

تبیین مؤلفه‌های دینی در فرهنگ سیاسی جامعهٔ ایرانی پس از انقلاب اسلامی

علی دارابی*

مسعود مطلبی**

چکیده

با توجه به اینکه جامعهٔ ایران از دیرباز جامعه‌ای دینی بوده است، باید به سهم دین در فرهنگ سیاسی کشور، به خصوص در سال‌های پس از پیروزی انقلاب اسلامی به‌عنوان یکی از منابع اصلی فرهنگ توجه شود. به بیانی دیگر، بخش اعظم مبادی نظری، عقاید و باورها و سنت‌های حاکم بر فرهنگ سیاسی در جمهوری اسلامی ایران، در متن تاریخ و حیات جمعی جامعهٔ دینی ایرانی شکل گرفته است و همین عامل، تعیین‌کنندهٔ بخشی از الگوهای کنش و رفتار فرهنگی-سیاسی ایرانیان در قبال سیاست و قدرت سیاسی و به خصوص پذیرش، نقد یا نفی نظام سیاسی موجود اعم از داخلی و بین‌المللی بوده است. در نوشتار حاضر که با بهره‌گیری از رویکرد توصیفی تحلیلی و شیوهٔ اسنادی به رشتهٔ تحریر درآمده است، تلاش می‌شود مؤلفه‌ها و جلوه‌های دینی در فرهنگ سیاسی جامعهٔ ایرانی در جمهوری اسلامی در دو عرصه و سطح داخلی و خارجی تبیین و عملیاتی گردد. نتایج تحقیق نشان می‌دهد در عرصهٔ داخلی شهادت‌گرایی، آخرت‌گرایی، انتظارگرایی، موعودگرایی و در عرصهٔ خارجی جهاد و بیگانه‌ستیزی از نشانگان و جلوه‌های دینی در فرهنگ سیاسی جامعهٔ ایرانی به‌شمار می‌آید.

واژه‌های کلیدی: فرهنگ سیاسی، جامعهٔ ایرانی، انقلاب اسلامی، دین‌گرایی، شهادت‌گرایی، انتظار و موعودیت

* عضو هیأت علمی و استادیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه سازمان صدا و سیما، تهران، ایران (نویسندهٔ مسئول).
Drdarabi_ali@yahoo.com

** عضو هیأت علمی و استادیار گروه علوم سیاسی، واحد آزادشهر، دانشگاه آزاد اسلامی، گلستان، ایران
Mmtph2006@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۹۸/۵/۳

تاریخ دریافت: ۹۸/۴/۳۰

فصلنامه راهبرد اجتماعی - فرهنگی، سال هشتم، شماره سی‌ویکم، تابستان ۱۳۹۸، صص ۶۷-۱۰۱

مقدمه

بنا بر اعتقاد اکثر جامعه‌شناسان توسعه، هر قدر که جامعه در روند نوسازی بیشتری قرار می‌گیرد، طبعاً دچار خلاء عاطفی عمیق‌تری می‌شود. «امیل دورکیم»^۱ 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»^۲ آن را 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»^۳ جامعه در حال گذار را نمادی از فضای ستیز 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 نظریه‌پردازان 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 خود همان‌قدر که از مذهب سنتی فاصله گرفت، درگیر فضای جدیدی شد که مبتنی بر مذهب سیاسی است. به عبارت

1. Emile Durkheim

2. Lucian Pye

3. Samuel Huntington

دیگر، در ایران سیاست و مذهب با یکدیگر پیوند عمیقی دارند و این امر بر فرهنگ سیاسی ایران به‌خصوص 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 مؤلفه‌ها، عرصه‌ها و قالب‌های مذهبی دانست.

نسل جدید نظریه‌پردازان 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 است. چنین شاخص‌هایی را «علی بنوعزیزی» با استفاده از نظریات «جان دیویس»^۱ ارائه داده است. نگرش «بنوعزیزی» با رویکرد علمی «علی شریعتی»، «جلال آل احمد» و سایر نظریه‌پردازان نوسازی متفاوت می‌باشد. وی انقلاب اسلامی ایران را بر اساس مدل «نوسازی‌گرا» 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 پرقدردت 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 مقابلهٔ 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 بر جای گذاشتند. در این شرایط مساجد، تکایا،

زیارتگاه‌ها و هیأت‌های مذهبی جایگاه بیشتری در فرهنگ سیاسی ایران پیدا کردند 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 دین‌محوری فرهنگ سیاسی ایرانیان باشد. «بنوعیزی» در این باره بیان می‌دارد: «ارزش‌ها و آرمان‌های اسلامی به قدری انعطاف‌پذیر است که می‌تواند با منافع و خواسته‌های هر گروه مشکل‌پسند 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 یکپارچه‌کردن تقاضا برای تغییرات اجتماعی در یک جنبش، به همان اندازه عقاید لائیک 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 آن‌اند 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.

مبانی نظری

رابطه متقابل، معنی‌دار و همبسته‌ای بین دو مقوله دین و فرهنگ به‌طور کلی و فرهنگ سیاسی به‌طور اخص وجود دارد. فرهنگ سیاسی از منابع و سرچشمه‌های متعددی سیراب می‌گردد. به بیان دیگر، باورها، آمال، 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 بر انتظاری مبتنی است که دین‌داران از دین دارند. انتظار از دین علاوه بر آنکه 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 روشن‌فکران دینی است. به اعتقاد «پل تیلیش»^۱ رابطه دین و فرهنگ به مثابه رابطه سؤال 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 مسائل و سؤالات 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 شکل می‌دهد که فرد ساختارهای اجتماعی را به منظور استفاده از آن‌ها، و در تعامل مدام، درونی می‌کند.

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

1. Paul Tillich

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 داوروی‌ها 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 بازتولید می‌گردد. بین پژوهشگران، به‌ویژه 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 بدین نکته تأکید دارد. در حدیثی از پیامبر اسلام (صلی‌الله‌علیه) توصیه شده است: «من [دین من] را چونان ظرف مسافر نکنید، بلکه در مرکز زندگی خود قرار دهید^(۱)» (مازندرانی، ۱۴۲۱ ق، ج ۲۶۸: ۱۰).

مسافران قدیم همواره ظرف فلزی چندمنظوره، محکم ولی کم ارزشی، همراه داشتند که برای آب و غذا و دیگر مایحتاج خود استفاده می‌کردند. نیازمندی‌های خود را برآورده 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 «ظرف مسافر» (قدح الراكب) می‌نامیدند. قدح الراكب، درعین حال که جزء جدایی‌ناپذیر سفر در قافله‌های قدیم بود، به خاطر ارزش اندکی که داشت، آخرین چیزی بود که قافله‌ها هنگام بستن بار و بنه 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 اینکه چگونه می‌توان جریان دین را در فرهنگ

جوامعی چون ایران و به‌خصوص فرهنگ سیاسی این کشور توضیح داد، موضوعی است که در ادامه بدان پرداخته می‌شود.

از منظر مقام معظم رهبری، مؤلفه‌های دینی مقوم انقلاب اسلامی ایران در سه سطح تأثیر بسزایی را در فرهنگ سیاسی بر جای گذاشته‌اند که به اختصار بیان می‌شوند:

(۱) سطح ملی: در این سطح مؤلفه‌های دینی مقوم انقلاب اسلامی ایران نقش مهمی داشته است که به بعضی از آن‌ها اشاره می‌شود:

اول: انقلاب اسلامی سخن تازه‌ای را با عنوان حکومت اسلامی مطرح کرد که بر خلاف فرهنگ سیاسی غربی، نظام لیبرال دموکراسی اروپایی را الگو نمی‌کرد بلکه از نظام جدیدی سخن می‌گفت.

دوم: آزادی، استقلال، ضدیت با استبداد و استعمار را ترویج کرده، روح مبارزه و تلاش برای آینده بهتر را در مردم زنده کرد و مهم‌تر آنکه انسان‌ها را که در رژیم استبداد شاهنشاهی بی‌قدر و ارزش شده بودند به ارزش خود آگاه کرد.

سوم: در تضاد با فرهنگ سیاسی طاغوتی و استعماری غرب که تلاش می‌کردند تا از ملت ایران موجودی حقیر، مطیع، دست‌نشانده و ضعیف بسازند، آنان را عزیز، انقلابی، مستقل و قوی بار آورد.

چهارم: بر خلاف فرهنگ سیاسی استبدادی و غربی، روحیه و فرهنگ بسیجی و مهم‌تر از آن جهادی را در ملت ایران زنده و تقویت کرد؛ فرهنگ جهادی در همه عرصه‌ها و صحنه‌ها اعم از اقتصادی، سیاسی، فرهنگی، نظامی و اجتماعی.

پنجم: کامجویی مقامات و وابستگان آنها از قدرت را نفی نمود و با استتار در قدرت، خویشاوندگرایی و باندبازی به‌شدت مخالفت کرد.

(۲) سطح جهان اسلام: تأثیر انقلاب اسلامی در فرهنگ سیاسی جهان اسلام را از جمله در «بیداری دنیای اسلام» می‌توان نشان داد. به تعبیر رهبر معظم انقلاب، ادبیات و فرهنگ انقلاب اسلامی در فضای عمومی زندگی ملت‌های مسلمان و عرب به طور کامل رسوخ و نفوذ کرده است (بیانات مقام معظم رهبری، ۱/۱۳۸۲).

علاوه بر این، انقلاب اسلامی مفاهیم مهمی چون ضدیت با استکبار، ضدیت با تسلط دنیای کفر بر اسلام و ضدیت با وابستگی سیاسی و اقتصادی را در فرهنگ سیاسی جهان اسلام زنده کرده است. احیای فرهنگ سیاسی مبتنی بر قرآن، نفی سکولاریزم و مهم‌تر از همه ضرورت بازگشت به اسلام ناب محمدی (صلی‌الله‌علیه) در دنیای اسلام نشانگر تأثیر سازنده انقلاب اسلامی در فرهنگ سیاسی جهان اسلام است.

۳) سطح بین‌الملل: رهبر معظم انقلاب اسلامی معتقدند که انقلاب و نظام جمهوری اسلامی اجزای فرهنگ سیاسی رایج بین قدرتمندان عالم را زیر سؤال برده است (بیانات مقام معظم رهبری، ۱۳۷۰/۴/۱۰)، به گونه‌ای که فرهنگ ما فرهنگی مغایر با آن فرهنگ‌هاست، همانطور که وضع حکومت و قدرت سیاسی و رابطه آن قدرت با مردم و پیوند بین آن‌ها در دو فرهنگ متفاوت است. برخلاف فرهنگ سیاسی غربی، انقلاب اسلامی طرفداری و دفاع از جنبش همه مستضعفان عالم در مقابل مستکبران و قیام به حق سیاهان را در سطح بین‌الملل مطرح کرده است (دارابی، ۱۳۹۵: ۱۷۳-۱۷۰).

زیرسؤال‌بردن شاخص‌های فرهنگ سیاسی غرب در سطح بین‌المللی، از جمله اصالت قدرت، مادی‌گرایی، دنیاپرستی، حزب‌بازی، سلطه‌طلبی، نفی معنویت، جدایی دین از سیاست، جدایی اخلاق و عرفان از سیاست، لیبرالیزم، اومانیسم و امتیازطلبی طبقات سرمایه‌دار را نیز می‌توان از تأثیرات انقلاب اسلامی در فرهنگ سیاسی در سطح بین‌الملل ذکر کرد.

مؤلفه‌های دینی در فرهنگ سیاسی ایران، عرصه‌ها، نشانگان و جلوه‌ها

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»^۱ فرهنگ سیاسی عبارت است از تلقی مردم و جهت‌گیری آنها نسبت به

1. David Robertson

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 فرآیند جامعه‌پذیری سیاسی، افراد ضمن آشناسدن 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 مطالعه دقیق آن، فرآیند 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 تصویری واقعی از رابطه فرهنگ سیاسی و ارزش‌ها به دست دهد (قوم، 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 مؤلفه‌های ارزشی و دینی حاکم بر فرهنگ سیاسی ایرانیان و به‌خصوص در جمهوری اسلامی ایران در دو عرصه داخلی و خارجی پرداخته می‌شود.

- عرصه داخلی

شهادت‌گرایی

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 به‌طور 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 زیرساخت‌های جامعه ایران وجود داشته است، چنانکه جلوه‌های دیگری از شهادت‌گرایی 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 (مصلی نژاد، ۱۳۸۷: ۳۳۶). چنین نشانه‌هایی در دوران پس از اسلام نیز در قالب فرهنگ دینی به‌ویژه بر اساس آموزه‌های ایدئولوژیک شیعه بازتولید شده است.

ایثار و شهادت به مفهوم گسترده آن (جان‌نثاری) ویژه مکاتب مذهبی و ادیان و حتی اسلام و تشیع نیست. ولی آن اندازه ارج و اهمیتی که اسلام و به‌ویژه تشیع برای آن در دفاع از حق و حقیقت قائل 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.

نیم‌نگاهی به تاریخ صدر اسلام و به‌ویژه دوران پس از رحلت پیامبر که دربردارنده بزرگترین حادثه شهادت‌طلبانه در پهنه 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 خودداری کند چه آنکه فداکاری و حتی شهادت او آنچنان تاثیری در پیروزی و غلبه «حقیقت مغلوب» بر «فریب غالب» نداشت» (مطهری، ۱۳۶۶: ۹۸). شهادت نیز مانند بسیاری از پدیده‌ها، زمینه مساعد

می‌خواهد تا بتواند از قالب یک شهامت و اخلاص فردی درآید و شکل یک پدیده اجتماعی مؤثر 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، برده از فریب غالب افتاد و حقیقت از انزوا نسبتاً خارج شد. اما این خروج کامل شهامتی 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 اینکه استقبال از شهادت و گذشت و ایثار امام حسین (علیه‌السلام) 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 فرآیند شهادت با شرایط و فضای اجتماعی سیاسی جامعه ارتباط مستقیم دارد (همان، ۱۰۲). با نگاهی به ادبیات مثنوی 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 بازتاب 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 مبارزه‌جویانه و حماسی عاشورا شاخصه فرهنگ سیاسی مکتوب یا شفاهی می‌گردد؛ اما در شرایطی که به هر دلیل و سبب اجتماعی-تاریخی، جامعه غیرسیاسی می‌گردد، وجه فاجعه‌بار، غم‌انگیز، سوگوارانه و منفعلانه بر جنبه پویا و زاینده شهادت و واقعه عاشورا برجسته می‌شود (مطلبی، ۱۳۹۲: ۱۱۰).

در اصل، برداشت سیاسی از واقعه ایثارگری و شهادت‌طلبی در هر عصر و

دوران می‌تواند به این پدیده نادر پویایی لازم را بخشیده و در راستای تحرک فکری حاشیه‌نشینان و منفعلانی که به روزمرگی خو گرفته‌اند، کارآمد واقع شود. از این زاویه، گریه و عزادارای و بزرگداشت یاد و خاطره شهدا نه به‌عنوان یک برداشت معنوی، بلکه به‌عنوان یک اقدام سیاسی می‌تواند مورد بهره‌برداری قرار گیرد و ضرورت این تلقی و رویکرد را می‌توان از جملات مختلف امام حسین (علیه السلام) که در راستای تبیین هدف قیام و حرکت شهادت‌طلبانه خود ایراد نموده، استنباط و برداشت کرد (فریشلر، ۲۶۲: ۱۳۵۱). به‌عنوان نمونه در یکی از جملات نقل شده از امام حسین (علیه السلام) که دربردارنده فلسفه شهادت‌طلبی آن حضرت است، آمده: «ان لم یکن لکم دین فکونوا احرارا فی دنیاکم» (اگر دین ندارید پس در دنیای خود آزادمرد باشید).

قیام عاشورا و استقبال از شهادت به‌خوبی آمیختگی دو مقوله آزادی درونی و بیرونی از یک سو و مقدم‌بودن آزادی بر دینداری را از سوی دیگر آشکار و به اثبات رساند و با این قیام، شهادت در حد یک عنصر عزت‌آفرین و نجات‌بخش در فرهنگ سیاسی جلوه‌گر شد. بنابراین رمز موفقیت برق‌آسای آیین شیعه در رسیدن به اهداف خود و گشودن قلب‌های انسان‌های شیفته حقیقت، «فرهنگ ایثار و شهادت‌طلبی» در این مکتب است.

روحیه شهادت‌گرایی ناشی از آموزه‌های مذهب شیعه است و بر اساس روح قیامت‌نگر ایرانی در دوره‌های مختلف بازتولید می‌شود. مراسم آیینی تاسوعا و عاشورا در ایران فرهنگ شهادت را گسترش می‌دهد. گرامیداشت شهادت امام حسین (علیه السلام) در سال ۶۱ هجری قمری (۶۸۰ میلادی) را می‌توان جلوه‌ای از ایثار و فداکاری برای تحقق عدالت در جامعه دانست. به باور شیعه، حسین (علیه السلام) الگوی عزت و سربلندی برای همه آزادی‌خواهان 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 روحیه شجاعت، مبارزه و جهاد در راه خدای متعال و نهایتاً کشته‌شدن در راه ایمان و عقیده است. محور اصلی این فرهنگ نیز همان شهید و انگیزه‌های متقن و مقدسی است که او را به سمت شهادت‌طلبی 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 قابل‌توجهی تحت تأثیر فرهنگ شهادت قرار گرفت. حتی ادبیات انقلابی گروه‌های مارکسیستی در ایران نیز چنین نشانه‌هایی از شهادت‌گرایی را منعکس نموده است. بنابراین یکی از راه‌های تهییج جامعه به ایستادگی 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 (مطلبی، ۱۳۹۲: ۱۱۱).

برای نهادینه‌سازی فرهنگ شهادت در ایران، مراسمی از قبیل عزاداری و تعزیه‌خوانی 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 ا. بیمَن» ایران‌شناس مشهور آمریکایی 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 مصیبت‌خوانی نمایش سنتی و مهم ایرانی است که در آن موسیقی، شعر، نمایش، مناسک عمومی حضور دسته‌جمعی 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 شرو و بدنام حمله‌ور شوند و آنها را مضروب سازند. ارتباطی که این نوع سوگواری

می تواند 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 اندوه خود ترغیب می کرد، مکثی 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 بدبختی هایتان، برای گناهانتان و برای کارهای بدتان» (بیمن، ۱۳۸۱: ۱۰۸-۱۰۷).

به این ترتیب امام حسین (علیه السلام) را می توان نماد روح شهادت طلبی در فرهنگ سیاسی ایران دانست. رهبران سیاسی در ایران برای نشان دادن مقاومت گرایی خود بر این نکته تأکید داشتند که آنان به امام حسین (علیه السلام) اقتدا نموده اند. آنان در برخی از مواقع، به استقبال خطر و تهدیدات رفته و آن را برای هویت ملی و مذهبی ایرانیان اجتناب ناپذیر می دانند.

گرایش به امام حسین (علیه السلام) و شهادت طلبی حتی در بین گروه های مارکسیستی وجود داشته است. آنان برای مقابله با نیروهای فراروی خود از ادبیات دینی و مفهوم شهادت استفاده کرده اند. در فرهنگ سیاسی ایران شهادت به معنای ایثار فراگیر برای مقابله با قدرتی است که مشروعیت ندارد. در روند انقلاب اسلامی واژه های ایدئولوژیک که جلوه هایی از شهادت و مظلومیت امام حسین (علیه السلام) را بازنمایی می کردند، عامل تهییج گروه های اجتماعی و سیاسی می شدند. زمانی که نیروهای نظامی رژیم شاه، افرادی را مورد اصابت گلوله قرار می دادند، زمینه برای برگزاری مراسم هفتم و چهلم مهیا می گردید. در این مراسم، روح دین مداری با نشانه هایی از فرهنگ سیاسی ایران ترکیب شد و به این ترتیب جلوه هایی از مقاومت در برابر رژیم شاه ظهور یافت.

در روند جنگ تحمیلی عراق علیه ایران نیز می توان نشانه هایی را مورد ملاحظه قرار داد که منجر به بازتولید مفهوم شهادت در روند مقاومت ملی گردید. به طور کلی ادامه جنگ صرفاً در شرایطی امکان پذیر بود که فرهنگ سیاسی شهادت طلبی در جامعه گسترش می یافت. این امر روح مقاومت ملی در ایران را به

حداکثر میزان ممکن ارتقا داد. جوهره اصلی شهادت از دیدگاه عرفانی امام خمینی^(ره)، چیزی جز عشق به خدا و شوق به لقاء الله نیست؛ «عشق به محبوب حقیقی که همه چیز را محو می‌کند» (صحیفه نور، ۱۳۶۱، ج ۱۸: ۲۳۰) و از این منظر است که می‌فرمایند: «حل این معما جز به عشق میسر نگردد که بر ملت ما آسان شده است» (صحیفه نور، ۱۳۶۱، ج ۲۰: ۵۹) و بسیجیان را که فداییان عاشق‌پیشه اسلام‌اند، مصداق کاملی از ایثار و خلوص و عشق به ذات مقدس حق می‌شمارند و بسیج را مدرسه عشق می‌خوانند (صحیفه نور، ۱۳۶۱، ج ۲۱: ۵۲) و شهدا را جرعه‌نوشان وصل یار از شهد شهادت (صحیفه نور، ۱۳۶۱، ج ۲۱: ۳۲).

امام خمینی^(ره) با تأکید بر اینکه ایثار و فداکاری از مستلزمات یک نهضت اسلامی به شمار می‌آید، ضرورت خوگرگرفتن ملت به این فرهنگ الهی را برای خنثی‌سازی توطئه‌های دشمنان مورد اهتمام قرار می‌دادند تا از این رهگذر ستمگری‌ها و ددمنشی‌ها و تن‌پروری‌ها در هم کوفته شود و آفتاب ایثار در اوج قله شکوه پرتو افشانی نماید. «تنها ایمان به خداوند و عشق به شهادت در راه اسلام و روح ایثار و فداکاری، ابزار نبرد نابرابر اینان (ملت ایران) بود» (صحیفه نور، ۱۳۶۱، ج ۱۶: ۱۳۳-۱۳۶). «ملت ما اکنون به شهادت و فداکاری خو گرفته است و از هیچ دشمنی و هیچ قدرتی و هیچ توطئه‌ای هراس ندارد» (صحیفه نور، ۱۳۶۱، ج ۱۳: ۶۶-۶۵). «طبع یک انقلاب، فداکاری است. لازمه یک انقلاب، شهادت و مهیا بودن برای شهادت است. قربانی‌شدن و قربانی‌دادن در راه انقلاب و پیروزی آن اجتناب‌ناپذیر است به‌ویژه انقلابی که برای خداست و برای دین او، برای نجات مستضعفان است و برای قطع امید جهان‌خواران و مستکبران» (صحیفه نور، ۱۳۶۱، ج ۱۶: ۲۲۰-۲۱۹).

امام خمینی^(ره) بر این نکته تأکید داشتند که مردم ایران با توجه به روحیه بازسازی و خودکفایی، به تقویت بنیه دفاعی خود اهتمام نموده و هم‌زمان به تقویت روحی خود پرداخته‌اند. لذا با شهادت‌طلبی خود ثابت نموده‌اند که مداخلات نظامی و یا حصر اقتصادی تأثیری بر اراده پولادین آنها بر جای نخواهد گذاشت و آسیبی به آنها وارد نخواهد آورد. «ملتی که شهادت آرزوی اوست از

دخالت نظامی و حصر اقتصادی باکی ندارد» (صحیفه نور، ۱۳۶۱، ج ۱۲: ۱۴۱-۱۳۵). «شما ما را از چه می ترسانید؟ ما که مهبیای شهادت هستیم شما ما را از اقتصاد می ترسانید؟ از دخالت نظامی می ترسانید؟ شما کسانی را که از مرگ می ترسند باید بترسانید نه مملکتی که حاضر شده برای شهادت و شهادت را یک فوز برای خودش می داند» (صحیفه نور، ۱۳۶۱، ج ۱۲: ۱۵۵-۱۵۳). «یک ملتی که شهادت را می طلبند و دعا می خواهند برای شهادت، این‌ها از دخالت نظامی می ترسند؟ این‌ها از حصر اقتصادی می ترسند؟» (صحیفه نور، ۱۳۶۱، ج ۱۲: ۱۴۱-۱۳۵). «ملتی که شهید در راه اسلام ... دارد ... آسیب نخواهد دید» (صحیفه نور، ۱۳۶۱، ج ۱۳: ۳۱). «اگر جنگ را بر ما تحمیل کنند ما تمام ملتمان جنگجو است و با تمام قوا مقابله می کنیم ولو اینکه همه ابرقدرتها هم دنبال او باشد، برای اینکه ما شهادت را یک فوز عظیم می دانیم» (صحیفه نور، ۱۳۶۱، ج ۱۳: ۱۱۶). «یک ملتی که حاضر است برای شهادت و شهادت را فوز عظیم می داند، چه باکی از این مسائل (جنگ) دارد؟» (صحیفه نور، ۱۳۶۱، ج ۱۳: ۱۶۲-۱۵۰).

در نگاه مقام معظم رهبری نیز فرهنگ شهادت فرهنگی است که برای اهداف بلندمدت مشترک بین مردم سرمایه‌گذاری می‌کند. به عبارت دیگر، این فرهنگ «فرهنگ مایه‌گذاشتن از خود» برای سرنوشت مردم و جامعه است. این فرهنگ نقطه مقابل فرهنگ فردگرایی غربی است. این فرهنگ اگر در جامعه عمومی شود، موجبات رشد و ترقی کشور و جامعه را فراهم می‌کند. «فرهنگ شهادت یعنی فرهنگ تلاش کردن با سرمایه‌گذاری از خود برای اهداف بلندمدت مشترک بین همه مردم؛ که البته در مورد ما آن اهداف، مخصوص ملت ایران هم نیست، برای دنیای اسلام بلکه برای جهان بشریت است. این فرهنگ در جامعه‌ای اگر جا افتاد، درست نقطه مقابل فرهنگ فردگرایی غربی امروز [است] که همه چیز را برای خود و با محاسبه شخصی می‌سنجند؛ برای همه چیز یک قیمت اسکناسی و پولی قائلند و آن، به دست آوردن آن پول است؛ این درست نقطه مقابل آن فرهنگ است؛ یعنی «وَيُؤْتِرُونَ عَلٰی اَنْفُسِهِمْ»^(۲)؛ این‌ها کسانی هستند که اיתار می‌کنند؛ فرهنگ ایتار، فرهنگ گذشت، فرهنگ مایه‌گذاشتن از خود برای سرنوشت جامعه

و برای سرنوشت مردم. این فرهنگ اگر عمومی شد، این کشور و هر جامعه‌ای که این فرهنگ را داشته باشد، هرگز متوقف نخواهد شد؛ به عقب برنخواهد گشت و پیش خواهد رفت» (بیانات مقام معظم رهبری، ۱۳۹۳/۱۱/۲۷).

در دوران کنونی نیز بر اساس 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.

آخرت‌گرایی

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

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

به این ترتیب، عاقبت‌گرایی ایرانی با روح مذهبی و همچنین فرهنگ ایرانی هماهنگی و همگونی دارد. بر اساس نشانه‌های آخرت‌گرایی می‌توان اسطوره‌هایی

را مشاهده نمود که در آنها واقعیت‌های ظاهراً بی‌معنی برای افراد معنادار می‌شوند. چنین روندی را باید انعکاس درون‌گرایی نهایی شده در رفتار سیاسی و اجتماعی دانست. از آنجایی که معاد به‌عنوان 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 شرّ 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 پیگیری کنند. به عبارت دیگر، اخلاق دینی در ایران را باید زمینه‌ساز همکاری سازمان‌یافته گروه‌های اجتماعی برای حداکثرسازی عقلانیت اخلاقی دینی دانست. جامعه‌ای که دارای روح آخرت‌گرا باشد، از آمادگی بیشتری برای جدال‌های سیاسی و رویارویی با گروه‌های اجتماعی تعارض‌گرا برخوردار است. «ویلیام بیمن» در این باره بیان می‌کند که آخرت‌گرایی زمینه‌های لازم برای ایفای نقش آرمانی را برای گروه‌های اجتماعی فراهم می‌سازد. یگانه‌باوری و وحدت‌گرایی اگر باز هم با پارسایی همراه باشد، در آن شرایط جامعه ایرانی به آرامش معطوف به آخرت‌گرایی می‌رسد (بیمن، ۱۳۸۱: ۹۸).

برای ایرانیان رهاکردن ساختار بیرونی تعامل اجتماعی و رفتن به دنبال حقیقت درونی تا اندازه‌ای مطلوب است. این‌گرایش در شخصیت دو‌چهره آرمانی تجسم پیدا می‌کند؛ یکی درویش که شخصیتی متکدی اما بصیر است و دیگری لوطی که شخصی بااراده و قوی‌پیکر است که مسئولیت پاسداری از اخلاقیات عمومی را بر عهده خود می‌داند. این دو شخصیت باید حقیقت خیر و شرّ را نه آن‌طور که به نظر می‌آید، بلکه آن‌گونه که هست ببینند و طبق آن عمل کنند (همان، ۹۸).

آخرت‌گرایی در فرهنگ سیاسی ایران زمینه بروز جلوه‌هایی از کنش محافظه‌کارانه 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. محافظه‌کاری در نیل به تعادل و اخلاق‌گرایی در حوزه سیاست داخلی انعکاس چنین فرایندی در فرهنگ سیاسی ایران است؛ 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 است.

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 احیاشده خشونت و ددمنشی جهان حاضر را به ذهن القا 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 میان‌فردی 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 است. آخرت‌گرایی ایرانی در دوران معاصر با دین‌گرایی ناشی از آموزه‌های تشیع پیوند یافته است.

ایدئولوژی اسلامی در پی توضیح چیزهای این جهانی و حتی جهان‌های دیگر است. به گفته «هانس بلومبرگ»^۱ انسان ذاتاً ناتوان از درک (مطلع‌بودن از) 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 بر اساس آن بر تراژدی‌های دوران حاضر غلبه کنند. از سوی دیگر باید بر این امر تأکید کرد که آخرت‌گرایی در فرهنگ دینی رشد بیشتری پیدا می‌کند. طی سال‌های بعد از انقلاب مشروطه، مذهب‌گرایی در شرایط متفاوتی قرار گرفت. اگرچه 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.

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

در بین نشانه‌های مذهب شیعی، آخرت‌گرایی و قیامت‌انگاری از اهمیت ویژه‌ای برخوردار می‌باشد؛ 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 می‌ورزد تا روح قیامت‌نگر و کنش‌های مبتنی بر هیجان عاطفی و رنج‌پذیری سیاسی را بازتولید نمایند.

طی بیش از دو‌یست 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 بازتولید نمود (Ibid, 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 رهنمود می‌سازد. هدف‌های افراطی در سیاست خارجی صرفاً در شرایطی از اهمیت و مطلوبیت برخوردار می‌شوند که با روح آخرت‌گرا همراه گردند. در اینجا پیروزی ملاک سنجش حقانیت و یا عدالت نیست، بلکه این امر تابعی از اعتقادات درونی افراد است. روح قیامت‌گرا منجر به پذیرش با غرور شکست در صحنه نبرد سیاسی می‌شود.

انتظارگرایی

آرمان ظهور منجی برای نجات بشریت در همه ادیان و مذاهب برای انسان‌ها نوعی امیدواری به آینده ایجاد کرده است. در اسلام که دین خاتم است، این انتظار روشن‌تر و در شیعه از شفافیت بیشتری برخوردار است، زیرا بسیاری از ویژگی‌های منجی و منتظران او از قبل توسط پیامبر (صلی‌الله‌علیه و آله‌علیهم‌السلام) مشخص شده است. حضور غیرمستقیم امام زمان (عجل‌الله‌فرجه) 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؛ بدین سان گفتمانی فراروی شیعه شکل می‌گیرد که در آن همواره منتظر ظهور امام (عجل‌الله‌فرجه) هستند، به طوری که بی‌توجهی و عدم معرفت امام عصر (عجل‌الله‌فرجه) مرز بین اسلام و جاهلیت معرفی شده است.

در دعای عهد، منتظر واقعی انسان خودساخته‌ای است که شمشیر از نیام کشیده و نیزه در دست، آماده همراهی با امام عصر (عجل‌الله‌فرجه) است. او در همه

لحظات پر 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 (صلی‌الله‌علیه) تنها در سایه حکومت جهانی حضرت عصر (عجل‌الله‌فرجه) امکان‌پذیر است (مشکینی، ۱۳۷۶: ۴۶۵).

بنابراین، انتظار باور بارور از عمل است که زیست‌منتظرانه 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 علیه‌السلام را فراهم می‌آورده‌اند. 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 علیه‌السلام کنار گذاشته شود و یا در زیر خاک دفن شود تا به دست حضرت برسد. چنین باوری شیعه را همواره در نوعی آمادگی انقلابی قرار داده است.

در فرهنگ سیاسی دین‌محور ایرانی، انتظار در چهار مؤلفه 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 علیه‌السلام 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 این رو، 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 وجود این اصل تأکید می‌کند که کار حقیقت با آخرین پیامبر به پایان نمی‌رسد و بعد از حضرت محمد صلی‌الله‌علیه دور دیگری آغاز می‌شود؛ دور ناتمام امامانی 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 هرچند از چشم‌ها پنهان است، به طور کلی و قطعی غایب نیست، خود مردم‌اند که هرچه بیشتر نور بیدارگر حقیقت بر دلشان بتابد بیشتر اسباب بازگشت او را فراهم می‌کنند (فوکو، ۱۳۷۷: ۴۲). او با نگاهی فرصت‌گونه به وجود مؤلفه انتظار در مکتب و فرهنگ سیاسی شیعه از این مکتب به‌عنوان مکتبی راهگشا در دنیای پر از بن‌بست مدرنیته نام برده است (همان، ۴۲).

در نظر مقام معظم رهبری انتظار اساساً مفهومی محرک می‌باشد، یعنی نه تنها باعث رکود و رخوت نمی‌شود بلکه به فرد نشاط و امید می‌بخشد و زمینه حرکت را در او مهیا می‌کند. اینکه انتظار فرج (و یا همان ظهور) در فرد وجود دارد، یعنی از وضعیت کنونی راضی نیست و به فکر رسیدن به یک جامعه مطلوب می‌باشد. «وقتی یک فروبستگی‌ای وجود داشته باشد، وقتی گرهی هست، وقتی مشکلی هست. در زمینه‌ی وجود مشکل، انسان احتیاج پیدا می‌کند به فرج؛ یعنی سرانگشتِ گره‌گشا؛ بازکننده‌ی عقده‌های فروبسته. این نکته‌ی مهمی است. معنای انتظار فرج به‌عنوان عبارۀ آخرای انتظار ظهور، این است که مؤمن به اسلام، مؤمن به مذهب اهل بیت (علیهم‌السلام) وضعیتی را که در دنیای واقعی وجود دارد، عقده و گره در زندگی بشر می‌شناسد. واقع قضیه هم همین است. منتظر است که این فروبستگی کار بشر، این گرفتاری عمومی انسانیت گشایش پیدا بکند. مسئله،

مسئله‌ی گره در کار شخص من و شخص شما نیست. امام زمان (علیه الصلوة و السلام) برای اینکه فرج برای همه‌ی بشریت به وجود بیاورد، ظهور می‌کند که انسان را از فروبستگی نجات بدهد؛ جامعه‌ی بشریت را نجات بدهد؛ بلکه تاریخ آینده‌ی بشر را نجات بدهد» (بیانات مقام معظم رهبری، ۱۳۸۷/۵/۲۷).

در نظر مقام معظم رهبری این «انتظار» پیامدهایی را با خود به بار می‌آورد که عبارت‌اند از:

الف) دمنده‌ی امید در کالبد بشر

«آن چیزی که انسانها را وادار به کار و حرکت می‌کند، نور و نیروی امید است. اعتقاد به مهدی موعود، دل‌ها را سرشار از نور امید می‌کند. برای ما که معتقد به آینده حتمی ظهور مهدی موعود علیه‌السلام هستیم، این یأسی که گریبانگیر بسیاری از نخبگان دنیاست، بی‌معناست. ما می‌گوییم نخیر، می‌شود نقشه‌ی سیاسی دنیا را عوض کرد؛ می‌شود با ظلم و مراکز قدرت ظالمانه درگیر شد و در آینده نه فقط این معنا امکانپذیر است، بلکه حتمی است. وقتی ملتی معتقد است نقشه ظالمانه و شیطانی امروز در کلّ عالم قابل تغییر است، آن ملت شجاعت می‌یابد و احساس می‌کند دست تقدیر، تسلط ستمگران را برای همیشه به طور مسلم ن نوشته است.» (بیانات مقام معظم رهبری، ۱۳۸۱/۷/۳۰)

ب) ایجادکننده‌ی حس تکلیف

«این انتظار، تکلیف بر دوش انسان می‌گذارد. وقتی انسان یقین دارد که یک چنین آینده‌ای هست؛ همچنانی که در آیات قرآن هست: «و لقد کتبنا فی الزبور من بعد الذکر ان الارض یرثها عبادی الصالحون. ان فی هذا لبلاغاً لقوم عابدين» - مردمانی که اهل عبودیت خدا هستند، می‌فهمند - باید خود را آماده کنند، باید منتظر و مترصد باشند. انتظار لازمه‌اش آماده‌سازی خود هست» (بیانات مقام معظم رهبری، ۱۳۹۰/۴/۱۸).

ج) اکتفا نکردن به پیشرفت‌ها

«یکی از خصوصاتی که در حقیقت انتظار گنجانده شده است، این است که انسان به وضع موجود، به اندازه‌ی پیشرفتی که امروز دارد، قانع نباشد؛ بخواهد روزبه‌روز این پیشرفت را، این تحقق حقایق و خصال معنوی و الهی را در خود، در جامعه بیشتر کند» (بیانات مقام معظم رهبری، ۱۳۹۰/۴/۱۸).

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. از گذشته‌های دور، عصر طلایی زندگی ایرانیان بر محور حاکمیت موعودی آسمانی ترسیم شده است که بر سبیل حق و عدالت فرمان می‌راند. 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 هیئت اعتقاد به مهدویت و ظهور موعود ادیان ادامه یافت و تکمیل گردید (شعبانی، ۱۳۸۵: ۲۶).

مهدویت از یک سو 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 نیست 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. بر این 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 بپرهیزیم و رضای خداوند متعال را در نظر بگیریم» (صحیفه نور، ۱۳۶۱، ج ۱۵: ۲۲).

مقام معظم رهبری نیز مسأله مهدویت را یکی از اصول معارف دینی به حساب می‌آورند و تمامی تلاش‌هایی که از ابتدای خلقت تا کنون توسط انبیاء الهی انجام شده تا بنای توحید در زمین مستقر شود را در راستای تحقق آن معرفی می‌کنند. «همین قدر باید عرض کنیم که مسأله مهدویت در شمار چند مسأله اصلی در چرخه و حلقه‌ی معارف عالی‌ی دینی است؛ مثل مسأله نبوت مثلاً، اهمیت مسأله مهدویت را در این حد باید دانست. چرا؟ چون آن چیزی که مهدویت مبشر آن هست، همان چیزی است که همه‌ی انبیاء، همه‌ی بعثت‌ها برای خاطر آن آمدند و آن ایجاد یک جهان توحیدی و ساخته و پرداخته‌ی بر اساس عدالت و با استفاده‌ی از همه‌ی ظرفیتهائی است که خدای متعال در انسان به وجود آورده و قرار داده» (بیانات در ۱۳۹۰/۴/۱۸).

در نظر مقام معظم رهبری «جامعه مهدوی یعنی آن دنیایی که امام زمان می‌آید تا آن را بسازد، همان جامعه‌ای است که همه پیامبران برای تأمین آن در عالم ظهور کردند. یعنی همه پیامبران مقدمه بودند. ... انبیای الهی از آغاز تاریخ بشریت یکی پس از دیگری آمدند تا جامعه را و بشریت را قدم به قدم به آن جامعه آرمانی و آن هدف نهایی نزدیک کنند ... ولی عصر (عج) میراث بر همه پیامبران الهی است که می‌آید و گام آخر را در ایجاد آن جامعه الهی بر می‌دارد» (انسان ۲۵۰ ساله، ۱۳۹۳: ۳۳۸).

- عرصه خارجی

جهاد

جهاد در مفهوم موسع آن، مجموعه اقداماتی است که به حاکمیت اصول ارزشمند الهی و انسانی و رفع ستم از مظلومان و مستضعفان و احیای کلمه حق که نجات انسان و سعادت اوست، منتهی شود. البته گاهی این اقدامات به توسل به زور نظامی نیز منتهی می‌گردد.

کاربرد جهاد در این نوشتار صرفاً شکل نظامی ندارد و هر نوع مبارزه و پیکاری، خواه نظامی باشد یا اقتصادی یا فرهنگی و یا سیاسی، همه را دربرمی‌گیرد. این حکم که ضمانت اجرای اهداف انسانی اسلام است از دعوت آغاز می‌شود و به جهاد نظامی ختم می‌گردد. بنابراین از تمام مراحل جهاد می‌توان راهبردی خاص را برای سیاست خارجی استنتاج کرد که همان راهبرد جهادی است. این راهبرد از تبلیغات شروع می‌شود و به اعمال فشارهای اقتصادی و سیاسی و در نهایت، توسل به زور نظامی منتهی می‌گردد. مهم‌ترین شاخصه‌های راهبرد جهادی در فرهنگ سیاسی ایرانیان و به‌خصوص در عصر جمهوری اسلامی عبارت‌اند از: تقدم گزینه صلح و تفاهم و مذاکره در عین مشروعیت‌بخشی به جنگ عدالت‌خواهانه، اصالت ابلاغ پیام و هدایت انسان، قاطعیت در اجرای ارزش‌های انسانی، تکیه بر آرمان‌های انسانی در عین واقع‌گرایی، انعطاف‌گرایی در چارچوب ارزش‌ها، احترام به ارزش‌های ملت‌ها، التزام به اصول و قوانین و تشریفات بین‌المللی، پایبندی به تعهدات، منع ارزش‌گذاری افراد جز بر اساس ایمان و تقوا، صلاحیت علمی و عملی رهبری سیاست خارجی و اخلاق‌گرایی (باقرزاده، ۱۳۸۹: ۵۹). گذشته از آنکه جهاد ضمانت اجرای دفاع از حقوق انسان‌ها به حساب می‌آید، حمایت از صلح پایدار، تأمین امنیت فراگیر، ریشه‌سوزی زمینه‌های خشونت، گسترش دانایی و پیشرفت، گسترش گفتمان کمال و دفاع از سعادت انسان، نفی سلطه و استکبار، زمینه‌سازی برای حاکمیت جهانی اسلام به‌عنوان تأمین‌کننده حقوق واقعی انسان، تلقی دفاع به مثابه حق و تکلیف، مبارزه با فرهنگ سرمایه‌داری، تعدیل اصل عدم‌مداخله، ایفای نقش کیفی در برابر

متجاوزان، ایفای نقش بازدارنده و پیشگیرانه از نقض حقوق بشر، مبارزه با شرک به‌عنوان مانع اساسی سعادت انسان، سالم‌سازی انگیزه متولیان حقوق بشر، ارائه مدل حیات طیبه، گسترش معنویت، حمایت از مردم‌سالاری با پشتوانه دین، حمایت و نهادینه‌سازی اصل بنیادین وفای به عهد، مقابله با مکاتب و اندیشه‌های ضدبشری ملی‌گرایانه و نژادپرستانه را در نهاد خود دارد (همان، ۶۰). امام خمینی^(ره) به‌عنوان رهبر انقلاب و بانی سیاست خارجی جهادی در جهان معاصر در مصاحبه با هفته‌نامه آمریکایی تایم، در نهم آذر ۱۳۵۸، در تشریح این سیاست فرمودند: «ما معادله جهانی و معیارهای اجتماعی و سیاسی که تا به حال به واسطه آن تمام مسائل جهان سنجیده می‌شده است را شکسته‌ایم. ما خود چارچوب جدیدی ساخته‌ایم که در آن، عدل را ملاک دفاع، و ظلم را ملاک حمله گرفته‌ایم. از هر عادل‌دلی دفاع می‌کنیم و بر هر ظالمی می‌تازیم ... ما این سنگ را بنا خواهیم گذاشت، امید است کسانی پیدا شوند که ساختمان بزرگ سازمان ملل متحد و شورای امنیت و سایر سازمان‌ها و شوراهای بر این پایه بنا کنند» (صحیفه نور، ۱۳۶۱، ج ۲۲: ۲۶۴).

معلوم است که تغییر معادلات جهانی و معیارهای اجتماعی و سیاسی جهان یا ساختن چارچوب‌های جدید بر پایه عدالت، و تلاش در جهت تغییر ساختارهای موجود بین‌المللی، اموری فراتر از دفاع مصطلح است. در واقع، این گونه تعبیر تداعی‌کننده منویاتی است که در جهاد تعقیب می‌شود. در همین راستا، بنیان‌گذار جمهوری اسلامی فراتر از احساسات ملی و میهنی و فراتر از چارچوب‌های مقرر در متن‌های حقوقی بین‌المللی که دفاع جمعی را در قالب‌هایی از پیش تعیین شده و در چارچوب معاهدات خاص به رسمیت می‌شناسد، خود را برای هر اقدام ظلم‌ستیزانه در هر کجای جهان و در هر محیط جغرافیایی آماده می‌سازد و می‌گوید: «برای من مکان مطرح نیست، آنچه مطرح است، مبارزه بر ضد ظلم است. هر جا بهتر این مبارزه صورت بگیرد، آنجا خواهم بود» (آیین انقلاب اسلامی، ۱۳۸۷: ۳۹۰).

بیگانه‌ستیزی/استکبارستیزی

نتایج گزارش جامعه‌شناختی توسط انجمن دانش‌آموختگان دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران نشان می‌دهد که «استکبارستیزی» بخشی از «فرهنگ سیاسی» و مقوم «سرمایه اجتماعی» ایرانیان است (خبرگزاری فارس، ۱۳/۸/۱۳۹۲). مطالعات نشان می‌دهد که هویت و چیستی شاکله ایرانیان، متشکل از لایه‌هایی است که در عین «استقلال از مبدأ تاریخی»، از خصلت «همسویی» و «هم‌افزایی» نیز بهره می‌برند. این هویت کلان در کشاکش سه لایه «هویت ملی»، «هویت دینی» و «هویت انقلابی» ساخته شده و دارای عناصر «مشابه»ی است که در قدمت فرهنگی ایرانیان به تکوین رسیده است.

فرهنگ سیاسی جامعه ایران نیز طبیعتاً متأثر از این هویت کلان است و در رأس آن «ستیز با بیگانه» اهمیت یافته است. عناصر «اهریمن» در فرهنگ ملی ایرانیان، «شیطان» در فرهنگ دینی انقلاب اسلامی و «آمریکا» در فرهنگ انقلابی، بر اهمیت «نبرد» با دشمن تأکید دارند. این عناصر متناظر، در لایه‌های هویتی «مستقل» اما «همسو»ی ایرانیان، یکی پس از دیگری «دلیل» و «مقوم»های استکبارستیزی جامعه ایران محسوب می‌شوند. حساسیت جامعه ایرانی به ظلم و ستیز با ظالم، اهمیت داشتن مفهوم خاک و وطن و استقلال سیاسی و سرزمینی و انگیزش برای قیام‌ها و جریانات عدالت خواهانه از ادله این مفروض‌هاست.

از دیگر سو می‌توان فرهنگ سیاسی هر ملت را، عنصری مؤثر بر سرمایه اجتماعی آن ملت دانست. بر این اساس است که در فرهنگ یک ملت ایستادگی در برابر مستکبر ارزش شناخته می‌شود و موجبات تقویت سرمایه اجتماعی را فراهم کرده و یا در جامعه‌ای دیگر ارزش‌انگاری سازش و هضم‌شدن در قدرت‌های بزرگ به تخریب سرمایه اجتماعی منجر می‌شود. در فرهنگ سیاسی مردم ایران نیز، شناخت «دشمن» و «استقلال» از او موجبات تقویت «اعتمادبه‌نفس» و «افزایش سرمایه اجتماعی» را فراهم می‌کند و در این معادله هر سه لایه هویتی «ملی»، «دینی» و «انقلابی» مقوم محسوب می‌شوند.

در این میان ایستادگی در برابر نظام سیاسی دولت آمریکا به‌عنوان یک

فرهنگ سیاسی غیر خودی و با استعاره از شیطان بزرگ که متأثر از هر سه لایه هویتی، بخصوص هویت انقلابی است در طول ۵ دهه مبارزات انقلابی مردم ایران (۹۶-۱۳۴۲) همواره اهمیت داشته است. امروز که شما به کل نظام غربی نگاه می‌کنید، از این خصوصیت استکبار و سلطه، نشانه‌هایی را می‌بینید. البته در نظر مقام معظم رهبری، «در دنیا هیچ دولتی پُرروتر و وقیح‌تر از رژیم آمریکا، سلطه و استکبار را آشکار نمی‌کند؛ اما این خصوصیت، مخصوص آمریکا هم نیست. در کل نظام‌های غربی و کسانی که تابع آن‌ها هستند - مثل دولت‌های ارتجاعی و وابسته و نظام‌هایی که برای خودشان قدرتی هستند - خصوصیات سلطه خودش را نشان می‌دهد؛ اگرچه دنیا آن‌ها را به‌عنوان ابرقدرت نپذیرد (بیانات مقام معظم رهبری، ۱۰/۸/۱۳۶۸). از این رو «استکبار ستیزی» و «زیر بار زور نرفتن» یکی از عناصر مهم در سرمایه اجتماعی ایرانیان است که جدای از فرهنگ سیاسی، به لحاظ «تنوع توجهات فرهنگی و دینی» و «قرابت زندگی اجتماعی ایرانیان به سیاست» دارای آنچنان اهمیتی است که از عناصر تأثیرگذار بر سرمایه اجتماعی جامعه ایرانی محسوب می‌شود. بر این اساس هر حرکتی که این اعتماد به نفس در مقابل دشمن را تخریب نماید، نوعی خدشه به این سرمایه اجتماعی است و حرکت در مقابل ارزش‌های تاریخی و فرهنگی جامعه ایران تفسیر می‌شود.

سخن از «تساهل و مصالحه» و «درک دشمن» و «مذاکره» و یا «رابطه» با «او» در چنین جامعه‌ای بسیار حساسیت‌برانگیز است. تجربه تاریخی نیز نشانگر آن است که تحریک این عناصر هویتی که رنگی «ایدئولوژیک» - به معنای عام نه صرفاً مفهومی دینی - یافته‌اند نتیجه‌ای جز «بازسازی» فرهنگ سیاسی «ستیز با دشمن» در سطوح «عمیق‌تر» و توسط نیروهای «مردمی» ندارد؛ می‌توان به نمونه آن در پذیرفتن کاپیتولاسیون آمریکایی توسط رژیم پهلوی اشاره کرد که مقوم نهضت انقلابی ایران شد. پس از پیروزی انقلاب نیز در برهه‌ای فرهنگ «سازش» و «مصلحه» با آمریکا که در قالب گفتگوی تمدن‌ها در دوره اصلاحات (۸۴-۱۳۷۶) پیگیری شد - البته ریشه‌های فرهنگی آن در دولت سازندگی (۷۶-۱۳۶۸) نمود یافته بود - اما در نهایت شاهد گرایش مردم به تفسیر هویتی و عمیق‌تری از

دشمن بودیم که در انتخابات سال‌های ۱۳۸۴ و ۱۳۸۸ بروز عملی یافت و ستیز با استکبار جهانی از مهم‌ترین خصوصیات اصلی دولت منتخب در آن سال‌ها محسوب می‌شد.

در نظرسنجی دیگری که در مهرماه سال ۱۳۹۲ توسط یک مرکز وابسته به دانشگاه تهران و در شهر تهران انجام شده است از پاسخگویان پرسیده شده است که «در یک ارزیابی کلی دولت امریکا را تا چه اندازه قابل اعتماد می‌دانید؟»، ۷۳ درصد پاسخگویان در پاسخ به این سؤال اعتماد به دولت آمریکا را خدشه‌پذیر دانسته‌اند. به طوری که ۶۱ درصد پاسخگویان معتقدند آمریکا اصلاً قابل اعتماد نیست و ۱۲ درصد نیز در حد کم و خیلی کم به آمریکا اعتماد دارند. همچنین ۲۵ درصد نیز آمریکا را در حد زیاد قابل اعتماد دانسته‌اند (خبرگزاری فارس، ۱۳/۸/۱۳۹۲). در مجموع «استکبارستیزی» علاوه بر آنکه بخشی از فرهنگ سیاسی مردم ایران است موجبات تقویت سرمایه اجتماعی ایرانیان را در مقوله «اتحاد» در برابر دشمن فراهم آورده است.

نتیجه‌گیری

جامعه ایران از دیرباز جامعه‌ای دینی به شمار می‌آمده است، بر این اساس در مطالعات فرهنگی بایستی به نقش و سهم دین در فرهنگ سیاسی کشور به‌عنوان یکی از منابع اصلی فرهنگ توجه شود. به لحاظ تاریخی، چه پیش از اسلام و چه پس از اسلام، دین ابزاری برای مشروعیت‌سازی نظام سیاسی در ایستاره‌ها و انگاره‌ها و نیز رفتار سیاسی مردم بوده است. پس از انقلاب اسلامی و درهم‌آمیختگی دین و دولت، این کارویژه دین به‌شدت در توجیه رفتار سیاستمداران مورد استفاده قرار گرفت. به طوری که دین به مهم‌ترین ابزار کنترل کنش‌ها، جهت‌گیری‌ها و واکنش‌های سیاسی افراد جامعه تبدیل شد. اما نقش دین در فرایند شکل‌گیری فرهنگ سیاسی جامعه ایران به آنچه ذکر شد محدود نمی‌گردد. دین و ارزش‌های دینی نقشی متفاوت نیز ایفا می‌کنند؛ این نقش دین که در شکل‌دهی رفتار و جهت‌گیری سیاسی مردم مؤثر بوده از ارزش‌هایی چون آزادی، مساوات، عدالت‌جویی، ظلم‌ستیزی، مشارکت و امنیت و... بر می‌خیزد.

قطعاً ورود چنین ارزش‌ها به حوزه فرهنگ سیاسی ایران زمینه‌های ذهنی و عینی ایجاد الگوها و جهت‌گیری‌های دین‌محور همچون شهادت‌گرایی، آخرت‌گرایی، انتظارگرایی و موعودگرایی در عرصه داخلی و جهاد، بیگانه‌ستیزی (استکبارستیزی) و مقاومت در برابر سلطه فرهنگی در عرصه خارجی را در رفتار سیاسی ایرانیان به وجود آورده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. «لاتجعلونی کفدح الراكب».
۲. سوره حشر، بخشی از آیه ۹؛ «... آنها را بر خودشان مقدم می‌دارند...».

منابع

- افشاری، رحمان (۱۳۸۷)، «نگاهی به کارکرد اسطوره در دیداری با هانس بلومنبرگ»، کتاب ماه فلسفه، سال اول، شماره ۸، اردیبهشت، صص ۱۶-۲۵.
- آیین انقلاب اسلامی (۱۳۸۷)، **آیین انقلاب اسلامی: گزیده‌ای از اندیشه و آراء امام خمینی (ره)**، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- باقرزاده، محمدرضا (۱۳۸۹)، «در آمدی بر نقش جهاد در تدوین دکترین سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران»، **معرفت سیاسی**، سال دوم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۸۹، صص ۳۳-۶۵.
- بی من، ویلیام (۱۳۸۱)، **زبان، منزلت و قدرت در ایران**، ترجمه رضا ذوقدار مقدم، تهران: نشر نی.
- پای، لوسین و دیگران (۱۳۸۰)، **بحران‌ها و توالی‌ها در توسعه‌ی سیاسی**، ترجمه غلامرضا خواجه‌سروی، تهران: انتشارات راهبرد.
- خامنه‌ای، آیت‌الله سیدعلی (۱۳۹۳)، انسان ۲۵۰ ساله؛ سخنرانی‌ها و مطالب دستنویس مقام معظم رهبری درباره زندگی سیاسی-مبارزاتی ائمه (ع)، تهران: انتشارات صهبا.
- خامنه‌ای، آیت‌الله سیدعلی (۱۳۹۳)، **بیانات رهبری در دیدار اعضای ستادهای «کنگره شهدای امور تربیتی»**، «کنگره شهدای دانشجوی»، و «کنگره شهدای هنرمند»، ۲۷ بهمن ۱۳۹۳.
- خامنه‌ای، آیت‌الله سید علی (۱۳۸۲)، **بیانات رهبر معظم انقلاب در جمع زائران و مجاوران حرم رضوی**، ۱ فروردین ۱۳۸۲.
- خامنه‌ای، آیت‌الله سیدعلی (۱۳۸۰)، **بیانات رهبر معظم انقلاب در جمع نیروهای بسیجی شرکت‌کننده در اردوی رزمی-فرهنگی علویون**، ۲۱ آبان ۱۳۸۰.
- خامنه‌ای، آیت‌الله سیدعلی (۱۳۸۰)، **بیانات رهبر معظم انقلاب در دیدار رئیس‌جمهوری و اعضای هیأت دولت**، ۵ شهریور ۱۳۸۰.

- خامنه‌ای، آیت‌الله سیدعلی (۱۳۸۰)، **بیانات رهبر معظم انقلاب در دیدار کارگزاران نظام**، ۲۰ خرداد ۱۳۸۰.
- خامنه‌ای، آیت‌الله سیدعلی (۱۳۷۴)، **بیانات رهبری بیانات مقام معظم رهبری در دیدار مسئولان و کارگزاران نظام**، ۲۴ مرداد ۱۳۷۴.
- خامنه‌ای، آیت‌الله سیدعلی (۱۳۷۰)، **بیانات رهبر معظم انقلاب در دیدار کارگزاران نظام**، ۱۰ تیر ۱۳۷۰.
- دارابی، علی (۱۳۹۵)، **آینده پژوهی انقلاب اسلامی، بیم‌ها و امیدها**، چاپ دوم، تهران: امیرکبیر.
- شعبانی، رضا (۱۳۸۵)، **ایرانیان و هویت ملی**، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- صادقی، احمد (۱۳۸۷)، «تبارشناسی سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران: جایگاه هویت، فرهنگ و تاریخ»، **فصلنامه سیاست خارجی**، سال ۲۲، شماره ۲.
- غفاری، مسعود و شریعتی، شهروز (۱۳۸۷)، «بنیان‌های آرمان‌خواهی در فرهنگ سیاسی ایرانیان»، **راهبرد فرهنگ**، شماره ۳، پاییز، صص ۸۵-۹۸.
- فریشلر، کورت (۱۳۵۱)، **امام حسین (ع) و ایران**، ترجمه ذبیح‌الله منصوری، تهران: انتشارات جاوید.
- فوکو، میشل (۱۳۷۷)، **ایرانی‌ها چه رؤیایی در سر دارند؟**، ترجمه حسین معصومی همدانی، چاپ سوم، تهران: انتشارات هرمس.
- قوام، عبدالعلی (۱۳۸۹)، **چالش‌های توسعه سیاسی**، تهران: نشر قومس.
- مازندرانی، مولی محمد صالح (۱۴۲۱ ق)، **شرح اصول کافی، تحقیق و تعلیقات ابوالحسن الشعرانی**، تصحیح سیدعلی عاشور، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مشکینی اردبیلی، علی (۱۳۷۶)، **المصباح المنیر**، قم: دفتر نشر الهادی.
- مصلی‌نژاد، عباس (۱۳۸۹)، **فرهنگ سیاسی در ایران**، تهران: نشر فرهنگ صبا.
- مطلبی، مسعود (۱۳۹۲)، «عرضه‌های دین‌گرایی در فرهنگ سیاسی ایران معاصر»، **فصلنامه مطالعات میان فرهنگی**، دوره ۷، شماره ۱۸، پاییز ۱۳۹۲، صص ۱۰۵-۱۳۴.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۶)، **حماسه حسینی**، جلد دوم، چاپ چهارم، تهران: انتشارات صدرا.
- مهاجرنیا، محسن (۱۳۸۲)، «حیات سیاسی شیعه»، **فصلنامه شیعه‌شناسی**، شماره ۲، تابستان، صص ۵۱-۶۶.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۶۱)، **صحیفه نور**، جلد‌های ۱۲، ۱۳، ۱۶، ۲۱، ۲۰، ۱۸، چاپ اول، تهران: مرکز مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی.
- 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.

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