

بررسی تطبیقی کیفیت بسیج سیاسی در گفتمان امام خمینی و گفتمان‌های رقیب در جریان انقلاب اسلامی ایران

امین نواختی مقدم

استادیار علوم سیاسی دانشگاه محقق اردبیلی

navakhti@yahoo.com

چکیده: انقلاب اسلامی ایران نتیجه فوران نیروهای نهفته در بستر سیاسی-اجتماعی ایران است که دست‌کم از دوران مشروطیت انباشت خود را آغاز کرده بود. این انقلاب بدون رهبری بی‌بدیل و فرهمند امام به نتیجه نمی‌رسید. نوشتار پیش‌رو در پی ارزیابی و واکاوی مبانی رهبری و مدیریت امام بر جریان انقلاب اسلامی و دگرسازی و خصومت‌سازی آن با گفتمان‌های رقیب، لیبرال (ملی-مذهبی) و چپ است. بر پایه فرضیه موجود، کیفیت کاربست عناصر سیاسی، اجتماعی و گفتمانی در اندیشه و عمل سیاسی امام به گونه‌ای بوده که توانسته در سایه به حاشیه‌رانی گفتمان‌های هم‌اورد و برجسته‌سازی گفتمان خودی، بیشترین حد از قابلیت دسترسی و اعتبار را برای آن فراهم آورده و گفتمان سیاسی اسلام‌گرا، هم‌خوان با خوانش ایشان را به‌عنوان گفتمان هژمون در جریان انقلاب اسلامی معرفی نماید. بر این پایه، گفتمان امام در فرآیند انقلاب اسلامی در امر بسیج سیاسی مردم و تحقق انقلاب از گفتمان نخبه‌گرای گروه‌ها و روشنفکران نهضت ملی و چپ، به‌دلیل استحکام گفتمانی و تطبیق با شرایط اجتماعی و گرایش‌های فکری و عقیدتی مردم و سابقه تاریخی و وجود نهادهای قدرتمند مذهبی نقش بارزتری را ایفا کرده است.

کلید واژه‌ها: گفتمان سیاسی، بسیج سیاسی، انقلاب اسلامی ایران، امام خمینی.

مقدمه

انقلاب اسلامی ایران در سال ۱۳۵۷ در حالی به پیروزی رسید که از مدت‌ها پیش از آن سه گفتمان اسلام‌گرا (اسلام سیاسی انقلابی)، لیبرال (ملی-مذهبی) و چپ (مارکسیستی و التقاطی) خواهان شناخته شدن به‌عنوان گفتمان هژمون و چیره در جریان آن بودند. گفتمان چپ به‌گرد مفهوم تاریخی مبارزه‌ی دو طبقه‌ی بورژوا و پرولتاریا و عموماً متأثر از قطب‌های کمونیستی جهان، به‌ویژه شوروی و چین بود. گفتمان لیبرال در برابر آن، مبانی اندیشگی و سامانه‌ی مفصل‌بندی خود را بر انگاره‌ها و ایستارهای نوین و مدرن، برآمده از اندیشه و فرهنگ غربی، با محوریت مفهوم مردم (با خوانش در سایه دو مولفه‌ی قانون و آزادی)، قرار داده بود. گفتمان اسلام‌گرا با برداشت ویژه‌ی امام از اسلام انتقادی-انقلابی توانست در این میان با مفصل‌بندی مناسب و بهینه نشانگانش به جایگاه گفتمان هژمون دست بیابد. رهبری اعمال شده از سوی امام در جریان انقلاب اسلامی نمود یک مدیریت سیاسی-اجتماعی عام و مورد وثوق اکثریت بود. گفتمان سیاسی برآمده از این شیوه‌ی مدیریت، در پوششی استعلایی از ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ نضج گرفته و تکمیل گردید. در این شیوه‌ی رهبری، هویت‌بخشی و معنادهی در کانون توجه بوده است. نوشتار پیش‌رو کوشیده است تا در یک رهیافت گفتمانی چندسطحی، فرآیندها و برآیندهای این شیوه‌ی رهبری به‌ویژه در ارتباط با امر بسیج سیاسی-اجتماعی را بررسی کند. در این راستا، نخست چهارچوب نظری پژوهش در دو بخش تحلیل انتقادی گفتمان و نظریه‌ی بسیج سیاسی مطرح و پس از آن این نظریه در ارتباط با فرضیه‌ی جستار انضمامی می‌گردد.

۱- چهارچوب نظری و تعریف مفاهیم

۱-۱- تحلیل گفتمان

یکی از رویکردهایی که در چند دهه‌ی اخیر و به دلیل داشتن ماهیت میان رشته‌ای توانسته رشد گسترده‌ای داشته باشد، تحلیل گفتمان به‌خصوص خوانش ارنستو لاکلا^۱ و شنتال موفه^۲ است. لاکلا و موفه میراث‌دار چرخشی اساسی در جریان چپ و مارکسیسم می‌باشند که

1. Ernesto Laclau

2. Chantal Mouffe

به‌ویژه با گرامشی معنا یافت و در چپ نو و پیروان آن، در چهارچوب نظریات مارکسیستی، نو مارکسیستی، زبان‌شناسانه، پسامدرن، ساختارگرایانه، پساساختارگرایانه، هرمنوتیکی و... به زیست خود ادامه داده است. بیشتر مطالب آنها در کتاب *هژمونی و راهبرد سوسیالیستی*^۱ عرضه شده است. نظریه لاکلا و موفه ریشه در دو سنت نظری ساختارگرا یعنی مارکسیسم و زبان‌شناسی سوسور دارد؛ مارکسیسم مبانی اندیشه در امر اجتماعی را برای این نظریه فراهم می‌آورد و زبان‌شناسی ساختارگرایی سوسور نظریه معنایی مورد نیاز این دیدگاه را فراهم می‌آورد (سلطانی ۱۳۸۴: ۷۱-۷۰).

البته خوانش لاکلا و موفه نیز دارای کاستی‌هایی می‌باشد، که می‌توان این نقیصه را نیز با کاربست خوانش نورمن فرکلاف^۲ رفع نمود. نظریه‌ی گفتمان فرکلاف بر پایه‌ی بررسی متون و گفتار استوار گردیده که از همین‌رو امکان ویژه‌ای برای بررسی فرآیند برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی گفتمان در اختیار نظریه لاکلا و موفه می‌گذارد. فرکلاف رویکرد خود را مطالعه‌ی انتقادی زبان می‌نامد و نخستین هدف را کمک به تصحیح کم‌توجهی گسترده نسبت به اهمیت زبان در تولید، حفظ و تغییر روابط اجتماعی قدرت و دومین هدف را که عملی‌تر است، کمک به افزایش آگاهی نسبت به اینکه چگونه زبان در سلطه بعضی بر بعضی دیگر نقش دارد، می‌داند (آقاگل‌زاده و غیاثیان ۱۳۸۶: ۴۱). دغدغه زبان‌شناسی انتقادی چون فرکلاف، مناسبات قدرت و چگونگی تأثیرپذیری تولید پاره‌گفتمان‌ها و متن‌ها از این مناسبات بوده است، اما روش‌شناسی او متأثر از تحلیل گفتمان‌های نوین‌تر بوده و از این‌رو توانسته است الگوی پیچیده‌تری از چگونگی کارکرد گفتمان و تأثیرات آن بر روی شرکت‌کنندگان در گفتمان فراهم آورد (میلز ۱۳۸۲: ۱۷). از دید وی، تحلیل گفتمان سیاسی، در پی توضیح رویدادهای ارتباطی خاص و ساخت و دگرگونی نظم گفتمان سیاسی است (فرکلاف ۱۳۸۸: ۱۴۳؛ سلطانی ۱۳۸۴: ۳۶). فرکلاف برای تحلیل گفتمان الگوی سه وجهی متن، کردار گفتمانی و کردار اجتماعی را در نظر دارد و بر همین اساس، روش تحلیل گفتمانی فرکلاف از سه سطح توصیف، تفسیر و تبیین تشکیل می‌شود. در سطح توصیف متن براساس مشخصه‌های زبان‌شناختی خاص موجود در گفتمان توصیف می‌شود و مرحله‌ای است که با ویژگی‌های صوری متن ارتباط دارد. سطح تفسیر،

1. Hegemony and socialist Strategy

2. Norman Fircloough

مرحله‌ای است که به ارتباط میان متن و تعامل می‌پردازد و روابط موجود در بین فرآیندهایی که باعث تولید و درک گفتمان مورد نظر می‌شود و تأثیر انتخاب‌هایی که در پیکره‌ی گفتمان، از لحاظ واژگان، ساخت و... صورت گرفته مورد بررسی قرار می‌گیرد. سطح تبیین به توضیح و چرایی رابطه‌ی بین عناصر گفتمانی و اجتماع می‌پردازد. یعنی به توضیح تأثیر گفتمان در چهارچوب عمل می‌پردازد و با توجه به پیشینه‌ی فرهنگی آن گفتمان دلایل انتخاب و به‌کارگیری واژگان خاص در متن را بررسی می‌کند و اینکه چگونه فرآیندهای تولید و تفسیر تحت تأثیر اجتماع قرار دارند. یکی از مفاهیم مهم در کردار گفتمان بینامتنیت^۱ است. بر پایه‌ی مدل سه وجهی فرکلاف از گفتمان و تحلیل گفتمان متون به تنهایی و در انزوا قابل درک و فهم نیستند، بلکه تنها در شبکه‌ای از متون دیگر و در ارتباط با بافت اجتماعی قابل فهم هستند (Jorgensen & Phillips 2002: 70). بینامتنیت نشان‌دهنده‌ی تاریخ‌مندی متون است و بنابراین نشان‌دهنده‌ی آن است که همه‌ی رویدادهای ارتباطی به‌نوعی به رویدادهای پیشین مربوطند و از آنها بهره می‌گیرند. خوانش گفتمان فرکلاف بیشتر معطوف به روابط قدرت و تأثیر آن در متن است و از همین رو رویکرد مناسب برای فرآیند برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی خوانش لاکلا و موفه محسوب می‌شود (مارش و استوکر ۱۳۸۸: ۱۹۶). مطالعه واحدهای کوچک‌تر از جمله، وظیفه‌ی دستور زبان و مطالعه‌ی واحدهای بزرگ‌تر از جمله، وظیفه‌ی تحلیل گفتمان است (سلطانی ۱۳۸۴: ۲۸). تحلیل انتقادی در بررسی پدیده‌های زمانی و اعمال گفتمانی به فرآیندهای ایدئولوژیک در گفتمان، روابط میان زبان و قدرت، ایدئولوژی زور، قدرت، سلطه و نابرابری در گفتمان توجه کرده و عناصر زبانی و غیرزبانی را به‌همراه دانش زمینه‌ای کنش‌گران هدف و موضوع مطالعه خود قرار می‌دهد (فرکلاف ۱۳۷۹: ۲۰).

گفتمان

از دید لاکلا و موفه گفتمان، یک تمامیت ساخت‌مند شده می‌باشد که برآیند کناکنش مفصل‌وار (نشانه‌ها)ست (Laclau & Mouffe 2001: 105). مفهوم گفتمان که برگرفته از فوکو می‌باشد، در تعریف لاکلا به‌عنوان کلیتی ساختاری از تفاوت‌ها تعریف شده است: هنگامی که فردی در نتیجه‌ی کناکنش مفصل‌واری، توانایی پیکربندی نظام موقعیت‌های

کاملاً متفاوت، را به‌دست آورد، این نظام موقعیت‌های متفاوت «گفتمان» نامیده می‌شود (Laclau & Mouffe 2001: 113).

گفتمان هیچ‌گاه نمی‌تواند کاملاً به ثبات برسد؛ یعنی، چندگانگی معنایی در حوزه گفتمانی نمی‌تواند آن را تغییر دهد یا از آن چشم‌پوشی نماید (Jorgensen & Phillips 2002: 29)؛ (Sutherland 2005: 189).

نشانه (دال)^۱ و مدلول^۲

نشانه و نشانه‌شناسی را سوسور بنیان نهاد و از نظر او نشانه تنها متشکل از دال و مدلول است. دال‌ها، اشخاص، مفاهیم، عبارات و نمادهایی انتزاعی یا حقیقی هستند که در چهارچوب‌های گفتمانی خاص، به معنای خاص دلالت می‌کنند. معنا و مصداقی که یک دال بر آن دلالت می‌نماید، مدلول نامیده می‌شود (کسرایی و شیرازی ۱۳۸۸: ۳۴۳).

دال مرکزی^۳ نشانه ویژه‌هایی است که نشانه‌های دیگر اطراف آن انسجام می‌یابند، به عبارت دیگر، نشانه‌های معنای خود را در ارتباط با آن کسب می‌کنند (Jorgensen & Phillips, 2002: 26). نشانه‌های مرکزی به عنوان نشانه‌های رایجی تعریف شده‌اند که معنای یک زنجیره‌ی دلالت‌گر را تثبیت می‌کنند (Laclau & Mouffe 2001: 112). دال‌های خالی^۴ بیان‌گر یک خلأ در فضایی ذهنی و اجتماعی است. دال‌های خالی نشانه‌هایی هستند که توسط گفتمان حاکم مورد استفاده قرار نمی‌گیرد. گفتمان رقیب با بهره‌گیری از این موضوع آنها را در خدمت خود می‌گیرد. وظیفه‌ی دال‌های خالی بازنمای وضع مطلوب و آرمانی است (Jorgensen & Phillips 2002: 26). دال شناور^۵ دالی است که مدلول آن شناور است (Jorgensen & Phillips 2002: 344). حوزه‌ی گفتمان‌گونگی^۶ به مجموعه‌ای از نشانه‌ها اشاره دارد که در گفتمان مفصل‌بندی نشده‌اند. به سخن دیگر، هر چیزی که از یک گفتمان حذف می‌شود و یا بیرون از آن است، در حوزه‌ی گفتمان‌گونگی قرار دارد (سلطانی ۱۳۸۳: ۷۸). لاکلا و موفه دال‌های دیگری که حول دال مرکزی گرد می‌آیند

1. Signifier
2. Signified
3. Nodal Point
4. Empty signifiers
5. Floating signifier
6. Field of Discursivity

وقته^۱ می‌نامند. وقته پیش از ورود به یک مفصل‌بندی گفتمانی در حوزه‌ی گفتمان‌گونی قرار دارد، عنصر^۲ نامیده می‌شود. از این‌رو گفتمان تلاشی برای تبدیل عناصر به وقته‌ها از راه کاهش چندگانگی معنایی‌شان به یک معنای کاملاً تثبیت شده است. (Jorgensen & Phillips 2002: 24)

مفصل‌بندی^۳

لاکلا و موفه در تعریف مفصل‌بندی می‌گویند:

ما هر کنشی که میان عناصر گوناگون و پراکنده ارتباط برقرار می‌نماید؛ آن گونه که هویت آنها در کناکنش مفصل‌وارشان تعریف شود، مفصل‌بندی می‌نامیم (Laclau & Mouffe 2001: 105).

مفصل‌بندی نامی است که آنها بر کنشی می‌گذارند که به ساختار گفتمان‌گونی شکل و هویت می‌بخشد و عناصر درونی آن را در روابطشان فهم‌پذیر می‌نماید (Parameshwar 2012: 194).

هژمونی^۴

هژمونی به کمک تثبیت معنا حاصل می‌شود، اما در صورتی که رقیب بتواند از راه‌های گوناگون نظام معنایی گفتمان هژمون را با خطر مواجه کند و ساختار ذهنی مردم را در هم ریزد آن گفتمان هژمونی خود را از دست می‌دهد، به عبارت دیگر، موفقیت گروه‌های سیاسی به توانایی برای تولید معنا بستگی دارد. گرامشی معتقد است که یک طبقه اگر تنها به دنبال پیگیری منافع خود باشد موفق به کسب هژمونی و رهبری در جامعه نمی‌شود، به همین دلیل باید هر طبقه‌ای که خواهان رهبری و تسلط به جامعه است باید منافع دیگر طبقات را در منازعات خود جای دهد تا بتواند از حمایت آنها برخوردار گردد و حضور خود را به عنوان گفتمان هژمون در جامعه مطرح کند (simon 2001:27).

1 . Moment

2 . Element

3 . Articulation

4 . Hegemony

هویت^۱، دگر^۲ و خصومت^۳

در نظریه‌ی گفتمان لاکلا و موفه هویت سوژه به واسطه‌ی تعارض میان ناخودآگاه او و اجتماع اطرافش شکل می‌گیرد و سوژه هویت خود را از گفتمانی که در آن قرار دارد می‌گیرد و هویت جمعی گفتمان به واسطه‌ی دشمن و دیگری در حقیقت هویت به واسطه‌ی دگرسازی شکل می‌گیرد (سلطانی ۱۳۸۳: ۱۶۰). هویت‌های اجتماعی محصول گفتمان‌ها هستند، به همین رو گفتمان‌ها قادر به اتمام وانسداد مفاهیم و هویت‌ها نیستند (تاجیک ۱۳۸۳: ۵۰). ایجاد و تجربه ضدیت‌های اجتماعی، امری محوری برای نظریه‌ی گفتمان در سه جنبه می‌باشد. اول، ایجاد یک رابطه‌ی خصمانه که اغلب منجر به تولید یک دشمن یا دیگری می‌شود، برای تأسیس مرزهای سیاسی امر حیاتی است؛ دوم، شکل‌گیری روابط خصمانه و تثبیت مرزهای سیاسی امری محوری برای تثبیت بخشی از هویت صورت‌بندی‌های گفتمانی و کارگزاران اجتماعی هستند؛ سوم، تجربه ضدیت نمونه‌ای است که حدوثی بودن هویت را نشان می‌دهد (مارش و استوکر ۱۳۸۸: ۲۰۵). این منازعات گفتمانی طی چند فرآیند اصلی شکل می‌گیرد:

منطق تفاوت^۴ و زنجیره‌ی هم‌عرضی^۵

منطق تفاوت به ویژگی متکثر بودن جامعه اشاره دارد و به تمایزات و تفاوت‌ها میان نیروهای اجتماعی تأکید می‌کند. این منطق با برجسته‌سازی تفاوت‌ها و اختلافات در عرصه‌ی اجتماعی زنجیره‌ی هم‌عرضی موجود را به هم می‌ریزد. زنجیره‌ی هم‌عرضی، منطقی است که طی آنها گفتمان‌ها در پی پنهان کردن تفاوت‌های موجود در اجتماع هستند و می‌خواهند چهره‌ی یک‌دست و واحدی را از جامعه نشان دهند. منطق تفاوت به اختلافات و تنوعات موجود میان نیروهای اجتماعی تأکید می‌کند و در مقابل آن منطق هم‌عرضی به دنبال آن است که از طریق مفصل‌بندی بخشی از نیروهای اجتماعی تمایز میان آنها را کاهش داده و آنان را در برابر یک غیر قرار دهد.

1. Identity
2. Otherness
3. Antagonism
4. Logic of difference
5. Chain of equivalence

برجسته‌سازی^۱ و حاشیه‌رانی

برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی از مهم‌ترین ارکان دگرسازی محسوب می‌شود. در این فرآیند گفتمان‌ها نقاط قوت خود و نقاط ضعف گفتمان رقیب را پررنگ می‌نمایند. در حقیقت برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی، شیوه‌ای برای نگهداشت و استمرار قدرت و تداوم هژمونی یک گفتمان است (کسرای و شیرازی ۱۳۸۸: ۳۴۸). کردارهای زبانی و غیرزبانی با وجود تفاوت‌های عمده با یکدیگر در یک ویژگی مشترک هستند و آن این است که هر دو به دنبال برجسته ساختن خود و به حاشیه راندن دیگری است (سلطانی ۱۳۸۳: ۱۷۱).

بی‌قراری^۲

بی‌قراری در اندیشه‌ی لاکلا و موفه عبارت است از بحران‌ها و حادثه‌هایی که هژمونی گفتمان‌ها را به چالش می‌کشند. در این نظریه هیچ گفتمانی نمی‌تواند به‌طور کامل و برای همیشه خود را تثبیت شده بداند، همیشه امکان طرد شدن آن وجود دارد. بی‌قراری حاصل رشد خصومت‌ها، غیریت‌سازی‌ها در جامعه است و باعث می‌شود که هژمونی گفتمانی رو به زوال سوق داده شود (حسینی‌زاده ۱۳۸۶: ۲۷).

افسانه^۳

لاکلا نظریه‌ی را افسانه می‌نامد که محصول بی‌قراری گفتمان حاکم است. اسطوره نوعی بازنمایی و تبیین شرایط بی‌قراری اجتماعی است و در پی آن می‌باشد که پاسخی مناسب به بحران‌ها و شکاف‌های موجود ارائه دهد. موفقیت یک گفتمان در گرو توان اسطوره‌سازی آن است. در نظریه‌ی لاکلا و موفه برای توضیح تبدیل یک اسطوره به گفتمان هژمونیک پندار اجتماعی از دو مفهوم قابلیت دسترسی^۴ و قابلیت اعتبار^۵ استفاده می‌شود. در قابلیت دسترسی

1. Foregroundine
2. dislocation
3. myth
2. Social Imagination
3. metaphoric
4. Availability
5. Credibility

میزان در اختیار بودن یک گفتمان در وضعیت‌های گوناگون به‌ویژه بحران‌ها و تحولات، و در قابلیت اعتبار میزان روایی و همخوانی میان نشانگان و ارزش‌های یک گفتمان و بستر سیاسی-اجتماعی مورد پرسش قرار می‌گیرد.

۱-۲- نظریه بسیج منابع

واژه‌ی بسیج به شکل متعارف معرفی‌کننده فرآیندی است که به‌واسطه آن گروهی از حالت مجموعه منفعلی از افراد به مشارکت‌کننده فعال در زندگی عمومی تبدیل می‌شود. آمیتای اتزیونی از آن بدین صورت تعبیر می‌کند:

از فرآیندی که به‌واسطه‌ی آن یک واحد کنترل دارایی‌هایی را که پیش از این در کنترل نداشت به‌دست آورد، به بسیج تعبیر می‌شود... این فرآیند بنا به تعریف، دربردارنده‌ی زوال دارایی‌های تحت کنترل خرده واحدها، واحد برتری که آن واحد عضو آن است یا واحدهای خارجی است... مگر اینکه دارایی‌هایی که تحت کنترل آن واحد در می‌آیند، دارایی‌هایی تازه تولید شده باشند... افزایش صرف دارایی‌های اعضا، خرده واحدها یا حتی خود واحد به این معنا نیست که بسیج اتفاق افتاده است، اگرچه این امر امکان بالقوه بسیج را افزایش می‌دهد. تغییر در ظرفیت کنترل و استفاده از دارایی‌ها از اهمیت برخوردار است.

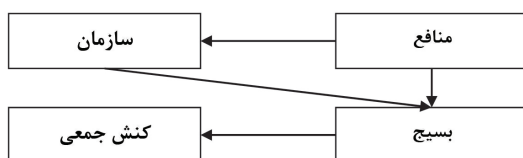
در واقع بخش قابل ملاحظه‌ای از کار بسیج به تغییر دادن این سه متغیر اختصاص دارد: کاهش ادعاهای رقیب درباره‌ی منابع تحت کنترل اعضا، ارائه برنامه‌ای که مشابه منافع اعضا باشد، ایجاد ساختاری گروهی که خروج و اعتراض را به حداقل برساند (تیلی ۱۳۸۵: ۱۰۹-۱۰۵).

اصل اساسی دکترین نخبه‌گرایی، به‌عنوان مبنای نظریه بسیج منابع، این است که تاریخ سیاست، تاریخ سلطه نخبه است. چنانکه گائتانو موسکا بیان می‌دارد:

در همه جوامع (اعم از جوامعی که کمتر توسعه یافته و از طلوع تمدن کمتر بهره برده‌اند تا جوامعی که توسعه یافته و قدرتمند هستند، دو طبقه از مردم حضور دارند: طبقه‌ای که حکومت می‌کند و طبقه‌ای که بر او حکومت می‌شود. طبقه اول که اغلب در اقلیت است تمام کارویژه‌های سیاست را در اختیار دارد، قدرت را قبضه می‌کند و از تمامی امتیازات

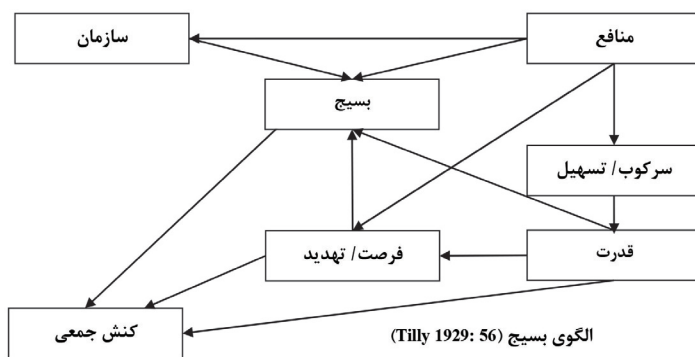
قدرت بهره می‌برد، در حالی که طبقه دوم که اکثریت است، توسط اولی کنترل و هدایت می‌شود. (Mosca 1939: 50)

ماهیت هر جامعه توسط ماهیت نخبگان آن جامعه تعیین می‌شود. افزون بر این اهداف هر جامعه نیز از سوی نخبگانش تعیین و دستکاری می‌شود (Rakel 2009: 106؛ Rakel 2008: 49). از دیدگاه جامعه‌شناسی سیاسی الی‌تیستی تضاد واقعی در جامعه سیاسی نه میان الیت و عامه بلکه میان خود الیت‌ها جریان دارد (بشیریه ۱۳۸۱: ۶۶؛ تانسی ۱۳۸۱: ۱۸۵-۱۸۶). نظریه نخبه‌گرایی دموکراتیک، که در انتقاد به نخبه‌گرایی کلاسیک مطرح شده است، را می‌توان همان نظریات وبر و شومپتر دانست که در انتقاد به ضعف بینشی نظریه دموکراتیک ظاهر گشت (مارش و استوکر ۱۳۸۸: ۳۶۴-۳۷۰).



(Tilly 1929: 98)

توانایی طغیان کردن از سوی طبقات پایین، رهاورد امیزش انسجام ساختاری درونی و استقلال ساختاری خارجی در برابر قدرت نخبگان است (فورن ۱۳۹۰: ۷۹).



الگوی بسیج (Tilly 1929: 56)

۲- عاملان سیاسی گفتمان اسلام‌گرا

۲-۱- امام خمینی

جامعه ایران از زمان پایه‌گذاری دولت مدرن در دوره رضاشاه تا انقلاب اسلامی، شاهد نمودیابی جامعه‌ای توده‌وار بود. رضاشاه با تحولات در نظام آموزشی، اداری، مالی و نظامی محتوا و شکل زندگی جامعه در روابط اجتماعی را تغییر داد و دولت مدرن را شکل داد، ولی جامعه فاقد نهاد دموکراتیک بود (از غندی ۱۳۸۵: ۱۱۵). فرآیند توده‌ای شدن جامعه در زمان حکومت پهلوی دوم و با اجرای انقلاب سفید به اوج خود رسید. در چنین هنگامی جامعه در عطش حضور یک رهبر فرهمند و یک ایدئولوژی هویت‌بخش است تا انسان‌ها را هویت بخشد. امام رهبر بلامنازع گفتمان اسلام‌گرا در انتقال مبانی این گفتمان، ابتدا در میان روحانیون و حوزه‌ها و سپس در بطن جامعه نقش مهمی را ایفا نمود. وجود شخصیت امام خمینی به عنوان رهبر فرهمند از نقاط قوت در جریان انقلاب اسلامی بود که تا پیش از آن در جنبش‌هایی که ما شاهد آن بودیم، به دلیل فقدان رهبری واحد و مقتدر، با چالش جدی روبرو بودند. جنبش مشروطه و ملی کردن صنعت نفت بهترین نمونه‌هایی هستند که نبود یک رهبری واحد و مدیر در آنها به مثابه چشم اسفندیار برای حرکتشان محسوب می‌شد. گفتمان‌های رقیب گفتمان اسلام‌گرا نیز از مشکل نداشتن رهبری رنج می‌بردند. امام با تأکید بر ناعادالانه بودن نظام سیاسی-اقتصادی و تضادهای موجود فرهنگی در جامعه که هویت ملی را تهدید می‌کرد موفق به بسیج توده‌های گرفتار در بحران هویت گردید (فوزی ۱۳۸۶: ۴۶). امام خمینی مسلمانان را فراخواند تا برای برانداختن دولت ستمگر کنشی جمعی اتخاذ نمایند و تلاش کنند تا مدافعان واقعی اسلام باشند. بنابراین برای هر مسلمانی عبادت در مسجد به برهانی قوی برای دفاع از نظام اسلامی تبدیل شده بود. امام جماعت باید به هنگام برپایی فعالیت‌های دینی و اجتماعی در مسجد مردم را بسیج و سازماندهی نماید. ادعاهای امام خمینی مواردی را شامل می‌شوند: نخست، بهره‌گیری از علمای تحصیل کرده شیعه و نظام تقلید برای بسیج و ساماندهی به عامه مردم. دوم، استفاده از اصول اعتقادی امام شیعه برای ترغیب عامه به منظور پیوستن به انقلاب اسلامی. سوم، نمازگزاران از زمینه‌های فرهنگی ویژه‌ای برای قلب و ذهن مردم استفاده می‌نمایند. چهارم، زیارت و مراسم‌های مذهبی نه تنها امری مذهبی که مسئله‌ای سیاسی است. امام از مراسم‌های مذهبی برای بسیج توده‌ها استفاده می‌کرد (Lirong 2010: 48-51). روابط

قدرت ایران برگرفته از نظام سیاسی جمهوری اسلامی ایران (سامانه ولایت فقیه مبتنی بر قانون اساسی) و میراث انقلاب مشروطه و همین‌طور ساختارهای سنتی اجتماعی (به‌ویژه شبکه‌های بازار) می‌باشند. قانون اساسی ایران بازتابی است از نخستین قانون اساسی ۱۹۰۶ و همین‌طور انگاره‌های امام است. دیدگاه‌های وابسته به جغرافیای سیاسی امام نسبت به ایران خود را در دو ایدئولوژی مهم اصول سیاست خارجی انقلاب اسلامی نشان می‌دهد: نه شرقی نه غربی و صدور انقلاب. این دو اصل بیانگر آن است که ایران باید از روابط با غرب خودداری کرده و از مسلمانانی پشتیبانی نماید که از سوی غرب یا حاکمان غیرمسلمان‌شان سرکوب شده‌اند. فرهنگ ژئوپولتیک در جمهوری اسلامی نیز فرآورده تجربه‌های گذشته، مسئله هویت و مرزهای سرزمینی است (Rakel 2008: 46). در سطح بین‌المللی، اسلام نباید با ملی‌گرایی تقسیم می‌شد که آموزه امپریالیسم یا حاکمانی بوده که به منافع خود می‌اندیشیدند و دولت‌هایی ساختگی که موجب جدایی مسلمانان می‌گشت را معرفی می‌کردند (Martin 2003: 123-124).

نیروی مقاومت بسیج قدرت‌مندترین سازمان شبه‌نظامی در ایران است که به عنوان ارتش ۲۰ میلیونی از سوی امام پایه‌گذاری شد تا جمهوری اسلامی ایران را در برابر نفوذ امریکا و دشمنان داخلی حفظ نماید (Rakel 2008: 57). امام در میانه‌ی سال‌های ۵۷ تا ۶۰ از سخنوری برانگیزاننده و تند بهره جست تا توده‌ی مردم را بسیج نماید (Abrahamian 1993: 133). نظام ایشان بر آن شد تا طبقه کارگر شهری را بسیج نماید تا از هرگونه تهدیدی از سوی سکولار چپ، و به‌طور همزمان، پیشگیری نموده و همین‌طور تا آنجا که می‌تواند چپ‌گرایان را به زیر هژمونی خود درآورد (Abrahamian 1993: 61). جنبش اجتماعی به رهبری امام در ایران و برخی از پیروانش در جهان اسلام چشم‌گیرترین جنبشی است که بزرگ‌ترین و موفق‌ترین نوع بسیج را در دوران اخیر به نام خود کرده است (Frank and Fuentes 1987: 1510). امام برای بسیج حس مخاطبان خود به نمادهای خاصی از مذهب وابسته بود. وی زبان سیاسی انقلاب ایران را با سه شخصیت قدرت بخشید: یزید، شیطان و امام مقدس. امام به‌عنوان شناخته‌شده‌ترین رهبر مقاومت، مباحث انقلابی را رواج داده و به شخصیت امام حسین^(ع) متکی بوده که این رویکرد در بسیج توده‌ها نقشی مهم داشته است (Zickmund 2003: 28-34). موفقیت امام در دستیابی به اهدافش از چندین جهت فصلی بود از مبارزات بهم پیوسته‌ای در بنا نهادن گونه‌های نوینی از دولت‌ها نسبت به دولت سکولار غربی شده. امام از اسلام استفاده کرد تا مردم را بسیج نماید

و برای دولت مبنایی از پشتیبانی توده‌ای تأمین نماید. گفتمان امام اعتقادی راسخ در مردم ایجاد کرد؛ وی چنان حس ایثاری را برانگیخت که پیروانش آماده جان‌فدایی بودند (Martin 2003: 67).

بابی سعید در زمینه غیریت‌سازی گفتمان امام با گفتمان شاه از یک طرف و با گفتمان غرب از طرف دیگر می‌نویسد:

تا زمان استقرار رژیم (امام) خمینی، تصور می‌شد که اسلام‌گرایی صرفاً یک گفتمان اعتراضی است که شانس دستیابی به قدرت سیاسی را ندارد، اما موفقیت امام خمینی این تصور را ایجاد کرد که راه دستیابی به قدرت سیاسی لزوماً نیازمند افتادن در قالب گفتمان کمالیسم نیست، برعکس به محض به قدرت رسیدن امام خمینی، مرکزیت و قطعیت گفتمان غربی مورد تردید قرار گرفت. درواقع این تشکیک نسبت به جایگاه غرب است که گفتمان‌های اروپا مدار را تضعیف کرده است. امام خمینی برای تبیین طرح سیاسی خویش، بی‌آنکه به نظریه سیاسی غرب متوسل شود، توانست شاه را از قدرت براندازد و جمهوری اسلامی را پایه‌ریزی کند. در نتیجه وی توانست از روابط خصومت‌آمیزی که گفتمان‌های کمالیستی بین اسلام و غرب ایجاد کرده بود، استفاده کند و اسلام را به منزله دال برتر نظم سیاسی جدید معرفی کند. کمالیسم اسلام را نماد رکود و عقب‌ماندگی یعنی نشانه غیرغربی (و سپس غیرمردن) در جوامع خود خوانده است. در حالی که امام خمینی اسلام را هم نماد مخالفت با نظام‌های کمالیستی و نشانه مخالفت با قدرت جهانی غرب می‌دانست (سعید ۱۳۷۹: ۱۷۲).

مواضع امام را از آغاز مبارزه علیه رژیم پهلوی می‌توان در چند محور خلاصه کرد: ۱. دفاع از اسلام و کیان جامعه اسلامی در مقابل تبلیغات رژیم و هجوم فرهنگی غرب در اشکال مختلف آن؛ ۲. معرفی اسلام به عنوان دینی مترقی و موافق تمدن و پیشرفت جامعه انسانی؛ ۳. دفاع از استقلال سیاسی و تمامیت ارضی ایران و جلوگیری از نفوذ و سلطه بیگانه به شیوه‌های مرموزانه و نرم آن. ماهیت گفته‌های امام نشان می‌دهد که تحلیل ایشان با واقعیت انطباق داشت. نفوذ بهائیت و اسرائیل در ایران امری مسلم بود. رژیم پهلوی در سیاست مذهبی خود برای مقابله با مذهب شیعه به ترویج و تبلیغ ادیان مختلف از جمله بهائیت، تقویت مسلک‌های دینی دنیاگرای چون صوفی‌گری و... می‌پرداخت. از سوی دیگر، موانعی بر سر راه تبلیغ و اشاعه آموزه‌های

مذهبی ایجاد کرد. خارج کردن سازمان اوقاف از مدیریت حوزه‌های علمیه و تلاش برای ایجاد تفرقه میان مراکز مذهبی همچون قم و نجف با برتری دادن یکی بر دیگری و امثال آن از دیگر سیاست‌های رژیم در جهت تضعیف مذهب و روحانیون بود (قیصری ۱۳۸۵: ۱۶۸).

ویژگی‌ها و عناصر گفتمان بازگشت به خویشتن اسلامی امام را می‌توان در چند عنصر خلاصه کرد: (مهدی‌پور و آقاحسینی ۱۳۹۱: ۱۳۷) شالوده‌شکنی از منطق تقابلی مدرنیته (مدرنیته/ سنت، علم/ دین، ماده/ روح)؛ نگرستن و باور به اسلام به مثابه یک دال متعالی در قلمرو و عرصه مباحث اجتماعی و سیاسی؛ اندیشیدن به کلمه نهایی بومی (اسلامی) برای بیان امیدها و آمال و بودن‌ها و شدن‌ها، حال و آینده و تعریف و بازتعریف خویش؛ تقریر دیگری از خود و دیگری و تعریف مجدد غرب به جای عرب (اسلام) به عنوان دیگری. نیکی کدی می‌نویسد:

زمانی که شرایط جامعه بحرانی می‌شود و توجه مردم بیشتر به سمت مفاسد اجتماعی و بی‌عدالتی و ضرورت مبارزه با آنها جلب می‌شود این نمایشنامه‌ها و روضه‌خوانی‌ها بیشتر به صورت یک تربیون سیاسی به منظور بیان این قبیل مطالب در می‌آیند (کدی ۱۳۷۵: ۳۱۹).

بر مبنای دکترین ولایت فقیه، ایشان حیاتی‌ترین و پربرآیندترین مؤلفه جنبش ضدشاه را بسیج نمود (Dabashi 2006: 12). امام در دوران پیش از انقلاب خواهان دو عملکرد می‌شود. نخست اینکه مردم وارد نوعی پایداری کنش‌پذیر شوند و دوم اینکه همه روحانیون ایرانی عدم رضایت خود را از برگزاری جشن‌ها اعلام نمایند. ایشان به روحانیت اطمینان می‌دهد که حکومت نمی‌تواند آنها را به زندان بیندازد یا به قتل برساند (Dabashi 2006: 453؛ Vahdat 2002: 166). مشارکت روحانیت در نزاع‌های سیاسی چشم‌گیر بود چرا که این امر مبانی اجتماعی حمایت از حکومت را کاهش می‌داد و حاکمان را نسبت به چالش‌های این هنگامه آسیب‌پذیرتر می‌ساخت. روحانیت توانست با دولت مخالفت کند و حتی جمعیت را بسیج می‌کردند چرا که نهادهای مذهبی تا حدی از مصونیت در برابر سرکوب‌های دولتی برخوردار بودند (Parsa 2000: 160). گروهی از علما در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ که از سوی امام برانگیخته می‌شدند، دست به سازمان‌بندی زدند. آنها شبکه‌ای ملی را شکل دادند که انگاره‌ها و برنامه‌های ایشان را منتشر می‌کرد. این امر اتفاقی نبود که حول محور امام رهبری سازمان‌یافته‌ای شکل بگیرد و بتواند طبقات اجتماعی و گروه‌های مختلف را علیه رژیم شاه بسیج نماید (Parvizi Amineh 2007: ۱۵۸).

132). فرد هالیدی در تحلیل این راهبرد امام می‌گوید برای نخستین بار در تاریخ انقلابات جهان توانست ارتشی را که در اثر جنگ با بیگانگان تضعیف نشده بود متلاشی سازد. و کلیه‌ی شهرها و بخش‌های ایران را علیه رژیم پهلوی بسیج کند و تمام اقشار ملت را از کلیه طبقات جامعه ایران متمایل کند به پایان دادن و به نظام سلطنتی و سلطه بیگانه که این نظام نماینده آن به‌شمار می‌رفت (هالیدی ۱۳۵۸: ۳۲۵).

۲-۲- روحانیون، نهادها و جریان‌های مذهبی - سیاسی

بافت سنتی حوزه علمیه قم که روحانیون را در وارد شدن در مسائل سیاسی با محدودیت مواجه می‌ساخت، باعث شد تا اصلاح حوزه از سوی روحانیون طرفدار امام در جهت گسترش اندیشه تشکیل حکومت اسلامی دنبال شود. در کنار نقد درونی، روحانیون به نقد بیرونی نیز توجه داشتند و به مقابله با ایدئولوژی‌های رقیب می‌پرداختند و افرادی مانند آیت‌الله طالقانی و آیت‌الله مطهری با انتشار کتاب به مبارزه با این مکتب‌های فکری می‌پرداختند (& farsoun 2005: 8). در آستانه‌ی انقلاب، روحانیون طرفدار امام زمینه تشکیل سازمانی در میان خود را به‌وجود آوردند و در سال ۱۳۵۶ اشخاصی مانند آیت‌الله بهشتی، مرتضی مطهری، باهنر، مفتاح، سیدعلی خامنه‌ای، مهدوی کنی، اکبر هاشمی رفسنجانی، موسوی خوئینی‌ها و .. جامعه روحانیت مبارز را پایه‌گذاری کردند؛ برنامه‌ریزی راهپیمایی‌ها، سخنرانی‌ها در مساجد، تهیه شعارها و در مجموع سازماندهی نهضت به‌طور عمده از سوی روحانیت مبارز صورت می‌گرفت (زیباکلام ۱۳۸۸: ۲۸۹؛ بروجردی ۱۳۷۷: ۵۶). حضور روحانیون در کنار امام در راستای مبارزه فرهنگی این فرصت را به گفتمان اسلام‌گرا داد که با شعله‌ور شدن آتش انقلاب با انتشار مقاله توهین‌آمیز به امام در دی‌ماه ۱۳۵۶ در روزنامه‌ی اطلاعات ابتکار عمل را به‌دست گرفته و نسبت به سایر گفتمان‌های رقیب از برتری برخوردار شوند. پس از انقلاب روحانیون توانستند با تشکیل حزب جمهوری اسلامی خلأ تشکیلاتی گفتمان اسلام‌گرا را برطرف نموده و از نیروهای اثرگذار در جریانات پس از انقلاب باشند. شکل‌گیری انقلاب اسلامی، روحانیون را از حاشیه به متن آورد؛ به‌طوری که حوزه علمیه قم با مدرسین، مراجع و تعلیمات آن نقشی خاص در جمهوری اسلامی پیدا کرد و فرهنگ حوزه از عوامل مؤثر در انقلاب فرهنگی گردید و جامعه مدرسین قم با انتخاب و اعزام قضات، مبلغین، معلمین و همچنین با پشتیبانی‌ها و ایرادات و در

تعیین خط‌مشی‌ها یکی از گردانندگان امور شدند (بازرگان ۱۳۶۳: ۱۸۴). امام نقش روحانیون را در شکل‌گیری انقلاب این‌گونه برجسته می‌سازد:

روحانیون در طول تاریخ مقدم بر دیگران در فعالیت بودند و قلم‌های فاسد، این فعالیت روحانیون را سرپوش کرده است که هیچ؛ شاید گاهی هم برخلاف جلوه داده‌اند. از بعد از هجرت رسول اکرم و در طول زمان غیبت امام- سلام الله علیه- تا حالا، آن که حفظ کرده است اسلام را و حفظ کرده است ملت اسلامی را این طبقه روحانیون بوده‌اند. شماها بودید که مردم را حفظ کردید و اسلام را به مردم معرفی کردید و ملت اسلام را روشن کردید؛ و آن کسی که با شماها دشمنی داشته باشد، او با اسلام دشمنی دارد (امام خمینی ۱۳۷۸ ج ۹: ۴۷۴).

«اسلام منه‌ای آخوند!» معنایش این است که اسلام هیچ؛ «منه‌ای آخوند» یعنی هیچ؛ مثل «طب به استثنای طبیب» طب به استثنای طبیب یعنی ما طب نمی‌خواهیم! و آلا نمی‌شود طب باشد به استثنای طبیب. اسلام به استثنای آخوند و روحانی معنایش این است که اسلام را ما نمی‌خواهیم (امام خمینی ۱۳۷۸ ج ۷: ۳۷۷-۳۷۶).

جریان موسوم به خط امام از حیث انسجام و فراگیری سازماندهی و همچنین از نظر گستردگی امکانات و نیروهای بسیج شده و توان استفاده از آنها در راستای منافع‌شان بسیار موفق‌تر از جریان‌های مقابل بود. جریان موسوم به خط امام علاوه بر موفقیت در سازماندهی، از نظر بسیج نیروها و امکانات نیز قابلیت بیشتری از خود نشان دادند که از جمله می‌توان به نفوذ در صدا و سیما در ابتدای انقلاب و احراز سرپرستی آن، داشتن چند نشریه رسمی گروهی، تسلط تقریباً کامل بر نهادهای نظامی و غیرنظامی، در اختیار داشتن حوزه‌های علمیه و مساجد و سایر مراکز مذهبی و به‌ویژه برخورداری از تربیون نماز جمعه، تسلط بر دانشگاه‌ها از زمان انقلاب فرهنگی به بعد، نفوذ در ارتش از طریق انجمن‌های اسلامی مستقر در پادگان‌ها و دارا بودن فرصت عمل نسبتاً مطلوب در پی‌گیری منافع خود اشاره کرد (کرم‌اللهی ۱۳۸۴: ۱۹۷-۱۹۸). از مهم‌ترین عوامل سیاسی متأثر از امام در گفتمان اسلام‌گرا جریان‌های مذهبی- سیاسی بودند. هیأت‌های مؤتلفه اسلامی، روحانیت مبارز، گروه‌های هفت‌گانه (امت‌واحد، توحیدی‌بدر، توحیدی‌صفا، توحیدی‌فلاح، منصورون، موحدین و فلق) و بسیاری دیگر از گروه‌های کوچک پیش از انقلاب با پخش اعلامیه‌ها و تکثیر نوارهای سخنرانی‌های امام و توزیع آن در میان مردم و استفاده از

ابزار غیرزبانی از جمله اعتصابات و ترورها نقش مهمی را در گسترش گفتمان اسلام‌گرا و طرد گفتمان‌های رقیب بازی می‌نمودند (ظریفی‌نیا ۱۳۷۸: ۶۰). حزب جمهوری اسلامی، روحانیت مبارز، جامعه مدرسین قم، هیأت مؤتلفه اسلامی، مجاهدین انقلاب اسلامی و... از جمله جریان‌های شاخص در انقلاب بودند که در دسترس قرار دادن و اعتبار و دگرسازی گفتمان اسلام‌گرا نقش ویژه‌ای داشتند. امام با ارتباط با شبکه گسترده‌ای از روحانیون و جریان‌های مذهبی-سیاسی نظم گفتمانی خاصی به گفتمان اسلام‌گرا بخشید و بدین ترتیب در تمام کشور و در میان بیشتر طبقات و اقشار و حتی بیرون از مرزهای کشور عوامل این گفتمان حاضر بودند و این در حالی بود که گفتمان‌های رقیب از این سطح نفوذ برخوردار نبود.

مسجد و بازار همواره دو کانون اساسی بسیج در ایران بوده‌اند؛ یعنی دو نهاد جدایی‌ناپذیر (Ashraf 1988: 538) یا دو بال زندگی اجتماعی و سیاسی (Mottahedeh 1985: 34) در ایران که روابط میان این دو روابطی نزدیک، ثابت و انداموار (Mozaffari 1991: 379) بوده و اتحاد فراگیری را میان گروه‌های طبقات متوسط به‌رهبری علما و با حمایت بازار شکل بخشیده است (Bianchi 1989: 210). بنابراین می‌توان گفت مسجد یکی از نهادهای تأثیرگذار در فرآیند پیروزی انقلاب اسلامی سال ۱۳۵۷ بوده است و این مهم به‌سبب کارکرد اصلی آن، یعنی تبدیل شدن به رسانه مردمی و با نفوذ ممکن شد. مسجد توانست در جریان بسیج انقلابی، به عنوان پایگاه رسانه‌ای و ارتباطی جریانات مخالف رژیم علم کند و تنها نهادی بود که از دولت مستقل و تنها گزینه‌ی ممکن برای بسیج مردم بود. افزون بر این، منبر مهم‌ترین رسانه‌ای است که نهضت اسلامی مردم به‌رهبری امام بر آن استوار بود. فرآیند ارتباط و پیام‌رسانی در نهضت مردم ایران در سال ۵۷ به این صورت است (نواختی مقدم و میرزائزاد ۱۳۹۲: ۲۰۰)



آبراهامیان نیز یکی از عوامل موفقیت امام خمینی در بسیج توده‌ای را شبکه‌های مذهبی مانند منبر، مسجد و عزاداری‌ها می‌داند و می‌گوید:

این‌گونه شبکه‌های مذهبی واقع در مناطق فقیرنشین و پرجمعیت شهری، امکانات پخش سریع اخبار و اعلامیه‌ها و همچنین سازماندهی تظاهرات و توزیع مواد غذایی و حتی پوشاک را برای روحانیون فراهم ساخت (آبراهامیان ۱۳۸۴: ۶۶۰).

در فرآیند شکل‌گیری کنش‌های اجتماعی و بسیج اجتماعی باید از مکانیزم‌های معینی بهره برد. این مکانیزم‌ها در اندیشه و عمل سیاسی امام عبارتند از: وحدت و ایمان بین توده‌ها، همه‌اقتدارگرایی، جهاد، عنصر رهبری، بنیان مرصوص، آگاهی بخشی، تصفیه کنش و دیگر عوامل در سطح تاکتیکی. امام خمینی سازماندهی و بسیج مردمی را در اولویت برنامه‌ی تحول‌خواهی خود قرار داده بودند. بهره‌گیری از قدرت بسیج مردمی و درک نقش مؤثر مردم به‌ویژه زنان از مشخصه‌های ایشان نسبت به دیگر شخصیت‌های مذهبی شیعی است. ایشان در امر بسیج اجتماعی از روش‌های گوناگونی بهره می‌گرفتند مانند: بهره‌گیری از قدرت اسلام و ایمان در بسیج اجتماعی؛ وحدت؛ بنیان مرصوص، که همانا صف و ید واحد است؛ جهاد؛ آگاهی‌بخشی؛ روحانیت و دین؛ تصفیه کنش؛ ویژگی‌های شخصیتی رهبر و نیاز حداکثری به تحول (ضیاءالدینی ۱۳۹۰: ۶۳-۸۵).

در بررسی مولفه‌های نظریه بسیج منابع چهارلز تیلی در مورد انقلاب اسلامی این نتایج حاصل شد: مهم‌ترین چالش‌گران انقلاب اسلامی عبارت بودند از: روحانیان، بازاریان، روشنفکران، کارگران صنعتی، کارگران صنعتی و کارمندان دولتی. منافع گروه‌های انقلابی بیشتر مطالبات جمعی بود تا صنفی. مهم‌ترین سازمان‌های انقلابی که به عنوان چالش‌گران انقلابی محسوب می‌شدند، شامل گروه‌های اسلامی از جمله هیأت‌های مؤتلفه اسلامی، حزب ملل اسلامی، انجمن‌های اسلامی و شبکه مساجد و حسینیه‌های سراسر کشور؛ گروه‌های چپ شامل حزب توده، سازمان چریک‌های فدایی خلق و سازمان مجاهدین خلق؛ گروه‌های ملی‌گرا شامل جبهه ملی و نهضت آزادی بود. انواع بسیج شامل بسیج تدافعی و بسیج تهاجمی بود. در بسیج تدافعی گروه‌های انقلابی در دفاع از منابع تحت اختیارشان که توسط حکومت مورد تعرض و تهدید قرار می‌گرفت مانند اقدام روحانیون در پاسداری از ارزش‌ها و سنت‌های اسلامی، منابع خود را گردآوری و دست به بسیج تدافعی می‌زد. در بسیج تهاجمی، گروه‌های انقلابی برای به‌دست

آوردن منابع جدیدتر که پیش از این مرحله حق خود نمی‌دانستند، مانند برپایی نظام انقلاب جدید دست به بسیج تهاجمی زدند. افزون بر این، دو شکل مسلط کنش جمعی در انقلاب اسلامی یکی اعتصابات و دیگری تظاهرات یا راهپیمایی‌ها بود (عباس‌شکری و فرهادی ۱۳۹۰: ۱۰۵-۱۰۳).

۳- برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی

۳-۱- گفتمان هژمون (پهلویسم)

در نخستین مرحله، گفتمان پهلوی به عنوان مهم‌ترین دگر درونی گفتمان اسلام‌گرا مورد دگرسازی و خصوصت‌سازی قرار گرفت. امام در همین راستا دال مرکزی گفتمان پهلوی، یعنی شاه را مورد حمله قرار داد. ایشان در سخنرانی‌ها و اعلامیه‌های خویش، شاه و خاندان پهلوی را منشأ تمام مفاسد، جنایت‌ها و خیانت‌ها دانسته و آن را برجسته ساخت (ر.ک. به: امام خمینی ۱۳۷۸ ج ۴: ۹۷-۹۶، ۴۴۲؛ امام خمینی، ۱۳۸۷: ۲۰۱). امام با حمله‌ی مستقیم به خاندان پهلوی و شاه با برجسته‌کردن نشانه‌های مانند غیرقانونی بودن پهلوی، وابستگی به بیگانگان، جنایت، خیانت، ظلم و ستم، نبود استقلال و آزادی، مشروعیت این گفتمان را زیر سؤال برده و دال مرکزی آن را متزلزل ساخته و تنها راه رفع این گرفتاری‌ها را کنار رفتن حکومت پهلوی از قدرت و روی کار آمدن حکومت اسلامی که خواسته‌ی اصلی مردم است، می‌دانست. به‌سخن دیگر، امام با استفاده از واژگانی که دارای بار منفی است؛ مانند نوکر، خیانت، جنایت، شکنجه، سیاه‌چال، کشتن و انتساب آن به شاه، چهره‌ی اسطوره‌ای را که گفتمان پهلوی برای شاه ایجاد کرده بود را از هم فرو می‌پاشد. علاوه بر شخص شاه، برنامه‌ها و طرح‌های پهلوی نیز در فرآیند برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی مدنظر قرار گرفت. انجمن‌های ایالتی و ولایتی، انقلاب سفید و کاپیتولاسیون که از جمله برنامه‌های مدرنیزاسیون شاه بود که با اصولی مانند اعطای حق رأی به زنان، قسم خوردن به سایر کتب آسمانی، ایجاد سپاه دین و دانش و مصونیت قضائی مستشاران امریکایی زمینه را برای برجسته نمودن نکات منفی پهلوی و طرد آن از سوی امام را فراهم نمود. امام طرح شدن انجمن‌های ایالتی و ولایتی را مقدمه‌ای برای تشدید برنامه‌های ضد اسلامی شاه می‌دانست. او حضور زنان در صحنه را زمینه‌ساز گسترش فساد می‌داند و اهداف دولت را نه گسترش مشارکت سیاسی زن‌ها بلکه گسترش فساد و فحشا در جامعه می‌داند و

خواستار عدم توسعه استفاده زنان در امور می‌شود (فوزی ۱۳۸۶: ۲۴۶؛ ر.ک.به: امام خمینی ۱۳۷۸ ج ۱: ۱۱۸؛ ج ۱۸: ۴۰۳؛ ج ۴: ۴۳۶؛ ج ۳: ۳۷۰).

ترکیب نشانه‌های اسلامیت و جمهوریت در نگاهی گذرا به این متون به طور کامل نمایان است. بهره‌گیری از واژگانی مانند ملت، تکیه به آرای مردم، تبعیت از رأی مردم نشان از برجسته بودن مفاهیم جمهوریت و به کارگیری واژگانی چون اسلام، اجرای احکام اسلام، رویه پیامبر و امام علی^(ع) بر برجسته بودن اسلامیت در اندیشه امام حکایت دارد. در کنار توجه به جایگاه مردم، آزادی نیز از دیگر نشانه‌های بود که از دیدگاه امام مورد توجه قرار گرفت (ر.ک.به: امام خمینی ۱۳۷۸ ج ۴: ۱۹۵-۱۹۴). آزادی به خصوص آزادی بیان که از حقوق مشروع مردم است، فقدان آن در حکومت پهلوی از سوی امام برجسته می‌شود و آزادی را از نشانه‌های تمدن برمی‌شمارد (ر.ک.به: امام خمینی ۱۳۷۸ ج ۵: ۳۲-۳۳؛ ج ۵: ۴۱۹؛ ج ۴: ۴۱۱؛ ج ۸: ۱۱۹).

۳-۲- در جریان گذار انقلابی

حضور دولت موقت میانه‌رو در مسند قدرت که دارای گرایش لیبرالی بود، دگرسازی اسلام‌گرایان با آن را همراه داشت. مخالفت لیبرال‌ها با حضور دین در عرصه سیاست مهم‌ترین منازعه گفتمانی لیبرال‌ها و اسلام‌گرایان را شکل می‌داد. سخنان حسن نزیه در باب اینکه اسلام توان اداره جامعه را ندارد و مفاهیمی مانند مستضعف را به سخره گرفت، موجب شد تا شهید بهشتی به شدت به سخنان او اعتراض و محاکمه او را به علت مخالفت با نظام اسلامی خواستار شد. منازعه دیگر میان لیبرال‌ها و نیروهای اسلامی بر سر ملی‌گرایی بود. امام، ملی‌گرایی را مورد نقد قرار می‌دهد.

ما مکرر این معنا را گفته‌ایم که این قضیه‌ای که شاید صحبتش در همه جا هست که ملت ایران - مثلاً - جدا، ملت عراق جدا، هر کدام یک عصبیتی برای او داشته باشند و حتی به اسلام کار نداشته باشند، به ملت و به ملیت کار داشته باشند، این یک امر بی‌اساسی است در اسلام، بلکه مُضاد با اسلام است. اسلام در عین حالی که وطن را - آنجایی که زادگاه است - احترام می‌گذارد، لکن مقابل اسلام قرار نمی‌دهد. اساس، اسلام است. اینها دیگر بقیه‌اش فرزند. و اساس آنهایی که مکتبی هستند خدمت به اسلام است (امام خمینی ۱۳۷۸ ج ۱۳: ۱۶۸).

این در حالی است که ملی‌گرایانی مانند عزت‌الله سحابی طور دیگری به این مسئله می‌نگرند. هر قدر که اسلام با موجودیت ملت ایران مخلوط و هم هویت شده باشد، باز هم اسلام بر ایران وارد شده است. بنابراین در ناخودآگاه یا وجدان ملی ایرانی، اول ایرانی است و بعد اسلامی و نمی‌تواند به دلیل اسلامی بودن ماهیت ایرانی خودش را مخدوش و معدوم کند (سحابی ۱۳۸۳: ۶۲).

بحث ولایت نیز که در کتاب ولایت فقیه از سوی امام طرح شده بود، در زمان تدوین قانون اساسی به یکی از مباحث کانونی انقلاب تبدیل شد. ولایت فقیه به عنوان دال مرکزی جمهوری اسلامی واکنش‌های گوناگونی را از سوی جریان‌های تجددخواه به همراه داشت و ضدیت با جمهوری اسلامی را از سوی این گروه‌ها تشدید نمود. این گروه‌ها اصل ولایت فقیه را نوعی دیکتاتوری جدید می‌دانستند که از سوی روحانیون به جامعه تحمیل شده است، اما امام در سخنان خویش خطاب به عامه مردم که او را رهبر فرهمند خود می‌دانستند، اطمینان داد که ولایت فقیه، دیکتاتوری نیست (ر.ک. به: امام خمینی ۱۳۷۸ ج ۱۰: ۵۸ و ۳۱۱).

از سوی دیگر، یکی از عواملی که به حاشیه‌رانی چپ‌ها کمک نمود، مصادره شعارهای آنها توسط گفتمان اسلام‌گرا بود. مبارزه با امپریالیسم، حمایت از زحمتکشان و ضدیت با سرمایه‌داری که از مهم‌ترین شعارهای گفتمان چپ محسوب می‌شد، در قالب مبارزه با استکبار، حمایت از مستضعفان و ضدیت با اشرافی‌گری در مفصل‌بندی گفتمان اسلام‌گرا به کار گرفته شد. حمایت از مستضعفان و مقابله با مستکبران در اندیشه امام تنها معطوف به ایران نبوده، بلکه کل جهان را در برمی‌گرفت.

من امیدوارم که یک حزب به اسم «حزب مستضعفین» در تمام دنیا به وجود بیاید، و همه مستضعفین با هم در این حزب شرکت کنند، و مشکلاتی که سر راه مستضعفین است از میان بردارند، و قیام در مقابل مستکبرین و چپاولگران شرق و غرب کنند و دیگر اجازه ندهند که مستکبرین بر مستضعفین عالم ظلم کنند (امام خمینی ۱۳۷۸ ج ۹: ۲۸۰).

تا پیش از این اگر گروه‌های چپ نماد مبارزه با امپریالیسم و حمایت از محرومان بودند با پیروزی انقلاب اسلامی، جمهوری اسلامی به نماد مبارزه با استکبار و حمایت از مستضعفان و محرومان جهان تبدیل شد. فضای ضد استکباری به خصوص ضد امریکایی که چپ‌ها در رادیکال

شدن آن نقش مهمی ایفا نمودند، در نهایت به حاشیه رفتن آنها منجر شد. امام برای چپ‌ها در انقلاب هیچ نقشی را متصور نبود (ر.ک. به: امام خمینی ۱۳۷۸ ج ۱۰: ۹۴).

۴- قابلیت دسترسی و اعتبار

یک گفتمان برای بدل شدن به گفتمان هژمون باید تبدیل به «اسطوره» گردد که این امر نیز نیازمند در برداشتن دو مؤلفه‌ی اساسی است؛ «قابلیت دسترسی» و «قابلیت اعتبار». بررسی گفتمان چپ آشکارا نشان گر آن است که این گفتمان از کمترین میزان این دو مؤلفه برخوردار بوده است. عامل زبان، که روشنفکران انقلابی را گرفتار یک زبان پیچیده و فنی سیاسی و ایدئولوژیک می‌کرد و آنها را از سخن گفتن به زبان توده‌ها و تماس با آنها محروم می‌ساخت (بهروز ۱۳۸۱: ۱۳). بررسی‌ها نشان می‌دهند که خاستگاه اجتماعی این گروه‌ها را دانشجویان، دانش‌آموزان دبیرستانی، معلمان و مهندسان تشکیل می‌دهند که این خود نمایان‌گر کیفیت ارتباط آنها با جامعه ایرانی است (Mirsepassi 2000: 172). آنها نتوانستند با بهره‌گیری از فرصت برآمده از افزایش و سپس کاهش قیمت نفت پس از سال ۵۳، که زمینه‌ساز زرف‌تر شدن شکاف‌ها و فاصله‌ی طبقاتی و فزونی‌یابی احساس محرومیت‌نسبی در جامعه و به‌ویژه در طبقات پایین و حاشیه شهری و حتی لایه‌هایی از طبقات متوسط شده بود، رهبری را در دست بگیرند و نتوانستند پس از انقلاب، نماینده و سخنگوی طبقات و لایه‌هایی شوند که ادعای نمایندگی آنان را داشتند.

حکومت پهلوی با اصلاحات ارضی و انقلاب سفید تا حدودی توانست، پایگاه اجتماعی برای خود در میان طبقه متوسط جدید و روستایی ایجاد نماید، اما از آنجا که به نهادسازی برای حفظ آنها کاری از سوی حکومت صورت نگرفت، باعث هدر رفت این نیروها و جذب شدن در سایر گفتمان‌ها شد. به سخن دیگر، سیاست پهلوی بیشتر معطوف به جذب و حل نیروهای سیاسی بود تا پذیرش و پرورش آنها (بشیریه ۱۳۸۷: ۱۰۶). اصلاحات ارضی برای حکومت پهلوی دو رو داشت. یک رو مانع از انقلابی شدن روستاها شد و در روی دوم مانع از مهاجرت روستاییان به شهرهای بزرگ از جمله تهران گشت. با افزایش روند مهاجرت از روستا به شهر، به‌خصوص از دهه ۴۰ نقش غیرفعال روستاییان جای خود را به نقش فعال‌تر طبقات حاشیه‌ای در شهرها می‌دهد (افشارکهن ۱۳۸۳: ۲۰۷-۲۰۶). مهاجرین، حاشیه‌نشینان شهرها شدند و به نیروی

بالفعل انقلاب در آمدند، آنها با دارا بودن خصلت و ماهیت سنتی که در تناقض با سیاست‌های شبه‌مدرنیستی پهلوی بود، در کنار سایر قشرهای سنتی که به نوعی دچار بحران هویت شدند، به جستجوی گفتمانی پرداختند که هویت گمشده خود را در آن بازیابند. این در حالی بود که گفتمان اسلام‌گرا و شخص امام توانست با در پیش گرفتن یک زبان نرم به‌سادگی با توده‌ها ارتباط برقرار نماید و در موقع لزوم به بسیج آنها بپردازد.

گفتمان چپ از قابلیت دسترسی و اعتبار مورد نیاز بی‌بهره بود. در کنار این مطلب، عدم اعتبار این گفتمان به سبب وارداتی و ضد مذهب بودن آن باعث دوری بیشتر از جامعه‌ی مذهبی ایران گردید؛ نورالدین کیانوری، دبیر کل حزب توده و نوه‌ی شیخ فضل‌الله نوری، در این باب می‌گوید: کدام حزب کمونیستی می‌تواند در جامعه‌ای که ۹۵ تا ۹۷ درصد آن تمایلات مذهبی و اغلب تمایلات عمیق مذهبی دارند، تصور کند که بدون این نیروی عظیم می‌توان انقلاب اجتماعی انجام دهد. (احمدی حاجیکلایی ۱۳۸۷: ۳۴۶)

گفتمان چپ در ایران، محدود به فضای روشنفکری بود و به زبان سخت و دور از فهم توده‌ها سخن می‌گفت و به همین دلیل از فهم و مفصل‌بندی تقاضاهای اجتماعی ناتوان بود (حسینی‌زاده ۱۳۸۳: ۲۸۱). می‌توان گفت که آنان روح حاکم بر جامعه انقلابی ایران، به‌ویژه طبقات پایین را که طبق تئوری باید پشتیبانان اصلی‌شان می‌بودند، نشناختند، بنابراین به‌سادگی کنار زده شدند.

طبقات پایین و حاشیه‌نشین شهری به دلیل دارا نبودن شرایط لازم و کافی برای مشارکت در فعالیتهای سیاسی به طور سنتی از عضویت در احزاب باز می‌ماندند، و تنها از راه نهادهای سنتی مانند مسجد، حسینیه و هیأت‌ها امکان جذب آنها امکان‌پذیر بود. علایق سنتی این قشر به مراسمها و آیینهای دینی سبب حضور آنها در این اماکن می‌گردید، به‌خصوص در ایام محرم و رمضان که جایگاه خاصی در میان این اقشار دارا بود. امام با تئوریزه کردن ولایت فقیه و ارائه برداشت سیاسی از اسلام در دوران حضور خویش در نجف، ابتدا در دسترس روحانیون آنجا و سپس با ارتباط زنجیره‌وار روحانیون و حوزه‌ها با یکدیگر در دسترس سایر حوزه‌ها و روحانیون به‌خصوص حوزه قم قرار گرفت. دسترسی روحانیون درون کشور به اسلام سیاسی باعث شد تا روحانیون با داشتن شبکه‌ای متشکل از حدود ۸۰ هزار مسجد و ۱۸۰ هزار روحانی چنان رشد سریعی داشته باشد که سازمان‌های مخفی و علنی موجود رقیب هم نتوانستند همسو با

آن حرکت کنند (امجد ۱۳۸۰: ۸۳). در واقع گفتمان اسلام‌گرا با رهبری امام و داشتن شبکه‌ای وسیع از روحانیون و اماکن مذهبی و مراسم‌های دینی از جمله اعیاد و شهادت‌ها به‌خصوص تاسوعا و عاشورا که شبکه تولید و توزیع این گفتمان را شکل می‌داد، مبانی خود را در دسترس تمام اقشار و طبقات به‌ویژه قشر حاشیه‌نشین و بی‌سواد قرار دهد. در حیطه اهداف سیاسی، گفتمان اسلام‌گرا در پی سرنگونی حکومت پهلوی و ایجاد حکومتی اسلامی به‌نام جمهوری اسلامی بود، از همین رو اکثر شعارهای مردم در این حیطه برپایی جمهوری اسلامی بود. این نزدیکی میان خواست امام و مردم به‌گونه‌ای بود که فوکو درباره‌ی آن می‌گوید:

وقتی ایرانیان از حکومت اسلامی حرف می‌زنند، وقتی جلوی گلوله در خیابان‌ها فریاد می‌زنند، وقتی به آن زدوبندهای حزب‌ها و سیاستمداران را رد می‌کنند، و با این کار شاید خطر یک حمام خون را به جان می‌خرند، چیزی جز این فرمول‌هایی که به همه جا راه می‌برد و به هیچ جا راه نمی‌برد در سرشان می‌گذرد. به نظر من مردم به واقعیتی می‌اندیشند که به ایشان بسیار نزدیک است، زیرا خود بازگر آن هستند (فوکو ۱۳۷۷: ۳۹).

گفتمان‌های چپ و لیبرال به دلیل شرایط امنیتی ایجاد شده از سوی حکومت باعث شد تا از انجام فعالیت‌های علنی محروم شوند و به همین دلیل در ادامه مبارزه خود دو رویکرد متفاوت را دنبال نمودند. یکسری از این گروه‌ها استفاده از ابزار غیرزبانی را تنها راه ادامه مبارزه می‌دانستند به مشی مسلحانه روی آوردند تا این‌گونه خود را در دسترس مردم قرار دهند. اما گروه‌های باقیمانده دیگر استفاده از ابزار زبانی را به‌طور محدود و در قالب انتشار کتاب و اعلامیه ادامه دادند. استفاده از نوشتار به دلیل میزان برد کم آن و پیچیده و فنی بودن متن که درک آن را برای عامه مردم دشوار می‌ساخت، از کارآیی لازم برخوردار نبود و این گفتمان‌ها تنها در میان افرادی محدود و مکان‌های خاص قابل ارائه بود. گفتمان اسلام‌گرا علاوه بر استفاده از نوشتار با متنی روان و ساده، از گفتار نیز در قالب تکثیر و پخش سخنرانی‌های امام بهره می‌گرفت. گفتمان اسلام‌گرا علاوه بر امکانات و ابزارهای خویش برای استفاده کردن، با نفی از جانب گفتمان پهلوی و سایر گفتمان‌ها نیز در دسترس مردم قرار گرفت (قجری ۱۳۸۸: ۱۲۰). گفتمان اسلام‌گرا به لحاظ آمیختگی با تاریخ، ارزش‌ها و باورهای ذهنی آحاد جامعه انطباق و سازواری بیشتری با نظام ارزشی جامعه ایران داشته و با نگاهی به بنیان‌های فکری سایر

گفتمان‌های رقیب در عرصه انقلاب می‌توان به این نتیجه رسید که همگی در نظام دانایی غیر بومی ریشه داشته و کمترین انطباق را با نظام ارزشی ملت مسلمان ایران نداشته و به همین علت نتوانستند در عرصه کشاکش و تعامل با سایر گفتمان‌ها به فراگیری دست یابند. گفتمان‌های تجددخواه در مفصل‌بندی گفتمانی خویش با استفاده از برخی عناصر و نشانه‌ها که هیچ‌گونه مقبولیت و جایگاهی در بطن جامعه نداشت، باعث کاهش دامنه اعتبارشان نزد جامعه شد. به طور نمونه گفتمان چپ به رغم وجود عناصر و مؤلفه‌های مثبت از قبیل برابری و امپریالیسم‌ستیزی، از بعد عقیدتی و فرهنگی سازواری چندانی میان مؤلفه‌های این گفتمان و متن جامعه مشاهده نمی‌شود و نگرش الحادی در بنیاد اندیشه این گفتمان به‌عنوان یک عنصر ناهمخوان با متن مذهبی و دیندار جامعه ایران، این گفتمان را از رسیدن به موقعیت برتر باز می‌دارد (خوشروزاده ۱۳۸۶: ۸۱). گفتمان لیبرال نیز از این قاعده مستثنا نبود، آزادی، قانون و مجلس از عناصر مثبت این گفتمان محسوب می‌شود، اما از آنجا که مبانی تفکر آن ریشه گرفته از فلسفه غرب می‌باشد، و در آن دیدگاه مادی بر معنویات ارجحیت داشت از اعتبار لازم برای کسب اکثریت در جامعه برخوردار نشد.

۵- عام‌گرایی

در دوران بی‌قراری، گفتمان‌ها با طرح اسطوره خود، به دنبال ساماندهی شرایط نابسامان موجود هستند. اما برای این ساماندهی گفتمان‌ها نیاز دارند تا اسطوره خود را که منافع گروه محدودی را سامان می‌دهد را به پندار اجتماعی تبدیل کنند و این امر تنها با یک روند عام‌گرایی محقق می‌شود. در فرآیند عام‌گرایی گفتمان‌ها خصلت استعاری به‌خود می‌گیرند و در این حالت خود را نماینده تمام آمال و منافع مردم می‌داند و تلاش بر آن دارد تا رفتار آنها را همسو با منافع خویش سازمان دهد. قابلیت دسترسی و اعتبار دو ابزار لازم برای عام‌گرایی است و گفتمان اسلام‌گرا با برخورداری از این ابزار توانست اسطوره خود را به پندار اجتماعی تبدیل کند. تاریخ معاصر ایران از مشروطه به بعد شاهد منازعه سنت با مدرنیته در قالب جریان‌های تجددخواه و سنت‌گرا با هم است.

گفتمان اسلام‌گرا به رهبری امام در جریان انقلاب اسلامی توانست این زنجیره را گسسته و سنت و مدرنیته را به زیر یک چتر درآورد، که دو عامل آرمانی بودن فضای استعاری و حضور

شخصیت فرهمند امام مهم‌ترین این دلایل بودند (سلطانی ۱۳۸۴: ۱۴۰). آرمانی بودن فضایی استعاری، تضادها را از دیده گان پنهان می‌ساخت، از همین رو، برقراری نظم جدید بر محتوای آن اولویت دارد. مطرح شدن جمهوری اسلامی برای ساماندهی امور کشور با آنکه در میان جریان‌های سیاسی گوناگون با واکنش‌های مخالف‌گونه همراه شد، اما در نهایت با حمایت اکثریت این جریان‌ها و کسب آرای ۹۸ درصدی مردم به آن خاتمه یافت. جمهوری اسلامی همانند یک دال تهی همه آرزوها و آرمان‌های سرکوب شده یک ملت را در خود جای داد (حسینی‌زاده ۱۳۸۶: ۲۶۴). گروه‌های تجددخواه آمال و اهداف خود را در جمهوری بودن و طرفداران اسلام سیاسی در اسلامی بودن جمهوری اسلامی جستجو می‌کردند. گروه‌های تجددخواه با تمرکز بر جمهوری و ماهیت اصلی نظام جدید دانستن آن پسوند اسلامی را ظاهر حکومت فرض می‌نمودند و نقش حاشیه‌ای را برای آن در نظر داشتند. بالعکس طرفداران اسلام سیاسی با تمرکز بر اسلامی بودن، واژه‌ی جمهوری را تنها عنوانی برای شکل حکومت می‌دانستند که بنابه مصلحت‌ها و در جهت نفی رژیم سلطنتی نه از روی اعتقاد، از سوی امام پذیرفته شده و هیچ گونه اصلاتی ندارد. بی‌شک نقش امام در آرمانی نمودن این فضا استعاری حائز اهمیت است، اما این نکته هم نباید از یاد برد که ابهام در نشانه‌ها و مفاهیم، ناشی از روند شتابان حرکت انقلاب و فضای خفقان پیش از انقلاب امکان تبیین و تفسیر نظری را از گفتمان اسلام‌گرا سلب نمود. امام با مفصل‌بندی نشانه‌هایی مانند آزادی، قانون، مردم، ولایت، روحانیت و فقه در کنار هم نقش به‌سزایی را در ایجاد فضایی استعاری انقلاب اسلامی داشتند. امام در سخنان و نوشته‌های خویش با نقد گفتمان پهلوی و تأکید بر نکات منفی آن به بازنمایی جامعه آرمانی خویش می‌پردازد و به پیش‌تازی گفتمان اسلام‌گرا نسبت به سایر گفتمان‌های رقیب در ایجاد پندار اجتماعی کمک شایانی می‌نماید. امام حکومت پهلوی را به دلیل ایجاد فضای اختناق، حمایت از اسرائیل، تباهی نسل جوان، ترویج فساد و گسترش مراکز فساد، مخالفت با قانون اساسی، نابودی آزادی، اصلاحات ارضی، نابسامانی اقتصادی، حاکمیت مستشاران امریکایی، غارت بیت‌المال و ترویج خودباختگی (ر.ک. به: امام‌خمینی ۱۳۸۷: ۲۰۸-۱۹۹) طرد می‌نماید. پس از نقد حکومت و جدا نمودن نشانه‌های مترقی به‌کار رفته در گفتمان آن، به تولید معنا از نشانه‌های گفتمانی خویش می‌پردازد. امام در بیان ویژگی نظام جدید از حضور نشانه‌های سیاسی مانند آزادی و رفاه (ر.ک. به: امام‌خمینی ۱۳۷۸ ج ۷: ۴۰۰)، حقوق بشر (ر.ک. به: امام‌خمینی ۱۳۷۸ ج ۴:

۴۰۲)، حقوق زنان و اقلیت‌های دینی (ر.ک. به: امام خمینی ۱۳۷۸ ج ۵: ۳۲۸)، رجوع به آرای عمومی (ر.ک. به: امام خمینی ۱۳۷۸ ج ۵: ۳۲۲)، رفع مشکلات محرومان و مستضعفان (ر.ک. به: امام خمینی ۱۳۷۸ ج ۷: ۲۶)، نفی هرگونه دیکتاتوری (ر.ک. به: امام خمینی ۱۳۷۸ ج ۱۱: ۲۲) در آن اشاره دارد. در حوزه اقتصاد نظام جدید از نشانه‌هایی مانند خودکفایی (ر.ک. به: امام خمینی ۱۳۷۸ ج ۱۱: ۴۱۳)، رشد اقتصادی و گسترش صنایع بنیادین و درآمدهای نفتی برای زدودن فقر و نابرابری مردم دیده می‌شد (ر.ک. به: امام خمینی ۱۳۷۸ ج ۵: ۳۶۳)، ساخت ایران به دست ایرانی (ر.ک. به: امام خمینی ۱۳۷۸ ج ۳: ۴۹۵) و عدالت اجتماعی (ر.ک. به: امام خمینی ۱۳۷۸ ج ۹: ۱۹) برخوردار خواهد بود.

امام خمینی و دکتر شریعتی هر دو در ارائه تفسیری انقلابی از تشیع نقش داشتند، اما اگر شریعتی جوانان دانشگاهی و روشنفکر را به زندگی عاشورایی و تشیع سرخ علوی دعوت می‌کرد، امام با تکیه بر اعتبار مرجعیت به بازسازی تاریخی عاشورا، قیام علیه شاه را همانند قیام امام حسین^(ع) علیه یزید و امام علی^(ع) در برابر معاویه قلمداد می‌کرد و آن را واجب دینی و تکلیف شرعی شمرد، و شهیدان انقلاب را در صف شهیدان کربلا قرار داد و بدین ترتیب، توده‌ها را به مبارزه تشویق نمود (حسینی‌زاده ۱۳۸۶: ۲۶۷). گفتمان اسلام‌گرا با بازسازی و سازواری مفاهیم تشیع با رویدادهای انقلاب یکی از پایه‌های موفقیت خود را بنا نهاد. گروه‌هایی مانند سازمان مجاهدین خلق با این استدلال که اسلام پتانسیل لازم را برای مبارزه ندارد، مارکسیسم را به عنوان علم مبارزه برای خود برگزیدند، و از نیرو بالفعل انقلابی اسلام بی تفاوت گذشتند. گفتمان اسلام‌گرا با احیا و باز تعریف نشانه‌های سیاسی اسلام توانستند جنبه انقلابی و دادخواهی آن را برجسته سازند. مفاهیمی مانند، انتظار، شهادت، رستگاری، امامت، عدل، جهاد و... به گونه‌ای بازتعریف شدند که دیگر به معنای امید به برقراری حاکمیت عدل در آینده و رستگاری انسان‌ها با دخالت الهی نیست، بلکه آمادگی روحی و عملی و اعتقادی برای اصلاح، انقلاب و تغییر وضع جهان است (نظری و سازمند ۱۳۸۷: ۱۲۳-۱۲۲). در پایان باید گفت که گفتمان اسلام‌گرا با عناصر درونی و رهبری امام توانست در مرحله عام‌گرایی اسطوره خویش را به پندار اجتماعی و با بازنمای نکات منفی گفتمان مسلط، حکومت آرمانی خود را به نمایش درآورد.

نتیجه‌گیری

انقلاب اسلامی در ایران، رخدادی بزرگ در دنیای پرتلاطم معاصر بوده است. این انقلاب اجتماعی، از زوایای گوناگونی مورد واکاوی قرار گرفته است. انقلاب اسلامی، خروش نشانه‌شناختی اسلام سیاسی علیه سه گفتمان پهلویسم (به عنوان گفتمان هژمون)، چپ (مارکسیستی و التقاطی) و لیبرال ملیگرا بود. شاخص و معیار این گفتمان در شخص امام خمینی، به عنوان رهبر و ایدئولوگ انقلاب، نمود می‌یابد. امام با داشتن وجهه ای کاریزماتیک، توانست با مفصل بندی نشانگان خویش به گرد نشانه مرکزی اسلام، رهبری عالی انقلاب سال ۱۳۵۷ ایران را برعهده بگیرد.

محور و کانون گفتمان انقلابی امام را خوانشی کنشگرا از اسلام سیاسی - انقلابی میساخت. گفتمان امام، گفتمانی عام، فراگیر، دارای قابلیت اعتبار و دسترسی بود که توانست مردم ایران را در یک بسیج حداکثری به خیابان‌ها و رویارویی با گفتمان پهلوی بکشانند. گفتمان امام خمینی، در رویه ای دوسویه، دارای رویکردی ایجابی - سلبی بود. هویت و زنجیره هم‌عرضی و منطق تفاوت در این گفتمان نمود یافته بود. در چهارچوب این گفتمان، مرزهای هویتی به خوبی روشن شده بود. در منظومه نشانگانی امام، خودی و غیر خودی بر مدار اسلام ناب محمدی از یکدیگر مجزا میشدند. گفتمان سیاسی ایشان، با شکستن چهارچوب ملی، به گونه‌ای به انترناسیونالیسم و بین‌الملل‌گرایی اسلامی نزدیک شده بود. در این فراگرد، اصول، موازین و مرزها بر پایه منافع اسلامی و در چهارچوبی فراتر از مرزهای ملی کشور جستجو می شد. هر چند به واسطه الزامات بیرونی، به‌ویژه پس از جنگ تحمیلی اندیشه سیاسی ایشان به سوی پنداشت ایران به عنوان ام‌القرای جهان اسلام گرایش بیشتری یافت.

زبان امام، زبانی نرم، همه فهم، مقبول، مذهبی و سرشار از اسطوره و نماد بود. وی توانست دو جایگاه خود، به عنوان رهبر مذهبی و پیشوای سیاسی را با هم درآمیخته به گفتمانی فراگیر و بسیج‌گر برای جامعه هنگامه خویش به ارمغان بیاورد. در سایه وجود رهبری فرهمند، سازمان قوی و ایدئولوژی فراگیر، گفتمان اسلام‌گرا توانست پیش و پس از انقلاب همه دگرها و هم‌آوردهای خود را به حاشیه رانده و پهنه سیاسی کشور را از آن خویش سازد. در جریان انقلاب اسلامی در ایران، امام توانست در برابر گفتمان‌های نخبه‌گرای چپ و لیبرال، گفتمانی فراخور با فهم و ظرفیت جامعه خویش به دست بدهد. در این گفتمان، از آن دشوارگویی‌های

مدرن لیبرال‌ها و گفتمان فنی و دشوار چپ‌ها خبری نبود. امام، توانست مفاهیم سنتی جامعه ایرانی و اسلامی را زنده کرده، برخی مفاهیم نو را با باور به فقه پویا از دل دین بیرون بکشد و افزون بر این دو، انگاره‌های مدرن را در بستری شرعی و دینی به جامعه ارائه بدهد. امام، حافظه تاریخی و مشترک جامعه ایرانی را مورد توجه قرار داده بود. توده‌های مردم ایران، در امام و گفتمان اسلام گرای برآمده از اندیشه وی، ایدئولوژی و اندیشه‌ای را می‌دیدند که هویت ایشان را معنا می‌بخشید. او تنها کسی بود که با درک بحران هویت جامعه زمان خود، در پی درمان دردهایش باشد. ایدئولوژی اسلامی وی، برطرف کننده خلأ و آنومی جامعه ایرانی در آن هنگامه بود. بسیج توده‌ای از سوی امام، چه در جریان انقلاب و چه پس از آن در جنگ تحمیلی، استوار بر معنابخشی به زیست فردی و اجتماعی توده‌های جامعه ایرانی بود. جهاد، مجاهد، شهید و شهادت را می‌توان اوج این معنابخشی دانست. امام توانست افراد را به گونه در راستای گفتمان اسلامی - ایرانی خود بسیج نماید که آنان حتی حاضر به نثار جان خود در راه آن باشند.

در دهه‌های منتج به انقلاب اسلامی و در سایه نبود جامعه مدنی قوی و نهادینه در ایران، گفتمان اسلام‌گرا توانست با در دست داشتن شبکه گسترده مساجد، تکایا، حسینیه‌ها و... در چهارچوب سامانه‌ای دربردارنده عمل کند. روحانیون به رهبری امام بازیگران اصلی این سازمان بودند. این شبکه‌ها که عموماً از سوی روحانیون اداره می‌شد، وظیفه داشتند تا زمینه ارتباط امام با توده‌های مردم و بالعکس را به انجام برسانند. رهبری فرهمند و بسیجگر امام از رهگذر این شبکه فراگیر و نیرومند در درون جامعه گسترش یافته و اعمال می‌شد.

کانون نشانه‌گذاری و جامعه هدف گفتمان اسلام‌گرا به رهبری امام، طبقات متوسط سنتی به‌ویژه دو طبقه روحانیون و بازاریان، لایه‌های پایین و حاشیه شهری و روستاییان بودند که در خوانش این گفتمان با عنوان مستضعفین خوانده می‌شدند. این طبقات و شئون اجتماعی، نیرو و بدنه انقلاب را فراهم آوردند. آنان پذیرندگان و حاملان ایدئولوژی و گفتمان اسلام‌گرایان بودند. امام با گفتمان در دسترس و معتبر خویش توانست آنان را بسیج نماید. امام رهبری سنتی در جامعه‌ای مدرن بود، وی با درک این جایگاه می‌کوشید تا معانی دیرپای اسلامی - ایرانی را به فراخور جامعه ایرانی دهه ۱۳۵۰ ارائه دهد.

منابع

- آبراهامیان، پرواند. (۱۳۸۴) *ایران بین دو انقلاب*، ترجمه احمد گل محمدی و محمد ابراهیم فتاحی ولیلانی، تهران: نشر نی، چاپ یازدهم.
- آفاگل زاده، فردوس، غیاثیان، مریم سادات. (بهار و تابستان ۱۳۸۶) «رویکردهای غالب در تحلیل گفتمان انتقادی»، *مجله زبان و زبان شناسی*.
- احمدی حاجیکلائی، حمید. (۱۳۸۷) *جریان شناسی چپ در ایران*، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ازغندی، علیرضا. (۱۳۸۵) *درآمدی بر جامعه شناسی سیاسی ایران*، تهران: نشر قومس.
- افشار کهن، جواد. (۱۳۸۳) *بازخوانی جامعه شناسختی سنت گرایی و تجدیدطلبی در ایران بین دو انقلاب*، تهران: آوای نور.
- امجد، محمد. (۱۳۸۰) *ایران؛ از دیکتاتوری سلطنتی تا دین سالاری*، ترجمه حسین مفتخری، تهران: باز.
- بازرگان، مهدی. (۱۳۶۳) *انقلاب ایران در دو حرکت*، تهران: مؤلف.
- بروجردی، مهرزاد. (۱۳۷۷) *روشنفکران ایران و غرب*، ترجمه جمشید شیرازی، تهران: فرزانه روز.
- بشیریه، حسین. (۱۳۸۱) *جامعه شناسی سیاسی*، تهران: نشر نی، چاپ هشتم.
- (۱۳۸۷) *موانع توسعه سیاسی در ایران*، تهران: گام نو.
- بهروز، مازیار. (۱۳۸۱) *شورشیان آرمان خواه* (ناکامی چپ در ایران)، ترجمه مهدی پرتویی، تهران: ققنوس، چاپ پنجم.
- تاجیک، محمدرضا. (۱۳۸۳) *گفتمان، یادگفتمان و سیاست*، تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- تانسی، استیون دی. (۱۳۸۱) *مقدمات سیاست*، ترجمه هرمز همایون پور، تهران: نی.
- تیلی، چارلز. (۱۳۸۵) *از بسیج تا انقلاب*، ترجمه علی مرشدی زاده، تهران: پژوهشگاه امام خمینی و انقلاب اسلامی.
- حسینی زاده، محمدعلی. (۱۳۸۶) *اسلام سیاسی در ایران*، قم: مؤسسه انتشارات دانشگاه مفید.
- (زمستان ۱۳۸۳) «نظریه گفتمانی و تحلیل سیاسی»، *فصلنامه علوم سیاسی*، سال هفتم، شماره ۲۸.
- خمینی، روح الله. (۱۳۷۸) *صحیفه امام*، (۲۱ جلدی) تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- (۱۳۸۷) *آیین انقلاب اسلامی (برگزیده اندیشه امام)*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام.
- خوشروزاده، جعفر. (۱۳۸۶) «میشل فوکو و انقلاب اسلامی رهیافتی پسامدرنیستی از منظر تحلیل گفتمان»، *پژوهشنامه متین*، شماره ۳۱ و ۳۲.
- زیباکلام، صادق. (۱۳۸۸) *مقدمه ای بر انقلاب اسلامی*، تهران: نشر روزنه.
- سبحانی، عزت الله. (۱۳۸۳) *ناگفته های انقلاب و مباحث بنیادین ملی*، تهران: گام نو.

- سعید بابی. (۱۳۷۹) *هراس بنیادین: اروپامداری و ظهور اسلام‌گرایی*، ترجمه غلامرضا جمشیدی‌ها و موسی عنبری، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- سلطانی، علی اصغر. (زمستان ۱۳۸۳) «تحلیل گفتمان به مثابه نظریه و روش»، *فصلنامه علوم سیاسی*، سال هفتم، شماره ۲۸.
- (۱۳۸۴) *قدرت، گفتمان و زبان (سازوکارهای جریان قدرت در جمهوری اسلامی ایران)*، تهران: نشر نی.
- ضیاءالدینی، مهدی عبداللهی. (۱۳۹۰) «روند شکل‌گیری کنش‌های اجتماعی در اندیشه و عمل امام خمینی»، *فصلنامه رهاورد*.
- ظریفی‌نیا، حمیدرضا. (۱۳۷۸) *کالبدشکافی جناح‌های سیاسی ایران ۱۳۵۸ تا ۱۳۷۸*، تهران: آزادی‌اندیشه.
- عباس‌شکری، عباس و احسان فرهادی. (۱۳۹۰) «بسیج منابع در انقلاب اسلامی ایران»، *فصلنامه پژوهشنامه انقلاب/اسلامی*، سال اول، شماره ۱.
- فرکلاف، نورمن. (۱۳۷۹) *تحلیل انتقادی گفتمان*، ترجمه فاطمه شایسته‌پیران و دیگران، تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها.
- فرکلاف، نورمن. (پاییز ۱۳۸۸) «چارچوبی برای تحلیل گفتمان سیاسی در رسانه‌ها»، ترجمه علی اصغر سلطانی و محمد ناصری‌راد، *علوم سیاسی*، سال ۱۲، شماره ۴۷.
- فورن، جان. (۱۳۹۰) *نظریه پردازی انقلاب‌ها*، ترجمه فرهنگ ارشاد، تهران: نشر نی، چاپ هشتم.
- فوزی، یحیی. (۱۳۸۶) «استراتژی و عملکرد سازمان مجاهدین خلق در برخورد با جمهوری اسلامی»، *پژوهشنامه متین*، شماره ۳۴ و ۳۵.
- فوکو، میشل. (۱۳۷۷) *ایرانیان چه رویایی در سر دارند*، ترجمه معصومه همدانی، تهران: هرمس.
- قجری، حسینعلی. (۱۳۸۸) «تحلیلی بر گفتمان سیاسی امام خمینی در انقلاب اسلامی»، *پژوهشنامه متین*، شماره ۴۵.
- قیصری، نوراله (۱۳۸۵) «گفتمان سیاسی حضرت امام خمینی و گفتمان‌های رقیب»، *پژوهشنامه متین*، شماره ۳۰.
- کدی، نیکی. (۱۳۷۵) *ریشه‌های انقلاب اسلامی*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ دوم.
- کرم‌اللهی، نعمت‌الله. (تابستان ۱۳۸۴) «تحلیلی جامعه‌شناختی از تحولات سیاسی انقلاب اسلامی ایران (بهمن ۱۳۵۷ تا مرداد ۱۳۶۰)»، *فصلنامه علوم سیاسی*، شماره ۳۰.
- کسرابی، محمدسالار و علی شیرازی. (پاییز ۱۳۸۸) «نظریه گفتمان لاکلا و موف ابزاری کارآمد در فهم و تبیین پدیده‌های سیاسی»، *فصلنامه سیاست*، دوره ۳۹، شماره ۳.
- مارش، دیوید و استوکر، جری. (۱۳۸۸) *روش و نظریه در علوم سیاسی*، ترجمه: امیرمحمد حاجی یوسفی، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.

- مهدی پور، آسیه و علی رضا آقا حسینی. (بهار ۱۳۹۱) «گفتمان امام خمینی و شالوده شکنی اسلام غرب گرا»، پژوهشنامه متین، شماره ۵۴.
- میلز، سارا. (۱۳۸۲) گفتمان، ترجمه فتاح محمدی، زنجان: هزاره سوم.
- نواختی مقدم، امین و مرتضی میرزا نژاد. (۱۳۹۲) «بررسی نقش رسانه های گرم و سرد بر پایه نظریه مکلو هان در تسریع روند پیروزی انقلاب اسلامی ایران»، فصلنامه مطالعات/انقلاب/اسلامی، سال دهم، شماره ۳۲.
- هالیدی، فرد. (۱۳۵۸) دیکتاتوری و توسعه سرمایه داری در ایران، ترجمه فضل الله نیک آئین، تهران: امیرکبیر.
- Abrahamian, Ervand. (1993) Khomeinism: Essays on the Islamic Republic. Berkeley: University of California. <http://ark.cdlib.org/ark:/13030/ft6c6006wp/>
- Ashraf, Ahmad. (1988) "Bazaar-Mosque Alliance: The Social Basis of Revolts and Revolutions", International Journal of Politics, Culture, and Society, No.1.
- Bianchi, Robert. (1989) Unruly Corporatism: Associational Life in Twentieth-Century Egypt, New York: Oxford University Press.
- Dabashi, Hamid. (2006) Theology of Discontent: The Ideological Foundation of the Islamic revolution in Iran, New Jersey: Transaction publishers.
- Farsoun, Samih Mashayekhi, Mehrdad. (2005) Iran Political Culture In The Islamic Republic: Routledge.
- Frank, Andre Gunder and Marta Fuentes. (1987) Nine Theses on Social Movements, Economic and Political Weekly, Vol. 22, No. 35.
- Jorgensen, Marianne, Phillips, Louise. (2002) Discourse Analysis As Theory And Method, London, Sage Publications.
- Laclau, Ernesto, Mouffe, Chantal. (2001) Hegemony and Socialist Strategy, (New York and London: Verso, Second Edition).
- Lirong, MA. (2010) Mosque and Its Impact on the Khomeini Revolution: The Iranian Nuclear Issue Revisited, Middle East Studies Institute, Shanghai International Studies University.
- Martin, Vanessa. (2003) creating an Islamic state, Khomeini and the Making of a New Iran, London: I.B.Tauris & Co Ltd.
- Mirsepassi, Ali. (2000) Intellectual Discourses And Political of Modernization, Cambridge University.
- Mosca, Gaetano. (1939) The Ruling Class, McGraw Hill Book Company, Inc.
- Mottahedeh, Roy. (1985) The Mantle of the Prophet: Religion and Politics in Iran, New

York, Pantheon Books.

- Mozaffari, Mehdi. (1991) "Why the Bazar Rebels", Journal of Peace Research, No. 28 November.
- Rakel, Eva Patricia. (2008) The Iranian Political elite, state and society relations, and foreign relations since the Islamic revolution, geboren te Duren, Duitsland.
- Rakel, Eva Patricia M. (2009) The Political Elite in the Islamic Republic of Iran: From Khomeini to Ahmadinejad, International Comparative Social Studies, vol. 18, Leiden: Brill.
- Simon, Roger. (2001) Gramscis political Thought, London, Elecbook.
- Sutherland, Claire. (2005) Nation-building through discourse theory, Nations and Nationalism 11(2), 185-202.
- Tilly, Charles. (1929) from mobilization to revolution, New York: random house.
- Zickmund, Susan. (2003) Constructing Political Identity Religious Radicalism and the Rhetoric of the Iranian Revolution, Poroi, 2, 2.
- Parsa, Misagh. (1989) Social Origins of the Iranian Revolution, Rutgers: the state university press.
- Parsa, Misagh. (2000) States, Ideologies, and Social Revolutions: A Comparative Analysis of Iran, Nicaragua and the Philippines, Cambridge: Cambridge University press.
- Parvizi Amineh, Mehdi. (2007) The Greater Middle East in Global Politics: Social Science Perspectives on the changing geography of the world politics, the Netherlands: Brill.
- Vahdat, Farzin. (2002) God and Juggernaut: Iran's Intellectual Encounter With Modernity, new York: Syracuse university press.