

## جمهوری اسلامی ایران و پست- مدرنیسم

دکتر محمدجواد جاوید\*

**چکیده:** در نگاه اول بررسی روابط پست- مدرنیسم و جمهوری اسلامی رابطه غریب و دست‌نیافتنی تلقی می‌شود، اما بازخوانی روابط دین و مدرنیسم به مثابه دو عنصر مؤثر در طرز تلقی ما از یک جامعه پست- مدرن، این امکان را به ما داده است تا دست‌کم مدعی نوعی عموم و خصوص من وجه در تحلیل روابط و تبیین تعامل جمهوری اسلامی در ایران و پست- مدرنیته موجود در غرب باشیم. در این فرض تنها بدان جنبه از عناصر پست- مدرنیسم عنایت شده که ناظر به مقوله معرفت و تعلق اعتقادی فردی و یا اجتماعی است. بالطبع جمهوری اسلامی نیز همچون پست- مدرنیسم متغیر وابسته‌ای است که بر محور نوع نگاه به معرفت دینی در این دوره ارزیابی و تفسیر شده است. حاصل این مقاله قبول نوعی تأثیر متقابل جمهوری اسلامی در معنای عام و جمهوری اسلامی ایران در مفهوم خاص آن با پست- مدرنیسم در فرایند قوت و قوام دینداری در عصر حاضر است.

**کلیدواژه:** جمهوری اسلامی ایران، پست- مدرنیسم، سکولاریسم، مدرنیته، هویت دینی، جمهوریت، اسلامیت

---

\* عضو هیئت علمی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران

دوفصلنامه دانش سیاسی

شماره سوم - بهار و تابستان ۱۳۸۵

## مقدمه

آیا می‌توان جمهوری اسلامی را محصول پست- مدرنیسم دانست؟ به عبارت دیگر، پست- مدرنیته چه تأثیری در پیدایش جمهوری اسلامی در جهان امروز داشته است؟ این پرسش محور بحث مقاله حاضر خواهد بود. طبیعی است که در کنکاش از پاسخی برای این سؤال ناگزیر باید از روی تکرر مفاهیم دو اصطلاح «پست- مدرنیسم و جمهوری اسلامی» با احتیاط فراوان گام برداریم. مسئله دیگر به مقوله دین بازمی‌گردد؛ اینکه اساساً یکی از ویژگیهای دنیای پست مدرن را بازگشت ادیان به درون زندگی فردی و اجتماعی شهروندان بدانیم، بخشی از منازعه این نوشتار را به خود اختصاص خواهد داد. بعد سوم گفتار حاضر با عنایت به نقش هویت جمعی در شکل‌گیری پدیده‌های سیاسی- دینی، به بررسی جلوه‌های فرامدرنی جمهوری اسلامی ایران در دو عرصه دین و سیاست می‌پردازد. این سه مرحله تأمل در واقع، همان سه فصل مقاله حاضر خواهند بود. پایان نوشتار جمع‌بندی پاسخی برای پرسش نخستین ماست.

## ۱. تعریف و تفکیک مفاهیم

شاید یکی از دلایل بغرنج بودن تعریف پست- مدرنیسم به دوپهلوی بودن مفهومی بازمی‌گردد که بر مدرنیته حمل می‌کنیم. مدرن یا نو می‌تواند هر پدیده جدیدی باشد که در زمان خود و یا در برهه‌ای از زمان گذشته دارای تازگی بوده است؛ بنابراین، سخن از مدرنیته خود می‌تواند دو مفهوم داشته باشد: در درجه اول، اساساً مراد از آن نو بودن در مقطعی از زمان و تاریخ باشد و یا اینکه در درجه دوم از تحولی در برهه‌ای از تاریخ به مدرنیته تعبیر شود. در اینجا است که باید بین قرن بیست و قرن پانزده میلادی فرق بگذاریم. باید بین «عصر مدرن» که خاصیت قرن پانزدهم تا قرن هجده میلادی می‌تواند باشد و «مدرنیته» که اغلب ناظر به قرون نوزده و بیست میلادی است، تفاوت گذارد. با وجود این، برخی چون الن تورین در نگاهی فلسفی به تاریخ اروپا، سرآغاز این پدیده را قرن شانزده و رواج پروتستانتیسم، عقل‌گرایی، اثبات‌گرایی (Touraine, 1992) می‌داند (Tribalat & Kalténbach, 2002) طبیعی است که تعیین زمان مشخص و دقیق برای ظهور این پدیده بسیار دشوار است. اما یکی از راههایی که ما را به بحث پست-

مدرنیسم و جمهوری اسلامی نزدیک‌تر خواهد کرد، شناخت ویژگیهای معمار پست-مدرنیسم است.

### ۱-۱. ویژگیهای معمار پست-مدرنیسم

در یک نگاه کلی می‌توان چهار ویژگی را برای تمییز مدرنیته به مثابه یک پدیده تمدنی از پست-مدرنیته ارائه کرد (Livres, 2000):

۱. ویژگی اول به انسان و خودآگاهی او نسبت به خود، استقلال، اختیار، اعتماد به نفس و توانایی او در سلطه بر طبیعت و در به خدمت گرفتن فن و صنعت بازمی‌گردد.  
 ۲. در مرحله بعد انسان توانست به کشف راز جهان دست یابد و به تعبیری دست خدایان را باز کرده خود به جایگاه آنان تکیه زند. از این پدیده که به اعجاززدایی (Cf. Gauchet, 1985) از عالم نیز تعبیر می‌شود، به قدرت دائمی و فراگیر ماورائی خاتمه می‌دهد.

۳. سومین خاصیت این عصر همان شکاف ساختاری در نهادهای پیشین و تأسیس نهادهایی مستقل با مرزبندیهای جدید است که منجر به تمییز عرصه عمومی از حوزه خصوصی می‌شود. در یک نمونه صریح می‌توان از ظهور لائیسیته و سکولاریسم در جامعه غربی سخن گفت. این پدیده طبعاً در برابر خاصیت زنجیره‌ای و به هم پیوسته جامعه سنتی قرار دارد. در اینجا تاروپود ساختار کهن از هم گسسته و به شکلی مستقل ادامه حیات می‌دهد.

۴. در آخرین مرحله مدرنیته، مجموعه‌ای از آمال انسان‌مدارانه‌ای است که در عصر روشنگری جامعه غربی ریشه دارد و از آن قوت گرفته است.

دو ویژگی اصلی را که در چهار مرحله از خواص مدرنیته نهفته است، می‌توان در دو کلمه خلاصه کرد: «انسان غربی». این انسان در درجه اول خود را چون گذشته نه تنها بنده خدا نمی‌داند بلکه انتظار بردگی از سوی خدا را نیز دارد. او در خوشبینانه‌ترین حالت خود، خدا را در زندگی اجتماعی خویش سهیم نمی‌داند. این انسان دارای نگاهی خاص است که مولود جامعه غربی است و لذا تسری و تعمیم آن به سایر جوامع بدون در نظر گرفتن زیرساختهای غربی لزوماً رهگشا نخواهد بود. همین دو ویژگی اکنون

بیش از سه دهه است که در عرصه مسائل و نظریه‌های توسعه، نظریه نسبیت فرهنگی، حقوق بشر، مفهوم دموکراسی و... دچار چالش جدی شده‌اند.

### ۲-۱. مدرنیته: یک منطق، یک ایدئولوژی

جامعه‌شناسان اولین گروهی بودند (Antony Giddens et Jean-François Lyotard) که از این نارسایی مفهوم و تعمیم مدرنیته خبر دادند. آنان خبر از وضعیتی جدید می‌دهند که لزوماً چون مدرنیته محصول و اثر تمدنی (Fait de Civilisation) نیست بلکه دست‌کم در حال حاضر پدیده‌ای یا وضعیتی ذهنی (Etat d'Esprit) و روحی است. مدرنیته به‌خودی‌خود یک دوره تمدنی بیش نیست. این دوره در برابر تمدن قدیم یا کلاسیک تعریف می‌شد و دیگر داده‌های تمدنی نو چون فرهنگ، صنعت و علوم در مقایسه با قدیم مدرن تلقی می‌شد. اگر دوره کلاسیک عصر اعتقادات جمعی و فردی در جامعه بود و یکی از ابزارهای شناسایی یک جامعه به سبک عقاید آنان باز می‌گشت؛ در عصر مدرن و سپس مدرنیته نوعی شکست اعتقادی و خودباوری انسانی به جای آن نشست. دوره ذهنی پست-مدرن بیش از هر چیز در برابر غرور و یقین انسان غربی نسبت به خود ظاهر شده و خواهان تجدید نظر در مبانی فکری مدرنیته است. یکی از عمده‌ترین چالش‌هایی که پست-مدرنیته، مدرنیته را بدان واقف کرده، همین اعتقادات دینی و میزان قابلیت فهم انسانی است. به همین سبب نزدیک به نیم قرن است که متفکران معتقدند که سخن گفتن از قوانین مدرنیته اساساً بی‌معناست و شایسته است تا به جای آن از نشانه‌ها و مصوبه‌های مدرنیته سخن بگوییم؛ بنابراین، مدرنیته را باید سنتی جدید نامید (Rosenber, 1962)؛ چرا که مدرنیته برای شکاف و بحرانهای عصر خود راه حل ارائه نکرده است تا قائل شویم که مدرنیته یک نظریه است. مدرنیته در حد عالی خود یک منطق و یک ایدئولوژی است. به این دلیل که از یک سو مدرنیته با استفاده از تناقضات حاصل‌شده در تاریخ، بحران را ارزش قلمداد کرده است و بدون آنکه بتواند از آن راهگشایی کند، یک اخلاق متناقض تقدیم می‌کند (Baudrillard, 1980, pp.8-17) و مدرنیته به مثابه یک تفکر، ضمن واکنش به سنت عملکرد فرهنگی آن را در جهت معکوس به پیش می‌برد. از سوی دیگر، دین به مثابه

یکی از مطرودان مدرنیته به ستیز با هر نوع نویی رفت که مدرنیته بر اساس آن قوام و دوام می‌یافت. پست- مدرنیته پرسشی از اساس ملاک و معیارهای این دو است.

### ۱-۳. پست- مدرنیسم و بازشناسی معیارهای دینی

یکی از خواص پست- مدرنیته رد ثبات و اطلاق عقلی و اصرار بر نبود تکیه‌گاهی مطمئن در عصر حاضر است. روایت بی‌روایتی از عواملی است که تفحص و سخن از کشف و کاربرد سایر ملاکها از جمله امور معنوی را نه تنها مجاز بلکه تجویز می‌کند. سخن از جمهوری اسلامی ایران و رابطه آن با پست- مدرنیسم در دامن همین امور پرورده می‌شود. با وجود این نباید چنین پنداشت که در این عصر، تجویز معنویت بر پایه تصدیق یا به معنای تأیید آن است.

با به پایان رسیدن روایتها و قرائتهای کلان (La condition post- Lyotard) (moderne)، پست- مدرنیسم حتی در برابر اصطلاح توسعه نیز علامت سؤال می‌گذارد. عصر پست- مدرن عصر به رسمیت شناخته شدن معیارهای دینی و دنیوی است. در این دوره پارادایم غالبی وجود ندارد؛ چرا که آمیختگی مدها، روشها و سبکهای زندگی همه می‌توانند محترم و مقبول باشند. پست- مدرنیسم معتقد است که مدرنیسم بدون یک مبنای قابل اثبات و به زعم خود، مفروضههایی را اساس و برتر قلمداد می‌کند که قادر به حل معضلات جامعه بشری نیستند. تحلیل رفتن مقام عقل مدرن در همین چارچوب قابل ارزیابی است. در بعد جامعه‌شناختی این تحلیل مقام مادی عقل در برابر معنویت نیست بلکه مراد از آن در جامعه پست- مدرن تقلیل آن به سطح سایر معیارهای جوامع بشری است. در اینجا عقل و روح مشترک بی‌معناست بلکه ارواح و عقلا حاکم‌اند. هیچ چیز با هیچ چیز مقایسه نمی‌شود؛ جز با خودش. کارایی جانشین مشروعیت می‌شود؛ مدیریت جای سیاست می‌نشیند؛ کنترل به جای مالکیت و در نهایت دنیایی است که در آن سازمان با اطلاعات تصمیم می‌گیرد. علم به مثابه معارض دین در عصر مدرن، در این دوره از آرمانهای گذشته شده و در دامن واقعیت محتمل می‌افتد تا با تکیه بر نسبیّت به حل معضلات بشری بپردازد. با این وضعیت باید پرسید که سؤال از دین را در چه سطحی از پست- مدرنیته می‌توان قرار

داد؟ پرسش دوم آن است که آیا اساساً پست-مدرنیسم که به دین در کنار سایر معیارها بها می‌دهد و یا با تخریب هر معیار مطلق، آن را در کنار سایر مباحث عامه بدون تعصب خاصی قرار می‌دهد، تا چه میزان در یک تحول سیاسی چون انقلاب می‌تواند سهیم باشد؟

برای پاسخی نیکو بدین پرسشها در مطالعه‌ای موردی به سراغ مفهوم و ادبیات تاریخی جمهوری اسلامی ایران می‌رویم.

## ۲. جمهوری اسلامی: درآمدی دینی بر پست-مدرنیسم

از زمان پدران جامعه‌شناسی مدرن چون دورکهایم (Emile Durkheim) یا وبر (Max Weber) روابط مدرنیته و دین همواره به معنای طرد دین به وسیله مدرنیته تعبیر شده است. از سویی تفاوت‌های نهادی منحصر به راندن اعتقاد دینی به حاشیه زندگی خصوصی می‌شود و از سوی دیگر عقلانیت ابزاری خاص مدرنیته حتی به تفتیش عقاید دینی نیز می‌پردازد. این سبک تعظیم دین در برابر دموکراسی مدرن، شهروندان را پیش از آنکه تبدیل به فردی آزاد کند، محکوم به شهروندی در بند می‌کند (Cf. Gauchet, 1998, pp. 75-85, 107) و چنان که یاد شد، از آنجا که راهکارهای ارائه‌شده در عصر مدرنیسم در برخورد با بحرانهای فرهنگی، اخلاقی و اجتماعی به بن‌بست رسیده بود، نظریه‌پردازانی کوشیده‌اند تا به امید رهایی از این تنگناهای روحی و جسمی، راهکارهای جدیدی ارائه دهند. مجموعه تلاش این دسته از اندیشمندان علوم اجتماعی بیشتر معطوف به انتقاد از سبک مدرنیته شد؛ اما در اینکه اکنون چه جایگزینی باید برای پاسخ به این بحرانها فراهم آورد، اگر نگوئیم پاسخی نداشته است و ندارند، دست‌کم تفاهمی روی نحوه پاسخگویی نیز ندارند: به عبارت دیگر آن دسته از منتقدان مدرنیته بدین دلیل پست-مدرن تلقی شدند که اساساً به مبانی فکری مدرنیته معترض بودند. اینان منتقدان خوبی بودند اما از ارائه راه حل ناکام ماندند. تشتت در پاسخ برخی را به آنجا کشاند تا همین عدم معیار و تشتت آوایی در علوم اجتماعی را به خودی خود نوعی معیار تلقی کنند. آنچه منجر به شالوده‌شکنی و محکومیت یک نوع عقلانیت خاص می‌شد، زمینه رشد روش پست-مدرن را که نبود

شالوده را شالوده می‌پنداشت؛ عمدتاً در قالب هرمنوتیک مدرن وارد عرصه نزاعهای روشنفکری جوامع توسعه‌یافته و در راه توسعه گردد.

سخن از هرمنوتیک ناخواسته یادآور نوعی بازگشت به سنت بود؛ سنتی که در آن دین به تبیین معیارهای جامعه با استناد به وحی و کلام مقدس می‌پرداخت. اما اگر هرمنوتیک را روش پست-مدرنیسم بدانیم، تنها بخشی از آن در عصر فرامدرن کارایی بیشتر دارد؛ آن بخشی که لزوماً وفادار تفسیر قدیم از متون مقدس نیست. اما عواملی باعث ظهور معنویت در قالب جدید شدند: جنگ جهانی اول و دوم را باید گهواره پست-مدرنیسم غرب در این معنا دانست.<sup>۲</sup> در این دوره سؤالهای زیادی برای انسان غربی پدید آمد که از جمله مهم‌ترین آنها سؤال از «کجا آمده‌ام» بود. میشل مفزولی (Michel Maffesoli)، استاد جامعه‌شناسی دانشگاه سوربن، با اشاره به این پرسش در اینکه پست-مدرنیسم را امری به دنبال نوعی عقلانیت مدرن و پست-مدرنیته (Postmodernité) بدانیم و یا اینکه اساساً بدان لقب «پساقرون وسطایی» (Postmédievalité) دهیم، به بحث جدی در مبنای پست-مدرنیسم پرداخته است (Maffesoli, 2000). در عصر پست-مدرن اومانیسم و عقل مطلق جای خود را به نسبییت و عقلهای متفاوت می‌دهد. نبود معیار و ملاک یکی از عمده‌ترین ویژگی عصر پست-مدرن است. «هریو لژر»، نویسنده مشهور جامعه‌شناسی دین در فرانسه، معتقد است که اگر برخی چون «گوشه» از گذر از دین (La sortie de la religion) در طی نیم قرن گذشته سخن می‌گویند (Gauchet, 1985)، اکنون دوران صحبت از ناهماهنگی دین و جامعه که منجر به طرد یا حذف ادیان به نام پدیده سکولاریزاسیون جامعه می‌شد، گذشته است: «ما در این اواخر قرن بیستم مواجه با حذف ادیان به نفع فرقه‌های مذهبی شده‌ایم؛ پدیده‌ای که مراد از آن حذف منافع معنوی افراد نیست بلکه بیشتر به خصوصی‌سازی افراطی احساسات دینی منجر می‌شود» (Hervieu-Leger, 1997).

## ۲-۱. بازگشت به اعجاز و اعتقاد

حال چه پست-مدرنیسم را تداوم مدرنیسم و بخشی از آن بدانیم و چه آن را فلسفه‌ای نو و متفاوت از مدرنیسم ارزیابی کنیم، پست-مدرنیسم در مقایسه با مدرنیسم انقلابی

در استقبال از همه چیز و در به رسمیت شناختن هیچ چیز است. در اینجاست که خود انسانی هم از عرش امانیسم به خاک می‌افتد و از کمبودی رنج می‌برد. مفزولی معتقد است که این دوره، دوره‌ی نه اعجاز‌زدایی به تعبیر ماکس وبر،<sup>۳</sup> و نه خروج دین (La sortie de la religion) یا سرشکستگی دین (Le désenchantement du monde) به تعبیر مرسل گوشه (Gauchet, 1985)، بلکه عصر بازگشت به اعجاز و اعتقاد است (Maffesoli, 2004/ 2005, N.73, p.14)؛ این بازگشت زمانی معنا یافت که در سالهای دهه‌ی هفتاد میلادی نیروهای سیاسی در عرصه‌ی بین‌المللی از این حضور متأثر شدند. برای مثال، تقریباً در تمام جهان توسعه‌یافته و صنعتی، دین و مذهب همان گونه که در کشورهای جهان سومی طلایه‌دار جنبشهای مردمی بوده، ایفای نقش کرده است (Rouyer, 2003; Leclerc, 2002, p.5). نکته‌ای که در این بازگشت کلی معنویت از دیدگاه اندیشمندان غربی مخفی مانده است، مقایسه‌ی بین این ظهور مجدد در شرق و غرب است؛ پدیده‌ای که در هر صورت نظریه‌های عصر مدرن چون سکولاریسم را به بازنگری فراخوانده است.

در جوامع غربی این دین مسیحیت نبود که دوباره به صحنه می‌آمد بلکه این گروهها و فرقه‌های مذهبی بودند که در جهت اشباع عطش معنوی انسان غربی به رقابت پرداختند. بسیاری از این گروههای مذهبی اساس کار خود را عملاً با نزاع با کلیسا شروع کردند، فرقه‌هایی که بالطبع از نظر کلیسا بدعت‌گذار و یا مرتد تلقی می‌شدند. اما کلیسای کاتولیک و پروتستان نیز هر دو به این نتیجه رسیده بودند که امکان جمع‌آوری همگان تحت یک علم واحدی که دارای سابقه‌ی سوء است، وجود ندارد. نتیجه آن شد که امروز در کنار فرقه‌های جدید مذهبی،<sup>۴</sup> ادیان شرقی چون اسلام و بودا در غرب به سرعت در حال توسعه‌اند؛ در حالی که در جوامع شرقی عمدتاً بازگشت به دین نوعی بازگشت به اصول همان دین قدیم است؛ البته با قرائت یا تدری دیگر. آنچه از فرقه‌های دینی جدید که در حدود نیم قرن اخیر شاهد ظهور آنان در شرق بوده‌ایم، عمدتاً نسخه‌برداریهایی از مدل غربی بوده که به وسیله‌ی استعمار یا به واسطه برخی روشنفکران وارد شده است.



پست- مدرنیسم با طرد هژمونی مطلق در تحلیل پدیده‌های اجتماعی ناخواسته باعث به رسمیت شناختن شدن سایر ویژگیهای مدنی و غیرمدنی شده است. در این میان جمهوری اسلامی از دو بعد قابل تحلیل است: در وهله اول، موجی که این شکل حکومتی به مدد پشتوانه روحی مردمی در تأکید بر لزوم بازخوانی از مدرنیته به جای گذارده است و ثانیاً، سرشکستگی معیارهای مادی مدرنیته که منجر به ظهور نوعی بی‌کفایتی در حل مسائل اجتماعی و ناکامی در پاسخ به پرسشهای روحی جامعه پس از جنگهای جهانی اول و دوم شد. در اینجا اگر سخن از تقدم و تأخر (اولیت) یکی از این دو بعد تحلیل باشد، مسلماً باید از مقدم بودن تحلیل دوم (پست- مدرنیسم) بر جمهوری اسلامی سخن گفت. اما آن گاه که سخن از اولویت و میزان تأثیر در قالب یابی نظریه پست- مدرن باشد، نقش جمهوری اسلامی در حصول و وصول به این مرحله انکارنشدنی است.

## ۲-۲. بازگشت ادیان و منطق هویت جمعی

شاید بسیاری معتقد باشند که اساساً در نظر گرفتن روح معنوی برای پست- مدرنیسم جای تأمل فراوان دارد. اما واقعیت آن است که شکل دینداری در عصر حاضر را نمی‌توان با معیارهای عصر مدرنیسم ارزیابی کرد. ماهیت پست- مدرنیسم هر چه باشد، در درون خود از دین هم توشه‌ای دارد و این نه باب میل او بوده که بر او تحمیل شده است. در جهانی که نابرابری، فقر، بیماری و اضطراب روزانه، جزیی از زندگی انسان شده است، جستجو برای یافتن راهکارهایی برای رهایی از این وضع نابسامان همچنان ادامه دارد. روی‌آوری به مسجد، کلیسا، کنیسه و معابد گوناگون گوشه‌ای از این کوشش انسانها برای رهایی از رنجهای دنیوی به حساب می‌آیند. در این میان یافتن «هویتی جدید» یکی از تلاشهای مقدس انسان فرامردن عصر کنونی است. اما انسان پست- مدرن قادر به دستیابی به هویت واحدی نیست. «نفاق» در تعبیر دینی یا چندهویتی از ویژگیهای انسان عصر حاضر است. شیوه زیست شب با روش زندگی روزانه تفاوت چشمگیر دارد بلکه هر لحظه زندگی شهروند در نقشی به بازی مشغول است. در این عصر نه فرد معنا دارد و نه هویت واحد. فرد چندکاره و چندچهره است و هویت او

پاره پاره. دین در این میان تنها می‌تواند خلائی از روح سرگردان او را پر کند. اما اینکه جامعه چگونه توان زمینه‌سازی این آرامش را دارد، پرسش دیگری است؛ چرا که جامعه نیز تحت تأثیر رسانه‌های جدید، اینترنت و توسعه شبکه ارتباطات به قبیله‌گرایی عصر سنت بازگشته است (Maffesoli, 2000). مردم‌سالاری مطرود و فمینیسمها ترویج می‌شود. تفاوتها به زیر سؤال رفته و سلايق رواج یافته‌اند. در این میان حضور دین در جامعه غربی وارد عرصه عمومی شده است. دیگر سخن از نابودی آن در عصر مدرن نیست، سخن جدی آن است که چگونه دینداری در عصر مدرن که همگان در آن از مرگ دین سخن می‌گفتند، توانست تغییر ماهیت دهد و به شکل امروزی ظاهر گردد. اما این ناپدید شدن دین همانند گذار پاندول ساعت از جلوی چشمان ما بوده که دوباره به جای خویش بازمی‌گردد (Maffesoli déc. 2004/ jan. 2005, N.73, p.14). جمهوری اسلامی یکی از جلوه‌های رؤیت‌شده این حرکت دین در زمان پست-مدرن است؛ حرکتی که ضمن تلاش برای رسیدن به هویتی جمعی، از معنویت برای معماری این هویت بهره جسته است.

### ۳. انقلاب اسلامی و چالشهای مدرنیته

در ایران پس از انقلاب سیاست در قالب جمهوریت و دیانت در لباس اسلامیت، هر دو به سوی نهادینه کردن رابطه دین و دنیا در تعریفی نو حرکت کردند. این ارتباط هرچند با سابقه‌ترین شکل حکومت در تاریخ بشریت بوده است، در عصر مدرنیته به دنبال سوءاستفاده دینداران از قدرت سیاسی و ارائه تفسیری خاص از این رابطه به منفورترین شکل حکمرانی بدل شد. در دهه ۱۹۷۰م. با بازگشت نوعی الهی‌گرایی، اندک‌اندک احساس بازیابی مبانی سکولاریسم غربی رونق گرفت. از عمده مبانی و ثمرات سیاسی پست-مدرنیسم همین ایجاد شبهه در جهان‌بینی غیردینی مدرنیسم بود. به اعتقاد بسیاری از نویسندگان عربی از بین مشکلاتی که لائیسیته مدرن تاکنون با آن برخورد داشته، هیچ یک به اندازه بازگشت اسلام و تأسیس جمهوری اسلامی در ایران دردسزآفرین نبوده است (Samuel, 1997, p.36).

### ۱-۳. جمهوری اسلامی و قرائت‌های سیاسی

انقلاب اسلامی در ایران را باید اولین جمهوری اسلامی در جهان تشیع نامید. با وجود این، بسیاری به ویژه در خارج از کشور معتقدند که مفهوم جمهوری اسلامی هنوز هم مفهومی گنگ و مبهم است؛ زیرا جمهوری به معنای قرار داشتن حق حاکمیت در دست خود مردم و به معنای حکومت عامه مردم است، حال آنکه قید اسلامی، این اطلاق را محدود و مقید می‌کند و به این ترتیب به نظر می‌رسد که مفهوم جمهوری اسلامی در تعارض با موازین دموکراسی و در تعارض با مفهوم جمهوری به معنای عام آن باشد. در اینکه سرانجام، این جمهوری اسلامی چه معنایی می‌تواند در جهان امروز داشته باشد، اصل دوم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران در تعریفی می‌گوید:

«جمهوری اسلامی، نظامی است بر پایه ایمان به:

۱. خدای یکتا (لا اله الا الله) و اختصاص حاکمیت و تشریح به او و لزوم تسلیم در برابر امر او؛
  ۲. وحی الهی و نقش بنیادی آن در بیان قوانین؛
  ۳. معاد و نقش سازنده آن در سیر تکاملی انسان به سوی خدا؛
  ۴. عدل خدا در خلقت و تشریح؛
  ۵. امامت و رهبری مستمر و نقش اساسی آن در تداوم انقلاب اسلام؛
  ۶. کرامت و ارزش والای انسان و آزادی توأم با مسئولیت او در برابر خدا؛
- که از راه:
- یک. اجتهاد مستمر فقهای جامع‌الشرایط بر اساس کتاب و سنت معصومان (ع)،
  - دو. استفاده از علوم و فنون و تجارب پیشرفته بشری و تلاش در پیشبرد آنها،
  - سه. نفی هر گونه ستمگری و ستم‌کشی و سلطه‌گری و سلطه‌پذیری، قسط و عدل و استقلال سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی و همبستگی ملی را تأمین می‌کند».

اما در کنار این تعریف نظری و رسمی در عمل تفاسیر و تحلیلهای گوناگونی در طی ۲۵ سال اخیر ارائه شده است. از این میان ما تنها به سه نوع تحلیل که به بنیادگران فکری نظام اسلامی در ایران بازمی‌گردد، بسنده می‌کنیم. دلیل این انتخاب از آن روست

که در سه مرحله زمانی متفاوت ارائه شده است و در عین حال، به نظر می‌رسد متعهد به نوعی منطقی وحدت در عین کثرت است. ویژگی که خود نشان از قرائتهای متفاوت و در عین حال، مشروع از پدیده‌ای اجتماعی دارد. این روش همان چیزی است که پست-مدرنیسم در تفسیر امور و متون دنیوی و قدسی ارائه می‌کند؛ تفاوتی که همگی مشروعیت دارند و هیچ یک رسمیت ندارند.

### ۳-۱-۱. جمهوری اسلامی شرط اتکاء و شرط انتخاب

روز ۱۲ فروردین روز جمهوری اسلامی است. بیش از ربع قرن پیش در چنین روزی مردم ایران با شرکت در یک همه‌پرسی به تشکیل جمهوری اسلامی و قانون اساسی آن رأی مثبت دادند؛ ۹۹/۵ درصد مردم ایران به استقرار نظام جمهوری اسلامی آری گفتند.<sup>۵</sup> در زمان حیات امام خمینی (ره) اساساً نزاع جدی بر سر مفهوم و جایگاه دو واژه جمهوری اسلامی در بین طرفداران انقلاب در نگرفت؛ امام (ره) نیز تفسیر خاصی از آن ارائه نکردند. اما امام (ره) از سویی، ضمن ترسیم علمی<sup>۶</sup> و تبیین عملی مفهوم ولایت فقیه با حمایت از قرار گرفتن آن در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، و از سوی دیگر، در ضمن سخنرانیهای خود به شدت از حق مردم دفاع می‌کردند؛ دو عبارت مشهور از ایشان که «مجلس در رأس امور است» و «میزان رأی ملت است»، را می‌توان از نمونه‌های توجه امام (ره) به نقش مردم در حکومت دانست. در دیدگاه ایشان «جمهوری اسلامی» با تعبیر «نه یک کلمه کم و نه یک کلمه زیاد»، مراد از «جمهوری» همان معنایی است که در خارج از ایران از آن اراده شده است، اما بالطبع این مقوله به تنهایی برای ایجاد حکومت اسلامی کفایت نمی‌کند؛ لذا امام (ره) در فرمان خود به نخست‌وزیر دولت موقت می‌نویسد: به موجب حق شرعی (ولایت فقیه) و به موجب رأی اعتمادی که از طرف اکثریت قاطع ملت به من ابراز شده است، من رئیس دولت را تعیین می‌کنم؛ بنابراین، در اندیشه امام (ره)، «جمهوری اسلامی» به واسطه قوانین اساسی منبعت از اسلام، هم مشروعیت شرعی و هم مشروعیت قانونی می‌یابد (رک. مقیمی). ایشان می‌فرمایند: «اینکه ما «جمهوری اسلامی» می‌گوییم، این است که هم شرایط منتخب و هم احکامی که در ایران جاری می‌شود، اینها بر اسلام متکی است؛ لیکن

انتخاب با ملت است و طرز جمهوری هم همان جمهوری است که همه جا هست» (امام خمینی (ره)، ۱۳۷۰، ج ۳، ص ۱۴۵).

با این همه، در تلقی امام (ره) همین ثمره پست- مدرن جامعه امروز به معنای کنار نهادن دنیا یا حکومت صرف دینداران و روحانیان نیست؛ در اندیشه حضرت امام (ره) پیوند دین و سیاست در معنای تأکید صرف بر اسلامیت برای طرد رأی عموم اساساً جایگاهی ندارد. از سوی دیگر، تدارک جمهوریت در راستای ایجاد حکومت اسلامی بدون عنایت به نقش دینداران نیز قدم در مسیر توطئه جدایی دین از سیاست خواهد نهاد. هر دوی این تفاسیر تک بعدی از نظر امام (ره) ناصواب اند و البته اولی خطرناک تر و بدتر: «بیدار باشید، توجه کنید، اینها می خواهند با شیطنت کار خودشان را انجام بدهند. آن وقت شیطنت این بود که سیاست از مذهب خارج است... این مطلب شکست خورده [است]، حالا می گویند که سیاست حق مجتهدان است؛ یعنی در امور سیاسی در ایران پانصد نفر دخالت کنند، باقی بروند سراغ کارشان؛ یعنی مردم بروند سراغ کارشان، هیچ کاری به مسائل اجتماعی نداشته باشند و چند نفر پیرمرد ملا بیایند دخالت کنند. این، از آن توطئه سابق بدتر است برای ایران؛ برای اینکه آن، یک عده از علما را کنار می گذاشت؛ این، تمام ملت را می خواهد کنار بگذارد» (امام خمینی، ۱۳۷۰، ج ۱۸، ص ۲۴۵). این شیوه تفکر و حاصل آن بی تأثیر در دین گرا پنداشته شدن پست- مدرنیسم نبوده است.

### ۳-۱-۲. جمهوری اسلامی یک مرکب دو کلمه‌ای

از نظر استاد مطهری (ره)، که وی از جمله خاص ترین بنیانگذاران فکری حکومت دینی در ایران معاصر تلقی می شود، جمهوری اسلامی احتیاج زیادی به تعریف ندارد؛ چون جمهوری اسلامی از دو کلمه مرکب شده است: کلمه «جمهوری» و کلمه «اسلامی»؛ «کلمه جمهوری، شکل حکومت پیشنهاد شده را مشخص می کند و کلمه اسلامی محتوای آن را» (مطهری، ۱۳۷۲، ص ۸۰). استاد مطهری (ره) دو ویژگی را در نهایت برای مفهوم جمهوری ارائه می کند و معتقد است که جمهوری، که شکل حکومت است، اساساً تفاوتی بین نوع ایرانی و نوع غربی وجود ندارد؛ و جمهوری «یعنی

حکومتی که در آن حق انتخاب با همه مردم است؛ قطع نظر از اینکه مرد یا زن سفید یا سیاه، دارای این عقیده یا آن عقیده باشند، در اینجا فقط شرط بلوغ سنی و رشد عقلی معتبر است؛ نه چیز دیگر؛ به علاوه این حکومت، حکومتی موقت است» (مطهری، ۱۳۷۲، ص ۸۰). در نتیجه «مسئله جمهوری مربوط است به شکل حکومت که مستلزم نوعی دموکراسی است؛ یعنی اینکه مردم حق دارند سرنوشت خود را خودشان در دست بگیرند» (مطهری، ۱۳۷۲، ص ۸۱). آنچه از نظر شهید مطهری در این شکل حکومت مهم است، مربوط است به اینکه مردم خود مجری قانون باشند؛ حال یا مجری قانونی که خودشان وضع کرده‌اند و یا مجری قانونی که فرضاً به وسیله یک فیلسوف وضع شده و این مردم آن فیلسوف و مکتب او را پذیرفته‌اند و یا مجری قانونی که به وسیله وحی الهی عرضه شده است (مطهری، ۱۳۷۲، ص ۸۳).

اما کلمه «اسلامی» محتوای این حکومت را بیان می‌کند؛ یعنی «پیشنهاد می‌کند که این حکومت با اصول و مقررات اسلامی اداره شود و در مدار اصول اسلامی حرکت کند؛ چون می‌دانیم که اسلام به عنوان یک دین در عین حال یک مکتب و یک ایدئولوژی است؛ طرحی است برای زندگی بشر در همه ابعاد و شئون آن». به این ترتیب، جمهوری اسلامی، یعنی حکومتی که شکل آن، انتخاب رئیس حکومت توسط عامه مردم است؛ برای مدت موقت؛ و محتوای آن هم اسلامی است (مطهری، ۱۳۷۲، ص ۸۰). پس «جمهوری اسلامی یعنی یک نفی و یک اثبات؛ اما نفی، نفی رژیم حاکم ۲۵۰۰ ساله و اثبات، محتوای اسلامی و توحیدی آن است» (مطهری، ۱۳۷۲، ص ۸۵). در عین حال، آنچه می‌توان از کلام استاد در کتاب «پیرامون انقلاب اسلامی» استنباط کرد، این است که اساساً ایشان تفاوتی میان رئیس دولت و رئیس حکومت نمی‌گذارد و لذا با عنایت به این سخن استاد که مجری قانون را مردم می‌داند و خاصیت یک نظام جمهوری را در توانایی مردم در تعیین ریاست این اجرا برای مدت موقت می‌داند،<sup>۷</sup> عملاً «ولی فقیه» کسی جز یک ناظر بر اجرای قانون نیست که البته این ولی می‌تواند مادام‌العمر باشد؛ یعنی تا زمانی که از اقبال مردم به مثابه «یک مجتهد عالم و عادل» برخوردار است، مسئولیت نظارت را نیز بر عهده داشته باشد. لذا شیوه انتخاب او همان شیوه انتخاب مرجع است؛ «ولایت فقیه، یک ولایت ایدئولوژیکی است و اساساً فقیه را

خود مردم انتخاب می‌کنند و این امر عین دموکراسی است. اگر انتخاب فقیه انتصابی بود و هر فقیهی فقیه بعد از خود را تعیین می‌کرد، جا داشت که بگوییم این امر، خلاف دموکراسی است؛ اما مرجع را به مثابه کسی که در این مکتب صاحب نظر است، خود مردم انتخاب می‌کنند» (مطهری، ۱۳۷۲، ص ۸۶).

با این تعبیر هیچ گاه اصول دموکراسی ایجاب نمی‌کند که بر یک جامعه، ایدئولوژی و مکتبی حاکم نباشد. استاد در این قسمت غیرمستقیم به نقد یکی از پایه‌های مدرنیته می‌پردازد: «منشأ اشتباه آنان که اسلامی بودن جمهوری را منافی با روح دموکراسی می‌دانند، ناشی از این است که دموکراسی مورد قبول آنان، هنوز همان دموکراسی قرن هجدهم است که در آن حقوق انسان در مسائل مربوط به معیشت و خوراک و مسکن و پوشاک، و آزادی در انتخاب راه معیشت مادی خلاصه می‌شود، اما اینکه مکتب و عقیده و وابستگی به یک ایمان هم جزو حقوق انسانی است و اینکه اوج انسانیت در وارستگی از غریزه و از تبعیت از محیطهای طبیعی و اجتماعی، و در وابستگی به عقیده و ایمان و آرمان است، به کلی به فراموشی سپرده شده است. این اشتباه، معکوس اشتباه خوارچ است؛ آنها از مفهوم «ان الحکم الا لله» که به معنای این است که حاکمیت قانون و تشریح از ناحیه خداست؛ چنین استنباط می‌کردند که حاکمیت، به معنای حکومت، هم از خداست؛ علی (ع) در باره اینها فرمود: کلمة حق یراد بها الباطل» (مطهری، ۱۳۷۲، ص ۸۴).

بعد دیگری که استاد مطهری به آن اشاره دارد و نشان از صحنه گذاردن بر شکل‌گیری یکی از پایه‌های پست-مدرنیته (به تعبیر ما) همان سیر دوباره جامعه به سوی معنویت است. در این میان، اگر انقلاب اسلامی را متأثر از روح معنوی پست-مدرنیسم بدانیم، پست-مدرنیسم در تداوم این روح مدیون شکلهایی از قدرت سیاسی چون جمهوری اسلامی است. نقش بازگشت ایدئولوژیهای دینی و جهان‌بینیهای غیرمادی و در نهایت، جمهوری اسلامی ایران در قالب جامعه توحیدی چیزی جز تعامل با روح جدید جامعه پست-مدرن نیست: «امروز هر بچه دبستانی این قدر می‌داند که جمهوری اسلامی، یعنی جامعه اسلامی با رژیم جمهوری و می‌داند که جامعه اسلامی، یعنی جامعه توحیدی و جامعه توحیدی، یعنی جامعه‌ای بر اساس

جهان‌بینی توحیدی، که بر طبق آن، جهان ماهیت «از اویی و به سوی اویی» دارد و این جهان‌بینی دارای یک ایدئولوژی توحیدی است که از آن به توحید عملی تعبیر می‌شود؛ یعنی رسیدن انسان به یگانگی اخلاقی و یگانگی اجتماعی» (مظهری، ۱۳۷۲، ص ۸۷).

### ۳-۲-۳. جمهوری اسلامی یک حقیقت واحد

با شایع شدن مباحث مربوط به جمهوریت و اسلامیت نظام در سالهای اخیر و تکرار این نزاع بین برخی دلسوزان نظام باعث شد تا آیت‌الله خامنه‌ای، رهبر انقلاب اسلامی در بیست و سوم اسفند سال ۱۳۸۰، در ضمن سخنرانی خود تلاش کند به تبیین جدیدی از مفهوم جمهوری اسلامی بپردازد؛ «جمهوری اسلامی همان طور که مکرر عرض شده است، یک مرکب انضمامی نیست که ترکیبی باشد از چیزی به نام جمهوری و چیزی به نام اسلامی، تا یکی بگوید که من طرفدار جمهوریتم بیشتر، یکی بگوید من طرفدار اسلامیتم بیشتر، این جور نیست. اصلاً می‌توان گفت مرکب نیست، یک حقیقت است. آن جمهوری است، آن اتکای به آرای مردمی است که خدا آن را مقرر کرده است؛ خدا موظف کرده است ما را که در این زمینه رأی مردم را، انتخاب مردم را، اراده مردم را معتبر بشماریم» (خامنه‌ای، ۱۳۸۴، کد خبر: ۳۳۳۰۵). در این توضیح رهبر انقلاب همچون استاد مظهری به نقد جامعه مدرن و سبک حکومتی آن در غرب می‌پردازد. جامعه‌ای که خود نتیجه انقراض خشنی از روش حکومت دینی کلیسا در قرون وسطی بود؛ «اساس جمهوریه‌های غربی و به اصطلاح رایج خودشان «جمهوریه‌های لائیک»، در غرب و تبعه آنها در جای دیگر دنیا، نشان دادن حق مردم به جای حق خدا، یا رأی مردم به جای نظر و فتوای دین است. از همان حدود قرن هجدهم، اواخر قرن هجدهم که این جور جمهوریه‌ها از فرانسه شروع شد و در نقاط دیگر اروپا به تدریج راه پیدا کرد؛ این حرکت در واقع، یک حرکتی بود در مقابل نظامهای قبل از این دوره در اروپا، و یک مجموعه‌ای از حرکات بود که نقطه مقابل آن، تفکرات قرون وسطایی اروپا قرار داشت». به نظر ایشان انقلاب اسلامی پدیده‌ای بدیع در عصر حاضر است که با ملاکهای جامعه مدرن متفاوت است؛ «جمهوری اسلامی در واقع، با هر دو نوع این جریانهای اروپایی، چه آنچه که در قرون وسطی یا قبل از همین قرن هجدهم در اروپا



وجود داشت، هم با او مخالف است. هم با آنچه که بعداً به مثابه واکنش آن به وجود آمد، مغایر و مخالف است» (خامنه‌ای، ۱۳۸۴، کد خبر: ۳۳۳۰۵). جمهوری اسلامی عصر پست - مدرن نه شباهتی با تکلیف‌مداری دینی عصر کلاسیک و سنتی دارد و نه میانه خوبی با حق‌سالاری محض انسان غربی در عصر مدرنیته، یعنی «آنچه که پیشتر وجود داشت، حکومت‌های استبدادی، موروثی، متکی بر تقلب و غلبه یک قدرت، یک فرد مقتدر یا یک جمع مقتدر بر امور یک کشور بود، اساس این بود؛ اسلام با این مخالف است. آنچه که بعد به وجود آمد، این بود که حق را منحصرأ در انتخاب مردم، در رأی مردم و با خواست مردم منطبق بدانند ... این هم اسلامی نیست» (خامنه‌ای، ۱۳۸۴، کد خبر: ۳۳۳۰۵). نتیجه آنکه جمهوری اسلامی یعنی آن نظام سیاسی‌ای که برای مردم، حق قائل است؛ «در اسلام «حق‌الله» رقیب «حق‌الناس» نیست؛ نقطه مقابل حق‌الناس نیست. حق مردم، همه حقوق مردم، از جمله حق انتخاب که قطعاً برای مردم وجود دارد، در امر حکومت، این ناشی است از حکم الهی. همه حقوق مردم اعتبارش متخذ است از حاکمیت خداوند و آنچه که خدای متعال مقرر فرموده است». بنابراین، تجاوز به این حقوق انسانها جنگ با خداست.

#### ۴. جلوه‌های فرامدرنی جمهوری اسلامی در ایران

به تبعیت از خاصیت روش هرمنوتیکی پست - مدرنیسم هر مفهومی را که برای جمهوری اسلامی در ایران از سه دیدگاه یادشده قائل شویم و هر مرادی که راویان آن در تعبیر خود داشته‌اند، فهم حقیقت آن منوط به فهم ذهن راوی آن است و نه لزوماً نتیجه واقع؛ بنابراین، در اولین قدم، یعنی در فهم نظری تعبیر جمهوری اسلامی خواننده به مدد معرفت‌شناسی پست - مدرن که از منطق ذهن به ذهن (و نه ذهن به جهان واقع) تبعیت می‌کند، خواسته یا ناخواسته از ابزارهای پست - مدرن استفاده می‌کند.

در مرحله دوم، اگر جمهوری اسلامی را حاصل خودآگاهی ایرانیان از شناخت خود، رفتارها و خواسته‌هایشان بدانیم، در آن صورت باید اعتراف کرد که برخلاف گفتمان محوری مدرنیته که در آن تعمیم گفتمان غربی ملاک غالب گفتمانهای سیاست جهانی بوده، در ایران گفتمانی بی‌طرف و بی‌رابطه با آن گفتمان فراگیر پدیدار شده

است؛ گفتمانی که در عین حال که حکایت از نزاعهای کلامی و گفتمانهای سیاسی جهان سستی شرق و غرب در قرنهای ۱۰ تا ۱۳ میلادی دارد، تابع سازوکارهای جدید است. در این چارچوب از آن رو که «نظریه ولایت فقیه» مبتنی بر جمهوری اسلامی به ترسیم و ترویج نوع جدیدی از گفتمان سیاسی در جهان امروز پرداخته است، باید نظام حکومتی ولایت فقیه در ایران را پست-مدرنترین شکل حکومت در عصر حاضر نامید.

در مرحله سوم باید اذعان کرد که جمهوری اسلامی، نه در قالب نظامهای سستی می‌گنجد تا با تکیه صرف بر اغراض طبیعی و آمال فراطبیعی به دنبال تعالی خویش باشد، و نه در کانون نظامهای مدرن جمع می‌شود تا با تکیه صرف بر دانش و پژوهش به دنبال گمشده خود در مدینه فاضله علم و عقل باشد. در نظام جمهوری اسلامی ایران دنیا و آخرت، علم و دین، وحی و عقل، محنت و مکنت، سیاست و دیانت و سرانجام، مرد و زن گرد هم می‌آیند. جمع، حداقل نظری، این همه امور یقیناً متناقض در عصر مدرنیته جز در چارچوب تعریف ارائه شده از نظام پست-مدرن نمی‌گنجد.

یکی دیگر از تحولات فکری در عصر پست-مدرن ظهور پدیده «فمینیسم» قوی است. گرچه مبارزات زنان برای برابری حقوق مدنی، سیاسی و اقتصادی خود، تاریخی تقریباً سه قرن دارد (اعلامیه حقوق زنان و شهروندان- ۱۷۹۲)، با وجود این، فمینیسم در معنای امروزی آن مرهون از هم پاشیدگی تناقضها و تفاوتها در عصر فرامدرن و به ویژه دهه‌های ۵۰-۶۰م. در اروپاست. در شرق و به ویژه جهان اسلام اولین نظام سیاسی که در آن زنان با حفظ شئون سستی-دینی همپای مردان نقش داشته‌اند، جمهوری اسلامی ایران بوده است؛<sup>۸</sup> این پدیده حضور و حمایت، ناخواسته اسباب خودآگاهی بیشتر زنان ایرانی از حقوق خود شده است؛ حقوقی که از متن دین قابل استخراج است، هرچند سنتها مسکوت و مستور مانده بودند.<sup>۹</sup> البته استیفا و تحقق عملی این حقوق محتاج زمان و رشد فرهنگ جامعه نیز است که استقرار جمهوری اسلامی در این مسیر اولین قدم بوده است. اما از نظر بنیانگذار انقلاب اسلامی ایران «از نظر حقوق انسانی، تفاوتی بین زن و مرد نیست؛ زیرا که هر دو انسان‌اند و زن حق دخالت در سرنوشت خویش را همچون مرد دارد» (امام خمینی (ره)، ۱۳۷۰، ج ۴، ص ۳۶۴)؛

بنابراین، «زن باید در سرنوشت خودش دخالت داشته باشد. زنها در جمهوری اسلام رأی باید بدهند؛ همان طوری که مردان حق رأی دارند، زنها حق رأی دارند» (امام خمینی (ره)، ۱۳۷۰، ج ۶، ص ۳۰۰).<sup>۱۱</sup>

اصلی‌ترین و پنجمین مرحله از این احصاء به همان اصل معنویت بازمی‌گردد؛ میشل فوکو از انقلاب ایران به بازگشت «روحی در کالبد بی‌روح جهان» (*L'esprit d'un monde sans esprit*) یاد می‌کند. «برپیر» آن را «انقلابی به نام خدا» می‌داند (Briere & Blandet, 1979). یکی از عمده‌دلایل قوام الهیات پست-مدرن را باید در حرکت مردمی ایران به سوی ایجاد جمهوری اسلامی دانست. اساساً شاخص شدن معنویت و دینداری عصر حاضر در جمع سایر شاخصهای پست-مدرن مستقیم یا غیرمستقیم مدیون تحقق عملی انقلاب و تحلیل نظری جمهوری اسلامی ایران است. چه کسی می‌تواند مدعی شود که پدیده‌های سیاسی-اجتماعی مثبت یا منفی چون سقوط دیوار برلین در اروپای شرقی، برجیده شدن آپارتاید در آفریقای جنوبی، فروپاشی شوروی سابق، بازخوانی لائیسیته در اروپای غربی، انقلابی شدن اخوان‌المسلمین، رواج بنیادگرایی دینی در جهان معاصر، ظهور ایده اسرائیل بزرگ، تشکیل سازمان کنفرانس اسلامی، پیدایش حزب‌الله و ... اساساً هیچ ارتباطی با روح و روایت دینی و توجه به ارزشهای معنوی در عصر پست-مدرن ندارد. یکی از والاترین وجوه رشد معیارهای دینی در عصر حاضر به تولد و رشد جمهوری اسلامی در ایران بازمی‌گردد؛ پدیده‌ای که بسیاری از معادلات یادشده را متأثر ساخته است. تصادفی نیست که بسیاری از روشنفکران غرب سارتر، ریمون آرن (Aron, 1978)، موریس دورورژر (Duverger, 1978, p. 1-3) و سرانجام، میشل فوکو نظریه‌پردازان پست-مدرنیسم متمایل به مطالعه انقلاب ایران شده و آن را دارای ابعاد جهانی دانسته‌اند (Balta & Rulleau, 1979). تحلیل هیچ یک از این نویسندگان، عاری از عنایت به عنصر معنویت نبوده است؛ چراکه به اعتقاد فوکو هر تحلیلی از علل این قیام بدون توجه به این علت معنوی ناتمام خواهد بود (Foucault, 1978, pp.48-49; Macey, 1994, pp.416-421).

## نتیجه‌گیری

به دلیل اینکه در علوم اجتماعی دادن پاسخ قطعی و نهایی به پرسشهای معطوف به اسباب و علل پدیده‌های اجتماعی از دیدگاه عملی ناممکن و از لحاظ علمی ناتمام است، این پژوهش درصدد بود که به نوعی از اوصاف و روابط بین جمهوری اسلامی ایران و پست- مدرنیسم در حد تحلیل داده‌های موجود دست یازد. حاصل این کاوش در آنچه که مربوط به ظهور انقلاب اسلامی در ایران است، حکایت از نفوذ روح غایت‌گرایی و معنایابی عصر پست- مدرن در خروشانیدن ایرانیان علیه نظام دنیامحور دارد. هرچند ما روح معنوی مردم را یکی از عوامل این قیام بدانیم، همین علت بی‌تردید از علل لازم چنین تحولی بوده است که بی‌تأثیر از حرکت جهانی معنویت‌گرایی مسلمانان در مصر، پاکستان، یهودیان در فلسطین اشغالی، پروتستانهای انجیلی در آمریکا (Fath, 2003, p.42)، کاتولیکها و الهیات‌رهای بخش در آمریکای لاتین، بودائیان در چین و غرب اروپا، فرقه‌های جدید مذهبی در اروپا و آمریکای مرکزی، نبوده است (Ruano- Borbalan, 2003, p.4)؛ بنابراین، اگر ماهیت مدرنیته را ماهیتی سکولار بدانیم، در عصر فرامدرن (پست- مدرن) این ماهیت، نه نابود بلکه ترقیق می‌شود. ایجاد انقلاب اسلامی در ایران نیز خواسته یا ناخواسته در عصر ترقیق این قرائت روی داد؛ دوره‌ای که امکان تساهل بیشتر با دینداری را به مثابه یکی از جلوه‌های حقوق بشر به رسمیت شناخت و آن را بیش از گذشته گوشزد می‌کرد.

از سوی دیگر، اگر لائیسیته را شکل سیاسی سکولاریسم در مفهوم غیردینی کردن حکومت بنامیم و سکولاریسم را مجموعه فرایندهای عرفی یا دنیایی شدن بدانیم، در دوره فرامدرن حاکمیت مطلق سکولاریسم در جامعه مدنی به نفع جریانهای معناگرا در جهان تحلیل می‌رود. در اینجا نقش تأسیس و تداوم جمهوری اسلامی به مثابه شکلی از حکومت دینی بر پست- مدرنیسم بسیار قابل مطالعه است. خلاصه سخن آنکه جمهوری اسلامی به نهادینه شدن و رسمیت یافتن قرائتهای دینی در عرصه سیاست پست- مدرنیسم کمک زیادی کرده است. در هیچ کجای جهان نمی‌توان از اشکال حکومتهای سیاسی در عصر حاضر سخن گفت؛ بدون آنکه نامی از جمهوری اسلامی ایران در میان باشد. هر پژوهشی بدون معرفی این پدیده، ناقص خواهد بود. دلیل آن

صرفاً وجود و حضور جمهوری اسلامی در ایران نیست بلکه عمدتاً ضرورت مطالعه از آن روست که بسیاری از تحلیلگران اجتماعی- سیاسی، انقلابی و سیاسی شدن نهضت‌های اسلامی در کشورهای عربی و اوجگیری بنیادگرایی اسلامی در کشورهای غربی را ناشی از رشد و قوام‌گرایش دینی در ایران می‌دانند.

در این میان لائیسسته، به مثابه محور هویت سیاسی دنیای غرب، ضمن بازسازی خود همچنان رقیبی برای حکومت‌های دینی چون جمهوری اسلامی باقی خواهد ماند. با این حال، خاصیت عمومیت یافتن دین‌گرایی در عصر فرامردن تنها در به رسمیت شناخته شدن قرائت‌های دینی از جامعه مدنی و جهانی شدن نبود بلکه نوعی ادعای حکومت دینی و جهانی نیز در کنار اشکال حکمرانی ترسیم شد. لائیسسته را در این میان باید جدی‌ترین رقیب و جایگزین نظام‌های حکومتی دینی به ویژه جمهوری اسلامی در عصر حاضر دانست. پرواضح است که دلیل این حساسیت رقابت، نه در میزان آسمانی یا دنیایی بودن ذات حکومت، بلکه در میزان رضایت و اقبال مردم در اشباع خواسته‌های مورد انتظارشان از حکومت منتخب نهفته است. از این روست که باید گفت معنویت برای تداوم جمهوری اسلامی و مادیت برای تداوم نظام لائیک تنها یک شرط لازم است و نه کافی؛ چراکه حکومتی برای بقا تضمین بیشتری دارد که همزمان به سه اصل آزادی، استقلال و به ویژه عدالت بیشتر عنایت کرده باشد (نسک: مطهری، ۱۳۶۷، ص ۲۲).<sup>۱۱</sup> پایان سخن آنکه هر تحولی مثبت یا منفی که در ساختار نظام جمهوری اسلامی در حال و یا آینده روی دهد، همواره از دیدگاه پست- مدرنیسم سیاسی مشروع خواهد بود؛ چرا که در این عصر روی اصول ارزشگذاری نمی‌شود اما ارزشها هم جزو اصول تلقی می‌شوند؛ هرچند نبود اصول خود اصل باشد. از سوی دیگر، برای الهیات پست- مدرن هر تحولی ولو آنی و دانی در مسیر حرکت جمهوری اسلامی پدیده‌ای قابل تأمل است؛ چرا که خاستگاه اولیه آن ارزشی و در قلمرو پست- مدرنیسم بوده است. در این راه تصدیق و ابطال ارزشی زمانی صورت می‌گیرد که هم به توافق خلق (جمهور) برسد و هم به تأیید شرع (اسلام). در هر صورت، باز هم تحول در کانون پست- مدرنیسم است و نتیجه از دیدگاه او محترم.

## یادداشتها

1. Baudrillard, Modernité, in Encyclopédie multimédia Universalis & Baudrillard, 1980, pp. 8-17.

۲. بر همین اساس است که اصطلاح پست- مدرنیسم اولین بار در سال ۱۹۳۹م. توسط آرنولد توین بی به کار رفت؛ اما تصور ظهور فضایی متفاوت از مدرنیسم از مدتها قبل یعنی در سال ۱۹۳۴م. به ذهن توین بی خطور کرده بود. این اصطلاح بعداً در دهه ۱۹۶۰م. در نیویورک توسط هنرمندان و منتقدان به کار گرفته شد. سپس نظریه پردازان اروپایی بودند که در دهه ۱۹۷۰م. واژه مزبور را به کار بردند. ژان فرانسو لیوتارد، یکی از نظریه پردازان اروپایی، در اثر مشهور خود با عنوان «The Post Modern Condition» به اسطوره‌های قانون‌مند شده و کلیت یافته عصر مدرن، مانند «ایده روایت بزرگ» حمله کرد. وی همچنین، علم و فلسفه را در تضمین آزادیهای انسانی ناکافی دانست (رک. شیرودی، ۱۳۸۴).

۳. مفهوم «اعجاز‌زدایی جهان» (Entzauberung der Welt) از همین جا نشئت می‌گیرد؛ مفهومی که وبر از شاعر آلمانی، شیللر، به عاریت گرفت و در لفظ خود به معنای «بیرون راندن سحر و جادو از اشیاء» است.

4. Mennonites , baptistes, quakers, darbystes, salutistes; les adventistes du 7ème jour: austères en morale, versant la dîme, ses 8000 fidèles, ouverts à l'œcuménisme; pentecôtistes et les témoins de Jéhovah. Moon, les Enfants de Dieu, l'Eglise de scientologie, la méditation transcendantale. New Age.

۵. قانون اساسی که جهت‌گیری اصلی نظام جمهوری اسلامی ایران را بر مبنای تعالیم و ارزشهای اسلام، عدالت اجتماعی و رعایت حقوق انسانها تعیین کرده است، در ابتدا دارای ۱۲ فصل و ۱۷۵ اصل بود که پس از بازنگری آن در سال ۱۳۶۸ به ۱۴ فصل و ۱۷۷ اصل افزایش یافت.

۶. امام خمینی (ره) این نظریه را با عنوان «ولایت فقیه» در اواخر دهه ۱۳۴۰ش. در زمان تبعید خود در شهر نجف اشرف، برای طلاب درس خارج خود تشریح کرد. متن این سلسله درسها، بعدها به صورت کتابی با عنوانهای دوگانه «حکومت اسلامی» و «ولایت فقیه» منتشر شد؛ اما در این درسها، تعریف دقیق از نقش مردم در مشروعیت دادن به مشروعیت حکومت فقیه به میان نیامده بود.

۷. «حکومتی موقت است؛ یعنی هر چند سال یکبار باید تجدید شود؛ یعنی اگر مردم بخواهند، می‌توانند حاکم را برای بار دوم یا احياناً بار سوم و چهارم، تا آنجا که قانون اساسیشان اجازه می‌دهد، انتخاب کنند و در صورت عدم تمایل، شخص دیگری را که از او بهتر می‌دانند، انتخاب کنند» (مطهری، ۱۳۷۲، ص ۸۵).

۸. «من به جرئت مدعی هستم که ملت ایران و توده میلیونی آن در عصر حاضر بهتر از ملت حجاز در عهد رسول الله (ص) و کوفه در عهد امیرالمؤمنین (ع) و حسین بن علی (ع) می‌باشد... و اینها همه از عشق و علاقه و ایمان سرشار آنان است...؛ در صورتی که نه در محضر مبارک رسول اکرم (ص) هستند و نه در محضر امام معصوم (ع)... و این رمز موفقیت و پیروزی در ابعاد مختلف است و اسلام باید افتخار کند که چنین فرزندان تربیت نموده است» (امام خمینی (ره)، ۱۳۶۸، ص ۱۲).

۹. اصل بیست و یکم قانون اساسی: دولت موظف است حقوق زن را در تمام جهات با رعایت موازین اسلامی تضمین کند و امور زیر را انجام دهد:

۱. ایجاد زمینه‌های مساعد برای رشد شخصیت زن و احیای حقوق مادی و معنوی او؛
۲. حمایت مادران، به خصوص در دوران بارداری و حضانت فرزند، و حمایت از کودکان بی سرپرست؛
۳. ایجاد دادگاه صالح برای حفظ کیان و بقای خانواده؛
۴. ایجاد بیمه خاص بیوه‌ها و زنان سالخورده و بی‌سرپرست؛
۵. اعطای قیمومیت فرزندان به مادران شایسته در جهت غبطه آنها در صورت نبودن ولی شرعی.

۱۰. امام خمینی (ره)، ۱۳۷۰، ج ۶، ص ۳۰۰؛ «ما کراراً این مطلب را گفته‌ایم که اسلام نسبت به اقلیتهای مذهبی احترام قائل است و آنها در این مملکت ما آزادند و حتی حق رأی دارند، حق تعیین وکیل دارند» (امام خمینی (ره)، ۱۳۷۰، ج ۵، ص ۴۳۲).

۱۱. رک. مطهری، ۱۳۶۷، ص ۲۲: «سؤال: استاد! به نظر شما چه شرایطی برای تداوم انقلاب لازم است؟ آیا همان طور که در یک سری از سخنرانیهاتان فرمودید، عدالت و آزادی، معنویت و استقلال کافی به نظر می‌رسد؟

جواب: نه؛ همان طوری که توجه کردید، آنچه که من در آن سخنرانیها گفته‌ام، به عنوان شرایط است؛ شرایط یعنی چیزهایی که بدون آنها مشروط امکان پذیر نیست؛ اما معنای این نیست که حتماً وجود آنها کافی است و هیچ شرط دیگری در کار نیست».

## کتابنامه

- اعلامیه حقوق زنان و شهروندان (۱۷۹۲م.).
- خامنه‌ای، آیت‌الله سید علی (۱۳۸۴). «تعرض به حقوق مردم، محاربه با خداست». در: کد خبر: ۳۳۳۰۵، ۱۹ دی ۱۳۸۴. [www.Baztab.com](http://www.Baztab.com).
- شیرودی، مرتضی (۱۳۸۴). پست مدرنیسم: دین و اسلام (۱). باشگاه اندیشه ۳۱ اردیبهشت.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۷). پیرامون جمهوری اسلامی. تهران: انتشارات صدرا، چاپ چهارم، زمستان.
- همو (۱۳۷۲). پیرامون انقلاب اسلامی. تهران: انتشارات صدرا، چاپ نهم، تابستان.
- مقیمی، غلامحسن. «امام خمینی (ره) ولایت فقیهان و مشارکت مردم»، در: [www.Imamkhomenei.org](http://www.Imamkhomenei.org)
- موسوی خمینی، امام روح‌الله (۱۳۶۸). وصیت نامه سیاسی - الهی امام خمینی (ره). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، مؤسسه چاپ و نشر عروج.
- همو (۱۳۷۰). صحیفه نور. ج ۳-۶ و ۱۸. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات.
- Aron, Raymond (1978). "Le Chah, le peuple et l'armée". *l'Express*. n° 1419, 18-24 Septembre.
- Balta, Paul & Rulleau, Claudine (1979). *L'Iran insurgé; 1789 en Islam? Un tournant du monde*. Sindbad, Paris.
- Baudrillard, Jean (1980). "La fin de la modernité ou l'ère de la simulation". in *Encyclopaedia Universalis*. Supplement. Paris.
- Id., "Modernité". in *Encyclopédie multimédia Universalis*.
- Briere & Bladet (1979). *Iran: la révolution au nom de Dieu*. Seuil, Paris.
- Duverger, Maurice (1978). "Le despotisme militaire". *Le Monde*. 12 Septembre.
- Fath, Sébastien (2003). "Israël de droit divin". *Le Monde des Religions*. Septembre-Octobre.
- Foucault, Michel (1978). "A quoi rêvent les Iraniens?". *Le Nouvel Observateur*. n° 727, 16-22 octobre.
- Gauchet, Marcel (1985). *Le désenchantement du monde. Une histoire religieuse du politique*. Paris, Gallimard.



- Id. (1998). **La religion dans la démocratie**. Parcours de la laïcité. Gallimard, Paris.
- Hachette Multimédia / Hachette Livre, 2000
- Hervieu - Leger (Danièle, Exposé de) (1997). Conférence-débat à l'Ecole normale catholique, le 23 avril.
- Leclerc, Jean Claude (2002). "Débat aux États-Unis - La séparation de l'Église et de l'État est-elle remise en question?". in **Le Devoir**. lundi 5 août.
- Macey, David (1994). **Michel Foucault**. Gallimard.
- Maffesoli, Michel (2000). **De la "Postmédiévalité" à la Postmodernité**, Centre d'Études sur l'actuel et le quotidien - Sorbonne Paris.
- Id. (2000). **Le Temps des tribus: Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse**. Paris, La Table Ronde.
- Id. (2004/ 2005). "Rénchantment du monde". in **Sciences de l'Homme & Sociétés**. déc. /jan. n°.73.
- Rosenberg, Harold (1962). **Tradition du nouveau**. Minuit, Coll. Arguments.
- Rouyer, Philippe (2003). "La religion aux Etats-Unis". in **Cercles, Bibliothèque de l'université de Rouen**.
- Ruano Borbalan, Jean-claude (2003). "la religion recomposée". in **Sciences Humaines** hors. série n° 41, juin -juillet –août.
- Samuel, Albert (1997). **la licité une exigence pour la paix**. Lyon, Chronique sociale.
- Touraine, Alain (1992). **Critique de la modernité**.
- Tribalat, Michèle, Kaltenbach, Jeanne-Hélène (2002). **La République et l'Islam : Entre crainte et aveuglement**, Gallimard, 11 septembre.



پښتونستان ګاونډي علوم او مطالعات فرانسې  
پرتال جامع علوم انساني