

گفتمان فرهنگی دو انقلاب و تأثیرات آنها در عرصه بین

الملل

(انقلاب اسلامی ایران و انقلاب فرانسه)

یونس نوربخش^۱

صدیقه سلطانیان^۲

چکیده: انقلاب اسلامی ایران یکی از انقلابات بزرگ جهان شمرده می‌شود. وقوع انقلاب اسلامی و شکل‌گیری نظام جمهوری اسلامی ایران گفتمان فرهنگی جدیدی را ایجاد نمود که این گفتمان نه تنها ملت ایران بلکه بخش زیادی از مسلمانان را از حالت انفعالی و عدم خودباوری خارج کرد، و نه تنها رابطه غرب با کشورهای اسلامی و مسلمانان را تحت تأثیر قرار داد بلکه گفتمان دولت‌های کشورهای اسلامی را در برابر مردم خود و گروه‌های اسلامی دچار تغییر نمود. مردم ایران در اثر این تحول فرهنگی از فرهنگ شبه مدرن غربی و سلطنتی به سوی فرهنگ اسلامی - انقلابی با گفتمان خاص خود حرکت کردند. در اثر این تحول فرهنگی که آن را باید انقلاب فرهنگی نامید، گفتمان جدیدی ایجاد شد که با بازنمایی غرب و تولید ادبیات و زبان سیاسی و فرهنگی جدید ارتباط یک سویه فرهنگی ایران با غرب را که کارکرد آن تحکیم هژمونی فرهنگی غرب بود، برهم زد. این گفتمان با باز تولید نظام معنایی جدید مبتنی بر اسلام با هویت بخشی به مسلمانان و غیریت سازی غرب، گفتمان فرهنگی خود را در بین ملت‌های دیگر توسعه بخشید. این انقلاب بسیاری از تئوری‌های جامعه‌شناختی در زمینه دین و سکولاریزم را به چالش کشید. در این مقاله به روش تحلیل گفتمانی ابعاد فرهنگی انقلاب اسلامی ایران را واکاوی نموده و ویژگی‌ها و تأثیرات آن را مورد مطالعه قرار می‌دهیم. در این بررسی نیم‌نگاهی نیز به انقلاب فرانسه خواهیم داشت و تفاوت‌های آنها را از جهت آثار و نتایجشان در ایجاد دو نوع گفتمان مدرن و پست مدرن نشان می‌دهیم.

۱. e-mail: ynourbakhsh@ut.ac.ir

۱. استادیار دانشکده مطالعات جهان دانشگاه تهران

۲. e-mail: s.soltaniyan@yahoo.com

۲. کارشناس ارشد پژوهش علوم اجتماعی

این مقاله در تاریخ ۱۳۸۹/۷/۱۵ دریافت گردید و در تاریخ ۱۳۸۹/۹/۳ مورد تأیید قرار گرفت.

کلید واژه‌ها: انقلاب اسلامی ایران، فرهنگ، گفتمان فرهنگی، انقلاب فرانسه،

اسلام، سکولاریزم، غرب

مقدمه

بسیاری از نظریه پردازان و رهبران انقلاب اسلامی بر این عقیده‌اند که این انقلاب یک انقلاب فرهنگی است. تغییر و دگرگونی رژیم سیاسی حاکم و ایجاد تحول در ساختارهای اقتصادی - اجتماعی، وسایل رسیدن به هدف اصلی یعنی «انقلاب فرهنگی» محسوب می‌شدند. شهید باهنر^۱ در این خصوص می‌نویسد:

در انقلاب اسلامی ما، انقلاب فرهنگی مطرح است و اگر انقلاب اقتصادی و

انقلاب سیاسی است بر بنیان انقلاب فرهنگی است، ما ریشه انقلاب را

فرهنگی می‌دانیم (باهنر ۱۳۷۱: ۱۴).

دلیل این مطلب را می‌توان در تأثیر چشمگیر عوامل دینی، رهبری دینی و پیام‌ها، و بسترهای فرهنگی این انقلاب دانست که در شکل‌گیری و پیروزی آن نقش داشته است.

انقلاب اسلامی ایران از میان سه الگوی هویتی (الگوی ایران باستانی، اسلامی و الگوی غربی) بر الگوی اسلامی - انقلابی مبتنی بر تغییر پارادایم فرهنگی کشور تکیه کرد. از این رو، این انقلاب بر خلاف سایر انقلاب‌هایی که تا پیش از آن در جهان اتفاق افتاده بود و بیشتر بستر اجتماعی، اقتصادی یا سیاسی داشت، بر عامل فرهنگ متکی بود.

در اکثر نظریه‌های جامعه‌شناسی انقلابات، انقلاب بیش‌تر با تب اجتماعی و سیاسی و طغیان و سرکشی و اختلال در نظم طبیعی جامعه فهمیده شده است. پیتیریم سوروکین^۲ سرکوب‌گرایی را موجب فراهم آمدن شرایط انقلاب می‌داند. چالمرز جانسون^۳ انقلاب را اساساً نتیجه پیدایش ناهماهنگی میان محیط و ارزش‌ها می‌داند. وی انقلاب را از عوارض ناشی از برهم خوردن تعادل نظام اجتماعی مطرح می‌کند (جانسون ۱۳۶۳: ۲۳). ساموئل هانتینگتون^۴ انقلاب را یک دگرگونی سریع، بنیادی و خشونت‌آمیز در ارزش‌ها و اسطوره‌های مسلط بر یک جامعه، نهادهای سیاسی، ساختار اجتماعی، رهبری، فعالیت و سیاست‌های حکومتی تعریف می‌کند (نوریخس ۱۳۸۷: ۴۳-۳۷). تعمیم این نظریه‌ها - که عمدتاً بر روی انقلاب‌های غربی صورت گرفته - به انقلاب اسلامی ایران

۱. محمد جواد باهنر (۱۳۶۰-۱۳۱۲ ه.ش) سومین نخست وزیر پس از انقلاب اسلامی.

2. Pitirim Sorokin (1967)

3. Chalmers Johnson (1968)

4. Samuel P. Huntington

به راحتی امکان پذیر نیست. انقلاب اسلامی ایران خود به چالشی علیه نظریه پردازی در مورد انقلاب تبدیل شده است. هیچ یک از انقلاب‌های مدرن، مذهبی و به آن معنا فرهنگی نبوده‌اند، بلکه در یک قرن اخیر کمتر جنبش و انقلابی را می‌توان یافت که مانند انقلاب ایران با مذهب و نقد فرهنگ مسلط جهان در آمیخته باشد (نوربخش ۱۳۸۷: ۲۴۹-۲۳۸).

در این مقاله تلاش شده است ابعاد و جنبه‌های اثربخشی انقلاب اسلامی بر فرهنگ‌های دیگر مورد بررسی قرار گیرد تا به بازشناسی قدرت نرم انقلاب اسلامی در عرصه فرهنگ و ایجاد گفتمان جدید دینی و فرهنگی پرداخته شود. بحث از توانایی فرهنگی انقلاب بحث از قدرت نرم افزاری یا قدرت نرم یک دولت هم است. اندیشه‌های دینی و فرهنگی به عنوان اندیشه‌های فراملی در عصر جهانی شدن در قدرت سیاسی کشور تأثیر دارد. اندیشه‌های فراملی مشخص کننده زبان هدایت کننده گفتمان سیاسی و گفتمان فرهنگی و همچنین تنظیم کننده خط مشی‌های سیاسی هستند (هینس ۱۳۸۱: ۶۹-۶۶).

این نوشتار در پی پاسخ به این سؤال است: گفتمان فرهنگی انقلاب اسلامی دارای چه ویژگی‌هایی است و چه تأثیری در عرصه بین‌الملل به ویژه ملت‌های مسلمان بر گفتمان‌های حاکم داشته است؟ در گفتمان به معنای روش، ما با یک شیوه نوین تحلیل در علوم اجتماعی و سیاسی مواجهیم که در صدد بازگو کردن و نشان دادن معانی نهفته و پنهان متن و زمینه متن است (تاجیک ۱۳۷۸: ۵۴). از آنجا که تحلیل گفتمان^۱ ریشه در معناکاوی دارد و قصد آن کشف معنای نهفته در پدیده‌های اجتماعی است، می‌توان گفت که برای بررسی هر آنچه واجد معنا است، مناسب است. این بدین معنا نیست که تحلیل گفتمان همه ابعاد این پدیده‌های معنا دار را بررسی می‌کند بلکه منظور آن است که جنبه فرهنگی - اندیشه‌ای یا معنایی آنها را مورد مطالعه قرار می‌دهد (شجاعی زند و قجری ۱۳۸۹: http). جامعه‌شناسی سیاسی جدید قبل از هر چیز به سیاست فرهنگی توجه دارد و در آن سیاست را در وسیع‌ترین مفهوم ممکن به مثابه ستیز و دگرگونی هویت‌ها و ساختارهای اجتماعی درک می‌کند (نش ۱۳۸۰: ۲۱). از این رو به دلیل اهمیت یافتن مقوله فرهنگ در سیاست و جامعه‌شناسی روش تحلیل گفتمان نیز بسیار مورد توجه قرار گرفته است.

بر اساس سخن رهبران انقلاب و اصول فرهنگی جمهوری اسلامی می‌توان آشکارا پی برد که تعریف انقلاب اسلامی از فرهنگ، تعریف ایده آل و مطلوب از فرهنگ است. آرنولد که لقب

1. discourse analysis

«پیامبر فرهنگ» را گرفته است، فرهنگ را جستجوی کمال از طریق فراگرفتن بهترین اندیشه‌ها و گفته‌های جهان در باب مطالبی که بیش‌ترین ارتباط را با ما دارد، معنی کرده است. او دانش حاصل از جریان اندیشه‌های تازه و آزاد را برای غلبه بر عقاید و عادات سرسختانه سنتی لازم می‌شمارد (Arnold 1966: 24). این تعریف از نوع تعاریف کلاسیک فرهنگ است. هگل نیز در کتاب *پدیدارشناسی روح* فرهنگ را نشانه رشد و کمال جامعه انسانی به سطح متعالی و دستیابی به آزادی می‌شمارد (بشیریه، ۱۳۷۹: ۴۹-۵۰).

اما فرهنگ امروزه برای غرب مسأله‌ای نظری و اجتماعی شده است. لذا نظریه فرهنگی همان دیگری سرکوب شده جامعه‌ای است که سخنگویان رسمی آن تقریباً به طور کامل اقتصاد و سیاست هستند. مسأله شدن فرهنگ به علت سیطره یافتن نوع خاصی از نظام سرمایه سالار سازمان اقتصادی غرب است. نظامی که در آن کالاها و خدمات اساساً به منظور فروش در بازار رقابتی تولید می‌شوند. این امر در مورد تولید فرهنگی مدرن نیز صدق می‌کند. این نوع تجاری شدن بی سابقه تولید فرهنگی سبب دگرگونی به همان اندازه بی سابقه در جایگاه اجتماعی تولیدگران فرهنگی «روشنفکران» شده است (میلنر ۱۳۸۷: ۲۴-۲۳). نظریات فرهنگی را به دو گروه اصلی می‌توان تقسیم نمود: فایده‌گرایانه و غیر فایده‌گرایانه. نظریه فرهنگی «فایده‌گرایی» به لحاظ تاریخی مقدم بر نظریه‌های فرهنگی مدرن دیگر است. بر این اساس جامعه خوب آن است که طوری سازمان یافته باشد که در مسیر جستجوی لذت‌افزای افراد کم‌ترین موانع را ایجاد کند. فایده‌گرایی مهیاکننده شکل‌هایی از سازمان اجتماعی است که مشخصه سرمایه‌داری مدرن و لیبرالیسم است. اینکه افراد تلاش می‌کنند مهارت و استعداد و اموال خود را آنجایی صرف کنند که بیش‌ترین سود را ببرند، چیزهای مورد پسند فرهنگی را همچون کالاهایی فروختنی در مراکز تجاری محسوب می‌کند. افراد سزاوارند که کالاهای فرهنگی لذت‌بخشی را که دوست دارند انتخاب کنند (میلنر ۱۳۸۷: ۲۵-۲۷). این نظریه پارادایم حاکم بر گفتمان فرهنگی غرب بود. اما با توسعه مطالعات فرهنگی نظریات رقیب دیگری که بیش‌تر جنبه انتقادی به فرهنگ مسلط غرب دارد (نظیر نظریه انتقادی، نشانه‌شناسی، نظریه تفاوت و پسامدرنیسم) شکل گرفت. انقلاب اسلامی ایران هیچ کدام از نظریه‌های فرهنگی غرب را نپذیرفته و خود نظریه‌ای مستقل در این باب ارائه نموده است. نظریه فرهنگی انقلاب اسلامی که تا حد زیادی نیاز به تبیین دارد مبتنی بر رویکرد ماتریالیستی به فرهنگ نیست.

زیرا این (نظریه ماتریالیستی) به منزله نادیده انگاشتن فرهنگ به عنوان محصولی وابسته به زیربنای اقتصادی است.

شاید نظریه فرهنگی انقلاب اسلامی از جهاتی به نظریه گرامشی (۱۹۳۷-۱۸۹۱) متفکر ایتالیایی قابل تبیین باشد. زیرا گرامشی معتقد است که فرهنگ نه روبناست و نه ایدئولوژیک بلکه یکی از فرایندهای اساسی شکل‌بندی است (میلنر ۱۳۸۷: ۵۷). او در تحلیل عدم وقوع انقلاب‌های سوسیالیستی و استمرار نظام سرمایه‌داری از مفهوم هژمونی ایدئولوژیک استفاده می‌کند. تأکید گرامشی بر مفهوم هژمونی و طرح آن در مقابل مفهوم سلطه است. به عقیده گرامشی، تمایز هژمونی / سلطه تمایزی در روبناست. به طوری که می‌توان جوامع مختلف را با تکیه بر نحوه توازن میان این دو مفهوم و تجلیات خاص دو شیوه کنترل اجتماعی تحلیل کرد (Femia 1987: 29). گرامشی در مقابل مفهوم زور و خشونت از مفهوم رضایت سخن می‌گوید. به نظر وی فارغ از نوع دولت فقدان رضایت خودجوش^۱ در جامعه مدنی، دولت را وادار می‌کند تا به قوه قهریه متوسل شود. وی جوامع زور مدار را فاقد مکانیسم‌های لازم برای تولید اجماع و توافق بر سر چگونگی سامان‌دهی جامعه می‌داند (Baites 2002: 249). گرامشی بر این باور است که یک گروه اجتماعی به دو شیوه، برتری خود بر سایر گروه‌ها تضمین می‌کند: (۱) از طریق سلطه و (۲) از طریق رهبری اخلاقی و فکری. شیوه اخیر مؤید هژمونی است که بر اساس آن طبقه‌ای به مدد کنترل باورهای عامه و جهان بینی آنها، یعنی کنترل فرهنگ، اقتدار خود را بر سایر طبقات اعمال می‌کند (Gramsci 1971: 57). از این رو فرهنگ خود در خلأ ایجاد نمی‌شود بلکه در پیوند با جامعه و قدرت شکل می‌گیرد. فرهنگ همچون دانش پدیده‌ای گفتمانی است از این رو ایدئولوژیک و تاریخی و بافتمند است و نهادها و بافت‌های اجتماعی، نقشی تعیین‌کننده در تحول، حفظ و انتشار یک گفتمان دارند. گفتمان، گفتاری است تکیه کرده بر یک متن اجتماعی - تاریخی، و زبان گویای نظامی از روابط است. فضای فرهنگی، ذهنیت زمانه، ساختارهای سیاسی و فرهنگی و اقتصادی، روابط طبقاتی در درون هر ساختار اجتماعی‌اند که گفتمان را تولید می‌کنند. گفتمان‌ها مجسم‌کننده معنا و ارتباط اجتماعی است، شکل‌دهنده ذهنیت و نیز ارتباطات اجتماعی - سیاسی (قدرت) است.

۱. Spontaneous: رضایت خودجوش بر وضعیتی روان‌شناختی دلالت دارد که متضمن پذیرش نظم سیاسی - اجتماعی یا جنبه‌های حیاتی این نظم است. به عقیده گرامشی نهادهای فرهنگی مثل مدرسه، جامعه را به پذیرش ترغیب می‌کنند. به این ترتیب، این نهادها سلطه خود را مشروع می‌سازند (Gramsci 1971: 198-199).

دی‌رینه‌شناسی گفتمان فرهنگی انقلاب

در دوره استعمار و بعد از استقلال کشورهای اسلامی، مطالعات فرهنگی در جهان اسلام بر حول گفتمان‌هایی چون قوم‌گرایی، ناسیونالیسم و سنت‌گرایی شکل گرفته بود. در گفتمان اول قوم‌گرایی‌های فراملی که در مراحل اولیه مبارزات ضد امپریالیستی و قبل از شکل‌گیری نظام دولت - ملت پدیدار شدند، انگیزه نیرومندی برای تجدید حیات فرهنگی و تولید فرهنگ ایجاد کردند. اما این گفتمان، گفتمان ضد استعماری نبود. در گفتمان دوم که از جنگ جهانی اول آغاز گردید، ناسیونالیسم یا الگوی دولت ملی الگوی دوم مسلط در مطالعات فرهنگی در کشورهای در حال توسعه بود. اغلب مبارزات ضد استعماری به ویژه در قرن بیستم بر حول آن شکل گرفته است. در این گفتمان بر سنت‌های بومی قبل از استعمار تأکید شده است. گفتمان سوم شورشی عمومی بر ضد فرهنگ غربی و بازگشت به سنت‌ها و فرهنگی است که در دامان آن سنت‌ها احیا می‌شود و در آخر گفتمان چهارم که با انقلاب ایران ایجاد شد استقلال‌خواهانه و دینی است. برخلاف رویکرد مارکسیستی، غرب به عنوان یک کل مورد تهاجم قرار نمی‌گیرد بلکه عناصری از آن مورد انتقاد و ستیز است که قصد تحمیل خود بر دیگران را دارد (بشیریه، ۱۳۷۹: ۱۳۱-۱۳۰). بنابراین گفتمان‌های فرهنگی جهان اسلام عمدتاً در ارتباط با جهان مدرن غرب شکل گرفته است.

متفکران مسلمان بسیاری در بررسی علل انحطاط مسلمانان به مسأله فرهنگ در کشورهای اسلامی پرداخته‌اند. عبده به عنوان یک نظریه‌پرداز مدرن اسلامی، تمام افکار و اندیشه‌های اصلاحی خود را بر روی محور عقل‌گرایی و اخلاق‌گرایی اسلامی متمرکز کرده بود. او علی‌رغم سنی و مالکی بودن، عقلانیت اسلامی و اصل اجتهاد را احیا و نوع جدیدی از قیاس را پذیرفت و همراه با طرح دو اصل مصلحت و تلفیق، اقتباس از فرهنگ و تمدن بیگانگان را در مواردی که با اصول فرهنگ اسلامی منافات نداشته باشد تجویز کرد (منزه، ۱۳۸۶: ۸۴). سید جمال‌الدین اسدآبادی معتقد بود فرهنگ اسلامی سرشار از آموزش‌های ظلم‌ستیزی، آزادی‌طلبی، برادری و مساوات خواهی و از همه بالاتر از انگیزه‌های ضد استعماری است. سید جمال اسدآبادی بر استمرار و یادگیری زبان بومی و تداوم فرهنگ و آداب و رسوم سنتی ملل تأکید داشت و مسلمانان را به یادگیری علوم و فنون جدید و اقتباس تمدن غربی فرا می‌خواند. توسعه فرهنگی در نظر او همان بازگشت به اسلام نه به معنی سلفی آن بلکه گذشته‌شناسی برای ساختن آینده و پیرایش خرافات

در مذاهب اسلامی است (منزه ۱۳۸۶: ۹۷). او تنازع کشورهای اسلامی را علت عدم توسعه می‌دید لذا اتحاد امت اسلامی را راه مبارزه با قدرت‌های استعماری می‌دانست. نوسازی اسلامی، یعنی نوسازی بر اساس دین اسلام اما با راه و روش نوین اسلامی در امر نوسازی محور بحث او بود. سید جمال ریشه و اساس مسائل ملل شرقی را در استبداد داخلی و استعمار خارجی یافته بود و پاد زهر این درد را وحدت ملل مظلوم شرق می‌دانست (زیرکی ۱۳۸۴: ۷۸۷۹). شریعتی نیز هویت اسلامی را به عنوان منبع اصیل فرهنگ ایرانی در نظر گرفت. وی از میان عوامل خارجی و داخلی از خودبیگانگی، بیشتر بر عوامل خارجی از جمله ایدئولوژی ماتریالیسم دست می‌گذارد. عوامل خارجی نیز نزد وی بیش و پیش از آنکه مواجهه طبیعی دو تمدن و فرهنگ معنی دهد بدان معنا است که استعمارگرانی خاص هستند که همیشه و همه جا با فکر از بین بردن هویت ما سر می‌کنند: دشمنان ما در این عصر امپریالیسم، ماتریالیسم و سرمایه‌داری، فاشیسم، صهیونیسم، ارتجاع و انحطاط فکری و خلاصه از یک سو ایدئولوژی ماتریالیسم و از سوی دیگر توطئه امپریالیسم و از درون، بورژوازی و با خود بیگانگی» (شریعتی ۱۳۷۸: ۱۷۶).

بدین گونه است که شریعتی نظریه «بازگشت به خویشتن» را مطرح می‌کند. بازگشت به خویشتن در نظر وی دوری از خودبیگانگی فرهنگی و دست یافتن به خودآگاهی انسانی معنا می‌دهد (شریعتی ۱۳۶۳: ۴۶۵). او موضوع امت اسلامی را مطرح می‌کند یکی از پیامدهای ناگزیر طرح پدیده امت در نظام اجتماعی و فرهنگی اسلام و کم رنگ کردن ملت و کشور، مسأله برخورداری از فرهنگ و زبان مشترک میان همه مسلمانان است. او نیز به این نتیجه می‌رسد که «باید افراد چنین جامعه‌ای با ایمان و عقیده و رسالت مشترک، دارای یک فرهنگ مشترک نیز باشند و در نتیجه، زبان مشترک. و طبیعی است که این زبان، برای امت اسلامی، عربی باشد» (شریعتی ۱۳۶۳: ۴۶۶).

علامه طباطبایی در آثار گوناگون خود نیز درباره مسائل اجتماعی به بحث پرداخته که از بین همه آثار ایشان، *المیزان* جامع‌ترین آنها است. مرحوم علامه در جلد‌های دوم، چهارم، پنجم، دهم و یازدهم این کتاب، مباحثی از قبیل روان‌شناسی اجتماعی یا رابطه فرد و جامعه، و عوامل پدیدآورنده آن، و کارکردهای اجتماعی دین را مورد بحث قرار داده است (جهانگیر ۱۳۸۳: ۲۶). از دیدگاه علامه طباطبایی عامل تکامل «دین» است، دین می‌تواند کامل‌ترین برنامه زندگی در مسیر تکامل باشد (طباطبایی ۱۳۶۳، ج ۲: ۲۲۴). اسلام به عنوان دین فطری، سه هدف مهم را تعقیب می‌کند:

توحید، عدالت اجتماعی و تربیت معنوی آدمی. توحید به مثابه اساسی‌ترین هدف دین، خود مبتنی بر فطرت بوده و اصلاح انسانیت را به عهده دارد؛ از این رو خاستگاه قوانین فردی و اجتماعی قرار می‌گیرد. به همین ترتیب، افراد و جوامع انسانی نیازمند نظامی تربیتی هستند که علامه طباطبایی این نظام‌ها را در یک دسته بندی عمومی، به نظام‌های اخلاقی مدنی و دینی تقسیم می‌کند (پزشکی ۱۳۸۵: ۲۵). به اعتقاد او، نظام‌های اخلاقی مدنی، از نقطه ضعف‌هایی رنج می‌برند که به صورت خلاصه می‌توان محدودیت نگرش فلسفی به هستی، توجه صرف به رفتارهای ظاهری، و عدم توجه به صفات درونی و احساسات باطنی را برشمرد. وی نظام تربیتی و اخلاقی اسلام را در سه ویژگی خلاصه می‌کند: مبتنی بر عقل است، نه بر احساسات، مبتنی بر فطرت آدمی است، و در نهایت مبتنی بر نظام اجتماعی جهانی است (پزشکی ۱۳۸۵: ۲۶). او دو مشکل اساسی را در جامعه ایرانی روزگار خویش در رأس دیگر مسائل می‌بیند. اولین مشکل این است که حکومت‌های موجود در تاریخ این مرز و بوم از اینکه دین مباحث اجتماعی و سیاسی را در بین مردم مطرح کند پرهیز داشته و به هر طریق ممکن با این کار مقابله می‌کرده‌اند. مسأله دوم اینکه جامعه آن روز، جامعه‌ای غربزده و مقلد غرب بوده است (زهرانی ۱۳۷۷: ۱۲).

امام خمینی در ادامه جریان احیای فرهنگ دینی در جوامع اسلامی دیدگاه‌های جدیدی را مطرح نمود. از دیدگاه وی فرهنگ، مبدأ سعادت یا شقاوت یک ملت است و رستگاری هر جامعه از راه «اصلاح و احیای فرهنگی» امکان‌پذیر است. ایشان خروج از فرهنگ بدآموز غربی و نفوذ و جایگزین شدن فرهنگ آموزنده اسلامی، ملی و همچنین انقلاب فرهنگی در تمام زمینه‌ها در سطح کشور را به عنوان یک اصل خدشه‌ناپذیر برای تمامی دست‌اندرکاران و مردم معرفی می‌کنند (اصول سیاست فرهنگی کشور). امام خمینی بیش از همه مقوله امت اسلامی را مورد توجه قرار داده‌اند. موضع حضرت امام در قبال پدیده «امت اسلامی» بازتاب نگرش دینی - سیاسی ایشان در ابعاد مختلف حیات بشری است. حضرت امام با رویکرد فقهی خاص، دینداران و پیروان اسلام را صرف نظر از تعلقات ملی، نژادی و مذهبی به اجتماع حول محور «توحید» به تحقق و عینیت خارجی امت قدرتمند اسلامی فرامی‌خواند (سجادی ۱۳۸۱: ۱۲):

اسلام آمده است تا تمام ملل دنیا را، عرب را، عجم را، تُرک را، فارس را همه را با هم متحد کند. و یک امت بزرگ به نام امت اسلام در دنیا برقرار کند... تمام مسلمین با هم برادرند و برابرند و هیچ یک از آنها از دیگری

جدا نیستند و همه آنها زیر پرچم اسلام و زیر پرچم توحید باید باشند (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۳: ۴۴۴-۴۴۳).

رویکرد دیرینه‌شناسانه به گفتمان امام خمینی به ما نشان می‌دهد در بین انواع صورتبندی‌های گفتمان اسلامی افکار و نظریات امام خمینی گرچه همسو با نظریات دیگر متفکران اسلامی است که خود جریانات اصلاح‌گرایانه‌ای را برپا نمودند و سعی کردند امت اسلامی را به یک بیداری و وحدت بر اساس بازگشت به اسلام متوجه نمایند اما از لحاظ شیوه اندیشیدن و نوع نگاه او به اسلام و همچنین سیاست از شکل‌گیری یک گفتمان جدیدی خبر می‌دهد. این گفتمان جدید حتی در تضاد با گفتمان‌های رقیبی بود که می‌خواستند با قرائت‌های لیبرالی از اسلام یا بر اساس ایدئولوژی ناسیونالیستی، ملت ایران را به یک شورش اجتماعی در برابر رژیم پهلوی بسیج نمایند روش مبارزه او در رهبری و به پیروزی رساندن انقلاب با اتکا بر دو عنصر ارزشی و اندیشه‌ای یعنی دین و فرهنگ بوده است. با دقت در سخنان و پیام‌های رهبر انقلاب در طول دوران مبارزاتیشان به خوبی تأکید بر مفاهیمی همچون بیداری اسلامی، همچنین احیای فرهنگ اسلامی که با اجتهاد عمیق و پویا در فقه اسلامی و احیای سنت پیشوایان دین ممکن است، دیده می‌شود. شاید بتوان این گفتمان جدید را در دو نظریه مهم ایشان یعنی نظریه اسلام ناب محمدی و نظریه ولایت فقیه تحلیل نمود.

ظهور گفتمان فرهنگی نوین در ایران

ظهور فرهنگ مدرن غرب در ایران، محصول ارتباطات فزاینده با غرب، اصلاح نظام اجتماعی و فرهنگی ایران از اواخر قرن نوزدهم، پیدایی طبقه روشنفکران غربگرا، نوسازی فرهنگی، آموزشی و اقتصادی و اجتماعی توسط دولت پهلوی و ادغام تدریجی ایران در نظام جهانی بود. این تحولات به تدریج واکنش فرهنگی گسترده‌ای ایجاد کرد که در قالب بازگشت به سنت‌های مذهبی و سیاسی کردن عقاید دینی تجلی یافت. توجه به احیای فرهنگ اسلامی بلافاصله بعد از سقوط رژیم طرفدار نوسازی و مدرنیته رضاشاه گسترش یافت. جنبش احیا و تجدید اسلام در این دوران اولیه (۱۳۴۰-۱۳۲۰) بیشتر خصلت فرهنگی داشت تا سیاسی، اما در دوران بعد از پیروزی انقلاب اسلامی، خصلت سیاسی آن جنبش برجسته‌تر گشت (بشیریه، ۱۳۷۹: ۴۸). رویکرد رژیم پهلوی به غرب نه تنها تدافعی نبود بلکه رویکرد مثبت و انفعالی بود اما این رژیم در برابر فرهنگ عربی برخورد استعلائی داشت. بعد از انقلاب اسلامی جریان‌های فرهنگی متکثر و متنوعی در

جامعه ایران واقعیت داشته‌اند و به رغم همه عوامل، توانسته‌اند کم و بیش به حیات و حضور مؤثر خود در عرصه گفتمانی جامعه ادامه دهند. رویکردها، گفتارها و مطالبات فرهنگی منحصر به بخش اسلامی و مذهبی نبوده بلکه رویکردهای دیگری مثل ملی‌گرایی، قوم‌گرایی، سکولاریزم، مدرنیسم، مدرنیسم انتقادی و پست مدرنیسم در جامعه ایران واقعیت و ریشه داشته‌اند (بشیری، ۱۳۷۹: ۱۳۴-۱۳۲). گفتمان اسلامیت نیز در دو نوع با تأکید بر جمهوریت و مردم‌سالاری و در مقابل اسلامیت از نوع حکومت اسلامی در سطح جامعه جریان داشت. امام خمینی پدیدآورنده گفتمانی از اسلام بود که با تمامی بداعتش در سنت دیرینه اسلام ریشه داشت. امام چهره‌ای ایدئولوژیک بدان بخشید که بازتاب تمامی دقایق و عناصر آرمانی، انسانی و انقلابی سایر گفتمان‌های سیاسی - اجتماعی مدرن و رهایی بخش بود. در مرکز گفتمان امام، اسلام یک دین متعالی بود (تاجیک، ۱۳۷۷: ۶۹).

در طول سی سال گذشته گفتمان‌های مختلفی بر دولت‌های بعد از انقلاب حاکم بوده است. اولین گفتمان انقلابی، تحت عنوان «عدالت اجتماعی» مطرح شد. در این دوران گفتمان عدالت اجتماعی بر دولت و سیاست‌های آن حاکم است و در سال ۱۳۶۸ گفتمان «سازندگی» در نقد و تکمیل آن وارد صحنه گردید که خود مولد گفتمان جدیدی تحت عنوان گفتمان «جامعه مدنی یا توسعه سیاسی» شد. این گفتمان بر دو گفتمان پیشین غلبه یافت (حسین‌زاده، ۱۳۸۶: ۲۲۵). دولت نهم نیز گفتمان «عدالت و مهرورزی» را برای دولت خویش برگزید. در این دوره ادبیات شیعی و مهدویت بیش از پیش وارد گفتمان فرهنگی گردید و در مجامع بین‌المللی نیز از موضع موعودیت مواجهه صورت گرفت. رهبر انقلاب نیز «گفتمان پیشرفت و عدالت» را به عنوان گفتمانی که باید بر دهه چهارم انقلاب حاکم باشد، تعیین کردند ("نامه مقام معظم رهبری" ۱۳۸۷). اما در حوزه فرهنگ می‌توان تقسیم‌بندی دیگری ارائه نمود. در دوران جنگ گفتمان فرهنگی حاکم که در سطح ملل اسلامی نیز تأثیر داشت، گفتمان «مقاومت و ایثار» بود. در این دوره ما شاهد عقب‌روی نفوذ فرهنگ غربی در جامعه ایرانی هستیم. بعد از پایان جنگ گفتمان جدیدی با هدف «توسعه فرهنگی و ایجاد فرهنگ متناسب با سازندگی» ترویج گردید. با به قدرت رسیدن دولت طرفدار مردم‌سالاری دینی، اندیشه توسعه فرهنگی و ارتباطات میان فرهنگی تحت شعار «گفتگوی تمدن‌ها» اوج بیشتری یافت. در پایان دهه سوم انقلاب، شعار «بازگشت به اصول و ارزش‌های انقلاب و مواجهه با غرب» محور سیاست‌های فرهنگی و سیاست خارجی گردید. در کل می‌توان گفت که

انقلاب اسلامی توانست موجد یک فضای گفتمانی جدیدی باشد که بر مردم سالاری دینی، احیای تفکر اسلامی، محوریت فعالیت فرهنگی استوار بود. تقویت فرهنگ استکبار ستیزی و استقلال خواهی با تکیه بر اسلام از عناصر مهم دیگر این فرهنگ بود.

رهاورد گفتمان فرهنگی انقلاب در عرصه بی‌الملل

مهم‌ترین خصیصه انقلاب اسلامی ایران، دینی بودن آن است و میزان تأثیرگذاری انقلاب اسلامی بر همه جوامع اسلامی یکسان و یکنواخت نبوده، بلکه با توجه به اوضاع خاص هر منطقه و نیز قرابت‌های فکری، فرهنگی و جغرافیایی، درجه تأثیر آن متفاوت بوده است و هر اندازه که ملت ایران در نیل به اهداف انقلابی خود با ملت‌های دیگر وجه اشتراک داشته‌اند، به همان نسبت استقبال از این انقلاب گسترده‌تر بوده است. روشنفکران دینی با الهام از افکار شریعتی درصدد احیاءگری اسلامی از طریق فعالیت‌های فکری و فرهنگی برآمدند و در راستای دکنترین سازی و ارائه گفتمانی منسجم از نواندیشی دینی، به فعالیت فرهنگی برای تحقق الگوی نظام مردم سالار دینی مبادرت ورزیدند. چنین جنبش‌های اصلاح طلب دینی در کشورهایی مانند پاکستان، ترکیه، بحرین، الجزایر و مراکش تجلی یافت. رهاورد مهم گفتمان فرهنگی انقلاب اسلامی افزایش افتخار، اعتماد و عزت نفس مسلمانان بود. همچنین افزایش بی سابقه مبلغان مذهبی، طرح گسترده مطالبات دینی مردم از سوی سیاست‌مداران و تحرک چشمگیر رهبران مذهبی، تمایل شدید آنها به تأثیرگذاری در صحنه‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی، استقبال وسیع مردم از آثار صوتی و تصویری و مکتوب دینی و واکنش‌های شدید مردم در قبال شکسته شدن حرمت مقدسات مذهبی تنها بخشی از علائم تأثیرات فرهنگی انقلاب اسلامی و پیام‌های بیدار کننده دینی و معنوی حضرت امام خمینی در غرب می‌باشد (دهشیری ۱۳۸۶: ۷۶).

با شکل‌گیری گفتمان فرهنگی انقلاب اسلامی، فرهنگ اسلامی در بین مسلمانان جان تازه‌ای گرفت و توانست همچون عنصری هویت‌بخش و قدرت‌زا در برابر موج فرهنگی مسلط غرب ظهور پیدا کند. اگرچه گفتمان معتدل اسلامی گاه با گفتمان بنیادگرای اسلامی در هم می‌آمیخت یا در سطح جهانی مغلوب آن می‌شد، اما فاصله آنها از یکدیگر زیاد بود. گفتمان فرهنگی انقلاب اسلامی ضمن اینکه حرکتی در برابر سلطه سیاسی و فرهنگی غرب تلقی می‌گردد در عین حال حرکتی اصلاحی در تبیین نوع جدیدی از اسلام در برابر اسلام‌های رایج (اسلام مدرن، اسلام

عرفانی، اسلام سنتی و اسلام بنیادگرا) بود. این گفتمان، نوع دیگری از اسلام یعنی «اسلام ناب محمدی» را معرفی نمود. ویژگی‌های این اسلام، توجه به ابعاد سه‌گانه دین (عقیده، اخلاق و شریعت)، اصالت دادن به فقه پویا و ناظر به زمان و مکان، تلاش برای پیوند و ارتباط منطقی بین خدا - جامعه - دولت (دین - شهروند - دولت)، اولویت داشتن فعالیت فرهنگی به جای کار سازمانی به عنوان مکانیسم اصلی دعوت بر اساس آیه: «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» (نحل: ۱۲۵) می‌باشد. به طور کلی تأثیر گفتمان فرهنگی انقلاب اسلامی به عنوان یک اندیشه فراملی بعد از انقلاب اسلامی در عرصه بین‌المللی در سه سطح قابل بررسی است:

۱. تأثیر بر فعالیت دولتی به عنوان فعالین سنتی در عرصه بین‌الملل: ایجاد نظام جمهوری اسلامی و ظهور فرهنگ اسلامی به عنوان یک فرهنگ جدید در برابر الگوهای فرهنگی متداول، دولت‌های اسلامی را به پیاده کردن اسلام و مقابله با جریان مدرنیته برانگیخت. آنها سعی می‌کردند هر چند با انجام اصلاحات به تهدیدات اسلام رادیکال پاسخ دهند (هینس ۱۳۸۱: ۴۱۲). توالی حوادث ذیل، بعد از وقوع انقلاب اسلامی در کشورهای همجوار و منطقه نشان از تأثیر انقلاب در ایجاد رخدادها (خیزش نهضت‌های اسلامی، ایجاد امید و تغییر نگرش به اسلام) نزد ملت‌های مسلمان دارد: در ۱۹۷۹ مصر مبانی فقهی اسلام را به عنوان یکی از منابع قانون‌گذاری قرار داد. شبیه این در الجزایر، مراکش، تونس و حتی در اردن هاشمی رخ داد. در کشورهای زیر نظام اسلامی به عنوان نظام سیاسی اعلام شد: در سودان (۱۹۸۶)، افغانستان (۱۹۹۰)، یمن (۱۹۹۱) و عراق (۲۰۰۰) نظام اسلامی اعلام شد. در ترکیه و بسیاری دیگر از کشورهای اسلامی نیز اسلام‌گرایان توانستند در انتخابات‌های مختلف رأی بالایی کسب نمایند.

۲. تأثیر بر گروه‌ها و فعالین شخصی در عرصه روابط بین‌الملل: گفتمان فرهنگی انقلاب اسلامی سبب گردید تا فرهنگ اسلامی به عنوان فرهنگ توده مسلمانان گسترش یابد و آنها را به ایجاد سازمان‌های اسلامی برای حرکت در مسیر انقلاب اسلامی و همین‌طور ایجاد روابط اجتماعی و فرهنگی اسلامی در بین خود تشویق نماید. در اروپا مسلمانان از ملیت‌های مختلف با تغییر فرم لباس و ظاهر خود و به کار بردن اصطلاحات دینی در بین خود و همین‌طور تشکیل جلسات دینی و فرهنگی پذیرش الگوهای فرهنگی انقلاب اسلامی را اعلام کردند. در سطح سازمانی نیز ما شاهد تحولاتی بودیم. سازمان کنفرانس اسلامی که در سال ۱۹۶۹ به دنبال توافق‌نامه‌ای میان سران

اسلامی دولت‌ها در شهر رباط پایتخت مراکش تأسیس شد می‌تواند نمایانگر نهضت بازگشت به ریشه‌های اسلامی و حرکتی فراملی باشد. اگرچه اندیشه تشکیل سازمانی جهت هماهنگی و تقویت منافع دول اسلامی در سال ۱۹۶۹ مطرح گردید و فعالیت‌هایی را نیز انجام می‌داد اما تنها در اوایل دهه ۱۹۷۰ و در پی وقوع انقلاب اسلامی در ایران بود که سازمان توانست توجه دول غربی را به سوی خود جلب نماید (هنس ۱۳۸۱: ۴۰۷).

۳. در سطح مناسک و مراسم: همان‌گونه که در ایران مناسک و مراسم ملی رنگ دینی گرفتند و مراسم دینی نیز تغییر شکل و محتوا دادند در بین ملت‌های مسلمان دیگر نیز این تغییرات ایجاد شد. این تغییرات را می‌توان در مقایسه بین تفاوت‌های فرهنگی و مذهبی ایران در قبل و بعد از انقلاب در مقولات مختلفی مورد بررسی قرار داد. هویت فرهنگی ایرانی در دوران پهلوی در فرهنگ ایرانی باستانی - شاهنشاهی معنی می‌یافت. در این فرهنگ که با مدرنیته غربی آمیخته شده بود عناصر غربی بودن، شاهنشاهی و باستانی بودن عناصر اصلی بودند. اسلام و تشیع تنها در حاشیه مطرح بود. در جامعه تنها ظواهر و مناسک دینی مورد احترام قرار می‌گرفت. اما پس از انقلاب، فرهنگ مذهبی در جامعه شکل دیگری پیدا نمود. مفاهیمی همچون شهادت، ایثار، خدمت به مردم به عنوان عبادت، امت اسلامی، مکتب اهل بیت، آزادی‌خواهی و عدالت‌خواهی وارد فرهنگ روزمره مردم شدند. دین از شکل سنتی خود خارج و وارد جریان زندگی گردید و به منظور پاسخ به نیازهای جامعه به سمت عقلانی شدن حرکت نمود. بازنمایی وقایع مذهبی تاریخی همچون عاشورا و شبیه‌سازی و همچنین بازسازی معنایی آن در شرایط جدید از عناصر اصلی در ایجاد انگیزه در بین انقلابیون و پذیرش انقلاب به عنوان نمونه مجسم اسوه‌های مذهبی - تاریخی در زمان حال بودند.

امروزه در محافل علمی، جامعه ایران جامعه‌ای مذهبی شناخته می‌شود و تقریباً تمام پژوهش‌های اجتماعی صورت گرفته برای سنجش دینداری ایرانیان مؤید این ادعاست (توسلی ۱۳۸۵: ۹۷). با این حال، تحلیل‌های نظری بیانگر آن است که در جوامع در حال گذر دینداری یکی از متغیرهای اجتماعی است که دستخوش تحولات گسترده‌ای می‌شود (دورکیم ۱۳۸۳: ۸۳). به طور مثال، در بررسی وضعیت دینداری در ایران با تأکید بر داده‌های پیمایش‌های سه دهه اخیر چنین نتیجه گرفته شده که وضعیت دینداری بر اساس ابعاد متفاوت دینداری و به تفکیک گروه‌های مختلف اجتماعی قابل تشریح است، به گونه‌ای که رفتارهای فردی دینی از جمله نماز خواندن، روزه

گرفتن و خواندن قرآن روندی با ثبات یا نسبتاً صعودی طی سه دهه اخیر (تا پایان سال ۱۳۸۵) داشته است. این روند در اقشار مختلف کمی متفاوت است. اما برخی مناسک جمعی از جمله شرکت در نماز جماعت و نماز جمعه روندی نزولی و در عین حال شرکت در اجتماعات دینی مثل شرکت در روضه خوانی و زیارت اماکن مذهبی روندی صعودی داشته است. وضعیت اعتقادات دینی و تجربه‌های دینی نیز روندی صعودی داشته است (فرجی ۱۳۸۸: ۸۹-۹۵). اگرچه در دوره‌های اخیر در کنار قرائت رسمی قرائت‌های مختلفی از دین و در نتیجه اشکال مختلفی از دینداری و معنویت‌گرایی در جامعه ایران ظهور و توسعه یافته است که می‌تواند با رویکرد آسیب‌شناسی مورد بررسی قرار گیرد.

زنده کردن نماز جمعه یکی دیگر از نوآوری‌های انقلاب اسلامی بود که به عنوان یک فریضه عبادی و سیاسی قبل از انقلاب به صورت محدود در بعضی از شهرها برگزار می‌گردید که پس از انقلاب به ۵۰۰ شهر افزایش یافت. حج نیز بعد از انقلاب اسلامی به کنگره بزرگ سالانه مسلمانان تبدیل گردید و کانونی برای تعریفی جدید از اسلام و فرهنگ اسلامی و ابراهیمی شد. حج که در گذشته بیشتر یک مراسم سنتی مذهبی تلقی می‌گردید با فعالیت‌های فرهنگی ایران و در سایه اندیشه‌های انقلاب امروزه در بین مسلمانان به محلی برای تبادل مسائل و مشکلات جهان اسلام و برائت از کفار و مشرکان زمان گردیده است. از این حج به حج ابراهیمی تعبیر شده است.

رسانه‌های جمعی و مدرن که قبل از انقلاب در برابر رسانه‌های سنتی و شفاهی و مذهبی قرار داشتند بعد از انقلاب مکملی برای رسانه‌های شفاهی و سنتی شدند. در قانون اساسی نیز ابزارهای قانونی الگوی جدید پیش‌بینی گردید. رادیو و تلویزیون به عنوان ابزارهای تبلیغ اسلامی و انتقال ارزش‌های فرهنگی دارای وظایف جدیدی شدند. اسلامی کردن رسانه‌های مدرن و پیوند رسانه‌ها با کانال‌های ارتباط سنتی از تحولات فرهنگی و رسانه‌ای در جمهوری اسلامی است (مولانا ۱۳۸۷: ۱۵۵-۱۵۶). دینی شدن رسانه‌های جمعی به خصوص تلویزیون و ورود آنها به حوزه‌های دینی در سطح وسیع تأثیرات گسترده‌ای در فرهنگ‌سازی جامعه ایرانی به جای گذاشت (عادلخواه ۱۳۸۱: ۱۷۵-۱۸۰).

این تأثیر با ایجاد کانال‌های برون مرزی رادیویی و تلویزیونی و همین‌طور تولید نشریات فرهنگی و دینی به زبان‌های مختلف در ایران و یا توسط نمایندگی‌های جمهوری اسلامی در کشورها و توزیع آن در اقصی نقاط عالم جنبه جهانی پیدا نمود. بسیاری از مردم جهان که با

انقلاب و فرهنگ ایرانی و شیعی آشنا نبودند به سرعت به آن رو آورده‌اند. ویژگی اساسی این فرهنگ تکیه آن بر اصول کرامت انسانی، فطرت، کمال خواهی، برابری و انسان دوستی و خداپرستی است (اصول سیاست فرهنگی جمهوری اسلامی ایران مصوب ۱۳۷۱/۵/۲۰). این فرهنگ را می‌توان «فرهنگ کمال‌گرا» نامید. سوگیری گفتمان فرهنگی انقلاب اسلامی در سطح بین‌الملل، رسیدن به استقلال فرهنگی و مقاومت در برابر صنعت فرهنگی غرب بود. زیرا این گفتمان، جهانی شدن فرهنگی به معنی همگونی فرهنگی را بر نمی‌تابد.

از دیگر تأثیرات گفتمان فرهنگی انقلاب اسلامی بر کشورهای مسلمان، ارائه راهکارهایی در مواجهه با مسأله جهانی شدن است. مهم‌ترین چالش آینده این گفتمان، مسأله جهانی شدن است. فرایند جهانی شدن در عرصه فرهنگ و اجتماع موجب شکل‌گیری نوعی زبان مشترک فرهنگی بین جوامع گوناگون شده که ارزش‌های اجتماعی و فرهنگی خاص را به همراه خواهد داشت (غنی‌نژاد ۱۳۷۹: ۱۲). برخلاف برخی دیدگاه‌ها که جهانی شدن را در عرصه فرهنگ منجر به اضمحلال فرهنگ‌های غیرغربی می‌دانند بعضی دیگر معتقدند که فرایند جهانی شدن امکاناتی را نیز برای فرهنگ‌های محلی فراهم می‌آورد تا به وسیله تکنولوژی‌های ارتباطاتی و اطلاعاتی به تجدید و کشف سنت‌های خویش و عرض اندام فرهنگی بپردازد (بشیریه‌ان ۱۳۷۹: ۳۰۴-۳۰۳). در دنیای پسا استعماری بر اثر کنار گذاشته شدن ارزش‌های سنتی بر اثر نوسازی، نوعی احساس بیگانگی عمیق در مردم جوامع جهان سوم ایجاد گردید و همین احساس هویتی آنها را بر آن داشت تا دنبال چیزی بروند که به زندگی آنها معنی ببخشد. طبعاً بازگشت به سنت و دین اولین بازتاب‌های آن بودند (صوفی‌آبادی ۱۳۸۷: ۸۹). برخی منظورشان از فرهنگ جهانی غلبه و حاکمیت یافتن یک فرهنگ بر دیگر فرهنگ‌ها یعنی امپریالیسم فرهنگی است و برخی دیگر از صاحب‌نظران معتقدند که در شرایط جهانی شدن فرهنگ، بسیاری از شاخص‌های فرهنگ‌های بومی و محلی این امکان و فرصت را پیدا خواهند کرد که به فراسوی محدوده جغرافیایی که فعلاً در آن نفوذ دارند منتقل شوند و نوعی کثرت‌گرایی فرهنگی را ایجاد نمایند (Holliday 2002: 75).

نکته حائز اهمیت در اینجا این است که گفتمان فرهنگی انقلاب اسلامی چه الگو و راهکارهایی را در مواجهه با مسأله جهانی شدن ارائه می‌دهد. انقلاب ایران با هویت دهی به مسلمانان و غیریت بخشی به غرب توانست سدی در برابر موج عظیم جهانی شدن به معنی امریکایی نمودن ایجاد نماید: «شاید این نخستین قیام بزرگ بر ضد نظام‌های جهانی باشد،

مدرنترین و دیوانه‌وارترین صورت شورش» (فوکو ۱۳۷۷: ۶۵). انقلاب ایران یکی از مظاهر گسترش تعارض در سطح فرهنگ‌های جهان تلقی می‌شود که با «مرکززدایی از غرب» برخورد آگاهی فرهنگی و سنتی تأکید می‌کند. در این رویکرد، گفتمان فرهنگی انقلاب نوعی مقاومت و ستیز در مقابل فرایند مدرنیزاسیون و مدرنیسم به سبک غربی است در نتیجه اسلام‌گرایی مظه‌ری از «سیاست هویت» است که مسلمانان در همه جا نگرش خود را به عنوان راه‌گزینی از فرهنگ مسلط غربی و ستیز با آن مطرح می‌کنند و درصدد «بازسازی فرهنگ بومی» برمی‌آیند.

گفتمان فرهنگی انقلاب اسلامی تلاشی برای زنده کردن خدا در محور حیات انسان و نیز روشی برای زندگی فراتر از همه اختلافات ملی، قومی و مذهبی است. به بیان دیگر، انقلاب اسلامی از انقلاباتی است که حرکت و آثارش در چهارچوب مرزهای یک کشور خلاصه نمی‌شود، بلکه دیدگاه فراملی دارد. از این رو، بر روی ملت‌ها حساس است و تمایل به فراگیر شدن دارد (شیرودی ۱۳۸۸: ۳۴).

گفتمان فرهنگی انقلاب اسلامی اگرچه در تقویت جریان‌ات بنیادگرا تأثیر داشت اما در رویارویی با پدیده جهانی شدن و حضور فرهنگ‌ها، قومیت‌ها و ادیان مختلف در سطح جهانی بر گفتگو و همزیستی مسالمت‌آمیز ادیان و فرهنگ‌ها نیز تأکید داشت. یکی از دین‌شناسان مشهور غرب به نام کنت ول اسمیت می‌گوید: «جهان روی صلح نمی‌بیند مگر آنکه فرهنگ‌ها با یکدیگر گفتگو کنند و گفتگوی فرهنگ‌ها ممکن نمی‌شود جز آن که ادیان با یکدیگر به گفتگو بنشینند، و این گفتگو میسر نمی‌شود تا هنگامی که پیروان ادیان یکدیگر را بهتر بشناسند» (سالار ۱۳۸۷: ۶۳). در راستای گفتمان فرهنگی انقلاب اسلامی، برای اولین بار پیشنهاد طرح «گفتگوی تمدن‌ها» در پنجاه و سومین مجمع عمومی سازمان ملل متحد از سوی رئیس جمهوری اسلامی ایران در سطح بین‌المللی پیشنهاد شد و بر اساس قطعنامه شماره ۵۳/۲۲ مورخ ۴ فوریه ۱۹۹۸ میلادی، سال ۲۰۰۱ به عنوان «سال سازمان ملل برای گفتگوی تمدن‌ها» تعیین گردید که مورد استقبال گرم جهانیان به ویژه پیروان ادیان و متفکران و روشنفکران برجسته دنیا قرار گرفت.

مقایسه گفتمان فرهنگی دو انقلاب

انقلاب فرانسه (۱۷۹۹-۱۷۸۹) دوره‌ای از دگرگونی‌های اجتماعی - سیاسی در تاریخ سیاسی فرانسه و اروپا بود. این انقلاب، یکی از چند انقلاب مادر در طول تاریخ جهان است که پس از فراز و

نشیب‌های بسیار، منجر به تغییر نظام سلطنتی به جمهوری در فرانسه و ایجاد پیامدهای عمیقی در کل اروپا شد (کورزین ۱۳۸۶: ۱۲). پس از انقلاب تغییرات بنیادی در شکل‌های مبتنی بر اصول روشنگری، ملی‌گرایی، دموکراسی و شهروندی پدید آمد (کورزین ۱۳۸۶: ۱۳). توکویل ضعف اقتدار و بروز نابسامانی و خلل در نظام اجتماعی کهن پس از لویی چهاردهم را عامل اساسی افزایش مطالبات و گسترش اعتراضات بر علیه ساختار موجود می‌داند (توکویل ۱۳۶۵: ۳۲۴).

اما انقلاب ایران یکی از مهم‌ترین مصادیق امروزی انقلاب‌های دینی است (دفرنزو ۱۳۷۹: ۲۸). کدی ویژگی متمایز و انحصاری آن را در فراتر رفتن از معیارهای رایج چپ و راست و به هم ریختن مرزبندی‌های محافظه‌کاری و رادیکالیسم دیده است (کدی ۱۳۷۶: ۳۴). فوکو (۱۹۸۴-۱۹۲۹) مشخصه بارز آن را در فراروی از دسته‌بندی‌های سنتی و مدرن یافته است؛ لذا می‌گوید که انقلاب ایران نخستین انقلاب پسامدرن است (فوکو ۱۳۷۷: ۱۷-۲۳).

قرن هیجدهم برای اروپا «عصر انقلابات دموکراتیک» بود و انقلاب فرانسه تنها یکی از آنها، اما برجسته‌ترین و گسترده‌ترین آنها است (هابس باوم ۱۳۷۵: ۱۸۲). انقلاب فرانسه به لحاظ میزان تأثیرگذاری و سیر حرکت و ایدئولوژی لیبرال بورژوازی رهبری‌کننده انقلاب و نیز نتایج و تبعات گسترده آن در فرانسه و سراسر اروپا، به مظهر و نمونه کلاسیک انقلاب‌های مدرن تبدیل گردیده است. این انقلاب خصلتی جهانی داشت و پس از تحققش بلافاصله بر جهان اسلام نیز تأثیر گذاشت و برای تمام جنبش‌های انقلاب پس از خود الگویی فراهم ساخت (هابس باوم ۱۳۷۵: ۱۸۳). در اینجا تعدادی از مفاهیم مدرن را که تأثیر پذیرفته از انقلاب فرانسه است و می‌توان آنها را به عنوان پیامد فرهنگی انقلاب فرانسه به شمار آورد به طور اختصار شرح داده و با گفتمان فرهنگی انقلاب اسلامی مقایسه می‌کنیم.

۱) سکولاریسم

یکی از اصول گفتمان مدرن، سکولاریسم و سکولاریزاسیون است. سکولاریسم در عام‌ترین معنا، فرایندی است که طی آن نقش و اهمیت دین در «اجتماع» و «فرد» افول پیدا می‌کند و «دین» را نیز دستخوش تجدید نظرهای معرفتی - ارزشی می‌سازد (شجاعی زند ۱۳۸۴: ۳۹). از نظر هاروی کاکس سکولاریسم جریان تاریخی غیرقابل بازگشتی است که طی آن جوامع از سلطه کلیسا و عقاید تعصب‌آمیز مابعدالطبیعی آزاد می‌شوند (هوردن ۱۳۶۸: ۱۹۴). پیتر برگر عرفی شدن را به عنوان

«جریانی که از طریق آن، بخش‌هایی از جامعه و فرهنگ از اقتدار نهادهای دینی خارج می‌شوند» تعریف می‌کند. بنابراین تعریف، عرفی شدن جامعه در کنار جنبه نهادی، شامل یک جنبه فرهنگی نیز می‌شود و دارای خصایصی است؛ از جمله: رهایی یک عده بازنمایی‌های جمعی از هر مرجع دینی، ساخت و تشکیل دانسته‌هایی که از دین مستقل می‌باشند، و همچنین ایجاد استقلال و خودرأیی در وجدان و رفتار فردی نسبت به تجویزات و مقررات دینی (ویلیم ۱۳۷۷: ۱۳۹). برایان ویلسون سکولاریسم را چنین تعریف می‌کند: «جریانی که طی آن، نهادها، فعالیت‌ها و اندیشه دینی اهمیت اجتماعی خود را از دست می‌دهند» (ویلسون ۱۳۷۷: ۲۲).

انقلاب فرانسه به دلیل ماهیت لیبرال - مدرن آن، خصلت سکولاریستی دارد و در تاریخ دوپست ساله پس از انقلاب، روند کلی جامعه فرانسه به سمت نهادینه شدن هرچه بیش‌تر سکولاریسم و صنعتی شدن روزافزون جامعه فرانسه بوده است (زرشناس ۱۳۸۷: ۳۴). بدین صورت که در فرانسه قرن هیجده طبقه بورژوازی با الهام از اندیشه‌ها و تعالیم روشنفکران برجسته‌ای همچون ولتر، روسو، منتسکیو و... خواهان ایجاد یک دموکراسی سکولار و فارغ از ملاحظات اصول و آموزه‌های دینی شد. بر خلاف فرانسه، در ایران وقوع انقلاب اسلامی، جریان بیداری اسلامی را در دهه ۱۹۸۰ در جهان به اوج خود رسانید و متعاقب آن پدیده اسلام‌گرایی به یکی از خبرسازترین مسائل جهانی تبدیل گردید. رشد اسلام‌گرایی، جامعیت دین اسلام را در فضای سیطره تفکر سکولار - مدرنیسم غربی و انفعال جهان اسلام به جهانیان نشان داده و چشم‌اندازی از عظمت تمدن اسلامی را در جهت‌دهی به زندگی انسان‌ها در عرصه‌های مختلف سیاسی - اجتماعی برجسته ساخته است (بهروزلک ۱۳۸۴: ۷۲).

۲) اومانیزم (انسان محوری)

اصل بنیادین نظام‌های لیبرال دموکراسی، انسان محوری است و آن بدین معناست که انسان خردمند است، و با بهره‌گیری از خرد خویش می‌تواند زندگی فردی و اجتماعی را بدون کمک مابعدالطبیعه به بهترین نحو اداره کند.

اومانیزم با تأکید بر حقوق و خردمندی انسان هرگونه تمایز دیگری را نفی می‌کرد. هویت انسان به عنوان انسان، متضمن نفی هویت طبقاتی، ملی، قومی و نژادی و... است. بدین سان

اومانیسیم، پتانسیل ویرانگری وضع گذشته را دربرداشت و از امکان درافکندن طرحی کاملاً نو نوید می‌داد (بشیریه ۱۳۸۷: ۵۲).

با انقلاب ۱۷۸۹ فرانسه، روح اومانیستی‌ای که از رنسانس به بعد در غرب ظهور کرده و گسترش یافته بود، در هیأت یک حکومت و رژیم سیاسی ظاهر می‌گردد (زرشناس ۱۳۸۷: ۳۶). در مقابل، خدا محوری - و نه انسان محوری - مهم‌ترین رکن دیدگاه و رویکرد انقلاب اسلامی به همه پدیده‌ها و از جمله انسان است. اساسی‌ترین افتراق میان دو دیدگاه فوق این است که در دیدگاه اومانیستی، انسان محور همه عالم است و چون انسان مدرن، خویش را مالک جهان و مجاز به هر گونه تصرف در جهان می‌داند، به دنبال معرفتی است که او را در این هدف قادر سازد، به همین جهت، هدف علوم تجربی در دنیای جدید، کسب قدرت هر چه بیش‌تر برای تسلط بر جهان می‌باشد (نبویان ۱۳۸۶: ۳۴-۳۲).

۳) ایدئالیسم آلمانی

انقلاب عینی فرانسه و انقلاب ذهنی فلسفه کلاسیک آلمان، که دو رویداد مهم سیاسی و فلسفی غرب محسوب می‌شوند، با یکدیگر تداخل زمانی داشته‌اند. انقلاب فرانسه تأثیر عمیقی بر افکار مردم جهان گذاشت. در همان دوران، انقلاب دیگری در عالم ذهن و اندیشه رخ داد: فلسفه کلاسیک آلمان تحولی در تاریخ فلسفه بود و این دوره را باید از مهم‌ترین دوره‌های تفکر فلسفی اروپا در دوران جدید دانست. آغازگر این تحول فلسفی کانت بود. شلینگ انقلاب فرانسه را انقلابی در عالم واقع و فلسفه کانت را انقلابی ذهنی و ایده‌آل می‌دانست. هگل نیز می‌گوید: «در فلسفه‌های کانت، فیخته و شلینگ، انقلاب در شکل اندیشه نهاده و بیان می‌شود... اما در فرانسه، به شکل واقعیت فوران کرده است» (خراسانی ۱۳۷۶: ۲۱۴). وجود دو مکتب مهم فلسفی در حوزه معرفت‌شناسی یعنی عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی دیدگاه جزم‌گرایانه و دگماتیستی نظام لایب‌نیتس - ولفی در مسائل متافیزیکی و در مقابل، رویکرد ضد متافیزیکی هیوم از جمله عواملی بود که سبب شد کانت در عالم فلسفه انقلاب کند و نظام فلسفی خود یعنی فلسفه نقادی را بنیاد نهاد (ابوالقاسم‌زاده ۱۳۸۶: ۶۹).

همه فیلسوفان کلاسیک آلمان با انقلاب فرانسه هم‌عصر بودند و هر یک به نحوی، از این واقعه بزرگ متأثر شدند و در برابر آن واکنش نشان دادند. هگل معتقد بود که فلسفه هر زمان

برخاسته از شرایط همان زمان است. مارکس (۱۸۳۱-۱۸۱۸) می‌گوید: «فلسفه کانت را به درستی باید نظریه آلمانی انقلاب فرانسه تلقی کرد» (خراسانی: ۱۳۷۶: ۱۷۵). هگل آرزو می‌کرد که کشورش از دستاوردهای انقلاب فرانسه همچون آزادی بهره‌مند شود. وی مفهوم و اندیشه آزادی را محور فلسفه سیاسی خود قرار داد. هگل انقلاب فرانسه را، به عین، محور فلسفه خود قرار داده است (جهانگلو: ۱۳۶۸: ۳۷).

۴) روشنگری

قرن هجدهم در اروپا به عصر روشنگری معروف است. روحیه کلی حاکم بر این جنبش، اصالت دادن به عقل و استفاده از آن در تمام مسائل مربوط به جهان و انسان بود. اعتقاد بر آن بود که قوه عقل، به تنهایی و بدون آنکه به دین یا منابع دیگر نیازمند باشد، می‌تواند برای انسان رفاه، سعادت، آزادی و پیشرفت به ارمغان آورد. تجلی کامل این جنبش در فرانسه بوده است. در جنبش روشنگری دو نظریه مهم سیاسی مطرح گردید که یکی نظریه آزادی لاک (۱۷۰۴-۱۶۳۲) بود و دیگری نظریه دموکراسی روسو (۱۷۷۸-۱۷۱۲). هر دو تشکیل حکومت را بر پایه قرارداد اجتماعی می‌دانستند، حکومت استبدادی را نفی می‌کردند، خواهان حکومت عامه بودند و از حقوق طبیعی بشر حمایت می‌کردند. علاوه بر روسو، مونتسکیو (۱۷۵۵-۱۶۸۹)، ولتر (۱۷۷۸-۱۶۹۴)، دیدرو (۱۷۸۴-۱۷۱۳) از اندیشمندان برجسته عصر روشنگری فرانسه بودند (ابوالقاسم‌زاده: ۱۳۸۶: ۷۱). در یک مقایسه چنین نتیجه‌گیری می‌شود:

با انقلاب فرانسه مفهوم لیبرالیستی آزادی به عنوان مفهوم اصلی و مشهور آزادی درآمد و تعریف حقوق بشر بر پایه خود بنیاد انگاری نفسانی اصالت یافت، بنابراین انقلاب فرانسه آغاز بسط عملی مفهوم خاصی از آزادی یعنی شکل لیبرالی آن بود (زرشناس: ۱۳۸۷: ۴۳). نظریه پایان تاریخ، نوعی نگاه تداوم‌انگارانه به تجدد غرب است که در آن ارزش‌های بنیانی فرهنگ غرب و به ویژه روش حکومتی لیبرال - دموکراسی به پیروزی رسیده‌اند. این نظریه، در واقع تحلیلی از نابودی مارکسیسم - لنینیسم و پیروزی لیبرال دموکراسی است و آن را به عنوان انگاره اصلی به تمامی جریان‌های تاریخی و سیاسی تعمیم می‌دهد. گفتمان فرهنگی انقلاب اسلامی با ادعای اینکه نگرشی متفاوت نسبت به انسان، جهان و سیاست دارد، پا به عرصه وجود گذاشته و با مارکسیسم - لنینیسم و نیز لیبرالیسم داعیه متفاوتی را مطرح نمود. تفاوت ایده پایان تاریخ در نگاه انقلاب اسلامی با ایده

پایان تاریخ در نگاه غرب در این است که یکی صرفاً به زمین می‌نگرد و پایان تاریخ را در لبرال - دمکراسی جستجو می‌کند و دیگری نظر به فراسو داشته، نسبت به عالم قدسی و ملکوت توجه می‌کند (حسینی ۱۳۸۴: ۴۳).

برخلاف نظام‌های قبلی که بر پایه اندیشه‌های سکولاریستی و اومانیستی شکل گرفته بودند، گفتمان فرهنگی انقلاب اسلامی بر پایه بازگشت به دین و حاکمیت خداوند شکل گرفت و زندگی سعادتمندانه را در پابندی هر چه بیش‌تر به برقراری عدالت، اخلاق و باورهای معنوی و الهی دانست. این گفتمان پارادایم جدیدی با عنوان «برخورد با نظام سلطه» در برابر دیدگاه‌هایی چون «پایان تاریخ» فوکویاما و «برخورد تمدن‌ها» ی هانتینگتون مطرح می‌کند (محمدی ۱۳۸۸: ۳۰).

بارزترین پیامد انقلاب فرانسه، رسمیت یافتن ایده جدایی دین از دولت بود. در حالی که انقلاب اسلامی ایران توانست اتحاد مجدد میان دین و دولت را برقرار سازد. مهم‌ترین خصیصه گفتمان فرهنگی انقلاب اسلامی، دینی بودن آن است. انقلاب اسلامی سال ۱۹۷۹ به دلیل ماهیت و جوهر دینی و معنوی خود، انقلاب و تحولی ارزشی بود. از این رو آنچه در جامعه ایران رخ داد، تحول و رویدادی فرهنگی، اخلاقی و اعتقادی بود. شهید مطهری در این خصوص می‌گوید:

این گنجینه عظیم و ارزش‌های انسانی که در معارف اسلامی نهفته بود، تقریباً از سال ۱۳۲۰ به بعد، در ایران به وسیله یک عده از اسلام‌شناس‌های خوب واقعی، وارد خود آگاهی مردم شد؛ یعنی اینکه به مردم گفته شد، اسلام دین عدالت است؛ اسلام با تبعیض‌های طبقاتی مخالف است؛ اسلام دین حرکت و آزادی است. به این ترتیب علاوه بر معنویت، آرمان‌ها و مفاهیم دیگر، نظیر برابری، آزادی خواهی، عدالت و... رنگ اسلامی به خود گرفت و در ذهن مردم جایگزین شد، درست به دلیل جایگزینی این مفاهیم در ذهن توده بود که نهضت اخیر، نهضتی شامل و همه‌گیر شد (مطهری ۱۳۵۹: ۴۵-۴۲).

به عبارتی مردم ایران با الهام از اسلام موفق شدند تا یک انقلاب سیاسی موفق را به جهانیان عرضه نمایند. انقلابی که به نام اسلام و با شعار «الله اکبر»، و بر مبنای ایدئولوژی و نمادگرایی شیعه و رهبر روحانی و غیر روحانی اسلام گرا استوار بود، باعث شد تا مسلمانان سراسر جهان شاهد اوج گرفتن مفهوم هویت اسلامی و بازگشت به غرور و اقتدار در دنیایی شوند که تحت سلطه ابرقدرت‌ها قرار داشت (Rodee 1983:320). توکویل معتقد است که با وجود آن همه تلاش برای وقوع

انقلاب، نتیجه کار دموکراسی نبود. وی برخلاف بسیاری، سال ۱۷۸۹ شروع انقلاب را سال پایان انقلاب می‌داند (توکویل ۱۳۶۵: ۲۷۳).

نتیجه‌گیری

شاید در تحلیل محتوایی گفتمان فرهنگی رهبران انقلاب ایران انتقاد از هژمونی فرهنگی غرب، شیء وارگی انسان و کالایی شدن فرهنگ و چیره‌گی صنعت فرهنگ غرب و از همه مهم‌تر مادی‌گرایی و دوری فرهنگ غرب از معنویت و اخلاق و دین، از هر چیز دیگر برجسته‌تر باشد. منطق فرهنگی کالایی شدن صرفاً منطق خصوصی‌سازی نبوده است بلکه رسوخ روال‌ها و اصول فایده‌گرایانه به درون بخش دولتی نیز بوده است. انتقاد فرهنگی انقلاب از نوع نظریه‌های انتقادی دیگر نظیر مکتب فرانکفورت نیست که خود به نوعی به روبنا بودن فرهنگ معتقد شده‌اند. انقلاب ایران یک نوع ستیز با اصول فرهنگی غرب یعنی سکولاریزم و غرب محوری و مدرنیزاسیون از نوع سرمایه‌داری بود که تاریخ خود را جریان اصلی تاریخ معرفی کرده است. تضاد انقلاب ایران با غرب تفاوت اساسی با تضادهای نظام‌های مارکسیستی با غرب داشت. این تفاوت در خاستگاه تاریخی و دینی آن بود. گفتمان فرهنگی انقلاب برخاسته از متن اجتماعی و سیاسی انقلاب و خواسته‌های تاریخی مردم ایران بود. گفتمانی که بر شعار محوری انقلاب یعنی «استقلال، آزادی، جمهوری اسلامی» تکیه داشت. در اصول سیاست فرهنگی نظام جمهوری اسلامی استقلال فرهنگی، حاکمیت بینش توحیدی و اصالت ارزش‌های اخلاقی از اصول آن شناخته شده است.

انقلاب اسلامی ایران بر اساس اسلام‌گرایی نوین که بعدها رهبری انقلاب از این نوع اسلام به عنوان اسلام ناب محمدی نام بردند، شکل گرفت. این گفتمان با تکیه بر اسلام بازخوانی شده که نوید بخش یک زندگی دینی عزت‌مدار بود در احیای هویت فرهنگی جهان اسلام نقش مؤثری داشت و خود منشأ جنبش‌های مختلف دیگر در جهان اسلام و حتی کشورهای غیر اسلامی شد. پیام اصلی انقلاب بازگشت به اسلام اصیل و هویت اسلامی خود و تکیه بر توانایی اسلام در ایجاد جامعه‌ای سالم و پویا بود و ستیز با غرب یکی از نتایج این اندیشه به شمار می‌آمد. البته بازگشت به اسلام و احیای هویت فرهنگی جهان اسلام از نوع بازگشت به دوران خلافت اسلامی و یا بازگشت به قرون وسطی نیست بلکه گزینش عناصر مناسب مدرنیته برای ایجاد جامعه اسلامی در دنیای مدرن است. در حقیقت انقلاب اسلامی نوع جدیدی از حکومت را به جهانیان عرضه داشته است،

این حکومت نه نظام دموکراسی سکولار بوده و نه حکومت مستبد دینی، بلکه ارائه دهنده حکومتی از نوع اسلامیت - جمهوریت است.

برخلاف انقلاب فرانسه که نهادهای دینی نقشی در پیروزی آن نداشتند و حتی منادی دوری جستن از دین بود انقلاب ایران ریشه‌های دینی و پیام‌های عمیق دینی داشت. از این رو نه تنها اسلام بلکه به طور عام دین و معنویت را به عنوان یک فاکتور مهم زندگی وارد عرصه اجتماعی و فرهنگی نمود. هر دو انقلاب منشأ تحولات بزرگی در دنیا بودند و هر دو آنها با شعار دفاع از حقوق انسان و برابری و برادری آغاز شدند اما نوع تفسیر آنها کاملاً متفاوت از هم بود. انقلاب ایران سرعت بخش جنبش‌های دینی در جهان محسوب می‌شود اما از طرف دیگر خود آن نیز معلول تحولاتی است که از بعد از جنگ جهانی دوم آغاز شده بود. توسعه ارتباطات، ناکامی‌های مدرنیته و آغاز عصر بازگشت به دین در سطح جهانی و مواجه شدن سکولاریزم با سؤالات اساسی از دلایل آن می‌باشد. اگرچه انقلاب اسلامی ایران در سی سال گذشته فراز و نشیب‌های زیادی در پیمودن مسیر خود داشت و در برهه‌هایی بهتر از بعضی برهه‌ها توانسته است توانایی نظام سیاسی اسلامی را در اداره جامعه و قانون‌مداری و دموکراسی نشان دهد اما به دلیل چالش‌های جدی که با دولت‌های قدرتمند غربی پیدا نموده تحت فشار سیاسی و اقتصادی آنها قرار گرفته است. الگوپذیری کشورهای اسلامی دیگر از نظام سیاسی ایران شاید با موفقیت‌ها یا شکست‌های سیاسی - اقتصادی آن و یا گاه تضاد عملکردها با ایده‌آل‌های انقلاب به خصوص در آزادی و اسلامیت تقویت و یا تضعیف گردد اما مسلماً اندیشه‌های بنیادین دینی و فرهنگی انقلاب ایران در خیلی جاها مورد پذیرش قرار گرفته و حتی بازتولید شده است و نوعی روشنگری جدید را در بین مسلمانان ایجاد نموده است که با روشنگری انقلاب فرانسه که مبتنی بر عقل محوری و اومانیسم بود تفاوت آشکار دارد. این به این معنا نیست که این دو انقلاب هیچ همپوشانی نداشته باشند برعکس، انقلابات همه در خواسته‌های اساسی مشترکند ولی در راه‌ها و سیاست‌هایی که ارائه می‌کنند متناسب با جامعه و عصر خود تفاوت می‌کنند. انقلاب ایران یک پارادایم جدیدی را در عصر جدید برای انسانی که در مسیر عبور به پست مدرنیته بود، ارائه نمود.

منابع

- ابوالقاسم زاده، مجید و محمدرضا بهشتی. (۱۳۸۶) «تأثیرات فلسفه کلاسیک آلمان و انقلاب فرانسه بر یکدیگر»، *نامه مفید*، شماره ۴۴.
- امام خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۸۵) *صحیفه امام*، ۲۲ جلدی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ و نشر عروج، چاپ چهارم.
- باهنر، محمد جواد. (۱۳۷۱) *مباحثی پیرامون انقلاب اسلامی*، تهران: انتشارات دفتر فرهنگ اسلامی.
- بشیریه، حسین. (۱۳۸۷) «جامعه‌شناسی تجدد (تجدد: غیریتها و محدودیتها)»، *فصلنامه نقد و نظر*، شماره ۱۰.
- _____ . (الف ۱۳۷۹) «توسعه سیاسی و بحران هویت ملی»، *فصلنامه مطالعات ملی*، سال دوم، شماره ۵، تهران: مؤسسه مطالعات ملی.
- _____ . (ب ۱۳۷۹) *تشریح‌های فرهنگ در قرن بیستم*، تهران: نشر آینده پویان.
- بهروز لک، غلامرضا. (۱۳۸۴) «بررسی چشم‌انداز اسلام‌گرایی در تحلیل‌های غربی»، *تشریح پژوهش*، خرداد و تیر، شماره ۱۲.
- پزشکی، محمد. (۱۳۸۵) «تحلیلی بر منظومه فکری و بنیان‌های اندیشه سیاسی علامه طباطبایی»، *پگاه حوزه*، شماره ۵.
- تاجیک، محمدرضا. (۱۳۷۸) *مجموعه مقالات تحلیل گفتمانی*، تهران: انتشارات فرهنگ گفتمان.
- تاجیک، محمدرضا. (۱۳۷۷)، «امام، قدرت، گفتمان»، *نامه پژوهش*، فصلنامه تحقیقات فرهنگی، سال دوم، شماره ۸، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- توسلی، غلام‌عباس و ابوالفضل مرشدی. (زمستان ۱۳۸۵) «بررسی سطح دینداری و گرایش‌های دینی دانشجویان»، *مطالعه موردی: دانشگاه صنعتی امیرکبیر*، شماره ۷.
- توکویل، آلکسی. (۱۳۶۵) *انقلاب فرانسه و رژیم پیشین*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: نقره.
- جانسون، چالمرز. (۱۳۶۳) *تحول انقلابی*، ترجمه حمید الباسی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- جهانگیر، رامین. (۱۳۶۸) *انقلاب فرانسه و جنگ از دیدگاه هگل*، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چاپ اول.
- جهانگیر، عیسی. (۱۳۸۳) «گذری بر اندیشه‌های اجتماعی علامه طباطبایی^(د)»، *مجله معرفت*، شماره ۸۰.
- حسین زاده، محمد علی. (۱۳۸۶) «گفتمان‌های حاکم بر دولت‌های بعد از انقلاب»، *مجله انقلاب اسلامی*، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- حسینی، محمد تقی. (۱۳۸۴) «نظریه پایان تاریخ و انقلاب اسلامی»، *پگاه حوزه*، خرداد و تیر، شماره ۱۲.
- خراسانی، شرف‌الدین. (۱۳۷۶) *از برون‌تاکانت*، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم.
- دفرونزو، جیمز. (۱۳۷۹) *انقلاب اسلامی ایران از چشم‌انداز نظری*، ترجمه حمیرا مشیرزاده، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.

- دهشیری، محمدرضا. (۱۳۸۶) «تأثیرات فرهنگی انقلاب اسلامی بر روابط بین الملل»، *فصلنامه انقلاب اسلامی*، شماره ۱۳، تهران: حوزه.
- دورکیم، امیل. (۱۳۸۳) *صور بنیانی حیات دینی*، ترجمه باقر پرهام، تهران: نشر مرکز.
- زرشناس، شهریار. (۱۳۸۷) «انقلاب فرانسه»، *ماهنامه اطلاعات سیاسی اقتصادی*، شماره ۳۶ صص ۲۴۹-۲۵۰.
- زهرانی، مصطفی. (۱۳۷۷) «اندیشه سیاسی علامه طباطبایی»، *فصلنامه علوم سیاسی*، شماره ۱.
- زیرکی، مهدی. (۱۳۸۴) «تاریخ معاصر: سید جمال اسدآبادی»، *صبح*، شماره ۱۷ و ۱۸.
- سالار، محمد. (۱۳۸۷) «تأثیرات فرهنگی انقلاب اسلامی در سطوح مختلف فرا منطقه‌ای»، *فصلنامه اندیشه انقلاب اسلامی*، شماره ۱۷.
- سجادی، عبدالقیوم. (۱۳۸۱) «ظرفیت‌های اندیشه اسلامی در مواجهه با جهانی شدن»، *پگاه حوزه*، شماره ۱۸.
- شجاعی زند، علیرضا. (۱۳۸۴) «نقش و عملکرد دین در وضعیت انقلابی، بررسی تطبیقی انقلاب فرانسه»، *فصلنامه جامعه‌شناسی ایران*، شماره ۷.
- _____ و حسینعلی قجری (۱۳۸۹/۳/۴) «قابلیت‌های تحلیل گفتمان در بررسی پدیده‌های فرهنگی - اندیشه‌ای»: <http://www.tebyan.net>
- شریعتی، علی. (۱۳۶۳)، *روش شناخت اسلام*، تهران: چاپخش.
- _____ . (۱۳۷۸) *مجموعه آثار*، تهران: چاپخش.
- شیرودی، مرتضی. (۱۳۸۸) *انقلاب اسلامی و بیداری اسلامی (تأثیرگذاری‌ها و نمونه‌ها)*، *فصلنامه علمی - پژوهشی انقلاب اسلامی*، تهران، سال پنجم، شماره ۱۶.
- صوفی آبادی، محمود. (۱۳۸۷) «دین جهانی شدن و فرهنگ سیاسی در جهانی سوم»، *نشریه مرکز تحقیقات دانشگاه امام صادق (ع)*، شماره ۱۶، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۶۳) *تفسیر المیزان*، تهران: بنیاد علمی و فرهنگی علامه طباطبایی، با همکاری مرکز نشر فرهنگی رجاء.
- عادلخواه، فریبا. (۱۳۸۱) «تحول فرهنگ مذهبی در جمهوری اسلامی ایران، دین، جهانی شدن و فرهنگ سیاسی در جهان سوم»، *فصلنامه مطالعات راهبردی*، شماره ۹، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی، صص: ۱۷۳-۱۹۷.
- غنی‌نژاد، موسی. (۱۳۷۹) «پیامدهای جهانی شدن»، *فصلنامه مطالعات راهبردی*، شماره ۸-۷، سال سوم تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- فرجی، مهدی و عباس کاظمی. (۱۳۸۸) «بررسی وضعیت دینداری در ایران»، *فصلنامه تحقیقات فرهنگی*، دوره دوم، شماره ۶.
- فوکو، میشل. (۱۳۷۷) *ایرانی‌ها چه رویایی در سردارند؟* ترجمه حسین معصومی همدانی، تهران: هرمس.

- کدی، نیکی.آر. (۱۳۷۶) «انقلاب ایران در چشم اندازی تطبیقی: بررسی تطبیقی انقلاب مشروطیت و انقلاب اسلامی»، *درآمدی بر ریشه‌های انقلاب اسلامی* به کوشش عبدالوهاب فرانی، قم: معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی.
- کورزین، فیلیس. (۱۳۸۶) *انقلاب فرانسه*، ترجمه مهدی حقیقت‌خواه، تهران: ققنوس.
- محمدی، منوچهر. (۱۳۸۸) «برخورد تمدن‌ها یا برخورد با نظام سلطه (پارادایم جدید در روابط بین‌الملل)»، *فصلنامه علمی - پژوهشی انقلاب اسلامی*، تهران: سال پنجم، شماره ۱۶.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۵۹) *پیرامون انقلاب اسلامی*، تهران: انتشارات صدرا.
- منزله، زهرا. (۱۳۸۶) «بررسی تطبیقی اندیشه اصلاحی سید جمال اسدآبادی و سید احمدخان»، *پایان‌نامه کارشناسی ارشد*، پژوهشکده امام خمینی.
- مولانا، حمید. (۱۳۸۷) «اسلامی کردن رسانه‌ها: چشم‌انداز مردمی دولتی بر رادیو و تلویزیون»، *فصلنامه رادیو و تلویزیون*، پیش شماره ۱۲، تهران: انتشارات صدا و سیما.
- میلنر، آندرو و براویت جف. (۱۳۸۷) *درآمدی بر نظریه فرهنگی معاصر*، جمال محمدی، تهران: ققنوس.
- «نامه مقام معظم رهبری به مجلس هشتم»، مورخ ۷ خرداد ۱۳۸۷، در سایت آفتاب <http://www.aftab.ir>
- نبویان، سید محمود. (۱۳۸۶) «اسلام و اومانیزم»، *فصلنامه رواق اندیشه*، شماره ۱۵.
- نش، کیت. (۱۳۸۰) *جهانی شدن سیاسی معاصر: سیاست و قدرت*، محمدتقی دلفروز، تهران نشر کویر.
- نوربخش، یونس. (۱۳۸۷) *کالبدشکافی انقلاب اسلامی ایران*، قم: نشر معارف اسلامی.
- هابس باوم، ای. ج. (۱۳۷۵) «انقلاب کبیر فرانسه»، *مطالعه تطبیقی انقلاب‌ها از کرامول تا کاسترو*، لورنس کاپلان، محمد عبداللهی، تهران: دانشگاه علامه طباطبایی، ص ۱۸۵ - ۱۸۱.
- هوردن، ویلیام. (۱۳۶۸) *راهنمای الهیات پروتستان*، طاطه‌وس میکائیلیان، تهران: علمی و فرهنگی.
- هینس، جف. (۱۳۸۱) «بازیگران مذهبی فراملی و سیاست بین‌الملل، دین، جهانی شدن و فرهنگ سیاسی در جهان سوم»، *فصلنامه مطالعات راهبردی*، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- ویلسون، برایان. (۱۳۷۷) «عرفی شدن»، *مجموعه دین، اینجا، اکنون*، پاپکین، ریچارد هنری و دیگران، ترجمه و گردآوری مجید محمدی، تهران: قطره.
- ویلم، ژان پل. (۱۳۷۷) *جامعه‌شناسی ادیان*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: تیان.
- Arnold, M. ative. (1966) *Culture and Anarchy*, (ed.) J. D. Wilson, Cambridge University Press Cambridge.
- Baites Thomas R.(2002) *Gramsci and the Theory Of Hegemony In J. Martin* (Ed.) Antonio Gramsci, London: Routledge.
- Femia Joseph J.(1987) *Gramsci's Political Thought: Hegemony, Consciousness, and the Revolutionaty Process*, Oxford: Clarendon Press.

- Gramsci Antonio.(1971) *Selections from the Prison Notebooks*, Trans. Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith, New York: International Publishers.
- Holliday, Fred. (2002) *The world at. 2002*, London.
- Rodee,C.C. and Others. (1983) “introduction to political Science”, chapter 14, *Culture Conflict and the Politics of Changes*, Internation Edition.

