطه و در نظرگاه ایرانیان و خصوصاً علماء، متأثر از بحران‌های پی‌درپی حکمرانی، دچار یک سه‌گانگی تعیین‌کننده میان پذیرش سلطنت، تحدید سلطنت و تغییر سلطنت گردید؛ هر چند مورد سوم (نگره‌ی تغییر سلطنت) همواره با دشواری تعیین تصور جایگزین سلطنت دست و پنجه نرم می‌کرده است، لیکن همان‌گونه که آمد، در تحلیل نهایی با رادیکالیزه شدن مناسبات میان علماء و نهاد سلطنت که خود متأثر از تردید و تشکیک در مبانی مشروعیت سلطنت (به مثابه مدل تاریخ رایج از دولت در تاریخ معاصر ایران) توسط اسلام‌گرایان خصوصاً شاخه‌ی اسلام سیاسی فقه‌پره‌ی آن به نمایندگی فکری و عملی امام خمینی (ره) بود، به سرانجام و توفیق نهایی نائل آمد.

## منابع

الف) فارسی:

آبراهامیان، یرواند (۱۳۷۷) ایران بین دو انقلاب. ترجمه احمد گل محمدی، تهران: نشر نی.

اتابکی، تورج (۱۳۸۵) تجدد آمرانه: جامعه و دولت در عصر رضاشاه. ترجمه مهدی حقیقت خواه، تهران: ققنوس.

اخوی، شاهرخ (۱۳۶۸) «نقش روحانیت در صحنه سیاسی ایران»، در: مصدق نفت، ناسیونالیسم ایرانی. گردآورنده: جیمز بیل و ویلیام راجر لوئیس. ترجمه: عبدالرضا هوشنگ مهدوی، تهران: نشر نو.

انتخابی، نادر (۱۳۹۰) ناسیونالیسم و تجدد در ایران و ترکیه. تهران: نگاره آفتاب. بازرگان، مهدی (۱۳۷۷) (ب) مباحث بنیادین. مجموعه آثار، ج ۱، تهران: شرکت سهامی انتشار.

بصیرت منش، حمید (۱۳۷۸) علما و رژیم رضاشاه. تهران: عروج. چاپ دوم. بهشتی سرشت، محسن (۱۳۸۰) نقش علماء در سیاست از مشروطه تا انقراض قاجار. تهران: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.

بی‌نام (۱۳۷۲) سلسله پهلوی و نیروهای مذهبی به روایت تاریخ کمبریج. ترجمه عباس مخیر. چاپ دوم. تهران: طرح نو.

جعفریان، رسول (۱۳۸۳) جریان‌ها و سازمان‌های مذهبی - سیاسی ایران (از روی کار آمدن محمدرضا شاه تا پیروزی انقلاب) سال‌های ۱۳۵۷-۱۳۲۰. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.

حسینیان، روح‌الله (۱۳۷۹) بیست سال تکاپوی اسلام شیعی در ایران. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.

حسینیان، روح‌الله (۱۳۸۸) درآمدی بر انقلاب اسلامی. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.

حسینی‌زاده، سیدمحمدعلی (۱۳۸۹) اسلام سیاسی در ایران. قم: انتشارات دانشگاه مفید، چاپ دوم.



## تطورات تصور مشروعیت دولت در... ۱۰۳

دوانی، علی (۱۳۶۰) نهضت روحانیان ایران. ج ۲، تهران: موسسه خیریه و فرهنگی امام رضا(ع).

رازی، محمدشریف (۱۳۷۰) گنجینه دانشمندان. جلد نهم، قم، چاپ امیر. علی آبادی، محمد (۱۳۷۸) الگوی زعامت: سرگذشت های ویژه حضرت آیت الله بروجردی از زبان علماء. قم: عصمت.

فوکو، میشل (۱۳۸۹) تئاتر فلسفه (مجموعه مقالات). ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهاندیده. تهران: نشر نی.

فوکو، میشل (۱۳۹۰) تولد زیست سیاست. ترجمه رضا نجف‌زاده. تهران: نشر نی. فیرحی، داود (۱۳۹۴) فقه و سیاست در ایران معاصر: فقه سیاسی و فقه مشروطه. تهران: نشر نی. چاپ پنجم.

کدی، نیکی (۱۳۸۱) ایران در دوره قاجار و برآمدن رضاشاه. ترجمه مهدی حقیقت خواه. تهران: ققنوس.

کرباسچی، غلامرضا (۱۳۸۰) تاریخ شفاهی انقلاب اسلامی: تاریخ حوزه علمیه قم. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.

کسروی، احمد (۱۳۲۳) دولت به ما پاسخ دهد. تهران: چاپخانه پیمان. مدنی، جلال‌الدین (۱۳۶۱) تاریخ سیاسی معاصر ایران. قم: دفتر انتشارات اسلامی. مرکز اسناد انقلاب اسلامی (۱۳۷۴) اسناد انقلاب اسلامی. ج ۱.

مکی، حسین (۱۳۶۲) تاریخ بیست ساله ایران. ج ۲. تهران: امیرکبیر. منظورالاجداد، سیدمحمد حسین (۱۳۷۹) مرجعیت در عرصه اجتماع و سیاست: اسناد و گزارش‌هایی از آیات عظام نائینی، اصفهانی، قمی، حائری، بروجردی (۱۲۹۲-۱۳۳۹). تهران: شیرازه، چاپ اول.

میلر، پیتر (۱۳۸۲) سوژه، استیلا و قدرت. ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهاندیده. تهران: نشر نی.

نجفی، موسی؛ فقیه حقانی، موسی (۱۳۸۴) تاریخ تحولات سیاسی ایران: بررسی مولفه های دین، حاکمیت و مدنیت. تهران: موسسه تاریخ معاصر ایران. درخشه، جلال (بهار و تابستان ۱۳۸۰) «جستاری در تفکر سیاسی علمای شیعه از مشروطیت تا سال ۱۳۲۰». دین و ارتباطات. ش ۱۳ - ۱۴: ۱۸۹-۲۲۴.



## ۱۰۴ فصلنامه دولت پژوهی

روزنامه اطلاعات، ۱۷/۸/۱۳۵۶: ش 15506.

فوکو، میشل (آذر ۱۳۸۴) «حکومت مندی». ترجمه افشین جهان‌دیده و نیکو سرخوش در فصلنامه گفتگو. ش ۴۴: ۷-۳۲.

واعظزاده خراسانی، محمد (پاییز ۱۳۶۹) مجله حوزه. دوره ۷. ش ۴۱: ۲۳-۴۶  
یحیوی، حمید (۱۳۹۴) کالبدشکافی فوکویی دولت، فصلنامه دولت‌پژوهی. مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی. دوره ۱، ش. ۳: ۱۱۴-۱۴۶.

یحیوی، حمید (۱۳۹۶) «شبان‌وارگی جدید: نقد و بررسی عقلانیت‌های حکومتی دولت در ایران». فصلنامه دولت‌پژوهی. مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی. دوره ۳، ش. ۱۰: ۱-۳۳.

### (ب) انگلیسی:

Dean, Mitchell (1999) Governmentality: power and rule in modern society. Landon: Sage publications.

Foucault, Michel (2007) Security, Territory, Population. Translated by Graham Burchell. MacMillan: Palgrave.

### (ج) اینترنتی:

<http://www.bahar.fr/divanBahar.html>. Accessed May 14, 2017

<http://www.bahar.fr/Divanmalekoshorarayebahar.pdf>. Accessed February 5, 2017