

## عرصه‌های دین‌گرایی در فرهنگ سیاسی ایران معاصر

(از صفحه ۱۰۵ تا ۱۳۴)

مسعود مطلبی\*

تاریخ دریافت: ۹۱/۹/۱۵

تاریخ پذیرش: ۹۱/۱۰/۲۵

### چکیده

با توجه به این‌که جامعه ایران از دیر باز جامعه‌ای دینی بوده است، باید به سهم دین در فرهنگ سیاسی کشور به عنوان یکی از منابع اصلی فرهنگ توجه شود. به بیانی دیگر بخش اعظم مبادی نظری، عقاید و باورها و سنت‌های حاکم بر فرهنگ سیاسی ایرانیان، در متن تاریخ و حیات جمعی جامعه دینی ایرانی شکل گرفته و همین عامل، تعیین‌کننده بخشی از الگوهای کنش و رفتار سیاسی آنان در قبال سیاست و قدرت سیاسی و بخصوص پذیرش، نقد یا نفی نظام سیاسی بوده است. در نوشتار حاضر که با بهره‌گیری از رویکرد توصیفی تحلیلی و شیوه اسنادی به رشته تحریر درآمده است تلاش می‌گردد حوزه‌ها، عرصه‌ها و جلوه‌های دین‌گرایی در فرهنگ سیاسی جمهوری اسلامی ایران در زمینه نظام معرفتی - ارزشی، نمادین و نیز نهادی تبیین و عملیاتی گردد.

**کلیدواژه‌ها:** فرهنگ سیاسی، دین‌گرایی، آخرت‌گرایی، شهادت‌گرایی، انتظار و موعودیت.

## مقدمه

بنا به اعتقاد اکثر جامعه‌شناسان توسعه هر قدر که جامعه در روند نوسازی بیشتری قرار می‌گیرد، طبعاً دچار خلاء عاطفی عمیق‌تری می‌شود. «امیل دورکیم»<sup>۱</sup> در مباحث مربوط به ناهنجاری، شرایطی را مورد بحث قرار می‌دهد که جامعه در حال گذار به آن دچار می‌شود. فرایندهای نوسازی، اندیشه ترقی‌خواهی و دگرگونی‌های اجتماعی، فضایی را به وجود می‌آورد که «لوسین پای»<sup>۲</sup> آنرا در قالب بحران هویت مورد سنجش قرار می‌دهد. جامعه‌ای که دچار بحران هویت می‌شود، طبعاً میزان مشروعیت نظام سیاسی‌اش به گونه قابل توجهی دچار چالش می‌شود (پای، ۱۳۸۰: ۱۸). بی‌هنجاری، مربوط به شرایطی است که جامعه در وضعیت دگرگونی قرار گرفته است، ولی نهادهای اجتماعی جدید مستقر نشده‌اند. با توجه به چنین فضایی، «ساموئل هانتینگتون»<sup>۳</sup> جامعه در حال گذار را نمادی از فضای ستیزش می‌داند (Huntington, 1991: 8-12).

گروه‌های اجتماعی در جوامعی همچون ایران که در حال تجربه فرایند نوسازی هستند، نیاز بیشتری به دین‌گرایی پیدا می‌کنند. بسیاری از نظریه پردازان بر این امر تأکید داشته‌اند که بنیادگرایی سیاسی - دینی مربوط به جوامعی است که در روند نوسازی قرار گرفته‌اند، اما هنوز از بحران هویت عبور نکرده‌اند. به این ترتیب جامعه ایرانی در روند نوسازی همان قدر که از مذهب سنتی فاصله گرفت، درگیر فضای جدیدی شد که مبتنی بر مذهب سیاسی می‌باشد. به عبارت دیگر در ایران سیاست و مذهب با یکدیگر پیوند عمیقی دارند و این امر بر فرهنگ سیاسی ایران بخصوص در سال‌های پس از پیروزی انقلاب اسلامی تأثیر فراوانی داشته است. در این ارتباط یکی از شاخص‌های تأثیرگذار و همچنین یکی از نشانه‌های فرهنگ سیاسی ایران را باید در عرصه‌ها و قالب‌های مذهبی دانست.

نسل جدید نظریه پردازان نوسازی بر این امر تأکید دارند که نه تنها مذهب عامل عقب‌گرد جوامع و مانعی در فرایند نوسازی محسوب نمی‌شود، بلکه نقش مذهب در گذار جوامع از محدودیت‌های جامعه سنتی حقیقتی اجتناب‌ناپذیر می‌باشد. چنین شاخص‌هایی را «علی بنوعزیزی» با استفاده از نظریات «جان دیویس»<sup>۴</sup> ارايه داده است. نگرش «بنوعزیزی» با رویکرد علمی «علی شریعتی»، «جلال آل احمد» و سایر نظریه پردازان نوسازی متفاوت می‌باشد. وی انقلاب اسلامی ایران را براساس مدل «نوسازی گرا» مورد توجه قرار می‌دهد و به این جمع‌بندی می‌رسد که انقلاب اسلامی می‌تواند فرهنگ سیاسی جوامع را دگرگون نماید. «عزیزی» بر این اعتقاد است که جوامعی همانند ایران که با تحولات اجتماعی و انقلاب دینی روبه‌رو شده‌اند، توانسته‌اند زیرساخت‌های اجتماعی خود را در چارچوب فرهنگ سیاسی مقاومت بازتولید نمایند: «مذهب می‌تواند نمادهای پر قدرت و تعیین‌کننده‌ای را در جامعه ایجاد نماید. مذهب شیعه در ایران به لحاظ ایدئولوژیک از قابلیت ذاتی برای مبارزه‌جویی برخوردار است. انقلاب اسلامی توانست فرهنگ استقامت، پایداری، گذشت و فداکاری برای نیل به حقیقت و عدالت را در جامعه ایران بازتولید نماید. اختلافات سیاسی در چارچوب قواعد مذهبی کنار گذاشته شد. وعده مسیحایی انقلاب برای نیل به نظام عادلانه اجتماعی و مقابله مظلومین با مستکبرین، فضای سیاسی و همچنین فرهنگ سیاسی ایران را متحول نمود» (Banu Azizi, 1981: 304).

در فرایند انقلاب اسلامی نهادهای دینی جدیدی فعال گردیدند که تأثیر قابل توجهی بر فرایندهای سیاسی برجای گذاشتند. در این شرایط مساجد، تکایا، زیارتگاه‌ها و هیات‌های مذهبی جایگاه بیشتری در فرهنگ سیاسی ایران پیدا نمودند و اندیشه‌های اسلامی نیز بازتولید شدند. شرایطی ایجاد شد که به موجب آن عامل دین توانست نقش اجتماعی ایفا نماید. البته در این فرایند هنجارهای متنوعی شکل می‌گیرد. این هنجارها می‌توانند بیانگر نشانه‌های مختلفی از دین‌گرایی باشند. در این ارتباط «بنوعزیزی» بیان می‌دارد که: «ارزش‌ها

1. Emile Durkheim

2. Lucian Pye

3. Samuel Huntington

4. Joan Davis

و آرمان‌های اسلامی به قدری انعطاف پذیر است که می‌تواند با منافع و خواسته‌های هر گروه مشکل پسند انطباق یابد. از این گذشته روحانیون و رهبران فرهمند نیز نقش ائتلاف‌دهنده‌ای را ایفا می‌کردند و می‌کوشیدند برای یک بسیج انقلابی همه این گروه‌ها را در کنار یکدیگر قرار دهند... آیین‌های سنتی در یکپارچه کردن تقاضا برای تغییرات اجتماعی در یک جنبش، به همان اندازه عقاید لاییک از کارایی برخوردارند... جنبش‌های مذهب سنتی مورد استقبال کسانی نیز واقع می‌شوند که به طور گسترده در معرض نهادهای جدید قرار دارند و نیز مورد توجه کسانی واقع می‌شوند که در زمره گروه‌های اجتماعی حاشیه‌ای می‌باشند (مصلی نژاد، ۱۳۸۷: ۳۳۵).

مؤلفه‌های یادشده بیانگر آنند که در دوران معاصر نشانه‌های مذهبی توانسته‌اند از تحرک و نقش اجتماعی بیشتری برخوردار شوند. در این رابطه، پیروزی انقلاب اسلامی نیز بیانگر غلبه گفتمان دینی بر فرهنگ سیاسی در مقایسه با سایر قالب‌های گفتمانی می‌باشد. در نتیجه نشانه‌های فرهنگ سیاسی ایران که در حوزه‌های اجتماعی انعکاس یافته‌اند، در قالب مؤلفه‌های مذهبی عینیت پیدا می‌کنند. لذا با توجه به آنچه گفته شد در این مقاله به بررسی و شفاف‌سازی جریان دین در فرهنگ سیاسی ایران معاصر می‌پردازیم.

## مبانی نظری

رابطه متقابل، معنی دار و همبسته‌ای بین دو مقوله دین و فرهنگ به‌طور کلی و فرهنگ سیاسی بطور خاص وجود دارد. فرهنگ سیاسی از منابع و سرچشمه‌های متعددی سیراب می‌گردد. به بیان دیگر، باورها، آما، اهداف و ایستارهایی که فرهنگ سیاسی را شکل می‌دهند، تحت تأثیر عواملی از جمله دین هستند. مردم باورهای دینی - سیاسی خود را در فرهنگ سیاسی و در نوع نگرش و برخوردشان با سیاست و قدرت سیاسی نشان می‌دهند. قرائت‌های متنوع و متعدد از دین در طول تاریخ، بر نوع نگرش به دین و در واقع انتظاری مبتنی است که دین داران از دین دارند. انتظار از دین علاوه بر آن که از پیام و جوهره دین نشئت گرفته، از شرایط و الزامات زمان نیز تأثیر می‌پذیرد. در هر صورت، مهم این است که برداشت‌های متنوع از دین موجب بروز انواع گرایش‌ها و کنش‌های سیاسی شده است. به تعبیری، «فرهنگ مذهبی که حاصل فهم دین و التزام عملی به آن فهم است، برحسب نوع فهم‌ها آثار مختلفی بر روی رفتار دارد.» بی‌تردید، توده مردم در مباحث دینی، متخصص نیستند. بنابراین، درک و فهم و برداشت آنان از دین بیشتر تحت تأثیر برداشت‌ها و دیدگاه‌های نخبگان، مفسران و روشن فکران دینی است. به اعتقاد «پل تیلیش»<sup>۵</sup> رابطه دین و فرهنگ به مثابه رابطه پرسش و پاسخ یا صورت و جوهر است. صورت دین، فرهنگ است و محتوا و جوهر فرهنگ، دین. در اندیشه تیلیش همچنین مسیر ارتباط مقوله فرهنگ و دین به این شکل است که همواره باید از مسایل و پرسش‌های باید به سراغ دین رفت و پاسخ گرفت (Tillich, 1955: 17-20). به تعبیر «پیر بوردیو» فرهنگ شکل متمایزی از قدرت است که همچون سرمایه در اقتصاد عمل می‌کند و عادت‌واره تولید می‌کند، ولی قوانین خاص خود را دارد (Bourdieu, 1991: 12-14). عادت‌واره که در زبان لاتین به معنای رفتار، روش، سلوک زندگی یا سبک لباس و آرایش است، مجموعه‌ای از مواضع برای عمل به شیوه‌های خاصی است که کردارهای شناختی یا جسمانی را در فرد ایجاد می‌کند و برای او راهنمای اندیشه، تصمیم و عمل می‌شود. در تفکر اسلامی از این وضعیت با عنوان «ملکه یا ملکات اخلاقی» یاد می‌شود. دو بعد ملکات یا عادت‌واره از اهمیت زیادی برخوردار است:

الف) عادت‌واره به شیوه‌هایی رفتار را شکل می‌دهد که فرد ساختارهای اجتماعی را به منظور استفاده از آن‌ها، و در تعامل مداوم، درونی می‌کند.

<sup>5</sup>. Paul Tillich

ب) عادت‌واره در فرایند تعامل، به طور مداوم کردارها و کنش‌ها، یعنی ادب زندگی جمعی، عادات و رسوم را شکل می‌دهد. از این رو عادت‌واره مسئول بازتولید و تغییر ساختار اجتماعی نیز می‌باشد.

به هر حال، انسان موجود مدنی است و فرهنگ از طریق الزام‌های ناشی از مکانیسم ویژه خود، ملکات و اخلاق زندگانی انسان را می‌سازد، و قواعد اجتماع را به درون ذهن انسان رسوخ داده و حتی در برخی موارد به ناخودآگاه بشر بدل می‌نماید. بدین سان «انسان معیار» هر جامعه و تمدن، تولید شده و معیارهای اخلاقی و ارزش داورها در باب انسان خوب و بد، مطلوب و نامطلوب، در هر جامعه‌ای شکل گرفته و با قدرت در جامعه و ذهنیت انسان‌ها جاری می‌گردد. از سوی دیگر، خود فرهنگ نیز از منابعی تغذیه می‌کند و به اعتبار همان منابع و ذخیره‌های فرهنگی، به‌ویژه دین و مذهب، تولید و باز تولید می‌گردد. بین پژوهشگران، بویژه در عصر فراسکولار اجماع وجود دارد که دین مهمترین، یا به نسبت جوامع، یکی از مهم‌ترین منابع تولید فرهنگ، حتی در دنیای مدرن است (Rorty and Vattimo, 2005: 55-83). نصوص اسلامی نیز البته به این نکته تاکید دارند. در حدیثی از پیامبر اسلام (ص) توصیه شده است که: «من [دین من] را چونان ظرف مسافر نکنید، بلکه در مرکز زندگی خود قرار دهید؛ لاجعلونی کفاح الراكب» (مازندرانی، ۱۴۲۱ق، ج ۱۰: ۲۶۸).

مسافران قدیم همواره ظرف فلزی چند منظوره، محکم، ولی کم ارزشی، همراه داشتند که برای آب و غذا و دیگر مایحتاج خود استفاده می‌کردند. نیازمندی‌های خود را بر آورده می‌کردند و هنگام حرکت نیز آخرین چیزی بود که به یادشان می‌آمد و بر حلقه‌ای که در انتهای بار چهارپای خود تعبیه کرده بودند آویزان می‌کردند و نگران آسیب یا افتادن آن نبودند. این ظرف را «کفاح الراكب؛ ظرف مسافر» می‌نامیدند. کفاح الراكب، درعین حال که جزء جدایی ناپذیر سفر در قافله‌های قدیم بود، اما به لحاظ ارزش اندکی که داشت، آخرین چیزی بود که قافله‌ها هنگام بستن باروبنه خود بدان می‌اندیشیدند و اگر هم می‌افتاد دغدغه بازگشت و یافتن آن را نداشتند. پیامبر اسلام می‌فرماید با دین من چنین نکنید. من و دین من آخرین چیزی نباشد که در زندگی بدان می‌اندیشید. بلکه آن را در مرکز فرهنگ زندگانی خود قرار دهید. اما این که چگونه می‌توان جریان دین را در فرهنگ جوامعی چون ایران و به-خصوص فرهنگ سیاسی این کشور توضیح داد؟ موضوعی است که در ادامه بدان پرداخته می‌شود.

## دین‌گرایی در فرهنگ سیاسی ایران، حوزه‌ها و عرصه‌ها

حوزه‌ها، عرصه‌ها و جلوه‌های دین‌گرایی در فرهنگ سیاسی ایران را می‌توان به شرح ذیل مورد توجه قرار داد:

### الف) نظام معرفتی و ارزشی

فرهنگ هر جامعه با تمامی جلوه‌های زندگی، ارزش‌های انسانی و معرفت‌شناختی و هم‌چنین با تعاملات و تقابلات اجتماعی، در همه زمان‌ها و مکان‌ها ارتباط می‌یابد و به این جهت است که نظام معرفتی و ارزشی جامعه می‌تواند هادی فرهنگ سیاسی و منادی اهداف حکومتی تلقی شود. بنا به اعتقاد «دیوید رابرتسون»<sup>۶</sup> فرهنگ سیاسی عبارت است از تلقی مردم و جهت‌گیری آنها نسبت به ارزش‌های سیاسی و کارکردهای آن، که در این زمینه انگاره‌ها و ایستارها نسبت به اقتدار، مسئولیت‌های حکومتی و الگوهای مربوط به جامعه‌پذیری سیاسی مورد توجه قرار می‌گیرند (Robertson, 1993: 382). در فرایند جامعه‌پذیری سیاسی، افراد ضمن آشنا شدن با ارزش‌ها و هنجارهای سیاسی از طریق کسب اطلاعات و تجربیات، به وظایف و مسئولیتها و حقوق و نقش‌های خویش در جامعه پی می‌برند. بدین طریق فرهنگ سیاسی محصول تاریخی نظام ارزشی است که ریشه در رفتار عمومی و نیز تجربه‌های شخصی داشته و مطالعه‌ی دقیق آن، فرایند تبدیل تقاضا و خواست‌ها را به تصمیمات، استراتژی‌ها و سیاست‌ها نشان می‌دهد. بر این اساس، تحلیل ابعاد گوناگون نظام ارزشی حاکم بر فرهنگ سیاسی می‌تواند

<sup>۶</sup>. David Robertson

تصویری واقعی از رابطه‌ی فرهنگ سیاسی و ارزش‌ها به دست دهد (قوام، ۱۳۸۹: ۱۰۵). در مجموع نظام ارزشی عبارت است از مفاهیم و ارزش‌هایی که موجب کنش و واکنش‌های سیاسی در حوزه فرهنگی ایران در طول تاریخ بوده است. در اینجا به برخی از مفاهیم و مولفه‌های دینی حاکم بر نظام ارزشی تاثیرگذار بر فرهنگ سیاسی در ایران معاصر و بخصوص در جمهوری اسلامی ایران پرداخته می‌شود.

## ۱- شهادت گرایی

شهادت یکی از مفاهیم اسلامی محسوب می‌شود. طی سال‌های پس از پیروزی انقلاب اسلامی به دلیل رنسانس دینی و نیز به دلیل پیوند شاخص‌های فرهنگ ملی و مذهبی در ایران، واژه‌هایی همانند جهاد و شهادت و بطور کلی فرهنگ شهادت از اهمیت و مطلوبیت والایی در فضای اجتماعی و فرهنگ سیاسی برخوردار شده است. به عبارت دیگر پس از انقلاب اسلامی، فرهنگ شهادت با نشانه‌هایی از فرهنگ استقامت، سلحشوری و فداکاری پیوند یافته است. در این دوران مبارزه‌جویی ایرانی تبدیل به فعال‌سازی فرهنگ مقاومت سیاسی در برابر قدرت‌های بزرگ گردید. چالش‌های سیاست خارجی ایران و مقاومت نیروهای اجتماعی ایران در برابر قدرت‌های بزرگ را باید انعکاس گسترش نشانه‌های شهادت‌گرایی در فرهنگ سیاسی ایران تلقی نمود. لازم به توضیح است که فرهنگ شهادت در زیر ساخت‌های جامعه ایران وجود داشته، چنانکه جلوه‌های دیگری از شهادت گرایی در دوران قبل از اسلام به چشم می‌خورد. زمانی که در اساطیر و ادبیات باستانی ایران موضوعات مربوط به مقاومت ملی و جدال در برابر بیگانگان مطرح می‌شود، نشانه‌هایی از شهادت‌گرایی ترسیم می‌شود. در این ارتباط، حتی «آرش کمان‌گیر» در کنش‌گری خود برای حفظ تمامیت ارضی کشور به شهادت می‌رسد (مصلى نژاد، ۱۳۸۷: ۳۳۶). چنین نشانه‌هایی در دوران پس از اسلام نیز در قالب فرهنگ دینی به ویژه براساس آموزه‌های ایدئولوژیک شیعه بازتولید شده است.

ایثار و شهادت به مفهوم گسترده‌ی آن (جان نثاری) ویژه‌ی مکاتب مذهبی و ادیان و حتی اسلام و تشیع نیست. ولی آن اندازه ارج و اهمیتی که اسلام و به ویژه تشیع برای آن در دفاع از حق و حقیقت قایل است، در سایر بینش‌ها دیده نمی‌شود. چه آنکه شهادت نقش بسیار حساسی در تاریخ تشیع و تقویت و تثبیت مبانی این آئین الهی از بدو ظهور تا مقطع کنونی ایفا نموده است. نیم نگاهی به تاریخ صدراسلام و به ویژه دوران پس از رحلت پیامبر(ص) که دربردارنده‌ی بزرگترین حادثه‌ی شهادت طلبانه در پهنه‌ی تاریخ اسلام است، کاربرد و کارآمدی شناخت ایثار و شهادت را به تصویر می‌کشد: «پس از شهادت امام علی (ع) که خلافت اسلامی و پایگاه تربیت انسانی به دست کسانی چون معاویه بن ابی سفیان افتاد و حیل‌های مشهور عمر و عاص در کنار اموال سرشار معاویه کارگر افتاد و خلقی بسیار را فریفت، تنها وظیفه این بود که به هر وسیله‌ی ممکن، حیل‌ها نمایانده و خیانت‌ها شناسانده شوند و سلطنت شوم اموی و دستگاه پلید معاویه رسوا گردد. امام حسن (ع) با سنجش دقیق اوضاع به این نتیجه رسید که از قیام و نهضت در آن مقطع زمان خود داری کند چه آنکه فداکاری و حتی شهادت او آنچنان تاثیری در پیروزی و غلبه «حقیقت مغلوب» بر «فریب غالب نداشت» (مطهری، ۱۳۶۶: ۹۸). زیرا شهادت نیز مانند بسیاری از پدیده‌ها، زمینه‌ی مساعد می‌خواهد تا بتواند از قالب یک شهامت و اخلاص فردی درآید و شکل یک پدیده‌ی اجتماعی موثر به خود گیرد و خون شهید در رگ دیگر مردم حیات و زندگانی بیافریند. دوران یزید اما شرایط به گونه‌ای دگرگون شد که با اعمال پلید خلیفه، پرده از فریب غالب افتاد و حقیقت از انزوای خارج شد. اما این خروج کامل شهامت را می‌طلبید تا با قیام قاطع خود، حقانیت حقیقت را به رخ مردم ظاهر بینی بکشد که برخی به دلیل نادانی تن به اسارت سپرده بودند و برخی دیگر در اثر انحراف و انحطاط اجتماع هویت خود را از کف داده و در نتیجه زوال اقتدار در برابر ساختار قدرت سیاسی را رقم زده بودند. عجیب این که استقبال از شهادت و گذشت و ایثار امام حسین (ع) نشان داد که می‌توان همه این‌ها را که رمز عزت یک ملت است، با فداکاری منطبق با شرایط زمان اصلاح نمود. آموزه‌های اسلامی و ادبیات شیعه به شهادت بسان عاملی پویا می‌نگرند که هرگاه جامعه‌ای دچار انحطاط گردد چونان محرکی

در جهت بالندگی مجدد آن عمل نموده و زمینه بسیج همگان در راستای نیل به این هدف مقدس را فراهم می‌سازد. البته نباید از نظر دور داشت که میزان بالندگی و پویایی ناشی از فرایند شهادت با شرایط و فضای اجتماعی سیاسی جامعه ارتباط مستقیم دارد (مطهری، ۱۳۶۶: ۱۰۲). با نگاهی به ادبیات منشور و منظوم عاشورا در دوره‌های گوناگون تاریخی - اجتماعی می‌توان رابطه‌ای متقابل و متعامل میان رویکردها و قرائت‌های عاشورا با وضع اجتماعی - سیاسی ویژه هر دوره را باز شناخت، به گونه‌ای که این وضعیت ویژه، گفتمان مسلط و غالبی را در قرائت‌ها و روایت‌های عاشورایی آن دوره باز تاب می‌بخشد. در دوره‌هایی که جامعه اسلامی، جامعه‌ای سیاسی و کنش‌گر به لحاظ اجتماعی است، قرائت و ادبیات عاشورا صبغه‌ای سیاسی و فعال به خود گرفته و وجه مبارزه جویانه و حماسی عاشورا، شاخصه فرهنگ سیاسی مکتوب یا شفاهی می‌گردد و در شرایطی که به هر دلیل و سبب اجتماعی - تاریخی، جامعه غیر سیاسی می‌گردد، وجه فاجعه بار، غم انگیز، سوگوارانه و منفعلانه بر جنبه پویا و زاینده شهادت و واقعه عاشورا برجسته می‌شود.

در اصل، برداشت سیاسی از واقعه‌ی ایثارگری و شهادت طلبی در هر عصر و دوران می‌تواند به این پدیده نادر پویایی لازم را بخشیده و در راستای تحریک فکری حاشیه نشینان و منفعلانی که به روزمرگی خو گرفته‌اند، کارآمد واقع شود. از این زاویه گریه و عزاداری و بزرگداشت یاد و خاطره شهدا نه به عنوان یک برداشت معنوی، بلکه به عنوان یک اقدام سیاسی می‌تواند مورد بهره برداری قرار گیرد و ضرورت این تلقی و رویکرد را می‌توان از جملات مختلف امام حسین (ع) که در راستای تبیین هدف قیام و حرکت شهادت طلبانه خود ایراد نموده، استنباط و برداشت نمود (فریشلر، ۱۳۵۱: ۲۶۲). به عنوان نمونه در یکی از جملات نقل شده از امام حسین (ع) که در بر دارنده فلسفه شهادت طلبی آن حضرت است آمده که «ان لم یکن لکم دین فکونوا احرارا فی دنیاکم» اگر دین ندارید پس در دنیای خود آزادمرد باشید.

قیام عاشورا و استقبال از شهادت به خوبی آمیختگی دو مقوله‌ی آزادی درونی و بیرونی از یک سو و مقدم بودن آزادی بر دین داری از سوی دیگر را آشکار و به اثبات رساند و با این قیام، شهادت در حد یک عنصر عزت آفرین و نجات بخش در فرهنگ سیاسی جلوه‌گر شد.

بنابراین رمز موفقیت برق آسای آیین شیعه در رسیدن به اهداف خود و گشودن قلب‌های انسان‌های شیفته‌ی حقیقت «فرهنگ ایثار و شهادت طلبی» در این مکتب است.

روحیه شهادت گرایی ناشی از آموزه‌های مذهب شیعه است و براساس روح قیامت‌نگر ایرانی در دوره‌های مختلف بازتولید می‌شود. مراسم آیینی تاسوعا و عاشورا در ایران فرهنگ شهادت را گسترش می‌دهد. گرامی داشت شهادت امام حسین (ع) در سال ۶۱ هجری قمری (۶۸۰ میلادی) را می‌توان جلوه‌ای از ایثار و فداکاری برای تحقق عدالت در جامعه دانست. به باور شیعه، حسین (ع) الگوی عزت و سربلندی برای همه آزادی خواهان جهان است و آنچه از منفعت در جریان قیام و ایستادگی وی در برابر وضعیت نابهنجار اجتماعی - سیاسی زمان خویش عاید آن عصر و دوران شد، چونان میراثی گرانبها در همیشه تاریخ اسلام و بلکه جهان باقی و جاویدان است.

در آیین شیعه ایثار و شهادت، مجموعه‌ای از اعتقادات و آموزه‌هایی است که باعث شکل‌گیری روحیه‌ی شجاعت، مبارزه و جهاد در راه خدای متعال و نهایتاً کشته شدن در راه ایمان و عقیده است. محور اصلی این فرهنگ نیز همان شهید و انگیزه‌های متقن و مقدسی است که او را به سمت شهادت طلبی سوق می‌دهد. کشوری که چنین نشانه‌هایی از فرهنگ سیاسی را بازتولید کند، همواره از قابلیت بالایی برای پذیرش خطرات سیاسی و بین‌المللی برخوردار خواهد بود.

در این راستا، ادبیات سیاسی ایران از دهه ۱۳۵۰ به گونه قابل توجهی تحت تأثیر فرهنگ شهادت قرار گرفت. حتی ادبیات انقلابی گروه‌های مارکسیستی در ایران نیز چنین نشانه‌هایی از شهادت گرایی را منعکس نموده است. بنابراین یکی از راه‌های تهییج

جامعه در برابر قدرت‌های بزرگ و استبداد سیاسی را باید در چارچوب فرهنگ شهادت مورد توجه قرار داد. شواهد نشان می‌دهند که جامعه ایرانی بدون بهره‌گیری از ادبیات و فرهنگ شهادت نمی‌تواند به مقاومت مؤثری در برابر قدرت‌های بزرگ مبادرت ورزد.

برای نهادینه‌سازی فرهنگ شهادت در ایران، مراسمی از قبیل عزاداری و تعزیه خوانی انجام می‌گیرد. الگوهای رفتاری یادشده، حس رمانتیک و قیامت‌نگر ایرانی را برای کنش‌گری تحریک می‌کند. در واقع روح دینی، فرهنگ سیاسی شهادت را در قالب شاخص‌های ایدئولوژیک بازتولید می‌نماید. «ویلیام بی من» ایران‌شناس مشهور امریکایی در مشاهدات خود از ایران و در تبیین فرهنگ عاشورا و شهادت می‌نویسد:

«عزاداری‌های جمعی در ماه محرم برای شهادت امام حسین(ع) نیز از بسیاری از جهات اصلی‌ترین و مهم‌ترین اسطوره شیعه محسوب می‌شود، احساسات و عواطف درونی مردم را به جوش می‌آورد، موجب خودزنی می‌شود و انواع نمایش‌های شبیه‌خوانی و سخنرانی‌ها و ترنم‌های مذهبی اشک توده مردم را در می‌آورد. تعزیه یا مصیبت خوانی نمایش سنتی و مهم ایرانی است که در آن موسیقی، شعر، نمایش، مناسک عمومی حضور دسته جمعی مردم توأم شدند. این برنامه نمایشی که یک هفته به طور می‌انجامد، بعضاً موجب شده است تماشاگران چنان در حال و هوای مراسم غرق شوند که به افراد شرور و بدنام حمله ور شوند و آنها را مضروب سازند. ارتباطی که این نوع سوگواری می‌تواند با آحاد مردم داشته باشد در خطابه‌گیری که یک نفر روحانی در یک روز جمعه برای مردم ایراد کرد به خوبی مشهود است. در آن خطابه که من هم حضور داشتم فرد روحانی سخن خود را با ذکر مصیبت و شرح شهادت امام حسین(ع) آغاز کرد و در حالی که مردم را به گریه و زاری و ابراز آندوه ترغیب می‌کرد، مکتبی کرد و فریاد زد همه گریه کنید، اشک بریزید اما نه برای حسین - که او از دنیا رفته است- بلکه برای خودتان گریه کنید، برای بدبختی‌هایتان، برای گناهانتان و برای کارهای بدتان» (بی من، ۱۳۸۱: ۱۰۸-۱۰۷).

به این ترتیب امام حسین(ع) را می‌توان نماد روح شهادت طلبی در فرهنگ سیاسی ایران دانست. رهبران سیاسی در ایران برای نشان دادن مقاومت‌گرایی خود بر این نکته تأکید داشتند که آنان به امام حسین(ع) اقتدا نموده‌اند. آنان در برخی از مواقع، به استقبال خطر و تهدیدات رفته و آن را برای هویت ملی و مذهبی ایرانیان اجتناب‌ناپذیر می‌دانند.

گرایش به امام حسین(ع) و شهادت طلبی حتی در بین گروه‌های مارکسیستی وجود داشته است. آنان برای مقابله با نیروهای فراروی خود از ادبیات دینی و مفهوم شهادت استفاده کرده‌اند. در فرهنگ سیاسی ایران شهادت به معنای ایثار فراگیر برای مقابله با قدرتی می‌باشد که مشروعیت ندارد. در روند انقلاب اسلامی واژه‌های ایدئولوژیک که جلوه‌هایی از شهادت و مظلومیت امام حسین(ع) را بازنمایی می‌کردند، عامل تهییج گروه‌های اجتماعی و سیاسی می‌شدند. زمانی که نیروهای نظامی رژیم شاه، افرادی را مورد اصابت گلوله قرار می‌دادند، زمینه برای برگزاری مراسم هفتم و چهلم مهیا می‌گردید. در این مراسم، روح دین‌مداری با نشانه‌هایی از فرهنگ سیاسی ایران ترکیب شد و به این ترتیب جلوه‌هایی از مقاومت در برابر رژیم شاه ظهور یافت.

در روند جنگ تحمیلی عراق علیه ایران نیز می‌توان نشانه‌هایی را مورد ملاحظه قرار داد که منجر به بازتولید مفهوم شهادت در روند مقاومت ملی گردید. به طور کلی ادامه جنگ تنها در شرایطی امکان‌پذیر بود که فرهنگ سیاسی شهادت طلبی در جامعه گسترش می‌یافت. این امر روح مقاومت ملی در ایران را به حداکثر ممکن ارتقا داد. در دوران کنونی نیز براساس نشانه‌های فرهنگ شهادت زمینه مقاومت و مقابله با غرب فراهم شده است. اصولاً کشورها صرفاً در شرایطی می‌توانند مقاومت نمایند که از نمادهای ایثار و تعارض‌گرایی در برابر تهدیدات بین‌المللی برخوردار باشند. عواطف و احساسات ایرانی در چارچوب فرهنگ شهادت، زمینه لازم برای مقاومت در برابر تهدیدات منطقه‌ای و بین‌المللی را به وجود آورده‌اند.

یکی دیگر از نشانه‌های دین (مذهب) گرای در فرهنگ سیاسی ایران معاصر را باید توجه به آخرت‌گرایی دانست. آخرت‌گرایی نشانه‌هایی از تمایلات درون‌گرای انسانی می‌باشد. به طور کلی همواره رابطه‌ی ارگانیک بین نیازهای درونی - باطنی با انتظارات و نیازهای دنیوی وجود دارد. اگر گروه‌های اجتماعی ایران تحت تأثیر خواسته‌های دنیوی قرار گیرند، متهم به سلطه‌ی نفسانیت بر روحیه و رفتار خود می‌شوند. شواهد نشان می‌دهند که جلوه‌هایی از باطن‌گرایی در تعارض با نشانه‌های ظاهرگرایی وجود دارد. آنچه به عنوان باطن‌گرایی مورد توجه قرار می‌گیرد، به آخرت‌گرایی نیز اشاره دارد.

در برخی مواقع، آخرت‌گرایی به مفهوم نهایت‌گرایی یک موضوع تلقی می‌شود. در فرهنگ سیاسی ایرانی تأکید بر «عاقبت به خیری» می‌شود. این امر جلوه‌هایی از باطن‌گرایی، آخرت‌گرایی و همچنین نهایت‌گرایی را به نمایش می‌گذارد. در برخی دیگر از مواقع، آخرت تبدیل به «اسطوره‌ی ذهنی» گروه‌های اجتماعی می‌شود. «ماکس وبر» بر این اعتقاد است که این فرایند در جوامع مذهبی و مجموعه‌هایی که دارای فرهنگ مذهبی هستند، از فراگیری بیشتری برخوردار می‌باشد (Weber, 1922: 58-59).

به این ترتیب عاقبت‌گرایی ایرانی با روح مذهبی و همچنین فرهنگ ایرانی هماهنگی و همگونی دارد. براساس نشانه‌های آخرت‌گرایی می‌توان اسطوره‌هایی را مشاهده نمود که در آنها واقعیت‌های ظاهراً بی‌معنی برای افراد معنا دار می‌شوند. چنین روندی را باید انعکاس درون‌گرایی نهادینه شده در رفتار سیاسی و اجتماعی دانست. از آن جایی که معاد به عنوان یکی از اصول دین در ایدئولوژی اسلامی محسوب می‌شود و این اصل از کودکی در ادبیات دینی ایرانیان آموزش داده می‌شود، بنابراین عشق به آخرت را می‌توان به مفهوم یکی از نشانه‌های کنش ناخودآگاه دانست. در این ارتباط هر فرد مسلمانی که بتواند از شر نفسانیت رهایی یابد، با عشق راستین به خداوند و یکی شدن با روح قادر مطلق قدم به دنیای آخرت می‌گذارد.

در برخی از مواقع مشاهده می‌شود که افراد آخرت‌گرا می‌توانند آموزه‌های اخلاقی بیشتری را مورد پیگیری قرار دهند. به عبارت دیگر، اخلاق دینی در ایران را باید زمینه‌ساز همکاری سازمان یافته‌ی گروه‌های اجتماعی برای حداکثرسازی عقلانیت اخلاقی دینی دانست. جامعه‌ای که دارای روح آخرت‌گرا باشد، از آمادگی بیشتری برای جدال‌های سیاسی و رویایی با گروه‌های اجتماعی تعارض‌گرا برخوردار است. «ویلیام بی من» در این ارتباط بیان می‌دارد که آخرت‌گرایی زمینه‌های لازم را برای ایفای نقش آرمانی، برای گروه‌های اجتماعی فراهم می‌سازد. یگانه باوری و وحدت‌گرایی اگر بازم با پارسایی همراه باشد، در آن شرایط جامعه ایرانی به آرامش معطوف به آخرت‌گرایی می‌رسد (بی‌من، ۱۳۸۱: ۹۸).

برای ایرانیان رها کردن ساختار بیرونی تعامل اجتماعی و رفتن به دنبال حقیقت درونی تا چه اندازه مطلوب است؟ این گرایش در شخصیت دو چهره آرمانی تجسم پیدا می‌کند؛ یکی درویش که شخصیتی متکدی اما بصیر است و دیگری لوطی که شخصی باراده و قوی پیکیر است که مسئولیت پاسداری از اخلاقیات عمومی را بر عهده خود می‌داند. این دو شخصیت باید حقیقت خیر و شر را نه آن طور که به نظر می‌آید، بلکه آن گونه که هست ببینند و طبق آن عمل کنند (بی‌من، ۱۳۸۱: ۹۸).

آخرت‌گرایی در فرهنگ سیاسی ایران زمینه بروز جلوه‌هایی از کنش محافظه کارانه را نیز به وجود می‌آورد. در برخی از مواقع نشانه‌های آخرت‌انگاری منجر به تعادل رفتاری در حوزه روابط اجتماعی و سیاست داخلی می‌شوند؛ در حالی که این موضوع می‌تواند نتایج کاملاً متفاوتی را در حوزه سیاست خارجی خلق نماید. به عبارت دیگر آخرت‌گرایی در تفکر سیاسی و فرهنگ اجتماعی ایران می‌تواند عرصه‌های مختلفی از رفتار را به وجود آورد. محافظه کاری در نیل به تعادل و اخلاق‌گرایی در حوزه سیاست داخلی، انعکاس چنین فرایندی در فرهنگ سیاسی ایران می‌باشد. در حالی که آخرت‌گرایی در حوزه سیاست خارجی منجر به مقاومت‌گرایی و جدال استراتژیک با قدرت‌های بزرگ و نیروهای مهاجم می‌شود. مقاومت نیروهای ایرانی در حوزه سیاست خارجی و در برخورد با قدرت‌های بزرگ انعکاس روح آخرت‌گرایی در فرهنگ سیاسی ایران می‌باشد.

جوانان ایرانی که در جبهه جنگ ایران و عراق به خط مقدم رهسپار می‌شدند، اسطوره‌های شیعی را در ذهن خود نهادینه کرده بودند.



اهمیت آن در این است که این اسطوره‌های احیاء شده، خشونت و ددمنشی جهان حاضر را به ذهن القاء می‌کنند. از منظر معتقدان، معنا و ارزشی که این اسطوره‌ها به جهان می‌بخشد از لذت‌ها و واقعیت‌های جهان مادی با ارزش‌تر است (مصلی نژاد، ۱۳۸۷: ۳۴۰).

زمانی که اسطوره‌های دینی ظهور می‌یابند، زمینه برای شکل خاصی از فرهنگ سیاسی به وجود خواهد آمد. فرهنگ سیاسی آخرت‌گرا ماهیت دوگانه دارد؛ این فرهنگ دارای روح باطنی درون‌گرا در حوزه روابط میان فردی و همچنین کنش‌های اجتماعی می‌باشد. از سوی دیگر انعکاس چنین فرایندی را باید در قالب متفاوت، از خودگذشتگی، قیامت‌نگری و ایثار در حوزه سیاست خارجی دانست. به طور کلی آخرت‌گرایی بخش اجتناب‌ناپذیر فرهنگ سیاسی ناشی از مذهب و دین‌گرایی می‌باشد. آخرت‌گرایی ایرانی در دوران معاصر با دین‌گرایی ناشی از آموزه‌های تشیع پیوند یافته است.

ایدئولوژی اسلامی در پی توضیح مقوله‌های این جهانی و حتی جهان‌های دیگر است. به گفته «هانس بلومبرگ»<sup>۷</sup> انسان ذاتاً ناتوان از درک (مطلع بودن واقعیت) است؛ اما در اسطوره محدودیتی بر محیط و زمان وجود ندارد و بشر می‌تواند از این طریق جهان را به مکانی معنادار و قابل تحمل تبدیل نماید. آخرت‌گرایی زندگی اجتماعی را برای ایرانیان ساده‌تر می‌سازد (افشاری، ۱۳۸۷: ۱۸-۱۷).

آخرت‌گرایی در میان برخی از گروه‌های سیاسی و اجتماعی از فراگیری و مطلوبیت بیشتری برخوردار است. گروه‌های آخرت‌گرا تلاش دارند تا فضایی را به نمایش گذارند که براساس آن بر تراژدی‌های دوران حاضر غلبه کنند. از سوی دیگر باید برای امر تأکید کرد که آخرت‌گرایی در فرهنگ دینی رشد بیشتری پیدا می‌کند. طی سال‌های بعد از انقلاب مشروطه، مذهب‌گرایی در شرایط متفاوتی قرار گرفت. اگر چه دولت مقتدر مدرن در صدد حذف مذهب از سیاست بود، اما شواهد نشان می‌دهند که در سال‌های مذکور مذهب‌گرایی وارد عرصه‌های خصوصی افراد گردیده و از این طریق زمینه برای افزایش روح آخرت‌گرایی در فرهنگ سیاسی فراهم شده است. تجربه ایرانی طی سال‌های بعد از انقلاب مشروطه بیانگر آن است که آخرت‌گرایی در دوران محدودیت‌های ساختاری و سیاسی افزایش می‌یابد.

نهادینه شدن عقاید شیعی در گروه‌ها و سازمان‌های سیاسی مثل جمعیت موفت‌ها و یا نهضت آزادی، نمونه‌ای بارز از حضور گسترده‌تر دین در حوزه خصوصی افراد جامعه می‌باشد. در واقع تشیع در همه حوزه‌های اجتماعی ایران حضور دارد؛ چه حوزه اقتصادی و تجارت و چه حوزه ادبیات و هنرهای نمایشی (Chelkowski, 1989: 31).

در بین نشانه‌های مذهب شیعی، آخرت‌گرایی و قیامت‌انگاری از اهمیت ویژه‌ای برخوردارند حتی روح رمانتیک ایرانی را نیز می‌توان با نشانه‌هایی از فرهنگ سیاسی آخرت‌گرا پیوند داد. هرگاه آخرت‌گرایی با نشانه‌هایی از محدودیت دولتی روبه‌رو شود، گروه‌های اجتماعی و جامعه مدنی به اقدامات واکنشی مبادرت می‌ورزند تا روح قیامت‌نگر و کنش‌های مبتنی بر هیجان عاطفی و رنج‌پذیری سیاسی را بازتولید نمایند.

طی بیش از دو دهه سال نفوذ اندیشه‌ها و آراء غیرمذهبی (سکولار) چه از نوع رادیکال و چه از نوع لیبرال، این اندیشه‌ها در انقلاب اسلامی تأثیر عمده‌ای بر جای نگذاشت بلکه انقلاب ایران در قالب هویت اسلامی خود را معرفی و نهادینه کرد. این امر قیامت‌نگری را باز تولید نمود (Chelkowski, 1989: 32).

یکی از دلایل افراط‌گرایی در حوزه سیاست خارجی را باید انعکاس آخرت‌گرایی دانست. از سوی دیگر در چنین شرایطی موضوعات سیاسی و بین‌المللی در قالب شاخص‌های دوگانه خوب و بد تقسیم‌بندی می‌شوند. آخرت‌گرایی، افراد و گروه‌های اجتماعی ایرانی را به سوی پذیرش رنج‌های زندگی قیامت‌نگر رهنمون می‌سازد. هدف‌های افراطی در سیاست خارجی صرفاً در شرایطی از اهمیت و مطلوبیت برخوردار می‌شوند که با روح آخرت‌گرا همراه گردند. در این ارتباط پیروزی ملاک سنجش

<sup>7</sup> . Hans Blumenberg

حقانیت و یا عدالت نیست، بلکه این امر تابعی از اعتقادات درونی افراد است. روح قیامت گرا منجر به پذیرش با غرور شکست در صحنه نبرد سیاسی می‌شود.

### ۳- انتظارگرایی

آرمان ظهور منجی برای نجات بشریت در همه ادیان و مذاهب برای انسان‌ها نوعی امیدواری به آینده ایجاد کرده است. در اسلام این انتظار روشن‌تر و در شیعه از شفافیت بیشتری برخوردار است، زیرا بسیاری از ویژگی‌های آن مصلح و منتظران او از قبل توسط پیامبر (ص) و ائمه (ع) مشخص شده است. حضور غیرمستقیم امام زمان (عج) در دوران غیبت صغری، جامعه شیعی را از فیض خود به واسطه چهار نماینده بهره‌مند ساخته بود و در زمانی که امر الهی به غیبت او تعلق می‌گیرد خود دلایل غیبت و شرایط سیاسی و فرهنگی لازم برای ظهور را بیان می‌کند؛ بدین‌سان فراروی شیعه گفتمانی شکل می‌گیرد که در آن همواره منتظر ظهور امام (ع) هستند به طوری که بی‌توجهی و عدم معرفت امام عصر علیه‌السلام مرز بین اسلام و جاهلیت معرفی شده است. در دعای عهد، منتظر واقعی انسان خود ساخته‌ای است که شمشیر از نیام کشیده و نیزه در دست آماده همراهی با امام عصر (عج) معرفی شده است. او در همه لحظات بر گردن خود عهد و بیعت با حضرت را احساس می‌کند و خود را در زمره یاران و هواخواهان و مدافعان او می‌داند. چنین انسانی معتقد است حیات بشریت و آبادانی بلاد و رفع همه نابسامانی‌ها و فساد و خرابی‌ها و احقاق حقوق انسان‌ها و یاری همه ستم‌دیدگان و اجرای اوامر الهی و سنت پیامبر اسلام (ص) تنها در سایه حکومت جهانی حضرت (ع) امکان‌پذیر است (مشکینی، ۱۳۷۶: ۴۶۵).

بنابراین انتظار باورداشت باور به عمل است که زیست منتظرانه دوران غیبت را پوشش داده است. به طوری که ادبیات سیاسی و انقلابی شیعه در این دوران از مقوله انتظار تفکیک‌ناپذیر شده است. در برهه‌هایی از تاریخ، انتظار معطوف به ظهور به قدری جدی بوده است که شیعه واقعی برای فرج امام خود لحظه‌شماری می‌کرده است و امکانات یاری به حضرت را فراهم می‌دیده‌اند. در خانه هر شیعه منتظر شمشیر مخصوص و مرکب جنگی وجود داشته است و فقها در احکام فقهی خود در مصرف خمس و زکات دستور می‌داده‌اند، سهم امام (ع) کنار گذاشته شود و یا در زیر خاک دفن شود تا به دست حضرت برسد. چنین باوری در فرایند زندگی منتظرانه، شیعه را همواره در نوعی آمادگی انقلابی قرار داده است.

در فرهنگ سیاسی دین محور ایرانی، انتظار در چهار مولفه ذیل نمود پیدا می‌کند:

۱ - حقیقت فراموش شده؛

۲ - واقعیت مسلط؛

۳ - نجات‌بخش موعود؛

۴ - شیعه انقلابی و فداکار و منتظر؛

شیعه انقلابی و فداکار و منتظر کسی است که با خودآگاهی و معرفت به حقیقت منجی، به واقعیت باطل موجود اعتراض دارد و آن را نفی می‌کند. گاهی با سلاح مبارزه، دوره‌ای با تاکتیک تقیه و زمانی با تعامل و مصلحت‌زمینه را برای ظهور مهدی موعود (عج) فراهم می‌کند تا مصلح واقعی، جهان را پر از قسط و عدل نماید. بنابراین، انتظار حلقه ارتباط بین سه دوره نبوت، امامت و غیبت است و انسان منتظر، به گسست تاریخی این سه دوره پایان می‌دهد. از این‌رو انتظار در فرهنگ سیاسی فلسفه مثبتی از تاریخ است که با آینده‌نگری، شرایط تحول و پویایی، مسئولیت، تعهد و آمادگی روحی و فکری را فراروی منتظران قرار می‌دهد (مهاجرنیا، ۱۳۸۲: ۵۲-۵۱).

میشل فوکو در نگاهی به مفهوم انتظار در فرهنگ سیاسی شیعه بر این امر تاکید می‌کند؛ این اصل که حقیقت با آخرین پیامبر کارش به پایان نمی‌رسد و بعد از حضرت محمد (ص) دور دیگری آغاز می‌شود که دور ناتمام امامانی است که با سخن خود، با

سرمشقی که با زندگی خود می‌دهند، و با شهادت خود حامل نوری هستند که همواره یکی است و همواره دگرگون می‌شود، نوری که شریعت را، که تنها برای این نیامده است که حفظ شود بلکه معنایی باطنی دارد که باید به مرور زمان آشکار گردد، از درون روشن می‌کند. بنابراین امام دوازدهم، هر چند پیش از ظهور از چشم‌ها پنهان است، به طور کلی و قطعی غایب نیست، خود مردمند که هر چه بیشتر نور بیدارگر حقیقت بر دلشان بتابد بیشتر اسباب بازگشت او را فراهم می‌کنند (فوکو، ۱۳۷۷: ۴۲). او با نگاهی فرصت‌گونه به وجود مولفه انتظار در مکتب و فرهنگ سیاسی شیعه از این مکتب به عنوان یک مکتب راهگشا در دنیای پر از بن بست مدرنیته نام برده است (فوکو، ۱۳۷۷: ۴۲).

#### ۴- موعود گرایی

موعودیت در مفهوم و کارکرد خود، پاسخ‌گوی بخش دیگری از فرهنگ سیاسی دین‌محور ایرانی است که به وضعیت مطلوب انسان در هستی و توسعه آن دلالت دارد. عصر طلایی زندگی ایرانیان، از گذشته‌های دور، بر محور حاکمیت موعودی آسمانی که بر سبیل حق و عدالت فرمان می‌راند، ترسیم شده است. در آموزه‌های زردشت، سخن از موعودی است که در واپسین سه‌هزاره تاریخی از نسل او متولد شده و به حاکمیت می‌رسد تا قوای خیر و نورانی را بر شریران و ظالمان غالب گرداند و جالب آنکه پادشاهان ایرانی نیز همواره خود را در زیر سایه این موعود و خدمت‌گزار این آرمان معرفی می‌کردند. این اندیشه موعودگرا پس از ورود اسلام به ایران، در سایه توجه پیامبر خدا و اهل بیت ایشان به ایرانیان، در هیأت اعتقاد به مهدویت و ظهور موعود ادیان ادامه یافت و تکمیل گردید (شعبانی، ۱۳۸۵: ۲۶).

مهدویت از یک‌سو به هدف‌داری تاریخ بشری و پایان روشن آن اشاره دارد و از سوی دیگر تمدن ایده‌آل اسلامی - در گسترده‌ترین شکل و کامل‌ترین چهره - را نشانه می‌رود. به بیان دیگر، مهدویت وعده تحقق کامل نظام امامت در زندگی بشر از سوی خداوند است که در آن، موعودیت انسان و جهان مطابق با ارزش‌ها و ایده‌آل‌های دینی رقم خواهد خورد.

انقلاب اسلامی ایران، آن‌گونه که در نام آن نهفته است از درون آموزه‌های اسلامی برخاست و به آرمان‌های اسلامی نظر داشت تا آنجا که «بازگشت به اسلام ناب محمدی» به عنوان یکی از مهم‌ترین دغدغه‌ها و گفتمان‌های آن شکل گرفت. بازگشت درست، کامل و همه‌جانبه به اسلام، به معنای جمود و تعصب بر قالب‌ها و روش‌های گذشته و ارتجاع نبوده بلکه آرمان شهر اسلامی و حالت ایده‌آلی که در آن تمام آرمان‌های اسلام جامه عمل می‌پوشند، زمانه ظهور مهدی موعود است که به تعبیر آیات و روایات، دین اسلام بر تمام جهان حاکم گشته و عدل و داد سراسر گیتی را پر خواهد کرد. براین اساس می‌توان انتظار داشت آرمان انقلاب اسلامی ایران حرکت به سمت عصر ظهور و زمینه‌چینی برای استقبال از آن وضعیت باشد.

این نکته در کلام رهبر انقلاب اسلامی ایران به چشم می‌آید. امام خمینی (ره) در جای‌جای صحبت‌های خود به مناسبت‌های مختلف از این امر پرده برمی‌دارند و سعی در توضیح آرمان انقلاب دارند؛ «ما منتظران مقدم مبارکش، مکلف هستیم تا با تمام توان کوشش کنیم تا قانون عدل الهی را در این کشور ولی عصر علیه السلام حاکم کنیم و از تفرقه و نفاق و دغل‌بازی پرهیزیم و رضای خداوند متعال را در نظر بگیریم» (امام خمینی، صحیفه نور، ج ۱۵: ۲۲).

#### ب) نمادها

هر ملتی ایام و روزهای خاص و سنت‌ها و مراسم‌های خاصی را به عنوان نماد و سمبل همبستگی دارد. این نمادها و سمبل‌ها از آن جهت که خود دارای روحی سیاسی و انقلابی باشند، عاملی برای بروز رفتارهای سیاسی بوده‌اند. از طرف دیگر مقابله با این نمادها و سمبل‌ها توسط هیأت حاکمه موجب بروز واکنش‌هایی از طرف مردم شده است. برخی از این نمادهای دینی در فرهنگ سیاسی ایرانی عبارتند از:

## ۱- محرم حسینی و نهضت عاشورا

یکی از مهم‌ترین نمادهای دینی فرهنگ سیاسی نهضت عاشورا و ایام محرم و صفر و مراسم عزاداری و سوگواری برای ائمه (ع) است. علامه محمد تقی جعفری (ره) می‌نویسد: «از جمله آثار نهضت عاشورا عدم جواز مسامحه با مخالفین دین و ارزش‌های دینی به بهانه نبودن احساس قدرت، می‌باشد، در حقیقت از این داستان نتیجه می‌گیریم که قدرت، احراز نمی‌خواهد، ناتوانی احراز می‌خواهد.» (جعفری، ۱۳۸۱: ۸۳).

از این رو عاشورا به واسطه این که تنها واقعه‌ای است که طی آن یکی از ائمه معصومین (ع) همراه با یاران و بسیاری از اهل بیتش به شکلی خاص و منحصر به فرد که برانگیزاننده احساس و عواطف انسانی است به شهادت می‌رسند، جایگاهی ویژه و نمادین در فرهنگ سیاسی ایران می‌یابد و منشأ و مبدأ بسیاری از قیام‌ها و حرکت‌های انقلابی و خونین در تاریخ شیعه می‌گردد. تأکیدها و سفارش‌های ائمه (ع) بر بزرگداشت یاد و خاطره حادثه عاشورا، موجب گسترش فرهنگ عاشورا در میان شیعیان شده است. سخنرانی امام در محرم سال ۱۳۴۲ شمسی، که منجر به دستگیری امام شد، زمینه یکی از مهم‌ترین حرکت‌های مردم بر ضد پهلوی را فراهم کرد و قیام خونین ۱۵ خرداد را به وجود آورد که بسیاری از صاحب نظران، مبدأ انقلاب اسلامی را این نهضت و قیام خونین می‌دانند (رجبی، ۱۳۷۴: ۱۹۲) در تظاهرات عاشورای سال ۱۳۵۷ بیشتر مردم تهران در خیابان‌ها بوده و شعار «مرگ بر شاه» را فریاد می‌زنند.

## ۲- اربعین

یکی از سنت‌ها و نمادهای دینی فرهنگ سیاسی در ایران، اربعین و عدد چهل است که در موارد بسیاری در ادعیه و اذکار و مراسمات به کار می‌رود. از آنجا که در بین شیعیان مرسوم است برای گذشتگان از دنیا، مراسم هفتم و چهلم می‌گیرند، در طول جریان نهضت اسلامی نیز برای شهدای انقلاب مراسم هفتم و اربعین برگزار می‌شد. از آنجا که این مراسم‌ها برای شهدای راه انقلاب بود، عموماً این مجالس نیز محلی برای صحبت و گفتگو پیرامون مسایل انقلاب و روشنگری مردم بود. همچنین اجرای برخی برنامه‌ها در مراسم اربعین حسینی نیز نمونه‌ای از این موارد است: ل. ی. اسکیاروف، معتقد است که امام خمینی (ره) از مراسم اربعین حسینی در تاریخ ۱۸ ژانویه ۱۹۷۹ م. استفاده نموده و در تمام کشور راهپیمایی مردم تشکیل گردید. در حقیقت در این تاریخ یک راهپیمایی بی‌نظیر در تاریخ انقلاب اسلامی اتفاق افتاد (بایمت اف، ۱۳۸۲: ۱۱۰).

بسیاری از مراسم‌های اربعین که برای شهدای انقلاب گرفته می‌شد به راهپیمایی و حرکت‌های انقلابی ضد رژیم پهلوی منجر می‌شد. از مهمترین این مراسم‌ها اربعین‌های پی‌درپی شهدای ۱۹ دی قم، تبریز، کرمان و ... بود که نهایتاً به پیروزی انقلاب اسلامی منجر شد.

## ۳- اعیاد مذهبی

یکی دیگر از نمادهای دینی که جزو عناصر فرهنگ سیاسی محسوب می‌شود، اعیاد مذهبی و مراسم‌های مخصوص آن اعیاد است. این مراسم از یک طرف به جهت برگزاری اجتماعات و مراسم خاص موجب تحریک مردم و تقویت روح انقلابی‌گری و احساس توان مقابله با قدرت حاکمه و وحدت آنها می‌شود، از طرف دیگر مقابله با برگزاری این مراسم‌ها و توهین به این نماد و سمبل‌ها توسط حکومت، عاملی برای انقلاب و واکنش مردم نسبت به قدرت سیاسی حاکم شد.

## ج) نهادها و کانون‌های دینی

### ۱- مساجد، حسینیه‌ها و تکایا

مساجد و تکایا به عنوان مراکز آموزشی، مراکز ارتباط جمعی و مراکز مراسم‌های عبادی و مذهبی از تجلیات فرهنگ اسلامی و از عوامل مهم برای نشر و گسترش فرهنگ و رفتار سیاسی دین محور در بین توده‌ها به‌شمار می‌آیند. به بیانی دیگر، مسجد

پایگاهی دینی است که از فرهنگ دینی حمایت می‌کند و بر بالندگی آن می‌افزاید. به مانند صدر اسلام و دوره حضور مستقیم ائمه (ع) در زمان غیبت نیز عالمان شیعی همواره مسجد را به عنوان پایگاهی فرهنگی برای گسترش معارف دینی برگزیدند. در دوران معاصر نیز تجلی و بروز این نقش را در انقلاب عراق در سال ۱۹۲۰ به رهبری روحانیون و در نهضت تنباکو، نهضت مشروطیت، واقعه مسجد گوهر شاد که در مخالفت با کشف حجاب رضاخانی برپا شده بود و در نهضت امام خمینی به صورت نهادینه شده می‌بینیم. در جنگ ایران و عراق هم مهمترین مرکز بسیج نیروهای مردمی همین مساجد بود.

روح دین‌گرایی و همچنین نهادهای دینی چون مساجد، حسینیه‌ها، تکایا و مدارس علمیه از جمله مواردی هستند که در فرهنگ سیاسی ایران همواره عامل اصلی دگرگونی اجتماعی محسوب شده‌اند. «سعید امیر ارجمند» در مطالعاتی که در ارتباط با تاریخ تحولات انقلاب اسلامی ایران انجام داده، شاخص‌هایی از مذهب‌گرایی توده‌ای در فرهنگ سیاسی ایرانیان را در قالب فعالیت تکایا، مساجد و حسینیه‌ها برشمرده است. وی بر این اعتقاد می‌باشد که نهادهای یاد شده در دوران پس از انقلاب با بهره‌گیری از ادبیات تهییجی مفاهیم اسلامی همچون حکومت اسلامی، جهاد، دفاع مقدس، ایثار، شهادت، ولایت فقیه، حزب الله را با استعاره‌های جدیدی باز تولید نمودند (Amir Arjomand, 2000: 304-305).

## ۲- منبر

یکی از نهادهایی که در کنار مسجد و از طریق آن، رفتارهای سیاسی مردم سازماندهی و هدایت می‌شود، منبر است. منبر نخست به عنوان وسیله‌ای ارتباطی میان امت و رهبرانش و سپس به دنبال جدایی فزاینده‌ی منبر از حکومت به صورت مستقل، اما قدرتمند و سیاسی که هیچ‌گاه فرصت در افتادن با قدرت‌های مستقر را از دست نمی‌داد، خدمت و عمل می‌کرد و رهبران و وعاظ انقلابی از منبر، همچون کانالی برای بیداری مردم و انتشار نظریات ضدنظام و مرام حکومت و برانگیختن توده‌های مردم سود می‌جستند (لطیف پور، ۱۳۷۹: ۱۵۷).

در فرهنگ سیاسی ایران می‌توان عبارت‌های اشاره‌ای متعددی را مورد ملاحظه قرار داد که بیانگر رابطه خاص میان گفته‌ها، موقعیت‌های اجتماعی، زمامانی و مساجد می‌باشند. عبارت‌های اشاره‌ای در تمامی جوامع و همچنین در فرهنگ سیاسی ایران هیچ‌گاه ماهیت ثابت و قطعی نداشته است. این عبارت‌ها ماهیت نمادین دارند و از همه مهم‌تر آن که انعکاس رویدادهای جاری می‌باشند، به طوری که استفاده از عبارت‌های اشاره‌ای ارزش‌های خاصی به ذهن افراد منتقل می‌سازد. شواهد نشان می‌دهند که فرهنگ سیاسی ایران براساس عبارت‌های اشاره‌ای شکل گرفته است.

اصولاً زبان سیاسی جامعه ایرانی ماهیت مستقیم و صریح ندارد. به همین دلیل است که در بسیاری از موارد عبارت‌های اشاره‌ای، استعاره و نماد استفاده می‌شود. ادبیات در هم تنیده ایرانی، به کارگیری واژه‌های صریح را دشوار ساخته است. اگر جامعه‌ای در فضای ادبیات صریح قرار داشته باشد، طبیعی است که اتصال و ارتباط برخی از نشانه‌ها با واکنش‌هایی روبه‌رو می‌شود. کنش اشاره‌ای ایرانی را برخی از نظریه پردازان به عنوان جادوی ارتباطی می‌نامند. چنین شاخص‌هایی را می‌توان در منبر مورد ملاحظه قرار داد. روحانیونی که به مناسب‌های مختلف منبر می‌روند از احادیث و آیات قرآن استفاده می‌نمایند و در نتیجه تلاش می‌کنند تا با استفاده از عبارت‌های اشاره‌ای، اهداف سیاسی خود را پیگیری نمایند. این الگوی رفتاری را می‌توان به عنوان نشانه‌های تشویق و آموزش غیر مستقیم شهروندان تلقی نمود.

کنش‌های گفتاری که در منبر انجام می‌گیرد، ممکن است دارای لحن و مایه گفتاری باشند و یا این که با نشانه‌هایی از کنش‌های غیر زبانی همراه گردند. فرهنگ رفتاری ناشی از منبر بیانگر آن است که باید به موازات بیان و ادای لحن از کنش‌های غیر زبانی نیز استفاده شود. این امر عموماً با اشاره چشم، ژست گرفتن، حالت بدن و آهنگ کلام همراه می‌باشد.

ادبیات منبری منجر به تهییج هیجانانگیز نهفته در روح، اندیشه و ذهن ایرانیان می‌شود. از آن جایی که جامعه ایرانی ماهیت مذهبی دارد، در نتیجه منبر می‌تواند کلیات آموزشی و تهییجی را برای افراد و گروه‌های اجتماعی سازماندهی نماید. بهره‌گیری از احادیث و آیات قرآن نشانه‌هایی از مشروعیت را برای گروه‌های سیاسی و اجتماعی به وجود می‌آورد. اصولاً ادبیات منبری ماهیت خطابه‌ای دارد. در این ادبیات افراد را با واژه‌های دستوری و در قالب ادبیات غیرمستقیم مورد خطاب قرار می‌دهند. به طور کلی کسانی که خود را مقید به آیین اجتماعی خاصی می‌دانند، ناچار هستند تا از ادبیات دینی بهره‌مند شوند و نیز آنچه را که تبیین می‌شود به عنوان الزام رفتاری مورد پذیرش قرار دهند.

از سوی دیگر شواهد نشان می‌دهند که ادبیات منبری ماهیت کلی و عمومی دارد و افراد و گروه‌های اجتماعی را دعوت به انجام اقدامات می‌کند که مبتنی بر قالب‌های سنتی و همچنین عقلانیت دینی است. ادبیات منبری جلوه‌هایی از سخنرانی در قالب تک‌گویی یا مونولوگ<sup>۸</sup> را منعکس می‌سازد. افرادی که پای منبر می‌نشینند، می‌بایست به آمادگی لازم برای اجرای احکام دینی توصیه شده برسند.

در دوران گذشته مهم‌ترین نهاد حوزه عمومی و مستقل از جامعه مدنی، منبر بوده است. اهمیت منبر در تبلیغات سیاسی به صدر اسلام برمی‌گردد. در آن مقطع زمانی، منبر وسیله ارتباط رهبران سیاسی با گروه‌های اجتماعی بوده است. کارویژه اصلی منبر را باید تبلیغات دینی و سیاسی دانست. در دوران صدر اسلام، منبر به عنوان تنها ابزار سیاسی و ایدئولوژیک محسوب می‌شد و فرهنگ سازی عمدتاً از طریق منبر انجام می‌گرفت. آنچنان که «کمالی» اظهار می‌کند: در دوره منازعه بین حضرت علی (ع) و معاویه در زمان جانشینی عثمان خلیفه سوم، هر دو طرف از منبر برای مشروعیت خود و همچنین عدم مشروعیت طرف مقابل استفاده می‌کردند. این امر نشان می‌دهد که منبر می‌تواند به عنوان ابزار مبارزه سیاسی برای گروه‌های رقیب تلقی شود. به طور کلی می‌توان نشانه‌هایی را مورد ملاحظه قرار داد که در صدر اسلام، منبر محور مبارزه سیاسی محسوب می‌شد. در آن زمان، از منبر برای نامشروع جلوه دادن برخی امور استفاده می‌شد (کمالی، ۱۳۸۱: ۶۲).

روند مذکور در ایران بعد از صفویه از اهمیت ویژه‌ای برخوردار شد. مبارزه سیاسی در ایران می‌توانست ماهیت دینی داشته باشد. در این شرایط از منبر برای کاهش مشروعیت گروه رقیب استفاده می‌شد. لازم به توضیح است که تا زمان پیروزی انقلاب اسلامی، هیچ گروه اجتماعی از ارایه و انگیزه لازم برای برهم زدن حوزه وعظ و از طریق منابر برخوردار نبود. این روند بعد از انقلاب ایران شیوع یافت. به این ترتیب هم اکنون به موازات وعظ برای تبلیغات می‌توان نشانه‌هایی از مقابله با منبر واعظین را در فرهنگ سیاسی ایران ملاحظه نمود.

در آن دوران در اختیار داشتن منبر برای بسیج مردم و تأثیر بر دولت اهمیت فراوان داشت. علما می‌توانستند مستقیماً از طریق پیوند هایشان با دولت و به طور غیرمستقیم از طریق وعظ‌هایشان روی منبر، بر دولت تأثیر بگذارند. این روند در زمان حکومت پهلوی دوم از اهمیت بالایی برخوردار شد. علمای دینی که دارای گرایش‌های ضد حکومتی بوده‌اند، از مسجد و منبر برای تعیین اهداف خود استفاده می‌کردند. امام خمینی (ره) از اولین رهبرانی بود که بهره‌گیری از منبر را برای اهداف دینی و سیاسی بازنمایی نمود. ایشان در ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ از طریق منبر به بسیج گروه‌های اجتماعی برای مقابله با اهداف سیاسی دولت دست نشانده در ایران مبادت نمود. اقدام مشابهی نیز در آبان ماه ۱۳۴۳ شکل گرفت. از این مقطع زمانی به بعد نقش منبر در رفتار سیاسی ایرانیان افزایش یافت. مبارزه سیاسی رهبران دینی عموماً در مسجد و از روی منابر انجام می‌گرفت. به همین دلیل که برخی از رهبران سیاسی ایران در مسجد دستگیر شدند.

در دهه ۱۳۵۰ شاهد ظهور منابر سیاسی می‌باشیم. این امر به موازات وعظ مذهبی انجام گرفت. خطابه‌ها و سخنرانی‌هایی که

<sup>۸</sup>. Monolog

علیه شاه مخلوع ایراد می شد، تنها در این محور بود که دولت او در انجام وظیفه‌اش به عنوان بالاترین مقام در سلسله مراتب اجتماعی ایران تصور کرده است. از توسعه اقتصادی دهه ۱۹۷۰ به عنوان یک رشته روابط استثماری یاد می شد که اغنیاء را غنی تر کرد و محرومان و مستضعفان را که حامی آنها بودند، همچنان در فقر و فلاکت باقی گذاشت. (بی من، ۱۳۸۱: ۲۷۹).

در روند جنبش تنباکو و همچنین انقلاب مشروطه نیز نشانه‌هایی از فعال سازی منبر برای نیل به اهداف سیاسی مشاهده می شود. تا زمانی که گفتمان‌های دینی در ایران رایج است، و از سوی دیگر تا دورانی که دین‌گرایی می تواند به عنوان یکی از نشانه‌های رفتار و کنش سیاسی محسوب شود، طبیعی به نظر می رسد که نقش سیاسی و اجتماعی منابر حفظ شود. هرچند، اگر گفتمان دینی با تغییر همراه شود، در آن شرایط به دلیل قابلیت هنجاری مذهب در فرهنگ سیاسی ایران، استفاده از منبر ادامه خواهد یافت. در دوران محمدرضا شاه و در تصویری که از نظام حاکم ارایه می شد، رژیم متهم بود که اخلاق عمومی را به تباهی کشانده و در جهت حذف و نابودی اسلام گام برداشته است، این امر نقش مذهب در فرهنگ سیاسی کشور را ارتقا داد. به طور کلی دین‌گرایی می تواند مایه ارتقای نهادها و نشانه‌های دینی شود. اگر جامعه ایران ماهیت دین‌گرا داشته باشد و نشانه‌های مذهبی از اهمیت و مطلوبیت مشخص در بین گروه‌های اجتماعی برخوردار باشند، اهمیت منبر در فرهنگ سیاسی ارتقاء می یابد و از این طریق می توان نشانه‌هایی از رقابت سیاسی و گفتمانی را مورد ملاحظه قرارداد.

استفاده از منبر نه تنها برای اهداف مذهبی و یا مقابله با گروه‌های سیاسی رقیب انجام می گیرد، بلکه می توان مواردی را ملاحظه قرارداد که از منبر برای حمایت از گروه‌های سیاسی خاص استفاده می شود. طی سال‌های بعد از پیروزی انقلاب اسلامی که دین‌گرایی تشدید گردید، نشانه‌های استفاده از منبر برای حداکثرسازی مطلوبیت‌های سیاسی نیز بیشتر شد. لازم به توضیح است که گروه‌های مختلفی تلاش داشتند تا از نمادهای دینی و همچنین نهادهایی مانند منبر برای اهداف سیاسی خود استفاده نمایند. اما واقعیت‌های اجتماعی بیانگر آنند که می‌بایست بین منبر و کارگزاران نهادهای دینی برای حداکثر سازی رقابت سیاسی بهره برداری نمایند که دارای نشانه‌هایی از مذهب‌گرایی بود و از همه مهم تر این که دارای ادبیات، قالب گفتمانی، هویت و مشروعیت دینی باشند.

از سال‌های دهه ۱۳۷۰ به بعد شاهد موج تکمیلی در ارتباط با تبلیغات سیاسی از طریق نهادها و ابزارهای دینی می باشیم. به هر میزان که منبر کارآمدی خود را به دلیل ظهور ابزارهای ارتباطی جدید از دست می داد، نوحه خوانان و مداحان که در کنار منبری ها به وعظ می پرداختند، از جایگاه مؤثرتری برخوردار می شدند.

در دوران انقلاب اسلامی رهبران روحانی که در فن سخنوری و بسیج توده‌های مردم برای ابزار عواطف و احساسات شدید کارکشته هستند، توانستند نوعی کیهان‌شناسی انقلابی شکل دهند که هم امام خمینی (ره) و هم دیگر رهبران روحانی را در کانون معنوی - باطن درونی مشروع - کشور و ملت و در رأس سلسله مراتب اقتدار قانونی قرار می داد. (بی من، ۱۳۸۱: ۲۸۰)

لازم به توضیح است که استفاده از منبر به تنهایی مطلوبیت چندانی برای گروه‌های سیاسی به بار نمی آورد. به موازات منبر می‌بایست از قالب‌های مربوط به بهره‌گیری از ادبیات دینی در جهت بسیج سیاسی نیز برخوردار بود. افرادی که فاقد مشروعیت دینی باشند و یا این که از نشانه‌های مؤثری برای تأثیرگذاری بر افکار عمومی برخوردار نباشند، فاقد قابلیت لازم برای بهره‌گیری از منبر خواهند بود.

تفسیر دیگری از منبر وجود دارد که مبتنی بر کلی گویی و بیان ادبیات تکراری می باشد. زمانی که برخی از افراد تلاش می کنند تا جلوه‌هایی از فرهنگ سیاسی مردم گرا را ترویج نمایند، از ادبیات و کنش منبری استفاده می کنند. روحانیون منبری بیش از آن که به ادبیات دینی واقف باشند، از فن سیاسی برای متقاعد سازی دیگران بهره می گیرند. در چنین جایگاهی، یعنی در حوض آن جهان معنوی، آنها (شاه و ایالات متحده) از هر نوع اقتدار و مشروعیتی محروم

شدند. در واقع ایالات متحده مستقیماً «شیطان بزرگ» - بزرگترین قدرت فاسد و غیرمشروع - لقب گرفت، یعنی برابر نهادها یا نقطه مقابل جهان فرهنگی مشروع ایرانیان. (همان، ۲۸۰)

به این ترتیب منبر را می‌توان یکی از ابزارهای دینی و رقابت سیاسی در دوره‌های اجتماعی مختلف دانست. دین‌گرایی عامل اصلی مشروعیت نهادهای دینی و منبر می‌باشد. همان‌طور که منبر در ذهن تاریخی - اجتماعی و دینی شهروندان تأثیرگذار است، دارای آثار و عوارض مشهودی نیز در نگرش سیاسی شهروندان می‌باشد. این روند می‌تواند در مقابله با «دیگری» فرهنگی، سیاسی و بین‌المللی مورد استفاده واقع شود.

## نتیجه‌گیری

جامعه ایران از دیر باز جامعه‌ای دینی به‌شمار می‌آید، براین اساس در مطالعات فرهنگی بایستی به نقش و سهم دین در فرهنگ سیاسی کشور به عنوان یکی از منابع اصلی فرهنگ توجه شود. به لحاظ تاریخی در ایران چه قبل از اسلام و چه پس از اسلام، دین ابزاری برای مشروعیت‌سازی نظام سیاسی در ایستارها و انگاره‌ها و نیز رفتار سیاسی مردم بوده است. پس از انقلاب اسلامی و در هم آمیختگی دین و دولت، این کار ویژه دین به شدت در توجیه رفتار سیاست‌مداران مورد استفاده قرار گرفت. به طوری که دین به عنوان مهمترین ابزار کنترل کنش‌ها، جهت‌گیری‌ها و واکنش‌های سیاسی افراد جامعه تبدیل شد. اما نقش دین در فرایند شکل‌گیری فرهنگ سیاسی جامعه ایران به آنچه که ذکر شد محدود نمی‌گردد. دین و ارزش‌های دینی نقشی متفاوت از این را نیز ایفا می‌کنند. این نقش دین که در شکل‌دهی رفتار و جهت‌گیری سیاسی مردم موثر بوده به ارزش‌هایی چون آزادی، مساوات، عدالت‌جویی، ظلم‌ستیزی، مشارکت و امنیت و ... بر می‌گردد. در این راستا حوزه‌ها، عرصه‌ها و جلوه‌های دین‌گرایی در فرهنگ سیاسی ایران معاصر را بایستی در سه حوزه نظام معرفتی و ارزشی، نمادین و نهادی مورد مطالعه قرار داد. در حوزه نظام معرفتی و ارزشی، شهادت‌گرایی، آخرت‌گرایی، انتظارگرایی و موعودگرایی از مهمترین مولفه‌های تأثیرگذار بر فرهنگ سیاسی بشمار می‌آیند. در حوزه نمادین بایستی از عاشورا، اربعین حسینی و اعیاد مذهبی به عنوان نمادهای تأثیرگذار بر فرهنگ سیاسی نام برد و در حوزه نهادی مساجد، تکایا، حسینیه‌ها و منابر از کانون‌های فرهنگ‌ساز به‌شمار می‌آیند. قطعاً ورود چنین ارزش‌ها، نمادها و نهادهای به حوزه فرهنگ سیاسی ایران زمینه‌های ذهنی و عینی ایجاد الگوها و جهت‌گیری‌های دین‌محور را در رفتار سیاسی ایرانیان به وجود آورده است.



## منابع

۱. افشاری، رحمان (۱۳۸۷)، نگاهی به کارکرد اسطوره در دیداری با هانس بلومبرگ، کتاب ماه فلسفه، سال اول، شماره ۸، اردیبهشت.
۲. بایمت اف، لقمان (۱۳۸۲)، انقلاب اسلامی از دیدگاه محققان شوروی، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
۳. بدیع، برتراند (۱۳۷۶)، فرهنگ و سیاست، ترجمه احمد نقیب‌زاده، تهران: دادگستر.
۴. بی‌من، ویلیام (۱۳۸۱)، زبان، منزلت و قدرت در ایران، ترجمه رضا ذوقدار مقدم، تهران: نشر نی.
۵. پای، لوسین و دیگران (۱۳۸۰)، بحران‌ها و توالی‌ها در توسعه‌ی سیاسی، ترجمه‌ی غلامرضا خواجه‌سروی، تهران: انتشارات راهبرد.
۶. جعفری تبریزی، محمدتقی (۱۳۸۱)، اندیشه عاشورا، تهیه و تنظیم: علی جعفری، چاپ اول، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
۷. ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۷۷)، دین و دولت، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۸. رجبی، محمدحسن (۱۳۷۴)، زندگانی سیاسی امام خمینی (ره)، چاپ چهارم، تهران: قبله.
۹. شعبانی، رضا (۱۳۸۵)، ایرانیان و هویت ملی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۰. فریشلر، کورت (۱۳۵۱)، امام حسین (ع) و ایران، ترجمه ذبیح الله منضوری، تهران: انتشارات جاوید.
۱۱. فوکو، میشل (۱۳۷۷)، ایرانی‌ها چه روایی در سر دارند؟، ترجمه حسین معصومی همدانی، چاپ سوم، تهران: انتشارات هرمس.
۱۲. قوام، عبدالعلی (۱۳۸۹)، چالش‌های توسعه سیاسی، تهران: نشر قومس.
۱۳. کمالی، مسعود (۱۳۸۱)، جامعه مدنی، دولت و نوسازی در ایران، ترجمه کمال پولادی، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۴. لطیف پور، یدالله هنری (۱۳۷۹)، فرهنگ سیاسی شیعه و انقلاب اسلامی، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
۱۵. مشکینی اردبیلی، علی (۱۳۷۶)، المصباح المنیر، قم: دفتر نشر الهادی.
۱۶. مصلی نژاد، عباس (۱۳۸۹)، فرهنگ سیاسی در ایران، تهران: نشر فرهنگ صبا.
۱۷. مطهری، مرتضی (۱۳۶۶)، حماسه حسینی، جلد دوم، چاپ چهارم، تهران: انتشارات صدرا.
۱۸. مهاجرنیا، محسن (۱۳۸۲)، «حیات سیاسی شیعه»، فصلنامه شیعه‌شناسی، شماره ۲، تابستان.
۱۹. نجفی، موسی (۱۳۷۷)، تأملات سیاسی در تاریخ تفکر اسلامی، جلد سوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۰. مازندرانی، مولی محمد صالح (۱۴۲۱ق)، شرح اصول کافی، تحقیق و تعلیقات ابوالحسن الشعرانی، تصحیح سید علی عاشور، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

21. Amir Arjomand, Said (2000), Authority in Shi'ism and Constitutional Developments in the Islamic Republic of Iran, in W. Ende & R. Brunner, eds., The Twelver Shia in Modern Times: Religious Culture & Political History, Leiden: Brill.

22. Banuazizi, Ali (1987), "Social-Psychological Approaches to Political Development," in Understanding political development : an analytic study, Myron Weiner and Samuel P. Huntington, Boston: Little, Brown.

23. Bourdieu, Pierre (1991), *Language and Symbolic Power*, Edited and Introduced by; John B. Thompson, Translated by Gino Raymond and Matthew Adamson, Harvard University Press.
24. Chelkowski, Peter (1989), "In Ritual and Revolution: The Image in Transformation of Iranian Culture," in *Views*, vol. 10, no. 3, spring .
25. Huntington, Samuel, P., (1991), *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*, Norman and London: University of Oklahoma Press
26. Robertson, David (1993), *A Dictionary of Modern Politics*, Europa Publications Ltd.
27. Rorty, Richard and Vattimo, Gianni (2005), *The Future of Religion*, Edited by: Santiago Zabala, New York: Columbia University Press.
28. Tillich, Paul (1995), *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality*, University of Chicago Press: Chicago.
29. Weber, Max (1993), *The Sociology of Religion* (original published in German in 1922), Boston: Beacon.