

فرهنگ دینی، نقش دین در دگرگونی و دقایق گفتمانی آن در انقلاب اسلامی

● مهدی مطهرنیا*

چکیده

تری یاندریس^۱ در آغازین طلوع اندیشه‌های خود در کتاب «فرهنگ و رفتار اجتماعی Culture and Social Behavior می‌نویسد: «فرهنگ برای جامعه همچون حافظه برای انسان است: «و یکی از جامع‌ترین تعاریف مربوط به فرهنگ را که بسیار کوتاه نیز می‌باشد از هرسکویتز^۲ نقل می‌کند. هرسکویتز در کتاب خوش به نام «انسان‌شناسی فرهنگی Cultural Anthropology» تعریف فرهنگ را چنین ارائه داده است: «فرهنگ، بخش انسان‌ساخته‌ی محیط است».^(۱)

در چنین چشم‌اندازی فرهنگ، محصول تلاش انسان در محیط زندگی و ساخت‌های مختلف آن تلقی می‌شود و همچنین دربرگیرنده سنت‌هایی است که نشان می‌دهد، پیش از این چگونه عمل می‌شده است. در اینجا، می‌توان جنبه‌های عینی فرهنگ - ابزار، مصنوعات، تولیدات مادی، جاده‌ها، ایستگاه‌های رادیویی - را از جنبه‌های ذهنی آن - طبقه‌بندی‌ها، هنجارها، قواعد و ارزش‌ها - جدا ساخت؛ و در پرتو آن چگونگی تأثیر ذهنی فرهنگ را حتی در کاربرد جنبه‌های عینی آن در یک رفتار اجتماعی مورد بررسی قرار داد.

در پرسه حاضر، چنین فضایی حاکم خواهد بود؛ و تلاش خواهد داشت که به این پرسش اصلی پاسخ گوید که نقش دین به عنوان یک فرهنگ در ایجاد دگرگونی‌های اجتماعی چیست؟ و دقایق گفتمانی آن در انقلاب اسلامی چه بوده است؟

* نویسنده، پژوهشگر و عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی

پرسه‌گشایی:

من، در کتاب «فرهنگ دفاع و دفاع فرهنگی Defencial Culture and Defence» که مقالات آن در آغازین سالهای دهه‌ی ۱۳۷۰هـ.ش و برای سمینار تبیین اندیشه‌های دفاعی حضرت امام(ره) در وزارت دفاع و پشتیبانی نیروهای مسلح ایران نگاشته شد و در سال ۱۳۷۸ توسط «انتشارات دفاع» منتشر گشت؛ «فرهنگ» را چنین تعریف نموده‌ام:

«فرهنگ عبارت است از رفتار منطبق بر عقل سلیم در استفاده از دستاوردهای مادی و معنوی همان عقل در صحنه زندگی فردی و جمعی»^(۲)

اگر فرهنگ به تعبیر «هرسکویتز» بخش انسان‌ساخته‌ی محیط است؛ بی‌هیچ شبهه‌ای، محصول «عقل» خواهد بود؛ چرا که آدمی در پرتو قوه عقلانیه خود که یکی از محصولات آن «اراده» است قادر به «تولید و ساخت» می‌شود؛ ولی این معنا «با تولید و ساخت» محصولات عینی و فراورده‌های ذهنی پایان نمی‌یابد؛ و وجه رفتاری فرهنگ در استفاده مناسب از همان دستاوردها در صحنه‌ها و ساحت‌های گوناگون زندگی آدمی، بروز می‌یابد؛ اگر فرهنگ را در بخش نخست آن یعنی همان مجموعه‌ی انسان ساخته‌ی محیط یا دستاوردهای مادی و معنوی بشر بدانیم، به تعبیر ارسطویی آن «صورتی» «رمانتیک» پیدا می‌کند؛ و در ساحت «تشریفات»ی خویش محصور می‌شود اما آنچه که از بخش نخست؛ اهمیت بیشتری می‌یابد؛ استفاده صحیح - رعایت تناسب میان بافت موضوعی Cotext و بافت موقعیتی Context - از همین دستاوردهاست.

من، بر این نکته اذعان دارم که در ضمیر ناخود آگاه یا آگاه و در دهلیزهای هزارتوی اندیشه‌ی اندیشه‌ورزانی که در باب فرهنگ به تعمق نشستند، مقصود اصلی از فرهنگ یا بهتر بگویم «کمال فرهنگی» رسیدن به سطح «رفتار شایسته» برای عموم مردم یا تک‌انسانها منظور است که در پرتو استفاده صحیح از بخش انسان ساخته محیط در بستر زندگی؛ یعنی بخش خداساخته‌ی حیات بشری، حاصل می‌شود. از این منظر «زندگی سالم» محصول تعامل سازنده و معرفت‌محورانه میان بخش خداساخته‌ی حیات بشری و بخش انسان ساخته‌ی زندگی اوست؛ از همین دریچه است که می‌خواهم مدعی این معنا شوم که «دین» و «فرهنگ دینی» با یکدیگر متفاوتند. «دین» بخش خدافرموده‌ی حیات بشری است که از دریچه وحی و توسط پیامبران بر دشت زمین

می‌تابد»، اما «فرهنگ دینی، بخش انسان‌ساخته‌ی محیط بشری است که در تلاش انسان برای استفاده مناسب از دین در ساحت‌های گوناگون حاصل می‌شود».

اگر تمامی جلوه‌های مادی و معنوی، از ابزارها و وسایل اولیه گرفته تا نهادها و سیستم‌های پیچیده بین‌المللی و عقاید، عواطف، ارزش‌ها، هدف‌ها، کردارها، تمایلات و اندوخته‌ها را در جایگاه دستاوردهای مادی و معنوی بشر مجتمع سازیم، اما نتوانیم با تکیه بر عقل سلیم برای استفاده از آنها رفتار معقولانه‌تری در زندگی فردی و جمعی خویش حاصل نماییم، بی‌هیچ تردیدی «فرهنگ» به سگه‌ای شبیه خواهد شد که یک روی آن «ضرب» خورده، و روی دیگر آن از نشانِ مشروعیت قانونی؛ و به تبع آن کاربرد عینی، نشان ندارد. این فرهنگ نخواهد بود، بلکه خاطرهای از فرهنگ یا نمادی برای نمایش نهادن کوشش گذشتگان در پدید آوردن این دستاوردها خواهد بود. آنچه که در امروز و در هر عصری می‌تواند معرف فرهنگ یک جامعه باشد؛ نه میزان این دستاوردها، بلکه از آن مهم‌تر نحوه‌ی استفاده از آن دستاوردهاست.

پذیرش شریعت محمدی صلوات‌الله علیه از سوی ایرانیان در پهن دشت «فرهنگ ملی» مبتنی بر «هویت دینی» ایرانیان صورت پذیرفته است.^(۳) لذا، از این چشم‌انداز «پذیرش اسلام» محصول «فرهنگ ملی» ایرانیان و استفاده صحیح و متناسب از دستاوردهای آن در سپهر رفتار تاریخی ایرانیان است.

اگر «دین» بخش خدا فرموده‌ی زندگی بشر تلقی شود، در پرتو «فرهنگ دینی» یعنی «بخش انسان‌ساخته‌ی ساحت دینی زندگی انسان» پذیرفته می‌گردد؛ و اگر بپذیریم که از «آثار» پی به «مؤثر» می‌بریم، پذیرش آئین اسلام، تشیع و وقوع انقلاب اسلامی در ایران؛ بیش از آنکه محصول دین باشد محصول «فرهنگ دینی» ایرانیان خواهد بود؛^(۳) و همین فرهنگ دینی یعنی بهره‌وری آدمی از دستاوردهای عقلانی خویش در فهم و ادراک وحی و جایگاه آن در ساحت‌های مختلف زندگی بشر است که او را تا مرزهای رفیع «شهادت» در سپهر رفتارهای متعالی انسان در متون مختلف تاریخی هدایت کرده است.

در این پرسه با همین منظر، به پرسش اصلی مطرح در «پرسه‌نمایی» توجه کرده‌ام و تلاش خواهم داشت که در پرتو آن «برداشت ایدئولوژیک از دین و نقش آنرا در دگرگونی‌های اجتماعی با تأکید بر انقلاب اسلامی ایران» بازگشایم.

پیش‌پرسه:

پرسش‌های اصلی را در «پرسه‌نمایی» باز گشودم:

«نقش دین به عنوان یک فرهنگ در ایجاد دگرگونی‌های اجتماعی چیست؟ و دقایق گفتمانی آن در انقلاب اسلامی چه بوده است؟»

در «پرسه‌گشایی» نیز بر تمایز میان «دین» و «فرهنگ دینی» تأکید داشتم. «دین، بخش خدافرموده‌ی زندگی بشر» تلقی شد و «فرهنگ دینی، بخش انسان‌ساخته‌ی ساحت دینی زندگی بشر» دانسته شد. که در آن آدمی با استفاده مناسب از دستاوردهای عقلانی خویش در پی ادراک هستی بر فهم عمیق وحی و جایگاه آن در سویه‌گیری سعادت‌گرایی آن در ساحت‌های مختلف زندگی بشر، دست یافته و بر آن با قبول و تلاش در راه پاسداری از آن مهر تأیید زده است. لذا، انقلاب اسلامی را محصول «فرهنگ دینی» ایرانیان خواندم و وعده کردم که در پرتو پاسخگویی به پرسش مذکور نقش دین و برداشت ایدئولوژیک از دین را در دگرگونی‌های اجتماعی به ویژه در انقلاب اسلامی ایران بازگشایم.

لذا، پرسش‌های فرعی دیگری در راستای پاسخگویی به پرسش نخست شکل می‌گیرد و آن اینک:

دین و برداشت ایدئولوژیک از دین یعنی چه؟

آیا دین در دگرگونی‌های اجتماعی مؤثر است؟

این تأثیرات در چه راستایی شکل می‌پذیرد؟

دین اسلام، و فرهنگ دینی ایرانیان چه تأثیری بر انقلاب اسلامی داشته است؟

در پرتو «مهندسی پرسش» صورت پذیرفته در این «پرسه» یا مقاله بر آن خواهم بود

که با عنایت به تعریف عرضه داشته از فرهنگ دینی در سطور پیش آمده، به نقش دین و

فرهنگ دینی در دگرگونی‌های اجتماعی با تأکید بر مطالعه‌ی موردی انقلاب اسلامی

ایران تأکید داشته باشم.

*** دین، فرهنگ دینی و نقش آن در ایجاد دگرگونی‌های اجتماعی:**

بشر به کدامین سو می‌رود؟ در پاسخ به این پرسش کلیدی است که دو اندیشه‌ی

«محافظه‌گرایانه» و «کمال‌گرایانه» رُخ نشان می‌دهد؛ این پرسش را می‌توان به گونه‌ای

روانتر مهندسی کرد: آیا ما در حال سقوط جنون آمیزی به سوی نابودی تمدن بشری هستیم؟ و برای «حفاظت از آن» باید سویه‌گیری «محافظة کارانه» پیشه سازیم؟ یا آنکه آرام آرام باید راه خود را به سوی مدینه فاضله باز گشائیم؟ و برای «هماهنگی با آن» باید جهت‌گیری «کمال‌گرایانه» داشته باشیم؟

نگرش نخست را می‌توان در دیدگاه محافظه‌کارانه‌چین قبل از تحرکات تجدیدنظر طلبانه‌ی دهه‌های اخیر در این کشور مثال آورد. نگرش‌چینی، جهان هستی را در یک جریان مداوم ترسیم می‌کرد، اما آن جریان به یک «الگوی ثابت و در نتیجه قابل پیش‌بینی، مرکب از نوسان ابدی بین دو قطب، یا مرکب از حرکت دوری در داخل یک مدار بسته منجر می‌شد و در هر دو حال دگرگونی نسبی بود و نه مطلق، زیرا حرکت در نهایت در خدمت باز گردانیدن فرایند مذکور به نقطه شروع آن قرار می‌گرفت.»^(۴) با توجه به این الگوی دوری و حرکت ترمیدوری، مورخین چینی برای جهان شروع و پایانی قائل نبودند. زمان مجموعه‌ای از دوایر مبتنی بر حرکات سماوی بود؛ و بنابراین می‌شد آنرا «به نسبت عمر خود سیارات، به طور نامحدودی در گذشته و آینده گسترده دید.»^(۵)

تفاوت این دیدگاه با دیدگاه معاصر غرب به روشنی توسط متفکر چینی «ین‌فو»^۳ بیان شده است. به عقیده او، «چینی‌ها به خاطر علاقه‌ای که به عهد کهن دارند زمان حاضر را نادیده می‌گیرند، در حالی که غربیها^۴ در زمان حاضر کلیه تلاش خود را صرف فایق آمدن بر گذشته و پیشی گرفتن بر آن می‌کنند.» اساساً فرق انسان محافظه‌کار و کمال‌گرا در همین است؛ انسان محافظه‌کار عقبه‌داری است که در پرتو خشنودی بر گذشته «فرصت‌سازی» می‌کند در حالیکه پیشینه‌ی درخشان او مزیت بزرگی برای حرکت «فرصت‌ساز» اوست؛ و «انسان کمال‌گرا» حتی، با فقدان پیشینه مناسب به «آینده» می‌اندیشد و در «حال» گذشته‌ی موجود را تجربه‌ی برنامه‌ریزی آینده قرار می‌دهد؛ او «فرصت‌ساز» است؛ نه «فرصت‌سوز». ین‌فو، خاطر نشان می‌شود که به اعتقاد چینی‌ها مسیر طبیعی تاریخ بشر عبارت از: «یک دوران نظم و یک دوران بی‌نظمی و یک دوران قحطی» بوده است. در مقابل غربیها، به پیشرفت روزانه‌ای که پایانی بر آن متصور نیست؛ معتقدند.^(۶)

در راستای چنین نگرشی است که دیدگاه‌های چهارگانه‌ی:

(الف) نظریه‌های اجتماعی - تاریخی: دورانی

(ب) نظریه‌های اجتماعی - تاریخی: پیشرفتی

(ج) نظریه‌های اجتماعی - تاریخی: ساختی - کارکردی

(ه) نظریه‌های اجتماعی - تاریخی: روانی

در عرصه‌ی مطالعات اجتماعی در باب «دگرگونی‌های اجتماعی» بروز پیدا می‌کند؛ و نظریات ویژه‌ای را در هر بخش قابل حاصل می‌نماید:

(۱) نظریه‌های دورانی:

۱/۱- انسان باذیه‌نشین و شهرنشین: دیدگاه ابن‌خلدون.

۱/۲- ستیزه‌طلبی و واکنش: دیدگاه آرنولد توین‌بی.

۱/۳- اشکال اجتماعی - فرهنگی در حال نوسان: دیدگاه پیتریم سوروکین.

(۲) نظریه‌های پیشرفتی:

۲/۱- پیشرفت تدریجی؛ در آراء: اگوست کنت، هربرت اسپنسر، امیل دورکهم،

هابهاوس.

۲/۲- پیشرفت دیالکتیکی در آراء: کانت، هگل و مارکس و انگلس.

(۳) نظریه‌های ساختی - کارکردی:

۳/۱- تغییر ساختی کارکردی در آثار پارسونز.

۳/۲- تغییر تدریجی - سازگار و انفجاری - دوباره‌ساز در آثار اسملسر.

(۴) نظریه‌های اجتماعی - روانی:

۴/۱- شخصیت خلاق: اورت‌ای. هیگن.

۴/۲- شخصیت موفقیت‌جو: دیوید مک‌کالند. و...

در پرتو چنین نگرش‌هایی کوشیده می‌شود که مسیر تاریخ از طریق نظریه‌های گوناگون در ساحت‌های مختلف توضیح داده شود؛ در نگرش‌های رویکرد نخست یعنی نظریات اجتماعی - تاریخی: دورانی، تلاش می‌شود که مسیر تاریخ را از طریق دوایری که مدام از پی یکدیگر می‌آیند توضیح دهند، آخرین نظریه از این دست را می‌توان در توضیح هرابر دکم‌جیان^۵ و تلاش او برای پاسخگویی به چرایی و چگونگی شکل‌گیری بنیادگرایی اسلامی دانست که در آن بر حرکت «دوری تاریخ» در شکل‌گیری جنبش‌های

اسلامی، تأکید دارد و آنرا تلاشی جهت پاسخگویی به چالش‌هایی می‌داند که هویت و اصالت‌های دینی را به مبارزه فرا می‌خواند.^(۷) این چالش در هر دوره‌ی تاریخی متناسب با خود جنبش‌های بنیادگرایانه‌ای را در راه نجات اصول و ارزش‌های اسلامی به دنبال دارد و حرکت دوری‌ای را به نمایش می‌نهد.

اگر چه دیدگاه دوری تاریخ نزد چینی‌ها، یونانی‌ها و رومی‌ها متداول بوده و در جوامع دیگر نیز انعکاس یافته است؛ اما اندیشمندانی چون کندروسه، کنت واسپنسر، نظریه «ترقی و پیشرفت» انسان را با شعفی شاعرانه به جهان معرفی کردند. کندروسه اظهار داشت که هیچ مرزی برای به حد کمال رسیدن تواناییهای بشر وجود ندارد؛ و اینکه «کمال‌پذیری انسان به راستی نامحدود است، و تنها محدودیت این کمال‌پذیری دوام کرده زمین است که طبیعت ما را در آن جای داده است.»^(۸) بدین‌سان، برخی نظریه‌پردازان پیشرفت، الگویی اساساً تکاملی وضع کردند؛ انسان و جامعه کم‌وبیش با تأنی، ولی قطعی، به سوی وضعیتی بهتر سیر می‌کنند.

اگرچه بسیاری از کارشناسان، دنیای ساختی - کارکردی را جهانی ساکن و بدون دگرگونی نامیده‌اند. ولی طرفداران مکتب ساختی - کارکردی به مسأله دگرگونی پرداخته‌اند. این گروه دگرگونی را در چارچوب «تعادل پویا» مورد تأیید قرار می‌دهند. در این دیدگاه دگرگونی اساساً پویایی بطئی و سازگار شونده است نه یک تغییر انقلابی؛ از منظر کارکردگرایان، دگرگونی از سه طریق حاصل می‌شود؛ سازگاری با تغییرات خارج از سیستم، رشد ناشی از تفکیک، و نوآوری‌های درونی.

در نظریات سه‌گانه‌ی پیش گفته، تأثیر جریان‌های وسیع تاریخی، نیروهای عظیم غیرشخصی و ماهیت ساختی را که انسان‌ها در آن زیست می‌کنند، مورد عنایت قرار داده‌اند؛ در حالیکه نظریه‌های اجتماعی روانی، به فرد و تأثیر آن در حرکت‌های جمعی توجه دارند. نظریاتی چون نظریه سرکوب غرائز سوروکین، توقعات فزاینده جیمز دیویس یا محرومیت نسبی تدرابرت گار و نظریه رفاه الکسی دوتوکویل را می‌توان در این دسته از نظریات قرار داد.

این در حالی است که بخش مهمی از مباحث در این ارتباط در حوزه‌ی «مکانیسم‌های دگرگونی» قابل تعریف است؛ و به مکانیسم‌هایی اشاره دارد که در پرتو آنها می‌توان به بررسی تأثیر شرایط مادی و غیرمادی مانند فن‌آوری و نقش اندیشه‌ها در ایجاد

دگرگونی عنایت داشت.

آنچه که در تمام این نظریات به اثبات می‌رسد؛ دربرگیرنده‌ی قبول دگرگونی به عنوان یک ضرورت تردیدناپذیر است. در این نگرش «دگرگونی» به عنوان یک «واقعیت» در منظر هر دو دیدگاه «محافظه‌کارانه» و «کمال‌گرایانه» پذیرفته می‌شود. اولی آنرا «جبری» می‌پذیرد و سعی دارد آن را به سود، «ثبات» و «پاسداری از گذشته» مدیریت نماید، ولی دومی آنرا «خرسندانه» پذیرا و تلاش دارد آنرا در راستای «پیشرفت» و «پاسداری از آینده» در حال، مدیریت کند.

با قبول دگرگونی اجتماعی به عنوان عینیتی غیرقابل اغماض و توجه به مکانیسم‌های مؤثر در آن در ابعاد مادی و غیرمادی، باید به دین و برداشت ایدئولوژیک از دین به عنوان یکی از مکانیسم‌های تأثیرگذار در دگرگونی‌های اجتماعی بپردازیم. «دین» به معنای آئین و کیش دربرگیرنده فرآیندی است که در آن ارتباط «پذیرنده»؛ با «پذیرفته‌شده‌ای» شکل می‌گیرد که در «فراست» قرار دارد؛ و در چارچوب پذیرش حاصل در مسیر سعادت «پذیرنده»، به ابلاغ «فرمان» اقدام می‌نماید؛ «دین» در این معنا، به هر آیین و کیشی که در این چارچوب قرار گیرد قابل اطلاق است. شرایع آسمانی با قبول اصل «توحید»؛ «پذیرندگان» را به سوی پذیرش «فرمان فرادستی» فرا می‌خوانند که: (۱) در آفرینش یکتاست. (۲) در طاعت و عبادت از لیاقتی بی‌همتا بهره‌مند است و (۳) «امر» او بلامنازع و بی‌رقیب است. این معنا، منشوری سه‌وجهی از «توحید» را به نمایش می‌گذارد، زمانی که «توحید در خلقت» و آفرینش را قبول می‌کنیم؛ «توحید در عبادت و طاعت» و به تبع آن «توحید در امر» را می‌پذیریم؛ و «دین» به معنای آیین و کیش آسمانی مبتنی بر وحی جریان یافته از آدم (ع) تا خاتم (ص) پذیرا گشته‌ایم.

مکاتب غیرالهی و دین‌الهی دربرگیرنده‌ی شرایع مختلف؛ متأثر از سه بخش‌اند: (۱) جهان‌شناسی (۲) جهان‌بینی و (۳) ایدئولوژی یا «راه‌چاره‌های عقیدتی». جهان‌شناسی‌های سه‌گانه‌ی: (۱) حسی، (۲) عقلی و (۳) فطرت عقلانی نیز شناخته شده‌اند؛ که به ترتیب جهان‌بینی‌های سه‌گانه‌ی: (۱) تجربی، (۲) فلسفی و (۳) توحیدی را باز تولید می‌نمایند. و متناسب با هر جهان‌بینی احکام و فرامین خاصی را در قالب راه‌چاره‌های عقیدتی «ایدئولوژی» صادر می‌نمایند.

واژه ایدئولوژی که در عصر ما رواج زیادی پیدا کرده است، برای اولین بار توسط

دوستوت دوتراسی^۶ یکی از پیشگامان فرانسوی پوزیتویسم و پیرو مکتب اصالت حس کندياک در سال ۱۷۹۶ به کار برده شد، و بعدها هم، کارل مارکس این واژه را در کتاب «ایدئولوژی آلمانی» در مفهوم دیگری مورد استفاده قرار داد.

«دوتراسی» می‌خواست علم جدید ایده‌شناسی را بنیان کند؛ مانند «بیولوژی» که موجودات زنده را مورد بررسی قرار می‌دهد. او معتقد بود که باید ایده‌ها را به مثابه ابژه‌هایی مستقل از هر نوع معنای متافیزیکی در نظر گرفت؛ و ریشه‌ها و روابط آنها را با یکدیگر با استفاده از روش غربی مورد مطالعه قرار داد. پس، ایدئولوژی محصول عصر تجدد و فراگرد دنیوی شدن فرهنگ، دانسته شده است.

در نظر کارل مارکس، ایدئولوژی محصول عصر تجدد و فراگرد دنیوی شدن فرهنگ است. کارل، در کتاب «فقر فلسفه» در سال ۱۸۴۷ نوشت: همان کسانی که بر حسب قدرت تولید مادی خود، روابط اجتماعی را برقرار می‌کنند، اصول و مقوله‌های روشنفکری را هم بر همان اساس به وجود می‌آورند. مارکس بعدها در کتاب «ایدئولوژی آلمانی» مفهوم ایدئولوژی را آنچنان بسط داد که تمام عناصر روبنایی از جمله حقوق، اخلاق، زبان و غیره را دربرگرفت؛ این رویکرد سبب شد که در ادبیات علوم اجتماعی میان فرهنگ و ایدئولوژی تداخل پیدا شد، زیرا مرز مشخصی میان آن دو وجود نداشت. مارکس در مقدمه‌ی کتاب دیگرش «نقدی بر اقتصاد سیاسی» از ایدئولوژی به همین مفهوم یاد می‌کند و می‌گوید ایدئولوژی می‌تواند «صورت‌های حقوقی، سیاسی، مذهبی، هنری و فلسفی به خود بگیرد». به نظر می‌رسد که حتی از نظر محتوا علم را هم دربرگیرد. به طور خلاصه، ایدئولوژی از دید مارکس می‌تواند تمام تجلیات و آثار تمدن را شامل شود.

در عین حال باید اذعان داشت که مارکس از ایدئولوژی برداشت تحقیرآمیزی دارد. به نظر نورمن برن بام^۷ برداشت تحقیرآمیز مارکس درباره ایدئولوژی بدون توجه به مفهوم «از خودبیگانگی» و «شیئی کردن (Reification)» و «رازپردازی (Mystification)» او قابل تصور نیست. از این دید، ایدئولوژی چیزی نیست جز بخشی از فراگرد عمومی از خودبیگانگی که در آن محصول فعالیت انسانی از حوزه کنترل و نظارت انسان خارج شده و بر او حاکم می‌شود، بدون آنکه تجسمی از زندگی و فعالیت او تلقی شود. «شیئی کردن» فراگردی است که در آن به اشیاء و کالاها موجودیت مستقلی جدا از آفریننده آن

داده می‌شود - که در پرستش اشیاء به صورت کالا متبلور می‌گردد - و رازپردازی هم چیزی نیست جز قایل شدن موجودیتی مستقل برای محصول فکر بشری... «در جامعه طبقاتی، طبقه‌ای که وسایل تولید را در اختیار دارد، وسایل تولید ایدئولوژی را نیز در اختیار دارد.» کارل، در کتاب ایدئولوژی آلمانی می‌گوید: «افکار طبقه حاکم در هر دوره‌ای عقاید رایج بوده است، و این بدان معنی است که طبقه‌ای که قدرت مادی را در دست دارد، قدرت معنوی را هم در دست دارد.» بنابراین از دید مارکس، ایدئولوژی آگاهی و تصوراتی است که طبقه حاکم از واقعیت‌ها بنابر موقعیت و منافع خود دارد و جز کسانی را که فاقد ابزار تولید فکری هستند، نمی‌تواند جذب کند، زیرا که آنها از وسایل تولید مادی بیگانه شده‌اند؛ در نتیجه ایدئولوژی، چیزی جز «آگاهی دروغین» درباره واقعیت؛ و جز برداشتی انحرافی و نادرست از تاریخ بشر نیست.^(۹)

برداشتی که مارکس از ایدئولوژی داشت، تأثیر عمیقی بر تفکر جدید سیاسی برجای گذاشت که تا به امروز پایدار می‌نماید؛ و باعث می‌شود که این واژه در ادبیات سیاسی وارد شود.

در خارج از سنت مارکسیستی، ایدئولوژی از یک سو معنای محدودی به خود گرفت یعنی به جای آنکه تمامی فرهنگ تلقی شود، تنها بخشی از فرهنگ - منتهی به عنوان هسته اصلی - در نظر گرفته شد و از سوی دیگر از معنای تحقیق‌آمیزی که پیدا کرده بود، رها شد. بر این اساس با توجه به پژوهش‌های تجربی و نظری در دهه‌های آخر قرن بیستم، فردیناند دومون^۸ ایدئولوژی را چنین تعریف می‌کند: «نظامی از ایده‌ها و قضاوت‌های روشن و سازمان‌یافته که برای توصیف، تبیین استنتاج یا توجیه موقعیت یک گروه یا جامعه به کار می‌رود و اساساً از ارزش‌ها نشأت می‌گیرد و رهنمود دقیقی برای عمل تاریخی این گروه یا جامعه ارائه می‌دهد.»

نظر موریس دورژده هم کم و بیش مشابه دومون است و او هم ایدئولوژی را اساساً نظام فکری تعریف می‌کند و معتقد است که ایدئولوژی دو نقش مهم دارد، یکی آنکه اعتراض‌های خصوصی را هماهنگ می‌کند و آنها را در قالب تعارض و کشمکش جمعی درمی‌آورد، دیگر آنکه به این تعارض خصلت اعتراض به ارزش‌ها می‌دهد و از این راه تعهد عمیق‌تری را ایجاد می‌کند.

به نظر او ایدئولوژی از یک سو با ادغام رفتارهای خصوصی در یک تصویر کلی از

سیاست، بر این رفتارها اثر می‌گذارد، هر چه ساخت ایدئولوژی پیچیده‌تر، دقیق‌تر و سازمان‌یافته‌تر باشد، تأثیر آن بیشتر است، ایدئولوژی قبل از هر چیز آگاهی سیاسی را گسترش می‌دهد، و از سوی دیگر ایدئولوژی بر نظام ارزشی متکی است، هر جامعه‌ای برداشتی از خوب و بد و عدل و ظلم دارد و این تعاریف خود از نوع اعتقاداتند، زیرا از تجربه حاصل نمی‌شوند، بلکه از ایمان و اراده‌ی فرد سرچشمه می‌گیرند و از این جهت می‌توان برای آنها خصلتی ایدئولوژیکی قائل شد.

برخی از نویسندگان مانند ژان می‌نوی^۹ در مرحله نخست ایدئولوژی را نظامی مفهومی برای هدفهای جمعی که به صورت خواست و آرمان مطرح می‌شود، تعریف می‌کنند. برای مثال، محافظه‌کاری که به حفظ نظم موجود معتقد است، در برابر لیبرالیسم که بر پویایی و تحول ساختارها تأکید دارد، قرار می‌گیرد.^{۱۰} به عبارت دیگر لیبرالیسم بر خلاف محافظه‌کاری که به گذشته نظر دارد، روی به آینده دارد.

کارل فون اشتین، بیشتر روی یکی از وجوه ایدئولوژی، یعنی وجه سیاسی آن تأکید دارد و آن را در حوزه سیاست مطرح می‌کند. او ایدئولوژی را به مثابه «نظام منسجمی از ایده‌ها و باورها می‌داند که بیانگر طرز تعلق انسان در قبال جامعه است و او را به شیوه‌ای از رفتار سوق می‌دهد که به بیانگر طرز اعتقادات و طرز تفکر اوست».^(۱۰)

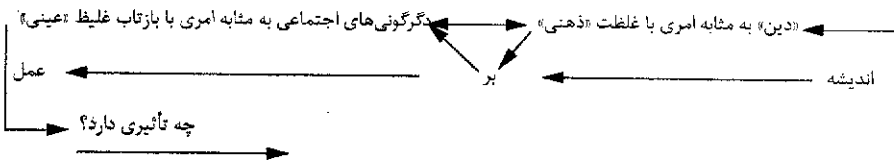
من نیز با نظر دومون، دورژ و فون اشتین موافقم؛ ولی بر این نکته تأکید دارم که از منظر فلسفی ایدئولوژی هم، محصول قدرت است؛ و از کار ویژه‌ای معطوف به «عمل» به ویژه «عمل سیاسی» برخوردار است؛ از همین رو، دین هرگاه سویه‌گیری ایدئولوژیک پیدا می‌کند «سیاسی» می‌شود و چون دین ارائه دهنده «باید و نبایدهای رفتاری ناشی از جهان‌بینی» است؛ که ایدئولوژی خوانده می‌شود؛ هویتی سیاسی می‌یابد. در سپهر «ذهن» ریشه می‌دواند و در طریقت «عمل» شاخه می‌گسترند. از اینروست که می‌گوییم: دین، ریشه در «رأس» و «آسمان» دارد و در زمین و «تن» شاخه می‌گسترند؛ «عقل» تجسم زمینی دین است و «بدن» تجسم جسمی «زمین»؛ و «هدایت تشریحی» از آسمان می‌تابد و در حیات آن اهمیت می‌یابد و «هدایت تکوینی» از «زمین عقل» آن را تغذیه می‌کند. اینگونه است که آسمان و زمین به یکدیگر پیوند می‌خورند.

برداشت ایدئولوژیک از دین

ایدئولوژی‌ها - راه چاره‌های عقیدتی - در محیط بخش انسان‌ساخته‌ی ساحت دینی زندگی انسان‌ها، جوانه می‌زنند، به عبارتی، اگرچه ایدئولوژی‌های برگرفته از شرایع الهی، رُستنگاهی آسمانی دارند ولی در رُستنگاه «فرهنگ دینی» یعنی بخش انسان‌ساخته‌ی ساحت دینی زندگی بشر، پذیرفته می‌شوند و در حیطه رفتارهای منطبق با آن «آغازگاه» خود را رقم می‌زنند.

در پرتو «برداشت ایدئولوژیک از دین»، مفاهیم دینی غلظتی عملی می‌یابند و برتوسن تیزپای عمل در حوزه‌ی رفتارهای سیاسی به معنای «ایجاد پیامدهای سیاسی عمل» بر بستر وقایع زمینی در آغوش زمان، می‌تازند. مفاهیمی چون جهاد، انتظار، شهادت و... به گونه‌ای تفسیر می‌شوند که انسان را به سوی «عمل» به ویژه «عمل سیاسی» سوق می‌دهند.

با این تعریف از دین و برداشت ایدئولوژیک از آن، و فضای حاصل از نگرش پیش گفته، بر آنم که در چارچوب نظریات غلیظ‌تر آکادمیک به این پرسش پاسخ گویم که آیا دین در دگرگونی‌های اجتماعی مؤثر است؟ برای پاسخ به این پرسش در چنین چارچوبی می‌خواهم بر این نکته تأکید نمایم که اگر «دین» را از جنس «اندیشه، روحیه، ذهن یا قوه ذهنی» (Subjective) یا اندیشه «Mentality» بدانیم؛ و «دگرگونی‌های اجتماعی» را از جنس عین «Objective» یا «exact» بخوانیم، در خواهیم یافت که جهت تعمق بیشتر در ارتباط میان دین و دگرگونی‌های اجتماعی باید ارتباط میان ذهن و عین را باز شکافیم:



این گفته اگوست کنت پوزیتیویسیست که تاریخ انسان را باید بر حسب «تاریخ اندیشه‌ی انسان» دریافت؛ از اهمیتی به سزا در نگرش ایده آلیستی در ارتباط با «اصالت ذهن» در برابر «اصالت عین» برخوردار است؛ این در حالی است که گروهی دیگر بر

«اصالت عین» تأکید نموده‌اند؛ طرفداران این دیدگاه می‌گویند: «اندیشه‌ها مهم‌اند، ولی عواملی که در نهایت تاریخ انسان را تعیین می‌کنند، مادی هستند. اولی به «انسان متفکر و اندیشمند» و دومی به «انسان سازنده و تولیدگر» توجّه دارد. به همین سبب است که مارکس می‌گوید: «تاریخ محصول کار آدمی است». این رودررویی در حالی ادامه یافت که بسیاری از اندیشمندان این عوامل را کاملاً تابع یکدیگر قرار ندادند، بلکه بر اهمیت هر دو اصرار ورزیدند. این جمع بر این نکته تأکید داشتند که بحث از اصالت هر کدام از این دو کار بردی نخواهد بود مگر آنکه ما به جای تعمق در «اصالت» هر یک از این دو - ذهن و عین - به «ارتباط» میان ذهن و عین بپردازیم؛ این گروه کثیر ضمن اذعان بر اهمیت توأمان ذهن و عین؛ به ارتباط میان این دو و «نحوه‌ی ارتباط» آنها اهمیت می‌دهند.

با این وصف در مطالعه‌ی ادبیات مربوط به موضوع، کلاً، چهار موضع متفاوت در این زمینه وجود دارد: ۱- مارکسیستی، ۲- ایده‌آلیستی، ۳- کنش متقابل، ۴- تغییرات متقارن. این مواضع بر حسب آنکه کدامیک از این عوامل را از لحاظ علی، مهم‌تر بدانند با یکدیگر تفاوت دارند.^(۱۱)

موضع مارکسیستی بر اهمیت نهایی عوامل مادی تأکید می‌کند. تأکید بر نهایی در اینجا اهمیت دارد، زیرا مارکسیستها نقش اندیشه را نادیده نمی‌گیرند. متفکران زیادی وجود دارند که با «مارکسیسمی خیالی» می‌جنگند «و همواره در برابر آن اهمیت عوامل ایدئولوژیک را مطرح می‌کنند که هیچ متفکر جدی هرگز منکر آن نبوده است». روش مارکسیستی با بررسی واقعیت انسانی سروکار دارد؛ نه حقیقت روحانی او؛ وقتی که عوامل مادی نقطه عزیمت باشد، به «اندیشه راه می‌برد»؛ در حالی که به قول «لوسین گلدمن»^(۱): وقتی انسان از تاریخ اندیشه‌ها شروع کند، به ناگزیر به واقعیت اجتماعی و اقتصادی کشیده می‌شود.^(۱۲) به نظر مارکسیست‌ها، اندیشه‌ها مهم‌اند ولی در تحلیل نهایی، «عوامل مادی» تعیین‌کننده‌ی تاریخند.

موضع مارکسیستی اندیشه‌ها و ایدئولوژی‌ها را چنانکه قبلاً اشاره شد، محصول زیربنای مادی جامعه می‌پندارند؛ دیدگاه این گروه در جوهره‌ی خود حاصل این ادعاست که اندیشه‌ها از فرایندهای اجتماعی منشأ می‌گیرند، اما پس از آن می‌توانند در پیشرفت اجتماعی بعدی اهمیت پیدا کنند. اندیشه‌ها بیان آگاهانه دگرگونی‌های تحقق‌یافته در اوضاع مادی هستند؛ اما به محض پیدایش، به ابزار نیرومندی در جهت

تکمیل و تحقق هر چه بیشتر آن شرایط مادی تبدیل می‌گردند. علاوه بر این عقاید قادرند از حیث مکان و زمان منتقل گردند، به طوری که بر جوامع دیگر و شرایط مادی آن جوامع تأثیر گذارند.

موضع ایده‌آلیستی در مطالعه‌ی دگرگونی نقش مسلط را از آن اندیشه‌ها می‌دانند. قبلاً متذکر شدیم که پدر جامعه‌شناسی، اگوست کنت، معتقد بود که تاریخ انسان را باید بر حسب «تاریخ اندیشه انسان» دریافت. بدین جهت کنت در برخورد با دگرگونی اساساً یک ایدآلیست مفروض شده است که بر دستیابی به یک جامعه انسانی‌تر از طریق استفاده روزافزون از خرد تأکید می‌کرد. «آلفرد نورث وایتهد»^{۱۲} نیز با بیان این جمله که: «هر نظر کلی همواره برای نظم موجود خطرناک است.»^(۱۳) منعکس‌دهنده‌ی دیدگاه ایدآلیستی است. وی کوشید نشان دهد که چگونه عقاید انسان‌ها را به تغییر نظم اجتماعی خود، وادار می‌کند. به عقیده‌ی او «اندیشه‌ها به عنوان تبیین‌هایی از رسوم پدیدار می‌شوند و به پایه‌ریزی شیوه‌های نوین و نهادهای جدیدی انجامند.»^(۱۴) تمدن از قرارداد اجتماعی سرچشمه نگرفته است، یعنی مردم دور هم جمع نشده‌اند تا درباره عقایدی که بعداً مسیر تاریخ را شکل بخشیدند، توافق کنند، بلکه اولین «کوشش این بوده که عقایدی را که معرّف وضعیت‌های رفتاری و جریان‌های عاطفی حاکم بر زندگی‌شان بوده است، گام‌به‌گام متداول گردانند.» درست است که عقاید شکل رفتار را معین کرده‌اند، ولی تجربه بر اندیشه مقدم است. بدین ترتیب وایتهد برای عقاید یک منشأ وجودی و مادی قایل می‌شود، ولی در امر تکامل تمدن، تقدّم را به نیروی عقاید می‌دهد. در این میان هگل را باید متنفذترین چهره‌ی این گروه دانست. او بیان کرد که تاریخ عبارت است از تکامل روح در زمان. هگل روح را مطلق می‌داند؛ روح اصل مرکزی مقام وجود است. روح یک فرایند است، فرایندی دیالکتیکی از (در - خود) - مرحله ناآگاهانه - به (برای - خود) - مرحله آگاهانه - این پویا به طور مداوم مستلزم ایجاد تضادهای جدیدی است که در تز می‌روید و با ظهور آنتی تز متولد می‌شود و با فایق آمدن بر آن تضادها، «سنتز» را حاصل می‌آورد. بدین ترتیب، هر پدیده ضد خود را پدید می‌آورد و با آن در ستیز می‌افتد. ماحصل این ستیز انهدام جزئی هر دوی آنها، یعنی تز و آنتی تز و ایجاد پدیده‌ی جدیدی است که از هر دو بزرگتر و جامع‌تر است؛ و هر جنبه از آن دورا که آینده‌ای داشته‌اند در خود جمع کرده است. او در کتاب منطق مادون Lesser Logic

نوشت که دیالکتیک «اصل اساسی همه‌ی حرکتها و همه‌ی فعالیتی است که در واقعیت یافت می‌گردد... می‌توان هر آنچه را که در پیرامون ما قرار گرفته است دال بر وجود دیالکتیک دانست.»^(۱۵)

او حتی دیالکتیک را انگاره‌ای برای کل وجود دانست که در طبیعت و تاریخ واقعیت وجودی می‌یابد؛ لذا، تاریخ روحی است که در زمان ریخته شده و وجود خارجی یافته است.» در این فرایند دولت که تجلی مثل الهی بر زمین است از اهمیت به سزایی برخوردار است. دگرگونی‌ها مداوم در دولت منجر به ترقی می‌شود، زیرا «روح جهان» به طور فزاینده‌ای در عملکردها و سازمان‌های دولتی تجسم می‌یابد. او به صراحت گفت: «ملتی که به آن دمی از ایده - روح حاکم بر جهان - به شکل یک اصل طبیعی متصف شده باشد، در سیر پیشرفت خود آگاهی متحول ذهن جهانی، از - قدرت - تأثیرگذاری کامل بر آن برخوردار شده است.»^(۱۶) این ملت مسلط خواهد بود، زیرا «آلت اجرایی روح» در یک عصر به خصوص است. بدین ترتیب ایده‌آلیسم عینی هگل به پرستش دولت می‌انجامد. دگرگونی محصول فعالیت روح در انسانها و ملتها و بخصوص در دولت است و فرد با مشارکت در آن دولت به کمال می‌رسد.

موضع سوم درباره‌ی مناسبات بین عوامل مادی و غیرمادی موضع «کنش متقابل» است. این موضع بر آن است که بین اندیشه‌ها و عوامل مادی «کنش متقابل» وجود دارد، و برای هر یک وزن کم‌وبیش یکسانی قایل است. موضع اخیر در واقع این دیدگاه را از موضع قبلی متمایز می‌کند، زیرا مواضع مزبور نیز کنش متقابل بین اندیشه و ماده را می‌پذیرفتند ولی نقش مسلط را به یکی از آن دو می‌دانند. «وندل بل»^{۱۳} با مطالعه‌ی تأثیر افزایش ارتقاء وضع حقوق بشر در جامائیکا که به واسطه‌ی آن تعداد بیشتری از مردم از حقوق مدنی، سیاسی، اقتصادی و اجتماعی گوناگون برخوردار شده‌اند را در نتیجه حال نهایی تضادهای بین اندیشه‌ها و واقعیت به وجود آمدند.

چهارمین موضع عبارت است از «تغییر متقارن» یعنی اندیشه‌ها و عوامل مادی همراه با هم دگرگون می‌شوند - اگر چه این تغییر در آنها لزوماً همزمان صورت نمی‌گیرد - و تشخیص هر گونه رابطه علی بین این دو ممکن نیست، به نظر می‌رسد که موضع برینتون^{۱۴} درباره‌ی انقلاب از این قاعده پیروی می‌کند. برینتون معتقد است عقاید همواره بخشی از وضعیت ماقبل انقلابی محسوب می‌شوند. بدون عقاید انقلابی صورت

نمی‌گیرد. مع هذا، غرض وی این نیست که عقاید باعث انقلاب می‌شوند یا می‌توان یک انقلاب را از طریق سانسور عقاید در نطفه خفه کرد؛ بلکه او معتقد است که ایده‌ها همیشه بخشی از مجموعه متغیرهایی هستند که در وقوع انقلابات نقش دارند.

او در کتاب کالبدشکافی چهار انقلاب^{۱۵} متذکر می‌شود که در اوضاع ماقبل انقلابی، همواره پاره‌ای از نارضایتی‌ها در ورود شرایط اقتصادی، سیاسی و اجتماعی موجود است؛ و بیان آرمان‌ها و شیوه‌های تحقق آنها نارضایتی‌های فوق را تشدید می‌کند، از این رو، آنچه که در انقلابات مشترک است، بیان عقاید است و نه عقاید بخصوص، که می‌تواند در انقلابات مختلف عمیقاً متفاوت باشد.

پرسه‌ی حاضر قبل از نتیجه‌گیری این بحث موضع پنجمی را به این مواضع می‌افزاید؛ این رویکرد بر دو مفهوم «اولیت» و «اولویت» استوار می‌باشد. «اولیت» ضرورت ظهور است و «اولویت» دلیل حضور «اولویت» در پهن دشت «اولیت» حاصل، بروز و ظهور پیدا می‌کند. با توجه به این معنا، باید «اولیت» را به «عین» بخشید و «اولیت» را در «ذهن» دانست. «ذهن» اصالت دارد، ولی در بستر «عینیت» شکل می‌پذیرد. به همان گونه که «انسان» نخست شکل جسمانی می‌یابد و سپس ماهیت روحانی در او رسوخ می‌کند؛ لذا اصل وجودی از آن «عین» است. ولی «هستی و اصالت معنایی» از آن «ذهن» است.

بررسی مواضع پنجگانه‌ی فوق نمایانگر آن است که در هر پنج نگرش فوق، «ذهنیت‌ها» و «اندیشه‌ها» همیشه بخشی از متغیرهای دخیل در امر دگرگونی را شامل می‌شوند؛ حتی مارکسیست‌ها بر این امر اعتقاد دارند که اندیشه‌ها و ذهنیت‌های حاصل از عینیات در مراحل تاریخی در شکل‌گیری دگرگونی‌ها از اهمیتی به سزا برخوردارند. پس اگر بپذیریم که ذهن بر عین و اندیشه بر فعل تأثیر می‌گذارد؛ باید قبول کنیم که دین، فرهنگ دینی و ایدئولوژی عوامل تأثیرگذار بر دگرگونی‌های اجتماعی است؛ رابرت اچ. لاور^{۱۶} معتقد است شواهدی موجود است که نشان می‌دهد عقاید، یا به ویژه ایدئولوژی‌ها، متغیرهای مستقلی در امر دگرگونی هستند. در امر دگرگونی، عقاید مکانیسم‌های مسلط را تشکیل می‌دهند، این نکته را نمی‌توان انکار کرد که انسان‌ها بر مبنای عقاید عمل می‌کنند.

لاور می‌نویسد: «به فرض آنکه عقاید یا ایدئولوژی‌ها ممکن است متغیرهای مستقلی

در امر دگرگونی باشند، باز این سؤال مطرح می‌شود که آنها دقیقاً چگونه بر آن دگرگونی اثر می‌گذارند؟ وی از قول اشپینگلر^{۱۷} به طور کلی عملکرد ایدئولوژی‌ها را در: (۱) بازداری؛ (۲) کندسازی؛ (۳) تسهیل یا هدایت دگرگونی دانسته است.

کارل مانهایم^{۱۸}، ایدئولوژی‌ها را نظام‌هایی از عقاید معرفی کرد که به رفتاری منتهی می‌گردند که نظم موجود را حفظ می‌کند. به گفته‌ی او، مفهوم ایدئولوژی این عقیده را منعکس می‌سازد که «گروه‌های حاکم می‌توانند در تفکراتشان آنچنان به شدت نسبت به وضعیتی زینفع گردند که دیگر قادر به دیدن برخی حقایق، که احساس سلطه‌شان را مضمحل می‌کند، نباشند.» به طور اخص، برخی از ایدئولوژی‌های مذهبی دگرگونی را بازداشته‌اند یا فرونشانده‌اند. اندیشه کنفوسیوس فیلسوف و معلم اخلاق چینی با آرمانی کردن گذشته‌ها چون سدی در برابر تغییرات عمل کرد. به همین‌گونه تفکر مسیحی در قرون وسطی بازدارنده بود، در قرون وسطی روحانیت مسیحی، ایدئولوژی مذهبی را به عنوان ابزاری برای کسب قدرت بیشتر به کار گرفت و در نتیجه از وقوع برخی دگرگونی‌ها جلوگیری کرد. دادگاه‌های تفتیش عقاید - انگیزسیون - از نمونه‌های بارز، بازدارندگی بعضی از مکاتب و شرایع اغرافی است.

ممکن است با چنین نگرشی، این برداشت به وجود آید که ایدئولوژی‌ها به طور کلی و ایدئولوژی‌ها مذهبی به طور اخص، تنها در خدمت به تعویق انداختن دگرگونی لازم قرار می‌گیرند؛ اما این نتیجه‌گیری نادرست است زیرا، ایدئولوژی‌ها، از جمله ایدئولوژی‌های مذهبی، می‌توانند تسهیل‌کننده‌ی دگرگونی نیز باشند. نظریه وبر در بررسی اخلاق پروتستان و روح کاپیتالیسم حاکی از این مدعاست.

به گفته وبر، توسعه کاپیتالیسم بر اثر گرایش ویژه‌ای در اندیشه پروتستانی بسیار تسهیل گردیده است. این گرایش شخصیت صاحبکارانی را که گسترش کاپیتالیسم مدیون فعالیت‌های آنان بود، شکل بخشید. نخست باید به مفهوم «روح کاپیتالیسم» پی برد؛ تا بتوان نکته فوق را دریافت: مقصود از روح کاپیتالیسم، «آن روحیه‌ای است که فرد را به جستجوی عقلایی و نظام‌دار سود» وامی‌دارد؛ نمونه این روحیه در نوشته‌های بنیامین فرانکلین مشاهده می‌شود. حال پرسش این است که چگونه پروتستان‌یسم و خصوص شعبه‌ای از آن موسوم به کالونیسم، به این روحیه یاری رساند.

ماکس وبر معتقد است که ساده‌زیستی و ریاضت‌کشی asceticism مسیحیان منشأ

برخورد عقلانی و نظامداری بوده که پیدایش کاپیتالیسم را موجب شده است. یک عنصر اساسی کاپیتالیسم معاصر، یعنی «رفتار عقلایی بر مبنای انگیزه‌ی تقرب به پروردگار» توسط ریاضت‌کشی مسیحی فراهم شده بود. زیرا در ریاضت‌کشی مسیحی، انگیزه فرد علاقه به سعادت معنوی خود است؛ و او می‌تواند اطمینان حاصل کند که از طریق عمل ریاضت‌کشانه از الطاف الهی برخوردار خواهد بود. ایمان موهبتی الهی بود، ولی فرد می‌توانست به‌طور ملموس، یعنی با ارائه «نوعی از رفتار مسیحی که در خدمت افزایش جلال و شکوه پروردگار بود»، ثابت کند که آن موهبت را از آن خود کرده است. اعمال انسان هرگز وی را قادر به کسب رستگاری نمی‌کنند، ولی آنها جزء لازمی برای اثبات این امرند که فرد رستگاری را از آن خود کرده است.»

بنابراین، ریاضت‌کش مسیحی به‌طور منظم و عقلایی زندگی معنوی خود را تنظیم می‌کرد. او می‌پذیرفت که اتلاف وقت گناهی مرگبار است، و از هرگونه لذتجویی ناشی از طیب خاطر یا تن‌آسایی کناره‌جویی می‌کرد.

ثروتمند شدن به پندار او ثمره‌ی کار و کوشش وی بود، و خود این کار و کوشش را حاصل‌انگیزه تقرب به درگاه پروردگار تصور می‌کرد؛ موفقیت‌نشانه برکت خداوندی بود.

مکتب توکوگاوا در ژاپن نیز شامل همان عناصری است که وبر در اخلاف پروتستان تشریح کرده است؛ از جمله‌ی این عناصر می‌توان نصابی درباب سختکوشی، اجتناب از اتلاف وقت، صرفه‌جویی و درستکاری را خاطر نشان کرد. عصر توکوگاوا بر دوره اصلاحات می‌جی که منجر به مدرنیزه کردن سریع ژاپن گردید، تقدّم داشت.

لاور معتقد است که برخلاف اندیشه‌های کنفوسیوس که نیروی محافظه‌کار محسوب می‌شود، تائوئیسم و بودائیسم زمینه‌ی ایدئولوژیکی بسیاری از شورش‌های دهقانی را که بر صفحه تاریخ چین می‌درخشند، فراهم آوردند. برخلاف اندیشه کنفوسیوس، تائوئیسم بر خودجوشی تأکید داشت. لائوتسه «در نهایت به هیچ اقتداری ایمان نداشت مگر اقتدار دل»، و تصریح می‌کرد که آنانی که امور انسانها را برمی‌گردانند باید «بر پایه‌ی فطرت و وجدان عمل کنند»، مسیحیت - در شورش تایپینگ - و بودائیسم نیز با عمل انقلابی در چین ربط داشتند. هر سه این مذاهب برای پر کردن خلایی که آئین رسمی کنفوسیوس در روح مردم ایجاد کرده بود، و برای توجیه قیام و

شورش - که از نظر اندیشه‌های کنفوسیوس عملی شنیع بود - به کار گرفته می‌شدند. بدین ترتیب تاریخ شواهد فراوانی از نقش جاودانه‌ی مذهب در مبارزات سیاسی علیه دودمانهای حاکم را به نمایش گزارده است.»

در این نگرش، ایدئولوژی در دو چهره، رخ نشان می‌دهد، ممکن است مسیر جدید را شروع سازد و این را هم از «طریق درهم شستن نظم کهنه» و هم از راه «توضیح و معتبر ساختن نظم نوظهور» انجام می‌دهد. به عبارت دیگر ایدئولوژی به نظم جدید اقتدار می‌بخشد و در صورت تمایل نظم کهن را حمایت می‌کند؛ و با پایداری از نظم کهنه در پی دفاع از آن برمی‌آید.

دومین طریقی که ایدئولوژی طی آن دگرگونی را تسهیل می‌کند مشروع گردانیدن یا هدایت رفتاری است که منجر به تغییرات پیش‌بینی نشده می‌شود. از جمله ویژگیهای اخلاق پروتستان در توسعه سرمایه‌داری همین امر بود. رشد اقتصادی نتیجه خارج از دلبستگی مذهبی بود.

سومین طریق تسهیل دگرگونی توسط ایدئولوژی فراهم کردن اساسی برای همبستگی است. ایدئولوژی‌ها می‌توانند مکانیسم‌های همبستگی آفرینی باشند و موضوعات ستیزه‌برانگیز را، که در اغلب جوامع یافت می‌شوند، خنثی کنند. چهارمین طریقی که به موجب آن ایدئولوژی به تسهیل دگرگونی می‌پردازد، توان و نیرویی است که در انگیزه‌مند ساختن افراد دارد. یکی از مسائل مشترک ممالک در حال توسعه جهان این است که توده‌ها قانع گردند که توسعه ممکن است، حیات انسان هدفدار است؛ و از خودگذشتگی بهای کوچکی است که باید به خاطر پاداش آتی خود بپردازند. در اینجا، ایدئولوژی وارد می‌شود و ابزاری در جهت مدرنیزه کردن سرآمدان می‌گردد.

پنجمین و آخرین طریقی که ایدئولوژی به وسیله آن تغییر را تسهیل می‌کند، مواجه ساختن جامعه با یک تضاد است. همان‌طور که در مورد ایدئولوژی‌های مذهبی ذکر گردید، بین ایدئولوژی و واقعیت می‌تواند تضاد آشکاری وجود داشته باشد، به طوری که مردم مجبور شوند در جهت حل این تضاد اقدام کنند.

شیوه دیگر تأثیرگذاری ایدئولوژی بر روند دگرگونی جهت دادن به آن دگرگونی است. یعنی سوق دادن دگرگونی به سمت بخصوصی که ناشی از خصوصیات یا منطق آن ایدئولوژی است؛ بسیاری از تحولات ایالات متحده را می‌توان به این ایدئولوژی ربط

داد که تکنولوژی را حلال همه مشکلات می‌داند. در سطح وسیع‌تر، پولاک به‌طور مفصل استدلال کرده است که تصویری از آینده که بر ذهن اعضای یک جامعه مسلط است، مسیر دگرگونی در آن جامعه را تعیین می‌کند. اگرچه مانهایم بیشتر، ایدئولوژی را به مثابه نظامی از عقاید که نظم موجود را حفظ می‌کند، تعریف کرده است. اما او در عین حال، تشخیص داد که نظامی از عقاید می‌تواند آغازگر دگرگونی در نظم موجود نیز باشد، ولی او این نظام دوّم، را به عوض ایدئولوژی، «آرمانشهر» نام نهاد؛ و گفت: اندیشه‌ی آرمانشهری» با وضعیتی از واقعیت که خود در آن ایجاد می‌شود ناهماهنگ است» و گرایش به «گسستن بندهای نظم موجود دارد.» (۱۷)

با عنایت به این رویکرد، می‌توانیم ایدئولوژی را در کنار تسهیل‌کنندگی و فراهم کردن اساسی برای همبستگی تسریع‌کننده نیز بدانیم؛ اسلام انقلابی شیعه زمانی که بر «نه ظلم کنید نه ظلم پذیرید» متکی است و بیان می‌دارد که: بالاترین جهاد گفتن سخن حق در نزد سلطان جائز است»، به واقع، ایجاد تحرکی سریع در رهم شستن نظم «غیرمشروع» فراهم آورده است و به نظامی مشروع منطبق با شرع نوید می‌دهد.

از اینرو، می‌توان گفت که در پاسخ به این پرسش که تأثیرات ایدئولوژیک در چه راستایی صورت می‌پذیرد؟ باید بیان داشت: جواب مطلق به این پرسش امکان‌پذیر نیست و تأثیر هر مکتب و آیینی بر دگرگونی‌های اجتماعی؛ متأثر از سویه‌گیرهای فکری و داده‌پردازی‌های حکمی‌ای است که آن آیین در چارچوب جهان‌بینی متأثر از جهان‌شناسی صادر می‌کند. دادن این حکم واحد که «دین افیون توده‌هاست» به همان اندازه اشتباه است که بگوییم «هر دینی سازنده‌ی سعادت بشری است» و در هر دو جمله منظورمان از دین، مکاتب و آیین‌های مختلف باشد. در چارچوب این نگرش، ادیان - شریاع مختلف - و مکاتب گوناگون هر یک بنابه ماهیت خود تأثیرات، متفاوت چهارگانه شامل بازدارندگی، کندسازی، تسهیل‌سازی و تسریع‌سازی را به وجود می‌آورند. با عنایت به آنچه آمد، اکنون زمان آن رسیده است که به این پرسش پاسخ بگوییم که دین اسلام، و فرهنگ دینی ایرانیان چه تأثیری بر انقلاب اسلامی داشته است؟

انقلاب اسلامی؛ گفتمان و دقایق گفتمانی آن:

در پاسخ به پرسش پیش آمده باید به این نکته اشاره داشت که دین اسلام در پرتو

قرائت‌های متعدد در ساحت‌های گوناگون، برداشت‌های متفاوتی از مفاهیم دینی را عرضه داشته است که در نهایت بازتاب این برداشت‌های متعدد را می‌توان در عملکردهای گوناگون مشاهده کرد؛ قرائتی از دین که مفاهیم دینی را به گونه‌ای تفسیر می‌کند که فرد را به انزوای اجتماعی و سیاسی می‌کشاند و در موضع منفعلانه‌ی «تقدیر دینی» قرار می‌دهد؛ شکل مقدّسی از تسلیم در برابر شرایط موجود را در قالب «محافظه‌کاری دینی» در حوزه‌ی سیاسی به نمایش می‌گذارد، و آدمی را در محیط پذیرش وضع موجود، به عنصری بسیار منعطف و تسلیم‌پذیر تبدیل می‌سازد؛ در حالیکه در قرائتی از دین که در آن مفاهیم دینی به گونه‌ای تفسیر می‌شوند که از آنها برداشتی فعالانه صورت می‌پذیرد، صورت مقدّسی از کوشش جهادخیزانه در قالب «آزادیخواهی دینی» تجلّی می‌یابد، و آدمی را در محیط تلاش برای تغییر وضع موجود، به عنصری بسیار فعال و انقلابی مبدّل می‌سازد.

به طور مثال در تفسیر نخست مفاهیمی چون «انتظار» در برگزیده معنایی غیرفعال است؛ فرد باید در یک «انتظار سوزنده» زمان را از دست بدهد؛ تا زمین را فساد بگیرد و زمینه‌ی ظهور را فراهم سازد؛ در صورتیکه در نگرش دوم، «انتظار» شامل معنایی فعال است، فرد باید در «انتظاری سازنده» به مدیریت فردی در زمان موجود بپردازد و در ساخت زندگی جمعی معطوف به اصول و آرمان‌های دینی در صحنه‌های گوناگون زندگی جمعی فعال باشد.

یکی از عوامل بسیار مؤثر در شکل‌گیری چنین تفکراتی «فرهنگ دینی» حاکم بر جامعه است؛ اگر «بخش انسان - ساخته ساحت دینی زندگی انسان» از بافتی فعال برخوردار باشد؛ پذیرش قرائت «آزادیخواهی دینی» را فراهم می‌سازد. هویت دینی ایرانیان که در گستره‌ی شریعت زرتشتی به یاری رسانی انسان به «اهورا» در نبرد با «اهریمن» تأکید دارد و در سپهراندیشه‌ی دینی خود این نبرد را قاموس و ناموس هستی می‌شناسد؛ قرائتی از دین را برمی‌تابد که در آن انسان فعالانه در نبرد با «اهریمن»، در کنار خداوند قرار می‌گیرد. در چنین بستری از فرهنگ دینی، متکی بر پیشینه‌ی تک‌خدایی است که ملت موحد ایران را در پذیرش قرائتی همگون با «دگرگونی» از دین آماده می‌سازد.

آموزه‌ی زرتشتی‌ای که در آن «انسان» موجودی مکلف به کمک به اهورا در نبرد با

اثریمن است؛ تجلی‌گر برداشتی ایدئولوژیک از دین است که در آن آدمی به سوی عمل به ویژه عمل سیاسی، سوق داده می‌شود. در اینجا است که «دین و سیاست» به یکدیگر پیوند می‌خورند و در عرصه‌ی رفتار اجتماعی - سیاسی به مثابه یک هستی واحد موجودیت می‌یابند.

این درحالی بود که جدایی بین قلمرو دین و سیاست و آن جهانی کردن دین، یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های مدرنیته سیاسی بود که در جدال میان پادشاه و کلیسا، سرانجام شعار معروف «سهم قیصر را به قیصر و سهم پادشاه را به پادشاه دهید» را بر مسند حق نشانند و حقیقت محض پنداشت تا در پرتو آن در عمل حق الهی پادشاهان جای حق الهی حکومت کلیسا را بگیرد. دین آن جهانی شد و کلیسا از ادعای سیاسی خود دست برداشت و در قرارداد و استقلالیا، قلمرو سیاست از مذهب جدا شد.

سکولاریسم و لائیتسه به عنوان محصول کشمکش چندین و چندساله کلیسا و دولت از کانون غرب به دیگر محیط‌ها، سرایت کرد؛ و آن جهانی کردن دین به عنوان محصول شرایط سیاسی - اجتماعی غرب، مورد تقلید جوامع دیگر قرار گرفت؛ در حالیکه در بستر «فرهنگ دینی» ایرانیان، حتی آدمی موجود مکلفی دانسته می‌شد که وظیفه‌ای سیاسی دارد؛ دین به او مأموریتی سیاسی می‌داد تا در پرتو آن خویش Self را تعریف سازد و به جای «Me» یا «من منفعل»، «I» یا «من» فعال خود را در عرصه‌ی سیاست؛ بروز دهد. این بخش خودساخته‌ی ساحت دینی زندگی ایرانیان در حوزه عمومی خودساخته زندگی آنها یعنی فرهنگ عمومی یا ملی ایرانیان نیز از قدرتی مضاعف برخوردار می‌شد؛ ایرانیان «شاه» را «فره ایزدی» می‌خواندند که از جانب پروردگار یا همان اهورا مأمور گسترش عدالت و نظم بود؛ و مردم در پرتو «فره ایزدی» از پادشاه حمایت و در پرتو تلاش او برای گسترش نظم و عدالت، به فرمان او عمل می‌کردند. «پادشاه» جانشین قانون بود چرا که در پرتو حضور او نظم و عدالت حاصل می‌شد و کار ویژه‌های «قانون» در جامعه‌ی مدرن از منشأ او صادر می‌گشت؛ لذا پادشاه مقتدر نه مسلط، مشروعیت پیدا می‌کرد؛ و این مشروعیت را در سایه‌ی الطاف ایزدی به دست می‌آورد؛ این محتوا، مورد تأکید اسلام نیز بود و ایرانیان در پرتو پذیرش اسلام بر ارجحیت محتوا بر شکل یا فورم؛ تنها بر «عدالت» و «نظم» که در سایه‌ی آن امنیت و توسعه و... پدید می‌آمد؛ نظام شاهنشاهی را رد نکردند و فورم‌اسیون موجود را

پذیرفتند؛ چرا که اصل مهم همان محتوای معطوف به گسترش نظم جمعی - آزادی تعریف شده - و عدالت بود؛ که «انسان سیاسی ایرانی» به آن عنایت داشت.

اما با آلوده شدن نظام فکری مبتنی بر «فره ایزدی» در چارچوب نگرش‌های دینی - سیاسی ایرانیان به «فریب deception» و «تحریف distortion»، در فرایند زمان، متن حاصل از همگرایی اندیشه‌سیاسی محتواگرایی دینی با نظریه «فره ایزدی» به متن واگرایی تبدیل شد که در محیط آن دین در برابر آئین منحرف پادشاهی صف‌آرایی کرد؛ و در بستر «فرهنگ دینی» ایرانیان به «سرعت» و با «قدرت» عمق و گستره یافت. این درحالی بود که «اندیشه‌ی سیاسی دینی» در ایران نیز نمی‌توانست بریده از «انسان سیاسی ایرانی» و احساس مسؤولیت او در قبال تکلیف سیاسی خود؛ عمل کند؛ و به سان «کلیسای کاتولیک» تنها میزان مشروعیت خود را در حاکمیت خدا و انتقال قدرت به روحانیت مسیحیت، خلاصه سازد؛ و مزید بر آن تحولات ناشی از دگرگونی‌های غرب را در مشروعیت بخشی به حکومت‌ها در حوزه‌ی «آرای عمومی» و «خواست ملتها»، نادیده بیانگارد.

نظام سیاسی توسعه یافته که در قالب دولت - ملت‌های غربی، تجلی یافته بود و در قالب دولت - ملت‌های غربی رُخ نشان می‌داد؛ بر قرارداد اجتماعی متکی و مشروعیت خود را از آراء اکثریت کسب می‌کند. ماکس وبر این مبنای جدید مشروعیت را، مشروعیت قانونی - عقلانی می‌نامد. گفتنی است دولت - ملت‌های غرب با گفتن عقلانی ایجاد «امنیت برای آزادی»^{۱۹} تشکیل شدند و برخلاف نظر غالب که «خواست امنیت» را دلیل فراهم‌آوری آن می‌دانند به درخواست «امنیت آزادی» شکل گرفتند؛ حتی نظریه هابسی، که «انسان را گرگ انسان می‌خواند» و برای ایجاد «امنیت» زندگی قرارداد اجتماعی با مرکزیت قدرت مطلقه پادشاهی را تجویز می‌کند؛ در گستره‌ی نگاه خویش تأمین آزادی مردم را در برابر یکدیگر در پرتو قدرت پادشاه طلب می‌کند؛ تا انسانها و حداقل آزادی آنها در برابر یکدیگر، یعنی «آزادی حیانتشان» حفظ شود.

هرچند در عمل، گروه‌های اجتماعی تشنه امنیت مانند فئودال‌ها و بورژواها توانستند؛ با تفسیر «خودمحرانه» از «قرارداد اجتماعی»؛ به تدریج با استفاده از همین گفتن عقلانی، به تشکیل قشون و ارتش اقدام نموده و با اخذ مالیات جهت حفظ امنیت، بدنه دیوانسالاری دولتی توسعه یافته و دولت - ملت‌های جدید را به نفع امنیت طبقات بالا،

شکل دهند؛ به گونه‌ای که امروز آزادی «در معبد امنیت» با «تیغ یا شمشیر پنبه‌ای ولی بران مبارزه با تروریسم» ذبح می‌شود.

به هر تقدیر، در این دیدگاه ملت - دولتهای غربی و وظایف شخصی را برعهده دارند و مکلف به پاسخگویی به نیازهای مردمند؛ این در حالی است که دولت اسلامی که بنیادهای نظری آن در قالب نظریه «ولایت فقیه» توسط بنیانگذار انقلاب پی‌ریزی شده است؛ مبنای مشروعیت را از نظر ذهنی - الهی می‌داند و فعلیت‌یابی آنرا - حداقل - برای تحقق پیدا کردن حاکمیت الهی در گرو «رضایت مردم» و «خواست اکثریت» قرار می‌دهد. لازمه‌ی شکل‌گیری چنین حکومتی، وجود «فرهنگی دینی» است که در پرتو گسترده و عمق بصیرت و معرفت دینی مردم، خواست اکثریت به استقرار حکومت الله مبتنی بر «نظریه ولایت» بیانجامد.

به این معنی، انقلاب اسلامی به مثابه یک گفتمان نمود پیدا می‌کند که در بافت یا «texture» «فرهنگ دینی» ملت ایران؛ صورتبندی یا «تشکیل گفتمانی Discursive Formation» جدیدی در انقلاب اسلامی شکل می‌دهد؛ یک نوع «اپیستمه جدید New Episteme» فراهم می‌سازد؛ و نظام دانایی را به گونه‌ای شکل می‌بخشد که با تمام قدرت خود در خدمت «اندیشه دینی» قرار می‌گیرد.

در اینجا گفتمان «Discourse» و رایی معنای اصطلاحی و غلط آن در جامعه و رای گفت و شنود، گفتار و نوشتار برجای اصیل خود تکیه زده و بر مسندی بالاتر از علائم زبانشناختی و در ماوراء آن می‌نشیند. به این معنا گفتمان؛ نه تنها به جای تئوری «Theory» می‌نشیند بلکه به یک معنا بر جای ایدئولوژی تکیه می‌زند؛ و کارکردی همگون ولی تلطیف شده و غیرمنسدد می‌یابد.

در این چارچوب، انقلاب اسلامی یک تشکل گفتمانی خاص عرضه داشت؛ که وجوه فراگفتمانی خاصی را نیز با خود به همراه داشت؛ در این تشکل گفتمانی مفاهیم شناور و سیال به تسخیر مدلول‌های بدیعی درمی‌آیند که رنگ مذهبی و دینی دارند و نوعی «اپیستمه دینی» ایجاد می‌کند. یک نظام حقیقی یا نظام صدقی ایجاد می‌شود که محتوای خود و مدلول‌های خودش را با ابداع‌های تهی عرضه نمی‌دارد و در مجموع یک گفتمان طراحی می‌شود با تاروپودی جدید و نوین که هم با فضای «فرهنگ جمعی» و هم با «فضای فرهنگ ملی» و هم با «فضای فرهنگ دینی» ایرانیان مناسبت دارد و هم فضای

روانشناختی، هم فضای رفتاری و هم فضای گفتاری و نوشتاری را به رنگ خودش، درمی آورد. به همین دلیل «فراگفتمانی» را شکل می بخشد که تناقض نما یا پارادوکس حاکمیت الهی و حاکمیت مردمی را در صحنه واقعه‌های عینی و بافت موقعیتی Context حاصل درخود مستحیل سازد.

انقلاب اسلامی در این دیدگاه، می تواند خرده گفتمان هایی را که داعیه هایی داشتند، در درون خود مستحیل کند و دقیق ترقی سایر گفتمان ها را در درون خودش با معانی و مفاهیمی عرضه دارد که در بافت هویت و فرهنگ دینی ایرانیان از قدرتی فزاینده تر بهره مند می شود و قدرتمندانه تر بازتاب پیدا می کند؛ دالها را به کار می گیرد ولی مدلول های خودش را به آن ارزانی می کند. از اینرو «ادبیات گفتمان»ی خاص خود را دارد. از همین رو اگرچه در گفتمان های رهایی بخش سوسیالیستی، لیبرالیستی و ناسیونالیستی مفاهیمی، تحت عنوان، مبارزات ضدامپریالیستی مطرح می شود؛ در انقلاب اسلامی مفهوم «مبارزه ضد استکباری» مطرح می شود که هم استبداد، هم استعمار و هم امپریالیسم را دربرمی گیرد و از آن فراتر می رود. اگر در انقلاب های سوسیالیستی پرولتاریا مطرح می شود در انقلاب اسلامی «زحمتکشان و تمام مستضعفین» مطرح می شوند؛ که قشر کارگر و دیگر زحمتکشان را نیز دربرمی گیرند؛ همانهایی که به تعبیر مرحوم شریعتی به نوعی تحت استعمار، استثمار، استثمار و استبداد قرار گرفته اند.

اگر در گفتمان های مارکسیستی کار انسان سازنده تاریخ است؛ به کار در برابر سرمایه تفوق داده می شود؛ و اهمیت کارگر در مقابل بورژوا مورد تأیید قرار می گیرد؛ رهبر انقلاب اعلام می کند: پیامبر (ص) دست کارگران را می بوسد؛ خداوند کارگران را دوست دارد. و... در چنین فضایی خرده گفتمان های دیگر در گفتمان انقلاب اسلامی مستحیل و «مصادره شعاری»^{۲۰} می شوند؛ بنابراین انقلاب اسلامی می تواند خرده گفتمان های دیگر رهایی را در درون خودش «باز مستحیل» کند و سهل گونه عمل نموده و به هدایت رفتاری نایل آید؛ لذا در هر دو ابعاد وجودی اش به اصطلاح یک فراگفتمان است. شکل گفتمانی عرضه می دارد، اپیستمه خاص دارد، و در هیبت یک نظام صدقی خاص در منزلت استعلایی قرار می گیرد؛ و مفاهیم را از استغنا لبریز می سازد؛ از محتوا سرریز می نماید؛ به گونه ای که مفاهیم دیگر را پوشش می دهد و چیز

جدیدتر و بدیع‌تری ارائه می‌نماید که جدیدتر و بدیع‌ترش می‌سازد.

به این معنا، انقلاب اسلامی به مثابه یک «واقعه‌ی تاریخی Historical event» با آثار متعدد درون و برون گفتمانی، تجلی می‌یابد که همگی متأثر از دقایق «فرهنگ دینی» و درون‌مایه هویت دینی ایرانیان است، که به قرائتی دقیق از «اسلام انقلابی» در متن «حقیقت‌جو و عدالت‌طلب» پیام پنهانی متون تاریخی ایرانیان تکیه دارد؛ و فضای گفتمانی‌ای «Space of discourse» را ایجاد می‌کند که ساختار زبانی، ادبیات و Syntax خاصی دارد، شبکه‌ای از معانی را در چارچوب یک نظام صدقی Tru System بیان می‌کند، و در بعد دیگری، به مجموعه‌ای از معرفت یا اپیستمه خاصی ارجاع می‌دهد.

بدین شکل، به تعبیر رورتی، انقلاب اسلامی «Vocabulary» خودش را ایجاد می‌کند؛ در «Vocabulary» ترکیبی از کلمات رقیق و غلیظ وجود دارد، در جهان اندیشه و فلسفه سیاسی غرب این کلمات غلیظ بود که کلمات رقیق را تعریف می‌نمودند: کلمات غلیظ چون مارکسیست، سوسیالیست، لیبرالیسم؛ کلماتی رقیق مانند اخلاق، عدالت، برابری، آزادی و... را متحول می‌کند؛ در حالیکه در فرآورد انقلاب اسلامی فرایندی را شاهد هستیم که در آن قرائت اپیستمه‌ساز انقلاب به رهبری آیت‌الله خمینی، کلمات رقیق را در مرکز قرار می‌دهد و در پهن دشت تعاریف این مفاهیم، واژگان غلیظ را باز تعریف می‌سازد؛ و در چنین چارچوبی «اسلام ناب محمدی» را به تعریفی می‌کشد که تنها در پرتو تعریف دانشواژگان رقیق قابل درک است. «نظام جمهوری اسلامی» دانشواژه‌ی غلیظی است که محصول تعریف دانشواژگان رقیقی چون آزادی، استقلال و عدالت اجتماعی است؛ از این منظر «نظام جمهوری اسلامی» در پرتو باز تعریف استعلایی تعریف این مفاهیم شکل و محتوا می‌پذیرد و حکم «حفظ نظام بالاترین مصلحت است» در گرو حفظ اصالت تعریف شده‌ی این مفاهیم رقیق است که تعریف مفهوم غلیظ نظام جمهوری اسلامی در گرو آنست؛ و اگر «نظام» بازتابشگر این تعاریف نباشد؛ دیگر آن نظامی نخواهد بود که بالاترین مصلحت حفظ آن قلمداد گردد. روی دیگر این سکه آن است که حفظ و استمرار و نظام «در گرو پاسداری از این مفاهیم رقیق، تعاریف، اصول و ارزشهای ناشی از آنهاست.

* به جای برآیند:

- پرسش اصلی، پاسخ نهایی:

پرسش اصلی «پرسه‌ی» حاضر آن بود که «نقش دین به عنوان یک فرهنگ در ایجاد دگرگونی‌های اجتماعی چیست؟ و دقایق گفتمانی آن در انقلاب اسلامی چه بوده است؟ اکنون با سهولت در پرتو پاسخ‌های حاصل از پرسش‌های فرعی می‌توانیم به پرسش پیش‌گفته‌ی اصلی پاسخ گوئیم.

در قرون جدید با رشد علم Science در حوزه‌ی علوم طبیعی و به ثمرنشانیدن نتایج آن در زندگی بشر، این حوزه از فلسفه Philosophy جدا گردید. اما حوزه امور انسانی، همچنان وابسته به فلسفه باقی ماند تا این که اندیشمندانی به فکر افتادند تا در حوزه مزبور نیز به معرفت علمی دست یابند. پیشاپیش این اندیشمندان باید از افرادی چون کنت و اسپنسر یاد نمود. این افراد با این تلقی که «امور انسانی؛ مانند امور طبیعی هستند؛ اما با پیچیدگی بیشتر» سعی کردند تا شاخه‌های علوم انسانی را شکل دهند، این شاخه‌ها در حوزه‌هایی چون روانشناسی رفتارگرا، جامعه‌شناسی و اقتصاد، مکاتب پوزیتیویستی را شکل بخشید.

فرض «امور انسانی به مثابه امور طبیعی» مورد قبول گروهی از اندیشمندان آلمانی قرار نگرفت. آنها با طرح این پرسش که، چه پدیده‌ای «انسانی» است، به مقابله برخاسته است و بر نقش معنی و امر روحی در پدیده‌های انسانی، به عنوان جوهر واحدی که پدیده‌ی انسانی را از پدیده طبیعی متمایز می‌سازد، تأکید ورزیدند. به اعتقاد آنها، پدیده‌ی انسانی است و موضوع مطالعه قرار می‌گیرد که معنوی، یا به عبارتی دیگر، واجد معنی باشد. پذیرش باور مذکور، تمایز اساسی علوم طبیعی و انسانی را در پی داشت؛ از همین روی، به خصوص، در واژگان فلاسفه‌ی آلمانی، از «علوم روحی» در مقابل «علوم طبیعی» یاد می‌شود. تفاوت این دو حوزه نیز، تنها در موضوع آنها خلاصه نمی‌شود؛ بلکه، روش بررسی و هدف شناخت آنها متفاوت است. در علوم طبیعی، عالم برای فهم واقعیت در پی «تعلیل» و یافتن علتها است. در حالی که در علوم روحی، پژوهشگر در پی کشف معنی است؛ زیرا با کشف معنی است که حوزه‌ی امور انسانی فهمیده می‌شود. کشف معنی هم با استفاده از روش علوم تجربی به دست نمی‌آید. بلکه روش کشف معنی، تفهّم و تفسیر است.

با سپری شدن این مرحله در گام بعدی بود که تقابل علوم روحی و طبیعی، جای خود را به تقابل علوم فرهنگی و طبیعی داد. در واقع، فرهنگ مفهومی بود که جایگزین اصطلاح «امر روحی و معنوی» شد. به همین دلیل از فرهنگ در مقابل طبیعت یاد می‌شود.

دلیل این تغییر مفهومی، در این پرسش ظریف نهفته بود که: «تفهم و تفسیر چگونه میسر است؟ به عبارتی دیگر، آیا از طریق درون‌بینی و شهود می‌توان به معانی‌یی که در نزد دیگران است، دست یافت، یا این که درون‌بینی و شهود، فقط ما را به حیطه‌ی معنایی ذهن فردی هدایت می‌کند؟ یا باز هم عبارتی دیگر، ملاک تفهم و تفسیر درست معانی موجود در نزد دیگران چیست؟ و چگونه می‌توان به تفسیری عینی یا عینی‌تر، که در آن دخالت ذهن تفسیرگر به حداقل برسد، نائل آمد؟ در راستای پاسخ به این سؤال بود که کانون توجه، از روح، به عنوان جوهری متمایز از جسم و ماده، به آثار روحی - جلوه‌ها، بروزها - معطوف شد. این آثار، امور مادی بودند که مظهر روح و معنی بر آن‌ها حک شده و قلمرو پدیده‌های انسانی را تشکیل می‌دادند؛ مفهوم «فرهنگ» برای نامگذاری این حیطه مورد استفاده قرار گرفت. از این روی می‌توان گفت: «جوهر اصلی فرهنگ یا همان چیزی که این مفهوم در پی اشاره به آن است؛ معنی یا امر معنوی است که در امر مادی تبلور و تجلی یافته است؛ بنابراین، به این دلیل که مادی است قابل تجربه‌ی همگان است و به این دلیل که معنوی است، باید تفهم و تفسیر شود؛ و این معنا در برگیرنده‌ی همان مفهومی از فرهنگ است که در آغاز پرسه‌ی حاضر با تعریف رفتار منطبق با عقل سلیم - یعنی همان آثار رفتاری ناشی از تأثیرات روحی - از آن یاد آوردیم. براساس تعریف تایلور و این تلقی از فرهنگ، مفهوم فرهنگ به‌طور «مصادیقی» تعریف می‌گردد که هم به مجموعه مظاهر فرهنگی اطلاق می‌شود و هم مساوی با آن قلمداد می‌گردد. تایلور و دیگرانی که خود از پوزیتیویست‌ها محسوب می‌شدند به تدریج تأکید خود را از درک معنا (معنی) برداشته و در بررسی فرهنگ روش تجربی در پیش گرفتند؛ در حالی که از ابتدا هدف مطالعه این امور، دستیابی به معنی و روحی بود که در مظاهر فرهنگی وجود داشت. براساس دریافت تایلور می‌توان فرهنگ را مجموعه‌ی بهم پیوسته‌ای از باورها، آیین‌ها، قوانین، اشکال گوناگون دانش و هنر و مانند آن تلقی کرد که تک تک افراد به عنوان «اعضای» جامعه‌ی ویژه آنها را فرامی‌گیرند و می‌توان با روش علمی به بررسی

آنها پرداخت.

در دهه‌های اخیر، با تأکید مجدد بر وجه معنوی فرهنگ، تلاش برای گذار از امور قابل تجربه به معنی، صورت پذیرفته است، غالب شدن تأکید بر معنی در میان جامعه‌شناسان، در نحله‌های فکری پدیدارشناسی و تعامل‌گرایان نمادی و در میان انسان‌شناسان، در آراء افرادی چون «گیرتز» نمایان است. گسترش ارتباطات نیز در این چارچوب عامل مقوم ضرورت فهم معنی بوده است: زیرا حوزه ارتباطات عمدتاً با خلق، تولید و انتقال معانی سروکار دارد؛ آن هم معانی‌یی که از طریق نهادها منتقل می‌شوند. (۱۸)

با این مقدمه‌ی به نسبت طولانی در بخش حاضر، باید به ارتباط دین و فرهنگ به عنوان دو دانش‌واژه‌ی پهلوی پدیدیده و جانشین توجّه کنیم. هر دوی این دانش‌واژگان فراگیر، معنا و معنوی محور با سویه‌گیری‌های مادی و عینی هستند؛ به گونه‌ای که کل حوزه‌ی زندگی انسان را دربرمی‌گیرند.

«دین» در چارچوب درون‌گرایانه‌ی خود کارکرد «یگانه‌ساز Integration» میان «معنی» و «معنویت» فراهم و به درونی شدن «فرهنگ» کمک می‌نماید. جایگاه فهم و دریافت معانی، ذهن افراد است. حیات درونی افراد در عین حال که خاستگاه معانی است، حامل معانی نیز می‌باشد؛ فرهنگ در همین حوزه رشد و نما پیدا می‌کند تغییر می‌یابد و...

اما خود ذهن، محصول فرهنگی است که آموخته می‌شود و بعد از دوره اکتساب، حامل فرهنگ و در - فرآیند تعامل اجتماعی - گاه، مولد آن می‌شود؛ این وجه فرهنگ را می‌توان «فرهنگ درونی شده» نامید، که روانشناسان، آن را از نظر انتقال، تغییر و تثبیت معانی مورد بررسی قرار می‌دهند.

اموری چون اعتقادات، ارزش‌ها، و گرایش‌ها که به عنوان فرهنگ یا بخشی از آن یاد شده است، حوزه‌ی از فرهنگ است که جایگاه اصلی‌اش، درون یا ذهنیت افراد است؛ این حوزه طی فرآیند تربیت در قالب نمادها، از نسل به نسل دیگر منتقل می‌شود؛ که به آن «انتقال فرهنگی Cultural Transmission» می‌گویند؛ دین در چارچوب این معنا به دلیل پذیرش قلبی، سویه‌گیری ارزشی - اعتقادی فرهنگ را تعمیق و «فرهنگ دینی» پذیرش آئین، ارزش‌ها و اعتقادات دینی را آسان می‌سازد.

هنگامی که فرهنگ در قالب نمادهای دینی ظاهر شوند، می‌توان از جلوه دیگری از فرهنگ یاد نمود که با عنوان، «فرهنگ نمادین (نمادی شده)» مشخص می‌شود، تفهیم و آموزش از طریق فرهنگ نمادین، انجام می‌شود و آثار هنری، کتب و نوشته‌ها از این نوع هستند ولی زمانی که فرهنگ در ساحت دینی قرار می‌گیرد؛ در نمادی‌ترین وجه، پذیرفتنی‌تر می‌شود؛ و در تبدیل آن به «فرهنگ نهادی» مستقر و پایدار کمک می‌نماید. به عبارت دیگر، شکل دیگر بروز فرهنگ (معنی) بروز آن در رفتار (یا عمل) فرد است. رفتار افراد در جامعه در طی زمان با هم ترکیب و رسوب شده و شکلهایی از رفتار را تثبیت می‌کند که از آن به عنوان نهاد یاد می‌شود؛ هنگامی که «دین» در پهن دشت فرهنگی پذیرفته می‌شود؛ در مرحله‌ی بعد در شکلهایی از رفتار تثبیت شده بارز می‌گردد و مورد عمل قرار می‌گیرد؛ و بدین ترتیب در «نهادی شدن فرهنگ» نیز بسیار مؤثر واقع می‌گردد؛ و در صحنه‌ی «تغییر و تحول» و «دگرگون‌ساز» زندگی طبیعی و اجتماعی آدمی تأثیر می‌گذارد؛ در «تبلور فرهنگی» بسیار تأثیر می‌گذارد.

تجلی فرهنگ در رفتار، تنها محدود به رفتارهای رسوب شده نیست؛ به عبارتی دیگر، فرهنگ، تنها در قالب نهادهای متضمن معنی و تعیین‌کننده‌ی شکل یا شیوه رفتار، متجلی نمی‌شود؛ بلکه فراتر از اینها، در تغییراتی که انسان در طبیعت حیوانی و نباتی، و طبیعت انسانی ایجاد می‌کند، نیز بارز می‌شود.

در این چارچوب می‌توان دریافت که فرهنگ از طریق تأثیرگذاری بر طبیعت به معنای اخص آن و طبیعت انسانی و از شیوه‌های درون (تجربه بی‌واسطه)، نمادها (از طریق تجربه درونی و تجربه‌ی نماد به صورت تجربی) نهادی شدن و ایجاد آثار فرهنگی در طبیعت دوگانه‌ی حیات انسانی در ایجاد دگرگونی اجتماعی مؤثر است؛ میزان این تأثیر به هویت فرهنگی و سویه‌گیری‌های «محافظه‌کارانه» یا «تحول‌گرایانه» فرهنگ‌ها در فضاها و زمانه‌های تاریخی گوناگون توجه دارد. با عنایت به آنچه آمد؛ باید قبول کنیم؛ فرهنگ، به عنوان موجودی پویا، و نه تنها حاوی و متضمن معنی، بلکه سرشار از معنی، همیشه در معرض دگرپرسی و تحول است - نه در حال تغییر - پس می‌توان ایستایی فرهنگی را یکی از آسیب‌های بنیادی فرهنگ قلمداد کرد.

در ایران، همین پویایی فرهنگی در صد ساله‌ی اخیر و آغاز قرن ۲۰، پس از سالها دوران «جهل پادشاهی قاجاریه» از طریق عوامل مؤثر بر فرهنگ از برون «ایسم»‌های

۴۹ فرهنگ و عوامل مؤثر بر فرهنگ از درون «دین» تحت تأثیر قرار گرفت و ساخت‌ها و ساختارهای گوناگون نظام پادشاهی را با «انقلاب اسلامی ایران» زیر و بر ساخت و در چارچوب «تحول» قرار داد.

پی‌نوشت‌ها:

1. Harry. G. Triandis
2. Herskovits
3. Yen Fu

۴. باید توجه داشت که رویکرد محافظه‌کارانه در غرب و فلسفه‌ی غربی از پارمیندس گرفته تا لئواشتراس و شاگردانش نیز به وضوح یافت می‌شود.

5. R.Hrair Dekmejian
6. Destutt de Tracy
7. Birnbaum
8. F.Dumont
9. Jean Meynaud

۱۰. باید توجه داشت که امروزه محافظه‌کاری در خدمت لیبرالیسم درآمده و در ترکیب راست نو، New Right، شکل گرفته است.

11. Lucien Goldmann
12. Alfred North Whitehead
13. Wendell Bell
14. Crane Brinton
15. The Anatomy of Revolution
16. Robert H. Lauer
17. Spengler
18. Karl Mannheim

۱۹. نظریات متفاوتی در تعارض با غرب به گونه‌ای افراطی با نظریات قراردادهای اجتماعی برخورد و با ملاک قرار دادن نظریه‌ی هابسی، و دیدگاه‌های لاک، روسو و کانت را در مورد نظریه وضع طبیعی و قرار اجتماعی نادیده انگاشته، به اشتباه یا به تعمد آن را تنها به هدف دستیابی به امنیت نه «آزادی» تفسیر می‌کنند.

۲۰. من در اینجا، این مفهوم را از محمدرضا تاجیک گرفته و به تعبیر خود وی از او مصادره کرده‌ام.



۱. تری یا ندیس. هری. س، فرهنگ و رفتار اجتماعی، ترجمه نصرت فتی، (تهران: نشر رسانش، ۱۳۷۸) صفحه ۲۶
۲. مطهرنیا. مهدی، فرهنگ دفاع و دفاع فرهنگی، (تهران: انتشارات دفاع، ۱۳۷۸) صفحه ۲۱
۳. برای مطالعه بیشتر در ارتباط با این اعتقاد:
مطهرنیا. مهدی، چیستی و کیستی. (تهران: انتشارات گوهر بار، ۱۳۷۸)
4. Derk Bodde , Harmony and Conflict in Chinese Philosophy in Studies in Chinese Thought, ed. Arthur F. Wright (Chicago: The American Anthropological Association, 1953) , P 21.
5. Wm. Theodore de Bary , Wing _ Tsit Chan , and Burton Watson Sources Of Chinese Tradition (New York: Columbia University Press , 1960) , P.221. ,
- 6) Quoted in Ssu _ Yu Teng and John k. Fairbank , Chinas Response to The West (New York: Atheneum , 1967) P.151
۷. برای مطالعه بیشتر:
دکمجیان. هرایر، جنبش‌های اسلامی در جهان عرب، ترجمه حمید احمدی (تهران: انتشارات کیهان، ۱۳۷۲).
8. Howard Becker and Harry Elmer Barnes , Social Thought from Lore To Science , 3rd edition (New York: Dover Publications , Inc. 1961) , P.474
۹. برای مطالعه بیشتر:
بشیریه. حسین، تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم: اندیشه‌های سیاسی مارکسیستی، (تهران: نشرنی، ۱۳۷۶)
۱۰. بشلر. ژان، ایدئولوژی چیست؟، ترجمه علی اسدی (تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۰) صفحه ۷-۸
۱۱. برای مطالعه بیشتر:
لاور. رابرت. اچ، دیدگاه‌هایی درباره دگرگونی اجتماعی، ترجمه کاووس سید امامی

(تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۳)

12. Luciean Goldmann. The Human Sciences & Philosophy, Trans. r. White Hayden and Roberts Anchor (London: Janathan Cape , 1969) P.P.86

13. Alfred North Whitehead , Adventures Of Ideas (NewYork: Books , Mentor 1933) P.22

14. Ibid , P. 106

15. J. N. Findlay, Hegel: A Re _ Examination (London: George Allen andUnwin , Ltd. 1958) , P.63.

16. G.W.F. Hegel, Philosophy Of Right , Trans, T. M. Kno (London: Oxford University Press , 1953) P.217

۱۷. لاور. رابرت. اچ، همان. صص ۱۳۰ - ۱۱۷

۱۸. برای مطالعه بیشتر:

گرانپایه، بهروز، فرهنگ و جامعه: چند دیدگاه تحلیلی درباره فرهنگ عمومی (تهران:

شریف، ۱۳۷۷)

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی