

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»  
شماره سی‌ام، پاییز و زمستان ۱۴۰۰: ۹۷-۷۵  
تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۶/۱۱  
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۰۱  
نوع مقاله: پژوهشی

## دین ایدئولوژیک و افسون‌زدایی از سیاست

ماهره کوه‌نورد\*

احمد بستانی\*\*

### چکیده

انقلاب اسلامی ایران، جنبشی مبتنی بر ایدئولوژی دینی بود و یکی از مهم‌ترین اهداف آن، مقابله با فرایند سکولاریزاسیون حاکم بر جامعه و برقراری حکومتی دینی بود. با وجود این بعد از انقلاب، فرایند افسون‌زدایی هم در ابعاد نظری و هم در وجه عملی جامعه و سیاست تشدید شده است. هرچند اصطلاح افسون‌زدایی در آثار ماکس وبر، برای توصیف روند مدرن شدن و عقلانی شدن جوامع غربی به کار رفته، با این حال در این مقاله نشان خواهیم داد که در ایران پس از انقلاب، این فرایند الزاماً و همواره با عقلانی‌تر و علمی‌تر شدن فرایندها همراه نبوده است. مقاله حاضر، این ایده را پی می‌گیرد که کاربست سیاسی و اجتماعی دین چگونه و براساس چه فرایندی به افسون‌زدایی از سیاست و اجتماع می‌انجامد. برای توضیح این فرایند بر این نکته تأکید خواهیم کرد که ایدئولوژیک شدن دین مستلزم تبدیل آموزه‌های دینی و شرعی به ساختار دنیوی و تبعیت از منطق مناسبات عرفی است و از همین‌روی در شرایط خاصی دین ایدئولوژیک می‌تواند فرایند افسون‌زدایی را تسریع کند.

**واژه‌های کلیدی:** ایدئولوژیک شدن دین، سکولاریزاسیون، افسون‌زدایی، اسلام و انقلاب اسلامی ایران.

m\_kohnavard@atu.ac.ir

Abostani@khu.ac.ir

\*دانشجوی دکتری علوم سیاسی، دانشگاه علامه طباطبایی، ایران  
\*\*نویسنده مسئول: استادیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه خوارزمی، ایران



## مقدمه

طرح دین به عنوان ایدئولوژی، ویژگی دنیای مدرن است. در اواسط قرن بیستم، مسئله نسبت اسلام و ایدئولوژی به طور گسترده مطرح شد و اندیشمندان بسیاری درباره آن اندیشیده و نظریه‌پردازی کرده‌اند. البته این تفاوت مهم میان اسلام و مسیحیت وجود داشت که برخلاف مسیحیت که بر جدایی دنیا و دین تأکید داشت، در دین اسلام، ابعاد سیاسی و معنوی کمابیش به هم پیوسته بوده است. در این میان پیروزی انقلاب اسلامی، هم از لحاظ سیاسی و هم از حیث مذهبی، پدیده‌ای جالب توجه بود و به فرایندهای پیچیده‌ای میدان داد. انقلاب اسلامی و نظام برآمده از آن هرچند به تقویت بعد سیاسی و اجتماعی دین یاری رساند، به نظر می‌رسد از برخی جهات شاهد تغییر وجوه سنتی دین‌داری نیز بوده‌ایم. از سوی دیگر، تغییرات بیرون از جهان افسون‌شده حکومت، انقلابیون را با چالش‌هایی جدی روبه‌رو ساخت. بر همین مبنا، حکومت برآمده از انقلاب، هرچند درصدد تحقق آرمان‌شهر دینی بر مبنای اصالت‌مندی سنت است، بر حسب نیازهای جامعه و مشروعیت‌بخشی، گستره شرع را فراخ کرده و آن را متناسب با تحولات و الزامات سیاسی جهان امروز مورد بازنگری قرار می‌دهد. از سوی دیگر، جامعه نیز به سمت افسون‌زدایی پیش رفته است: از بسیاری جهات جامعه مدنی ایرانی مطابق با تحولات جهانی عمل کرده و بیش از پیش از سنت و کردارهای خویش افسون‌زدایی می‌کند. در چنین بستری، سؤال مهم می‌تواند این باشد که: کاربست سیاسی و اجتماعی دین، چگونه و در چه شرایطی می‌تواند به افسون‌زدایی از سیاست و اجتماع بینجامد؟ در این مقاله در پی یافتن پاسخ‌هایی نظری برای این پرسش کلیدی هستیم.

برای پاسخ به این سؤال، به این بحث خواهیم پرداخت که تأسیس نظام سیاسی مبتنی بر آموزه‌های دینی مستلزم ایدئولوژیک کردن دین است؛ اما ایدئولوژیک شدن دین مستلزم تبدیل آموزه‌های دینی و شرعی به ساختارهایی دنیوی و تبعیت از منطق مناسبات عرفی است. از همین‌رو در شرایطی خاص، دین ایدئولوژیک، فرایند افسون‌زدایی از سیاست را تسریع می‌کند. همان‌طور که در ایران بعد از انقلاب اسلامی شاهد تسریع این فرایند هستیم و هرچند نظام سیاسی همواره کمابیش به پیروی از منطق قدسی متمایل بوده است، با وجود این در سطوح مختلف سیاست و اجتماع، تأثیر و نفوذ امر قدسی محدود و محدودتر شده و جای خود را به منطق افسون‌زدایی شده دنیای جدید می‌دهد.

### پیشینه پژوهش

ادبیات پژوهش به طور خاص ناظر بر پیوند و ارتباط میان ایدئولوژیک شدن دین و افسون‌زدایی، با تأکید خاص بر ایران پس از انقلاب است. پژوهشگرانی بر مسئله سکولار شدن و افسون‌زدایی در ایران بعد از انقلاب تأکید کرده‌اند. مثلاً سعید حجاریان (۱۳۸۰)، عامل مهم عرفی شدن را تعارض میان امور سرمدی و لایتغیر با مقتضیات گذرا و روزمره زندگی دانسته و معتقد است که فقه شیعه با انقلاب اسلامی به عناصر عقلانی بیشتری در آرای فقهی توجه کرده است و همین امر در نهایت، موجب حرکتی انتقالی از ساحت قدسی به ساحت عرفی شد. از دید وی، نظریه ولایت‌فقیه امام خمینی و تأکید بر فقه مصلحت، نقشی اساسی در این تحول ایفا می‌کرد.

شجاعی زند (۱۳۸۰) نیز پارادوکس مهم عرفی شدن در جامعه ایران را آنجا می‌داند که انقلاب اسلامی هم مستلزم بازگشت به امر قدسی در عصر عرفی بود و هم ازسوی دیگر گامی بلند به سوی عرفی شدن برداشت. از دید وی، تلاش برای دینی و قدسی کردن امور عرفی باعث درگیر شدن دین در امر سیاست و اداره امور شده و همین لاجرم به تبعیت از الزامات و اقتضائات متغیر زمانه منجر گشته است.

مات سوناگا (۲۰۰۹) نیز بر این عقیده است که در فرایند انقلاب اسلامی به تدریج نقش تعیین‌کننده مرجعیت برای رهبری کم‌رنگ‌تر شده و نقش و جایگاه سیاسی آن برجسته‌تر شده است. این مسئله رهبری از دید وی به نوعی واقع‌گرایی و افسون‌زدایی در سیاست ایران بعد از انقلاب بازمی‌گردد.

عبدالمحمد کاظم‌پور و علی‌رضایی (۲۰۰۳) با ارجاعات به شواهد تجربی، تحولات مذهبی در ایران بین سال‌های ۱۹۷۵ تا ۲۰۰۱ را بررسی کرده‌اند و توضیح داده‌اند که استقرار یک حکومت دینی در ایران منجر به تحول در ماهیت ایمان شده است. نزاع‌های سیاسی در میان جناح‌های قدرت، به اصلاح مداوم و تدریجی در برخی اصول و شعارها انجامیده که تاپیش از آن مقدس تلقی می‌شدند.

همچنین ناصر قبادزاده و زبیده رحیم (۲۰۱۱) نیز گفتمان اصلاح‌طلب اسلامی را نوعی تلاش برای سازگاری میان اسلام سیاسی و روایتی از سکولاریسم دانسته و بر نقش آنها در افسون‌زدایی دهه چهارم جمهوری اسلامی تأکید کرده‌اند.

جیمز گلاسمن (۲۰۱۴) نیز جنبش اصلاح‌طلبی در ایران را بین سکولاریسم، اسلام و دموکراسی بررسی کرده است. از دید وی، سیاسی شدن اسلام اساساً به یک سیستم سکولار و دولت‌مدرن متکی شد. و در نهایت بهزاد عطارزاده (۱۳۹۵)، با تحلیل دولت‌های نهم و دهم، مبنای عقل در دولت را تأمین‌کننده مصلحت عمومی می‌داند و سیاست‌گذاری عمومی را به‌عنوان ساحتی از اراده عمل دولت، با به‌کارگیری عقلانیت ابزاری، در تمایز با عقلانیت مصلحت عمومی در نظر می‌گیرد و با تحقیق در مناسبات سیاسی و سازمانی در حوزه سیاست‌گذاری رفاه اجتماعی، دلیل ناکامی را در عوامل مبنایی می‌بیند و ابعاد شکست اراده دولت را با تأکید بر تنظیم‌ها و اقدامات بیرونی اقتدار نشان می‌دهد.

این پژوهش به بررسی دین‌ایدئولوژیک و تأثیر آن بر سیاست از جنبه افسون‌زدایی و عرفی‌گرایی می‌پردازد و در پی تأکید بر این نکته است که عرفی‌گرایی مورد نظر موجب حرکت به سوی فرایند تجدد نشده است. از این نظر، وجه سلبی افسون‌زدایی مدنظر خواهد بود.

### چهارچوب نظری

برای فهم این موقعیت پیچیده و نیز داشتن الگویی از سیر این تحولات و فهم ساختارهای سیاسی-اجتماعی، نیازمند مقوله‌هایی هستیم که بتواند این تحولات را روشن سازد. ایدئولوژیک کردن دین و افسون‌زدایی، دو فرایندی هستند که به تفسیر آنها برای داشتن الگوی مطلوب نیازمندیم.

#### الف) ایدئولوژیک کردن دین<sup>۱</sup>

در شریعت یهود و مسیحیت قرون وسطی، تصور غالب این بود که جهان، مملو از امر قدسی و الوهی است که به طور مستقیم از مجرای لطف الهی، افسون و معجزه بر زندگی آدمیان تأثیر می‌گذارد. در این قرون، تلاشی برای سامان دادن نظام دینی به چشم نمی‌خورد. اما به تدریج نهضت اصلاح دینی برای اولین بار دین را به عصر ایدئولوژی وارد کرد و پروتستانیسم کمابیش به عنوان اولین ایدئولوژی دینی قدم به عرصه تاریخ نهاد.

همان‌طور که مایکل والزر توضیح می‌دهد، در الهیات پروتستان، رستگاری برخلاف آیین کاتولیک، امری مرتبط با مرگ و جهان واپسین نبود، بلکه جدال دائمی، درونی و بی‌امان انسان در مسیر کار سازنده و خلاق بود که وبر آن را فرآیند «افسون‌زدایی» می‌نامید. از این‌رو الگوی رفتار پیوریتانی که بعد از آن به وجود آمد، رو به سوی عمل عقلانی معطوف به ارزش نهاد و برای نیل به این اهداف حاوی یک دگم متافیزیکی، همراه با تلاشی عقلانی و حسابگرانه برای نیل به این اهداف شد (Walzer, 1963: 1).

بر همین اساس، تحولاتی شگرف در الهیات مسیحی به وجود آمد. اندیشمندان پروتستان با استفاده از انقلاب و ایدئولوژی که محصول نوآوری شگفت‌انگیز تاریخ سیاسی قرن شانزدهم بودند و به نوعی ظهور دولت‌مدرن را نمایندگی می‌کردند، با محوریت قرار دادن دین، درصدد سازمان‌دهی مردمی و فعالیت سیاسی برآمدند، بر حکومت‌های سلطنتی شوریدند و جامعه‌ای جدید بر اساس آموزه‌های پروتستان بنا کردند. اینگونه بود که دین به همراه عناصر مدرن به کار تفسیر و کاربست سیاست و حکومت آمد (Walzer, 1965: 1-7).

نکته نهفته در ایدئولوژی دینی پیوریتانی این بود که آنها را وسیله‌ای برای پیشرفت و ترقی خود قرار داده بودند و تلاشی در جهت قدسی جلوه دادن امور نداشتند. به تعبیر یکی از پژوهشگران، «بسیاری از پیوریتان‌ها به این امر واقف بودند که صحنه به پیکار کشاندن قدسیات، آن را عرفی می‌کند، اما چون دغدغه اصلی آنان، پیشرفت بود، از این امر باکی به خود ندادند و دین را به سکوی پرتابی بدل کردند که ذخیره و سوخت لازم را برای شرایط نوین فراهم کند» (حجاریان، ۱۳۸۰: ۱۵۹). اما رهبران انقلاب اسلامی برخلاف ایدئولوژی‌های دینی فوق که در پی فرار از گذشته مذهبی تاریخ خود بودند، با تلفیق امر قدسی و ایدئولوژی سعی داشتند به جامعه آرمانی - اسلامی گذشته (حکومت پیامبر<sup>(ص)</sup> و امام علی<sup>(ع)</sup>) بازگردند و دوباره شعائر اسلامی را بر تمام ارکان حکومت و جامعه حاکم کنند. این کار مستلزم تدوین نوعی اسلام سیاسی و ایدئولوژیک بود که جهان اسلام پیش از آن تجربه نکرده بود. بنابراین با وجود تفاوت‌هایی که میان تجربه مسیحی - غربی و تجربه اسلام سیاسی وجود دارد، می‌توان در مجموع فرایند ایدئولوژیک شدن سنت را در هر دو تجربه غربی و اسلامی مورد مطالعه قرار داد.

هانا آرنت از نخستین اندیشمندانی است که به بحث تبدیل شدن سنت به ایدئولوژی توجه نشان داده است. به اعتقاد او، گاهی به نظر می‌رسد سنت پایان یافته است، اما در واقع مفاهیم و مقولات سنت در قالب دیگری، قدرت و تأثیرگذاری خود را تداوم می‌بخشند (آرنت، ۱۳۸۸: ۴۰). بدین ترتیب سنت وقتی به پایان می‌رسد، ایدئولوژیک می‌شود. آرنت، ایدئولوژی را نه تنها نشانه ضعف، بلکه زوال سنت می‌داند که تنها می‌تواند ظاهری قدرتمند به سنت ببخشد. همان‌طور که درباره سنت معتقد است که «هیچ اهمیتی ندارد که جهان ما باز چگونه می‌تواند دینی شود، یا چه مقدار ایمان اصیل هنوز در آن وجود دارد، یا ارزش‌های اخلاقی ما چه اندازه می‌توانند در نظام‌های دینی ما ریشه‌های عمیق داشته باشد. ترس از دوزخ دیگر در میان آن انگیزه‌هایی نیست که بازدارنده یا برانگیزنده اعمال اکثریت مردم بود. این امر ناگزیر به نظر می‌آید» (همان، ۱۳۸۷: ۲۲۰).

جواد طباطبایی نیز متأثر از هانا آرنت، بر این نظر بود که «با ایدئولوژیک شدن سنت، پایان زندگی و زاینده‌گی سنت به وقوع می‌پیوندد» (طباطبایی، ۱۳۷۹: ۳۶۶) و سرانجام این وضعیت به چیزی جز بیراهه تعطیل اندیشه و از آنجا به بن‌بست تعطیل تاریخ منتهی نخواهد شد. البته مراد از ایدئولوژی نیز در اینجا، همان «آگاهی کاذب» و نظام بسته‌ای است که همواره حقیقت را پیشاپیش نزد خود می‌داند. این مفهوم به طور منسجم در آثار مارکس مطرح شده است (بشر، ۱۳۷۰: ۶). آرنت هم با پیروی از مارکس، ایدئولوژی را آگاهی کاذب می‌داند؛ از این جهت که ایدئولوژی با ظاهر علمی خود با استنتاج فلسفی آمیخته می‌شود تا در ظاهر، مدعی داشتن نوعی فلسفه علمی باشد. همان‌گونه که می‌گوید: «ایدئولوژی هم علمی است کاذب، هم فلسفه‌ای دروغین» (آرنت، ۱۳۹۲: ۳۲۸). بدین ترتیب از نظر آرنت، پیوندی که بین سنت و ایدئولوژی شکل می‌گیرد، پیوندی نامیمون با بقایای بینش‌های اساطیری است.

در بستر مباحث اندیشه معاصر ایران نیز مباحث داریوش شایگان، تأمل برانگیز و شایان ذکر است. شایگان در فصل چهارم کتاب «انقلاب مذهبی چیست؟»، فرایند ایدئولوژیک شدن دین (و به طور خاص تشیع) را از پیامدهای انقلاب‌های دینی می‌داند. او همانند مارکس و آرنت معتقد بود که «ایدئولوژی‌ها فقط ظاهری منطقی و علمی

دارند، وگرنه ایدئولوژی، نه علم است، نه فلسفه و نه دین» (هاشمی، ۱۳۸۹: ۳۲۶). نفی استعلا و الهام نیز ویژگی ضد مذهبی را به ایدئولوژی می‌بخشد که منجر به از بین رفتن قداست سنت می‌شود. از دید شایگان، با ایدئولوژیک شدن، دین به دام نیرنگ عقل می‌افتد؛ زیرا به همان اندازه که دین‌داران بخواهند در برابر مدرنیته غربی قدعلم کنند و جایگزینی معنوی و دینی برای آن فراهم آورند، به همان اندازه گرفتار منطق تجدد و غرب خواهند شد (همان: ۳۳۱-۳۳۲).

### (ب) افسون‌زدایی<sup>۱</sup>

افسون‌زدایی، فرایندی خلاف جهت سنت‌های مقدس است که با روی‌گردانی از باورهای سنتی، خود را در شکل عقلانیت مدرن و کنش‌های مبتنی بر آن نمایان می‌سازد و در تنش دائمی که با امر دینی ایجاد می‌کند، باعث ابداع انگاره‌های جدید از دین می‌شود. از لحاظ تاریخی، این اصطلاح را نخستین‌بار فیلسوف و شاعر آلمانی، فردریش فون شیلر در سال ۱۷۸۸ در شعر خود به نام خدایان یونان به کاربرد. ماکس وبر، عبارت شیلر را به «Die entzauberung der welt»<sup>(۱)</sup> یعنی «جادوزدایی از جهان» تغییر داد. او که تمرکزش بر تغییر ایستار انسان بود، این عبارت را از شیلر وام گرفت و به «افسون‌زدایی از جهان»<sup>۲</sup> تغییر داد (Zisook, 2017: 3).

به نظر وبر، انسان‌ها در گذشته زیر سلطه نیروهای ماورایی قرار داشتند: «در گذشته جهان تحت سلطه نیروهای مرموزی چون ارواح بود. از ابزارهایی مانند جادو و سحر استفاده می‌شد و اصولاً هیچ‌گونه تعارضی میان اشکال دین‌داری ابتدایی جادویی یا خدایان کارکردی با حوزه سیاسی نبوده؛ چراکه خدایان باستانی از ارزش‌های مسلم زندگی روزمره محافظت می‌کردند» (وبر، ۱۳۹۴: ۱۶۲). اما به دنبال افسون‌زدایی، به تدریج خردمندی جان گرفت و اوهام، اسطوره و احساس شاعرانه را از صحنه جهان زدود (شیخاوندی، ۱۳۸۳: ۸۷). دلیل این امر را در پدیدآیی دانش علمی می‌دانست که موجب نفی و به مبارزه طلبیدن مذهب در همه عرصه‌ها شد. به تعبیر گین، «وبر، پیدایش دانش علمی مدرن را موجب به چالش کشیدن دین‌زاد ادعاهای جداگانه در سایر نظرهای

1. Disenchantment

2. Die Entzauberung Der Welt

حیاتی<sup>۱</sup> (مانند نظم اقتصادی، سیاسی، زیبایی‌شناختی، اروتیک و فکری) می‌دانست که با آغاز مدرنیته، این نظم‌ها به قلمروهایی کمابیش خودمختار، با حوزه‌های ارزشی<sup>۲</sup> مخصوص به خود متمایز شدند. هرگاه این نظم‌ها از یک روایت دینی الزام‌آور رهایی یابند و مطابق با منطق درونی خود توسعه یابند، سبب گسترش ارزش‌ها و باورهای دنیایی (غالباً سکولار) می‌گردند و به تبع، شکل جدیدی از چندخدایی مطلق پدید می‌آورند» (گین، ۱۳۸۹: ۸۵). و دیگر هیچ دیدگاه استعلایی برای مشروعیت‌بخشی جهان سنت‌گرایانه وجود نخواهد داشت که از طریق آن، ارزش‌ها بتوانند بدون هیچ‌گونه مانعی ابراز وجود کنند.

در نیمه دوم قرن بیستم، جامعه‌شناسان بسیاری کوشیدند تا ذیل این مفهوم، افول دین در جوامع غربی را تبیین نمایند. پیتر برگر از پیش‌قراولان این نظریه در نیمه دوم قرن بیستم به شمار می‌رود. به نظر برگر، «متعالی شدن خدا و به دنبال آن افسون‌زدایی از جهان، فضایی را برای تاریخ به‌منزله عرصهٔ افعال الهی و انسانی باز کرد که در آن انسان به عنوان این نوع کنشگر تاریخی در حضور خدا ظاهر می‌شود و در آن، انسان‌های منفرد به‌مثابه افراد متمایز و منحصر به فردی محسوب می‌شوند که در نقش افراد، اعمال مهم را انجام می‌دهند» (برگر، ۱۳۹۷: ۱۷۶-۱۷۷). در وضعیت افسون‌زدایی از دین، بر ساخت دوبارهٔ ساختارهای بنیادی دین، مشکل‌تر می‌شود. زیرا این ساختارهای بنیادی، شکوه خود را از دست می‌دهند و دیگر نمی‌توانند جامعه را به‌صورت کامل برای عمل در جهت تأیید اجتماعی به کمک بطلبند.

در میان متفکران متأخر، مارسل گُشه، متأثر از ماکس وبر، دین را منبع افسون‌زدایی می‌داند. به باور او، انسان اولیه در دنیایی قرار داشت که پر از رمز و راز بود و خداوند به همه چیز حیات می‌بخشید. بدین ترتیب پیدایش مذهب، بذره‌های اولیه تخریبش را فراهم کرد و تلاش‌های انسان برای تجربه الهی، منتهی به فرایندی دشوار از جست‌وجو، کاوش و فهم شد. همان‌طور که گُشه می‌گوید: «مسیحیت در نهایت مردم را به دلیل اینکه وجدان انسانی را به تصرف دنیای افسون زدا تشویق می‌کند، از تمام ساختارهای میانجی‌گری دین سازمان‌یافته آزاد می‌کند» (Fitzgerald, 1998: 548). او بر اساس همین

---

1. Lebensordnungen  
2. Wertsphären



ایده، فرایند ظهور سیاست را تبیین می‌کند. به نظر گُشه، «همان‌طور که علم، نتیجهٔ افسون‌زدایی از حرمت‌هاست، بنابراین سیاست هم نوعی سکولارشدن مدرن آیین‌های گوناگون دینی است». به بیان دیگر دولت مدرن، همان کارکردی را ایفا می‌کند که ساختارها و انگاره‌های دینی در دنیای قدیم ایفا می‌کردند (Rayan, 2015: 549-548).

### مسیحیت و اسلام: دین‌ایدئولوژی در اسلام معاصر

هرچند ایدئولوژیک کردن دین، موضوع بحث‌برانگیزی است، نسبت اسلام و ایدئولوژی همواره بحثی مجادله‌برانگیزتر بوده است؛ زیرا دین اسلام برخلاف اغلب ادیان دیگر، داعیهٔ جدایی دین از سیاست نداشته است و این پدیده‌ای است کمابیش متأخر. همان‌طور که میر ظهیر حسین در کتاب «سیاست جهان اسلام» تصریح می‌کند که «اسلام ایدئولوژیک‌شده به طور کلی از پایان جنگ سرد، تقسیم اتحاد جماهیر شوروی و فروپاشی کمونیسم در بلوک شوروی سابق شکل می‌گیرد» (Husain, 1995: xi). ایدئولوژی اسلامی در هریک از کشورهای اسلامی برحسب مقاصد آن، به گونه‌ای است: از انقلاب اسلامی ایران و مبارزات اسلام‌گرایان در پاکستان و سودان گرفته تا فلسطین، اردن، تونس، مراکش، مصر و... اما حقیقت این است که هیچ‌کدام از کشورهای مسلمان تاکنون نتوانسته‌اند دین اسلام را به دوران طلایی خود بازگردانند. حتی می‌توان گفت در دهه‌های اخیر، جنگ‌های داخلی و بحران‌های جدی در کشورهای اسلامی رو به فزونی نهاده است. با وجود این مسلمانان همچنان معتقدند که می‌توان تحت لوای اسلام ایدئولوژیک، به حکومت و جامعهٔ دینی آرمانی دست یافت.

اسلام به عنوان دین توحیدی، از هر جهت نسبت به دیگر ادیان بزرگ آسیا چون هندوئیسم، بودیسم یا کنفوسیوسیسم، نزدیکی بیشتری به یهودیت و مسیحیت دارد. به عنوان نمونه، یهودیت و اسلام، ادیانی هستند که در ارائهٔ قوانین شریعت، وجه مشترک دارند. عبدالله انصاری می‌نویسد: «دین اسلام و یهودیت، مجموعه‌ای از احکام را به منظور شکل‌گیری چهارچوب یک نظام اجتماعی فراهم می‌آورند، مانند هلاخا برای یهودیت، شریعت برای اسلام. هر دو دین خواهان تنظیم زندگی افراد و برقراری نظم اجتماعی

مشخص هستند. متون مقدس هردو دین حاوی تقریرات بسیار دقیق در این زمینه هستند» (انصاری، ۱۳۸۰: ۳۳).

مسیحیان و مسلمانان نیز از بسیاری جهات نیز با یکدیگر اشتراکات بسیاری دارند. هر دو دین مشترکاً از وحی و نبوت، باور به رستاخیز و فلسفه یونان بهره گرفته‌اند. اما به‌رغم این شباهت‌ها و تأثیرات متقابل، دارای تفاوت‌های بسیاری نیز هستند. مهم‌ترین آنها در اصول و عقایدی است که نقش بسزایی در روابط بین دین و دولت دارد. مسیح، بنیان‌گذار مسیحیت، پیروانش را به جدایی نهاد دولت از نهاد کلیسا دعوت می‌کرد و جمله معروف «قلمرو متعلق به سزار، قلمرو متعلق به خدا»، صدقی بر این دعوی است و از همان ابتدا جدایی کلیسا و دولت، به مسئله‌ای بسیار مهم در تاریخ مسیحیت بدل شد؛ مسئله‌ای که هیچ‌گاه در اسلام تجربه نشده است. در حکومت اسلامی، هیچ قیصری وجود ندارد و تنها شریعت خدا، منبع قانون تلقی می‌شود. حتی در ادبیات بنیادگرای قرن بیستم، «حضرت محمد به عنوان الگوی اصلی مسلمانان، اغلب به عنوان یک انقلابی بزرگ به تصویر کشیده شده که سرانجام مظلومان را به یک انقلاب اجتماعی و معنوی هدایت کرد» (Munson, 1988: 9). حضرت محمد (ص) به عنوان حاکم دولت اسلامی به طور همزمان، اداره‌کننده جامعه سیاسی و مذهبی بود. گفته‌ای که برنارد لوئیس نیز از زبان اکثر مسلمانان نقل می‌کند، صدقی بر این مدعاست. به زعم او، «مسلمانان بر این نظر هستند که خدا به سیاست مربوط می‌شود و این اعتقاد به‌وسیله شریعت، تأیید و تصدیق شده است و عمیقاً با کسب و استفاده از قدرت، ماهیت مشروعیت و اقتدار، وظایف حاکم و در یک کلام آنچه در غرب، قانون اساسی و فلسفه سیاسی نامیده می‌شود، مرتبط است» (Lewis, 2003, 39).

در مسیحیت، مؤمنان عهد قدیم و جدید را تا مدت‌ها به عنوان مظهر وحی الهی تصور می‌کردند. در حالی که در آموزه‌های اسلامی، قرآن ابدی تلقی می‌شود. در مسیحیت، مسیح تجلی وحی شناخته می‌شود و بعد از او نیز کشیشان واسط بین خدا و مردم هستند. اما در اسلام، هیچ مقام کشیشی که واسطه‌ای میان خدا و مؤمنان باشد، وجود ندارد و وظیفه اصلی عالمان دین، تفسیر قوانین کتاب مقدس است. بر همین اساس، راهی که مسیحیت برای عرفی شدن پیموده، با اسلام تفاوت دارد.

شجاعی زند، سه دلیل را برای عرفی‌گرایی در مسیحیت ذکر می‌کند: «اولاً جوهر مستعد مسیحی، منبعث از رویکرد تجزیه‌گرا و تمایلات آخرت‌گرایانه آن، بلاشک عناصری برای معرفی کردن جامعه و فرد مسیحی در خود داشته است. ثانیاً بی‌اعتباری چهره دستگاه متولی دین در چشم مردمان پس از تجربه تلخ و ناموفق کلیسا در قرون وسطی و ثالثاً اغراض دینی جریان اصلاح‌طلبی، به طور ناخواسته نتایج و پیامدهای عرفی شدن را در جامعه مسیحی پرورانده است» (شجاعی زند، ۱۳۸۰: ۲۲). بنابراین نسبت افسون‌زدایی از دین و عرفی شدن جامعه در مسیحیت معکوس است. بدین معنی که روند قدسی شدن مسیحیت، به دلیل جدایی دین و دولت از همان ابتدا، تأثیر مثبتی بر فرآیند عرفی شدن جامعه مسیحی گذاشته است.

از لحاظ تاریخی، پیشینه ایدئولوژیک شدن دین در اسلام در آثار متفکرانی چون جمال‌الدین اسدآبادی، محمد عبده و رشید رضا یافت می‌شود. سیدجمال‌الدین اسدآبادی را می‌توان پدر نوزایی در جهان اسلام دانست. به گفته عنایت، او با مشاهده نظام‌های استبدادی حاکم بر جهان اسلام مانند سلطان عبدالحمید در عثمانی و خدیو توفیق در مصر، انحطاط داخلی و نبود نظم و قانون در کشورهای اسلامی و فقر و رنج مردم، یک بازخوانی جدید از اسلام صورت داد و میراثی که برای جهان اسلام به یادگار گذاشت، عبارت بودند از: «۱- اعتقاد به توانایی ذاتی اسلام برای رهبری مسلمانان و پیشرفت ۲- مبارزه با روحیه تقدیرگرایی و گوشه‌نشینی ۳- بازگشت به منابع اصلی فکر اسلامی ۴- تفسیر عقلانی تعالیم اسلام و فراخواندن مسلمانان به یاد گرفتن علوم جدید ۵- مبارزه با استعمار و استبداد به عنوان نخستین گام در راه رستاخیز اجتماعی و فکری مسلمانان و رهبری نوین در این عرصه» (عنایت، ۱۳۶۵: ۱۱۳).

اسدآبادی، دین را پایه مدنیته می‌دانست که بدون آن، نظمی صورت نخواهد پذیرفت. او اسلام را تنها دینی عقیدتی نمی‌دید، بلکه سلاحی ایدئولوژیکی در نظر می‌گرفت که از طریق آن می‌توان به اهداف سیاسی دست یافت. تفکرات اسدآبادی چندان دور از ذهن نبود، زیرا همه حکومت‌ها، یک دوران طلایی دارند و حکومت اسلامی نیز از این قاعده مستثنی نبوده است. به نظر برنارد لوئیس، «اگر به تاریخ اسلام رجوع کنیم، خواهیم دید که قلمرو اسلام هم به لحاظ وسعت از مراکش تا اندونزی و از

قزاقستان تا سنگال گسترش یافته بود و هم از لحاظ سابقه، در دوره‌ای که مورخان اروپایی، یک وقفه تاریک بین فروپاشی تمدن باستانی- یونان و روم و ظهور تمدن مدرن- اروپا مشاهده می‌کردند، تمدن اصلی جهان بود که به واسطه پادشاهی بزرگ و قدرتمند خود، صنعتی غنی و تجارتي متنوع و علوم خلاقانه‌ای که داشت، به مراتب بیشتر از جامعه مسیحیت، حلقه‌ای واسط میان شرق کهن و غرب مدرن بود، که به طور قابل توجهی به بهبود اوضاع آنها کمک می‌کرد» (Lewis, 2003, 35). اما در طول قرون گذشته، جهان اسلام، سلطه و رهبری خود را از دست داد و پشت سر غرب مدرن و شرق کهن، که به سرعت در حال مدرن شدن بود، قرار گرفت. این شکاف به طور روزافزون موجب حادث شدن مشکلات جهان اسلام شد.

در نگاه متفکران اسلامی، اسلام به دلیل داشتن همین دوران طلایی، بر ادیان دیگر برتری دارد؛ زیرا از ابتدا به دلیل با هم داشتن دنیویت و آخرت‌گرایی در نهاد خود، دیگر نیازی به سکولار شدن نداشته است. حسن حنفی، یکی از این متفکران است که برتری هویت اسلامی و استقلال کامل آن از سنت سکولار غرب را باور دارد. در نگاه او، «افراد بدون در نظر گرفتن فرهنگ غربی می‌توانند خود را تحول بخشد و اسلام، دینی است که در گوهر خود، ابعاد این جهانی نیز دارد و نیازی به برگرفتن مؤلفه‌های سکولاریسم تمدن غربی ندارد» (علیخانی و دیگران، ۱۳۹۰: ۴۴۱-۴۴۴). به همین دلیل، وقوع فرآیند عرفی شدن نیز در اسلام معنایی ندارد. جواد طباطبایی با نظری مشابه حسن حنفی، سکولاریزاسیون اسلام را در درون خودش می‌داند و آن را بی‌نیاز از منطق مناسبات عرفی می‌داند. در واقع آنچه به نظر او، سکولاریزاسیون گفته می‌شود، «جز بازاندیشی نسبت دین و دنیا، شناسایی اصالت و استقلال دنیا و قلمرو عرف نسبت به دین و ایجاد تعادلی میان این دو ساحت حیات نبوده است. بر این اساس، سکولاریزاسیون اسلام «سالبه به انتفاء موضوع» است، زیرا سکولاریزاسیون اسلام در درون اوست و اسلام نیازی به آن نداشته است» (طباطبایی، ۱۳۸۰: ۳۲۱-۳۲۴).

نکته ظریفی که حنفی و صاحب‌نظران هم‌عقیده‌اش از آن غفلت نموده‌اند، در این است که اسلام هر چند دینی جامع است، جامعیت آن به معنای پذیرش عصری شدن نیست. دنیاگرایی اسلام آن را در شرایط جدیدی قرار خواهد داد که ممکن است مؤمنان

ناچار شوند تا بسیاری از اصول خود را به دلیل عدم تطابق با الزامات دنیای جدید وانهند. همان‌طور که حکومت‌هایی اسلامی، در برابر بی‌عدالتی، ستم و سکولاریسم شکل گرفتند، اما در عمل در اجرای کامل قوانین شرع ناکام ماندند. اندیشمندان بسیاری درباره علل نافرجامی اسلام ایدئولوژیک‌شده، نظریه‌پردازی کرده‌اند.

الویه روا از جمله آن‌هاست که اسلام سیاسی را به دلیل دخالت در حوزه‌هایی مانند ملت، دولت، شهروند، قانون اساسی و دستگاه قضایی که مستلزم شکلی از عرفی شدن است، محکوم به شکست می‌داند. به نظر روا، «رقابت و نهادن چنین وظیفه‌ای بر دوش دین، خواه‌ناخواه به افسون‌زدایی‌اش می‌انجامد؛ چراکه آن را به مداخله در سیاست روزمره وامی‌دارد و از فرد می‌خواهد که هم از دین تبعیت کند و هم آزادی‌های فردی‌اش را حفظ کند» (روا، ۱۳۹۶: ۲۴-۲۵). همچنین در نظر او، «در قانون اسلام، هیچ جدایی بین دین و دولت وجود ندارد. شریعت با حقوق بشر (به‌ویژه حقوق زنان) و دموکراسی (به دلیل اینکه قانون خدا بر مردم اعمال می‌شود) سازگاری ندارد. مؤمن فقط با جامعه مؤمنان (امت) می‌تواند تعریف شود و از این‌رو هیچ آگاهی‌ای درباره جامعه سیاسی شهروندان ندارد» (Roy, 2007: 42). نکته مهم در اینجا این است که پذیرش تغییر در دین، یعنی پذیرش افسون‌زدایی و تغییراتی که از هم‌آوردی دین با شرایط و مقتضیات زمانه حاصل می‌گردد، دیگر تضمین‌کننده این اصل که باید همه افراد مؤمن باشند، نیست. به نظر روا، دین اگر بخواهد در صحنه جامعه به حیات خود ادامه دهد، باید به ظواهر چنگ بزند.

نکته اصلی در اینجاست که هرچند اسلام حاکمیت قانون را تصدیق می‌کند، جهان اسلام هیچ‌گاه از مؤلفه‌های لیبرال یا دموکراتیک حمایت کامل نکرده است. با نگاه به جوامع اسلامی شاهد این امر هستیم که روند سکولارشدن قبل از اصلاح دینی به وقوع پیوسته است و همین امر نتیجه‌ای منفی در توسعه سیاسی جوامع مسلمان برجای گذاشته است؛ زیرا ورود سکولاریسم، روندی از بالا به پایین بوده است و به جای آنکه جامعه مدنی برخاسته از مباحث و افکار شهروندان باشد، به نوعی بر اثر تحمیل دولت‌ها شکل گرفته است. به عبارتی، جوامع مسلمان با وجود جامعه مدنی ضعیف، همواره تحت سلطه نهاد دولتی اقتدارگرا بودند. همان‌طور که یکی از پژوهشگران می‌گوید، «غرب،

ایدئولوژی لیبرال رابه عنوان ایدئولوژی غالب هژمونی جهانی خواند و تحت سیطره این قدرت هژمونیک، اکثر کشورهای مسلمان تحت تأثیر قرار گرفتند و به این احساس نیاز پاسخ دادند و رو به سوی اصلاحات نهادند. مراکش، مصر، اردن، یمن، عربستان سعودی، کویت، عمان و ایران، نمونه‌ای از اینها هستند» (Murden, 2002: 155-156). بنابراین سکولار شدن در بسیاری از کشورهای اسلامی، فرایندی از بالا به پایین و پروژه‌ای سیاسی بود، نه حاصل تغییرات اجتماعی تدریجی. بر همین مبنا، اصلاحاتی دموکراتیک و عرفی به تدریج در سیاست‌های کشورهای اسلامی پدید آمد. حقوق بشر به ویژه حقوق زنان در عرصه سیاست و جامعه راه یافت؛ هرچند که در برخی موارد، اصلاحات به طور کامل ساختگی بود. همان طور که موردن می‌گوید، «اصلاحات قانون اساسی صدام حسین در عراق در سال ۱۹۸۹، دوران جدیدی از آزادی‌های دموکراتیک را سامان بخشید. در کشورهای دیگر، مؤلفه‌های اصلی سکولار یعنی دموکراتیزاسیون، محدود و قابل توجه بود. در مراکش، مصر، اردن، یمن، کویت و... انتخابات و پارلمان، آزادانه‌تر بود و تعداد زیادی از افراد توانستند نظراتشان را آزادانه بیان کنند. در تونس و الجزایر، اصلاحات گسترده‌ای برنامه‌ریزی شده بود، هرچند منجر به بی‌ثباتی شد. با این حال بسیاری از پیشرفت‌ها در عربستان سعودی و عمان صورت گرفت و در نهایت اقتدارگرایان متقاعد شدند که پایه‌های نهادی حکومت خود را گسترش دهد، به نحوی که جهان اسلام در سال ۱۹۹۵ به مراتب دموکراتیک‌تر از سال ۱۹۸۵ بود» (Murden, 2002: 157-158).

عبدالله احمد النعیم، با تفکیک میان دو مفهوم سیاست و دولت و ضمن پذیرش وجوه سیاسی اسلام، بر این عقیده است که حفظ حریم اسلام تنها با دور نگه‌داشتن آن از دولت ممکن است و این امر را در سایه حکومت عرفی امکان‌پذیر می‌داند (Naim, 2008: 1-2). به نظر النعیم، در دولت‌های مدرن، مجموعه قوانین ثابتی به نام قوانین ایالتی در سراسر کشور اجرا می‌شود؛ ولی در دولت‌های اسلامی، قوانینی مبتنی بر شریعت می‌تواند با اتکا بر مشروعیت سیاسی از حق قانونی استفاده از زور برای اعمال قوانین بر مردم برخوردار شود. اما تناقضی مهم پیش می‌آید: به دلیل وجود اختلافات اساسی میان تفاسیر متفاوت از دین و تنوع فتاوا و قرائت‌های گوناگون، به وحدت رسیدن آنها (که شرط مفهوم مدرن قانون است) دور از دسترس است و از سوی دیگر، قانون دانستن و اجرای تمامی این تفاسیر نیز طبیعتاً ممکن نخواهد بود (Ghobadzadeh, 2006: 3).

به طور کلی اسلوب‌های تفسیری همواره از ساختارشناختی انسان نشأت می‌گیرد و با استفاده از تفاسیری که در طول زمان صورت می‌گیرد، محتوای شریعت نیز تغییر می‌یابد و به عنوان اصول و قوانینی جایگزین، مورد پذیرش مسلمانان واقع می‌شود. بر همین اساس محتمل است که قوانین مبتنی بر تفاسیر شریعت، مطابق میل حاکمان جهت‌گیری پیدا کند و گاه در جهت منافع و مطالبات آنها قرار گیرد. به عبارت دیگر دولت‌ها بنا بر منافع و مصالح خود، تفاسیری از شریعت را به اجرا در می‌آورند که نتیجه آن، راه را برای عرفی شدن قدرت سیاسی هموار می‌کند. همان‌طور که گفته شد، تلاش برای فهم شریعت همیشه حاصل تفکرات واضعان آن است. هر زمان که فهم شریعت با اقتضائات روز در تنش قرار گیرد، تفاسیر هم تغییر پیدا کرده و ایدئولوژیک‌تر و هدف‌دارتر خواهند شد.

### انقلاب اسلامی ایران و افسون‌زدایی از دین

هر چند انقلاب اسلامی ایران در استفاده از اسلام به عنوان یک ایدئولوژی سیاسی پیشگام بوده است، بسیاری از پژوهشگران انقلاب معتقدند که انقلاب اسلامی پدیده‌ای مدرن بود و از این جهت با دیگر انقلاب‌های بزرگ در غرب مثلاً در بریتانیا، فرانسه و روسیه، تفاوت جدی و ماهوی نداشته است. به عنوان نمونه، حتی استفاده از دین در انقلاب هم امری بی‌سابقه نبود و در بسیاری از جنبش‌های سیاسی غربی، مشابه آن را می‌توان دید (Wright, 2000: 18). اما نکته‌ای که رایت از آن غافل شد، این بود که اجرای احکام شریعت و استقرار نظم قدسی از اهداف اصلی هیچ‌کدام از این انقلاب‌ها نبود. بر همین اساس می‌توان ادعا کرد که ایدئولوژی دینی که در انقلاب اسلامی به کار بسته شد، با انقلاب‌های دیگر تفاوت اساسی داشت و در نوع خود کاملاً بدیع بود.

ایدئولوژی اسلامی در ایران معاصر در آثار و کردار افرادی مانند نواب صفوی، محمود طالقانی، علی شریعتی، مرتضی مطهری و امام خمینی قابل پیگیری است. شریعتی، روایتی ایدئولوژیک از اسلام عرضه می‌کند که تا حدودی مشابه نظریه‌های عبده و رشید رضا و در تداوم آنها بود. این ایدئولوژی بر نظریه سیاسی تشیع و بازگشت به هویت اسلامی متکی بود و عمیقاً متأثر از ایدئولوژی‌های رقیب و مهم‌تر از همه سوسیالیسم و

مارکسیسم بود. به باور پژوهشگران، نقشی که مارکسیسم در عرفی شدن دین ایفا می‌کرد، ریشه در تعریف آن از انسان و عقاید او داشت؛ نگرشی که دارای فلسفه تاریخی جامع بود و کنش‌های بشر را در چارچوب حرکتی به سوی غایتی در پایان تاریخ تفسیر می‌کرد و بر لزوم تلاش برای تغییر مناسبات موجود تأکید می‌ورزید.

افزون بر این شریعتی، ایدئولوژی را از محوری‌ترین عوامل دگرگونی اجتماعی تلقی می‌کرد. به اعتقاد او، «در شرایط عادی، جامعه برای متحول شدن باید مراحل را طی کند. اما زمانی که عنصر ایدئولوژی وارد جامعه می‌شود، جامعه بدون آنکه از مراحل تاریخی بگذرد، تحول عظیمی را متحمل خواهد شد؛ زیرا ایمان و ایدئولوژی، معجزه‌گر و مسیح همه‌قهرناست؛ بر جنازه‌های یک ملت، بر جنازه‌های یک مردم و بر جنازه‌های یک قوم، یک روح مسیحایی می‌دمد و مانند یک صور اسرافیل، قبرستان‌های تاریخ را برمی‌شوراند و یک قیام و یک محشر... ایجاد می‌کند» (شریعتی، ۱۳۶۱: ۹۸).

بر همین اساس شریعتی «مذهب را یک ایدئولوژی» می‌دانست (همان، ۱۳۵۶: ۹۵). او درصدد بود تا دین و به طور خاص تشیع را در قالب ایدئولوژی درآورد، تا آن را به آگاهی راستین بدل کند و جایگزین آگاهی کاذب کند. بدین معنا می‌توان او را بیشتر متأثر از لنین دانست تا مارکس؛ زیرا برای مارکس، ایدئولوژی آگاهی کاذب بود. اما از دید شریعتی، «ایدئولوژی، یک هدف، یک آگاهی روشن‌بینانه است» (همان، ۱۳۶۰: ۱۸۵). بنابراین در نظر شریعتی، اسلام به عنوان ایدئولوژی، پتانسیل بازگرداندن گذشته طلایی اسلام در زمان حال را داشت. «بازگشت ما به مذهب و تکیه به دین اسلام به عنوان بزرگ‌ترین عاملی است که می‌تواند با اسلامی که وسیله سوءاستفاده و جهل و انحراف اغفال‌شده در طول تاریخ اسلام مبارزه کند» (همان، ۱۳۶۲: ۱۷۱).

داریوش شایگان، دلیل افسون‌زدایی از دین ایدئولوژیک‌شده را اینگونه بیان می‌کند که «هنگامی که محتوای دینی زیربنای ایدئولوژیک زمانه ما می‌شود، کهکشان خود را ترک می‌کند و با اندیشه‌هایی جفت می‌شود که با مفهوم انقلاب مطابقت دارند. سنت می‌خواهد با اندیشه‌های جاری هم‌آوردی کند، اما هنگامی که به رقابت با آنها برخاست، چاره‌ای جز این ندارد که منطبق آنها را بپذیرد و هنگامی که همان منطبق را پذیرفت، به‌ناچار کهکشان خود را عوض می‌کند و از میدان نبرد ایدئولوژی سر درمی‌آورد و خود



ایدئولوژی می‌شود. در واقع تاریک‌اندیشی، راه را برای تبدیل شدن یک اندیشه به ایدئولوژی و آگاهی کاذب فراهم می‌سازد» (شایگان، ۱۳۷۹: ۱۹۶-۲۱۷). این همان نکته‌ای است که پژوهشگرانی چون اولیویه روا در مطالعات خود از هر سه دین اسلام، مسیحیت و یهودیت توضیح داده‌اند. از دید روا، ایدئولوژیک کردن دین در حقیقت نوعی زدودن فرهنگ و سنت از دین است. این امر به تاریخ‌زدایی از دین منجر می‌شود و فهم و تفسیری از دین را در برابر دستاوردهای بشری علم می‌کند. این هم‌آوردی اما در بلندمدت لاجرم به عرفی شدن دین یاری می‌رساند (Roy, 2010).

چنین فرایندی را می‌توان در نظام مستقر پس از انقلاب اسلامی در ایران نیز یافت. نظام اسلامی با آرمان اجرای احکام شریعت و استقرار حکومتی قدسی به میدان آمد. چنین کاری، نیاز به یک چارچوب اقتداری و سیاسی داشت که در متون اسلامی، جزئیات آن لزوماً مورد بحث تفصیلی قرار نگرفته است. بنابراین درک ایدئولوژیک از دین برای اجرای احکام شریعت ضروری به نظر می‌رسید، زیرا حکومت دینی، چیزی فراتر از اجرای صرف احکام است و به چارچوب سیاسی و اجتماعی مدونی نیاز دارد تا بتواند دین را به مثابه مضمون و محتوا با آن سازگار کند. ترکیب «جمهوری اسلامی» که بیانگر این دو عنصر بودند، به خوبی بیانگر این دغدغه دوگانه است. از یکسو دولت باید وقف دین شود و از سوی دیگر، خواست و رضایت مردم و جامعه را منعکس کند (Pick, 2000: 89).

این امر نشان‌دهنده آن است که حفظ اجرای صرف شریعت، مشروعیت حکومت را به خطر می‌اندازد و حکومت برای بقا باید راه را برای مضامین عرفی در عرصه سیاست‌گذاری هموار کند. البته در این میان و در کنار عرفی شدن برخی رفتارها و تصمیمات سیاسی و اقتصادی، تحولی اساسی و تدریجی در جامعه نیز صورت گرفته است. طرفه آنکه تصویر آرمانی دولت اسلامی دیگر در اذهان مردم جامعه مطرح نیست، بلکه آنان به طور سلبی، به دنبال تحقق جامعه‌ای با مؤلفه‌های مدرن خواهند بود. چنین تحولی را می‌توان در میان اقشار مختلف جامعه و حتی روحانیت به خوبی مشاهده کرد. به عنوان نمونه برخی پژوهشگران معتقدند نهاد روحانیت بعد از انقلاب اسلامی به دلیل ورود به ساحت مدیریت جامعه در تمامی ابعاد آن، میدان‌های فراوانی را که پیش از این در جریان تحولات کلی و فرایند تاریخی تخصصی شدن و عرفی شدن به سایر نهادها و نهاده

بودند، بازپس گرفتند. بسیاری از حوزه‌های دیگر از جمله کارگردانی فیلم‌های سینمایی، مدیریت اقتصادی، مدیریت ورزشی و ریاست امور اجرایی که تا پیش از این بیرون از دایره کارکردهای سنتی‌شان بود نیز در اختیار آنها قرار گرفت (سلیمانیه، ۱۳۹۷: ۳۵).

این امر به نوبه خود به گسترش حوزه عرفیات و پذیرش آنها بر مبنای مصلحت نظام و جامعه اسلامی انجامیده است. پذیرش این منطق عرفی در همه جا به میزان واحد نبوده است. در بسیاری از زمینه‌ها، نظام سیاسی به تدریج برخی از حساسیت‌ها و کنترل‌های اجتماعی را به میزان محسوسی کاهش داده است و این امر باعث شده شهروندان به معنای عرفی کلمه از آزادی عمل بیشتری برخوردار باشند (Levy, 2010: 49). در اینجا از یکسو، شریعت میدان نبرد ایدئولوژی و به عبارتی حوزه‌ای برای تأیید اقتدار دینی می‌شود و از سوی دیگر، به سمت حاکمیت قانونی-مردمی و تکثرگرایی سیاسی حرکت می‌کند. در نتیجه هرچقدر دولت‌ها در قدسی کردن دوباره جامعه بکوشند، بازهم به سختی می‌توانند جامعه را از مسیری که به سمت افسون‌زدایی در پیش گرفته است، باز دارند؛ چرا که جامعه از طریق هویت جدیدی که تعریف کرده، پیش می‌رود. بنابراین به تعبیر مارسل گشه، نوعی درگیری درونی در امر دینی پدید می‌آید که موجب می‌شود دین، با اینکه جایگاه رسمی خود را حفظ می‌کند، عملاً آمریت خود در برخی از حوزه‌ها را از دست می‌دهد (گشه، ۱۳۸۵: ۲۹). به ظاهر این دین است که حکم‌فرمایی می‌کند و مهر تأیید خود را بر سیاست‌ها و رفتارها می‌زند، اما در واقع این دین است که به نوعی افسون‌زدایی شده است؛ زیرا تأیید امر مدرن و حتی تصرف در آن، در عمل به معنای تن دادن دین‌داران به منطق امر عرفی است.

این کم شدن نفوذ دستگاه‌های دین، در نگرش مارسل گشه، نشان از دگرگونی در اعتقاد دارد. تحول در نظام اعتقادی به تحول در هویت دینی و معنای آن منجر می‌شود و بدین معنا، وقتی فرد به دلیل حقوق یا منافعش از نظر اجتماعی دوباره تعریف می‌شود، مضامین رابطه‌اش با خود اساساً متفاوت می‌گردد. بدین‌سان شاهد بازتعریف هویت از مجرای افسون‌زدایی هستیم. هویت‌ها دیگر به دنبال متقاعد کردن یکدیگر برای اثبات اعتقادات خود نیستند، زیرا به رغم سرسختی در بیرون، پایه‌های درونی آنها دیگر قادر به ابتنا و اتکا بر نظام سنت نیست و از منطق دوران جدید تبعیت می‌کند.

نکته مهمی که اینجا باید توجه داشت این است که این تحول لزوماً به معنای سکولار شدن سیاست نیست. میان افسون‌زدایی و سکولاریزاسیون هرچند پیوندی عمیق وجود دارد، این دو را باید از هم تفکیک نمود. افسون‌زدایی بیشتر سلبی است، اما سکولارشدن، فرایندی است ایجابی که غلبه عقل و تجربه و تفکیک نهادی از الزامات آن است. به همین دلیل به معنای دقیق کلمه نمی‌توان مدعی شد دین ایدئولوژیک به سکولار شدن سیاست می‌انجامد؛ اما براساس آنچه اشاره شد، می‌تواند موجب افسون‌زدایی از هویت‌ها، تصمیم‌ها و سیاست‌های یک نظام سیاسی ایدئولوژیک شود.

### نتیجه‌گیری

در این مقاله بر اساس دیدگاه اندیشمندانی چون ماکس وبر، پیتر برگر، مارسل گشه، و هانا آرنه به بررسی ایدئولوژیک شدن دین و ارتباط آن با افسون‌زدایی پرداخته شد. هر چه دین، ایدئولوژیک‌تر شود و در جهان مدرن، ادعای هم‌اوردی با دیگر ایدئولوژی‌های بشری را بسط دهد، در مواجهه با تحولات سریع جوامع امروزی، لاجرم به منطق امر عرفی تن داده، حتی خود به عامل تسریع عرفی شدن بدل می‌گردد. به‌رغم وجود تفاوت‌های جدی ساختاری و تاریخی میان اسلام و مسیحیت، در مسئله ایدئولوژیک شدن دین، به نظر می‌رسد اسلام بیشتر از مسیحیت با چالش مواجه گشت؛ زیرا در اسلام به دلیل تأکید بسیار بر درهم تنیدگی امور دنیوی و امور اخروی و نفی رهبانیت، ایدئولوژیک شدن دین به سکه‌ای دورو بدل شد: از یکسو نظام سیاسی مبتنی بر دین می‌کوشد تا همه امور را با منطق امر قدسی تبیین کرده، آن را به مثابه پیشنهادهای دین برای دنیای امروز مطرح کند. اما از سوی دیگر برای نیل به این هدف باید لاجرم به منطق مناسبات عرفی جهان افسون‌زدایی شده تن دهد؛ زیرا منطقه‌بازی خود را در میدانی تعریف کرده است که قواعد آن از قبل از سوی ایدئولوژی‌های سکولار تعریف شده است.

به تعبیر هگل، این نیرنگ عقل است که انقلابیون گمان می‌برند اراده انقلابی آنها برای استقرار نظامی قدسی و اتوپیای این جهانی کفایت می‌کند؛ در صورتی که تحولات تاریخی جوامع مدرن در برابر چنین تلاشی مقاومت می‌کند. این خصلت ایدئولوژی است که بیشترین کمک را در مسیر عرفی شدن انجام می‌دهد. دین برای حضور در رقابت

دنیوی باید به ایدئولوژی بدل گردد و همین ایدئولوژیک شدن می‌تواند آن را تابعی از منطق تحولات دنیای جدید کند. ایدئولوژی‌ها با استفاده ابزاری از خرد بشری، اصالت منطق سنت را به پرسش گرفته، در پیوند با دین، آن را به این سو می‌راند تا برای حفظ مدعای جهان‌شمولی، همه تفرقات و تنوعات را در دل خود جای دهد، تا به هویت‌ها و تعیین‌های بی‌شماری که با آن درگیر شده بود، پاسخ گوید.

در اینجاست که اصول دینی همچون ارزشی غیرکارکردی از حوزه توجهات ایدئولوژی دینی خارج می‌گردد و افسون‌زدایی بیشتری را صورت می‌دهد. این مسئله چیزی است که به طور مستقیم به حکومت مربوط می‌شود؛ زیرا حکومت به واسطه سیاست‌هایی که با استفاده از ایدئولوژی اعمال می‌کند، دین را تبدیل به ابزار پیکار سیاسی و اجتماعی خواهد کرد که برای ماندن در عرصه سیاست ناچار خواهد بود که از دعای خویش عقب‌نشینی کند و تن به افسون‌زدایی دهد.

این امر به معنای مدرن شدن و یا حرکت به سوی فرایند تجدد نیست؛ زیرا افسون‌زدایی با سکولاریزاسیون که یکی از وجوه دنیای مدرن است، یکی نیست. افسون‌زدایی تنها ناظر کم‌رنگ شدن نقش امر قدسی در تصمیم‌گیری‌ها و حیات سیاسی و اجتماعی است. از این نظر، وجه سلبی آن برجسته است. اما مدرنیزاسیون مستلزم سکولار شدن است و سکولار شدن هم دارای وجه سلبی یعنی افسون‌زدایی و هم وجه ایجابی است، یعنی تفکیک کارکردی، وجود نهادهای عرفی، محدود شدن دین به حوزه خصوصی و غیره. پس افسون‌زدایی در ایران معاصر لزوماً پدیده‌ای «مدرن» نیست، زیرا ضمن اینکه هنجارها و ارزش‌های جامعه سنتی را بی‌اعتبار می‌سازد، به شکل‌گیری نهادهای مدرن و سکولار نمی‌انجامد.

### پی‌نوشت

۱. در انگلیسی Disenchantment Of The World (افسون‌زدایی از جهان) ترجمه شده است.

## منابع

- آرنت، هانا (۱۳۸۷) «دین و سیاست»، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، مجله سیاسی صلح جاویدان، شماره ۵۸، صص ۲۱۹-۲۳۹.
- (۱۳۸۸) میان گذشته و آینده هشت تمرین در اندیشه سیاسی، ترجمه سعید مقدم، تهران، اختران.
- (۱۳۹۲) ریشه‌های توتالیترایسم، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، ثالث.
- انصاری، فیلالی (۱۳۸۰) اسلام و لائیسیت، ترجمه امیر رضایی، تهران، قصیده‌سرا.
- برگر، پیتر (۱۳۹۷) سایبان مقدس: عناصر نظریه جامعه‌شناسی دین، ترجمه ابوالفضل مرشدی، تهران، ثالث.
- بشر، ژان (۱۳۷۰) ایدئولوژی چیست، ترجمه علی اسدی، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- حجاریان، سعید (۱۳۷۹) از شاهد قدسی تا شاهد بازاری (عرفی شدن دین در سپهر سیاست)، تهران، طرح نو.
- (۱۳۸۰) جمهوری: افسون‌زدایی از قدرت، تهران، طرح نو.
- روا، اولیویه (۱۳۹۶) جهل مقدسه (زمان دین بدون فرهنگ)، ترجمه عبدالله ناصری طاهری و سمیه سادات طباطبایی، تهران، مروارید.
- سلیمانیه، مهدی (۱۳۹۷) پل تا جزیره: تأملاتی جامعه‌شناختی در موقعیت پسانقلابی روحانیت، تهران، آرما.
- شجاعی زند، علی‌رضا (۱۳۸۰) دین، جامعه و عرفی شدن، تهران، مرکز.
- شریعتی، علی (۱۳۵۶) با مخاطب‌های آشنا، مجموعه آثار ۱، تهران، ارشاد.
- (۱۳۶۰) چه باید کرد؟، مجموعه آثار ۲۰، تهران، بی‌نا.
- (۱۳۶۱) تاریخ تمدن ۱، مجموعه آثار ۱۱، تهران، آگاه.
- (۱۳۶۲) اسلام‌شناسی ۱، مجموعه آثار ۱۷، تهران، چاپ رشدیه.
- شیخاوندی، داور (۱۳۸۳) جامعه‌شناسی تجدد (جادوزدایی از جهان)، تهران، قطره.
- طباطبایی، سید جواد (۱۳۸۰) دیباچه‌ای درباره نظریه انحطاط در ایران، تهران، نگاه معاصر.
- عطارزاده، بهزاد (۱۳۹۵) مبانی سیاست عمومی در ایران: عقل یا افسون، پایان‌نامه منتشر نشده دکتری تخصصی (PhD)، دانشگاه تهران، دانشکده حقوق و علوم سیاسی.
- علیخانی، علی اکبر و دیگران (۱۳۹۰) اندیشه سیاسی متفکران مسلمان، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- عنایت، حمید (۱۳۶۵) اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، خوارزمی.
- گشه، مارسل (۱۳۸۵) دین در دموکراسی و حقوق بشر، ترجمه امیر نیک‌پی، تهران، ثالث.

گین، نیکلاس (۱۳۸۹) ماکس وبر و نظریه پست‌مدرن، ترجمه محمود مقدس، تهران، روزنه.  
هاشمی، محمد منصور (۱۳۸۹) آمیزش افق‌ها (منتخباتی از آثار داریوش شایگان)، تهران، فرزانه روز.  
وبر، ماکس (۱۳۹۴) دین، قدرت، جامعه ترجمه احمد تدین. تهران، هرمس.

- Fitzgerald, Paul (1998) "the Disenchantment of the World: A Political History of Religion by Marcel Gauchet", *Theological Studies*, Volume 59, Issue 3, 1998.
- Ghobadzadeh, Naser (2006) *Reconciling Religion Secularism: and Iranian Revisionist Discourse*, Australia, University of Sydney.
- Ghobadzadeh Naser, and Rahim, Zubaidah (2011) "Islamic Reformation Discourses: Popular Sovereignty and Religious Secularization in Iran", *Journal Democratization*, Volume 19, Issue 2.
- Glassman, James (2014) *The Implications of the Iranian Reform Movement's Islamization of Secularism for a Post Authoritarian Middle East*, PhD Thesis, University of Colorado Boulder.
- Husain, Mir zohair (1995) *Global Islamic Politics*, United States, harper Collins.
- Kazempur, Abdolmohammad and Rezaei, Ali (2003) "Religious Life under Theocracy: The Case of Iran", *Journal for the Scientific Study of Religion*, Volume 42, Issue 3.
- Levy, Janay (2010) *Iran and Shia*, New York, Rosen.
- Lewis, Bernard (2003) *the Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror*. London, Weidenfeld & Nicolson.
- Matsunaga, Yasuyuki (2009) "The Secularization of a *Faqih*-Headed Revolutionary Islamic State of Iran: Its Mechanisms, Processes, and Prospects. *Comparative Studies of South Asia*", *Africa and the Middle East*, Volume 29, Issue 3.
- Morden, Simon W. (2002) *Islam and the Middle East and the new Global Hegemony*, United States, Lynne Reiner.
- Munson, Henry (1988) *Islam and Revolution in the Middle East*, London, Yale University Press.
- Na'im, Abdullahi Ahmad (2008) *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Sharia*, Cambridge, Harvard University Press.
- Pick Denial (2000) *The Islamic Republic of Iran and the Importance of Khomeini's mandate of the Jurist*, (undergraduate Honors theses), Princeton University.
- Rayan, Maura A. (2015) "The Disenchantment of the World: A Political History of Religion", by Marcel Gauchet", *Theological Studies*. Volume 59, Issue 3.
- Roy, Olivier (2007) *Secularism Confronts Islam*, New York, Columbia University Press.
- (2010) *Holy Ignorance: When Religion and Culture Part Ways*, New York: Columbia University Press.
- Walzer, Michael (1963) "Puritanism as A Revolutionary Ideology", *Studies in the Philosophy of History*, Volume 3, Issue 1.

- (1965) *the Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics*, United States of America, Harvard University Press.
- Wright, Robin (2000) *The Last Great Revolution*, New York, Alfred A. Knopf.
- Zisook, Jonathan (2017) "Disenchantment of the World: Weber, Judaism, and Maimonides", *Journal of Classical Sociology*, Volume 17, Issue 3.

