

## بازنمایی نقش حوزه علمیه شهر قم در ظهور گفتمان اسلام سیاسی در دوره پهلوی (با تأکید بر اندیشه سیاسی امام خمینی)

پیمان زنگنه<sup>۱</sup>

سمیه حمیدی<sup>۲</sup>

### چکیده

نقش شهر قم به‌عنوان مرجع تولیدکننده دانش دینی در تحولات دوران معاصر ایران بسیار زیاد است. این شهر که از گذشته‌ها صیغه‌ای مذهبی داشته است، ادبیات متنوعی را در زمینه امور مذهبی تولید کرده که از یک‌سو تعامل با حکومت را تجویز کرده و از سوی دیگر تقابل با آن را در دستور کار خود قرار داده است. در این راستا برخی از علمای شهر قم در قالب رویکرد سنت‌گرایانه، موضعی انفعالی و بعضاً تعاملی را در ارتباط با رژیم پهلوی اتخاذ کرده‌اند و برخی دیگر نیز با ارائه تفسیری جدید از گزاره‌های دینی، تقابل با آن رژیم را سرلوحه کار خویش قرار دادند. با توجه به پس‌زمینه‌های مذهبی شهر قم، شاهد رشد دو فرا روایت در فضای کالبدی این شهر هستیم. یکی فرا روایت سنت‌گرایی دینی و دیگری فرا روایت اسلام سیاسی- انقلابی. هر چند در ابتدا فرا روایت سنت‌گرایی دینی بر فضای حوزه علمیه قم حاکم بود؛ اما به‌تدریج شاهد هژمونیک شدن روایت اسلام سیاسی- انقلابی نه تنها در فضای سیاسی شهر قم، بلکه در فضای سیاسی ایران عصر پهلوی هستیم. سؤال نوشتار حاضر این است که علل چرخش فرا روایت اسلام سنتی به اسلام سیاسی- انقلابی در فضای فکری حوزه علمیه قم چیست؟ نگارندگان با تکیه بر نظریه ساخت‌یابی گیدنز بر این باورند که هر چند ساختار اجتماعی و سیاسی دوره پهلوی دوم در تغییر رویکرد حاکم بر حوزه علمیه قم تأثیر داشته است اما عامل اصلی این تحول، نقش مؤثر علمای دینی به‌عنوان کارگزاران حوزه علمیه بوده است. نوشتار حاضر با استفاده از روش توصیفی- تحلیلی بر آن است تا نحوه تغییر گفتمان حوزه از گفتاری سنت‌گرا به گفتاری انقلابی و ارائه قرائتی حداکثری از اسلام به‌عنوان راه و روش مبارزه را از یک‌سو و از سوی دیگر تغییر در رهبری حوزه و نقش برجسته امام خمینی(ره) در ارائه قرائتی انقلابی از اسلام سیاسی را مورد بررسی قرار دهد.

**کلید واژه‌ها:** حوزه علمیه قم، تعامل، تقابل، فرا روایت سنت‌گرایی دینی، فرا روایت اسلام سیاسی.

۱- Email: P\_zanganeh@birjand.ac.ir

۱- عضو هیأت علمی دانشگاه بیرجند

۲- Email: Somaye.hamidi@birjand.ac.ir

۲- عضو هیأت علمی دانشگاه بیرجند

## مقدمه

در تحولات مشروطه، نقش علمای نجف در جهت‌دهی به مسائل سیاسی این دوره برجسته است. پس از مدتی به دلیل دوری حوزه نجف از تحولات ایران و بروز پاره‌ای از مشکلات در روند فعالیت علمای ایران که فرجام مشروطه و به حاشیه رفتن علما به خوبی بیانگر این مسأله است، آیت‌الله حائری به تأسیس حوزه علمیه قم دست زد. شکل‌گیری این حوزه جدیدالتأسیس در ابتدا واکنشی به حرکت خزنده و بسیار خطرناک مارکسیسم بود که در قامت علمی و طرح مباحث ایدئولوژیکی ظاهر شده بود. علاوه بر این در این مقطع زمانی، خطر استبداد مطلقه رضاخان نیز مزید بر علت بود و باعث شد تا حوزه علمیه تازه تأسیس قم در مباحث سیاسی ورود پیدا نکند؛ زیرا نوپایی حوزه و ضرورت مبارزه ایدئولوژیکی با مارکسیسم ایجاب می‌کرد تا استراتژی دوری از شرکت در مباحث سیاسی در دستورکار حوزه قم قرار گیرد. هر چند لازم به ذکر است که در این دوره علمایی مانند مدرس و محمدتقی بافقی نیز بوده‌اند که به شیوه‌ای متمایز از سایر علما به مقابله با رضاخان پرداختند، سوای این مصادیق، حوزه علمیه قم فعالیت‌چندانی در مسائل سیاسی روز نداشت. به هر حال شرایط ساختاری مانند خطر مارکسیسم و تهدید استبداد مطلقه رضاخان و رویکرد فکری، فرهنگی عاملیتی مانند آیت‌الله حائری، فرا روایتی سنت‌گرا با محوریت دین بر حوزه علمیه قم حاکم نمود. در دوره‌های بعد یعنی پس از کنار رفتن رضا شاه نیز این فراروایت سنت‌گرا بر فضای حوزه علمیه حاکم بود و آیت‌الله بروجردی به‌عنوان نماینده مطرح چنین نگرشی به توسعه و ترویج فرا روایت سنت‌گرایی دینی پرداخت. هر چند که در دوره زعامت آیت‌الله بروجردی، شاهد انتقادات و تقابل نهاد حوزه با رژیم پهلوی و به‌ویژه شخص شاه هستیم اما این فراروایت همچنان سنت‌گرا باقی ماند. با رحلت آیت‌الله بروجردی دلایلی مانند تغییر در عاملیت مذهبی، سیاست‌های اسلام ستیز رژیم پهلوی در قالب برنامه نوسازی، پدیدار شدن عاملیتی مذهبی با رویکردی نوین مانند امام خمینی(ره) و پیدایش سازمان‌یافته علمای جوان و وفادار به امام خمینی(ره)، شاهد گذار از فراروایت سنت‌گرایی دینی به فرا روایت اسلام سیاسی - انقلابی هستیم. این امر که متأثر از تغییر در ساختار معرفت دینی حوزه علمیه بود، نشان از زایش ایده‌ها و رویکردهای جدید به مسائل سیاسی داشت. لذا پیدایش تفکر نقاد و خلاق فلسفی در حوزه علمیه قم، اولین نشانه‌های رویش روایتی جدید و بعضاً متمایز از روایت سنت‌گرایانه حاکم بر فضای حوزه علمیه را نوید می‌داد. پس رویکرد فراروایت سنت‌گرای دینی علی‌رغم اشتراکات محتوایی با فرا روایت اسلام سیاسی - انقلابی رویکردی نظارتی و حداقلی به سیاست دارد. اما فرا روایت اسلام سیاسی انقلابی با نگرشی اعتراضی و انقلابی قائل به حضور حداکثری دین در همه عرصه‌های مختلف اجتماعی - سیاسی بود. نکته حائز اهمیت آن است که فراروایت سنت‌گرای دینی معتقد به مبارزه منفی با حکومت پهلوی بود؛ اما روش مبارزه فرا روایت اسلام سیاسی - انقلابی مبتنی بر مبارزه عملی و تحقق دستورات دینی در جامعه بود. با این تفاسیر اسلام سیاسی - انقلابی در تداوم فراروایت سنت‌گرایی دینی پدیدار شد و به تکامل آن نیز یاری رساند. لذا این دو روایت نسبت به یکدیگر جنبه تداومی و تکاملی دارند؛ نه جنبه تضاد و انقطاع.

فرضیه نوشتار حاضر آن است که هر چند مجموعه‌ای از عوامل ساختاری به‌همراه تغییر در کارگزار (مرجعیت دینی) در تحول فراروایت سنت‌گرایی دینی به فراروایت اسلام سیاسی انقلابی مؤثر بوده است؛ اما نقش کارگزار در این تحول برجسته‌تر می‌باشد.

بنابراین در این نوشته، ابتدا موقعیت مکانی و تاریخی شهر قم و حوزه علمیه این شهر مورد بررسی قرار می‌گیرد و سپس با بررسی شرایط اجتماعی و سیاسی دوره پهلوی اول و دوم و بررسی تغییر در مرجعیت دینی، چگونگی گذار از فراروایت سنت‌گرایی دینی به اسلام سیاسی - انقلابی بر اساس نظریه ساخت‌یابی آتونوی گیدنز بررسی خواهد شد.

### ساخت‌یابی گیدنز

رابطه بین سطح کلان جامعه (ساختار) و سطح خرد آن (کنش و عاملیت) امروزه یکی از مباحث و مسائل بنیادی در علوم اجتماعی محسوب می‌شود. رویکردهای دوگانه یا دوقطبی درباره فرآیند تکوین و صورت‌بندی مفاهیم به برتری سطح کلان بر خرد و یا بالعکس تأکید داشتند. از اواخر دهه‌ی ۱۹۷۰ شاهد افزایش علاقه به پیوند سطوح خرد و کلان در جامعه‌شناسی بوده‌ایم (ریتزر، ۱۳۷۷: ۵۹۹).

شناخته‌ترین و رساترین کوششی که در زمینه تلفیق مسائل خرد و کلان انجام گرفته، نظریه ساخت‌یابی آتونوی گیدنز است. گیدنز این نظریه را نخستین بار در دهه ۱۹۷۰ مطرح کرده است، اما به نظر می‌رسد که کامل‌ترین صورت آن را در کتاب *ساخت جامعه تحت عنوان فرعی رهوس نظریه ساخت‌یابی*، ارائه کرده است. در نگرش وی هر گونه بررسی تحقیقی در زمینه علوم اجتماعی یا تاریخ، به قضیه ارتباط تنگاتنگ کنش با ساختار مربوط است. لذا به هیچ وجه نمی‌توان گفت که ساختار، کنش را تعیین می‌کند و یا برعکس (ریتزر، ۱۳۷۴: ۶۰۰).

تفاوت نظریه ساخت‌یابی با ساختارگرایی در این است که در ساختارگرایی، کنشگر فردی یا عوامل انسانی درون ساختار در شکل‌گیری، تعدیل یا تکمیل ساختار نقش چندانی ندارند و غالباً تحت تأثیر ناخودآگاه و ساختارها به الزام و تکالیف ساختاری خود عمل می‌کنند، حال آنکه در نظریه ساخت‌یابی گیدنز، عوامل انسانی هرچند در چارچوب ساختارها و تا اندازه‌ای تحت الزام قواعد ساختاری عمل می‌کنند، اما در تغییر، تکمیل و حتی ایجاد ساختارهای نو می‌توانند نقش داشته باشند. در واقع، بر اساس این نظریه میان ساختارها و عوامل انسانی رابطه متقابل و دیالکتیکی برقرار است. به اعتقاد گیدنز ساختار و عاملیت در عملکرد جاری اجتماعی، هیچ‌گونه جدایی از هم ندارند و این دو در واقع دو بعد تفکیک‌ناپذیر واقعیت اجتماعی را تشکیل می‌دهند. در نظریه ساخت‌یابی، فرد و ساخت نظام اجتماعی در زمان و مکانی با یکدیگر ارتباط پیدا می‌کنند (استونز، ۱۳۷۹: ۴۲۹). از نگاه گیدنز منظور از ساخت‌یابی، شرایط سازمان دادن مستمر یا تغییر شکل ساخت‌هاست که به بازتولید سیستم‌های اجتماعی می‌انجامد (گیدنز، ۱۳۷۱: ۲۵).

گیدنز اعتقاد دارد که: «پهنه اساسی بررسی علوم اجتماعی برابر با نظریه ساخت‌یابی، نه تجربه کنشگر فردی است و نه وجود هرگونه کلیت اجتماعی، بلکه این پهنه همان عملکردهای اجتماعی است که در

راستای زمان و مکان سامان می‌گیرند». از نظر گیدنز: «ساختارهای اجتماعی عبارتند از مجموعه کلی و دفتراً ظاهر شونده‌ای از قواعد، نقش‌ها و روابط و معانی که افراد در درون آنها در جست‌وجوی آینده هستند و به کمک اندیشه و عمل انسان‌ها سازماندهی، باز تولید و متحول می‌شوند». این انسان‌ها هستند که در طی زمان ساختارها را خلق می‌کنند و مبتکر تحول در آنها می‌گردند نه خود جامعه؛ ولی فعالیت‌ها و ابتکارات خلاقانه آنها تابع محدودیت‌های اجتماعی است. در بعد هستی‌شناسی، ساختاریی مشروعیت قطب‌بندی عاملیت و ساختار را قبول ندارد و بر آن است که کنش و ساختار را به‌عنوان شئون متداخل و تأثیرگذار بر هم، مفهوم پردازی کند (کسل، ۱۳۸۳: ۱۷۸).

از نظر گیدنز «کارگزار» یا «عاملیت» مجموعه کردارهای مجزایی نیست که با هم ترکیب شده باشند، بلکه «جریان مداوم کردار است» (جلایی‌پور، ۱۳۸۷: ۳۸۳). کنش‌های عاملیت انسانی و ساختارهای اجتماعی، خصوصیات معینی دارند که نهادها بر اساس آنها بنا شده‌اند (کرایب، ۱۳۷۸: ۱۴۸). گیدنز معتقد است که ساختار و عاملیت دوآلیسمی هستند که جدا از یکدیگر قابل درک نیستند. به عبارت دیگر این به آن معناست که افراد ساختار جامعه را می‌سازند اما در همان حال به‌وسیله آن محدود می‌شوند. همان‌طور که ساختارها از طریق اعمال ایجاد شده حفظ می‌شوند و تغییر می‌کنند، اعمال نیز تنها از طریق پیش‌زمینه ساختاری، شکل معناداری به خود می‌گیرند. گیدنز در این باره در کتاب قواعد روش جدید می‌نویسد: «ساختارهای اجتماعی هم به‌وسیله عاملان انسانی ساخته می‌شوند و در همان حال به‌وسیله کارگزاران اجتماعی نیز بازتولید می‌شوند» در این ارتباط او ساختارها را به‌عنوان ترکیبی از قواعد و منابعی که اعمال انسانی را دربر می‌گیرند، تعریف می‌کند (گیدنز، ۱۹۷۹: ۲۰۵).

مفهوم ساختاربنندی مبتنی بر این تصور است که عوامل و ساختارها دو پدیده جدا از هم نیستند بلکه وجود سازه‌ای دوگانه را به نمایش می‌گذارند. صفحات ساختاری نظام‌های اجتماعی هم واسطه و هم پیامد عملکردهایی‌اند که به‌گونه‌ای بازگشتی، سازمان می‌گیرند. لحظه تولیدکنش، لحظه باز تولید زمینه‌های تصویب روزمره زندگی اجتماعی نیز است (Giddens, 1984: 26). آشکار است که ساختاربنندی مستلزم رابطه دیالکتیکی میان ساختار و عاملیت است. ساختار و واقعیت دو وجهی است که هیچ‌کدام بدون دیگری نمی‌تواند وجود داشته باشد (ریترز، ۱۳۷۷: ۷۰۶). بنابراین نظریه ساختاریی به جای تأکید بر جوامع بشری بر سازماندهی نهادها در راستای زمان و مکان تأکید دارد. تحلیل ساختارهای عینی که به زمینه‌های متفاوت تعلق دارند، از تحلیل تکوین ساختارهای ذهنی در قلمرو زیست اجتماعی جدایی‌ناپذیر است. فضای اجتماعی و گروه‌هایی که آن را اشغال می‌کنند، محصول تلاش‌های تاریخی است. در این فضا عوامل انسانی بر اساس جایگاهی که در فضای اجتماعی دارند و با ادراکی که از شرایط ساختاری جامعه دارند، به کنش می‌پردازند (پارکر، ۱۳۸۳: ۷۶).

بنابراین گیدنز در تحولات سیاسی و اجتماعی، ارتباط دوسویه‌ای بین ساختار و کارگزار مطرح می‌نماید که می‌تواند پدیدارهای سیاسی و اجتماعی را به نحو قابل تأملی تحلیل و تبیین نماید.

### تأسیس حوزه علمیه قم و تولید فراوانیت سنت‌گرای دینی

شهر قم مدت‌ها پیش از ظهور اسلام وجود داشته و از شهرهای آباد ایران بوده است. به این شهر در دوران باستان «براوستان» می‌گفتند و در قرن اول اسلامی، به نام «کم» معروف بود و از جمله مناطق زیر مجموعه اصفهان به‌شمار می‌آمد. به تصریح بلاذری، اعثم کوفی و نویسنده تاریخ قم؛ این شهر در سال ۲۳ هجری و در زمان ساسانیان به‌دست مسلمانان فتح شد (کوچک زاده، ۱۳۹۰: ۲۱). پس از اسلام نیز بر اهمیت این شهر افزوده شد. شهر قم به‌دلیل سابقه تاریخی و حضور بسیاری از امام‌زادگان در این شهر که مهم‌ترین ایشان حضرت فاطمه معصومه(ع) و همچنین وجود مسجد مقدس جمکران است از اهمیت و ارزش فراوانی در جهان اسلام برخوردار است. مؤلف بستان‌السیاحه معتقد است که قم در قدیم، شهر بزرگ و آبادی بود اما در زمان فتنه افغانه ویران شد (عرب زاده، ۱۳۸۳: ۸۱). در زمان قاجار نیز با وجود توجه ویژه‌ای که فتحعلی شاه به این شهر نمود اوضاع آن تغییری نیافت. در سال ۱۳۱۶ با تصویب تقسیمات جدید کشوری از سوی دولت رضاشاه، تغییراتی در نحوه اداره این شهر به‌وجود آمد. در این دوره سه حوزه قدرت جدا از هم وجود داشت. نخست حاکم شهر که نماینده دولت در این شهر بود. دوم تولیت آستانه قم و سوم رهبری دینی و روحانی (دلالت موسوی و بهرامی خشنودی، ۱۳۸۴: ۱۵۹). در دوره پهلوی، قم نیز بسان سایر شهرها، وارد عرصه تجدد شد و پیشرفت عمرانی در قم، به‌صورت ورود راه‌های ارتباطی همچون راه‌آهن، خود را نمایان ساخت (عرب زاده، ۱۳۸۳: ۸۱). در این سال‌ها، عاملی که بر اهمیت دینی و سیاسی این شهر افزود؛ تأسیس حوزه علمیه قم و تبدیل شدن این شهر به دومین مرکز علمی جهان تشیع بود. بعد از فوت آیت‌الله بروجردی و بهم خوردن معادلات بین‌المللی و سیاست جدیدی که دولت در پیش‌گرفت، رفته رفته حوزه به‌عنوان یک نهاد مخالف و مبارز در برابر حکومت مطرح شد (جعفری هرندی و رسولی‌پور، ۱۳۸۵: ۱۹۳). کاستن از تردد وسایل نقلیه یکی از نشانه‌های تغییر در رویکرد رژیم پهلوی به موقعیت شهر قم بود. این شهر از دیرباز محل عبور و مرور وسایل نقلیه‌ای بود که از سمت جنوب کشور، قصد ورود به تهران یا شهرهای شمال را داشتند که این امر سبب تردد جمعیت قابل توجهی به این منطقه می‌شد. از سوی دیگر قم به‌عنوان بزرگ‌ترین مرکز توزیع فرآورده‌های نفتی به قسمت‌های شمال و غرب ایران نیز محسوب می‌شد و از این جهت نیز در مسیر عبور بسیاری از کامیون‌های نفت‌کش قرار داشت. اما بعد از اینکه رژیم شاه متوجه شد که حوزه علمیه قم می‌تواند به‌عنوان یک کانون بحران مطرح شود؛ تصمیم گرفت به شیوه‌های مختلف از حجم تردها به این شهر بکاهد. به همین جهت دولت با کشیدن خط لوله نفت تا حدودی از حجم تردد کامیون‌های نفت‌کش به شهر قم کاست. اقدام دیگر دولت، احداث جاده‌ای از مسیر ساوه به شهر اصفهان بود تا از حجم مسافرین به قم بکاهد. بنابر همین رویه بعد از احداث جاده، تبلیغات فراوانی از سوی رژیم جهت مطلوب نشان دادن این جاده انجام گرفت و بسیاری از شرکت‌های مسافری آن زمان مثل شرکت تی بی تی یا شرکت لوان نور از آن مسیر تردد می‌نمودند. اقدام دیگر رژیم برای کنترل شهر قم که بیانگر نگرانی آن از تحولات قم

بود؛ ایجاد پادگان منظریه در نزدیکی این شهر بود (همان، ۱۹۹۴). بنابراین شهر قم و حوزه علمیه این شهر علی‌رغم اهمیت تاریخی که دارد، در تحولات منتهی به انقلاب اسلامی بسیار نقش‌آفرین بود.

## فراروایت سنت‌گرای دینی

برای بررسی چگونگی ظهور رویکرد اسلام سنت‌گرای دینی، نخست شرایط ساختاری پیدایش آن تشریح خواهد شد و در ادامه نقش عاملیت در تثبیت این فراروایت مورد بررسی قرار می‌گیرد.

### ۱- شرایط ساختاری مؤثر در استقرار فراروایت سنت‌گرای دینی

شرایط نامساعد ساختاری جامعه ایران بعد از جنگ جهانی اول که هرج و مرج لجام گسیخته و نبود امنیت، مهم‌ترین مشخصه آن بود، سبب شد تا اقدامات رضاخان در برقراری امنیت، حمایت گروه‌های مختلف جامعه را برانگیزد (علوی طباطبایی، ۱۳۴۱: ۴۶). اما اقدامات رضاخان در دوره پادشاهی، مانند قانون متحدالشکل کردن لباس، کشف حجاب و ... مخالفت علما را برانگیخت. سیاست‌های ضد مذهبی رضاخان، باعث رکود مراکز دینی من‌الجمله حوزه قم شده بود. در این زمان حوزه علمیه قم، کمتر از ۲۰۰۰ نفر طلبه داشت (سلطانی طباطبایی، ۱۳۷۰: ۴۷) و فاقد استقلال مالی بود و تنها مقدار ناچیزی وجوهای از طرف سید ابوالحسن اصفهانی به قم می‌رسید (واعظ زاده، ۱۳۸۵). اقتدارگرایی عصر رضاخان و برخورد خشونت‌آمیز وی با جریان‌های مذهبی در کنار به شهادت رساندن روحانیونی همچون مدرس، دامنه فعالیت نیروهای مذهبی را محدود نمود. با کنار رفتن رضاشاه، هر چند اقتدارگرایی چند صباحی از کشور رخت برپست اما فضای باز سیاسی پس از شهریور بیست، به رشد جریان‌های ضد دینی همچون بهائیت و حزب توده انجامید. در واقع طی این سال‌ها، ساختار بسته و اقتدارگرا به‌عنوان مانع بزرگی در رشد حوزه مطرح بود. کنار رفتن رضاشاه به تعدیل ساختار سیاسی و مهیا شدن فعالیت بیشتر کارگزار اجتماعی منجر شد. کودتای ۲۸ مرداد و شکست جریان ملی و مذهبی، زمینه لازم را برای برقراری مجدد اقتدارگرایی در کشور مهیا ساخت. مدرنیزاسیون در این دوره، رشد بیشتری یافت که باعث ورود سریع‌تر فرهنگ مدرن به ایران شد. در راستای نوسازی کشور و تحول در ساختار جامعه، رژیم دست به انجام اقداماتی زد که واکنش‌هایی را در بدنه جامعه به‌ویژه در میان نیروهای مذهبی برانگیخت.

پهلوی دوم همزمان با طرح آزمون برای کنترل روحانیت، به اقداماتی مانند استخدام روحانیون در برخی دوایر دولتی با هدف مشروعیت بخشیدن به حکومت، طرح «سپاه دین» به‌منظور کنترل روحانیون و طلاب، ایجاد دارالترویج و دارالتبلیغ در قم، طرح سربازی طلاب، اعزام محصلین دینی برای خدمت سربازی و طرح تأسیس دانشکده الهیات و دانشگاه اسلامی دست زد. از دیگر اقدامات رژیم برای تضعیف حوزه علمیه قم، تلاش برای انتقال مرجعیت سیاسی به نجف بود. پس از رحلت آیت الله بروجردی، رژیم ابتدا سعی کرد تا مرکز روحانیت و مرجعیت را از ایران به نجف منتقل سازد. متعاقب این جریان، تلگراف تسلیتی برای آیت‌الله حکیم به نجف ارسال کرد و به علمای قم توجهی ننمود. پس از آن (دولت علم) موضوع دولتی کردن جامعه روحانیت را مطرح و پس از آن آزمون طلاب را ارائه کرد که آیت‌الله گلپایگانی

یکی از مخالفان آن بود. آیت‌الله مرعشی نجفی، امام خمینی(ره) و دیگر مراجع و طلاب با این طرح مخالفت کردند. عاقبت، دولت با فشار و ارباب چند دوره آزمون را برگزار کرد ولی به هدف اصلی خود نایل نگشت (کریمی، ۱۳۷۸: ۲۸-۲۴).

حوزه از آغاز شکل‌گیری خود در دنیای قدیم، همواره دارای ساختاری بوده که کمابیش به اقدامات آن نظم می‌داده است. این ساختار در سال‌ها و قرن‌های گذشته با توجه به میزان رشد و پیشرفت جوامع در ابعاد گوناگون پاسخگوی نیازهای آن بوده است. در قرون گذشته روابط اجتماعی از پیچیدگی چندانی برخوردار نبود و حوزه‌های علوم دینی هم به‌عنوان جزئی از این روابط و ساختار اجتماعی و در درون آنها عمل می‌کرده است. از این‌رو اداره آن پیچیدگی خاصی نداشته و نیازمند نظام منسجمی نبوده است (اربطیان، ۱۳۸۵: ۱۱)

تخصصی شدن امور، تقسیم کار در همه ابعاد زندگی و پیچیدگی روابط اجتماعی در دنیای کنونی خواه ناخواه، تأثیرش را بر ساختار حوزه نیز گذاشته است. حوزه هم تا حدی خود را با این تحولات هماهنگ کرده است. برای مثال، اقدام آیت‌الله حائری در تأسیس حوزه علمیه قم و ایجاد تمرکز در مدیریت حوزه‌های علوم دینی به نوعی هماهنگی با تحولات زمانی بود پیشرفت زمان و پیدایش تغییرات اجتماعی از یک‌سو و نیز کاهش تنش‌ها و فشارها از دیگر سو، موجب شد که اندیشه تحول در ذهن بیدار برخی از حوزویان پدید آید. از آغاز تأسیس حوزه علمیه قم نیز افکاری برای تحول و اصلاح حوزه وجود داشت. مرحوم آیت‌الله حائری، مؤسس حوزه علمیه قم درصدد بر آمد تا آموزش زبان و بعضی علوم مورد نیاز را به آموزش‌های حوزه بیفزاید و بدین‌سان قلمرو رسالت حوزه را به محیط‌های فکری و علمی جدید و حتی خارج از ایران گسترش دهد. اما متأسفانه مسائل برون حوزوی مانع این تحول گردید. مدیریت متمرکز، آیت‌الله بروجردی نیز گواه دیگری بر هماهنگی تحولات حوزه با تحولات جامعه است. (همان، ۱۱-۱۲).

بنابراین وقوع چنین شرایط ساختاری در دوره پهلوی باعث شد تا فراروایت اسلام‌گرای سنتی به شکل پیگیرانه‌ای در سیاست مداخله نماید و بیشتر از منظر نظارتی آن را مورد توجه قرار دهد که این موضوع نهایتاً عملکرد عاملیت مذهبی را با محدودیت مواجه ساخت.

## ۲- نقش عاملیت در تحکیم فراروایت سنت‌گرای دینی

با حذف روحانیون حامی مشروطه از سیاست و عدم دستیابی آنان به اهدافی همچون زندگی راحت برای مردم، اجرای قانون خدا، نگهبانی ایران در مقابل کفار و جاری کردن امر به معروف و نهی از منکر (حائری، ۱۳۹۲: ۱۲۳). سرخوردگی شدید علما از مشروطه پدیدار گشت. حال و هوایی پدید آمد که ایشان را به کنج عزلت روانه کرد و حالتی تدافعی نسبت به عرصه سیاست را در آنها پدید آورد. در واقع ضعف شرایط ساختاری به گوشه‌نشینی روحانیت به‌عنوان یکی از کارگزاران مؤثر در مشروطه انجامید. به‌گونه‌ای که این اندیشه در ذهنیت روحانیت شکل گرفت که سیاست علم است و روحانیت علم سیاست را نمی‌داند. این شرایط باعث پیدایی فراروایت سنت‌گرایی با عاملیت آیت‌الله حائری و آیت‌الله بروجردی شد. نقل است که آیت‌الله حائری در مورد علت اعتقاد به عدم دخالت روحانیت در سیاست بر این باور بود که ما در

سیاست مداخله نمی‌کنیم؛ چون سیاست یک علم است و ما آن علم را نداریم». شواهد زیادی وجود دارد که به استناد آنها می‌توان شخصیت آیت‌الله حائری را اساساً غیرسیاسی قلمداد کرد. رویه وی پیش از ورود به قم، درباره مسائل سیاسی، نیز همین‌گونه بود. مثلاً در میان عالمانی که در محرم ۱۳۳۰ هـ.ق، در اعتراض به اولتیماتوم روسیه از نجف و کربلا به کاظمین رفتند و حدود سه ماه در آنجا ماندند، آیت‌الله حائری در آن جمع حضور نداشت و نسبت به این ماجرا سکوت پیشه کرد (همان، ۱۷۹). علت عدم حضور در ماجرای مشروطه از زبان ایشان چنین نقل شده است.

«من در مسائلی که آگاهی ندارم، به هیچ وجه دخالت نمی‌کنم و از آنجایی که ایران کشور ضعیفی است و پیوسته تحت فشار و استعمار کشورهای قدرتمندی چون روس و انگلیس می‌باشد، امکان دارد سیاست‌ها و خطوط سیاسی که در ایران وجود دارد، از سوی این قدرتهای استعماری ترسیم شده باشد و کسانی که در سیاست دخالت می‌کنند امکان دارد ملعبه دست این قدرتها بوده و ناآگاهانه آب به آسیاب دشمن بریزند. من اگر در کشور فرانسه و انگلیس و روس بودم، مسلماً در سیاست دخالت می‌کردم، چون خطوط سیاسی در آنجا روشن بوده و از جایی دیگر این جریانها تحمیل نمی‌شود، بنابراین دخالت خود را در سیاست مقدور نمی‌بینم. گذشته از این، دخالت من در سیاست مستلزم درگیری و خونریزی است و من حاضر نیستم که باعث شوم خون بی‌گناهان ریخته شود» (همان، ۷۸-۷۹).

بنابراین آیت‌الله حائری، همچون استادش فشارکی، از جمله عالمانی بود که نه تنها هیچ‌گاه در مسائل سیاسی فعال نبوده، بلکه از حوادث سیاسی و جنجالی نیز گریزان بوده‌است (شمس و دیگران، ۱۳۸۳: ۱۹۱). این عبارت گویای این مسأله است که روایت سنت‌گرای دینی مخالف ورود به عرصه سیاست نبود اما ورودش به صورت مبارزه منفی و مخالفت با برخی امور است و با توجه به نوپا بودن حوزه و مهیا نبودن شرایط ساختاری هم در حوزه و هم در جامعه، قائل به رودرویی و مقابله علنی با رژیم پهلوی نبود. باید توجه داشت که تأسیس حوزه علمیه قم، مرهون تلاش‌های آیت‌الله حائری بود که وی پس از مراجعت از عراق به قم به این مهم اهتمام نمود. ایشان برای حفظ و ارتقای این نهاد نوپای دینی تلاش می‌نمود تا سرحد امکان آن را از تنش‌های سیاسی برکنار دارد و به همین سبب بود که در ماجرای تعرض حکومت رضاشاه به شیخ محمدتقی بافقی در قم، واکنش آشکاری نشان نداد (مکی، ۱۳۶۲، ج ۴: ۲۸۷). حائری، آگاهانه و هوشمندانه در مسائل مرتبط با حکومت وارد نمی‌شد، زیرا بر این باور بود که موضع‌گیری در برابر رضاشاه در آن شرایط استبداد و اختناق، نتیجه‌ای جز برچیده شدن حوزه نخواهد داشت؛ بنابراین، وی به‌عنوان کارگزاری مؤثر با دوراندیشی و درایت، حیات حوزه و بلکه حیات دین و مذهب را در ایران استمرار بخشید (شمس و دیگران، ۱۳۸۳: ۱۹۸). در مواردی نیز تلاش نمود از طرح و نقشه‌های دولت برای محدود کردن حوزویان، به نفع حوزه بهره‌برداری کند. مثلاً هنگامی که رژیم با طرح برگزاری امتحانات علمی در حوزه قصد داشت برای حوزویان محدودیت ایجاد کند و در ضمن از میان روحانیانی که قشر باسواد جامعه بودند؛ افرادی را برای مشاغل مختلف دولتی برگزیند، حائری خواستار آن شد که امتحانات در قم برگزار شود و خود او بر آن نظارت نماید (بصیرت منش، ۱۳۷۶: ۲۵۲). به هر حال از زمان



تثبیت سلطنت رضاشاه تا پیش از طرح مسأله کشف حجاب، مناسبات میان حائری و دولت را وضعیت تعلیق یعنی نه حسنه نه تیره می‌توان تعبیر نمود (حائری یزدی، ۱۳۸۱: ۶۴). اما از واقعه کشف حجاب به سال ۱۳۱۴ش تا درگذشت حائری در ۱۳۱۵ش، مناسبات میان آن دو تیره بود، در پی این ماجرا، حائری در ۱۱ تیر ۱۳۱۴ در تلگرامی به رضاشاه، اوضاع را برخلاف قوانین شرع اعلام کرد و جلوگیری از آن را خواستار شد. از آن پس، مناسبات آنها به کلی قطع شد و حتی رفت و آمدهای نزد حائری به شدت تحت‌نظر قرار گرفت (شمس و دیگران، ۱۳۸۳: ۱۹۸). در واقع فشار ساختار به کند شدن تحرکات وی منجر شد.

فوت آیت‌الله حائری، فشارها و دشواری‌های رژیم پهلوی بر حوزه و روحانیت، رویدادهای حوزه علمیه مشهد؛ شرایطی را به‌وجود آورد که حوزه علمیه قم تا آستانه تعطیلی نیز پیش رفت (دوانی، ۱۳۷۷: ۵۶۳). با زعامت آیت‌الله بروجردی بر حوزه علمیه قم، فصل نوینی در حیات حوزه رقم خورد. آیت‌الله بروجردی نیز در عدم تخصص روحانیت در سیاست با آیت‌الله حائری هم‌داستان بود. از وی در جریان ملی شدن صنعت نفت نقل است که گفت: «من در قضایایی که وارد نباشم و آغاز و پایان آن را ندانم و نتوانم پیش‌بینی کنم وارد نمی‌شوم» (سلطانی طباطبایی، ۱۳۷۰: ۳۶). علت این نوع نگرش آیت‌الله بروجردی به عرصه سیاست، متأثر از شکست نهضت مشروطه و به حاشیه راندن علما در این جریان بود. پس از ماجرای کشف حجاب، آیت‌الله بروجردی با عزیمت به نجف (گرامی، ۱۳۸۱: ۱۳۱) سکوت پیشه کرد. از جمله نگرانی‌های آیت‌الله بروجردی پس از شهریور ۱۳۲۰ مسأله رشد کمونیسم و نشر عقاید انحرافی آنها در مطبوعات بود. هنگامی که آیت‌الله بروجردی در بیمارستان فیروز آبادی بستری بود و شاه به ملاقات ایشان آمد؛ یکی از مواردی که پیرامون آن با وی صحبت کرد؛ مسأله مطبوعات بود. بروجردی به شاه خاطرنشان کرد که باید از قدرت خود برای جلوگیری از انتشار نشریات مسموم استفاده کند (علوی طباطبایی، ۱۳۴۱: ۵۷). این تقاضای بروجردی در حالی بود که کمونیست‌ها از رفتن رضاخان جان تازه‌ای گرفته بودند و البته در مجلات خود به هتک شرع می‌پرداختند تا به قول خودشان ارتجاع رشد پیدا نکند (فلسفی، ۱۳۷۶: ۱۳-۶). از جمله دغدغه‌های دیگر وی، سوء استفاده از آزادی از سوی فرق ضاله (بهائیت) بود و همواره از شاه می‌خواست تا جلوی بهائیت را بگیرد (سلطانی طباطبائی، ۱۳۷۰: ۴۸).

فوت آیات ابوالحسن اصفهانی و قمی در نجف و انتقال مرجعیت عام تشیع به قم و به طبع آن سرازیر شدن مواجب و وجوهات شرعی به حوزه علمیه، تبعید رضاشاه از ایران و نیاز شاه جدید به روحانیت برای کنترل قدرت فزاینده حزب توده باعث شد تا آیت‌الله بروجردی در حرکتی که شروع کرده بود مصمم‌تر شود (همان، ۴۴).

اقدامات بروجردی در طول دوره زعامت، حاکی از اهتمام ایشان به حفظ و تقویت حوزه علمیه قم است. او با استقرار در قم، تدریس پرمایه‌ای را آغاز کرد. مدیریت نیرومند و متمرکز بروجردی موجب شد که شمار طلاب این حوزه که در سال‌های اولیه حضور وی در قم که بالغ بر دو هزار تن بود؛ در دهه چهل شمسی به ۸۷۰۰ تن رسید (جعفریان، ۱۳۸۱: ۳۸). آیت‌الله بروجردی برای پیشبرد امور دینی و حوزوی،

افرادی را رابط خود با حکومت قرار داده بود که به این وسیله پیام‌ها یا اعتراضات و تذکرات خود را از طریق آنان به شاه یا مقامات دیگر ابلاغ می‌کرد (حائری یزدی، ۱۳۸۰: ۴۷). ایشان همچنین در جهت تقویت جایگاه حوزه علمیه قم اقدامات ارزنده‌ای انجام دادند که آن اقدامات شامل پیشنهاد گنجاندن تعلیمات دینی در دورس مدارس و موافقت دولت با آن، ارائه پیشنهاد توقف قطارها در ایستگاه برای اقامه نماز مسافران، مقابله با نفوذ بهائیت در مراکز دولتی و حمایت از مردم فلسطین و صدور اعلامیه در این خصوص در سال ۱۳۲۷ش می‌باشد (منظورالاجداد، ۱۳۷۹: ۱۹۱-۱۸۹). نگاه بروجردی به حوزه در داخل کشور، ارشاد مسلمانان به ضرورت حفظ دین و در بعد بین‌المللی، کمک به حفظ وحدت در میان شیعیان و پویا نگه داشتن جمعیت شیعی به خصوص در اروپا و آمریکا بود. همچنین ایشان در راستای گسترش تشیع در خارج از مرزهای ایران سید محمدتقی طالقانی را در سال ۱۳۳۱ش برای سرپرستی شیعیان مدینه اعزام کرد و افرادی مانند سید زین العابدین کاشانی به کویت، سید محمد ناشر الاسلام شوشتری به زنگبار، شریعت زاده اصفهانی به پاکستان، مهدی حائری یزدی به آمریکا و صدر بلاغی را به عنوان نماینده سیار خود به اروپا فرستاد. از دیگر اقدامات بین‌المللی بروجردی جلب حمایت و تأیید شیخ محمدتقی قمی برای تأسیس دارالتقریب در مصر بود. بر اثر مساعی قمی بود که شیخ محمود شلتوت، شیخ دانشگاه الازهر در ۱۳۳۷ش مذهب شیعه را در کنار دیگر مذاهب فقهی اهل سنت به رسمیت پذیرفت (همان، ۲۰۳).

بروجردی برای حفظ و ارتقای حوزه علمیه قم، ضمن اظهار استغنائی عملی از دولت و سفارش طلاب به حفظ آرامش و بهانه ندادن به دست دولت، دست به اقدامات مهمی در این زمینه زد؛ از جمله از حیث علمی شیوه جدید خود را در تحقیق و تدریس مباحث فقه ارائه کرد که در قم سابقه نداشت و نسلی از شاگردان با استعداد در این زمینه را تربیت کرد. همچنین وی برای احیا و چاپ کتاب‌های عمده حدیثی، فقهی و رجالی شیعه تلاش زیاد میدول داشت. بروجردی در زمینه توسعه فضای آموزشی حوزه از قبیل ساخت و احیای مدارس و به‌طور خاص تأسیس مسجد اعظم و کتابخانه آن اقدامات درخور توجهی انجام داد (شریف رازی، ۱۳۵۴: ۱). به این ترتیب، مهاجرت مؤثر و تحول آفرین بروجردی، حوزه قم را به مرتبه‌ای از اعتبار رساند که عملاً هم طراز معتبرترین حوزه آن عهد، یعنی حوزه نجف، شد و نه فقط طالبان علم از شهرهای مختلف ایران راهی قم می‌شدند، بلکه به تدریج افرادی از مناطق شیعه نشین دنیا، قم را برای تحصیل برمی‌گزیدند.

آیت‌الله بروجردی به‌عنوان عاملیت مذهبی مؤثر در این دوره، زمانی که موقعیت حوزه علمیه قم را از نظر تعداد طلاب و کیفیت آموزشی و علمی به درجه قابل قبولی رساند؛ متأثر از توانمندی‌هایی که در حوزه علمیه قم وجود داشت، به کنشگری فعال در مقابل اقدامات رژیم پهلوی دوم پرداخت. از جمله این اقدامات آن است که وقتی محمدرضا پهلوی در قالب تأسیس مدارس و دانشکده‌های مذهبی دولتی، آزمون طلاب را مطرح کرد با مخالفت شدید ایشان مواجه شد و وی نیز متعاقباً از این طرح عقب نشینی نمود (جعفریان، ۱۳۸۱: ۱۵). اما آیت‌الله بروجردی در جریان کودتای ۲۸ مرداد برخلاف موضع‌گیری قبلی،

کنشگری فعالی را از خود به نمایش گذاشت و سیاست بی‌طرفی را در پیش گرفت (جعفریان، ۱۳۸۱: ۱۵) و در قالب اصل شرعی تقیه، سکوت پیشه کرد. او حوزویان را از ورود به مسائل سیاسی منع نمود و حتی از اعلام نظر در مورد زاهدی - دولت کودتا - خودداری کرد (موحد، ۱۳۷۸، ج ۲: ۷۲۰).

در واقع آیت‌الله بروجردی در رابطه با جریان‌های سیاسی، رابطه سردی با ملی‌گراها و تندروهای مذهبی داشت و سعی می‌کرد در برابر کمونیست‌ها و تجاوزات آنها به شرع، به دولت تذکر دهد. وی تا وقتی شاه را عامل قوت دین می‌دانست و از شاه عمل خلافتی در جامعه ندیده بود، مانند علمای دوره صفویه تابع نظریه سلطان ذی شوکت بود. ولی با ظاهر شدن پاره‌ای از منکرات و اعمال خلاف دین از جمله اصلاحات ارضی در آخر عمرش، نظریه ولایت عامه فقها را مطرح کرد و موضع سرسختانه‌ای را در مقابل شاه اتخاذ نمود.

او در جریان اصلاحات ارضی ابتدا سعی داشت مباحث به صورت خصوصی حل شود تا شاه تحریک نشده و کار به مشاجره کشیده نشود. ولی با پا فشاری شاه، وی درخواست ویزا کرد، در اثر این تهدید، این لایحه مسکوت ماند (گرامی، ۱۳۸۱: ۱۳۵). دلیل مخالفت آیت‌الله بروجردی با اصلاحات ارضی، تعارض اصلاحات چپ‌گرایانه با اصول شرع (اصل مالکیت) بود. چرا که اسلام، مالکیت خصوصی و شخصی را با اندکی محدودیت محترم می‌شمارد (نراقی، ۱۳۸۵: ۲۷). آیت‌الله بروجردی در نامه‌اش به رئیس مجلس خاطرشان کرد؛ این لایحه خلاف اسلام است و من تا زنده‌ام نخواهم گذاشت چنین خلافتی انجام شود. پس از این موضع‌گیری قاطعانه، دستگاه حکومت در قضیه اصلاحات ارضی عقب‌نشینی کرد (گرامی، ۱۳۸۱: ۱۳۵).

بنابراین آیت‌الله بروجردی با درک ضرورت‌های ساختاری زمانه خویش بر آن بود تا اهداف دینی و شرعی را به پیش برد و در این راستا به دلیل ترس از جریان‌های خطرناک فکری مانند کمونیسم و بهائیت تلاش کرد تا ضمن نزدیکی به شاه از توانایی او جهت جلوگیری از ضربه به اصل دین جلوگیری نماید اما زمانی که این دو خطر کم‌رنگ‌تر شد، اقدامات شخص شاه را مضر به مصالح اسلام تشخیص داد و تلاش کرد تا با بهره‌گیری از ضرورت‌های ساختاری آن زمان یعنی تقویت حوزه علمیه قم در مواردی مانند لایحه اصلاحات ارضی به کنشگری فعال در مقابل شاه بپردازد.

### فراروایت اسلام سیاسی - انقلابی

فراروایت اسلام سیاسی - انقلابی با تأکید بر فساد اخلاقی و فقر در روند اجتماعی و الگوهای رفتاری و در نهایت از طریق تحلیل نه چندان پیچیده‌ای از استعمار، سیاست بریده از دین را مسئول همه مشکلات جامعه ایران می‌دانست و با ارائه راهکارهایی مبتنی بر اجرای شریعت اسلامی؛ سعی نمود جامعه را از انحرافی که در مشروطیت پیدا کرده است، باز دارد و خط مشروعه را حاکم سازد (پدرام، ۱۳۸۲: ۷۳).

بنابراین به منظور بررسی چگونگی پیدایش فراروایت اسلام سیاسی - انقلابی، ابتدا شرایط ساختاری که در پیدایش چنین رویکردی مؤثر بوده است، مورد بررسی قرار می‌گیرد و سپس نقش عاملیت مؤثر در تحول معرفت دینی که منجر به پیدایش این فراروایت شده است، بررسی خواهد شد.

### ۱- شرایط ساختاری مؤثر در گذار از روایت اسلام سنتی به فراروایت اسلام سیاسی - انقلابی

عواملی مانند نظیر شکست نخبگان غیرمذهبی و ملی‌گرا، فقدان مشارکت سیاسی، بحران خرده بورژوازی، دلارهای نفتی و توسعه نابرابر و زوال فرهنگی از عمده‌ترین عوامل ساختاری محسوب می‌شوند که در پیدایش اسلام سیاسی - انقلابی از دهه چهل به بعد مؤثر بوده‌اند که ذیلاً بررسی می‌شوند.

#### ۱-۱- شکست نخبگان غیرمذهبی و ملی‌گرا

برخی ظهور اسلام‌گرایی را محصول ناتوانی نخبگان سکولاری می‌دانند که برای تحقق آرزوها و امیدهای مردمشان، رژیم‌های استعماری اروپایی را دوباره برقرار کردند. در این راستا مایکل فیشر استدلال می‌کند که اسلام‌گرایی، واکنشی در برابر شکست لیبرالیسم بومی دهه ۱۹۳۰ و سوسیالیسم جهان سومی در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ است (سعید، ۱۳۷۹: ۲۲). در فرآیند تحولات سیاسی و اجتماعی ایران دوره پهلوی نیز، جریان‌های فکری وابسته به استعمار؛ اعم از نیروهایی مانند حزب توده که وابسته به شوروی بود و ملی‌گرایان لیبرال که وابسته به غرب بودند، نتوانستند آن‌گونه که باید در حرکت جامعه به سمت توسعه مطلوب، اقدامات مناسبی را انجام دهند. در این راستا اسحاق اپریم در دو مقاله با عناوین حزب توده ایران بر سر دو راهی و چه باید کرد؟ مشکل حزب توده را در عدم ارائه یک ایدئولوژی منسجم و شکست در جلوگیری از ورود عناصر نامطلوب به رده‌های بالاتر معرفی می‌کند (آبراهامیان، ۳۵۷). خلیل ملکی نیز در سال ۱۳۳۰ با انتشار اطلاعیه‌ای با عنوان حزب توده چه می‌گوید و چه می‌خواهد؟ علت کناره‌گیری خود از حزب توده را بدین صورت بیان کرد که رهبران حزب از روس‌ها، اطاعت کورکورانه دارند و با اتحاد با دموکرات‌های آذربایجان درصدد تجزیه ایران بودند (مقصودی، ۱۳۸۸: ۳۰۶). جریان ملی‌گرای لیبرال نیز از جمله نیروهای غیر مذهبی بودند که به دلیل عدم درک واقعیات جامعه ایران نتوانستند در صحنه حضور مؤثر داشته باشند و الگوی فکری مورد نظر خود را پیاده نمایند. مانیفست فکری آنان که حرکت در قالب قانون اساسی مشروطه بود؛ عملاً کارایی چندانی نداشت و در فضای انقلابی نیز نمی‌توانست، آلترناتیو مناسبی قلمداد شود. در این راستا در جریان انقلاب اسلامی و همزمان با تشدید مبارزات ضد استبدادی مردم ایران، جبهه ملی ضمن انتقاد از عملکرد دولت، هنوز امیدوار بود که شاه بتواند با اعمال مدیریت صحیح در محدوده قانون اساسی، پاسدار نظام سلطنتی مبتنی بر قانون اساسی مشروطیت باشد. ملیون در این مقطع با پذیرش تلویحی انتقاد ناپذیر شدن شاه، اصلاحات گام به گام و کنترل شده از بالا از سوی رژیم را مورد پذیرش قرار داده و برای جذب و هدایت روند مبارزات فزاینده مردم، از تغییر کامل نظام سلطنت مطلقه به مشروطه و مطرح کردن خود به‌عنوان جایگزین مناسب در رژیم در آینده تلاش می‌کردند؛ اما امام خمینی(ره) با نشانه رفتن مبانی مشروعیت رژیم پهلوی و غیر قانونی دانستن آن و بسیج فراگیر توده‌ها طرح هر جایگزین دیگری را غیرممکن ساخت (همان، ۱۹۵). لذا با ناکارآمد جلوه‌گر

شدن جریان‌های غیرمذهبی مانند حزب توده و ملی‌گرایان لیبرال و متعاقباً عدم اقبال مردمی از آنها، شرایط مناسبی برای ظهور فرا روایت اسلام سیاسی - انقلابی فراهم گردید.

#### ۱-۲- فقدان مشارکت سیاسی

فواد عجمی در این خصوص می‌گوید که فقدان مشارکت عمومی در فرآیندهای سیاسی عامل مهمی در سیاسی شدن مساجد بود. تداوم اسکاچپل نیز در مطالعه خود راجع به انقلاب ایران، استدلال مشابهی ارائه می‌دهد. او بر نقش شبکه‌های سازمان یافته علمای شیعه در فرار از کنترل دیکتاتوری پهلوی و در نتیجه تبدیل شدن این شبکه‌ها به عوامل مهمی در براندازی سرپر قدرت تأکید می‌کند (سعید، ۱۳۷۹: ۲۳).

سرکوب اعتراضات مردمی پانزده خرداد در این راستا قابل تفسیر است. لذا این اقدام، ضمن پایان دادن به مبارزات قانونی گروه‌های سیاسی در چارچوب قانون اساسی، امیدواری طبقات متوسط برای بهبود اوضاع سیاسی و توزیع عادلانه قدرت را به یاس مبدل ساخت و به آنان اثبات کرد که رژیم به هیچ‌وجه حاضر به بکارگیری مجاری و ابزارهای قانونی برای بازی سیاسی نیست. در چنین شرایطی غالب گروه‌های سیاسی به مبارزات مسلحانه روی آوردند تا این فضای غیرقابل مصالحه را بشکنند (مقصودی، ۱۳۸۸: ۲۱۵). متأثر از چنین شرایط ساختاری است که زمینه برای ظهور و بروز فرا روایت اسلام سیاسی - انقلابی فراهم شد. در نتیجه این فرا روایت، ضمن برخورداری از حمایت مردمی و رهبری شجاعانه امام خمینی (ره)، موفقیت بیشتری را نسبت به گروه‌های سیاسی دیگر کسب نمود.

#### ۱-۳- بحران خرده بورژوازی

از نظر نیکی کدی، اسلام‌گرایی ایدئولوژی خرده بورژواهاست. گیل سنان نیز منشاء اسلام‌گرایی را بحران خرده بورژوازی می‌داند. لذا خرده بورژوازی و تناقضات ذاتی همراه با آن، دلیل عمده پیدایش اسلام‌گرایی هستند (سعید، ۱۳۷۹: ۲۳). اقدامات پهلوی دوم اساساً در راستای تضعیف خرده بورژوازی بود. رژیم شاه برآن بود تا قدرت سیاسی و اقتصادی بازار را با نقشی که این نهاد در عرصه اقتصاد داشت، تضعیف کند. لذا به همین منظور، سوپرمارکت‌های مدل آمریکایی که تهدیدی برای فروشندگان مایحتاج عمومی در بازار محسوب می‌شد، ایجاد گردید. ساختار جدید منجر به تنزل موقعیت نسبی بازار سنتی اقتصاد ایران شد. (ghods, 1989: 200) به واقع تقویت طبقه سرمایه‌دار جدید و آزاد گذاشتن آنان در عرصه اقتصاد، راهکار رژیم شاه در جهت کاستن از قدرت خرده بورژوازی با محوریت بازار بود. هر چند این دسته از اقدامات رژیم، صرفاً به خاطر ترس از قدرت اقتصادی بازار نبود بلکه ارتباط بازار با روحانیت که از صبغه تاریخی نیز برخوردار بود، نگرانی رژیم را در پی داشت.

#### ۱-۴- دلارهای نفتی و توسعه اقتصادی نابرابر

رشد و توسعه اقتصادی، پیوندهای اجتماعی سنتی را از بین می‌برد و آرزوهای دست نیافتنی در گروه‌های اجتماعی نوظهور به وجود می‌آورد. اسلام‌گرایی نیز واکنشی در برابر پیامدهای رشد سریع اقتصادی است. از بین رفتن الگوهای سنتی زندگی و عدم ایمنی ناشی از آن سبب شد که مردم دوباره به سبک زندگی سنتی به‌عنوان راه کنار آمدن با تغییرات سوق پیدا کنند. در تبیین فیشر، هجوم اقوام و دسته‌های روستایی

به طرف خرده پرولتاریا و خرده بورژوازی شهری که به طور فزاینده سیاسی می‌شدند، علت خیزش اسلام‌گرایی است (سعید، ۱۳۷۹: ۲۴). در دوره پهلوی، افزایش درآمدهای نفتی دولت، زمینه استقلال نسبی آن را از جهت اقتصادی فراهم آورد؛ به گونه‌ای که دولت دیگر نیازمند درآمدهای مردمی نبود. این موضوع هم به افزایش اقتدار دولت و فاصله گرفتن آن از طبقات اجتماعی یاری رساند و هم زمینه مساعدی را برای برخورد با گروه‌های ناراضی از وضعیت نوسازی این رژیم مهیا ساخت. همچنین رشد درآمدهای نفتی علاوه بر اینکه، اقتدارگرا شدن رژیم پهلوی را در پی داشت؛ باعث شد تا فرآیند نوسازی شتاب بیشتری گیرد. در این راستا شاه اعتقاد داشت که ایران نیازمند یک انقلاب ژرف و بنیادین است تا تمامی جنبه‌های ارتجاع را که مانعی بر سر راه توسعه مملکت است و جامعه را عقب نگه داشته است و تمامی بی‌عدالتی‌ها و نابرابری‌های اجتماعی را محو و نابود سازد (مقصودی، ۱۳۸۸: ۴۰۸). نتیجه این مسأله رشد شهرنشینی و گسترش مهاجرت به شهرها بود، به طوری که این چنین وضعیتی به گسترش بحران هویت در میان مهاجرین روستایی و طبقات پایین شهری ناراضی از روند نوسازی دامن زد. چنین شرایطی، بستر مناسبی را برای رشد فراروایت اسلام سیاسی - انقلابی فراهم نمود.

#### ۱-۵- زوال فرهنگی

ادغام جوامع اسلامی در نظام سرمایه‌داری تحت تسلط غرب به ضعف هویت‌های اسلامی منجر شد، به عبارت دیگر، اسلام‌گرایی واکنشی بومی در برابر سلطه و گسترش سیستم جهانی تحت رهبری غرب است. گیل سنان و فواد عجمی با اشاره به روند فرسایش هویت‌های فرهنگی، از آن به عنوان شرایطی به وجود آورنده اسلام‌گرایی یاد می‌کنند (سعید، ۱۳۷۹: ۲۵). پهلوی دوم در راستای پیشبرد اهداف توسعه مورد نظرش تلاش کرد تا با هویت‌سازی جدید و به چالش کشیدن هویت فرهنگی پیشین، زمینه لازم را برای تغییر در فرهنگ ایجاد نماید. بر اساس این نگرش آنچه با الگوی غربی توسعه همسان نبود، کنار نهاده می‌شد و با استفاده از هویتی جدید از یک سو مقدمات مشروعیت بخش به خود و از سوی دیگر زمینه اجرای الگوهای تحمیلی توسعه در ایران فراهم می‌گشت تا ایران، همسو با منافع غرب پیش برود (عیوضی و هراتی، ۱۳۹۰: ۷۲). در این راستا از رخدادهای مهم در دوره پهلوی دوم، وابستگی بیشتر حکومت به دولت آمریکا بود. این امر نه تنها، استقلال سیاسی کشور را تحت تأثیر قرار داد؛ بلکه باعث هجمه بیشتر فرهنگ غرب در ایران شد. لذا در راستای تحکیم نفوذ سرمایه‌داری غرب در ایران، رژیم شاه برآن بود تا موانع تحقق این فرآیند سرمایه‌دارانه را که از نظرش روحانیون بودند به حاشیه براند (کریمی، ۱۳۷۸: ۴۸-۲۴). رژیم شاه در این راستا می‌کوشید تا با اجرای این طرح، جامعه سنتی ایران را که مذهب مهم‌ترین مؤلفه هویت‌بخش آن بود، تحت پوشش آرمان‌های دموکراتیک به سوی تضعیف نقش اجتماعی شیعه، مذهب رسمی کشور سوق دهد که پیامد آن خواه ناخواه کاهش نفوذ اجتماعی و سیاسی رهبران دینی بود (مقصودی، ۱۳۸۸: ۳۵۷). بنابراین در اثر سیاست‌های وابسته شاه در عرصه فرهنگی، تضادهای آشکاری در جامعه در ضدیت با این وضعیت پدیدار گشت که نهایتاً این امر زمینه‌ساز پیدایش حرکت‌های اسلام‌گرایانه یا همان فراروایت اسلام سیاسی - انقلابی در جامعه ایران شد.

در کنار این عوامل می‌توان به رویدادهایی چون لایحه انجمن‌های ایالتی و ولایتی، حمله به مدرسه فیضیه، دستگیری و تبعید امام خمینی(ره) و شهادت مصطفی خمینی نیز که در تغییر نگاه حوزه به ساخت قدرت مؤثر بود، اشاره کرد. تحول در متون حوزه که از دوره آیت‌الله بروجردی و به‌ویژه تدریس فلسفه از سوی امام خمینی(ره) نیز از عوامل مؤثر در تحول معرفتی در میان طلاب بود. تحول در محتوای آموزشی زمینه نگرش‌های تازه به اسلام به‌عنوان مکتب مبارزه و مدلی برای نظام سیاسی مطلوب فراهم ساخت. تأسیس مجلاتی نظیر مجله مکتب اسلام و مکتب تشیع نیز در ایجاد جمع‌های پژوهشی و آشنا نمودن بیشتر مخاطبان دانشگاهی با تفکرات حوزه مؤثر بود. افزایش طلاب و ارتباطات بیشتر آنها با حوزه نجف نیز بر تغییر شرایط حوزه مؤثر بود (جعفریان، ۱۳۸۱: ۳۴-۵۳).

۲- نقش عاملیت در گذار از فراروایت اسلام سنتی به فراروایت اسلام سیاسی- انقلابی  
 احیاء تفکر دینی و اقبال به اسلام که از آن به‌عنوان بنیادگرایی و یا بعضاً اصول‌گرایی تعبیر می‌شود؛ در سال‌های منتهی به انقلاب اسلامی بروز یافت اما پیش‌تر از آن، موج اول تفکر احیاء دینی به‌وسیله روحانیون نوگرا و شماری از تحصیل‌کردگان مذهبی که علوم جدید را از غرب فراگرفته بودند؛ پدیدار گشت (زیباکلام، ۱۳۷۸: ۱۰۷-۱۰۵).

شخصیت عمده روحانی این تحول در موج اول احیاء تفکر دینی، آیت‌الله طالقانی و شخصیت دانشگاهی آن مهندس بازرگان بود. در کنار این دو باید به نقش شهید مطهری نیز اشاره کرد. زبانی که آنان برای اشاعه مذهب به‌کار می‌بردند، بالطبع با زبانی که در مراکز دینی و در میان روحانیون به‌کار گرفته می‌شد، تفاوت داشت. این زبان سعی می‌نمود که وحدتی بین علم و دین برقرار ساخته و اسلام را در ارتباط با مقتضیات دنیای حاضر مطرح نماید. حرکت دوم احیاء تفکر دینی با ظهور امام خمینی(ره) نمود یافت. حرکت امام نه تنها موج جدید بازگشت به اسلام را که در میان اقشار تحصیل‌کرده و دانشجویی پا گرفته بود؛ در ابعاد گسترده‌ای تقویت نمود، بلکه در رابطه مذهب و سیاست در ایران، تغییرات تاریخی پدید آورد (همان، ۱۱۶-۱۱۵).

امام خمینی(ره) به‌عنوان کارگزاری فعال در جریان انقلاب اسلامی، اقتدار و توانایی ویژه‌ای از خود نشان داد. ایشان دارای اراده‌ای پولادین و اعتماد به نفس کامل بود و به درستی راه خود اطمینان داشت. دلیری و جرأت ایشان به الگویی بی‌بدیل برای نخبگان و توده‌ها تبدیل شد و در افزایش روحیه انقلابی و گسترش آن نیز بسیار تأثیرگذار بود (ملکوتیان، ۱۳۸۹: ۱۰-۹). یکی از اقدامات ارزنده کارگزاری مؤثر امام خمینی(ره) که در راستای موج دوم تحول در معرفت دینی قابل تحلیل می‌باشد این است که پس از دهه چهل شمسی، رهبری مبارزه با رژیم، برای اولین بار در اختیار روحانیت قرار گرفت. به‌طوری‌که تا قبل از آن جریان مذهبی با محوریت روحانیت در کنار سایر گروه‌ها مانند ملی‌گراها، عهده‌دار مبارزه با رژیم پهلوی بود (زیباکلام، ۱۳۷۸: ۱۱۶-۱۱۵). باید توجه داشت که حضور علمای دینی و تحولات جدید روحانیون، محصول تولید معرفت دینی جدید بر مبنای تفسیر متمایز امام از نسبت میان اسلام و سیاست بود. بر این اساس امام تفسیری از دین ارائه داد که با نگرش سنتی حوزه علمیه کاملاً متفاوت بود. در این

راستا ایشان ضمن بهره‌گیری از گزاره‌های دینی و پالایش و به روز نمودن آنها، از ضرورت ایجاد حکومت اسلامی سخن به میان آورد. ایشان در این راستا با تفسیر آیه ۶۲ نساء فرمودند: «خدای تعالی به تمام مؤمنین واجب نموده، اطاعت خود و اطاعت صاحب امر را، خدای تعالی در این آیه تشکیل حکومت اسلام را داده» (کشف الاسرار، ۱۳۷۶: ۱۰۹).

امام خمینی(ره) در راستای ایجاد تحول در معرفت دینی به‌عنوان مقدمه‌ای برای خیزش انقلابی، بر این باور بود که گفتمان سنت‌گرای حاکم بر حوزه علمیه قم تغییر کند. لذا ایشان از جو حاکم بر حوزه علمیه قم در قبل از انقلاب به‌شدت نگران بود و در این راستا موانع نفسانی مثل حسادت و رقابت‌های ناسالم برای کسب موقعیت‌های دنیایی و ریاستی به همراه نگرش انزواگرایانه در سیاست از جمله مهم‌ترین موانع ساختاری بودند که فضای حوزه را برای ایشان تنگ نموده بود (قوامی، ۱۳۹۳: ۵۶). امام در موضع‌گیری مخالف با چنین جو حاکمی، حوزه‌های روحانیت را محل تدریس و تبلیغ و رهبری مسلمانان و مکان حضور فقهای عادل و مدرسان فاضل و طلاب می‌دانست. همچنین از منظر ایشان، حوزه علمیه جای آنهایی است که امانت‌دار و جانشین پیامبر هستند. لذا امانت الهی را نمی‌توان به دست هرکسی سپرد و به این منظور حوزه‌های علمیه باید در مسیر اصلاح قرار می‌گرفت و متعاقب آن برنامه‌ریزی درسی و روش تبلیغات و تعلیمات در آن نیز متناسب با اهداف مورد نظر تغییر می‌نمود (امام خمینی، ۱۳۷۵: ۱۳۴).

رویکرد اصلاحی امام نسبت به ساختار حوزه علمیه شهر قم مؤثر واقع شد به‌گونه‌ای که ایشان توانست، ضمن همراه نمودن مراجع و علمای حوزه علمیه قم با خود، جمع زیادی از طایفه جوان حوزوی مانند آقایان بهشتی، مطهری، هاشمی رفسنجانی و... را به منظور اقدام در جهت تحقق نظام اسلامی به خوبی سازماندهی نماید. همچنین امام در این راستا به عنوان رأس هرم فراروایت اسلام سیاسی - انقلابی در برخورد با شاه به صورت زمان‌بندی شده عمل کرد و در قالب برنامه‌ای طراحی شده، منابع مادی و انسانی را با یکدیگر ترکیب نمود و کنترل نیرومند خود را بر اجرای برنامه‌های مورد نظر با سازماندهی انجام یافته، اعمال کرد (قوامی، ۱۳۹۳: ۶۶-۵۶) که نتیجه این‌گونه مدیریت و برنامه‌ریزی در جریان قیام اسلامی، براندازی نظام شاهنشاهی بود.

### نتیجه‌گیری

آنچه از بررسی دلایل پیدایی و تداوم فراروایت اسلام سیاسی - انقلابی حاصل می‌شود این است که این فراروایت بر اساس نظریه ساختاری گیدنز، برآیندی از عوامل ساختاری و کارگزاری می‌باشد. اسلام سیاسی - انقلابی از بطن فراروایت اسلام سنت‌گرا زایش یافت. شرایط ساختاری ناشی از حاکمیت مطلقه رضاشاه و مسأله خطر جریان‌هایی مانند حزب توده و بهائیت باعث شده بود تا فراروایت اسلام سنت‌گرا با حکومت رضاخان و محمدرضا در ده ساله اولش از در تقابل برنیاید. علمای سنت‌گرا در اوایل حکومت پهلوی دوم، تابع شاه نبودند بلکه در اکثر مواقع، بسیاری از واقعیت‌های موجود در جامعه و خطراتی که اسلام را تهدید می‌کرد به شاه گوشزد می‌نمودند. علاوه بر این شرایط ساختاری که باعث شد تا فراروایت



اسلام سنتی، واکنش چندانی نسبت به مسائل سیاسی نشان ندهد، عاملیت مذهبی هم در اتخاذ استراتژی حاشیه‌گزینی از امور سیاسی توسط علما بسیار مؤثر بوده است. بنابراین عاملیت مذهبی چون آیت‌الله حائری و آیت‌الله بروجردی برای تثبیت، تحکیم و توسعه حوزه علمیه قم و مصون نگه‌داشتن آن از گزند فشارهای ساختاری جز موارد معدودی که از جانب حکومت احساس خطر می‌کردند، هیچ‌گاه در صدد تقابل با آن برنیامدند اما با تغییر در شرایط ساختاری و عاملیت مذهبی، دیگر فراروایت اسلام‌گرایی سنتی نتوانست مانند گذشته از موقعیتی هژمونیک برخوردار باشد. لذا با پدیدار شدن تغییر در دو حوزه ساختار و کارگزار، فراروایت اسلام سیاسی - انقلابی جلوه‌گر شد. پس از کودتای ۲۸ مرداد و به‌ویژه از دهه چهل به بعد در اثر رقابت آمریکا و شوروی در قالب جنگ سرد و به دنبال آن ترس آمریکا از نفوذ جریان چپ در ایران، کندی رئیس‌جمهور وقت آمریکا به این نتیجه رسید که برای حفظ اردوگاه ایران باید برنامه‌ای اصلاحی در این کشور به اجرا گذارد. در این راستا شاه مأمور شد تا برنامه کندی را در قالب انقلاب سفید اجرا نماید. اجرای این برنامه عملاً ایران را از نظر فکری، فرهنگی و اقتصادی به آمریکا نزدیک ساخت. نفوذ بی‌رویه فرهنگی و اقتصادی آمریکا در ایران، حساسیت‌های گسترده‌ای را در سطح جامعه برانگیخت و باعث تحرک در جریانات مذهبی شد؛ به طوری که در واکنش به هژمونی فرهنگی و اقتصادی غرب در ایران، در معرفت دینی جامعه نیز تحول به‌وجود آمد. از نمادهای این تحول، بازسازی مذهب و بهره‌گیری از آن به‌عنوان وسیله‌ای جهت مبارزه با رژیم شاه بود. لذا برغم اینکه تحول در حوزه معرفت دینی متأثر از شرایط ساختاری بود، اما از بازیگری فعال عاملیت مذهبی امام خمینی (ره) نیز در پیدایش آن مؤثر بود. با فوت آیت‌الله بروجردی، عاملیت مذهبی فراروایت اسلام سنتی کنار رفت و امام خمینی (ره) متأثر از شرایط ساختاری که ذکر آن رفت، به احیاء فراروایت اسلام سیاسی - انقلابی پرداخت. بنابراین حوزه علمیه قم در سیر تاریخی خود با ایجاد دو فراروایت اسلام سنتی و سیاسی - انقلابی، ساختاری شد که دو روایت متفاوت را باز تولید کرد.

## منابع

- اربطیان، حسن (۱۳۸۵)، سیر تحولات ساختار، معرفتی در حوزه‌های علمیه، معرفت، شماره ۱۰۳، صفحات ۱۰ تا ۲۲.
- استونز، راب (۱۳۷۹)، *مبتکران بزرگ جامعه شناسی*، مهرداد میردامادی، تهران: نشر مرکز.
- آبراهامیان، یرواند (۱۳۹۱)، *ایران بین دو انقلاب*، چاپ هجدهم، تهران: نشر نی.
- بصیرت منش، حمید (۱۳۷۶)، *علما و رژیم رضاشاه: نظری بر عملکرد سیاسی - فرهنگی روحانیون در سال‌های ۱۳۰۵ - ۱۳۲۰ ش*، تهران: مؤسسه چاپ و نشر عروج.
- پارکر، جان (۱۳۸۶)، *ساخت یابی*، ترجمه حسین قاضیان، تهران: نشر نی.
- پدرام، مسعود (۱۳۸۲)، *روشنفکران دینی و مدرنیته در ایران پس از انقلاب*، تهران: انتشارات گام نو.

- جعفری هرندی، محمد و رسولی پور، مرتضی (۱۳۸۵)، مروری بر تاریخ حوزه‌های علمیه، مرجعیت شیعه و فعالیت سیاسی علمای قم، نشریه تاریخ معاصر ایران، شماره ۳۹، پاییز، صفحات ۲۱۶ تا ۱۷۵.
- جعفریان، رسول (۱۳۸۱)، جریان‌ها و جنبش‌های مذهبی - سیاسی ایران سال‌های ۱۳۵۷-۱۳۲۰، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- جلالی پور، حمید رضا (۱۳۸۷)، نظریه‌های متأخر جامعه‌شناسی، تهران: نشر نی.
- حائری یزدی، مهدی (۱۳۸۱)، *خاطرات مهدی حائری یزدی*، به کوشش حبیب لاجوردی، تهران: کتاب نادر.
- حائری، عبدالهادی (۱۳۹۲)، *تشیع و مشروطیت*، تهران: امیرکبیر.
- خمینی، روح‌الله (۱۳۷۵)، *ولایت فقیه*، تهران: مؤسسه نشر و تنظیم آثار امام خمینی.
- خمینی، روح‌الله (۱۳۷۶)، *کشف الاسرار*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام.
- دلال موسوی، سید محمود و بهرامی خشنودی، مرتضی (۱۳۸۴)، *حاکمان قم*، قم: نشر زائر.
- دوانی علی (۱۳۸۸)، *نهضت روحانیون ایران*، ج ۱ و ۳ و ۴، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- ریتزر، جورج (۱۳۷۴)، *نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر*، محسن ثلاثی، تهران: انتشارات علمی.
- زیباکلام، صادق (۱۳۷۸)، *مقدمه‌ای بر انقلاب اسلامی*، تهران: انتشارات روزنه.
- سعید، بابی (۱۳۷۹)، *هراس بنیادین، اروپا مداری و ظهور اسلام‌گرایی*، ترجمه غلامرضا جمشیدیها و موسی عنبری، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- سلطانی طباطبایی، محمد (۱۳۷۰)، *مصاحبه با آیت الله سید محمد باقر سلطانی طباطبایی*، مجله حوزه، شماره ۴۳-۴۴.
- شریف رازی، محمد (۱۳۵۴)، *آثارالرحمة فی تاریخ و دایرةالمعارف حوزه علمیه قم*، قم: بی جا.
- شمس، محمدکاظم؛ اشرفی، عبدالهادی و جواد آهنگر (۱۳۸۳)، *اهتمام آیت الله حاج شیخ عبدالکریم حائری در تأسیس و حراست از حوزه علمیه قم*، قم: بوستان کتاب قم.
- عرب زاده، ابوالفضل (۱۳۸۳)، *جغرافیای تاریخی قم*، قم: نشر زائر.
- علوی طباطبائی، حسین (۱۳۴۱)، *خاطرات زندگی آیت الله بروجردی*، تهران: چاپ و انتشارات اطلاعات.
- عیوضی، محمد رحیم و هراتی، محمدجواد (۱۳۹۰)، *درآمدی تحلیلی بر انقلاب اسلامی ایران*، قم: نشر معارف.
- فلسفی، محمد تقی (۱۳۷۶)، *خاطرات و مبارزات حجه الاسلام فلسفی*، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- قوامی، سید صمصام‌الدین (۱۳۹۳)، *مدیریت امام خمینی*، قم: انتشارات یاس نی.
- کرایب، یان (۱۳۸۵)، *نظریه اجتماعی مدرن از پارسونز تا هابرماس*، عباس مخبر، تهران: نشر آگاه.
- کریمی، علیرضا (۱۳۷۸)، *رژیم شاه و آزمون‌گیری از طلاب*، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- کسل، فیلیپ (۱۳۸۳)، *چکیده آثار آنتونی گیدنز*، حسن چاوشیان، تهران: انتشارات ققنوس.
- کوچک زاده، محمدرضا (۱۳۸۰)، *تاریخچه قم و مساجد تاریخی آن*، قم: انشراح.
- گرامی، محمدعلی (۱۳۸۱)، *خاطرات آیت الله محمد علی گرامی*، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۷۱)، *جامعه‌شناسی*، ترجمه منوچهر صبوری، تهران: نشر نی.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۷۹)، *سیاست، جامعه‌شناسی و نظریه اجتماعی*، ترجمه منوچهر صبوری، تهران: انتشارات نشر نی.

- مقصودی، مجتبی (۱۳۸۶)، *تحولات سیاسی و اجتماعی ایران ۵۷-۱۳۲۰*، چاپ سوم، تهران: انتشارات روزنه.
- مکی، حسین (۱۳۶۲)، *تاریخ بیست ساله*، جلد چهارم، تهران: انتشارات علمی.
- ملکوتیان، مصطفی (۱۳۸۹)، *ایدئولوژی و رهبری و تأثیر آن بر پیروزی سریع، ثبات پایدار و بازتاب انقلاب اسلامی*، فصلنامه سیاست، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دوره چهارم، شماره ۲.
- منظورالاجداد، محمد حسین (۱۳۷۹)، *مرجعیت در عرصه اجتماع و سیاست: اسناد و گزارش‌هایی از آیات عظام نائینی، اصفهانی، قمی، حائری و بروجردی ۱۳۳۹-۱۳۹۲ شمسی*، تهران: شیرازه.
- موحد، محمدعلی (۱۳۷۸)، *خواب آشفته نفت*، تهران: کارنامه.
- نراقی، احسان (۱۳۸۵)، *از کاخ شاه تا زندان اوین*، تهران: نشر رسا.
- واعظ زاده خراسانی، محمد (۱۳۸۵)، *زندگی آیت الله العظمی بروجردی*، تهران: جامعه جهانی تقریب مذاهب اسلامی معارف فرهنگی.
- Ghods, m.reza (1989), *Iran in the twentieth century, A political History*, Bouldre, lynne Rienner publishers, p200.
- Giddens, A (1984), *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*, Cambridge Polity Press.