



Research Paper

The formation of “the people of Islamic Republic” in the first republic

Mohammadreza Kolahi¹

Received: May. 10, 2023; Accepted: Sep. 23, 2023

ABSTRACT

According to prevalent narratives, firstly, the Iranian revolution was the outcome of the dominance of the religious-traditional part of the society over the modern part. And secondly, it was the same religious-traditional section that took power and had their sway over the Iranian society after the victory of the revolution. This article wants to challenge both of these narratives. From this article’s perspective, the religious-traditional section of pre-revolutionary Iran itself can be divided into political and non-political parts. The discourse of “political Islam” was different from those of traditional and conservative ones which prevailed among large parts of the religion-oriented population of Iran. But the second and more important point is that even the pre-revolution discourse of political Islam did not remain the same, after the revolution and with the establishment of the Islamic Republic in the 1980s. It was found that during the post-revolutionary era, a new discourse was emerging as a result of the conjuncture of the event of war and “Imam Khomeini’s charisma”. This discourse shaped an ideology that gave legitimacy to the Islamic Republic in the sixties, inevitably demanded obedient and conservative subjects and could not remain the same discourse that nurtured rebellious revolutionary subjects prior to the revolution.

Keywords: revolution, Islamic Republic, political Islam, discourse, Khomeini charisma

1. Faculty Member, Institute for Cultural, Social and Civilization Studies, Tehran, Iran

✉ kolahi@iscs.ac.ir



INTRODUCTION

In the decades leading up to the 1979 Revolution, one of the active forces in Iran's social field was the religious one. Prevailing narratives point to two main aspects. First, the primary conflict in pre-revolutionary Iranian society was between modern and traditional-religious forces and the collapse of the Pahlavi rule was due to the dominance of same traditional-religious forces. Second, the same people of pre-revolutionary era with traditional-religious orientation turned into hegemonic after the victory of the revolution. Regarding the first point, it should be noted that the whole religious population was not revolutionary. In other words, the main part of the religious forces and their representatives, the clergy, had a conservative mindset and did not want a revolution. Only a small fraction of the religious forces synchronizing with leftist and anti-colonial Muslims turned into a political force. But this is not a novel point at all. The more significant and perhaps new claim the article wants to highlight is that the discourse of the 1980s was not the same as that of the 1960s and 1970s. These discourses created two different types of people. The question this article aims to address is what was the arrangement of socio-political forces (or the ratio between the signifiers) before and after the revolution; and what kind of people did each of these two different arrangements create among the Islamist forces.

PURPOSE

The paper aims to analyze forces especially traditional-religious ones in pre-and post-revolutionary era in Iran. In prevailing narratives, firstly, the Iranian revolution was caused by the dominance of the part of society. Secondly, it was the same traditional-religious section that took power after the revolution and became dominant. Both of these points have been challenged in the article.

METHODOLOGY

In the paper, the sign of "people" is understood in opposition to "Raeiat". "People" here refers the group who has certain rights and the government must recognize these rights officially. On the other hand, "Raeiat" represents those who have more "duties" than "rights" before the government. The second lot is merely obliged to follow the rulers and respect their sanctity. In this perspective, the modern state under whose rule "citizenship" is possible, unlike the "traditional" one, is a secular system (and not a holy one) that derives its legitimacy from the people (not from any transcendental sphere). In this view, the state pushes for development planning.

From the perspective of the current article, the transition from "Raeiat" to "people" (or the formation of "modern state") becomes possible when a central power can unify the entire population under a single and unified control. This central power is the same modern state. Such a state uses different ideologies to

legitimize itself. The traditional government controls society through tribal divisions, while the modern state through bureaucracy, controls every individual from a single center. In such a state, (whether Nationalist or Islamist) the "people" are the subjects of the state's sovereignty, directly controlled and "created" by the state. The "people" emerge when the state successfully creates its subjects. Therefore, contrary to the common narrative, "people" are not a collection of free and autonomous individuals who live according to their personal choices and the state respects their freedom and autonomy, rather they are various subject created by the state in different ways, who serve the state's interests; a group within national borders who are under a hegemonic ideology. The article's question is about the types of "people" created by the Islamic Republic during its early years (that is, from the beginning until the death of Ayatollah Khomeini), and how they differ from Islamist subjects of the 1960s and 1970s.

This writing, as it is clear from the terminology, is in the framework of theory and method of discourse analysis (in the sense of Laclau and Mouffe). The raw materials or data were collected from a wide range of works including books, newspaper articles, music, movies, etc.

FINDINGS

The religious discourse of the 60s and 70s was divided into two parts. One is "prescriptive theology" which was traditional and conservative. The other part was "political Islam" or "Islamism," which was revolutionary and transformative. In the traditional "prescriptive theology" (of which the "Practical Treatise" is considered a full-fledged symbol), religion was a matter pronounced from above, by the religious authority. Establishing religious duties consisted of a defined set of rules, beliefs, and customs. A hierarchical system ruled over religion, in which, there was comprehensive knowledge from above, and the follower was obedient and executor at the lower level. The relationship between the follower and religion was "obedience". Religion was the personal relationship of each religious person with the other world, which was established through and with the guidance of scholars, and individuality and stability were its two main characteristics. The main concern of this stream, "clearing doubts", was to demonstrate the compatibility of Islam with modern science and rationality. For them, what is called modernity was not the emergence of a new type of rationality that would understand the world from a different foundation. For them, modernity meant material progress and spiritual backwardness of the West; a sinful development spread to us and its development was denied to us.

On the other hand, along with this conservative theology, a revolutionary theology also gradually emerged which was challenger and combatant. This theology, of which Shariati was a leading figure in the beginning, and then



Interdisciplinary
Studies in the Humanities

Abstract



Ayatollah Khomeini was added to it, combined Shiism with left and anti-colonialism and provided a high mobilizing power. Along with Shariati's Islamic-revolutionary works, a text was published called "A Letter from Imam Kashif al-Ghita", which consisted of the lessons by Ayatollah Khomeini's Najaf in the 1940s, featuring a unique style compared to the formal seminary literature, rich with terms such as colonialism, justice, state formation, and power acquisition in the Muslim community. This work signifies the emergence of a different form of Islam (political Islam or "Islamism"), that is oriented towards political power and change, a form of Muslim that did not exist in the main body of the field. However, is this political Islam and those who emerged after the revolution of became hegemonic? Or was the discourse of the 70s the result of a break with the Islamism of the 60s?

A discourse that was formed after the establishment of the Islamist trend, and the "people" that were created in the framework of this discourse, was not exactly the same as those in the pre-revolutionary period. This new discourse became possible in the context of several main events: First, the excitement resulting from the revolution's victory; second, Ayatollah Khomeini's charisma; and third, the imposed war. The conjuncture of these events made possible a type of "people" in which the population was homogenized around the symbol of Islam; a sign, which, despite its claim of purity and eternity, was formed in a context of articulating a set of different elements. In such an environment, the totality of what was called "Islamic system" was legitimized within the duality of "Islam-infidelity" and was distinguished from others. This homogenized space recognized only one subject i.e. legitimate within itself: the subject of "Hezbollahi" who is loyal to the "Sacred Islamic System". The duality of "Hezbollahi-hypocrite" rejected any subject outside of this discourse as an abnormal one. The charisma of Imam Khomeini was a central moment in the dominant discourse which made it possible for the people to become a unified entity. This unity seemingly possessed a shared ideal to which they were all devoted. Within this relationship, both charisma and a particular form of "people" were shaped, which was unified, mass-oriented, and structureless. These individuals were directly connected to the leader, forming a society where there was no structural complexity, religious diversity, or variety of lifestyles.

The seemingly contradictory combination of "prescriptive religion" (jurisprudential) with "mysticism" in the discourse of the Islamic Republic's first period is one of the characteristics of this era. The charismatic characteristic of the leader of the revolution was that while he was a religious authority for Shia, he also had a mystical aspect. The character of the "qualified jurist-mystic" was introduced as an example of a perfect human. War was another element of the discourse dominating the First Republic, which in its articulation with other elements, became a defining moment in the discourse of this decade. The most significant impact of the war was the unification of 'people' around a common collective ideal to which

everyone was loyal 'to the last drop of blood.' War embodied the struggle of truth against falsehood, and made it possible for a central signifier to emerge, thus, eliminating all possible meanings of 'people' and, in a close bond with itself, created a unified meaning for 'people' under the title of 'the martyr-nurturing nation'.

In such a discursive space, the relationship between "people" and "state" was a hierarchical relationship that had a dual aspect: both from top to bottom and from bottom to top. On one hand, this relationship was top-down because the "sacred system" was at the top and the "people," at the bottom, became "people" only by their loyalty to that system and sacrifice for it: "the nation of martyrs". On the other hand, the relationship was bottom-up because it was the approval of the system by the people through the expression of their loyalty that made the system legitimate. In summary, within a specific articulation among various elements including charisma, people, Islam, Iran, revolution, and war, "people" assumed a specific meaning with its center being "obedience and loyalty."

CONCLUSION

The "people" who were being formed in the fervor and excitement of war during the first period of the Islamic Republic were not the same who were created in the call for an Islamic-revolutionary discourse of the 1960s and 1970s. After the victory of the revolution, the intoxication of triumph, combined with the charisma of the ruling elite on the one hand, and the necessity of love and sacrifice in the war on the other, intertwined to create a space of enthusiastic obedience. Although it was enthusiastic, this fervor was a counter-fervor that the revolution itself brought about. The "revolutionary" passion of the 1970s was the passion of "opposition", but the "war" of the 1970s became the passion of "obedience" and separated insiders from outsiders.

After the victory of the revolution, the meaning of "people" transformed into "masses" and they were no longer suspicious, deviant population in need of guidance and correction. They were the "owners of the revolution"; they are "followers" who had pledged "allegiance" to their "Imam" and were ready to "sacrifice" themselves "in the path of revolution". They were the ones who granted legitimacy to the system, not through "approving" it but through "obeying". The relationship between the people and the system was the relationship between charisma and its followers. However, these "people" are no longer the entire Muslim community of the world rather the people of "Iran".

NOVELTY

The article is important in the sense that it deal with many important aspects of two stages of Iran i.e. before and after the revolution. It emphasizes many aspect such as the circle of "Islam-atheism" or "Hezbollahi-hypocrite" which is narrower than the



Interdisciplinary
Studies in the Humanities

Abstract

circle of "domination-struggle". More importantly, the duality of "power-resistance" is a common and goes beyond identities, and its emancipation lies in its generality. But the duality of "Hezbollahi-hypocrite" is identifier as it is different "inside" from "outside". In the "power-resistance" duality, the legitimizing core is the same as resistance with ideal action being "struggle".

CONFLICT OF INTEREST

The author declare no conflict of interest.



Interdisciplinary Studies
in the Humanities

Volume 15
Issue 4
Autumn 2023

BIBLIOGRAPHY

- Abdi, A. (2018). *Ravāyat-e Abbas Abdi az roozname-ye Salām* [Narrated by Abbas Abdi from Salam newspaper]. Johuri-ye Eslami News Agency. 1/10/2018. Number: 83050351
- Ahmadi, A., Aghagolzade, F., Khalili, M., Ghobadi, H., & Javadi Yegane, M. (2015). The effect of literary interactions and resource mobilization in the formation of political literature discourse in the 40s and 50s. *Journal of Socio-Cultural Strategy*, 3(10), 53-84.
- Althusser, L. (2016). *Ideology va sâz-o barghâ-ye ideologik-e dowlât* [Ideology and ideological state apparatuses] (R. SadrAra, Trans.). Tehran, Iran: Nashr-e Cheshme. (Original work published 1970)
- Amir, A. (2015). Rah-e Afsâne zadand; Tabâršenâsi-ye âsar-e xolghiatnevisân-e Irâni dar 50 Sâl-e axir [They told a legend; Genealogy of the works of Iranian writers in recent fifty years]. Tehran, Iran: Pazhooheshgah-e Farhang, Honar va Ertebatat.
- Azad Armaki, T., & Nosratinezhad, F. (2010). Sociological explanation of the formation of the modern absolute state in Iran. *Journal of Social Problems of Iran*, 1(1), 7-35.
- Azadbakht, F. (2010) The Interdisciplinary Paradigm of International Law: A Systematic Review with International Relations. *Interdisciplinary Studies in the Humanities*, 3(1), 135–171. doi: 10.7508/isih.2011.09.005
- Bayat, A. (2021). *Kâregarân va enqelâb-e 57* [Workers and Revolution in Iran; A Third World Experience of Workers' Control]. (M. Darkesh, Trans.). Tehran, Iran: Nashr-e Akhtaran. (Original work published 1987)
- Bosteels, B., et. al. (2016). *What is a people?* (J. Gladding, Trans.). Columbia University Press.
- Darvishi, H., & Momeni, S. (2020). A reflection on the phenomenon of populism and its types. *Journal of Society Culture Media*, 9(34), 69-85.
- Fakoochi, N. (2019) Razha-ye dahe-ye 40: Vaghe'eeiat ya nostalgi [Secrets of the forties: reality or nostalgia]. *Kargadan*. No. 119
- Forghani, M. (2008). Goft-o-goo ba khabargozariye ISNA. 19/11/1387 code khabar: 0711/91575-8711
- Ghaffari, M., & Igder, A. (2017). Developmental State; Prerequisite for Realization of Good Governance. *Interdisciplinary Studies in the Humanities*, 10(1), 103-124. doi: 10.22631/isih.2018.2604.3000
- Ghandi, H. (2008). Goft-o-goo ba khabar-gozari-ye ISNA. 3/10/2021 code khabar: 0711/91575-8711
- Giddens, A. (1985). *The Nation-State and Violence*. London: Polity Press.
- Hechter, M. (2000). *Containing Nationalism*. New York: Oxford University Press Inc.



Interdisciplinary
Studies in the Humanities

Abstract



- Hosseini Beheshti, S. (2019). Assessing the Charter on Citizens' Rights: A Multi-disciplinary Critique. *Interdisciplinary Studies in the Humanities*, 11(3), 1-29. doi: 10.22035/isih.2019.3425.3648
- Jamalzade, M. (1992). *Xolqiyāt-e ma Iranian* [The nature of Iranians]. Tehran, Iran: Mas'ale-ye Iran.
- Kazemi Varij, A. (2019). *Amr-e roozmareh dar jāme'e-ye pasā-enqelābi* [Everyday thing in the post-revolutionary society]. Tehran, Iran: Nashr-e Farhang-e Javid.
- Kolahi, M. (2013). Taghiir dar ghodrat-e madi va ma'navi-ye rohaniat dar gozar az ghajar be Pahlavi. *Journal of Iranian Social Studies*, 7(1), 113-135.
- Kolahi, M. (2021). Tarh-e mas'ale-ye Iran dar rooykard-e tashayo'e-e bazgasht-gera [Proposing the problem of Iran in the approach of regressive Shiism] (Research report). Tehran, Iran: Institution for Social and Cultural Studies.
- Laclau, E., & Mouffe, C. (2018). Hegemoni va esterategi-ye sosialisti; be sooye siasat-e demokratik-e radikal [Hegemony And Socialist Strategy: Towards A Radical Democratic Politics] (M. Rezaei, Trans.). Tehran, Iran: Našr-e Sāles. (Original work published 2014)
- Manoochehri, A., & nariman, S. (2017). The theoretical capacity of Amartya Sen's capability approach for the concept of citizenship. *Interdisciplinary Studies in the Humanities*, 9(2), 189-210. doi: 10.22631/isih.2017.2039.2561
- Moosavi Khomeini, R. (2013). Velayat-e faghih va jahad-e akbar. Qom, Iran: Nashr-e Mersad.
- Rezaei, M., & Aghajanzadeh, H. (2017). The Western Problematic and the Idea of Everyday Culture and Life in the Post-Revolutionary Iran. *Iran Namag*, 2 (3), 43-70.
- Shariati, S., & Mahdavi Mazdeh, S. (2020). *Sociology of Art and Literature*, 12(1), 91-126. doi: 10.22059/jсал.2020.78614
- Towfigh, E., Yousefi, M., Eslami, R., Olad-Dameshghie, S., Tamjidi, M., Khorasani, A., Safari, H., & Vezvairi, N. (2019). *Nāmidan-e Ta'ligh; Barnāme'i pažhheši barāye jāme'ešenāsi-ye tārixi-ye enteqadi dar Iran* [calling a suspension; A research program for critical historical sociology in Iran]. Tehran, Iran: Našr-e Mānia Honar.
- Towfigh, E., Yousefi, M., Torkaman, H., & Heydari, A. (2019). *Barāmadan-e žānr-e xolghiat dar Iran* [The emergence of the Khalkiyat genre in Iran]. Tehran, Iran: Research Center for Culture, Art And Communications.



مقاله پژوهشی

شکل‌گیری «مردم‌جمهوری اسلامی» در جمهوری اول

محمدرضا کلاهی^۱

دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۲۰؛ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۷/۰۱

چکیده

در روایت‌های رایج، اولاً انقلاب ایران ناشی از غلبه بخش سنتی-مذهبی جامعه بر بخش مدرن آن بود. ثانیاً همین بخش سنتی-مذهبی بود که پس از انقلاب قدرت را به دست گرفت و مسلط شد. این مقاله می‌خواهد این هر دو نکته را به چالش بکشد. از منظر این مقاله اولاً بخش سنتی-مذهبی ایران پیش‌انقلابی خود دو بخش غیرسیاسی و سیاسی داشت. گفتمان «اسلام سیاسی»، متفاوت بود از گفتمان سنتی و محافظه‌کاری که در میان بخش‌های بزرگی از جمعیت مذهبی جامعه ایران حاکمیت داشت. اما نکته‌دوم، و مهم‌تر آن است که حتی همین گفتمان اسلام سیاسی پیش‌انقلاب نیز پس از پیروزی انقلاب و استقرار جمهوری اسلامی در دهه شصت، به همان شکل پیش‌انقلابی خود باقی نماند. در فضای اسلامی پسانقلابی در نتیجه همانندی رخداد جنگ و کاریزمای «امام خمینی» گفتمان جدیدی شکل گرفت. این گفتمان که ایدئولوژی مشروعیت‌بخش به جمهوری اسلامی را در دهه شصت شکل می‌داد، به ناچار سوژه‌هایی مطیع و محافظه‌کار می‌طلبید و نمی‌توانست همان گفتمانی باقی بماند که پیش از انقلاب، سوژه‌های سرکش انقلابی پرورش می‌داد.

کلیدواژه‌ها: مردم، گفتمان، کاریزما، جنگ، جمهوری اسلامی، دهه شصت

۱. استادیار جامعه‌شناسی، گروه مطالعات اجتماعی، پژوهشگاه مطالعات اجتماعی، فرهنگی و تمدنی، تهران، ایران

kolahi@iscs.ac.ir ✉

۱. مقدمه و بیان مسئله

در طول دهه‌های ۴۰ و ۵۰ شمسی، تا پیش از پیروزی انقلاب ۵۷، گروه‌های سیاسی و نیروهای اجتماعی مختلفی در عرصه صف‌آرایی سیاسی-اجتماعی جامعه ایران فعال بودند و هر یک تلاش می‌کردند «مردم» خاص خود را به شکل خاص خود بسازند. از جمله - مثلاً - نیروهای چپ، از «خلق» یا «توده‌ای» سخن می‌گفتند که علیه جور و ستم زمانه در حال به‌پا خاستن است؛ یا ملی‌گرایان از «ملتی» سخن می‌گفتند که حامل میراثی غنی از اعماق تاریخ است. در این میان یک بدنه اجتماعی مذهبی هم بود که آن هم به شیوه‌های مختلف فراخوان می‌شد و قرار بود سوژه خاص دیگری بسازد. این مقاله، بر همین بخش مذهبی متمرکز است. در برخی روایت‌های رایج، دو نکته اصلی درباره بخش مذهبی جامعه وجود دارد که محل پرسش مقاله حاضر است.

نکته اول آن‌که در این روایت‌ها، نزاع اصلی در جامعه ایران پیش‌انقلاب، نزاع میان نیروهای مدرن و سنتی-مذهبی دانسته می‌شود و فروپاشی نظم پهلوی ناشی از غلبه سنتی-مذهبی‌ها بر مدرن‌ها تلقی می‌شود. در چهارچوب این روایت‌ها (به زبان پژوهش حاضر) این نیروهای مذهبی بودند که در دهه‌های ۴۰ و ۵۰ شمسی موفق شدند «مردم» خود را بسازند و پروژه توسعه و مدرنیزاسیون پهلوی را به چالش بکشند.

نکته دوم آن‌که در همین روایت‌های رایج، همان مردم سنتی-مذهبی پیش‌انقلابی بودند که پس از پیروزی انقلاب، هژمون شدند و گفتمان آنان توانست نظم موجود را برسازد. به این ترتیب نظامی که جمهوری اسلامی در دهه اول انقلاب بر ساخت، نظامی سنتی است، سوار بر دوش همان مردم سنتی-مذهبی پیش‌انقلابی، که در دوران پهلوی زیر گردونه توسعه آمرانه پهلوی، در نهایت به حاشیه رفتن را تحمل نکردند؛ از جا دررفتند، نظام پهلوی را برانداختند و نظام خود را بر ساختند.

این مقاله می‌خواهد هر دو نکته بالا را به پرسش بکشد. نکته اول، این‌که بخش مذهبی یا سنتی جامعه در سال‌های منتهی به انقلاب علیه بخش غیرمذهبی یا مدرن طغیان کرد، از منظر این مقاله ساده‌سازانه است. در میان نیروهای مذهبی بخش‌های مختلفی وجود داشت که همگی انقلاب نبودند. یکی از این بخش‌ها طی فرایندی به سوژه انقلابی تبدیل



شد که از قضا، بدنه اصلی نیروهای مذهبی نبود. از منظر نوشتار حاضر، بدنه اصلی نیروهای مذهبی و نماینده اصلی آن‌ها یعنی روحانیت، چنان که در متن مقاله خواهد آمد، خصلتی محافظه‌کار داشت و چندان خواهان انقلاب نبود. اما در میان قشر مذهبی، یک نیروی اسلامی در حال سیاسی شدن نیز آرام‌آرام جان می‌گرفت که خلاف بدنه اصلی و غیرسیاسی درون حوزه، روزبه‌روز بیش‌تر وارد سیاست می‌شد و هم‌زمان روزبه‌روز رادیکال‌تر می‌شد. این نیرو هم به نحو خاص خودش، با ساختن تلفیقی از مسلمانی با چپ‌گرایی و ضداستعمارگرایی، «مردم» خود را می‌ساخت.

اما این، نکته چندان بدیعی نیست. دیگرانی هم گفته‌اند و امروز تا حد زیادی دانسته است که بدنه اصلی حوزه و اسلام‌گرایان انقلابی، اگر نگوئیم با هم مخالف بودند، دست‌کم با هم یکی نبودند. دو نیروی متفاوت بودند که دو خواست متفاوت را دنبال می‌کردند. مدعای مهم‌تر و شاید جدید مقاله حاضر به نکته دوم مربوط می‌شود. نکته دوم در روایت‌های رایج آن است که «مردم جمهوری اسلامی»، یعنی مردمی که دهه اول جمهوری اسلامی هژمون بودند، همان مردمی بودند که طی دهه‌های ۴۰ و ۵۰ در چهارچوب گفتمان اسلام‌سیاسی فراخون و برساخت شدند. این مقاله می‌خواهد این نگاه رایج را به چالش بکشد. از نظر نگارنده این نکته هم فروکاست‌گرایانه است. گفتمان دهه‌های ۴۰ و ۵۰ با گفتمان دهه ۶۰ یکی نبود. این دو گفتمان، دو نوع مردم متفاوت می‌ساختند. در طول مقاله تلاش می‌کنم این نکته را نشان دهم. چهارچوب نظری اصلی که مدعای خود را بر مبنای‌اش پیش می‌برم آن است که «مردم» یک دال گفتمانی است که - مانند تمام دال‌های دیگر - در هر برهه تاریخی درون آرایش نیروهای آن مقطع تاریخی ساخته و برساخته می‌شود (ر.ک. لکلائو و موف^۱، ۱۳۹۷) در این مقاله می‌خواهم این موضوع را دنبال کنم که آرایش نیروهای سیاسی-اجتماعی (یا نسبت میان دال‌ها) در دهه‌های ۴۰ و ۵۰ چه‌گونه بود و هر یک از این دو آرایش متفاوت، چه نوع مردمی را در میان نیروهای اسلام‌گرا برمی‌ساخت.



۲. ملاحظات نظری و روشی: مردم کیست‌اند؟

سخن گفتن از «مردم»، دست‌کم به طور ضمنی، به معنای تعیین تکلیف با کسانی است که مردم نیستند. در این معنای سلبی سو مقوله مردم در تقابلی آشکار یا پنهان با مجموعه‌ای از مقولات دیگر در اندیشه سیاسی قرار دارد که ما دعوت می‌شویم کنارشان بگذاریم، نقدشان کنیم یا بر آن‌ها فائق آییم؛ مقولاتی از قبیل ملت، دولت، جامعه مدنی و هم‌چنین نژاد، توده، طبقه، قبیله، طایفه، جماعت یا اجتماع. (باستیلز، ۲۰۱۶).

در روایت‌های رایج در ایران، مفهوم «مردم» در تقابل با «رعیت» معنا می‌یابد. در این روایت‌ها «مردم» عبارت است از مجموعه کسانی که در برابر حکومت دارای حقوق معینی هستند و حکومت باید حقوق آنان را به رسمیت بشناسد و از آن حفاظت کند. در مقابل، «رعیت» کسانی‌اند که در برابر حکومت بیش‌تر «وظیفه» دارند تا «حق». گویا حاکمان واجد نوعی از قداست هستند (از قداست تاریخی و سنتی گرفته تا قداست مذهبی) و «رعیت» کسانی هستند که موظف‌اند از آنان پیروی کنند و قداست‌شان را محترم بدارند. در این رویکرد، دولت مدرن، که «شهروندی» تحت حاکمیت او ممکن می‌شود، برخلاف «دولت سنتی»، نظامی است عرفی و دنیوی، و نه قدسی. نظامی که مشروعیت خود را از مردم می‌گیرد (نه از هیچ ساحت استعلایی)، و بنابراین پاسخ‌گویی‌اش نیز به مردم است (نه به هیچ ماورایی) و بنابراین موظف است از حقوق شهروندان‌اش دفاع کند. در این رویکرد دولت، عبارت است از نهاد پیشبرد برنامه توسعه. «حقوق شهروندی» فقط وجه سیاسی ندارد، بلکه شامل حق برخورداری از رفاه نیز می‌شود و دولت موظف است شرایط تأمین آن را مهیا سازد. در این نگاه «تدوین سیاست‌هایی که راهبر به توسعه باشد، از مهم‌ترین کارویژه‌های حکومت در هر کشوری خواهد بود» (غفاری و ایگدر، ۱۳۹۶):

در رویارویی با چنین وضعیتی است که اهدافی که با عنوان اهداف توسعه پایدار از آن‌ها یاد می‌شود اهمیت ویژه‌ای دارند. مؤسسه «برنامه توسعه سازمان ملل» این اهداف را در قالب ۱۷ هدف عمده تقسیم‌بندی می‌کند که عبارت‌اند از: از بین رفتن فقر، از بین رفتن گرسنگی، رفاه و سلامتی، کیفیت سیستم آموزشی، برابری جنسیتی، آب سالم و بهداشتی،



انرژی پاک، رشد اقتصادی، صنعت، نوآوری و فناوری، کاهش نابرابری‌ها، شهرها و جوامع پایدار، تولید و مصرف هدف‌مند، اقدامات اقلیمی، زیست زیر آب، زیست روی خشکی، صلح، عدالت، وجود نهادهای نیرومند و مشارکت برای دستیابی به اهداف (غفاری و ایگدر، ۱۳۹۶، ۱۰۴).

در دل این نگاه، عده‌ای معتقدند تنها دولت است که بازیگر اصلی توسعه در هر کشور است و عده‌ای دیگر تحقق توسعه را منوط به حضور و دخالت مردم عادی می‌دانند (همان). در هر صورت بین این دو گروه از این نظر که دولت و مردم با هم یک مجموعه سازگار و همکار می‌سازند تفاوتی وجود ندارد. دولت، در واقع دولتِ ملت و ملت، ملتِ دولت است.

به این ترتیب در این نگاه، مفهوم «مردم» که معمولاً با «شهروند» هم‌معنا است، با مفهوم «دولت» پیوند می‌خورد و معنایی سیاسی می‌یابد. دال «مردم» درون دوگانه «مردم- رعیت» معنا می‌یابد که با دوگانه‌های «حق-وظیفه» و «دولت عرفی-دولت قدسی» پیوند خورده است. از این منظر ریشه دولت مدرن درون همان شهرهای اولیه وجود داشته است: «به هنگام تشکیل شهرها، درک از عضویت مبتنی بر ایمان دینی، به منزلت شهروندی منتقل شد» (حسینی بهشتی، ۱۳۹۸). در نتیجه، در این نگاه دولتی که برای مشروعیت‌یابی خود به ساحتی استعلایی توسل جوید، نمی‌تواند مردم یا ملتی مدرن شکل دهد.

در این روایت‌ها لحظه گذر از «رعیت» به «مردم» همان مقطع جدایی دوران مدرن از دوران سنت است. مشخصه اصلی این جدایی، کنار گذاشتن خرافات (عمدتاً مذهبی) و رسیدن به بلوغ و آگاهی است (حسینی بهشتی، ۱۳۹۸) که موجب می‌شود انسان مدرن «جرأت دانستن داشته باشد» و به جای مراجع سنتی و تاریخی به عقل بالفعل خود رجوع کند و به موجودیتی خوداتکا و خودبنیاد تبدیل شود. این رهایی از موجودیت‌های فراق‌مینی و اتکا به موجودیت واقعی انسان زمینی، لحظه‌رهایی از بندهای سنت و رسیدن به رهایی مدرن است که رعیت را به شهروند و به «مردم» تبدیل می‌کند. خلاصه آن‌که در این رویکرد، «مردم» مجموعه‌ای از افراد آگاه، آزاد، انتخاب‌گر و فردیت یافته‌اند که دولت حقوق آنان را تضمین و از آن دفاع می‌کند.





این نگاه، رابطه میان دولت و مردم را رابطه‌ای صرفاً حقوقی می‌شناسد. به همین دلیل است که مرکز آن دوگانه «حق-تکلیف» قرار دارد.^۱ مردم از رعیت بر اساس مناسبات حقوقی میان دولت و مردم است که تفکیک می‌شوند. مناسبات پیچیده و میان‌رشته‌ای تاریخی، اقتصادی، سیاسی و اجتماعی میان دولت و مردم و چگونگی مداخله این مناسبات چندگانه در شکل‌دهی به مردم نادیده می‌ماند.^۲ تنها از موضعی بین‌رشته‌ای که تاریخ، علوم سیاسی، علوم اجتماعی و اقتصاد را نیز علاوه بر حقوق، در توضیح وضعیت به کار بگیرد می‌توان به فهم دقیقی از چیستی «مردم» نایل آمد.

از منظر این نوشتار گذار از «رعیت» به «مردم» (یا شکل‌گیری «مردم مدرن») هنگامی ممکن می‌شود که یک قدرت مرکزی بتواند کل جمعیت را از یک مرکز واحد کنترل کند. این قدرت مرکزی، همان دولت مدرن است (ر.ک. گیدنز، ۱۹۸۵). به همین دلیل «اولین دولت‌های مدرن عموماً به صورت دولت‌های مطلقه ظهور یافتند» (آزاد و نصرتی‌نژاد، ۱۳۸۹) چنین دولتی برای مشروعیت بخشیدن به خود از ایدئولوژی‌های مختلفی بهره می‌گیرد و تلاش می‌کند سوژه‌های خود، یا «مردم» خود را در چهارچوب این ایدئولوژی شکل دهد. تفاوتی ندارد که محتوای این ایدئولوژی ملی‌گرایی باستان‌گرایانه باشد یا اسلام‌گرایی بازگشت‌گرایانه؛ تفاوتی ندارد که این دولت ادعای آسمانی بودن بکند یا زمینی بودن. فرم نظم سیاسی^۳ است که شکل خاصی از مردم می‌سازد نه محتوای ایدئولوژیک دولت.^۴

آنچه دولت مدرن را از دولت پیشامدرن جدا می‌کند، شکل رابطه‌اش با جمعیت است نه زمینی یا آسمانی بودن‌اش. دولت پیشامدرن دولتی است که شکل حکمرانی‌اش بر جمعیت، حکمرانی با واسطه گروه‌بندی‌های قبیله‌ای است. افراد در دولت پیشامدرن

۱. به عنوان نمونه‌ای که تلاش می‌کند از این دوگانه فرارود اما همچنان در بند همان دوگانه باقی می‌ماند ر.ک. منوچهری و نریمان (۱۳۹۵)

۲. این «تقلیل‌گرایی حقوقی» فقط مبتلا به تحلیل سطح درونی کشورها نیست بلکه در روابط میان کشورها نیز وجود دارد. به عنوان مثال برخی معتقدند که رشته حقوق بین‌الملل دچار تقلیل‌گرایی است و برای رفع آن این رشته باید رویکردی سیستمی در پیش بگیرد (آزادبخت، ۱۳۸۹)

۳. درباره اهمیت تقدم فرم بر محتوا در تحلیل مدرنیته ر.ک: توفیق، ۱۳۹۸

۴. برای تحلیل برآمدن دولت مدرن در ایران از این رویکرد ر.ک: آزاد و نصرتی‌نژاد، ۱۳۸۹

مستقیماً به دولت وصل نمی‌شوند و هیچ مرکز واحدی نمی‌تواند مستقیماً تک‌تک افراد را کنترل کند. اما در دولت مدرن موضوع برعکس است. دولت مدرن دولتی است که حاکمیت غیرمستقیم را به حاکمیت مستقیم تبدیل می‌کند (هکتر، ۲۰۰۰). این دولت از طریق بوروکراسی مدرن، تک‌تک افراد را از یک مرکز واحد کنترل می‌کند. در چنین دولتی، (چه باستان‌گرا و چه اسلام‌گرا) «مردم» سوژه‌های دولت هستند، مستقیماً توسط دولت کنترل می‌شوند و مستقیماً توسط دولت «ساخته» می‌شوند. مردم هنگامی شکل می‌گیرد که دولت به نحو موفقیت‌آمیز سوژه‌های خود را ساخته باشد. و این فرایند به همان اندازه که از طریق کتاب، مطبوعات، تلویزیون، آموزش همگانی اجباری، خانواده، و احزاب و نهادهای مدنی پیش می‌رود (چیزی که آلتوسر به آن «سازوبرگ ایدئولوژیک» دولت می‌گوید)، به همان اندازه هم از طریق پلیس و نظام قضایی پیش می‌رود (چیزی که آلتوسر به آن «سازوبرگ سرکوب دولت» می‌گوید) (آلتوسر، ۱۳۹۵). بنابراین خلاف دیدگاه رایج، «مردم» مجموعه افراد آزاد و رها و خودمختار نیستند که بر اساس انتخاب‌های شخصی خود زندگی می‌کنند و دولت از آزادی و خودمختاری‌شان پاسداری کند. مردم، مجموعه‌ای از «سوژه‌های دولت» اند که به طرق مختلف در خدمت دولت ساخته و شکل داده می‌شوند. «مردم» مجموعه‌ای از افراد درون مرزهای ملی است که تحت یک ایدئولوژی یا گفتمان هژمونیک قرار دارند.

این «هژمونی» همان ایدئولوژی است که دولت از طریق آن سوژه‌های خود را می‌سازد. لازم به توجه است که «هژمونی» امری مربوط به «عقاید شخصی» افراد نیست (صرف‌نظر از کثرت یا قلت این افراد). به عنوان مثال اگر ادعا کنیم که در دهه شصت گفتمان اسلام‌گرا هژمون بود، به معنای آن نیست که همه افراد (یا اکثریت افراد) هریک جداگانه چنان عقایدی داشتند. عقاید شخصی و درونی افراد نیست که هژمونیک بودن گفتمانی را تعیین می‌کند. هژمونی مربوط به نحوه مفصل‌بندی مجموعه‌ای از نیروها است به نحوی که شکل خاصی از گفتار را موجه یا ممکن می‌سازد و اشکال دیگری را ناممکن می‌کند یا به عنوان نابه‌هنجار، ناموجه یا نادرست، طرد می‌کند. به این ترتیب عینیت و مادیت گفتارها است که



تعیین‌کننده هژمونی است. مجموعه‌ای از گفتارها هنگامی می‌تواند هژمون شود که در قالب‌های بیرونی بروز یابد و متعین شوند. این قالب‌های بیرونی و مادی انواع مختلفی دارند. قالب‌های سخن، از قبیل کتاب‌ها، روزنامه‌ها، مجلات، شبکه‌های تلویزیونی (داخلی و خارجی) و صفحات اینترنتی و شبکه‌های اجتماعی مجازی؛ نحوه استدلال‌ها و استنادها در منازعات سیاسی حزبی؛ محتواهای آموزشی در قالب‌های مختلف اعم از کلاس‌های درس در نظام آموزش رسمی و دوره‌ها و کارگاه‌های مؤسسات آموزشی خصوصی؛ و محتوای قوانین و آیین‌نامه‌های رسمی اداری. اما این‌ها هم تنها وجهی از تعین بیرونی گفتمان است. قالب تعین‌یابی گفتمان تنها به قالب‌های سخن محدود نمی‌ماند بلکه نحوه خاصی از تصمیم‌گیری و کنش را ممکن می‌کنند که آن هم بخش دیگری از مادیت گفتمان است (ر.ک. لاکلاو و موف، ۱۳۹۷).

با این توضیح باید از «مردم‌ها» سخن گفت نه یک مردم واحد. مردم‌ها به شیوه‌های مختلفی در نظام‌های ایدئولوژیک مختلف ساخته می‌شوند و شکل‌های مختلف می‌یابند. گاهی مجموعه‌ای از افرادند که چهارچوب احزاب و تشکل‌ها سازمان می‌یابند تا کنش سیاسی خود را به قالب رقابت‌های انتخاباتی محدود کنند؛ گاهی پیکره‌ای واحد و یک‌دست می‌شوند در خدمت اهداف ایدئولوژی غالب؛ گاهی (مانند امروز) به شکلی ذره‌گرا، مجموعه افرادی می‌شوند که هر یک جداگانه به دنبال نفع شخصی خویش است. اما هیچ یک از این اشکال مردم، از زمینه سیاسی و نظام‌های قدرت حاکم بر آن زمینه فارغ نیست.

پرسش مقاله حاضر آن است که سوژه‌های حاکمیت جمهوری اسلامی، و به بیان دیگر «مردم جمهوری اسلامی»، چنان که در دوره اول جمهوری اسلامی ساخته شد، خصیصه‌های اصلی‌اش چه بود و این شکل خاص مردم، در آن مقطع در نتیجه هم‌پایندی کدام نیروها ساخت خاص خود را پیدا کرد. و به‌ویژه پرسش اصلی مقاله آن است که این «مردم» دهه ۶۰، با اسلام‌گرایان دهه‌های ۴۰ و ۵۰ چه تفاوتی داشتند؟

منظور از دوره اول جمهوری اسلامی (یا جمهوری اول)، دورانی است که از زمان استقرار جمهوری اسلامی (پس از کنترل آشفستگی‌های سه سال ابتدای پس از پیروزی انقلاب) آغاز می‌شود و تا پایان درگذشت آیت‌الله خمینی ادامه دارد. این مقطع،



ویژگی‌های منحصر به فردی دارد که آن را از پیش و پس خود جدا می‌کند. مقاله حاضر در تلاش به دنبال شرح «مردمی» که در این دوره شکل گرفتند، و زمینه‌های تاریخی شکل‌گیری آن‌ها است. به این منظور، ابتدا گریزی گذرا می‌زنم به فضای گفتمانی دهه منتهی انقلاب تا شرایطی را نشان دهم که شکل‌گیری مردم جمهوری اسلامی، با گسست از آن شرایط ممکن شد. سپس وارد دهه شصت یا همان جمهوری اول می‌شوم و مشخصه‌های «مردم جمهوری اسلامی» را در آن دهه جست‌وجو می‌کنم و تلاش می‌کنم نشان دهم در آن دهه چه نیروهایی چه‌گونه با هم هم‌ایند شدند تا زمینه شکل‌گیری «مردم جمهوری اسلامی» را فراهم آورند.

این نوشتار، چنان که از واژگان آن روشن است، در چهارچوب نظریه و روش تحلیل گفتمان (به معنای مد نظر لاکلاو و موف) قرار دارد. مواد خام یا داده‌هایی که این نوشتار بر آن‌ها متکی است طیف وسیعی است از مجموعه آثاری که از ذهن‌ها بیرون آمده و مادیت و عینیت یافته‌اند. اعم از کتاب، مقالات روزنامه‌ای، موسیقی، فیلم و مانند این‌ها.

۳. «مردم» در آستانه انقلاب

چنان که در طرح مسئله آمد، اولین نکته‌ای که به آن می‌پردازیم، آن است که تمام بخش مذهبی جامعه در دهه‌های ۴۰ و ۵۰ سوژه تغییر نبودند. این بخش را می‌توان به دو قسمت محافظه‌کار و انقلابی تفکیک کرد. برای این تفکیک، کل فضای گفتمانی حاکم را به دو گفتمان تفکیک می‌کنم: «گفتمان ذره‌گرای حافظه‌کار» و «گفتمان جمع‌گرای انقلابی» و نشان می‌دهم که این تفکیک، نیروهای مذهبی را نیز به دو دسته محافظه‌کار و انقلابی تفکیک می‌کند.

در نیمه دوم دوره پهلوی دوم، زمینه‌هایی وجود داشت که می‌توانست فضایی ذره‌گرا را مسلط کند. منظور از فضای ذره‌گرا فضای رقابت مادی فردی است که کنش جمعی از آن غایب است؛ مصرف، مهم‌ترین کنش فردی است و غایت آرمان هر فرد افزایش دارایی‌های شخصی خویش است. این فضای ذره‌گرا بر دو زمینه اصلی شکل می‌گرفت: یکی فرهنگ مصرف و فراغت فردی که در انتهای دوره پهلوی دوم با گسترش شهرنشینی، افزایش قیمت نفت و سرازیر شدن کالاهای مصرفی عموماً غربی و گاه داخلی فراگیر می‌شد. و دیگری





فضای سرکوبی که امکان هرگونه تشکلیابی را از بین می‌برد و جمعیت را غرق در رویای مصرف بیش‌تر رها می‌کرد. این مصرف‌گرایی در کنار سطح تحصیلات پایین، فرهنگ مبتدلی را شکل داده بود که خود را از جمله در فیلم‌فارسی‌ها بروز می‌داد.

در دهه چهل اکثریت مردم ایران بی‌سواد بوده و اصولاً کتابی نمی‌خوانده و فیلم و نمایشی نمی‌دیده‌اند و مشارکتی در «مصرف فرهنگی» نداشته‌اند. بالاترین شکل این مصرف در تماشای یک سینمای پوپولیستی و مبتذل موسوم به «فیلم‌فارسی» (به تعبیر هوشنگ کاووسی) برای گروه‌های فرودست؛ و اغلب کاباره‌نشینی و رفتارهای اسنویستی فرهنگی، برای گروه‌های فرادست، خلاصه می‌شده است (فکوهی، ۱۳۹۸)

در درون این فضای ذره‌ای شده، رگه‌هایی از رویکردی «خلقیتی» (که نطفه‌های اش از دوران مشروطه بسته شده بود) هم وجود داشت که «ایرانی» را مخزنی از رذایل اخلاقی می‌دید و یکی از نقاط عطف‌اش مجموعه یادداشت‌هایی بود که محمدعلی جمال‌زاده از سال ۱۳۴۳ در مجله «مسئله ایران» نوشت و در ۱۳۴۵ در کتابی با نام «خلقیات ما ایرانیان» منتشر شد (جمال‌زاده، ۱۳۴۵).^۱ در قالب نگاهی که این کتاب یکی از موقعیت‌های بروز آن بود، آن‌چه «عقب‌ماندگی» ایرانیان دانسته می‌شود نیز به نحوی ذره‌گرا، نه ناشی از علل و عوامل ساختاری و تاریخی، که ناشی از ویژگی‌های شخصیتی فردفرد ایرانیان دانسته می‌شود. مجموعه‌ای از صفات منفی از قبیل خودپسندی، دروغ‌گویی، رشوه‌خواری، کینه‌توزی، طمع‌کاری، تنبلی، ریاکاری به ایرانیان نسبت داده می‌شود و همین صفات عامل «عقب‌ماندگی ایرانیان» دانسته می‌شود.

در کنار این فضای ذره‌ای شده و مصرف‌زده، نیروهای جمع‌گرایی هم حضور داشتند که هریک به شیوه خاص خود تلاش می‌کردند «مردم» خاص خود را بسازند. این تفکیک میان ذره‌گرایی-جمع‌گرایی در جامعه آن روز، گفتمان مذهبی را نیز به دو بخش کاملاً متفاوت تفکیک می‌کرد: یکی «الاهیات دستورالعملی» که سنتی و محافظه‌کار بود، و دیگری یک «اسلام سیاسی» که انقلابی و تغییرخواه بود.

۱. برای شرحی درباره «ژانر خلقیات ایرانیان»، تحولات آن و زمینه‌های شکل‌گیری‌اش ر.ک توفیق و همکاران، ۱۳۹۸. همچنین برای مرور فهرستی از آراء نویسندگان خلقیاتی و نمونه آراء آن‌ها ر.ک: امیر، ۱۳۹۶.

در «الاهیات دستورا عملی» سنتی (که «رساله عملیه» نماد تمام عیارش محسوب می‌شود)، دین امری بود که از بالا، از جانب شارع تقریر می‌شود. تدین یا تشیع عبارت بود از پیروی از آداب تعیین شده دینی. دین‌داری، داشتن یا نداشتن (پای‌بند بودن یا نبودن به) مجموعه معینی از قواعد و عقاید و آداب بود. نظامی سلسله‌مراتبی بر دین‌داری حاکم بود که در آن دین، دانای کلی در بالا بود و دین‌دار، تابع و مطیع در پایین. رابطه میان دین‌دار و دین، رابطه «تابعیت» بود. دین، رابطه شخصی تک‌تک دین‌داران بود با عالم ماوراء که از مجرای و با راهنمایی عالمان دینی برقرار می‌شد و فردی بودن و ثبات، دو ویژگی اصلی‌اش بود.

تقابل با فضای مدرن بیش از همه در دو قالب انجام می‌شد: «رفع شبهه» و «موعظه اخلاقی». اهمیت این قالب‌ها آن است که نشان می‌دهد این گفتمان دینی سنتی نیز درون همان چهارچوب ذره‌گرا قرار دارد. یعنی وضعیت را ناشی از انحرافات شخصی می‌داند، اعم از جهالت و نادانی (که باید با «رفع شبهه» برطرف شود) یا گناه‌کاری (که باید با «موعظه» با آن مقابله کرد). به این ترتیب اگر ذره‌گرایی مدرن، ایرانیان را به خاطر خلیقات منفی آن‌ها نکوهش می‌کرد، ذره‌گرایی مذهبی آن‌ها را به دلیل انحراف و گناه‌کاری‌شان سرزنش می‌کرد.

علاوه بر «رساله عملیه» که مهم‌ترین جایگاه بروز این گفتمان بود، مجموعه‌ای از متون دیگر هم تولید می‌شد که هدف همگی، تقابل با فضای «مدرن» غالب بود. این متون را، در قالب مجلات و کتاب‌های مختلف، ناشرانی منتشر می‌کردند که توسط حوزویان یا هوادران آن‌ها (از جمله مهم‌ترین آن‌ها کسبه بازار) تأسیس شده بود.

مجله «مکتب اسلام»^۱، تنها مجله وابسته به حوزه علمیه قم، یکی از مهم‌ترین متن‌هایی بود که در این گفتمان تولید می‌شد. در اساس نامه مجله آمده است این مجله «زیر نظر یکی از مراجع عالی قدر حوزه علمیه قم [آیت‌الله بروجردی]، و با همکاری دو هیأت علمی و

۱. این مجله را گروهی شامل ناصر مکارم شیرازی، موسی صدر، جعفر سبحانی، سید عبدالکریم موسوی اردبیلی، مجدالدین محلاتی، حسین نوری همدانی، محمد واعظزاده خراسانی، سید مرتضی جزائری و علی داوودی در سال ۱۳۳۷ زیر نظر آیت‌الله بروجردی پایه‌گذاری کردند. در کنار آن‌ها شخصیت‌هایی همچون سیدمحمدحسین طباطبائی، لطف‌الله صافی گلپایگانی، سیدموسی شبیری زنجان، محمد موحدی لنکرانی، علی احمدی میانجی، احمد آذری قمی، سیدمهدی روحانی، شهاب‌الدین اشراقی، محمدجواد باهنر و سیدغلامرضا سعیدی نیز با مجله همکاری داشتند.





مالی مرکب از ده تن از دانشمندان جوان و روشنفکر حوزه علمیه^۱ و ده تن از بازرگانان خیراندیش و روشن دل تهران تأسیس گردید». در سایت ویکی فقه درباره فعالیت‌های این مجله آمده است:

در سال‌های پیش از انقلاب، مجله مکتب اسلام تنها نشریه حوزوی بود که می‌کوشید اندیشه‌های نو مذهبی را که در قم پدید می‌آمد و البته متأثر از جریان‌های نوگرای اسلامی در تهران بود، به مشتاقان عرضه کند. در این مجله افزون بر مقالات علمی، گاه گزارش‌ها و اخباری از وضعیت قم منعکس می‌شد و گاه نسبت به انحراف‌های فکری پدید آمده در جامعه نیز جست‌وجو و گریخته‌ها هشدارهایی داده می‌شد. در سال‌های نخست سنگین‌ترین مقالات را علامه طباطبایی می‌نوشت و به معرفی اسلام و برخورد اسلام با نیازمندی‌های روز و مسائل اجتماعی از دیدگاه اسلام می‌پرداخت. علاوه بر آن، مجله به مطالب مورد نیاز روز، مثل مسائل پزشکی و روان‌شناسی نیز می‌پرداخت و به سؤالات پزشکی مخاطبان پاسخ می‌داد (همان، ۳۰۸).

چنان‌که در این توضیحات دیده می‌شود، این مجله بیش از همه به انتشار «اندیشه‌های نو مذهبی روحانیان قم» و «معرفی اسلام» و برخورد اسلام با «نیازمندی‌های روز» اهتمام دارد. در توضیح «نیازمندی‌های روز» به «مسائل پزشکی و روان‌شناسی» اشاره شده. مسئله، انطباق اسلام با «نیازمندی‌های روز» است. مشکل، در شدیدترین حالت «انحراف‌های فکری» است که باید پاسخ داده شود؛ همان‌که با عنوان «شبهه» شناخته می‌شود. در همان سایت ویکی فقه تصریح شده که مجله «به هیچ وجه به مسائل نهضت و انقلاب نمی‌پرداخت».

انتشارات نسل جوان متعلق به آیت‌الله مکارم شیرازی، و نشرهای پیام اسلام و الزهرا متعلق به مصطفی زمانی نجف‌آبادی نمونه‌های دیگری از فعالیت‌های حوزویان غیرسیاسی بود که فراتر از درس و بحث حوزه انجام می‌شد. اما تمام دغدغه آن‌ها نیز از جنس «پاسخ به شبهات» بود. در این جریان تحولات جاری در نهایت دگرگونی بنیادینی در زمانه پنداشته نمی‌شود. در این گفتمان مشکلات، حداکثر «شبهه»‌هایی دانسته می‌شود که باید رفع شود.

۱. این مطالب به نقل از سایت «ویکی فقه» به آدرس زیر آورده شده. به‌رغم این که از اساس نام‌ها نقل شده که مجله را ده نفر از حوزویان پایه‌گذاری کرده‌اند، اما اسم نه نفر به عنوان پایه‌گذار در سایت آمده است. یک اسم حذف شده یا از قلم افتاده است.
[https://fa.wikishia.net/view/%D9%85%DA%A9%D8%AA%D8%A8_%D8%A7%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85_\(%D9%85%D8%A7%D9%87%D9%86%D8%A7%D9%85%D9%87\)](https://fa.wikishia.net/view/%D9%85%DA%A9%D8%AA%D8%A8_%D8%A7%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85_(%D9%85%D8%A7%D9%87%D9%86%D8%A7%D9%85%D9%87))

۲. به نقل از: جعفریان، رسول، جریانها و سازمانهای مذهبی سیاسی ایران، ص. ۳۰۷

نکته جالب آن که تمام تلاش این جریان در رفع شبهات، در واقع تلاشی است در جهت نشان دادن سازگاری اسلام با علم و عقلانیت مدرن^۱. اما مسئله صرفاً آن نیست که آن‌ها اعتبار عقلانیت مدرن را پذیرفته‌اند. فراتر از آن، مسئله آن است که آن‌ها خود را با نوع متفاوتی از عقلانیت مواجه نمی‌بینند. چیزی که مدرنیته خوانده می‌شود برای آن‌ها عبارت از ظهور نوع تازه‌ای از عقلانیت نیست که جهان را از اساس به شیوه دیگری درک کند. مدرنیته برای آن‌ها عبارت است از پیشرفت مادی و عقب‌گرد معنوی غرب؛ توسعه گناه‌آلودی که از این میان گناه‌اش به ما سرایت کرده و توسعه‌اش از ما دریغ شده. از آن منظر نتیجه مدرنیته برای ما چیزی نبوده جز بالا گرفتن ضدیت با دین و خدا که ناشی از ضعف ایمان و کثرت گناه و آلودگی‌های اخلاقی شخصی و فردی است. مدرنیته برای ما، مجموعه‌ای از شبهه‌ها در دین است. از همین رو است که مهم‌ترین راهی که برای مواجهه با آن در پیش می‌گیرند «رفع شبهات» است. این مشی تشیع غیرسیاسی، به کل با مشی تشیع انقلابی که بعدتر بروز کرد متفاوت است.

این شکل از دین‌داری گرچه با آنچه «ارزش‌های مدرن سکولار غربی» خوانده می‌شد در تعارض قرار می‌گرفت و رقیب گفتمان رایج می‌شد، اما از قضا با ماهیت «مردم مدرن» (صرف‌نظر از محتوای سیاسی یا دینی‌اش) سازگار بود. همچنان که دولت-ملت مدرن، ساختی را می‌ساخت که در آن جمعیتی یک‌دست شده با نام «ملت» یا «مردم» می‌توانست مستقیماً از جانب یک مرکز واحد، از بالا مورد خطاب قرار گیرد (و این خطاب قرار گرفتن، از طرق متعدد از آموزش اجباری همگانی گرفته تا مطبوعات و سپس تر رادیو، سینما و تلویزیون) تحقق می‌یافت، «روحانیت مدرن» هم اکنون می‌توانست جمعیت یک‌دست‌شده‌ای را از یک مرکز واحد (به نام «مرجع تقلید»، و به طور کلی تر «سازمان

۱. عنوان‌های برخی از سری کتاب‌های انتشارات نسل جوان عبارت‌اند از: پاسخ به پرسش‌های مذهبی، نوشته جعفر سبحانی تبریزی؛ اسرار عقب‌ماندگی شرق، نوشته ناصر مکارم شیرازی؛ اساسی‌ترین نیاز عصر ما، نوشته محمدتقی کمالی؛ پنجاه درس اصول عقاید برای جوانان، نوشته ناصر مکارم شیرازی؛ اعتقاد ما: شرح فشرده‌ای از عقاید شیعه امامیه، نوشته ناصر مکارم شیرازی؛ تکامل جانداران، نوشته سیدمصطفی محقق؛ اسلام و آزادی بردگان، اسلام و پیشرفت علوم، نوشته ناصر مکارم شیرازی؛ معمای هستی، نوشته ناصر مکارم شیرازی؛ ارمغان استعمار، نوشته محمد محمدی اشتهاردی؛ مشکلات جنسی جوانان، نوشته ناصر مکارم شیرازی؛ رمز پیروزی مردان بزرگ، نوشته جعفر سبحانی تبریزی؛ معراج - شوق القمر - عبادت در قطبین، نوشته ناصر مکارم شیرازی؛ راه غلبه بر نگرانی‌ها و ناامیدی‌ها، نوشته محمدجعفر امامی؛ اخلاق اسلامی در نهج البلاغه، نوشته اکبر خادم‌الذکرین؛ یک‌صد و پنجاه درس زندگی، نوشته ناصر مکارم شیرازی؛ ارتباط با ارواح، نوشته ناصر مکارم شیرازی.





روحانیت») از بالا مورد خطاب قرار گیرد و فراخوان شود. روحانیت برای بیان فراخوان کردن، مجموعه‌ای از رسانه‌ها در اختیار داشت که متن «رساله عملیه» (به عنوان دستورالعمل دین‌داری) در صدر آن قرار دارد. بی‌دلیل نیست که «رساله عملیه» فقط در این مقطع است که به متن اصلی دینی تبدیل می‌شود و مدام در هیأت‌ها و مجامع مذهبی آموزش داده می‌شود. مسجد و هیأت‌های مذهبی در کنار مجموعه‌ای از مدارس مذهبی و انتشارات مذهبی طیف گسترده‌ای از رسانه‌های مذهبی را می‌ساخت که در اختیار این بخش از نیروهای مذهبی بود. اما این بخش با همه سازویرگ ایدئولوژیک‌اش درون ساخت دولت-مدرن قرار داشت و بخشی از نیروی محافظه‌کار آن بود.

یکسان‌سازی جمعیت طی فرایند ورود ایران به دوران مدرن خود، به همان میزان که ناب‌سازی هویت ملی را ممکن می‌کرد، ناب‌سازی هویت دینی را نیز امکان‌پذیر می‌ساخت. اکنون جمعیت به همان اندازه که به یکسان مخاطب دعوت‌های ملی‌گرایانه دولت ملی بود، مخاطب دعوت‌های اسلام‌گرایانه روحانیت نیز می‌بود. در گذشته مراجع فرهنگی (چه مراجع دولتی و درباری و چه علما) نه به لحاظ سخت‌افزاری امکان نفوذ در عمق جمعیت را داشتند و نه هویت‌های محلی که نتیجه سامان‌یابی جمعیت در واحدهای قبیله‌ای بود این امکان را می‌داد که کل جمعیت مخاطب یک صدای فرهنگی واحد قرار بگیرد. اکنون هم به لحاظ سخت‌افزاری این امکان فراهم شده بود که مراجع فرهنگی (که خود طی همین فرایند شکل گرفته بودند) صدای خود را تا عمق جمعیت نفوذ دهند و به گوش طیف وسیعی از مخاطبان برسانند، و هم با حذف هویت‌های محلی، موانع هویتی برداشته شده بود. این امکان، هم برای دولت فراهم بود و هم برای روحانیت. (برای توضیحات بیشتر ر.ک. کلاهی، ۱۳۹۲ و ۱۴۰۰).

این هر دو نگاه «مدرن» و «سنتی»، در دو ویژگی شریک بودند: اول آن‌که هر دو ذره‌گرا بودند. آن‌ها جامعه را چیزی جز جمع جبری تک‌تک افراد نمی‌دانستند و راه حل مشکلات را نیز چیزی جز اصلاح تک‌تک افراد نمی‌پنداشتند. به همین دلیل هر دو گفتمان مدام فردها را خطاب قرار می‌داند؛ و بنابراین هر دو، تلاش‌های زیاد خود را صرف پرورش فکری و روحی می‌کردند.

همچنان که آن گفتمان ذره‌گرا، بخش‌های مذهبی و غیرمذهبی داشت، در مقابل گفتمان جمع‌گرا و انقلابی هم وجود داشت که آن هم شامل بخش‌های مذهبی و غیرمذهبی می‌شد. آن مقطع زمانی، در سطحی جهانی و به خصوص در کشورهای پیرامونی، دوران جنبش‌های اجتماعی بود. به ویژه دو دسته جنبش‌های چپ‌گرا و ضداستعماری در کشورهای پیرامونی قدرت‌مند بودند. در ایران نیز فضای مخالف، رنگ‌وبویی داشت مرکب از چپ‌گرایی و ضداستعمارگرایی.

واژگان «خلقیت» مانند دروغ‌گویی و ریاکاری و خودپسندی و طمع‌کاری و تنبلی ایرانیان، برای گفتمان انقلابی دهه‌های چهل و پنجاه کاملاً غریبه و از ادبیات سیاسی آن به کلی غایب بود. ژانر غالب بر این گفتمان، حماسه بود و دال‌های مرکزی‌اش «مبارزه و مقاومت»، که هم‌کاری و هم‌گرایی در شوریدن بر وضع موجود را می‌طلبید. «خون درون‌رگ گیاه» به جوش آمده بود. «مردان تیزخشم که پیکار می‌کردند» با خودمحوری و ریاکاری نسبتی نداشتند؛ برعکس، می‌خواستند «با یاران به هم سازند و بنیاد هستی را براندازند». در چهارچوب این گفتمان دوگانه جدیدی ساخته شده بود که «استبداد و استعمار» در یک سوی آن قرار داشت و شور و هیجان «مبارزه و مقاومت» در سوی دیگرش.

گفتار انقلابی در این دهه‌ها در قالب‌هایی امکان‌بروز می‌یافت که می‌توانست شورانگیزی این گفتار را تحمل کند: ادبیات، خصوصاً شعر و داستان (چهره‌هایی مانند شاملو، اخوان ثالث، جلال آل‌احمد و دیگران) (احمدی و دیگران، ۱۳۹۳)؛ متن‌های روشن‌فکری (جلال آل‌احمد و شریعتی)؛ موسیقی (کسانی مانند فرهاد گرفته و داریوش)؛ و سپس سینما (مسعود کیمیایی، داریوش مهرجویی، بهرام بیضایی، امیر نادری، ناصر تقوایی، پرویز کیمیایی و دیگران). در این دوره مطبوعات چندان رونقی نداشت. بر مطبوعات کنترل شدیدی اعمال می‌شد و ساواک مدام آن‌ها را زیر نظر داشت. شرط اعطای

۱. عبارات درون گیومه در این جمله، بیت‌هایی از شعر انقلابی «بهاران خجسته باد» هستند که «کرامت‌الله دانشیان» از فعالان سیاسی چپ‌گرای ایران در دهه چهل، علیه حکومت پهلوی سروده بود و گفته شده که خودش آن را می‌خوانده و به دانش‌آموزان مدرسه‌اش یاد داده بوده. دانشیان در ۲۹ بهمن ۱۳۵۲ به همراه خسرو گل‌سرخ‌ی به جرم اقدام علیه امنیت ملی تیرباران شد. پس از پیروزی انقلاب در ۲۲ بهمن، در فاصله یک هفته تا ۲۹ بهمن که سالروز کشته شدن دانشیان و گل‌سرخ‌ی بود، دوستان نزدیک آن‌ها تصمیم گرفتند برای شعر بهاران خجسته موسیقی بسازند و اجرا کنند. این شعر در نهایت با آهنگی که اسفندیار منفردزاده ساخت و خودش به تنهایی با سازهای اولیه نواخت و با هم‌خوانی چند نفر از دوستان‌شان اجرا شد.





امتیاز نشریه به افراد، تأیید آن‌ها توسط ساواک بود. در نهایت مطبوعات در این دوره نسبت به دهه ۱۳۲۰ رشد چندانی نداشتند مگر اندکی در حوزه مطبوعات عامه‌پسند^۱. در این دوره فقط دو روزنامه کیهان و اطلاعات منتشر می‌شد و چند هفته‌نامه که در قطع و اندازه روزنامه بود. در اوایل دهه ۵۰ این چند هفته‌نامه نیز تعطیل شد (قندی، ۱۳۸۷). در اوایل دهه ۵۰، هویدا به‌عنوان کمک به تعدادی از مطبوعات که دخل و خرج نمی‌کردند، آن‌ها را باز خرید کرده و باعث تعطیلی‌شان شد (فرقانی، ۱۳۸۷).

در چنین فضایی، در واکنش به فضای غرب‌آلود و مصرفی‌شده، در میان جریان‌های مذهبی نیز الاهیاتی نیز سربرآورد که ستیزنده و مبارز بود. این الاهیات که اوایل شریعتی چهره برجسته‌اش بود، و سپس آیت‌الله خمینی به آن اضافه شد، تشیع را با چپ‌گرایی و ضداستعمارگری ترکیب می‌کرد و قدرت بسیج‌کننده بالایی فراهم می‌ساخت^۲. در آن حال و هوا، در کنار آثار اسلامی-انقلابی شریعتی که شوروهیجانی می‌انگیخت، متنی منتشر شد به نام «نامه‌ای از امام کاشف‌الغطاء» که پیاده‌شده درس‌های نجف سال‌های دهه ۴۰ آیت‌الله خمینی بود و ادبیات‌اش، کاملاً با ادبیات مرسوم حوزوی تفاوت داشت. ادبیاتی بود سرشار از واژگانی از قبیل استعمار، عدالت، تشکیل حکومت، کسب قدرت در جامعه مسلمین و مانند این‌ها (این متن پس از پیروزی انقلاب اسلامی، با نام‌های «حکومت اسلامی» و سپس با نام «ولایت فقیه» (موسوی خمینی، ۱۳۹۲) منتشر شد). اما اهمیت این کتاب غیر از ماهیت سیاسی اسلامی که طرح می‌کند آن است که توسط یک روحانی سطح بالای حوزه مطرح شده است. در این متن، از دغدغه‌ها و نگرانی متداول حوزویان (که در پاراگراف‌های قبل شرح دادم) هیچ اثری نیست. موضوعاتی مانند ترک گناه یا رفع شبهه اصلاً در این اثر مطرح نیست. این اثر، نشانی است از ظهور شکل دیگری از مسلمانی (اسلام سیاسی یا «اسلام‌گرایی») که معطوف به قدرت سیاسی است و خواهان تغییر است. شکلی از مسلمانی که در بدنه اصلی حوزه وجود نداشت.

۱. ایسنا، ۱۹ بنت ۱۳۸۷: کد خبر: ۸۷۱۱-۹۱۵۷۵-۰۷۱۱

www.isna.ir/news/8711-07110.91575/ بررسی-فعالیت-مطبوعات-ایران-قبل-و-پس-از-پیروزی-انقلاب-اسلامی

۲. کتاب «تشیع علوی، تشیع صفوی»، شوریدن‌الهیات جمع‌گرای انقلابی است علیه‌الهیات دستورالعملی محافظه‌کار.

اما در این نقطه به پرسش بعدی (و اصلی) مقاله حاضر می‌رسیم: آیا همین گفتمان اسلام سیاسی، و همین مردمی که بر ساخته شد بود که پس از پیروزی انقلاب در دهه ۶۰ هژمون شد؟ یا گفتمان دهه ۶۰ برعکس، نتیجه گسستی از گفتمان اسلام‌گرایی دهه چهل بود؟

۴. جمهوری اول و «مردم جمهوری اسلامی»: حزب‌اللهی‌ها

پس از انقلاب، بخش مذهبی جریان انقلابی، با در اختیار گرفتن بوروکراسی مدرن، امکانات کنترل مرکزگرای جمعیت را به دست آورد. اکنون کل جمعیت می‌توانست به یکسان از طریق ایدئولوژی اسلامی کنترل شود و شکل بگیرد. اما گفتمانی که پس از استقرار جریان اسلام‌گرا شکل می‌گرفت، و «مردم»ی که در قالب این گفتمان ساخته می‌شد، دقیقاً همان نبود که در اسلام‌گرایی انقلابی پیش‌انقلاب بود. پس از پیروزی انقلاب، گذر از گفتمان حاکم بر دهه‌های چهل و پنجاه به گفتمان دهه شصت به میانجی یک دوره سه‌ساله ممکن شد. رخ داده‌های دوره سه‌ساله اول انقلاب، امکان چنین چرخشی را فراهم کرد. حذف جریان‌های متعدد مشارکت‌کننده در انقلاب یکی از مهم‌ترین این رخ داده‌ها بود (برای نمونه ر. ک. بیات، ۱۴۰۰). علاوه بر آن، این دوره، دوره «حذف سیستماتیک شوراهای و منطق شورایی اداره شدن امور بود. متناظر با این فرایند، بنیادهای حاکمیتی‌ای تأسیس شدند که مدعی متعین ساختن آرمان‌های «مستضعفان» بودند. بنیاد مستضعفان، سازمان بسیج مستضعفان، بنیاد مسکن انقلاب اسلامی، بنیاد ۱۵ خرداد، سازمان جهاد سازندگی و کمیته امداد امام خمینی بخشی از این نهادها بودند» (مالونی، ۱۳۷۹؛ به نقل از: توفیق و همکاران، ۱۳۹۸). علاوه بر این‌ها، در همین مقطع بود که عراق به ایران حمله کرد و رخداد جنگ، به رخ داده‌های پیشین اضافه شد و در شکل‌گیری گفتمان جمهوری در حال تأسیس اسلامی سهم یافت. بدین ترتیب بود که دوره اول جمهوری اسلامی با گفتمانی جدید آغاز شد. منظور از دوره اول جمهوری اسلامی، دوره‌ای است که از پس از بنی‌صدر تا پایان عمر آیت‌الله خمینی را شامل می‌شود، و تقریباً تمام مدت با جنگ درگیر است.

گفتمانی که پس از آن دوره سه‌ساله هژمون شد و به «مردم جمهوری اسلامی» شکل داد، در بستر همایندی چند رخداد اصلی ممکن شد: اول، شور و هیجان ناشی از پیروزی





انقلاب؛ دوم، کاریزمای آیت‌الله خمینی که برای نظام حاکم مشروعیتی کاریزماتیک فراهم می‌کرد و سوم، برانگیزاندگی جمعی ناشی از جنگ. هم‌آیندی این رخدادها نوعی از «مردم» را ممکن می‌کرد که در آن جمعیت حول دال اسلام همگن می‌شد؛ دالی که علی‌رغم ادعای ناب‌بودگی و ازلی-ابدی بودن‌اش، خود در بستری از هم‌آیندی میان مجموعه‌ای عناصری دیگر، و تنیده در مناسبات قدرتی خاص شکل گرفته بود. در چنین فضایی کلیت آن‌چه که «نظام اسلامی» خوانده می‌شد در نسبت با نظام جهانی، درون دوگانه «اسلام-کفر» مشروعیت می‌یافت و از غیر خودش متمایز می‌شد. این فضای همگن‌شده، درون خود تنها یک سوژه را مشروع می‌دانست: سوژه «حزب‌اللهی»؛ سوژه‌ای که معتقد به «نظام مقدس اسلامی» است. دوگانه «حزب‌اللهی - منافق» هر سوژه‌ای خارج از این گفتمان را به عنوان سوژه نابه‌هنجار طرد می‌کرد و هر صدایی جز آن را به شیوه‌های مختلف خاموش می‌ساخت.

۵. رهبری کاریزماتیک

کاریزمای آیت‌الله خمینی برجسته‌ترین عنصر ممکن‌کننده گفتمان اسلام‌گرای جمهوری اول، و دال «امام خمینی» مرکزی‌ترین دال این گفتمان است؛ رهبری کاریزماتیک یکی از پایه‌های شکل‌گیری مردم همگن است. «آن‌چه در جوامع پوپولیست وجود دارد، بی‌میانجی بودن رابطه رهبر و مردم است. رهبر به طور مستقیم و بی‌واسطه با مردم مواجه می‌شود در نتیجه، میانجی‌ها و واسطه‌هایی نظیر حزب و تشکیلات سیاسی، کارکرد و مفهوم خود را از دست می‌دهند و بی‌استفاده می‌شوند» (درویشی و مؤمنی، ۱۳۹۹). «یک خیر عام واحد وجود دارد که مردم آن را تشخیص می‌دهند و خواهان آن هستند و یک سیاست‌مدار یا یک حزب می‌تواند بی‌ابهام آن را در قالب سیاست‌هایی به کار بندد... پوپولیست‌ها فرض را بر این می‌گیرند که «مردم» می‌توانند با صدایی واحد، سخن گویند و چیزی شبیه به تفویض اختیار صادر کنند که به سیاست‌مداران می‌گوید دقیقاً در حکومت چه کار باید بکنند. بنابراین، دیگر نیازی به بحث و جدل باقی نمی‌ماند» (مولر، ۱۳۹۷؛ نقل از: درویشی و مؤمنی، ۱۳۹۹). چنین رابطه‌ای میان مردم و رهبر به شدیدترین

وجه در جمهوری اول میان مردم و «امام خمینی» وجود داشت. کاریزمای «امام خمینی» برهه‌ای مرکزی در فضای گفتمانی بود که این امکان را فراهم می‌آورد که دال «مردم» ذیل اش به کلیتی یک‌دست و یکپارچه تبدیل شوند. کلیتی که گویا همگی آرمانی واحد دارند و تا پای جان به آن وفادارند. کاربرد لفظ «امام» برای آیت‌الله خمینی بهترین نشانه این رابطه مراد و مریدی است. درون این رابطه هم کاریزما شکل می‌گیرد هم شکل خاصی از «مردم» ساخته می‌شود که یک‌دست، توده‌ای و بی‌ساختار است. مردمی که هر کدام مستقیماً به رهبر وصل‌اند و به این ترتیب جامعه‌ای شکل می‌گیرد که در آن پیچیدگی ساختاری، تنوع اعتقادی و تکثر سبک زندگی وجود ندارد.

۶. کاریزما و چهره نوعی «فقیه-عارف»

تلفیق به ظاهر متناقض «دین دستورالعملی» (یا دین فقاهتی) با «عرفان» در گفتمان اسلام‌گرای جمهوری اول، یکی از مشخصه‌های این دوران است که از دوره‌های پیش متفاوت است. این تلفیق تصادفی رخ نداده است. البته عملکرد چنین تلفیقی در لحظه ظهور با دوره‌های بعدی تفاوت دارد. در لحظه ظهور، این تلفیق لازمه ساخت شخصیتی کاریزما بود. ویژگی کاریزماتیک رهبر انقلاب بود که در عین این که یک مرجع تقلید شیعه بود، به او وجهه‌ای عرفانی نیز می‌بخشید. این وجهه عرفانی در مشی شخصی و فکری آیت‌الله خمینی نیز وجود داشت و امکان معرفی او به عنوان هم‌زمان فقیه و عارف را ممکن می‌کرد:

آیت‌الله خمینی در مشرب فکری خود و ام‌مدار محی‌الدین ابن‌عربی و کتاب مهم‌اش فصوص‌الحکم بود، چنان که طی هفت سال زیر نظر استادش، آیت‌الله شاه‌آبادی، این کتاب را خوانده و بر آن تعلیقه نوشته بود... توجه آیت‌الله خمینی به ابن‌عربی و عرفان امری معمول در دستگاه فقهی شیعه نبود و چه بسا در آغاز می‌توانست به بدنامی‌اش بیانجامد. اما به لحاظ سیاسی، توجه خمینی به عرفان ابن‌عربی در شکل‌گیری پایه‌های تفکر انقلابی او مؤثر بود: «او مسائل عرفانی را از انزوا و قلب سالک به همه عالم هستی تسری داد و عرضه مباحث عرفانی را به جامعه نه تنها موجب تحقیر ندانست، بلکه نیاز جامعه را به عرفان از هر علمی بیشتر می‌دانست. بدین ترتیب، عارف کامل یک مصلح اجتماعی نیز هست». گذر از عرفان شیعی به سیاست رادیکال ناشی از درکی نسبت به تحقق حقیقت بود که بر پایه آن، غایت راستین سلوک عارف، «سفر من الخلق الی الخلق بالحق» است، یعنی همان‌گونه که عارف از خلق جدا می‌شود تا به حق برسد، سرانجام باید به جامعه و متن زندگی بازگردد تا همراه خلق در سیر به جانب حق شود.





با چنین خوانشی، زیست‌جهان انسانی و ساحت زندگی روزمره گذرگاهی است که انسان‌ها باید در آن برای حرکت به سوی حق کوشش کنند. از این روست که برساخت سوژه‌هایی انسانی مورد توجه قرار می‌گیرد که زندگی روزمره‌شان می‌باید از همه حجاب‌های نفسانی برکنار بماند: «بدان که رغبت به دنیا موجب احتجاب از حق و بازماندن از سلوک الی الله است و مقصود از دنیا، هر چیزی است که انسان را از حق تعالی به خود مشغول کند... این حجب انسان را از جمال محبوب باز می‌دارد و دلبستگی به هر چه غیر حق است، خار طریق سلوک الی الله است» (رضایی و آقاخان‌زاده، ۱۳۹۶).

اما این تلفیق که شخصیت کاریزماتیک آیت‌الله خمینی آن را ممکن کرده بود، از شخصیت او فراتر رفت و به یکی از عناصر اصلی اسلام‌گرایی جمهوری اول تبدیل شد. در این گفتمان کاراکتر «فقیه-عارف» به عنوان نمونه نوعی انسان کامل معرفی می‌شد و مصداق‌های مختلفی برایش معرفی می‌شد. کارکرد کاراکتر «فقیه-عارف» در دوران پسا‌جنگ، به موقعیت بروز عینی هم‌دستی دین‌داری فقاهتی و دین‌داری معنویت‌گرای عارفانه تبدیل شد. هر دوی آن‌ها سوژه‌های فردی خودتنظیم می‌سازند.

۷. جنگ

جنگ، دیگر عنصر بنیادین جمهوری اول بود که در مفصل‌بندی‌اش با سایر عناصر، به برهه‌ای تعیین‌کننده در گفتمان این دهه تبدیل شد. مهم‌ترین تأثیر جنگ، یک‌دست‌تر کردن نشانه «مردم» حول یک آرمان جمعی واحدی بود که همگان «تا پای جان» به آن وفادارند. رخ‌داد جنگ، «وفاداری تا پای جان» را تعیین بیرونی می‌بخشید. جان‌های فدا شده در جنگ، گواه مجسم یکدستی مردم وفاداری بود که برهه مرکزی گفتمان حاکم را شکل می‌دادند. در این فضا بود که می‌توانست «میزان رأی ملت» باشد.

در جمهوری اول، نیروهای جناح موسوم به چپ، آرمان اصلی‌شان حمایت از «قشر مستضعف» بود که تحت ستم «مستکبر» است. دوگانه «مستضعف-مستکبر» در نگاه اول، یادآور نزاعی طبقاتی است؛ با دوگانه «طبقه پایین-طبقه بالا» متناظر است. اما ماهیت این دوگانه به هیچ‌وجه صرفاً طبقاتی و اقتصادی نبود. مستضعف، گرچه «فقیر» بود اما هویت او بسیار فراتر از آن بود. در روایت غالب، کاراکتر «مستضعف» قهرمان روایت

بود؛ کسی که در نبردی تاریخی با «مستکبر» قرار بود جهان را فتح کند: «وَتُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أُمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ»^۱. این آیه مدام تکرار می شد و آن «پیروزی نهایی»، همان ظهور امام زمان دانسته می شد. مسیر جهان و جامعه که در نبرد «مستضعف-مستکبر» صورت بندی می شد، با غایتی دینی و الهی پیوند می خورد. به این ترتیب، در این دوگانه گرچه عامل اقتصادی برجسته بود اما چیزی که ماهیت این دوگانه را می ساخت عنصری صرفاً اقتصادی نبود و چیزی فراتر از نزاعی طبقاتی در خود داشت. در دوگانه «مستضعف-مستکبر» علاوه بر دوگانه «طبقه پایین-طبقه بالا»، بخشی از بار معنایی دوگانه های «استعمارشده-استعمارگر»، «دین دار-بی دین»، «سنتی-مدرن»، «اسلامی-غربی»، «خودی-بیگانه» و حتی «روستایی-شهری» هم بازتاب داشت. این دوگانه علاوه بر بار اقتصادی، باری هویتی هم حمل می کرد. کاراکتر مستضعف، علاوه بر آن که نماد طبقات فرودست، هم در جامعه ایران و هم در سطح جهان بود، کسی هم بود که از مأوای هویتی خود رانده شده و سرگردان و بی آشیانه، آواره وادی بی معنایی و خلأ هویتی است. این دوگانه، در پس ظاهر انقلابی اش، طینی محافظه کارانه نیز در درون خود حمل می کرد؛ احساسی نوستالژیک از بازگشت به مأوای ایمن دور از هیاهوی موجود. وجه انقلابی این دوگانه آن جا بود که کاراکتر مستضعف، ناراضی از استضعاف خود، به پا خاسته تا جهان را تسخیر کند.

در مقطع پیش از انقلاب، نظام سلطنتی و جهان غرب، متناظران «استکبار داخلی» و «استکبار جهانی» بودند. پیروزی انقلاب، تعیین بیرونی بخشی از این مبارزه، و مهم تر از آن تحقق بخش مهمی از وعده های آن بود: مستضعفان در گام اول مبارزه، بر استکبار داخلی پیروز شده بودند. جنگ ایران و عراق، بلافاصله پس از پیروزی انقلاب ایران، در چنین فضایی آغاز شد و تجسم روایت مبارزه جهانی مستضعفان علیه مستکبران را تداوم بخشید. جنگ به تعیین بیرونی نبرد مستضعفان علیه مستکبران جهان تبدیل شد. همه بار معنایی این دوگانه، در رخداد جنگ تعیین می یافت. جنگ، تجسد وفاداری مردم یک دست شده ای بود که برهه مرکزی گفتمان پوپولیسم شیعی دهه شصت را تشکیل می داد. جنگ در درجه اول

۱. قرآن کریم، سوره قصص، آیه ۵. «می خواهیم بر مستضعفین زمین منت گذاریم و آن ها را پیشوا و وارث زمین گردانیم».





آرمان واحدی را برجسته می‌کرد: نبرد حق علیه باطل؛ و نبرد اسلام علیه کفر جهانی. در درجه دوم آن آرمان را محقق می‌ساخت و به آن عینیتی بیرونی می‌داد. جنگ، تجسم نبرد حق علیه باطل بود؛ و به این ترتیب این امکان را فراهم می‌آورد تا دالی مرکزی شکل بگیرد که همه معناهای ممکن «مردم» را از عرصه حذف کند و در پیوندی تنگاتنگ با خود، معنای واحدی برای «مردم» با عنوان «امت شهیدپرور» بسازد. «شهیدپروری» یگانه معنایی بود که در مفصل‌بندی‌های درون آن گفتمان، به «مردم» الصاق می‌شد.

در چنین فضای گفتمانی، رابطه «مردم» با «نظام» رابطه‌ای سلسله‌مراتبی بود که سویه‌ای دوگانه داشت: هم از بالا به پایین و هم از پایین به بالا. از یک سو، این رابطه از بالا به پایین بود چرا که «نظام مقدس» در بالا قرار داشت و «مردم»، در پایین، کسانی بودند که تنها از طریق وفاداری‌شان به آن نظام و جان‌فشانی‌شان برای آن تبدیل به «مردم» می‌شدند: «امت شهیدپرور». از سوی دیگر رابطه از پایین به بالا بود چرا که تأیید شدن نظام توسط مردم از طریق ابراز وفاداری‌شان بود که نظام را مشروع می‌ساخت و البته این مردم مشروعیت‌بخش، همان کسی بودند که پیشاپیش، در رابطه بالابه‌پایین به عنوان «امت شهیدپرور» ساخته شده بودند. خلاصه آن‌که در درون مفصل‌بندی خاص میان عناصر مختلفی شامل کاریزما، مردم، اسلام، ایران، انقلاب و جنگ، از میان معناهای مختلف ممکن، «مردم» معنای خاصی به خود می‌گرفت که هسته مرکزی آن «پیروی و تابعیت» بود.

۸. قالب‌های مسلط سخن در جمهوری اول

فضای جمهوری اول فضایی همگن و یک‌دست بود (ر.ک کاظمی و ریج، ۱۳۹۸؛ فصل‌های پیکان و ویدیو) که در آن امکان تشکیل‌یابی و ابراز تنوع دیدگاه‌ها وجود نداشت. در آن دهه علاوه بر مطبوعات، قالب‌های گفتاری دیگری که در دهه‌های ۴۰ و ۵۰ مسلط بود نیز به شیوه‌های مختلف محدود و ممنوع می‌شدند. در نتیجه تلویزیون و تریبون‌های رسمی به تنها قالب مسلط سخن تبدیل شد. پس از انقلاب در یکی دو سال اول انفجاری در تعداد مطبوعات رخ می‌دهد. صدها نشریه بامجوز یا بی‌مجوز با گرایش‌های سیاسی مختلف منتشر می‌شوند. به طور مشخص «از دی ۱۳۵۷ تا تابستان سال بعد، صدها



روزنامه، مجله و نشریه دوره‌ای، به صورت کاملاً آزاد و بدون محدودیت دولتی، در تهران و سایر شهرها انتشار یافتند. از اواسط تابستان ۵۸، با تصویب لایحه قانونی جدید مطبوعات از سوی شورای انقلاب، تعدادی از روزنامه‌ها و مجله‌ها به استناد عدم دریافت اجازه انتشار از سوی وزارت ارشاد ملی وقت تعطیل شدند، اما تا اواخر تابستان سال بعد که جنگ عراق علیه ایران آغاز شد، تعداد زیادی از روزنامه‌ها همچنان به فعالیت‌های خود ادامه دادند.^۱

از اوایل دهه ۶۰ وارد یک فضای انقباضی می‌شویم. بسیاری از نشریات که عمده آن‌ها سیاسی بودند تعطیل شدند. «در مهرماه و سپس در اسفندماه سال ۵۹ تعدادی از نشریات سازمان‌های سیاسی و چند روزنامه تعطیل شدند. به دنبال آن، وزارت ارشاد اسلامی در فروردین ۶۰ طی اطلاعیه‌ای مدیران مطبوعات را به تجدید اجازه انتشار آن‌ها ملزم کرد و از صاحبان چاپ‌خانه‌ها خواست تا از چاپ روزنامه‌ها و مجله‌های فاقد اجازه خودداری کنند. مدتی بعد به توصیه «شورای میانجی‌گری مطبوعات» که در اواخر اسفند ۵۹ برای حل اختلاف دولت و مدیران روزنامه‌ها تشکیل شده بود، در ۱۶ خرداد ۶۰، با حکم دادستانی انقلاب اسلامی تهران، شش روزنامه و نشریه هفتگی وابسته به گروه‌های مخالف تعطیل شدند. به این ترتیب در اواخر بهار ۶۰، تعداد روزنامه‌ها و نشریات دوره‌ای ایران که در بهار سال ۵۹ از ۲۰۰ نشریه تجاوز کرده بود، به دلیل صورت منتشر شده از سوی وزارت ارشاد اسلامی در همان زمان، به ۶۲ نشریه کاهش یافت و از آن پس در تهران، تنها چهار روزنامه روزانه فارسی، شامل دو روزنامه عصر یعنی اطلاعات و کیهان و دو روزنامه صبح یعنی جمهوری اسلامی و صبح آزادگان به انتشار خود ادامه دادند.^۲ با کاهش تعداد روزنامه‌ها و مجله‌ها، تیراژ مطبوعات نیز بسیار کاهش یافت به گونه‌ای که تیراژ روزنامه‌های اطلاعات و کیهان، که پس از پیروزی انقلاب، هر کدام مدتی بیش از یک میلیون نسخه به چاپ می‌رساندند به یک پنجم و حتی کمتر از آن تقلیل یافت» (همان). در این دوران که تا

۱. ایسنا، ۱۹ بهمن ۱۳۸۷: کد خبر: ۸۷۱۱-۹۱۵۷۵/۰۷۱۱

۲. روزنامه‌های دیگری هم بوده که در این گزارش جا افتاده است. مشخصاً دو روزنامه‌های «ابرار» و «رسالت» در این گزارش نیامده است. عباس عبدی می‌گوید: «بعد از سال‌های ابتدایی انقلاب که فضای بازی برای مطبوعات ایجاد شد بعد از وقوع خشونت‌ها و ترورهای فراوان روزنامه‌ها به شدت محدود شدند. روزنامه‌های جمهوری اسلامی، اطلاعات، ابرار و کیهان و رسالت تا جایی که خاطرهم است تنها روزنامه‌های موجود بعد از سال‌های اولیه دهه ۶۰ بودند» (عبدی، ۱۳۹۷).



خاتمه جنگ ادامه دارد، گرایش‌های سیاسی مطبوعات هم کم‌تنوع و بسیار نزدیک به هم است؛ چنان که می‌توان گفت «کلیشه‌ها بر فضای مطبوعات حاکم بودند و تعداد روزنامه‌ها اندک و فضا محدود بود» (فرقانی، ۱۳۸۷). به این ترتیب این فقدان موقعیت‌های بروز دیدگاه‌های مخالف، یکی از زمینه‌های مهم شکل‌گیری مردم‌همگنی بود که مشخصه جمهوری اول است.

۹. نتیجه: مردم‌جمهوری اسلامی

«مردم»ی که در شور و حماسه جنگ در دوره اول جمهوری اسلامی ساخته می‌شد در ظاهر همان «مردم»ی بود که در فراخوان گفتمان اسلامی-انقلابی دهه‌های ۴۰ و ۵۰ ساخته شده بود، اما در واقع این دو «مردم» یکی نبودند. پس از پیروزی انقلاب، سرمستی پیروزی در ترکیب با کاریزمای حاکم بر فضا از یک سو و لزوم عشق‌ورزی و ازجان‌گذشتگی در جنگ از سوی دیگر به هم تنیده بود تا فضایی از متابعت شورمندان پدید آورد که گرچه هنوز شورمندان بود اما شورش، نقطه مقابل شوری بود که خود انقلاب را آفرید. شور «انقلابی» دهه چهل شور «مخالفت» بود اما شور «جنگی» دهه شصتی شور «متابعت» شد؛ خودی‌ها را از غیر خودی‌ها تفکیک کرد و سرآغاز شکافی شد که سال‌ها ادامه یافت.

در نسخه پیش‌انقلاب گفتمان اسلام‌گرای انقلابی، «مردم» (مردمی که به تازگی از درون فرایند مدرنیزاسیون یک‌سان‌ساز پهلوی ظهور کرده بود) هنوز توده‌ای است گرچه مشکوک و دچار انحراف، اما مستعد فراخوانده شدن. «مردم» در این مقطع، مخاطب ندای امیدوار فراخوان اسلام‌گرایی، به بازگشت از مسیر انحراف است.

پس از پیروزی انقلاب، معنای «مردم» نسبت به پیش از خود دچار دگرگونی شد. اکنون مردم به «توده به پا خاسته» تبدیل شده‌اند. آن‌ها دیگر آن جمعیت مشکوک منحرف نیازمند هدایت و اصلاح نیستند. آن‌ها «صاحبان انقلاب»‌اند.^۱ بلافاصله با وقوع جنگ، تحت شرایط خاص جنگی و زیر سایه کاریزما، معنای مردم شکل خاصی به خود گرفت. در این

۱. این عبارت که «مردم صاحبان اصلی انقلاب‌اند» یکی از عبارات‌های کلیدی دهه شصت بود که مدام شنیده می‌شد. با جست‌وجویی در وب‌سایت‌ها مکرر بودن این عبارت دیده می‌شود.

دوره مردم، «پيروانی» بودند که با «امام خود» «بیعت» کرده بودند و آماده بودند تا «در راه انقلاب»، «جان‌فشانی» کنند. «مردم» بودند که به نظام مشروعیت می‌دادند اما نه با «تأیید» نظام، که با «پیروی» از او. رابطه مردم با نظام، رابطه کاریزما با پیروان‌اش بود. با این حال این «مردم» دیگر نه کل مسلمین جهان، که مردم «ایران» اند.

جمهوری اول، دهه شصت، دهه «ایشار»، «از خودگذشتگی» و «جان‌بازی» در راه «آرمان و عقیده و میهن»، دهه «شهادت»، و دهه قلیان آرمانی جمع‌ی بود. از «خودمداری» و «فردمحوری» و «رقابت فردی» و «موفقیت» ذره‌گرایانه خبری نبود. دوره، دوره ایمان و فداکاری بود. ژانر غالب، از حماسه دهه‌های ۴۰ و ۵۰ به ترکیبی از حماسه و رمانس تغییر کرده بود؛ ترکیب عشق و خشم. در این دوره از دوگانه «عقب‌مانده-پیش‌رفته» هم خبری نبود. البته دیگر «مبارزه» و «مقاومت» به معنای سابق هم درکار نبود. مبارزه، به «رزمندگی» و «جهاد» و «دفاع مقدس» تغییر یافته بود. جبهه جدید، چهره‌ای متفاوت داشت؛ میدان «نبرد حق علیه باطل» بود. دوگانه‌های «حزب‌اللهی-منافق» و «اسلام-کفر» جای خود را به دوگانه «سلطه-مقاومت» داده بود.

معلوم است که این جبهه جدید، نمی‌توانست به فراخی جبهه قبلی باشد. دایره «اسلام-کفر» یا «حزب‌اللهی-منافق» بسیار تنگ‌تر از دایره «سلطه-مبارزه» است. اما غیر از گستره و فراخی، این دو دوره، تفاوتی بنیادی‌تر و ماهوی با هم داشتند. دوگانه «قدرت-مقاومت» دوگانه‌ای عام و فراتر از هویت‌ها است و رهایی‌بخشی‌اش هم در همین عام‌بودگی‌اش است؛ اما دوگانه «حزب‌اللهی-منافق» دوگانه‌ای هویت‌گرا است؛ تفکیک‌کننده «خودی-غیرخودی» است. دوگانه «قدرت-مقاومت»، هسته مشروعیت‌بخش‌اش همان مقاومت است. کنش آرمانی در آن «مبارزه» است. سوژه‌هایی که پرورش می‌دهد، سوژه‌های معترض و دگرگونی‌طلب هستند. اما دوگانه «حزب‌اللهی-منافق» بر محور «متابعت» سامان یافته نه «مخالفت». کنش آرمانی در آن، هم‌گون شدن و یکی شدن با آرمان‌های از پیش موجود است. سوژه‌ای که پرورش می‌دهد، سوژه مطیع و تابع است.

این مردم «مدرن» که محصول جمعیتی بود که در خلال فرایند مدرنیزاسیون پهلوی از خلال حذف تکثر قومی ذیل کلیتی به نام ایرانیت یک‌دست شده بود، اکنون، در زمان





حاکمیت جریان اسلام‌گرای انقلابی - جریانی که خود از خلال منازعات دهه‌های چهل و پنجاه از یک سو در تقابل با غرب‌گرایی رژیم پهلوی و از سوی دیگر در تقابل با سکوت حوزه علمیه شکل گرفته بود - دیگر نه ذیل «ایرانیت» که ذیل «اسلامیت» یک دست می‌شد. ساخته‌شدن چنین مردمی یکی از عناصر اصلی پوپولیسم جمهوری اول بود. شاید هیچ کلمه‌ای مانند «مردم» در میان سخنان پوپولیست‌ها بسامد نداشته باشد. فهم پوپولیسم بدون توجه به این کلمه، غیر ممکن است. پوپولیست‌ها از ایده «مردم واحد» بدون توجه به تفاوت‌های رفتاری و بینشی آن‌ها سخن می‌گویند. آن‌ها همه مردم را یک ساختار واحد می‌بینند و خود را نماینده این مردم. در نتیجه مخالفت با پوپولیست، مخالفت با همه مردم و دشمنی با مردم است. به عبارت دیگر، زمانی که یک پوپولیست از واژه مردم استفاده می‌کند منظورش صددرصد مردم است و باز همین مردم، توده یا خلق هستند که مقدس جلوه داده می‌شوند و نماد و تجلی آن هم پوپولیست است. پس هرچه این رهبر می‌گوید به نمایندگی از کل مردم است؛ مردمی «اصیل»، «شریف» و «واحد». بنابراین ادعای اصلی پوپولیست‌ها این است که «یک امت واحده هست که ایشان تنها نمایندگان آن هستند» (مولر، ۱۳۹۷؛ به نقل از: درویشی و مؤمنی، ۱۳۹۹)

در این وضعیت پوپولیستی، امر اخلاقی جای امر سیاسی را می‌گیرد؛ یا سیاست به اخلاق تبدیل می‌شود. پوپولیست‌ها برخلاف دیگران، سطح نمایندگی سیاسی از مردم را به نمایندگی اخلاقی تبدیل می‌کنند و از این طریق «نمایندگی اخلاقی مردم را در دست می‌گیرند» (مولر، ۱۳۹۷؛ نقل از درویشی و مؤمنی، ۱۳۹۹). در نتیجه مخالفت سیاسی به مخالفت اخلاقی تعبیر می‌شود. سیاست به جای عرصه رقابت راست و چپ، به عرصه جهاد حق علیه باطل تبدیل می‌شود. این، ویژگی مشخص دهه شصت در ایران است. در آن دهه، سیاست نه عرصه راست و چپ که عرصه تفکیک «حزب‌اللهی - منافق» بود.

۱۰. سپاسگزاری

این مقاله مستخرج از پژوهشی است با نام «برآمدن گفتمان ذره‌گرا در جمهوری سوم» که با حمایت پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی انجام شده و مؤسسه مطالعات فرهنگی و اجتماعی وزارت علوم مجری آن بوده است. از این دو نهاد به دلیل همکاری در به ثمر رسیدن آن پژوهش متشکرم.



مطالعات میان‌رشته‌ای در علوم انسانی

۱۴۱

شکل‌گیری «مردم‌جمهوری
اسلامی» در جمهوری اول

- احمدی، اصغر؛ آفاگل‌زاده، فردوس؛ خلیلی، محمدعلی؛ قبادی حسین‌علی و جوادی یگانه، محمدرضا (۱۳۹۳). تأثیر تعاملات ادبی و بسیج منابع در شکل‌گیری گفتمان ادبیات سیاسی در دهه‌های چهل و پنجاه شمسی. فصلنامه راهبرد اجتماعی-فرهنگی، ۳(۱۰)، ۵۳-۸۴.
- امیر، آرمین (۱۳۹۶). ره افسانه ززند؛ تبارشناسی آثار خلیقیات‌نویسان ایرانی در پنجاه سال اخیر. تهران: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.
- آزاد ارمکی، تقی؛ و نصرتی‌نژاد، فرهاد (۱۳۸۹). تبیین جامعه‌شناختی شکل‌گیری دولت مطلقه مدرن در ایران. فصلنامه مسائل اجتماعی ایران، ۱۱(۱)، ۷-۳۵.
- آزادبخت، فرید (۱۳۸۹). پارادایم میان‌رشته‌ای حقوق بین‌الملل: یک بررسی سیستمی با روابط بین‌الملل. فصلنامه مطالعات میان‌رشته‌ای در علوم انسانی، ۳(۱)، ۱۳۵-۱۷۱. doi: 10.7508/isih.2011.09.005
- آلتوسر، لویی (۱۳۹۵). ایدنولوژی و سازوبرگ‌های ایدنولوژیک دولت (مترجم: روزبه صدرآرا؛ چاپ چهارم). تهران: نشر چشمه. (تاریخ اصل اثر ۱۹۷۰)
- بیات، آصف (۱۴۰۰). کارگران و انقلاب ۵۷ (مترجم محمد دارکش). تهران: نشر اختران. (تاریخ اصل اثر ۱۹۸۷)
- توفیق، ابراهیم؛ یوسفی، سیدمهدی؛ ترکمان، حسام و حیدری، آرش (۱۳۹۸). برآمدن ژانر خلیقیات در ایران. تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.
- توفیق، ابراهیم؛ یوسفی، مهدی؛ اسلامی، روح‌الله؛ اولاد دمشقیه، صالح؛ تمجیدی، مزدک؛ خراسانی، امیر؛ صفاری، حسام؛ وزوایی، نوید (۱۳۹۸). نامیدن تعلیق؛ برنامه‌های پژوهشی برای جامعه‌شناسی تاریخی انتقادی در ایران. تهران: نشر مانیا هنر.
- جمال‌زاده، محمدعلی (۱۳۷۱). خلیقیات ما ایرانیان. تهران: انتشارات مسئله ایران.
- حسینی بهشتی، علیرضا (۱۳۹۸). منشور حقوق شهروندی: ارزیابی نقادانه از منظر میان‌رشته‌ای. مطالعات میان‌رشته‌ای در علوم انسانی، ۱۱(۳)، ۱-۲۹. doi: 10.22035/ISIH.2019.3425.3648
- درویشی، هادی؛ و مؤمنی، سمیه (۱۳۹۹). تأملی درباره پوپولیسم و انواع آن. مجله جامعه، فرهنگ، رسانه، ۹(۳۴)، ۶۹-۸۵.
- رضایی، محمد؛ و آقاچان‌زاده، هادی (۱۳۹۶). مسئله غرب، ایده فرهنگ و زندگی روزمره در ایران پس از انقلاب. ایران‌نامگ، ۲(۳)، ۴۳-۷۰.
- شریعتی، سارا؛ و مهدوی مزده، سعید (۱۳۹۹). بررسی جامعه‌شناختی زمینه‌های تحول موسیقی در ایران دهه ۵۰ شمسی. فصلنامه جامعه‌شناسی هنر و ادبیات، ۱۲(۱-۹۱). doi: 10.22059/JJSA.2020.78614



عبدی، عباس (۱۳۹۷). روایت عباس عبدی از روزنامه سلام. خبرگزاری جمهوری اسلامی، ۱۳۹۷/۷/۹، کد خیر: 83050351

غفاری، مسعود؛ ایگرد، افسانه (۱۳۹۶). دولت توسعه‌گرا، پیش‌نیاز تحقق حکمرانی خوب. فصلنامه مطالعات میان‌رشته‌ای در علوم انسانی، ۱۰ (۱)، ۱۰۳-۱۲۴. doi: 10.22631/isih.2018.2604.3000

فرقانی، محمدحسین (۱۳۸۷). گفتگو با خبرگزاری ایسنا. ۱۹ بهمن ۱۳۸۷؛ کد خیر: ۸۷۱۱-۰۷۱۱۰/۹۱۵۷۵-۰۷۱۱۰/۹۱۵۷۵. فکوهی، ناصر (۱۳۹۸). رازهای دهه چهل: واقعیت یا نوستالژی. هفته‌نامه کرگدن، شماره ۱۱۹.

قندی، حسین (۱۳۸۷). گفتگو با خبرگزاری ایسنا. ۱۹ بهمن ۱۳۸۷؛ کد خیر: ۸۷۱۱-۰۷۱۱۰/۹۱۵۷۵-۰۷۱۱۰/۹۱۵۷۵. دسترسی در ۱۴۰۰/۷/۱۱

کاظمی وریج، عباس (۱۳۹۸). امر روزمره در جامعه پساانقلابی. تهران: نشر فرهنگ جاوید.

کلاهی، محمدرضا (۱۳۹۲). تغییر در قدرت مادی و معنوی روحانیت در گذر از قاجار به پهلوی. فصلنامه مطالعات اجتماعی ایران، ۷ (۱)، ۱۱۳-۱۳۵.

کلاهی، محمدرضا (۱۴۰۰). طرح مسئله ایران در رویکرد تشیع بازگشت‌گرا. گزارش پژوهش انجام شده در مؤسسه مطالعات فرهنگی و اجتماعی

لکلانو، ارنستو؛ و موف، شانتال (۱۳۹۷). هژمونی و استراتژی سوسیالیستی؛ به سوی سیاست دموکراتیک رادیکال (مترجم: محمد رضایی). تهران: نشر ثالث. (تاریخ اصل اثر ۲۰۱۴)

منوچهری، عباس؛ و نریمان، سعید (۱۳۹۵). ظرفیت نظری رهیافت قابلیت آمارتیا سن برای مقوله شهروندی. فصلنامه مطالعات میان‌رشته‌ای در علوم انسانی، ۹ (۲)، ۲۱۰-۱۸۹. doi: 10.22035/ISIH2017.2039.2561

موسوی خمینی، روح‌الله (۱۳۹۲). ولایت فقیه و جهاد اکبر. قم: انتشارات مرصاد.

Bosteels, B., et al. (2016). *What is a people?* (J. Gladding, Trans.). Colombia University Press.

Giddens, A. (1985). *The Nation-State and Violence*. London: Polity Press.

Hechter, M. (2000). *Containing Nationalism*. New York: Oxford University Press Inc.

