

ایدئولوژی، دین و انقلاب ایران*

امیر نیک‌پی**

چکیده: با پیدایش نگرش‌های نوین به دین در دهه‌های ۴۰ - ۵۰ و انقلابی که به نام اسلام رخ داد بحث جدیدی در مورد روابط میان دین و تجدد در ایران گشوده شد. پرسش اساسی این است که توسعه و گسترش این نگرش‌ها در مقابل روند مدرنیزاسیون جامعه قرار گرفته و یا برعکس نتیجه منطقی این مدرنیزاسیون است؟ نویسنده برای پاسخگویی به این پرسش، پس از بررسی مختصر مفاهیم ایدئولوژی، اتوپیا، دین و اسطوره، سه نوع دینداری (ابزاری، ایدئولوژیک و فقهی - سیاسی) را بررسی کرده و سپس نتیجه گرفته است که در انقلاب ایران پدیده ایدئولوژی کردن دین نقش مهمی در روند سکولاریزه کردن جامعه داشته است.

دگرگونی‌ها و تحولات اجتماعی، ظهور و نفوذ ایدئولوژی‌های مدرن که با ذهنیت و رفتار سنتی و انگاره اجتماعی (Social Imaginary) ناسازگار بود منجر به روی صحنه آمدن گفتارهای نوین سیاسی - دینی شد. با پیدایش دینداری‌های جدید در سالهای ۱۳۴۰ - ۱۳۵۰ و وقوع انقلابی که

* این مقاله، متن منقح و بازنویسی شده سخنرانی آقای دکتر امیر نیک‌پی است که در تاریخ ۱۳۷۸/۳/۱۷ در پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی انجام شد.
** دکتری جامعه‌شناسی از فرانسه.

به نام اسلام در ایران رخ داد، بحث نوینی در مورد روابط میان تجدد و دین آغاز شد. پرسش اساسی قابل طرح در این زمینه این است که آیا توسعه و گسترش این نگرشهای نوین به دین در برابر روند مدرنیزاسیون و عکس‌العملی نسبت به آن است؛ یا برعکس، پیامد منطقی روندی است که بر عرصه‌های مختلف اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، تربیتی و فرهنگی تأثیر گذارده است؟ آیا می‌توان از «تجدد دینی» در ایران سخن به میان آورد؟ به بیان جامعه‌شناسانه، آیا می‌توان گفت که تجدد و دین در برابر یکدیگرند یا نوعی سازگاری و همخوانی میان آنها وجود دارد؟ به عبارت دیگر، آیا می‌توان از «تجدید حیات دینی» یا «از میان رفتن دین» سخن به میان آورد؟

برای بررسی ریشه‌های فکری انقلاب اسلامی در ایران، با ادبیاتی مواجهیم که در آن برخی از مفاهیم انسان‌شناسانه و جامعه‌شناسانه به طریقی به کار گرفته شده‌اند که مرزهای میان آنها خیلی روشن نیست و تشریح و تفسیر و تبیین انقلاب نیز بر اساس همین مفاهیم مبهم و ناروشن صورت می‌گیرد. مفاهیمی مانند ایدئولوژی، اتوپیا، اسطوره، دین و بسیاری از مفاهیم دیگر که در گفت‌وگوهای نوین جامعه ایران مورد استفاده قرار می‌گیرد و تأثیرات و پیامدهای مهمی را در صحنه سیاسی - اجتماعی از خود به جای می‌گذارد.

هدف من در این نوشته این نیست که تعریف جدیدی از این مفاهیم ارائه دهم؛ بلکه قصد دارم با طرح و بررسی چند نظریه، بر مفهوم دیگری تکیه و رزم تا نشان دهم که چگونه می‌توان از ایدئولوژی به «دینداری سکولار» رسید. مفهومی که اگر مبنا را تعاریفی قرار دهیم که تا به حال از دین و سکولاریته داشته‌ایم متناقض و پارادوکسال به نظر می‌رسد؛ اما اگر معتقد شویم بر دینداریهایی دلالت دارد که در برابر دینداریهای سنتی - جماعتی (Communautaire) پا به عرصه وجود گذاشته‌اند، قابل تأمل خواهد بود. این دینداریهای جدید توانستند با انگاره اجتماعی اکثریت ایرانیان پیوند برقرار کنند و پدیده پارانرژی انقلاب ایران را تغذیه کنند.

ایدئولوژی

به طور کلی، سه نگرش نسبت به ایدئولوژی وجود دارد:

۱- «نگاه خنثی»^۱

۲- «نگاه منفی» که از ناپلئون شروع می‌شود و تا مارکس ایدئولوژی آلمانی ادامه می‌یابد و

بخصوص پارادایگم حاکم امروز را که همان تئوری «آگاهی کاذب» (*fausse conscience*) باشد دربرمی گیرد. براساس همین دیدگاه است که برخی از روشنفکران ایرانی در سالهای بعد از انقلاب به نقد پدیده «ایدئولوژی مند کردن دین» پرداخته اند.^۲

۳- «نگاه مثبت» که از لنین شروع شده و تا سالهای ۶۰ میلادی در غرب (بخصوص نزد روشنفکران چپ) حاکم بوده و بعد از آن به جهان سوم و خصوصاً به ایران وارد شده است.

ژوزف گابل (*Josephe Gabel*) یکی از نظریه پردازانی است که کتابی را تحت عنوان آگاهی کاذب در سال ۱۹۶۲ میلادی در زمینه ایدئولوژی منتشر کرده است. این کتاب از اهمیت ویژه ای برخوردار است و در آن چهار نوع نگرش به ایدئولوژی مطرح و نقد شده است:

۱- نگرش مارکس جوان که نگاه دیالکتیکی به ایدئولوژی است و آن را «یک بینش غلط از تاریخ» ارزیابی می کند.

۲- نگرش انگلس که نگاه تاریخ گرایانه به ایدئولوژی است و روندی است که یک اندیشمند آگاهانه بر اساس آن چیزی را انتخاب می کند.

۳- نگرش ژان رنو که نگاه جامعه شناسی گرایانه به ایدئولوژی است و بیانگر منافع یک گروه و یا یک طبقه اجتماعی خاص است.

۴- نگرش آلتوسر که نگاه تجدیدنظرطلبانه به ایدئولوژی است و بنا بر آن باید «سیستم بازنماده» را از علم جدا کرد و معتقد شد که ایدئولوژی نقش آگاهی دهنده به عمل اجتماعی دارد و علم نقش تثویک.

گابل، بعد از بررسی و نقد این دیدگاهها ایدئولوژی راه در یک کلام، «تدوین شکلی از آگاهی کاذب» ارزیابی می کند. او در مورد مفهوم اتوپیا نیز همین روش را به کار می برد و نتیجه می گیرد که:

تفکر اتوپایی، یکی از اشکال آگاهی کاذب طبقات اجتماعی است که به دنبال تغییرات هستند. بنابراین ایدئولوژی و اتوپیا «دو شکل از درک خورده - دیالکتیکی (*Sous - dialectique*) از واقعیت اجتماعی است».^۳

انگاره اجتماعی

پل ریکور معتقد است که باید از مفهوم ایدئولوژی به عنوان «آگاهی کاذب» فراتر رفت و

مسائل را در چهارچوب دیگری بررسی کرد. از همین رو، به نقد نظریه مارکس در باب دین و ایدئولوژی می‌پردازد. از نظر او «انگاره اجتماعی» مجموعه‌ای است از ایدئولوژی و اتوپیا. ایدئولوژی مربوط به آن چیزی است که کانت تصور بساز تولید کننده (Imagination reproductrice) می‌نامد که همان تصویر ضعیف و تبدیل شده امر واقعی یا واقعیت است. اما اتوپیا مربوط به آن چیزی است که کانت تصور تولید کننده یا خلاق (imagination productrice) می‌نامد که منبع خلاقیت و نوآوری است. از نظر ریکور، این دو مجموعه به رفتار و کنش انسانی معنی می‌دهند و نباید فقط در ایدئولوژی نقش و کارکرد استیلاجویی (domination) را مدنظر داشت. اگر ایدئولوژی واقعیت موجود را حفظ می‌کند، اتوپیا اساساً آن را مورد پرسش قرار می‌دهد و معنای جدیدی خلق می‌کند. اگر ایدئولوژی به قدرت مشروعیت می‌بخشد، اتوپیا اساساً آن را مورد تعرض قرار می‌دهد. بنابراین ایدئولوژی و اتوپیا دو پدیده دنیای مدرن است که نمی‌توان از آنها چشم‌پوشی و صرف‌نظر کرد.^۴

یکی دیگر از نظریه‌پردازان «انگاره اجتماعی» کورنلیوس کاستوریادیس (Cornelius Castoriadis) فیلسوف، روانکاو و جامعه‌شناس فرانسوی یونانی‌الصل است. از نظر او، انگاره اجتماعی مدرنیته بر یک اصل آنتی‌نومیک استوار است: از یک طرف طرح «استقلال و خودمختاری سیاسی» انسانها و جوامع و از طرف دیگر آنچه او «جوهر کاپیتالیسم» می‌خواند که همانا «گسترش نامحدود استیلای عقلانی بر انسانها و چیزها» است. ایدئولوژی در نگاه او مربوط به همین ذهنیت تکنیکی مدرن است که می‌خواهد همه چیز را سیستماتیک و عقلانی کند و نمی‌تواند در جوامع «اسطوره‌ای» یا جوامع «دینی» به وجود آید. اما از آنجا که ایدئولوژی در دنیای مدرن به وجود آمده و یکی از اشکال سمبولیسم است، بنابراین می‌توان از آن چشم‌پوشی کرد.^۵

به طور خلاصه، در بررسی و نقد این دو دیدگاه می‌توان گفت: ایدئولوژی یک پدیده مدرن است که می‌توان از آن گذشت؛ ولی الزامی ندارد که تنها در جوامع مدرن کاپیتالیست غربی پا به عرصه وجود بگذارد. ایدئولوژی می‌تواند در جوامعی که در حال گذار از سنت به مدرنیته هستند نیز پدید آید و نقش مهمی در صحنه سیاسی - اجتماعی این جوامع بر عهده داشته باشد. همچنانکه ادگار مورن می‌گوید:

ایدئولوژی را نه در رابطه با گسست «جامعه سنتی - جامعه مدرن»، بلکه

خیلی بیشتر در رابطه با سیستم اسطوره‌ای کلاسیک باید تعریف کرد: هنگامی که یک سیستم عقاید شکل بگیرد تا بتواند به شکل نامحسوس و پنهانی عناصر جادویی یا دینی را که مختص اساطیر است، در خود جای دهد. این سیستم عقاید نسبتاً گسترش پیدا کرده، می‌توانند از یک منبع فلسفی سرچشمه گرفته، ولی عناصر اصلی و پایه‌ای یک فلسفه که یقیناً در ایدئولوژیها عامیانه و همگانی شده‌اند.^۶

اسطوره و ایدئولوژی سیاسی

یکی از انسان‌شناسان فرانسوی خصوصیات اسطوره را چنین تعریف می‌کند:

(۱) اسطوره تاریخ موجودهای ماوراء الطبیعی است.

(۲) این تاریخ به عنوان رویدادی در نظر گرفته می‌شود که حتماً واقعی است.

(۳) اسطوره همیشه اشاره به یک خالق و آفریننده دارد؛ یعنی اینکه چگونه چیزی یا نهادی توسط خدایان خلق شده است و بدین سبب همیشه الگویی برای اعمال و کنش انسانهاست.

(۴) اسطوره در چهارچوب تاریخ انسانها قرار داده نمی‌شود، زیرا که تاریخ انسانها را بنیانگذاری و خلق می‌کند.

(۵) با شناخت اسطوره، ریشه امور شناخته می‌شود. رویداد توضیحی توسط اسطوره می‌تواند در هر شرایطی لباس واقعیت به تن پوشد.^۷ اسطوره پدیده‌ای است که به شکل یک مرجع و منبع مطلق درمی‌آید. ریشه یک رویداد را به لحاظ زمانی و مکانی تعیین می‌کند و به اعلی مرتبه (transcendence) پیوند می‌زند. بدین معنا که این رویداد از زمان و مکان خویش خارج شده و به صورت یک امر جاودانه اعتبار پیدا می‌کند.

پی‌یر آنسار (Pierre Ansart) معتقد است که اساطیر، دین و ایدئولوژیهای سیاسی سه عنصر اصلی «انگاره اجتماعی» اند. نقش و کارکرد ایدئولوژی سیاسی در دنیای مدرن همان نقشی است که اساطیر و ادیان در دنیای سنتی داشتند.^۸ این نظریه آنسار در مورد ایران و آنچه به نام انقلاب دینی رخ داد صدق نمی‌کند، چرا که در ایران با پدیده‌ای روبرو هستیم که عناصر گوناگون آن در هم تنیده شده‌اند (نه اینکه جایگزین هم شده باشند) و چنین حرکت پرانرژی و پیچیده‌ای را به وجود آورده‌اند.

کاسیرر فیلسوف آلمانی معتقد است:

اسطوره‌های جدید سیاسی آفرینشهای مصنوعی است که توسط افراد
باهوش ساخته شده است. آنها فهمیده‌اند که اسطوره با همان روشهایی
ساخته می‌شود که ابزار جنگ مدرن مانند تیربار و هواپیما.^۹

بدین معنا برخی از ایدئولوژیهای اسلامی معاصر به فکر این افتادند که با ایدئولوژی‌مند کردن
اساطیر تاریخ جوامع خویش ثابت کنند که این اساطیر مانند بسیاری از ایده‌های مدرن کارآیی
دارند و چنین است که کوشش نمودند تا یک «ایدئولوژی دینی» تدوین نمایند.
در ایران با پدیده‌ای روبرو هستیم که زائیده «انگاره اجتماعی» ماست. این انگاره از عناصر
دین، اسطوره، اتوپیا و ایدئولوژی ترکیب شده است. از این دیدگاه هم باید مباحثی را در مورد
هویت از نو مطرح کرد و هم نقش کسانی که پیشگامان فکری - سیاسی انقلاب اسلامی بودند.
باید دید که نزد کنشگران اصلی این انقلاب، کدامیک از عناصر بر دیگر پدیده‌ها سایه افکنده و
آنها را تحت الشعاع خویش قرار داده‌اند.

اصلاح طلب یا اصلاحگر دینی؟

بیش از یک سده است که جریان رفرمیسم دینی در کشورهای مسلمان بر این امر تکیه می‌کند
که بایستی به زمان و شرایطی که در آن زندگی می‌کنیم آگاهی پیدا کرده و در یک کلام «امروزی»
شویم. البته اصطلاح رفرمیسم دینی مفهومی ناروشن و ابهام‌انگیز دارد؛ چرا که گرایشهای
مختلفی از قبیل سوسیالیسم‌زده، مارکسیسم‌زده تا جریانات «اسلام‌گرا» مدعی رفرمیست دینی
هستند. رفرمیسم دینی معاصر در کشورهای مسلمان را باید از جنبه‌های دیگری مورد پژوهش
قرار داد که الزاماً یک «اندیشه دینی» به معنای خاص کلمه یا یک «الهیات» نیست. مورخ و
اندیشمند معاصر مراکشی، عبدالله لارویی، معتقد است که:

اسلامی که امروز اینقدر در مورد آن سخن به میان آورده می‌شود یک
اسلام جدید است که بیشتر یک ایدئولوژی سیاسی - اجتماعی است تا یک
«الهیات» و علم دینی؛ و این همان مسأله‌ای است که برای شرق‌شناسی که
فقط جریان ارتدکسی را می‌شناسد و یا توریست که فقط اسلام حامیانه عوام
را می‌بیند، برای تفسیر و فهم این اسلام جدید مشکل درست می‌کند.^{۱۰}

جریان رفرمیسم دینی خواهان تغییر است؛ چراکه بر اساس نظر اصلاح طلبان میان جوامع مسلمان و اصول اسلامی گسست ایجاد شده است. به این دلیل اصلاح گران دینی ضمن پذیرفتن «اصول اسلامی»، به تحلیل و نقادی تفکر یا تفکرات غربی اهتمام می ورزند و از آنها وام فکری گرفته و تحت تأثیر آنها قرار دارند.

بدون آنکه بخواهیم اسلام را با ایدئولوژیهایی که مدعی اسلامی بودن هستند یکی بدانیم، از تأثیرپذیری آنها بر یکدیگر نیز نباید غافل بمانیم. حضور و برخورد و انطباق دین با واقعیتها منجر به پیدایش اسلامها به معنای ایدئولوژیک شدن به معنای فقهی و الهیاتی. ایدئولوژیهای سیاسی (چه رفرمیست و چه انقلابی، چه لیبرال و چه سوسیالیستی و...) مدعی اسلامی بودن هستند. بنابراین در همین رفرمیسم دینی چندگانگی وجود دارد. محمد آرکون، فیلسوف و مورخ اندیشه‌ها، معتقد است که:

مورخ یا جامعه‌شناس وجود یک هسته عقیدتی را میان کلیه مسلمانان نفی نمی‌کند یا نادیده نمی‌گیرد؛ ولی اهل علم (scientifiques) نمی‌توانند این مسأله را نادیده بگیرند که گروهها و فرهنگها و قومهای مختلف سعی کردند که از اسلام به عنوان یکی از عوامل تشکیل دهنده هویت خویش استفاده کنند و لذا این چنین اسلام اندونزیایی، پاکستانی، ترک، ایرانی، افریقایی و... به وجود آوردند. تفکر اسلامی هنوز به نقد مفهوم ارتدکسی نپرداخته، لذا بیش از پیش بر اتحاد و نیروی وحدت بخش اسلام تأکید ورزیده است. نقد مدرن ایدئولوژیها اجازه می‌دهد تا ثابت شود که ارتدکسی یک مصادره ایدئولوژیک پیام اولیه‌ای است که مؤمنان خواهانند. این مصادره ایدئولوژیک توسط یک گروه اجتماعی - سیاسی صورت می‌پذیرد. این مسأله (مصادره ایدئولوژیک دین) بحث نظری در مورد وضعیت دین و ایدئولوژی را باز می‌کند.^{۱۱}

بنابراین، اسلام در چهره‌های مختلف ظاهر می‌شود و یا به عبارت دیگر، بازنمادهای مختلفی از اسلام وجود دارد. رفرمیسم دینی معاصر در کشورهای مسلمان را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد:

۱- رفرمیسم دینی فقهی - سیاسی؛

۲- رفرمیسم دینی ایدئولوژیک - سیاسی. نمایندگان این دسته اساساً خارج از نهاد رسمی دین به طرح افکار و فعالیت می‌پردازند.

این دو جریان رفرمیسم دینی برخی مسائل جدید را مطرح کردند که از اساس با اختلافات فرقه‌ای سنتی متفاوت است. این دو جریان را باید از انتگریم متمایز ساخت؛ چون انتگریم با واقعیات امروزی برخورد اجتهادی نمی‌کند و خود را تنها در چهارچوب دستورات شرعی و سنت محصور می‌کند. اما رفرمیسم دینی فقهی - سیاسی مدعی و خواهان یک گفتمان همه جانبه و جامع است که هدفش اسلامی کردن جامعه و نهادهای مختلف آن توسط اجرای قوانین شرع است. برقراری یک حکومت اسلامی، ضرورتی الهی - فقهی - سیاسی تلقی می‌گردد. امام خمینی (س) به عنوان نظریه پرداز ولایت فقیه نماینده چنین طرز تفکری است. در رفرمیسم دینی ایدئولوژیک - سیاسی بر قرآن، سنت پیامبر و امامان و... تأکید می‌شود ولی مواضعش لائیک و غیر فقهی است. ارجاع به منابع و مشروعیت بخشی به نهادهای سیاسی - اجتماعی - اقتصادی یک واجب دینی نیست؛ بلکه یک ضرورت سیاسی - ایدئولوژیک است. از مرحوم اقبال می‌توان به عنوان نماینده این نوع رفرمیسم دینی نام برد. او می‌گوید:

ما با کمال میل پذیرای جنبش لیبرال در اسلام مدرن هستیم؛ ولی باید پذیرفت که نفوذ ایده‌های لیبرال در شرایطی صورت می‌پذیرد که بحرانی‌ترین دوران تاریخ اسلام را نیز می‌گذرانیم.^{۱۲}

رفرمیسم دینی فقهی - سیاسی می‌خواهد مدرنیته را اسلامی کند؛ ولی رفرمیسم دینی ایدئولوژیک - سیاسی می‌خواهد اسلام را مدرنیزه کند.

هنگامی که اصلاح طلبان از بیداری یا رنسانس سخن به میان می‌آورند، باید دانست که از حوزه خاص دینداری خارج شده و به حوزه سیاسی - فرهنگی بیشتر نزدیک می‌شوند؛ بدون آنکه از خود دین و یا امر دینی، که لازمه هرگونه رنسانس و یا بیداری است شالوده شکنی شود. اصلاح طلبان صحبت از رنسانس می‌کنند که امروزی و مدرن شوند، بدون آنکه به بنیان خود دین کاری داشته باشند. آنها سعی می‌کنند که اسلام و تفکر غربی را آشتی دهند، بدون هیچ گونه تحلیل نقادی که دین در دنیای مدرن با آن مواجه است. لذا گاهی اسلام را با راسیونالیسم، گاهی با سوسیالیسم و مارکسیسم، گاهی با لیبرالیسم و... آشتی می‌دهند. رفرمیسم دینی بیشتر ایدئولوگ پرورش داده تا اندیشمند بدیع. این رفرمیستها نسبت به مدرنیته بیشتر حالت تدافعی دارند تا

اینکه یک اندیشه اجتماعی ویژه و بدیعی را تدوین کنند. از نظر شایگان اصلاح طلبان دینی معتقدند که:

اسلام عیبی ندارد، مسلمانان هستند که فاسدند. اسلام یک پوستین وارونه است که به تن شده و اگر برگردانیم همه چیز درست می شود.... آنها (رفرمیستهای ایدئولوژیک) به مسائل زمان آگاه هستند ولی در توهم و ناآگاهانه عمل می کنند.... آنها زوال را درک می کنند و می خواهند همزمان هم پیشرفت کنند و آن چیزی را که جلوی این پیشرفت را می گیرد نگه دارند. آنها به دنبال سپر بلا هستند. مشکلات را بیشتر ناشی از نهادهایی می دانند که دین را نمایندگی می کنند تا اینکه به نقد خود دین بپردازند.^{۱۳}

رفرمیسم دینی ایدئولوژیک - سیاسی از اسلام موروثی و سنتی و نهادهای رسمی دینی تقدس زدایی می کند. بدین ترتیب برخورد و آداب و رسوم دینی هم دچار تغییر و تحول می شود. هنگامی که یکسری از نهادها و فعالیتها استقلال خود را به دست می آورند و قیومیت نهاد رسمی دینی خارج شده و در خود این نهادها و فعالیتها به دنبال مشروعیت هستند، شکل مقدسی را که به خود گرفته بودند از دست می دهند.

دینداریهای سیاسی در ایران معاصر

بحران و کشمکش ذاتی مدرنیته است. با توجه به این اصل، هنگامی که به تاریخ سده اخیر جامعه ایران نگاه می کنیم آن را جامعه‌ای در حال بحران می بینیم. بدین معنا که جامعه ایران «در» و به «سوی» مدرنیته در حرکت است. حرکتی که کم و بیش همه جنبه‌های زندگی را در بر می گیرد. آنها را دچار تحول کرده و ساختار ذهنیت و رفتارهای سنتی را سست می کند. جامعه ایران بیش از یک سده است که دچار بحران دینی، فرهنگی، سیاسی و اجتماعی شده است. مدرنیته از چهارچوب رفتار و گفتار اقبال برگزیده اجتماعی فراتر رفته و مسئله جامعه‌ای شده که دچار مشکل گشته و به دنبال راه حل آن است.

وارد کردن یکسری تکنیکهای سازمانی، مدیریت سیاسی، نهادهای تربیتی، تغییر ساختار چند هزار ساله اقتصادی و... باعث شده که روابط جدیدی پیش آید. روابط خانوادگی، مهاجرت روستایی، ورود ابزار و وسایل ارتباط جمعی، آموزش و پرورش گسترده و... باعث شده که

ارزشها و روابط سنتی مورد پرسش قرار گیرد. هر گونه تحول و دگرگونی در ذات خود گسست را نیز به همراه دارد و با مقاومت از سوی نیروهایی که مخالف تغییر روابط سنتی هستند مواجه می‌شود؛ اما علی‌رغم این مقاومتها و مخالفتها، ذهنیتها تغییر می‌کند و موازین و بازنماها (representations) و انگیزه‌های جدید جایگزین موازین قدیم می‌شود.

برای اینکه انقلابی به نام دین شکل گیرد بایستی حداقل در دینداری سنتی و موروثی تغییراتی به وجود آمده و نیروهای جدیدی پا به میدان گذاشته باشند. با سنت و دینداری سنتی نمی‌توان انقلابی به نام دین برپا کرد. اما دانستن اینکه چرا این تغییرات رخ می‌دهد در گرو پاسخهایی است که به بعضی پرسشها داده می‌شود. پرسشهایی چون: از کدام طریق و چه نوع کشمکشهایی و چه نوع تحولاتی باعث شده که امر دینی ترکیب دیگری به خود گیرد؟ آیا نفوذ و تأثیر ایدئولوژیهای مدرن باعث نشده که بسیاری از جنبه‌های معنوی امر دینی از بین برود؟ اگر در میان دینداران سخن از تحول به میان آوریم چه نوع تحولی، چه نوع اصلاح‌طلبی، چه نوع اصلاحگری، چه نوع ایدئولوژی، چه نوع متکلمی، چه نوع فقهی، چه نوع روشنفکری و... مدنظرمان است؟

در سالهای قبل از انقلاب سه نوع دینداری سیاسی را می‌توان از هم تفکیک کرد:

۱- دینداری ابزار؛

۲- دینداری ایدئولوژیک؛

۳- دینداری فقهی - سیاسی.

این دسته‌بندی اصلاً بدین مفهوم نیست که مرز خیلی دقیق و روشنی در زمینه‌های سیاسی، اجتماعی و عبادی میان آنها وجود دارد؛ بلکه برعکس دلالت بر این دارد که بین اینها نزدیکی و فضای انس نیز وجود دارد. ولی گاهی تضادها و ناهمخوانیها میان آنها آنچنان چشمگیر می‌شود که پیامدهای مهم سیاسی، اجتماعی و فرهنگی را در پی دارد. همچنانکه پیش و پس از انقلاب چنین پیامدهایی را به همراه خود داشته است.

۱- دینداری ابزار

دینداری ابزار بر دو پایه استوار است: مدرنیته و سنت. در نگاه ابزارانگاران به دین، مدرنیته نیایستی هویت جمعی ما را مورد تهاجم قرار دهد. هویتی که بر اساس ایرانیّت و اسلامیت شکل

گرفته است. در نظر ابزارانگاران، که الزاماً مؤمن و معتقد به خدا نیستند، از دین به عنوان ابزاری برای مقاومت و مقابله با غرب تجاوزگر و غرب زده‌ها استفاده می‌شود، زیرا که دین عنصری فرهنگی است که شخصیت جمعی ما را می‌سازد و می‌تواند نقشی بسیج‌گرایانه در برابر دشمن داشته باشد. در دینداری ابزاری، اسلام یک سیستم عقیدتی، یک ایدئولوژی، یک الهیات، یک فقه و مجموعه‌ای از عبادات و احکام نیست.

جلال آل احمد یکی از نمایندگان دینداری ابزاری است. او، در سالهای ۴۰ شمسی، ضمن ابزاری برخورد کردن با شیعه آن را کارآمدترین «واکسن» علیه «اپیدمی غرب زدگی» ارزیابی کرد. در یکی از کتابهایش می‌نویسد:

.... در برابر هجوم غرب چه باید کرد؟ باید به یک ابزاری چنگ انداخت. شاید بتوان خود را حفظ کرد.... شخصیت ایرانی من به چه وابسته است؟... مجموعه عوامل فرهنگی متعلق به جامعه‌ای که در آن نفس می‌کشم، شخصیت مرا شکل می‌دهد. این عوامل عبارتند از: دین، زبان و ادبیات که باید آنها را حفظ کرد. «هر کدام از این عوامل یک ابزارند».^{۱۴}

۲- دینداری ایدئولوژیک

در این نوع دینداری انقلاب هدف است، اسلام وسیله (و نه ابزار) و در آن با سیاسی کردن امر مقدس مواجه هستیم. بدین معنا که امر دینی از آسمان اعلا مرتبه (transcendence) به زمین آورده می‌شود و این خود یکی از ابعاد سکولاریزه کردن جامعه و دین است. مهمترین شرایطی که باعث پدیدار گشتن این نوع دینداری در ایران سالهای ۱۳۴۰ - ۱۳۵۰ شد عبارت بود از:

(۱) مدرنیزاسیون خودکامه رژیم سلطنتی و بر هم زدن توازن و بخشی از ساختارهای اجتماعی - اقتصادی - تربیتی و فرهنگی در اثر همین مدرنیزاسیون؛

(۲) وجود محرومیت در برخی از اقشار جامعه (علی رغم رشد اقتصادی بین ۸٪ تا ۱۰٪ بین سالهای ۱۳۴۵ تا ۱۳۵۵)؛

(۳) رشد بیش از پیش طبقه متوسط در جامعه؛

(۴) وجود یکسری ساختارهای اسطوره‌ای - دینی - هزاره‌ای در جامعه؛

(۵) تأثیر و نفوذ ایدئولوژیهای چپ (بخصوص لنینیستی - جهان سوم‌گرایی).

در جامعه‌ای که جوّ سیاسی بسته بود و روز به روز بسته‌تر می‌شد و هنوز انگارهٔ اسطوره‌ای - دینی در میان بسیاری از اقشار جامعه زنده و قوی وجود داشت، بعضی از روشنفکران ترقیخواه به این فکر افتادند که جوانان شهری تحصیلکرده را که از طبقات متوسط اجتماع بوده و کم و بیش از نهاد رسمی دین بریده بودند مخاطب اصلی خویش قرار داده و به قول خودشان «شرایط ذهنی یک انقلاب» را فراهم کنند.

اسطوره‌های قدیمی راه انقلاب را در پیش می‌گیرند، نبرد میان مستضعفین و مستکبرین در حوزهٔ ایدئولوژیهای سیاسی عملکرد دارد. به زبان جامعه‌شناسی پدیدارشناسانه، نمادگرایی «سیاسی - ایدئولوژیک مدرن» و نمادگرایی «اسطوره‌ای - دینی» درهم تنیده می‌شوند و پدیده‌ای را به نام دینداری ایدئولوژیک که سکولار نیز هست به وجود می‌آورند. گفتمان این دینداری ایدئولوژیک یک نگاه به سوی گذشته دارد و یک نگاه به سوی آینده. علی‌رغم اینکه این گفتمان چهره‌ای عقلانی - سیستماتیک به خود گرفته و اساساً از علوم جدید و بخصوص علوم اجتماعی تغذیه می‌کند، مبنای خود را بر ساختارهای اسطوره‌ای - هزاره‌ای (سقوط، هبوط، هجرت، آرمان شهر) و برخی چهره‌های قهرمانانه (پیام‌آور و منجی) استوار ساخته و از این طریق می‌تواند با انگارهٔ اجتماعی یا خودآگاهی جمعی یک جامعه پیوند برقرار کند.

این دینداری ایدئولوژیک فقط یک دکترین سیاسی نیست و بر مبنای هستهٔ اسطوره‌ای خود کوشش می‌کند تا یک جهان‌بینی، یک فلسفهٔ تاریخ، یک فلسفهٔ انسان و یک فلسفهٔ طبیعت نیز تدوین کند. این دینداری ایدئولوژیک خواهان یک انقلاب تام علیه نظم موجود بوده و به طور مستمر آزادیهای سیاسی، تغییرات اجتماعی و فرهنگی را با مفاهیم دینی پیوند می‌زند.

بی‌شک علی شریعتی مهمترین نمایندهٔ چنین قرائتی از دین بود که بیشترین تأثیر را در نسل جوان قبل از انقلاب گذاشت. او در ایدئولوژیک کردن دین نقش مهمی ایفا کرد و آن را به شکل یک مکتب، که عبارت از جهان‌بینی و ایدئولوژی است، درآورد.^{۱۵} اساطیر شیعی شهادت و انتظار را ایدئولوژیک کرده^{۱۶} و از شیعهٔ انقلابی (شیعه علوی) در برابر شیعهٔ ارتجاعی (شیعه صفوی) سخن به میان آورد. او به دنبال جریان پروتستان‌تیسیم اسلامی بود و قرائت دستگاه رسمی دینی را به طور شدید مورد انتقاد قرار داد.^{۱۷} شریعتی در فکر برقراری یک حکومت و جامعهٔ ایدئولوژیک و مخالف حکومت دینی بود.^{۱۸} او دین را ایدئولوژیک کرد و امر سیاسی و دینی را یکی شمرد؛ ولی نماد سیاسی یا حکومت را لایسیزه کرد. بدین مفهوم که اصلاً به دنبال

این نبود که مشروعیت حکومت را بر مبنای قوانین الهی یا منابع فرا انسانی (extra-humaine) و یا فرا اجتماعی (extra-social) قرار دهد. او در فکر جایگزین کردن روشنفکران دینی به جای روحانیون بود.^{۱۹}

۳- دینداری فقهی - سیاسی

در این نوع دینداری اسلام هدف است، انقلاب وسیله است و با تقدس بخشیدن به امر سیاسی مواجه هستیم. ریشه ایدئولوژی اسلام‌گرایی را باید در این نوع نگرش و قرائت از دین و سیاست جستجو کرد. مهمترین مشخصات این نوع دینداری عبارتند از:

۱- گفتمان تام (total) از اسلام که در آن امر سیاسی و امر دینی از هم جدایی ناپذیرند؛

۲- خواستن جامعه و حکومت دینی و برقراری و اجرای احکام شرعی در آن؛

۳- مخالفت با لائیسیت و ناسیونالیسم؛

۴- استوار بودن بر اصل رادیکالیسم سیاسی.

در برخی از این مشخصات، دینداری فقهی - سیاسی با دینداری ایدئولوژیک همخوانی دارد و در بعضی دیگر، اختلافات مهمی میان آنها وجود دارد.

از نظر فقهی، اسلام‌گرایی را باید در کشمکشهای اصولیون و اخباریون جستجو کرد و از نظر سیاسی در انقلاب مشروطیت (مشروع‌خواهی شیخ فضل الله نوری)، در جنبش ملی (نواب صفوی و فداییان اسلام) و در انقلاب اخیر (ولایت فقیه) ریشه‌یابی نمود. به این دلیل اسلام‌گرایی از نظر سیاسی ریشه‌دارترین جریان تاریخ معاصر در ایران است.

مطهری مهمترین متفکر این نوع دینداری در ایران است و در نوشته‌هایش هدف انقلاب اسلامی را چنین بیان می‌کند:

۱- برقراری اسلام واقعی و اولیه؛ ۲- تغییر ریشه‌ای شرایط زندگی

مردم؛ ۳- پایان بخشیدن به ظلم ۴- برقراری قوانین اسلامی ملغی شده.^{۲۰}

در دیدگاه مطهری، ارزشهای اسلامی بایستی مبنای هرگونه جنبش اعتراض‌آمیز را شکل می‌دهد. او به همین منظور میان انقلاب اسلامی و اسلام انقلابی تفاوت قائل می‌شود.^{۲۱} در دینداری فقهی - سیاسی از سیستم مرجع که اسلام است تقدس‌زدایی نمی‌شود: خدا، سنت، پیامبر، گفتار امامان به شکل عام و فقه به شکل خاص مبنا قرار گرفته و گفتمان سیاسی بر آن

اساس تنظیم می‌شود. این گفتمان سیاسی نسبت به واقعیات بسته نیست و دستاوردهای بیرونی را نیز به خدمت گرفته است. از نهادهای سیاسی - اجتماعی و اقتصادی نیز تقدس‌زدایی نمی‌شود، بدین معنا که سیستم مرجع (الوهیت فقهی) مبنای مشروعیت دادن و مشروعیت‌زدایی از اعمال و رفتار جامعه می‌شود.

دینداری فقهی - سیاسی بازگشت به سنت و دینداری سنتی و شیوه اداره سنتی امر مقدس نیست. نهادهای حکومتی (قانون اساسی، مجلس، تقسیم قوا...) خارج از الگوهای سنتی تشکیل می‌شود؛ اما سیستم مشروعیت‌دهی بر اساس موازین مقدس الهی استوار است. نظام حکومتی بعد از انقلاب بر پایه چنین درکی از دینداری بنا شد.

نتیجه‌گیری

در این نوشته از ظهور و نفوذ دینداری سکولار در ایران سالهای ۱۳۴۰ - ۱۳۵۰ سخن به میان آوردیم. مفهومی که اگر مبنا را تعاریفی قرار دهیم که تا به حال از دین و سکولاریزاسیون داشته‌ایم متناقض و پارادوکسال به نظر می‌رسد، ولی اگر معتقد شویم بر دینداریهایی دلالت دارد که در برابر دینداریهای سنتی پا به عرصه وجود گذاشته‌اند، قابل تأمل خواهد بود.

مفهوم سکولاریزاسیون را باید گسترده‌تر از رویکرد جامعه‌شناختی‌اش در نظر گرفت تا بتوان یکسری از پدیده‌های مدرنیته (به عنوان مثال: افول و محدود شدن مشروعیت دینی - به معنای الهی - قائل شدن برای نهادهای اجتماعی) را توضیح داد. الهیاتهای گوناگون معاصر در غرب (الهیات سکولاریزاسیون، الهیات مرگ خدا، الهیات لیبرال، الهیات فمینیستی و...) ^{۲۲} الهیات آزادیبخش در امریکای جنوبی و امریکای لاتین ^{۲۳} ایدئولوژیهای دینی در کشورهای مسلمان و... از سکولاریزاسیون مفهومی تئولوژیک - ایدئولوژیک ساخته‌اند.

سکولاریزاسیون به مفهوم تقدس‌زدایی کامل و غیر قابل برگشت دین در دنیای مدرن نیست؛ بلکه تقدس‌زدایی از دین نهادینه و باز ترکیب نیروهای دیندار است. هرگونه اما و اگر (گسست) میان اصول دین و جامعه منجر به سکولاریزاسیون دین می‌شود و آن را به یک منبع الهام و با یک ایمان محدود تقلیل می‌دهد. با چنین نگرشی دین می‌تواند ایدئولوژیزه شود و یکی از پیامدهایش استحاله زبان ایمان در سیاست و حذف بُعد الوهیتی دین خواهد بود. ^{۲۴}

دین را نباید صرفاً از زاویه جایگاهی که نهادهای دینی اشغال می‌کنند مد نظر داشت. آنچه

نگاه نوین به دین یا بازگشت دین نامیده می‌شود، اجازه داده تا ناروشتی انتظارات فردی و جمعی ایجاد شده توسط جامعه‌ای بی‌ثبات و در بحران را نشان دهد. عدم پاسخگویی به این انتظارات و احساس محرومیت برخی از گروه‌های اجتماعی منجر به آن می‌شود که به ایدئولوژیهای دیگر، ساختارهای اسطوره‌ای - دینی که در انگاره اجتماعی ایرانیان وجود دارد، پناه برده شود. البته ساختارهای اسطوره‌ای - دینی که بازنگرشی به آنها شده، امروزی شده، ایدئولوژیزه شده و به عبارت صحیح‌تر سکولاریزه شده است.

گرایشهای ترکیبی - التقاطی و کثرت‌گرا که مشخصه بسیاری از نگاههای نوین دینی است، نشانه فضای انس و همدلی با جهان مدرن می‌باشد. لذا ابهامی در مورد روابط میان امر دینی و امر سیاسی از یکسو و امر ایدئولوژیک و امر فقه‌ای - شرعی از سوی دیگر وجود دارد. باید فهمید که روابط میان دین و ایدئولوژی و فقه و مدرنیته چیست. تا هنگامی که انگاره اجتماعی ما اجازه نمی‌دهد که میان امر دینی و امر سکولار (یا امر لائیک) تفکیک‌گذاری کنیم، تشویش و بهم ریختگی مرزهای امر سیاسی و امر دینی در ذهنها و جهان‌بینیها کارایی دارد: ایدئولوگ می‌تواند روشنفکری باشد که در نظر او ایدئولوژی بر دین حاکم است و یا روحانی می‌تواند فقیه یا متکلمی باشد که در نظر او دین بر ایدئولوژی حاکم است.

سکولاریزاسیون تقدس‌زدایی کامل از جامعه نیست، بلکه باز ترکیب دین، نیروهای دینی و تغییر شکل امر تقدس در جامعه است. بدین معنا به اصل پارادوکس در انقلاب اسلامی ایران می‌رسیم: در روند سکولاریزاسیون افکار و جامعه ایدئولوژیزه کردن دین نقش مهمی بازی می‌کند. خیلی دقیق نمی‌توان پیش‌بینی کرد که روند سکولاریزاسیون و لائیزاسیون چه چهره‌ای در سالها و دهه‌های آینده به خود می‌گیرد. اما آنچه را که می‌توان مشاهده کرد این است که تحولات و تغییرات در بخشی از ساختارهای اقتصادی، اجتماعی و ذهنی انجام گرفته که فاصله میان جامعه ایران و دینداری سنتی را عمیق‌تر کرده است. نظام مشروعیت‌دهی که در اسلام سنتی رواج داشت، توسط برخی از فقها، متکلمین و به خصوص روشنفکران دیندار مورد پرسش و تعرض واقع شده است. این تغییرات و تحولات هر گونه بازگشت به ساختارهای ذهنیت سنتی و جماعتی (communautaire) را غیر ممکن می‌سازد. ارجاع (reference) به دین در طبقات و قشرهای مختلف اجتماعی بسیار قوی است؛ ولی به نظر می‌رسد که به طرف اسلامی خواهیم رفت که بیشتر یک ارجاع فرهنگی است تا یک نظام مشروعیت‌دهی به نهادهای سیاسی، اجتماعی، اقتصادی.

- 1) Guy Rocher, *Introduction a la Sociologie generale*, Paris: Points, Tom 1, P. 124.
- ۲) به عنوان مثال به فصل ۴ از کتاب *انقلاب دینی چیست؟* اثر داریوش شایگان مراجعه شود.
- 3) Joseph Gabel, *Fausse Conscience*, Paris, 1962, P. 42.
- 4) Paul Ricoeur, *Du Texte a l'Action*, *Essais d'hermeneutique II*, Paris, 1986.
- 5) C. Castoniaolis, *Domales de l'homme*, Paris: Seul, 1986.
- 6) Edgar Morin, *Vie et Mort des Idéologies*, *Nouvelle Revue d'Ethnopsy chiatry*, n 19, P. 15.
- 7) R. Roussau, *Les veligins*, Paris: Puf, 1979, PP. 53 - 59.
- 8) Pierre Ansart, *Idéologies, Conflit, et pouvoir*, Paris: Puf, 1974.
- این کتاب توسط مجید شریف به فارسی برگردانده شده است.
- ۹) ارنست کاسیرر، *افسانه دولت*، ترجمه نجف دریابندری، ص ۳۶۵.
- 10) A. Laroui, *Islam et Modernité*, Paris: La Decouverte, 1987, P. 83.
- 11) M. Arkoun, *Islam et les Islams*, *Revue Herodote*, 1984, no 35, PP. 19 - 20.
- 12) M. Iqbal, *La Reconstruction de la Pensée Religieuse* (احیای تفکر دینی در اسلام) Paris, P. 176.
- 13) D. Shayegam, *Le Mgard Mutilé*, Paris, 1989, PP. 25 - 26.
- ۱۴) جلال آل احمد، *کارنامه سه ساله*، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۹، صص ۱۶۳ - ۱۶۴.
- ۱۵) علی شریعتی، *مجموعه آثار ۱۶*، درسهای ۱ و ۲.
- ۱۶) علی شریعتی، *مجموعه آثار ۱۹*.
- ۱۷) علی شریعتی، *مجموعه آثار ۹*.
- ۱۸) علی شریعتی، *مجموعه آثار ۲۲*، ص ۱۹۷، که در آن حکومت دینی را تعریف کرده است.
- ۱۹) علی شریعتی، *مجموعه آثار ۴*، سخنرانی «امت و امامت».
- ۲۰) مرتضی مطهری، *نهضت‌های اسلامی در صد سال اخیر*، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۶۳، صص ۶۹ - ۷۰.
- 21) M. Motahari: *La nature et les facteurs de la Revolution Islamic*, *Le message de Islam*, No 12, October - November 1982, PP. 27 - 28.
- 22) *Encyclopédie du Protestantisme*. Paris: Ed. du Cerf, 1995.
- 23) M. Lowy, *Modernité et Critique de la Modernité dans la Théologie de la libération*, A.S.S.R., 1990, no 71, PP. 7 - 23.
- 24) O. Tchannen, *Les Théories de la secularisations*, Geneve, Drog, 1992.