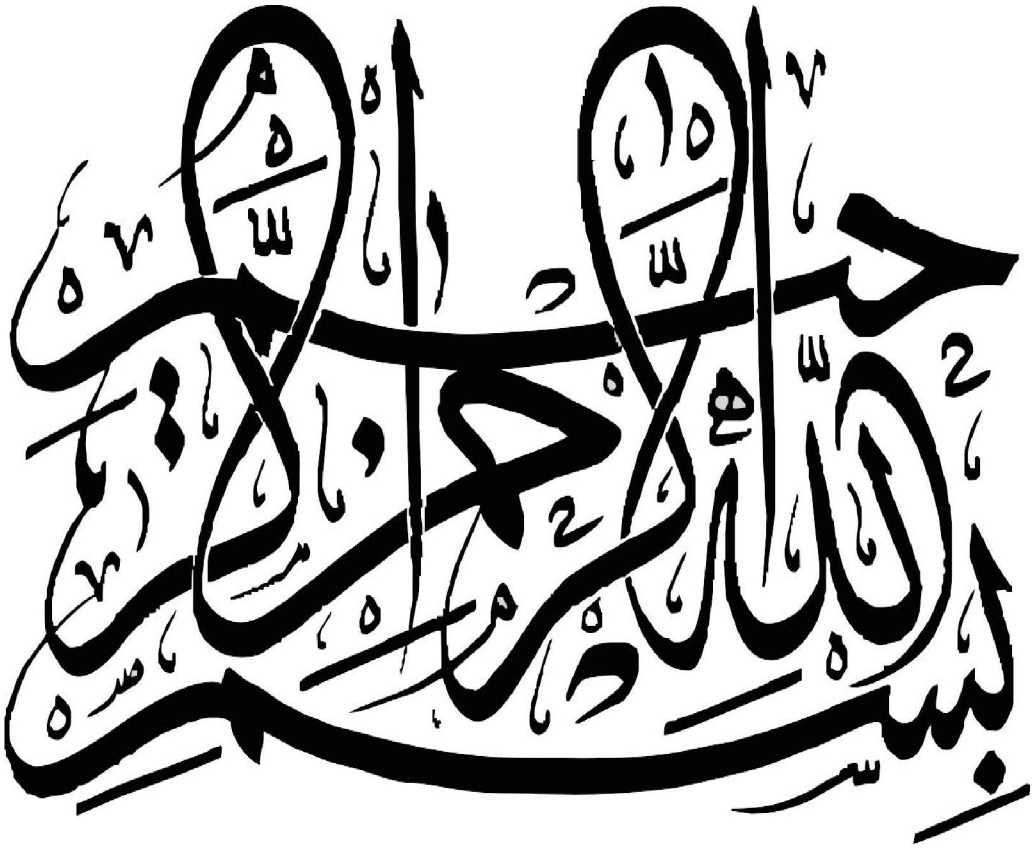
بسم الله الرحمن الرحيم

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

گروه جامعه‌شناسی

پایان‌نامه برای دریافت درجه کارشناسی ارشد پژوهش علوم اجتماعی

عنوان:

تبیین جامعه‌شناختی شکل‌گیری جماعت دعوت و اصلاح ایران (اخوان‌المسلمین ایران) و تحول گفتمان آن

استاد راهنما: سید حسین سراج‌زاده

استاد مشاور: مصطفی مهرآیین

نگارش: خبات رسول‌پور

پاییز ۱۳۹۲

تقدیم به

جمال حسن‌نژاد

کسی که «اخلاق» را زندگی می‌کند...

سپاس و قدردانی

سپاسگزار تمام کسانی هستم که به من آنچه لازم داشتم تا این پژوهش را آغاز و به پایان برسانم، اعطا کردند. نزدیک به سه سال تحصیل در دوره کارشناسی ارشد، من را وامدار لطف و عنایت افراد بسیاری کرده است. از دکتر حسین سراج‌زاده درس‌های بسیاری گرفته‌ام. ایشان قبل از آنکه استاد جامعه‌شناسی من باشند، سرمشق اخلاقی من بوده‌اند. صمیمانه‌ترین قدردانی و خالصانه‌ترین دعا را برای ایشان دارم. دکتر مصطفی مهرآیین، نمونه یک انسان بخشنده است؛ کسی که کریمانه دیگران را در داشته‌های خود شریک می‌کند. از ایشان به سبب تمامی زحماتشان در طی انجام این پژوهش سپاسگزارم. اما یار و مونس لحظات ناخوش زندگی‌ام، کسی که صبورانه و سخاوتمندانه محبتش را نثارم کرده است، ریحانه زندگیم، ریحانه اصلانی است. به پاس حضورش در زندگیم، و دمیدن نیروی انگیزه و امید در روان خسته‌ام که در فرآیند انجام این کار بر من عارض می‌شد، خالصانه، خداوند را شاکرم. از خواهرانم که مادرگونه قلب‌هایشان را برایم در طبق اخلاص نهادند و از برادرانم که مایه مباهات و مظهر شفقت‌اند کمال قدردانی را دارم. از کرامت رحمانی، غیاث‌الدین شیخی، سوران دهقانزاده، امید آغابیگی، شلیر دانشفر، سمیه کارگر، فاتح شیخی، حسین رفیعیان‌زاده، حاتم فرجی، یونس شریفی و سایر دوستانی که در انجام این پژوهش برایشان مایه زحمت بوده‌ام، متشکر و سپاسگزارم.

چکیده:

هدف این پژوهش بررسی شرایط ظهور گفتمان جماعت دعوت و اصلاح ایران (اخوان‌المسلمین ایران) و تحول گفتمان آن است. چه شرایط تاریخی زمینه‌ساز شکل‌گیری این گفتمان جدید در جامعه اهل سنت کردستان ایران شد؟ چه عواملی (چه کسانی) منابع و فضای اجتماعی لازم برای تولید این گفتمان را فراهم آوردند؟ چه عواملی قلمرو گفتمانی و محتوای گفتمان آن را تعیین نمودند؟ محقق پس از طرح یک مدل نظری ترکیبی، به بررسی تحولات اجتماعی و فرهنگی جامعه اهل سنت کردستان ایران پرداخته و می‌کوشد نشان دهد که اگر چه «به وجود آمدن بحران در نظم اخلاقی جامعه» و «بسیج منابع» برای شکل‌گیری فرایند تولید ایدئولوژی ضروری است، قلمرو گفتمانی و محتوای ایدئولوژی‌ها تحت تأثیر عواملی همچون گفتمان‌هی رقیب موجود در بافت جامعه، محدودیت استدلالی و محدودیت انگیزشی تعیین می‌شود. در نهایت، محقق به بحث درباره دلالت-های این پژوهش برای شناخت رابطه میان ایدئولوژی و ساختار اجتماعی می‌پردازد. این مطالعه از نوع مطالعه موردی است که با استراتژی پژوهشی تبیینی- تفسیری انجام گرفته است. جهت گردآوری داده‌ها از روش اسنادی و مصاحبه‌ای بهره گرفته شده است. روش نمونه‌گیری برای مصاحبه هدفمند بوده و برای تجزیه و تحلیل داده‌ها، دو روش تطبیق الگو و تحلیل گفتمان مورد استفاده قرار گرفته است.

واژگان کلیدی: فرهنگ، ایدئولوژی، گفتمان، تولید فرهنگ، جامعه اهل سنت کردستان ایران، بینامتنیت، نظم اخلاقی، تولیدگر فرهنگ، بسیج منابع، قلمرو گفتمانی، محتوای گفتمان، اسلام صوفی‌منشانه، ناسیونالیسم، اسلام‌گرایی.

فهرست مطالب

فصل اول: کلیات پژوهش ۱

۱-۱) بیان مسأله ۲

۱-۲) اهمیت و ضرورت تحقیق ۷

۱-۳) قلمرو پژوهشی ۱۰

فصل دوم) چارچوب نظری: نظریه های جامعه شناختی- نشانه شناختی ایدئولوژی و تغییر فرهنگی ۱۱

۲-۱) مقدمه ۱۲

۲-۲) رابطهٔ ایدئولوژی و ساختار اجتماعی در میراث نظری کلاسیک جامعه‌شناسی ۱۵

۲-۲-۱) نظریه تطابق فرهنگی ۱۶

۲-۲-۲) نظریهٔ مشروعیت طبقاتی ۱۹

۲-۲-۳) مؤلفه‌های مسئله‌آفرین ۲۲

۲-۳) نظریهٔ محرومیت نسبی ۲۵

۲-٤) نظریه‌های جدید تغییر فرهنگی و تولید ایدئولوژی ۲۷

۲-٤-۱) نظریه روبرت وسنو ۲۷

۲-٤-۲) نظریهٔ باختین: منطق گفت‌وگویی ٦۳

۲-٤-۳) نظریهٔ منصور معدل: مدل گفتمانی اپیزودیک ۷۲

۲-۵) چهارچوب نظریهٔ نهایی ۸٤

۲-٦) پیشینه تحقیق ۹۰

۲-۷) فرضیه‌های استنتاج‌شده و مدل تبیینی ۹٤

فصل سوم: روش تحقیق ۹۵

۳-۱) مقدمه.....۹٦

۳- ۲)روش برای تبیین تولید گفتمان جماعت دعوت و اصلاح ایران ۹٦

۳- ۲-۱)نوع تحقیق.....۹٦

۳-۲-۲) نوع داده ها و روش جمع آوری ۹۷

۳-۳) تعریف مفاهیم اصلی.....۹۷

۳-٤) نوع تحقیق ۱۰٤

۳-۵) فرضیه ها، مفاهیم اصلی و تکنیکهای زبانشناختی مناسب ۱۰٤

۳-٦) نوع اطلاعات و چگونگی بکارگیری آنها ۱۰۸

فصل چهارم: گفتمان جماعت دعوت و اصلاح ایران: مؤلفهها و ویژگیها ۱۰۹

٤-۱) مقدمه..... ۱۱۰

٤-۲) مؤلفهها و ویژگیهای جماعت دعوت و اصلاح ایران ۱۱۲

٤-۲-۱) تولیدکنندگان گفتمان جماعت دعوت و اصلاح ایران چه کسانی هستند؟ ۱۱۲

٤-۲-۱-۱) سنتگرایان عقلپذیر ۱۱۵

٤- ۲-۱-۲) عقلگرایان سنتپذیر ۱۲٤

٤-۲-۱-۳) عقلگرایان سکولار ۱۲۸

٤-۲-۲) چرا سخن میگویند؟..... ۱۳۸

٤-۲-۳) جماعت دعوت و اصلاح ایران درباره چه سخن میگوید؟ ۱٤۸

٤-٤) میراث جریان جماعت دعوت و اصلاح ایران..... ۱٦۸

فصل پنجم: بررسی تاریخی ۱۷۰

۵-۱) مقدمه..... ۱۷۱

۵-۲) اسلام سنتی ۱۷۲

۵-۲-۱) مذهب وسیاست در اسلام سنتی ۱۷۵

۵-۲-۲) اندیشه سیاسی اولیه اسلامی و تحولات بعدی آن ۱۷۷

۵-۳) طریقت صوفیانه ۱۸۰

۵-٤) بحران نظم سنتی و تغییرات اجتماعی- فرهنگی ۱۸۵

۵-۵) رهیافت‌های برون رفت از بحران نظم اخلاقی ۱۸۸

۵-۵-۱) سکولاریسم ۱۸۸

۵-۵-۲) اسلامگرایی ۱۹۰

۵-٦) بحران نظم سنتی در جامعه کردی و واکنشهای متعاقب آن ۲۰۲

۵-٦-۱) گفتمان ناسیونالیسم ۲۰۹

۵-٦-۲) گفتمان چپ ۲۱٤

۵-٦-۳) گفتمان اسلامگرایی ۲۱۹

۵-۷) جماعت دعوت و اصلاح ایران (اخوان‌المسلمین ایران) ۲۲۷

۵-۷-۱) مرحلهٔ محفلی جماعت دعوت و اصلاح ایران ۲۳۰

۵-۷-۳) مرحله تشکیلات مخفی جماعت دعوت و اصلاح ایران ۲۳٦

۵-۷-٤) مرحله نیمه‌علنی (انتقالی) تشکیلات جماعت دعوت و اصلاح ایران ۲٤۲

۵-۷-۵) دوره علنی تشکیلات جماعت دعوت و اصلاح ایران ۲٤۷

۵-۷-٦) ریزش‌های بدنه جماعت دعوت و اصلاح ایران ۲۵٦

۵-۸) جمع‌بندی و خلاصه فصل ۲۵۹

فصل ششم: نتیجه‌گیری ۲٦۱

٦-۱) محدودیت‌های پژوهش ۲۷۱

٦-۲) پیشنهادهای پژوهشی ۲۷۲

فهرست منابع ۲۷۳

الف) منابع فارسی ۲۷۳

ب) منابع انگلیسی ۲۸۲

ج) منابع کُردی ۲۸۳

فصل اول: کلیات پژوهش

۱-۱) بیان مسأله

قرن نوزدهم میلادی مقطعی تعیین کننده و نقطه عطفی در تاریخ ملل اسلامی است.در این قرن و پس از آن، بسیاری از کشورهای اسلامی ومناطق مسلمان نشین به اشغال استعمارگران درآمد؛ کشورهای اسلامی تجزیه و به قطعات کوچک تبدیل شدند؛ برخی از کشورها در جنگ با دشمنان به شکست‌های سخت مبتلا شده، رو به ضعف و سستی نهادند. اشغال مصر توسط ناپلئون، اشغال عراق، سوریه و لبنان توسط انگلیسی‌ها و فرانسوی‌ها، اضمحلال حکومت عثمانی، اشغال فلسطین، شکست‌های‌ایران از روسیه تزاری و اوضاع کشورهای افریقایی از این قبیل است.در این قرن همچنین رفت و آمد بین مناطق مختلف دنیای اسلام با جهان غرب رو به افزایش گذاشت. مسلمانان با ورود به دنیای غرب چشم خود را به سوی مظاهر مختلف زندگی مدرن باز کردند: پیشرفت مادی و صنعتی، زندگی کم و بیش ماشینی، دانشگاهها و مراکز علمی پیشرفته، علم و دانش فراگیر، تجمع ثروت و رفاه، بهداشت عمومی، نظم و پیشرفت در امور زندگی و از سوی دیگر نظام‌های سیاسی متکی به مردم، مجالس قانون گذاری، حکومت‌های جمهوری یا مشروطه، انتخابات، تفکیک قوا، استقلال قوه قضائیه، حکومت‌قانون، قانون اساسی، تبیین حقوق ملت، آزادی بیان و قلم، وجود مطبوعات، روزنامه‌ها و...آنها این اوضاع را وقتی با وضعیت کشورهای خودشان مقایسه می‌کردند که‌حکومت استبداد و خودکامگی و حضور استعمارگران و دست نشانده‌هایشان ارمغانی جز فقر، جهل، بیماری و نکبت برایشان به ارمغان نیاورده بود، در حسرت به سر می‌بردند و در پی چاره جویی و جبران مافات و رسیدن به قافله تمدن برآمدند.

در این میان هر قشر و طبقه‌ای بنا به فراخور نظام ارزشی و ایدئولوژیک خود نسخه ای متمایز برای برون رفت از این انحطاط داخلی و استعمار خارجی می پیچید که مجموعاً می توان آنها را در سه گرایش عمده سنخ بندی کرد:

دسته اول: اسلام‌گرایان سنتی و روحانیون عمدتاً نزدیک به دربار پادشاهان بودند که با توجیه و دلیل خاص خود مخالف تغییر وضع موجود بودند.

دسته دوم: روشنفکران، تحصیل کرده‌های فرنگ و نخبگان فکری بودند که بر پذیرش ارزشهای غرب و سکولاریسم تاکید داشتند و معتقد بودند که تلاش مصلحان اجتماعی باید در راستای تغییر نهادهای سیاسی، حقوقی و آموزشی به سبک نهاد های غرب و ترویج و تبلیغ مبانی فکری- فرهنگی این نهاد ها در میان توده مردم باشد.

دسته سوم: مصلحان و دین دوست‌هایی بودند که مؤمن و معتقد به آرمانهای دین اسلام به عنوان دینی جامع و انسان ساز بودند و در عین حال وضع کنونی مسلمانان را هم مطلوب نمی دانستند. این دسته بر این باور بودند که انحطاط نه از بیرون بلکه از درون ما سر برآورده است. چرا که مسلمانان خود در گذشته (مخصوصاً قرن چهارم و پنجم هجری) دوران طلایی فرهنگ و تمدن در تمامی مظاهر آن را تجربه کرده‌اند و آن، زمانی بوده است که این جوامع بینش و نگرش ناب اسلامی داشتند. حال نیز برای برون رفت از این وضعیت اسفناک بایستی هم ذهنیت مسلمانان را بار دیگر با روح اسلام و دینداری اصییل آشتی داد و هم در صدد اسلامی کردن نهادهای توسعه آفرین غرب برآمد. این دسته با شعار احیاءگری حیات دینی در میان مردم ظهور کردند.

سلسله جنبان بیدارگری اسلامی را سید جمال الدین اسدآبادی میدانند؛ کسی که تمامی همّ و غمش در طول زندگی معطوف شد به اتحاد ممالک اسلامی، ترویج شعائر اصیل دینی و مبارزه با استعمار.

وی برای تحقق آرمانهایش رنج سفرهای زیادی را به تمامی کشورهای اسلامی و حتی اروپا و امریکا به جان خرید. چند سالی که در مصر مشغول فعالیت علمی و دینی بود، شخصیت های مهمی به حلقه درسهایش درآمدند و جذب ایده‌های نو و افکار جذاب سید جمال الدین شدند که یکی از آنها محمد عبده بود. عبده، بعدها منبع الهام روشنگری برای پایه گذاران جنبش اخوان المسلمین شد.

در راستای این موج حرکت اصلاحیگری بود که در سال ۱۳۰۷ (۱۹۲۸)، بزرگترین جنبش اسلامی معاصر، اخوان المسلمین، توسط حسن البنا بنیان گذاشته شد. حسن البنا پرچم دار حرکتی شد که به زودی نه تنها سراسر مصر را فرا گرفت بلکه مبانی فکری و ایده‌ها وحتی الگوی تشکیلاتیش به بسیاری از کشورهای اسلامی همچون سوریه، اردن، سودان، الجزایر و حتی کشورهای غیر اسلامی با اقلیت مسلمان نفوذ پیدا کرد. حتی ایران نیز علی رغم اکثریت شیعی مردمانش از موج نفوذ اخوان، برکنار نماند. میتوان گفت حتی حزب رادیکالی چون فدائیان اسلام از تفکرات اخوان تا حدودی بهره ایدئولوژیک برده است. با ترور حسن البنا به دست حکومت ملک فاروق، سید قطب مغز متفکر اخوان پا به این عرصه می نهد که تأثیر آثار و نوشته های او بر بعضی از گرایشات بنیادگرایانه اسلامی هنوز نمایان است.

همان طور که اشاره شد خوانش متجددانه اخوان المسلمین از اسلام به تدریج در میان جمعی از ایرانیان نیز مشروعیت یافت. چرا که از دوران انقلاب مشروطه و حتی کمی قبل از آن(فتوای تحریم استعمال تنباکو توسط میرزای شیرازی) روحانیت در صحنه سیاست حضور پیدا کرده بود و به عنوان نماینده تفکر اسلامی نیازمند یک ایدئولوژی منسجم دینی بود که هم یارای حل مسائل روز را داشته باشد و هم بتواند در برابر ایدئولوژیهای رقیب، یعنی سوسیالیسم و لیبرالیسم دژ محکمی برای هویت مسلمانان باشد. بنا به گفته هادی خسروشاهی (مترجم آثار اخوان المسلمین در ایران) اولین آشنایی جنبش اسلامی ایران با اخوان به دهه بیست شمسی بر می گردد. زمانی که آیت‌آلله کاشانی به مکه می

روند ودر آنجا با حسن البنا آشنا میشوند. از آن به بعد باب روابط سیاسی و فکری جنبش اسلامی ایران با اخوان گشوده می شود. و بعد ار آن در دهه سی شهید نواب صفوی که به دعوت سید قطب به یک همایش اسلامی به الجزایر می رود در آنجا با شخصیت سید و افکار و ایده های وی به عنوان تئوریسین اخوان آشنایی پیدا میکند(خسروشاهی،۱۳۷۹،ص٤٥). اما ترجمه آثار اخوان از اوایل دهه چهل توسط کسانی چون هادی خسروشاهی، حجت‌الاسلام سید علی خامنه‌ای و محمد خامنه‌ای، شروع میشود. این ترجمه‌ها پل آشنایی مردم ایران با جنبش اخوان و بینش اصلاحی – انقلابی این حرکت جهانی می شود.

در آن زمان که محمدرضاشاه با استراتژی دسته دوم، یعنی رویکردی غرب‌گرایانه، در صدد بود ایران را تبدیل به یک کشور توسعه‌یافته به سبک و سیاق غرب نماید، علی‌رغم برداشتن قدم‌های سازنده و پیاده کردن طرح‌های نسبتاً موفق نظامی، اداری، اقتصادی و اجتماعی، لیکن در حوزه سیاست‌گذاری و مسائل فرهنگی رویکرد چندان سنجیده‌ای اتخاذ نکرد و بنا به گفته یرواند آبراهامیان عملکرد پهلوی دوم در خصوص سیاست و اقتصاد ناموزون بود. همین امر موجب شد، هر روز مخالفانش از توده مردم گرفته تا تحصیل‌کرده‌ها و نیروهای سیاسی و مذهبی در حال فزونی باشد. در این میان، مخالفین در هیئت سازمانها و گروههایی با گرایشهای متفاوت سوسیالیستی، لیبرالی و اسلامی در سراسر ایران به نقد و انتقاد و مبارزه علیه وضع نابسامان کشور می‌پرداختند. در منطقه کردستان ایران نیز وضع به همین منوال بود و احزابی عمدتاً با گرایشهای سوسیالیستی برای اعاده حقوق مردم کرد مبارزه می کردند. اما از آنجا که این احزاب مهمترین عنصر هویتی، یعنی هویت دینی مردم کرد را نادیده می-گرفتند و اگر نگوییم دین ستیز حداقل دین گریز بودند، عده‌ای از کردهای اهل سنت ایران به رهبری کسانی چون صلاح الدین محمد بهاءالدین، عمر عبدالعزیز، ناصر سبحانی و ابراهیم مردوخی و... که به اسلام به عنوان دینی جامع و مکتب‌گونه، ایمان راسخ داشتند، در اوایل دهه ٦٠ شمسی، به

ساماندهی تشکیلاتی به عنوان اخوان‌المسلمین ایران پرداختند. این تشکیلات، تقریباً تمامی ایده‌ها، برنامه‌ها و حتی الگوی تشکیلاتی‌اش برگرفته از اخوان المسلمین عالمی بود. در ابتدا حوزه فعالیت این جماعت محدود به مناطق اهل سنت کردستان بود اما به تدریج حوزه فعالیتش به سایر مناطق سنی‌نشین ایران نیز کشیده شد. یعنی از کسوت یک حزب اسلامی- کردی به قالب حزبی رفت که در آن قومیت های کرد و فارس و ترک و بلوچ سنی مذهب را پوشش می داد.

جماعت اخوان المسلمین ایران در سال ۱۳۸۰، بنا به تشخیص کادر رهبری‌اش، رسماً به«جماعت دعوت واصلاح ایران» تغییر نام داد و از آن زمان به بعد، فعالیتهای فرهنگی و سیاسی‌اش، گستردگی بیشتری پیدا کرد. لازم به ذکر است اخوان المسلمین در هر کشوری که سر برآورده است در هیئت یک جنبش فرهنگی ظاهر گشته است، یعنی جنبشی که رسالت اصلی و ابتدائی‌اش را تغییر نگرش‌ها و باورهای مردم می‌داند تا تغییر ساختار سیاسی. به همین منوال جماعت دعوت و اصلاح ایران نیز حضور خود را با فعالیت های تربیتی و فرهنگی آغاز نمود. بنابراین فعالیت این جنبش فرهنگی را می توان نمونه‌ای از «تولید فرهنگ» دانست. نیروهای متعلق به این تشکیلات، آنچنان که خود را در ارگان رسمی، یعنی سایت اینترنتی‌شان، معرفی میکنند، با پرداختن به موضوعاتی از قبیل: «پرورش فرد مسلمان،خانواده مسلمان و جامعه مسلمان در پرتو تعالیم نورانی قرآن کریم»(سایت رسمی جماعت) در پی تحقق آرمان های خود گام برمی دارند. جماعت دعوت و اصلاح ایران، برای نیل به اهداف خود، دست به تولید متونی در قالب کتاب، مقاله، نشریه، جزوه، سخنرانی، مناظره و...زده است. اکنون می توان از نقطه نظر جامعه شناختی پرسش های زیر را مطرح ساخت:

چه شرایط کلان تاریخی (اجتماعی- سیاسی-اقتصادی) زمینه ساز شکل گیری جنبش جماعت دعوت و اصلاح ایران گردید؟

چه عواملی (چه کسانی، چه نهادهایی) منابع لازم برای شکل گیری این جنبش را فراهم آوردند؟

چه عواملی قلمرو گفتمانی و محتوای ایدئولوژی این جنبش را شکل می دهند؟

از آنجا که سه پرسش بالا،پرسش های اصلی پژوهش هستند و در سطح کلی مطرح شده اند؛می توان پرسش های زیر را نیز به عنوان توضیح دهنده و نوعی پرسش های فرعی این تحقیق طرح کرد:

چه روابطی میان ایده‌های خلق شده با شرایط اجتماعی تولید آنها وجود دارد ؟

چه شرایطی زمینه لازم برای تولید این گفتمان را در جامعه اهل سنت ایران فراهم آورد ؟

چه عواملی منابع و فضای اجتماعی لازم را برای تولید و رشد این گفتمان فراهم کرد ؟

چه عواملی فرم و محتوا وجهت گیری سیاسی-اجتماعی این گفتمان را تعیین کرد ؟

شیوه ارتباط متفکران مزبور با مخاطبانشان در جامعه اهل سنت ایران چه بوده است ؟

جنبش جماعت دعوت و اصلاح ایران چه ارتباطی با اخوان المسلیمن عالمی دارد ؟

آیا گفتمان جماعت دعوت و اصلاح ایران تشابهی با گفتمان انقلاب اسلامی ایران دارد؟

گفتمان این جماعت چگونه خود را در برابر گفتمان ناسیونالیسم کردی تعریف می کند؟

جماعت دعوت و اصلاح ایران در پروسه جهانی شدن چگونه پیوند خود را با مدرنیته و دستاوردهای آن-عقلانیت،جامعه مدنی،دموکراسی،لیبرالیسم-تعریف می کند؟

۱-۲) اهمیت و ضرورت تحقیق

پرسشهای مزبور و پرسشهای مشابه آنها که در قسمت بیان مسئله مطرح شدند؛ همگی شایسته تحقیق‌اند. بی تردید پاسخ گفتن به پرسش‌های بالا، بیش از هر چیز موجب غنای شناخت در علوم اجتماعی به ویژه، جامعه شناسی فرهنگ و معرفت می شود؛چرا که جماعت دعوت و اصلاح ایران، نمودی از تحول فکر دینی در جهان اهل سنت کردستان ایران است که به عنوان یک جنبش اجتماعی

در جامعه اهل سنت ایران، جامعه ای با تنوعات قومی، حضور دارد. بنابراین می تواند موردی خاص برای تئوری‌های جنبش‌های اجتماعی باشد؛ چندان که این تئوری‌ها بتوانند قدرت تبیین‌گری و تعمیم-دهی خویش را محک بزنند. در اهمیت اجمالی این پژوهش، می توان گفت این پژوهش درک ما را از جامعه اهل سنت ایران بطور کلی و جامعه کردی به طور خاص تغییر خواهد داد. از آنجا که ساختارهای سیاسی در کشورهای خاورمیانه، عمدتاً ساختارهایی ایدئولوژیک و تک‌گفتمانی بوده‌اند به طوری که تحمل چند صدایی و پلورالیسم فکری را در این ساختارها از میان برده است؛ لذا در این کشورها، جنبش های اجتماعی اگر بخواهند دوام و ثبات داشته باشند بایستی از جنس جنبش‌های فرهنگی باشند تا سیاسی؛ یعنی جنبش هایی که مخاطبان اصلی خود را مردم می دانند و رسالت خود را در تغییر فرهنگ مردم می بیند تا ساختارهای سیاسی .بنابراین شناخت این جنبش‌ها و جنبش جماعت دعوت و اصلاح ایران به طور اخص نوعی فرهنگ‌شناسی نیز محسوب می شود. به عبارتی دیگر با شناخت از این جنبش‌ها و تبیین چگونگی شکل‌گیری آنها و ردیابی فرآیند رشد و تحول آنها، می توان شیوه تفکر، شیوه احساس و شیوه عمل نیروهای اجتماعی طرفدار این جنبش‌ها را نیز درک و فهم کرد. از طرف دیگر، جنبش جماعت دعوت و اصلاح ایران، مورد خاصی است که از ویژگی های منحصر به فردی برخوردار است. این جنبش در کردستان ایران شکل می گیرد و رشد می یابد؛ سرزمینی که نزدیک به دو قرن است که یک گفتمان ناسونالیستی در آن حضوری فراگیر و جدّی دارد؛ به گونه‌ای که حتی اگر شیوخ و روحانیون کرد هم در دوره‌هایی از تاریخ کردستان، رهبری جنبش-های کردی را به دست گرفته‌اند، گفتمان حاکم بر جنبش‌ها، ناسیونالیسم بوده است. شناخت جنبش-های اسلامی واقع در کرستان به طور اعم و جنبش جماعت دعوت و اصلاح ایران به طور اخص، مخاطب را به شناخت وضعیت اجتماعی–فرهنگی حال حاضر کردستان ایران رهنمون و همچنین مشخص می سازد، جهت‌گیری‌های سیاسی– اجتماعی جامعه کردی چه سمت و سویی به خود گرفته است. این شناخت درباره جامعه کردی، مستقیم و غیرمستقیم می‌تواند در سیاست گذاری‌های مدیریتی و فرهنگی سیستم مرکزی در ارتباط با کردستان ایران به کار آید .اهمیت دیگر این پژوهش در این است که درک مخاطب را از ماهیت جنبش‌های اسلامی در جامعه اهل سنت ایران دقیق تر خواهد کرد. در یک دهه اخیر، جنبش های اسلامی بنیادگرا و سلفی در جامعه اهل سنت ایران، به-خصوص در میان جوانان و نوجوانان، عمق و گسترش بیشتری پیدا کرده است؛این جنبش‌های سلفی، نوعی هویت تکواره – مسلمان راستین بودن – را تبلیغ می کنند و تعلیم می دهند؛ به طوری که

«دیگر»ی در این گفتمان‌ها، هم‌ردیف دشمن است و شعار«هر که با ما نیست،برضد ماست» سخت در این جنبش‌ها ریشه دوانیده است و این خود اسباب ترویج خشونت است. شناخت جنبشی مانند جماعت دعوت و اصلاح ایران، روشنگر این مسئله است که آیا بایستی این جماعت را هم، همتا و همسوی این جنبش های سلفی قلمداد کرد یا خیر. اگر گفتمان حاکم بر این جماعت، نوعی تساهل و مدارا و هم زیستی با گفتمان مدرنیته را پذیرفته باشد، مسلماً عقلانیت سیاسی حکم می کند، هم سیستم مرکزی ایران و هم مجامع بین المللی، تعامل متفاوتی را با این جنبش در پیش گیرند. ضرورت این گونه تحقیق‌ها از منظری کلی‌تر، در ارتباط با خیزش و انقلابات کشورهای عربی است که از آن به عنوان «بهار عربی» یاد می شود. در زمانه‌ای که مدرنیزاسیون- در همه جلوهای سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی – در صدد است به عنوان پارادایم مسلط جهان ظاهر شود و تمامی فرهنگ‌ها و خرده فرهنگ‌ها، خواسته و ناخواسته تحت هژمونی مدرنیسم قرار دهد، گفتمان‌های دینی در سراسر جهان به شیوه‌های متفاوت در برابر این «روند»، واکنش نشان داده‌اند. قرائت های دینی یا چنان قبض یافته‌اند که پیامدی جز خشونت و ترویج دیگری ستیزی نداشته است یا چنان بسط یافته‌اند که حوزه «امر مقدس» آن به شدت تنگ شده است و هستند گفتمان هایی که راهی دیگر و متعادل در پیش گرفته‌اند. با گذر دوره نهضت و جنبش در کشور های عربی و آغاز دوره ثبات و اسقرار، چیزی که حیرت بسیاری از تحلیل‌گران علوم اجتماعی و نگرانی غرب را برانگیخت، حضور جدی و چشمگیر اخوان المسلمین-که راه تعادل بین قبض بیش از حد دین و بسط مفرط آن را اختیار کرده است- و وزنه سنگین آن در انتخابات این کشورها – تونس، مراکش، مصر – بود. بهار عربی بار دیگر توجه همگان را به نقش دین و گفتمان‌های دینی در ساحت حیات اجتماعی در کشورهای خاورمیانه، به خود جلب کرد. احزاب اسلامی پیروز در این انقلابات، بخش بزرگی از پیروزی‌شان، مدیون تلاش در سازگار ساختن اسلام و مدرنیته است. جماعت دعوت و اصلاح ایران یک نسخه ایرانی از اخوان-المسلمین است؛ بنابراین دانستن این امر ضرورت دارد که آیا رویکردها و راهکارهای این جماعت قرابتی با سایراحزاب اخوانی در جهان اسلام دارد یا خیر؟. همچنین در حالی که درباره سازمان‌ها و جنبش های ناسیونالیستی و قومی و سیاسی در کردستان ایران مطالعات نسبتاً زیادی صورت گرفته، درخصوص جنبش‌ها و جریان‌های اسلامی کردستان پژوهش‌های اندکی انجام گرفته است. دیگر جنبه اهمیت بنیادی این پژوهش در راستای دلایل شخصی‌تر و مبرم‌تری هستند؛ حسی وجود دارد که به موجب آن، وقتی چیز تازه‌ای یاد می گیریی، آدمی در سطح شخصی‌تر تغییر می کند، اگرچه همواره

بر این تغییر آگاهی نداشته باشد. هربار که دیدگاه انسان نسبت به جهان تغییر می یابد، هرچند جزئی، اما شروع به دیدن چیزهایی می‌کند که قبلا ندیده است.

۱-۳) قلمرو پژوهشی

جماعت دعوت و اصلاح ایران در بیش از ١٤ استان کشور که اهل سنت در آن سکونت دارند، فعالیت دارد. از آنجا که جامعه اهل سنت ایران، به لحاظ جغرافیایی، اجتماعی، فرهنگی و مذهبی یکدست و یکپارچه نیست و در هر منطقه از جامعه مزبور، ویژگی‌های اجتماعی- فرهنگی خاصی حاکم است، این پژوهش بنا به استطاعت زمانی و معرفتی محقق، محدود به منطقه اهل سنت کردستان ایران یعنی سه استان آذربایجان غربی، کردستان و کرمانشاه می‌باشد.

فصل دوم) چارچوب نظری: نظریه های جامعه شناختی- نشانه شناختی ایدئولوژی و تغییر فرهنگی

۲-۱) مقدمه

برای مدتی طولانی، مطالعات وتحقیقات مربوط به رابطهٔ میان ایده‌ها با شرایط اجتماعی، تحت تأثیر و حاکمیت دو دیدگاه «تطابق فرهنگی» و«مشروعیت طبقاتی» که میراث نظری کلاسیک جامعه‌شناسی را شکل می‌دهند، قرار داشته است(وسنو، ۱۹۸۹: ۵۱۷). این دو دیدگاه که در برداشتِ تقلیدی یا نمایشی دورکیم از ایده‌های استعارهٔ «روبنای» مارکس و نیز مفهوم«قرابت گزینشیِ» وبر ریشه دارند، وجود یک دوگانگی میان ساخت اجتماعی و ایدئولوژی و همچنین وجود یک رابطهٔ تعیین‌کننده و ثابت میان آن دو را فرض می‌گیرند(همان: ۵۱۸). به‌هرحال، قابلیت‌ها و ارزش‌های علمی این دو دیدگاه جدی‌ترین نقاط ضعف آن‌ها نیز هستند. این دو دیدگاه قادر نیستند به بنیادی‌ترین پرسش خود پاسخ دهند: چه‌کسی یا چه‌چیزی ساختار اجتماعی را در پیوند با ایدئولوژی قرار می‌دهد و آن‌ها را به‌هم مرتبط می‌کند؟(همان: ٥٣٤-٥٣٣). نظریهٔ «محرومیت نسبی»، نظریهٔ دیگری است که می‌کوشد چرایی ظهور ایدئولوژی‌ها را تبیین کند. بنا به این نظریه، ایدئولوژی‌ها در پاسخ به نیازهای ذهنی افراد جامعه در وضعیت فشار اجتماعی، فقر اقتصادی، تحرک اجتماعی نزولی، تحرک اجتماعی صعودیِ ناکام‌مانده، تنهایی، ازخود بیگانگی، بیماری و ناتوانی جسمی، بلایای طبیعی، ناهنجاری و... ظهور می‌کنند. این نظریه‌ها مبتنی بر یک پیش‌فرض ساده هستند: «احتیاج، مادر اختراع است»(وسنو،۱۹۸۷: ۱۵۲). در این نظریه‌ها بر «خلقیات و روحیات فردی» اعضای جامعه به‌عنوان مکانیسم واسطی که ایدئولوژی را در پیوند با ساختار اجتماعی قرار می‌دهد، تأکید می‌شود(همان: ١٥٤). روبرت وسنو با این استدلال که ساختار اجتماعی و ایدئولوژی همواره به‌صورتی مبهم و پیچیده در ارتباط با یکدیگر هستند، در فرض اصلی این نظریه‌ها، یعنی تطابق و تناظر میان ایده‌ها با ساختار اجتماعی، تردید می‌کند. وی با اعتقاد به این مسئله که ایدئولوژی‌ها بازتاب‌دهنده و منعکس‌کنندهٔ ساختار اجتماعی نیستند و تولید می‌شوند، استدلال می‌کند که فرایند خلق و تولید ایدئولوژی‌ها نیازمند وجود منابع کافی برای تولید آن‌ها و فضای اجتماعی مناسب برای رشد آن‌هاست. ازآنجاکه فرایند شکل‌گیری تغییر در ساختار اجتماعی و ایدئولوژی، فرایندهایی مستقل و خودسامان هستند، بدون آنکه ضرورتاً یکی دیگری را مشخص و معین کند، باید نقاط عطف تاریخی‌ای وجود داشته باشد تا ابداع و خلاقیت فرهنگی امکان‌پذیر شود. وسنو پس از طرح این نکات، بر آن است که باید رابطهٔ میان ایدئولوژی و محیط اجتماعی را در چهارچوب مسئلهٔ «پیوند»[1] مطرح ساخت.

[1] articulation

به‌اعتقاد وسنو، نظم اخلاقی[1] و بافت‌های نهادی از مهم‌ترین مکانیسم‌های اجتماعی هستند که جنبش‌های ایدئولوژیک و محیط‌های اجتماعی را در پیوند با یکدیگر قرار می‌دهند. تغییرات محیطی به‌طور مستقیم بر ظهور جنبش‌های فرهنگی جدید تأثیر نمی‌گذارند. تغییرات محیطی، ازیک‌سو، با ایجاد بی‌ثباتی در نظم اخلاقی حاکم بر جامعه، فرصت مناسب را برای ظهور جنبش‌های ایدئولوژیک جدید فراهم می‌کنند و از سوی دیگر با فراهم آوردن منابع لازم برای ظهور جنبش‌های ایدئولوژیک جدید به خلق فرهنگ و اندیشه کمک می‌کنند. به‌هرحال، رفتنِ منابع به‌سوی فرایند تولید فرهنگ و اندیشه توسط برخی واسطه‌ها صورت می‌گیرد. بافت‌های نهادی همچون دولت که به منابع موجود در محیط کلان اجتماعی، ساخت و قالب می‌بخشند و همچنین نهادهای فرهنگی مانند آموزش‌وپرورش، دانشگاه‌ها، انجمن‌های هنری – ادبی، انجمن‌های علمی و مؤسسات فرهنگی که منابع محیطی را در مسیر تولید فرهنگ و اندیشه هدایت و هزینه می‌کنند، از مهم‌ترین واسطه‌هایی هستند که محیط اجتماعی را در پیوند با فرهنگ و ایدئولوژی قرار می‌دهند. به‌اعتقاد وسنو، ظهور ایدئولوژی‌ها اساساً به احساس تشویش، احساسِ ازجا دررفتگی یا دیگر نیازهای روان‌شناختی افراد بازنمی‌گردد؛ برعکس، ظهور ایدئولوژی‌ها در تغییراتِ به‌وجودآمده در نظم اخلاقی جامعه ـ در تعریف جامعه از تکالیف و وظایف اخلاقی خود ـ ریشه دارد که تلاش‌های جدید برای نمایشی کردن روابط اجتماعی را ضروری می‌کند. بنا به تحلیل وسنو، رشد اقتصادیِ منحصربه‌فرد و فوق‌العاده در اروپا منابع لازم را برای پیدایش ایدئولوژی‌های متفاوت (اصلاح دینی، روشنگری و سوسیالیسم) فراهم کرد، البته دولت نیز با فراهم آوردن فضای اجتماعی لازم، نقش مهمی در ظهور این ایدئولوژی‌ها ایفا کرد. وسنو همچنین با طرح مفهوم «اپیزود» (= رویداد، دوره) بر گسسته و نامستمر بودن فرایند تولید ایدئولوژی تأکید می‌کند. او با رد دیدگاه کلاسیک مبنی بر تدریجی بودن تحول اندیشه‌ها، معتقد است فرایند تولید ایدئولوژی فرایندی منقطع و گسسته است و در هریک از نقاط عطف تاریخی، گفتمان‌های متفاوتی امکان تولید می‌یابند که ممکن است هیچ پیوندی با گفتمان‌های پیش از خود نداشته باشند.

بااین‌همه، وسنو در تبیین این مسئله که ایدئولوژی‌ها عملاً چگونه تولید می‌شوند و اینکه چگونه فرم و محتوای آن‌ها شکل می‌گیرد، با شکست روبه‌رو می‌شود. می‌توان با تکیه بر «نظریهٔ گفتمان» از مدل نظری وسنو فراتر رفت و نشان داد که فرم و محتوای اندیشه‌ها چگونه شکل می‌گیرد. بنا به‌نظریه گفتمان، فرایند تولید ایدئولوژی‌ها شامل دو مرحله است: ۱. بیان ایده‌ها و عقاید، ۲. توزیع و مصرف ایده‌ها و عقاید. مرحلهٔ نخست به تولید واقعی و عملی ایده‌ها مربوط می‌شود و دیگری به شرایط

[1] Moral order

بازتولید آن‌ها. نظریه گفتمان با پذیرش اهمیت شرایط عینی اجتماعی که منابع لازم را برای تولید ایدئولوژی فراهم می‌آورند و تولید فرهنگ را امکان‌پذیر می‌سازند، بر این نکته تأکید می‌کند که تولید واقعی و عملی ایده‌ها درون بافتِ گفتمانیِ موجود و در جریان واقعی بحث و گفت‌وگو میان حامیان ایده‌های مختلف شکل می‌گیرد. نظریه‌پردازانِ گفتمان از مفهوم «دیالوگِ» باختین برای تبیین تولید ایده‌ها استفاده می‌کنند. ایده‌ها در نتیجهٔ «کنش متقابل دائمی میان معانی و مفاهیم ـ که هریک از آن‌ها می‌تواند دیگری را مقید و مشروط سازد ـ تولید می‌شوند. اینکه کدام‌یک از آن‌ها دیگری را متأثر می‌سازد، چگونه آن را انجام خواهد داد و به چه میزانی آن را متأثر خواهد ساخت، مسائلی است که در لحظهٔ سخن مشخص می‌شود». معنا حاصل واکنش نشانه‌ها به نشانهٔ دیگر است. بیان‌ها، معانی و ایده‌ها در ارتباط با دیگر بیان‌ها، معانی و ایده‌ها که وجود دارند، خلق می‌شوند و به‌طور هم‌زمان فضاهای متفاوتی را اشغال می‌کنند. این رابطه، رابطه‌ای دوسویه است، واژگان با واژگان دیگر پاسخ می‌یابند، نمادها با نمادهای دیگر و حرکات بدن با حرکات بدن. ایده‌ها، ایده‌ها را خلق می‌کنند(مهرآیین،۱۳۸٦،ص۲۰۹).

بنابراین ایدئولوژی‌ها در دیالوگ میان ایده‌ها و اندیشه‌ها که در بازار ایده‌ها صورت می‌پذیرد، آفریده می‌شوند. مجادلات، مباحثات و گفت‌وگوهای ایدئولوژیک، «پویایی درونی» فرایند تولید ایدئولوژی را سبب می‌شوند، به‌صورتی‌که یک سوی گفت‌وگو، نوع استدلال‌هایی را که دیگران در مقابل و مخالفت با آن مطرح خواهند کرد، شکل می‌دهد و برعکس. در فرایند تولید ایدئولوژی، هر سوی گفت‌وگو «زمینه، آماج یا نشانه گاه» تولید ایدئولوژی طرف مقابل را شکل می‌دهد.

لزوم دستیابی به یک نظریه ترکیبی جامعه-نشانه‌شناختی برای تبیین فرایند تحول فرهنگی، مهم‌ترین درسی است که از مرور نظریه‌های بالا می‌توان آموخت. به‌نظر می‌رسد تأکید صرف بر هریک از وجوه نظری بالا می‌تواند مانع از دستیابی محققان فرهنگی به یک فهم عمیق از روابط میان فرهنگ و ساختار اجتماعی شود و آن‌ها را در بند مشکلاتی همچون ساده‌سازی یا تقلیل‌گرایی گرفتار آورد. ازاین‌رو، در این فصل سعی می‌شود از نظریه‌های صرفاً جامعه‌شناختی یا نشانه‌شناختی فراتر رفته و به ارائه یک نظریه ترکیبی درخصوص عوامل تأثیرگذار بر تولید گفتمان‌ها و همچنین عوامل مؤثر بر شکل‌گیری فرم و محتوای آن‌ها پرداخت.

۲-۲) رابطهٔ ایدئولوژی و ساختار اجتماعی در میراث نظری کلاسیک جامعه‌شناسی

از آغاز پیدایش جامعه‌شناسی، بررسی این موضوع که چگونه تغییرات در ساختار اجتماعی باعث ایجاد تغییر در عرصه فرهنگ می‌شود، مورد توجه این علم بوده است. تمامی نظریه‌پردازان بنیان‌گذار جامعه‌شناسی به این مسئله توجه نشان داده‌اند: دورکیم در بحث از تأثیرات پیچیدگی فزاینده جامعه بر تقسیم کار اجتماعی، رابطه میان دین و جامعه و بالاخره بنیادهای نمادین اجتماع اخلاقی؛ وبر در توصیف فرایند عقلانی شدن؛ مارکس در تلاش برای صورت‌بندی کردن یک نظریهٔ ماتریالیستی تاریخ و بحث دربارهٔ ایدئولوژی وآگاهی طبقاتی، مذهب و مشروعیت و بنیادهای دانش اجتماعی. مارکس، دورکیم و وبر، مسئله تغییر فرهنگ را برای همیشه در دستور کار علم جامعه‌شناسی جای دادند.

مطالعه حاضر درخصوص شرایط اجتماعی‌ای که در آن ایدئولوژیِ «جماعت دعوت و اصلاح ایران» تولد و آفرینش یافت، در پیوند کامل با علاقه نظریه‌پردازان کلاسیک به موضوع «تغییر فرهنگ» است. ازاین‌رو بهتر است در ابتدا به بررسی دقیق این الگوهای عام نظری پرداخت و نشان داد که دلالت‌ها و لوازم این الگوهای نظری برای تحقیقی از نوع تحقیق حاضر کدام‌ها هستند.

بدین منظور بهتر است میان دو جریان کلی تفکر در ادبیات مربوط به تغییر فرهنگ که در علوم اجتماعی مطرح هستند، تمایز قائل شد. در یک سو، سنتی فکری وجود دارد که بر شیوه‌ها و راه‌های سازگار شدن فرهنگ با سطوح فزاینده پیچیدگی اجتماعی تأکید می‌کند. بهتر است به‌اختصار، این سنت فکری را نظریهٔ «تطابق فرهنگی» نامید. در سوی دیگر، سنت فکری دیگری دربارهٔ تغییر فرهنگ وجود دارد که بر نقش طبقات اجتماعی و نیاز آن‌ها به مشروعیت تأکید می‌کند. این سنت فکری را نیز بهتر است نظریهٔ «مشروعیت طبقاتی»بنامیم. هر دوی این دیدگاه‌ها ریشه در پیش‌فرض‌هایی دربارهٔ جامعه دارند که نهایتاً از نظریه سیاسی کلاسیک سرچشمه می‌گیرند: این دو دیدگاه، وابستگی متقابل اجتماعی، ضرورت همکاری و نظم اجتماعی، خطر تضاد اجتماعی و معطوف به هدف بودن کنش انسانی را مسلم و بدیهی فرض می‌کنند؛ درحالی‌که نظریه مشروعیت طبقاتی، شرایطی را فرض می‌گیرد که اساساً انباشته از منازعه و تضاد اجتماعی است، نظریه تطابق فرهنگی وضعیت همکاری و نظم اجتماعی را پیش‌فرض گرفته، بیشتر بر مسائل و مشکلاتی که در مسیر دستیابی به اهداف جمعی در این وضعیت وجود دارند، تأکید می‌کند. برای رسیدن به درک روشن‌تری از این مسئله که نتایج این مطالعه چگونه می‌تواند در دستیابی به یک فهم نظری متفاوت از نقش کلی عوامل اجتماعی در تغییر فرهنگ یاری رساند، خوب است در اینجا به‌صورت مختصر پیش‌فرض‌هایی را که راهنما و

هدایت‌کنندهٔ جریان‌های نظری کلاسیک بوده‌اند، مورد بررسی قرار گیرند و محدودیت‌ها و ضعف‌های ذاتی آن‌ها را شناسایی کرد.

۲-۲-۱) نظریه تطابق فرهنگی

این دیدگاه، وجود یک دوگانگی میان ساخت اجتماعی و ایدئولوژی و همچنین وجود یک رابطه تعیین‌کننده و ثابت میان آن دو را فرض می‌گیرد. در مباحث و گفت‌وگوهایی که نشان از این دو سنت فکری دارند، عموماً تغییر فرهنگ، به‌عنوان فرایندی تحولی و تکاملی توصیف می‌شود که در برخی مراحل و دوران‌ها ـ که به‌لحاظ تحلیلی قابل تشخیص و تمایز هستند ـ در پاسخ و واکنش به شرایط متغیر و درحال تحول اجتماعی، شکل می‌گیرد. در این نظریه توصیف‌های متفاوتی از تغییراتی که وقوع آن‌ها در شرایط اجتماعی باعث به‌وجود آمدن تغییر در فرهنگ می‌شود، ارائه شده است: تمایز نهادی، افزایش پیچیدگی اجتماعی یا در سطوح پایین‌تری از انتزاع، جهت‌گیری‌ها و تمایلات نهفته در شهرنشینی و صنعتی شدن، از جمله تغییرات اجتماعی‌ای هستند که وقوع آن‌ها در یک جامعه باعث ایجاد تغییر در فرهنگ می‌شود. ازاین‌رو، چنین تصور می‌شود که تحولات و تغییرات فرهنگی بزرگی چون اصلاح دینی، روشنگری و سوسیالیسم که در عصر مدرن در جوامع غربی به‌وقوع پیوستند، در پی حادث شدن تغییرات عمده در سازمان اجتماعی به‌وجود آمده‌اند. چنین استدلال می‌شود که وقوع تغییرات در چگونگی سازمان‌یابی جوامع باعث ایجاد برخی مسائل و مشکلات در حیات اجتماعی جوامع می‌شود که وجود این مسائل و مشکلات در جامعه، به‌نوبهٔ خود، باعث برجسته و عمده شدن الگوهای تازه‌ای از فرهنگ به‌عنوان شیوه و روش حل این مسائل می‌شود. از این لحاظ، فرایند تغییر فرهنگ به هیچ عنوان فرایندی خنثی و بی‌جهت نیست؛ برعکس، تغییر فرهنگی دارای نقشی مثبت در تقویت توان جامعه برای زنده ماندن است. تنها پس از به‌وجود آمدن برخی تغییرات فرهنگی است که جامعه قادر می‌شود خود را با سنگینی و فشار ناشی از پیچیدگی فزاینده، سازگار کند. درنتیجه، به‌لحاظ نظری، تنها آن تغییرات فرهنگی جذاب و پذیرفتنی هستند که به «بهسازی مناسب» یا «اصلاح مناسب» جامعه کمک کنند(وسنو، ۱۹۸۹: ۵۱۹–۵۱۸). بنابراین اگرچه پیدایش جنبشی همچون جنبش اصلاح دینی ناشی از خصوصیات و ویژگی‌های غیرقابل‌پیش‌بینی و مسئله‌سازِ (پروبلماتیک) فرایند تغییر و تحول جامعه است، اما همین جنبش می‌تواند به حل این مسائل و مشکلات کمک کند.

صورت‌بندی اولیه‌ای از نظریه تطابق فرهنگی در «تقسیم کار اجتماعی» اثر امیل دورکیم، دیده می‌شود. او تغییر فرهنگی را به‌طور خاص در ارتباط با تمایز نهادی فزاینده ـ که خود حاصل بزرگ‌تر و پیچیده‌تر شدن جوامع است ـ قرار می‌دهد. دورکیم بر آن بود که در یک جامعهٔ به‌نسبت کوچک،

تمایزنیافته و محلی، افراد اشیا و چیزها را «به‌گونه‌ای مشابه و همانند» درک می‌کنند؛ ازاین‌رو، ابرازها و بیان‌های فرهنگی آن‌ها در پیوند با جهان عینی و محسوس باقی می‌مانند («این حیوان»، «این درخت»، «این گیاه»)؛ اما در یک جامعه بزرگ، تمایزیافته و به‌لحاظ جغرافیایی متنوع، تجربه‌ها به‌ناگزیر گوناگون و مختلف خواهند بود. درنتیجه، ابرازها و بیان‌های فرهنگی، دیگر به ارجاعات خاص و عینی و ملموس بیرونی محدود نخواهد بود؛ بیان‌های فرهنگی باید بتوانند متضمن سطوح بالاتری از انتزاع باشند، به‌گونه‌ای که بتوانند موارد خاص را در ذیل خود بگنجانند و تنوعات محلی را درون طبقه‌بندی‌ها و مقولات عام‌تری جای دهند (دیگر نگویند: «این‌چنین حیوانی»، بلکه بگویند: «این‌چنین گونه‌ای از حیوانات»). دورکیم استدلال خود را به‌شکل زیر خلاصه کرده است: «هنگامی که جوامع حجیم‌تر می‌شوند، فرهنگ ماهیت خود را تغییر می‌دهد«(دورکیم، ۱۳۶۹: ۱۴۲). به‌بیان دقیق‌تر: «چون جوامع مذکور در سطح وسیع‌تر و کلان‌تری گسترده می‌شوند، وجدان جمعی ملزم به فائق آمدن بر تمامی تنوعات محلی، مستولی شدن بر فضای بیشتر و درنتیجه عام و انتزاعی‌تر شدن است»(همان).

دیدگاه دورکیم دربارهٔ تغییر فرهنگی، به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم، در آثار بسیاری از نظریه‌پردازان اجتماعی متأخر دیده می‌شود. برای مثال، تالکوت پارسونز، تغییر فرهنگی را به‌عنوان فرایند «تعمیم‌پذیری ارزشی» توصیف می‌کند، فرایندی که در نتیجهٔ پیچیدگی فزاینده الگوهای اجتماعی به‌وجود می‌آید. در نظریهٔ پارسونز، تغییر فرهنگی و تولید معنا همچون فرایندی تصویر می‌شود که ابتدا در آن، تحول خودسامان در یکی یا تمامی خرده‌نظام‌های جامعه باعث ایجاد تمایز اجتماعی می‌شود. تمایز اجتماعی، به‌نوبه‌خود، منجر به پیدایش مجموعه جدیدی از مشکلات می‌شود که الگوی فرهنگی پیشین قادر به پاسخ گفتن به آن‌ها و حل آن‌ها نیست. ازاین‌رو، جامعه نیازمند یک الگوی ارزشی عقلانی، نظام‌مند و عام‌تر است که بتواند با پرکردن شکاف‌هایی که در جامعه در حال سر برآوردن هستند، پایه و اساس ثبات اجتماعی را فراهم آورد.

پارسونز بر مبنای نظریهٔ تونیس درخصوص گذر از گمینشافت (اجتماع) به گزلشافت (جامعه) و همچنین نظریه دورکیم درخصوص گذر از همبستگی مکانیکی به همبستگی ارگانیکی معتقد بود می‌توانیم میان جوامع بر مبنای پایبندی آن‌ها به پاره‌ای از ارزش‌های کلیدی تمایز قائل شویم(اسمیت، ۱۳۸۲: ۱۴۱). به‌عبارت‌دیگر، می‌توان جوامع را با توجه به «انتخاب‌هایی» که دربارهٔ نحوهٔ ساماندهی خود بر اساس مقولات منطقاً متقابل به‌عمل می‌آورند، تقسیم‌بندی کرد: خاص‌گرایی در مقابل عام‌گرایی، عاطفی بودن در مقابل خنثی بودن، انتساب در مقابل اکتساب، آمیختگی نقش‌ها در مقابل نقش‌های اختصاصی و بالاخره جهت‌گیری جمع‌گرا در مقابل خویشتن‌گرایی (یا پیگیری منافع شخصی)(همان: ۵۸-۵۷). به‌اعتقاد وی انتخاب این الگوهای ارزشی به‌هیچ وجه تصادفی نیست. او

معتقد بود که جوامع در جریان تغییر اجتماعی (مدرنیزاسیون)، در مورد هریک از زوج‌های دوگانهٔ فوق، از سمت شق نخست به سمت شق دوم حرکت می‌کنند. پارسونز جابه‌جایی مزبوررا پاسخ آشتی‌جویانهٔ فرهنگ به تحولات اجتماعی می‌داند(همان). به‌اعتقاد او با تمایز یافتن بیش‌ازپیش ساختارها و کارکردهای اجتماعی، نظام ارزشی جامعه نیز باید کاملاً دستخوش تغییر شود. اما ازآنجاکه نظام اجتماعی نوین پیچیده‌تر و متنوع‌تر است، تحت پوشش قرار دادن سراسر آن برای نظام ارزشی نیز دشوارتر است(ریتزر، ۱۳۷۸: ۱٤۳). بدین‌سان، هرچه جوامع پیچیده‌تر و متفاوت‌تر می‌شوند، نظام‌های فرهنگی نیز باید تجریدی‌تر، انعطاف‌پذیرتر و همه‌گیرتر شوند تا ادغام و یکپارچگی اجتماعی را محقق سازند و حداکثر کارآیی را برای سازمان اجتماعی به‌دست آورند(اسمیت، ۱۳۸۲: ۵۸). او می‌نویسد: «هنگامی که شبکهٔ وضعیت‌هایی که به‌لحاظ اجتماعی ساختار یافته‌اند، پیچیده‌تر می‌شود، الگوی ارزشی باید به سطح بالاتری از عمومیت دست یابد تا بتواند ثبات اجتماعی را تضمین و حفظ نماید»(وسنو، ۱۹۸۹: ۵۱۹).

تأکید بر سازگاری و تطابق فرهنگی را می‌توان در نظریه‌های ارائه شده از سوی محققان پیشتاز و مهم فرهنگ نیز که جهت‌گیری نظری آن‌ها از هیچ لحاظ در ارتباط با سنت‌های دورکیمی یا پارسونزی قرار نمی‌گیرد، مشاهده کرد. برای مثال، پیر بوردیو در بحث خود دربارهٔ شکل‌گیری و تحول ادبیات و هنر مدرن بر پیامدها و تأثیرات ناشی از تمایز اجتماعی فزاینده تأکید می‌کند. او مدعی است که پیامدهای مزبور، خود را در چندین شکل بااهمیت نشان می‌دهند: ۱- تقسیم کار اقتصادی فزاینده که به‌نوبه‌خود باعث افزایش استقلال اقتصادی تولیدکنندگان فرهنگ می‌شود. ۲- افزایش میزان پیچیدگی در میان صاحبان قدرت که منجر به افزایش میزان آزادی فکری تولیدکنندگان فرهنگ می‌شود و ۳- تمایزیافتگی شدید حوزهٔ عمومی که مبنا و شالودهٔ لازم را به‌منظور تولید دامنهٔ گسترده‌تری از محصولات نمادین و مطلوب برای بازار فراهم می‌آورد. با توجه به تأکید بوردیو بر موضوعاتی چون تولیدکنندگان فرهنگ، محصولات یا تولیدات فرهنگی و بازار، می‌توان گفت که میان دریافت او از فرهنگ با دریافت‌هایی از فرهنگ که در ادبیات مربوط به‌نظریه تطابق فرهنگی دیده می‌شود، اختلاف وجود دارد. بااین‌حال، نظریه بوردیو نیز نشان‌دهندهٔ تأثیر ثابت و پیوسته سنت نظری «تطابق فرهنگی» بر اندیشه معاصر دربارهٔ عوامل تغییر فرهنگ است. درحقیقت او برای اینکه بتواند تحلیل خود را از تأثیرات بازار و شهرها بر تولید ژانرهای تازه ادبی در قرن هجدهم ارائه کند، به‌طور خاص، از میراث نظری مربوط به سنت تطابق فرهنگی کمک می‌گیرد(وسنو، **۱۹۸۹:** ۵۲۰).

در نظریه‌های متفاوتی که در بالا از آن سخن گفته شد، معمولاً، مفهوم «پیچیدگی اجتماعی» به‌صورت مفهومی انتزاعی مطرح می‌شود، اما اغلب بر دو نوع خاص از تغییر اجتماعی به‌عنوان منابع عینی و

ملموس تطابق فرهنگی تأکید می‌شود. مورد نخست شهرنشینی است. برای مثال دورکیم بر شهرنشینی سریع به‌عنوان محرکی فوق‌العاده مناسب برای بالا بردن سطوح انتزاع فرهنگی، عقلانیت و فردیت تأکید می‌کند. او مشاهده کرد که در شهرهایی که به‌سرعت در حال رشد هستند، به‌ناگزیر میزان زیادی مهاجر از نواحی روستایی یا شهرهای دیگر به جمعیت آن‌ها اضافه می‌شود. تجربه ورود این مهاجران به شهر تحت‌الشعاع دو ویژگی یا خصیصهٔ تعیین‌کننده قرار گرفت: نخست اینکه آن‌ها مجبور بودند با مجموعه جدیدی از شرایط اجتماعی که با شرایط پیشین تربیت و پرورش آن‌ها تفاوت داشت، سازگار شوند؛ دوم آنکه ترکیب شهر نیز به دلیل متنوع بودن زمینه و پیشینهٔ مهاجران، شکلی بسیار متنوع به خود می‌گرفت. دورکیم برآن بود که این دو مسئله به شکل‌گیری دیدگاه‌ها و عادات فکری نوین دامن خواهند زد(وسنو، ۱۹۸۹: ۵۲۰). «توسعه و رونق اقتصادی» نوع دیگری از تغییر اجتماعی است که به‌عنوان یکی دیگر از منابع خاص تطابق فرهنگی شناخته می‌شود. به‌ویژه هنگامی که رشد اقتصادی سرعت و شتاب می‌یابد، می‌توان چشم‌انتظار تأثیرات شگرف و چشمگیرآن بر عرصه فرهنگ بود. در میان نظریه‌های متفاوت درمورد رابطه علّی دقیقی که میان توسعه اقتصادی با تغییر در فرهنگ می‌توان تصور کرد، اختلاف وجود دارد؛ بااین‌حال، در تمامی این نظریه‌ها بر فروپاشی روابط اجتماعی نهادینه‌شده در زمانی که جامعه در حال تجربه یک رشد اقتصادی شتابان است، به‌عنوان یک عامل مهم تأکید می‌شود(همان:۵۲۱). برای مثال، دورکیم براین موضوع که رشد اقتصادی شتابان منجر به از بین رفتن اجتماعات محلی و به‌وجودآمدن آشفتگی اجتماعی می‌شود، تأکید می‌کرد. به اعتقاد او در دوران گذار، مردم به‌ویژه در مقابل ایده‌ها و اندیشه‌های نوین آسیب‌پذیر و حساس خواهند بود(همان).

۲-۲-۲) نظریهٔ مشروعیت طبقاتی

سنت نظری «مشروعیت طبقاتی» به طرح این استدلال می‌پردازد که تغییر فرهنگی، از آن نوعی که ما در اینجا به مطالعهٔ آن می‌پردازیم، در نتیجهٔ به‌وجود آمدن تغییر در روابط میان طبقات اجتماعی، به‌وقوع می‌پیوندد. به‌طور کلی، هنگامی که یک طبقهٔ جدید اجتماعی به قدرت دست می‌یابد، نیازمند آن است که خود را هم در رابطه با بخش‌هایی از طبقه حاکم پیشین و هم در چشم عناصر زیر دست جامعه مشروعیت بخشد. ازاین‌رو در چنین لحظه‌هایی از تاریخ، ایدئولوژی‌های نوین به‌منظور برآوردن نیاز طبقهٔ حاکم جدید به مشروعیت، به‌وجود می‌آیند(وسنو، ۱۹۸۹: ۵۲۳). در این دیدگاه نیز به تغییر فرهنگی ـ به‌ویژه تاآنجاکه به نیاز طبقهٔ حاکم جدید به مشروعیت مربوط می‌شود ـ به‌عنوان امری تطابقی و سازش‌بخش نگریسته می‌شود، اما در تضاد با دیدگاه تطابق فرهنگی چنین استدلال می‌شود که تغییر فرهنگی پدیده‌ای است که به‌طور ناگهانی به‌وقوع می‌پیوندد و به نیازهای مجموعهٔ خاصی از

منافع اجتماعی پاسخ می‌گوید. بدون شک، سرچشمه اصلی این دیدگاه درخصوص تغییر فرهنگی نظریهٔ مارکس است، اما در بحث وبر دربارهٔ نقش گروه‌های منزلتی در به‌وجود آوردن تغییر فرهنگی نیز استدلال‌های مشابهی دیده می‌شود.

در نظریهٔ مارکسیستی چنین گفته می‌شود که نیاز به مشروعیت ایدئولوژیک اساساً از این واقعیت ناشی می‌شود که یک طبقهٔ اجتماعی در حال ظهور به‌طور اجتناب‌ناپذیری با مخالفت نخبگان موجود روبه‌رو می‌شود. اگر طبقهٔ جدید در پی موفقیت است باید به ایجاد یک ائتلاف وسیع حمایتی اقدام کند. مارکس و انگلس در«ایدئولوژی آلمانی»می نویسند: «هر طبقهٔ جدیدی که جای طبقه‌ای را می‌گیرد که پیش از او فرمان می‌راند، مجبور است، صرفاً برای پیشبرد اهداف خود، منافع خود را به‌صورت منافع مشترک همهٔ اعضای جامعه جلوه دهد». این واقعیت نیروی محرکی است که منجر به صورت‌بندی و تدوین یک ایدئولوژی جدید می‌شود: مجموعه‌ای از ایده‌ها که در قالب مفاهیم و اصطلاحات عام صورت‌بندی می‌یابند و به‌شکلی گسترده در جامعه اشاعه و توزیع می‌شوند. معمولاً از مفاهیم عامی چون علم، تاریخ و حقوق بشر که در قرن هجدهم با افزایش قدرت بورژوازی به‌وجود آمدند به‌عنوان مثال‌هایی برای این واقعیت اشاره می‌شود.

بر اساس دیدگاه مارکسیستی، محتوای خاص یک ایدئولوژی جدید بر مبنای دو واقعیت شکل می‌گیرد: نخست بر مبنای این واقعیت که ایده‌های جدید تجربه تاریخی خاص طبقهٔ حاکم جدید (در حال ظهور) را بازنمایی می‌کنند و دوم بر مبنای این واقعیت که طبقهٔ حاکم جدید کنترل ابزار تولید ایدئولوژیک را در اختیار دارد(وسنو، ۱۹۸۹: ٥٢٤). برای مثال، مارکس و انگلس در تبیین آموزش انگیزه‌های سیاسی جدید در دوران روشنگری به طرح این استدلال می‌پردازند که ایدهٔ تفکیک قوا، تجربهٔ واقعی مبارزهٔ بورژوازی با طبقهٔ اشراف و رژیم پادشاهی را برای دست یافتن به قدرت بازنمایی می‌کند(همان). مارکس و انگلس، همچنین، تولید ایده‌ها را به تولید کالاها تشبیه می‌کنند و از این رهگذر، کنترل بر ابزار تولید فرهنگ را به‌عنوان یک عامل تعیین‌کننده و سرنوشت‌ساز مطرح می‌سازند. آن‌ها می‌نویسند: «طبقه‌ای که تولید وسایل مادی را در اختیار دارد، مهار وسایل تولید معنوی را نیز به‌دست دارد، طوری که ایده‌های کسانی که فاقد وسایل تولید معنوی هستند، به‌طور کلی تابع آنان است».

همانگونه که پیش از این گفته شد، عناصری از نظریهٔ مشروعیت طبقاتی در اندیشهٔ وبر نیز یافت می‌شود. البته دیدگاه مارکس وبر، با توجه به دقت و نکته‌سنجی مفصل وی، نسبت به دیدگاه مارکس، تحلیلی‌تر و قوی‌تر است. وبر تحلیل صرفاً ماتریالیستی و مادی از ایده‌ها را با استدلال‌هایی از این قبیل که عقاید مذهبی دقیقاً با منافع مادی سازگار نیستند، مورد تردید و پرسش قرار می‌دهد. او در

عوض، مفهوم «نیازهای متافیزیکی ذهن انسان» را مطرح می‌کند. به‌اعتقاد الکساندر و سیدمن، وبر«فرهنگ را همچون یک نظام نمادین درونا ساخته‌شده مفهوم‌سازی می‌کند که در تطابق با نیازهای اجتناب‌ناپذیر متافیزیکی می‌باشد»(مهرآیین،۱۳۸٦: ۲۰۹). بااین‌حال، در سطح پایین‌تری از انتزاع، وبر می‌پذیرد که گونه‌ای «قرابت گزینشی»میان گروه‌های متفاوت اجتماعی (مثلاً طبقهٔ جنگجویان، دهقانان، طبقهٔ تجار و روشنفکران) با تمایلات مذهبی متفاوت آن‌ها وجود دارد. این تطابق به‌وسیلهٔ یک فرایند فکری ثانویه یعنی «بازتفسیر ایده ها» حاصل می‌آید(همان). بنا به شرح پیتر برگر «دریافت وبر از رابطهٔ میان اندیشه‌ها با تاریخ را به روشن‌ترین شکل می‌توان در مفهوم «قرابت گزینشی»یافت: مکانیسمی که از طریق آن برخی اندیشه‌ها و برخی فرایندهای اجتماعی در جریان تاریخ «به جست‌وجوی یکدیگر» می‌پردازند»(همان).

مباحث آشکار وبر درخصوص رابطهٔ میان اندیشه‌ها و شرایط اجتماعی در «اقتصاد وجامعه» مطرح شده است. برای مثال، وبر در «اقتصاد و جامعه» به طرح این استدلال می‌پردازد که جنبش اصلاح دینی، حداقل به‌طور غیرمستقیم، در رابطهٔ «هم‌تعیینی» با عوامل اقتصادی است؛ به‌عبارت‌دیگر، در اندیشهٔ وبر پیدایش بورژوازی به‌عنوان یک طبقه، بر مبنای پیدایش یک اخلاق عقلانی‌تر، برمبنای تمایل افراد این طبقه به دلیل‌تراشی و خود را برحق جلوه دادن و بر مبنای این مسئله که بورژوازها نسبت به افراد ساکن در مناطق روستایی کمتر در معرض «حوادث طبیعی ارگانیک» قرار داشتند، توصیف می‌شود(مهرآیین، ۱۳۸٦: ۲۱۰). او می‌نویسد: «این زهد خاص قشر عمیقاً مذهبی بورژوا بود که باعث شد آن‌ها به حمایت از واعظان اصلاح‌طلب در مقابل دستگاه مذهبی سنتی بپردازند»(همان). به علاوه، قدرت نسبی بورژوازی بود که تعیین می‌کرد در مناطق مختلف کدام شاخه از جنبش اصلاح دینی حکمفرما و متداول شود. در جاهایی که بورژوازی مسلط وحاکم بود «انواع زاهدانهٔ مذهب پروتستان» رایج و متداول شد؛ در مناطقی که قدرت در دست اشراف‌زادگان و نجیب‌زادگان باقی مانده بود، زمینه برای ظهور و رواج آئین انگلیکنی یا آئین لوتری آماده‌تر بود(همان).

هریک از انواع دیدگاه‌های منسوب به تطابق یا مشروعیت طبقاتی مشکلات خاص خود را دارند، بااین‌حال بهتر است به‌جای بررسی انتقادی تک‌تک این دیدگاه‌ها، به بحث انتقادی دربارهٔ موضوعاتی بپردازیم که شالودهٔ این دو نظریه بر آن‌ها استوار است. این دو چهارچوب نظری، توانسته‌اند یک ساختار کلی برای اندیشیدن دربارهٔ تغییر فرهنگی در اختیار محققان قرار دهند. بااین‌حال، درون این دو چهارچوب نظری، مؤلفه‌های مسئله‌آفرینی وجود دارد که کارآمدی آن‌ها را محدود ساخته است. روبرت وسنو مهم‌ترین مؤلفه‌های مسئله‌آفرین این دو چهارچوب را موارد زیر می‌داند: برداشت متفاوت هریک از این دو رویکرد از فرهنگ؛ روشنی و شفافیت متغیرهای تبیینیِ هریک از این

رویکردها؛ واریانس (تغییرناپذیری) میزان و زمان تغییر فرهنگی؛ مکانیسم‌های تغییر فرهنگی، و رابطهٔ میان نظریه و تاریخ. در این قسمت از پژوهش به سبب خلاصه بندی بیشتر ادبیات نظری، به بررسی دو مورد نخست از این مؤلفه‌های مسئله آفرین اکتفا می‌شود.

۲-۲-۳) مؤلفه‌های مسئله‌آفرین

دریافت از فرهنگ. بدون هیچ اغراقی باید گفت که دریافت این نظریه‌ها از فرهنگ ـ و به‌تبع آن جایگاه متبیّن (آنچه‌که تبیین می‌شود) در این نظریه‌ها ـ بسیار گنگ و مبهم است. برداشت استعاری دورکیم از آگاهی جمعی، دریافت خاص مارکس از ایدئولوژی، انتزاعات تحلیلی وبر (عقلانیت، زهد، تئودیسی، نجات‌بخش‌شناسی) و برداشت پارسونز از ارزش‌ها و جهت‌گیری‌های ارزشی، ازجمله تعاریف و دریافت‌هایی هستند که برای روشن کردن مفهوم فرهنگ از سوی این نظریه‌ها مطرح شده‌اند(وسنو، ۱۹۸۹: ۵۲۷). تمامی این تعاریف و دریافت‌ها ریشه در چهارچوب‌های معرفت‌شناختی و فلسفی پیچیده دارند. دریافت این نظریه‌ها از «تغییر فرهنگی» نیز بسیار مبهم است. در این نظریه‌ها معمولاً این مسئله روشن نشده است که آیا منظور آن‌ها از تغییر فرهنگی در یک جامعه، گونه‌ای تغییر جهت کلی در جهان‌بینی و نگرش‌های عام یک جامعه است ـ که تنها می‌توان با بررسی اصول جهت‌دهندهٔ کلی یک جامعه (مثلاً فردگرایی) به وقوع آن پی برد ـ یا منظور، ظهور انواع جدیدی از مباحث، دیدگاه‌ها، عقاید و مکاتب خاص (مثلاً آزادی قرارداد) در یک جامعه است(همان). به همین ترتیب، در این نظریه‌ها مشخص نیست که آیا قلمروی فرهنگ، قلمرویی متمایز است که از فرایندهای اجتماعی ـ که باعث ایجاد تغییر فرهنگی می‌شوند (مثل شهرنشینی و صنعتی شدن) ـ منفک و مستقل است یا اینکه اساساً همین فرایندها فرهنگ را تعیّن می‌بخشند و فرهنگ یک جامعه از دل آن‌ها استنباط و استخراج می‌شود(همان).

به‌هرحال، گرایشی معرفت‌شناختی درون سنت نظری کلاسیک دیده می‌شود که بیشتر برخوردهای نظری متأخر با مسئله تغییر فرهنگی را از خود متأثر ساخته است. مدل‌های تطابق فرهنگی و مشروعیت طبقاتی متأثر از دریافت خاصی از فرهنگ هستند که تأکیدشان بر مؤلفه‌ها و ویژگی‌های ذهنی[۱] است. تأکید بر مؤلفه‌های ذهنی فرهنگ را می‌توان در تمامی مفاهیم و اصطلاحاتی که در این دو دیدگاه برای تعریف فرهنگ به‌کار برده می‌شوند، مشاهده کرد: «آگاهی جمعی»(دورکیم)، «جهت‌گیری‌هایی که کنش را هدایت می‌کنند» (پارسونز)، «آگاهی طبقاتی» (مارکس)، «باورها و

[۱] subjective features

دریافت‌ها» (وبر) و «ساختارهای ذهنی» (مانهایم)(وسنو، ۱۹۸۹: ۵۲۸). در دریافت‌های این متفکران از فرهنگ، توجه به جنبه‌های عینی‌تر و واقعی‌تر فرهنگ و ایدئولوژی نیز دیده می‌شود، اما جهت‌گیری بنیادیِ برداشت این متفکران از فرهنگ مبتنی بر گونه‌ای دوآلیسم ذهن- عین است که در آن به ایده‌ها و اندیشه‌ها به‌عنوان واقعیت‌های ذهنی حیات اجتماعی و به رفتارها و ساختارهای اجتماعی به‌عنوان واقعیت‌های عینی حیات اجتماعی نگریسته می‌شود(همان). برای مثال، در اندیشهٔ مارکس، روبنا یا روساختار[۱] که ایدئولوژی و طبقات درون آن جای می‌گیرند، ترکیبی از «احساسات، توهمات، عادات فکری و تعابیر و تصورات از زندگی» است، درحالی‌که زیربنا یا زیرساختار[۲] ـ که محتوای روبنا را تعیین می‌کند ـ مرکب از شرایط مادی است و در دسترس حیات انسانی قرار دارد. درعین‌حال‌که زیربنا مرکب از منازعات تاریخی است، روبنا اساساً «در ذهن افراد جامعه جای دارد». تفسیرهای افراطی از این دیدگاه، درنهایت به این ختم می‌شوند که اساساً فرهنگ همان باورها و گرایش‌های ذهنی افراد است و ساختارهای اجتماعی جنبه‌های عینی‌تر حیات اجتماعی انسان‌ها را شکل می‌دهند. در تفاسیر معتدل‌تر از این نظریه عموماً سعی بر آن است که فرهنگ را بیشتر در پیوند با اجتماعات و گروه‌ها تعریف نمایند تا افراد؛ با این حال، برای یک ناظر و مشاهده گر بیرونی هنوز هم تشخیص این مسأله که فرهنگ دقیقاً در کجا جای دارد، دشوار می‌باشد: در این نظریه‌ها، فرهنگ یا به یک روح زمانهٔ آزاد و شناور تبدیل می‌شود که دارای هیچ مرجع تجربی روشن و مشخص نیست، یا گفته می‌شود فرهنگ مرکب از هنجارها و انتظارات است، هنجارها و انتظاراتی که درنهایت باید از طریق مطالعه و بررسی نظم و قواعد حاکم بر شرایط اجتماعی‌ای که منبع هنجارها و انتظارات مذکور هستند، به‌وجود آن‌ها پی برد و آن‌ها را استخراج کرد.

یکی از مشکلاتی که در دریافت نظریه‌های کلاسیک از فرهنگ دیده می‌شود این است که فرهنگ از داشتن مرجع تجربی واقعی بازمی‌ماند. به‌جای آنکه گفته شود فرهنگ اساساً مرکب از محصولات و تولیدات عینی و قابل‌مشاهدهٔ فرهنگی است، به فرهنگ به‌عنوان مسئله‌ای مربوط به قلمرو باورها و اعتقادات، نگرش‌ها، طرز تلقی‌ها، روحیات و انگیزه‌ها که تعیین مرجع عینی آن‌ها بسیار مشکل است، نگریسته می‌شود(وسنو، ۱۹۸۹: ۵۲۸). حتی کوشش‌های علمی‌ای که در موقعیت کنونی برای شناختن و روشن ساختن این انگیزه‌ها و معانی ذهنی صورت می‌گیرند، نشان داده‌اند که شناخت، استنباط و استخراج آنچه که گفته می‌شود به‌طور ژرف و عمیق در ذهن و آگاهی افراد یک جامعه جای دارد، کار

---

[۱] superstructure

[۲] infrastructure

بسیار مشکلی است. ازاین‌رو، ممکن است تحلیلگران گرفتار عمل ساده‌سازی یا تقلیل‌گرایی شوند: تحلیلگران ممکن است با خلاصه کردن مصنوعات فرهنگی واقعی و ملموس در جهت‌گیری‌ها[1] و ارزش‌های بسیار عام و فراگیر، گرفتار عمل ساده‌سازی شوند و یا با تأکید بر مؤلفه‌ها و ویژگی‌های قابل‌مشاهده و عینی رفتار اجتماعی و ناچیز شمردن اهمیت طرز تفکر و نگرش‌های ذهنی زمانه که کمتر قابل ردیابی و دنبال کردن هستند، گرفتار عمل تقلیل شوند. نتیجهٔ این‌گونه برخوردها با مقولهٔ فرهنگ یا یک بحث کلی درخصوص اصول و ضوابط ارزش‌شناسانهٔ[2] مبهم و غیردقیق خواهد بود که دارای ارتباط بسیار اندکی با برون‌داده‌های قابل‌مشاهدهٔ تولید فرهنگی هستند و یا برداشتی ماتریالیستی را از جامعه به‌دنبال خواهد داشت که فرهنگ در آن هیچ نقشی ایفا نمی‌کند(همان).

روشنی و شفافیت متغیّرهای تبیینی: «پیچیدگی اجتماعی فزاینده» کلی‌ترین و مهم‌ترین عاملی است که در ادبیات مربوط به‌نظریهٔ تطابق فرهنگی از آن به‌عنوان عامل تغییر فرهنگی یاد می‌شود. به‌هرحال، پیچیدگی اجتماعی دارای تعداد زیادی شاخص تجربی است: اندازهٔ جمعیت، تراکم جمعیت، تنوع شغلی، شهرنشینی، ناهماهنگی فرهنگی، تمایز نهادی، تخصصی شدن تکنولوژیک و غیره. به همین صورت، در نظریه‌های مشروعیت طبقاتی نیز مفهوم «طبقه» مفهومی گنگ و مبهم است. دامنهٔ تعاریفی که از این مفهوم ارائه شده، از «برداشت‌های متفاوت از پایگاه اجتماعی در جوامع سرمایه‌داری» آغاز می‌شود و تا «دریافت‌های مبهم از فرایند اقتصاد و ایده‌های بسیار کلی درخصوص قدرت، اقتدار، شخصیت و منزلت» ادامه می‌یابد. ازاین‌رو، شاهدیم که در تحقیقاتی که برای تبیین دوره‌ها یا رویدادهای خاص تغییر فرهنگی صورت گرفته‌اند، مفاهیم به‌صورت دقیق و جدی به‌کار نرفته‌اند و عموماً با سهل‌انگاری و از سر راحتی، با این مفاهیم برخورد شده است. می‌توان گفت تقریباً به‌تمامی رویدادهای تغییر فرهنگی که از قرن شانزدهم تاکنون به‌وقوع پیوسته‌اند، به‌عنوان نتیجه پیچیدگی اجتماعی فزاینده یا پویایی‌های فرایند تکوین طبقه بورژوازی نگریسته شده است.

برای نمونه، این مشکل را می‌توان در بحث مارکس درخصوص روشنگری فرانسه و انگلستان مشاهده کرد. او برخی از جنبه‌های خاص تجربهٔ اجتماعی قرن هجدهم در دو کشور فرانسه و انگلستان را انتخاب کرده و کوشیده است آن‌ها را در ارتباط با محتوای آثار تعداد محدودی از نویسندگان روشنگری قرار دهد، امّا مارکس در ارائهٔ یک نظریهٔ جامع و نظام‌مند درخصوص روابط میان بورژوازی و روشنگری، کاری از پیش نمی‌برد. او بیش از آنکه در پی بیان روشن یک نظریه

[1] orientations

[2] axiological principles

درخصوص تأثیرات جایگاه طبقاتی بورژوازی بر فرهنگ روشنگری باشد، سخت در فکرِ نشان دادنِ برخی از جهت‌گیری‌ها و جانب‌داری‌های نهفته در نظریهٔ فایده‌گر[1] است. بنابراین، آنچه مارکس در نهایت به ارائه آن می‌پردازد، تنها یک دریافت بسیار کلی درخصوص تأثیرات جایگاه طبقاتی بورژوازی بر فرهنگ روشنگری است. حداکثر چیزی که می‌توان از بحث مارکس استنتاج کرد، این است که ظهور بورژوازی در فرانسه و انگلستان در ارتباط با وجود برخی مشکلات اقتصادی بوده است که در آثار متفکرانی چون جان لاک و هولباخ توجه خاصی به آن‌ها صورت گرفته است. آنچه‌که نمی‌توان در بحث مارکس به آن دست یافت، این است که آیا بورژوازی به‌معنای دقیق کلمه، در ظهور فرهنگ روشنگری نقش بنیادی دارد یا صرف طرح این استدلال که سوداگری و تجاری شدن دارای تأثیر کلی بر اندیشه قرن هجدهم بوده است، برای نشان دادن نقش طبقه بورژوازی در شکل دادن به فرهنگ روشنگری کافی است(وسنو، ۱۹۸۹: ۱۰۲-۱۰۱). بنابراین، جنبهٔ مسئله‌آفرین ادبیات نظری موجود، این نیست که در این نظریه‌ها به پیچیدگی‌های تبیینی توجه کافی صورت نگرفته و این پیچیدگی‌ها از انظار آن‌ها دور مانده است؛ مشکل این است که این نظریه‌ها در عین توجه به پیچیدگی‌های تبیینی، نتوانسته‌اند با عوامل و متغیرهای دخیل در ایجاد یک فرهنگ برخورد نظام‌مندی داشته باشند.

۲-۳) نظریهٔ محرومیت نسبی

یکی از آشناترین رویکردها در مطالعهٔ جنبش‌های ایدئولوژیک، رویکردی است که بر «محرومیت نسبی» به‌عنوان مهم‌ترین عامل علّی در ظهور جنبش‌های ایدئولوژیک تأکید می‌کند. در این نظریه‌ها از انواع متفاوتی از«محرومیت‌های نسبی» سخن گفته می‌شود: فشارهای اقتصادی، تحرک اجتماعی نزولی، تحرک اجتماعی صعودیِ ناکام‌مانده، تنهایی، از خودبیگانگی، بی‌هنجاری، اضطراب و نگرانی، مسائل قومی و حتی مشکلات جسمی(وسنو، ۱۹۸۹: ۱۵۲). این نظریه‌ها مبتنی بر یک پیش‌فرض ساده هستند: «احتیاج، مادر اختراع است». به‌عبارت دیگر، مردم حتماً ضرورتی را در وجود خود احساس می‌کنند که به تولید ایدئولوژی‌های تازه یا انتخاب ایدئولوژی‌های تازه‌تولیدشده می‌پردازند(همان). ازاین‌رو، محققان برای کشف این مسئله که چه محرک‌ها و انگیزه‌هایی مردم را به‌سوی فاصله گرفتن از سنت‌های موجود سوق داده‌اند، باید به مطالعهٔ شرایط اجتماعی به‌عنوان منبع بالقوهٔ محرومیت ذهنی

[1] utilitarian theory

افراد جامعه بپردازند. پیش‌فرض دیگر این سنت نظری این است که محتوای ایدئولوژی‌های جدید را اغلب می‌توان با بررسی «پاسخ‌های ترمیمی» که ایدئولوژی‌ها در مقابل نیازهای افراد محروم جامعه مطرح می‌سازند، کشف کرد(همان)؛ برای مثال، طرح امیدها و آرزوهای آن‌جهانی در یک جنبش ایدئولوژیک پاسخی ترمیمی است به پاداش‌های ملموس و مادی این‌جهانی که مردم واقعاً خواستار دستیابی به آن‌ها هستند. در این سنت نظری، اغلب به ایدئولوژی به‌عنوان «پاسخی غیرعقلانی به جهان» نگریسته می‌شود. ایدئولوژی‌ها یا ریشه در اضطراب‌ها و نگرانی‌های شدید شخصی دارند که با خود دریافت‌های غیرمنطقی و گمراه‌کننده از واقعیت نیز به‌همراه می‌آورند، یا (آن‌گونه که مارکس مطرح ساخته) نوعی آگاهی کاذب هستند که مانع از برخورد مناسب مردم با مشکلات می‌شوند(همان).

در سال‌های اخیر، انتقادهای بسیاری در مورد رویکرد محرومیت نسبی و رویکردهای مشابه آن که بر مشکلات روانیِ ناشی از بحران‌های اجتماعی تأکید می‌کنند، مطرح شده‌اند. برخی منتقدان رویکرد محرومیت نسبی را از این منظر مورد انتقاد قرار داده‌اند که این رویکرد ریشه در یک دریافت تقلیل‌گرایانه از جهان دارد و به ایدئولوژی، معنایی منفی می‌بخشد. این منتقدان درواقع همان مدافعان جدی مذهب هستند. منتقدان مزبور معتقدند که مذهب، خود، یکی از نیازهای بنیادی انسان است و نمی‌توان به آن صرفاً به‌عنوان «پاسخی ترمیمی» به نیازهای مادی و ملموس افراد جامعه نگریست. گروهی دیگر از منتقدان معتقدند که نباید به ایدئولوژی به‌عنوان «دریافت غیرعقلانی و تحریف‌شده از واقعیت» نگریست(همان: ۱۵۳). برخی دیگر با تکیه بر دلایل تجربی به نقد رویکرد محرومیت نسبی پرداخته‌اند. به‌اعتقاد این گروه از منتقدان، تحقیقات تجربی نشان داده‌اند که مدافعان ایدئولوژی‌های جدید یا پیروان آن‌ها لزوماً از محرومیت نسبی رنج نمی‌برند؛ برعکس، به‌نظر می‌رسد جنبش‌های ایدئولوژیک اغلب در میان افراد نسبتاً مرفه و خوشبخت به‌وقوع می‌پیوندند، افرادی که بسیار«خوش‌بین و امیدوار» هستند و به‌جای تأکید بر ارزش‌های سنتیِ در معرض خطر، سعی در خلق فرصت‌های تازه دارند. به‌علاوه، تحقیقات تجربی نشان داده‌اند که حتی در مواقعی که طرف‌داران ایدئولوژی‌های جدید از محرومیت نسبی رنج می‌برند، میزان محرومیت نسبی آن بیشتر از مواقعی نبوده است که محرومیت نسبی وجود دارد، ولی هیچ جنبش ایدئولوژیک دیده نمی‌شود(وسنو، ۱۹۸۹: ۱۵۳).

۲-٤) نظریه‌های جدید تغییر فرهنگی و تولید ایدئولوژی

۲-٤-۱) نظریه روبرت وسنو

همان‌گونه که در بررسی انتقادی بنیادهای دو دیدگاه تطابق و مشروعیت طبقاتی مشاهده شد، مسئله اصلی این دو دیدگاه، نبودِ مکانیسمی است که ایده‌ها را به قواعد و ترتیبات حیات اجتماعی (ساختار اجتماعی) پیوند دهد. این دو دیدگاه قادر نیستند به بنیادی‌ترین پرسش خود پاسخ دهند: چه‌کسی یا چه‌چیزی ساختار اجتماعی را در پیوند و ارتباط با ایدئولوژی قرار می‌دهد و آن‌ها را به‌هم مربوط می‌کند؟ این مسئله نشانه‌ای از وجود یک مسئلهٔ جدی‌تر در این دو دیدگاه است: فرض اصلی این دو دیدگاه یعنی تطابق و تناظر میان ایده‌ها با ساختار اجتماعی دچار مشکل است. وسنو با تردید در فرض اصلی این دو دیدگاه یعنی تطابق میان ایده‌ها با ساختار اجتماعی، از این دیدگاه‌ها فاصله می‌گیرد و به طرح این استدلال می‌پردازد که ایده‌ها و ساختار اجتماعی «همواره به‌صورتی مبهم و پیچیده در ارتباط با یکدیگر هستند»(همان: ۳). ایدئولوژی‌ها آیینه و جلوه‌گاه حتمیِ واقعیات اجتماعی نیستند. ایدئولوژی‌ها تولید می‌شوند و این فرایند نیازمند وجود منابع کافی برای تولید و فضای اجتماعی مناسب برای رشد آن‌هاست. ازآنجاکه فرایندهای شکل‌گیری تغییر در ساختار اجتماعی و ایدئولوژی، فرایندهایی مستقل و خودسامان هستند، بدون آنکه ضرورتاً یکی دیگری را معین کند، باید «نقاط عطف تاریخیِ خاصی وجود داشته باشد تا ابداع و خلاقیت فرهنگی امکان پذیر شود»(همان). ازاین‌رو، وسنو مطالعه روابط میان ایدئولوژی و محیط اجتماعی را در چهارچوب مسئلهٔ «پیوند»[۱] مطرح می‌سازد.

دریافت «عینی» از فرهنگ، مسئلهٔ «پیوند» و تحلیل فرهنگی

وسنو در پژوهش خود در پی پاسخ گفتن به سه پرسش بنیادی دربارهٔ جنبش‌های ایدئولوژیک اصلاح دینی، روشنگری و سوسیالیسم اروپایی است: ۱. چه شرایطی (تاریخی –اجتماعی) زمینه‌ساز شکل‌گیری این سه گفتمان فرهنگی را امکان پذیر ساخت؟ ۲. چه عواملی (چه کسانی) منابع و فضای اجتماعی لازم برای تولید و رشد این سه گفتمان فرهنگی را فراهم آورند؟ و ۳. چه عواملی ساختار درونی و محتوای این سه گفتمان را تعیین کردند؟ بدون شک همان گونه که وسنو خود می‌گوید، تا کنون محققان بسیاری این سه پرسش را در مقابل جنبش‌های ایدئولوژیک مطرح کرده‌اند. آنچه

[۱] articulation

پژوهش وسنو را از پژوهش‌های پیشین متمایز می‌کند آن است که او پاسخ خود به این سه پرسش را مبتنی بر دریافت تازه ای از فرهنگ(دریافت «عینی» از فرهنگ و ایدئولوژی) و ساختار اجتماعی (ساختار اجتماعی به‌عنوان «بانک یا ذخیرهٔ منابع») مطرح می‌سازد. به‌علاوه، وسنو پاسخ خود به این سه پرسش را در بافت مجادله با سه نظریهٔ تطابق فرهنگی، مشروعیت طبقاتی و محرومیت نسبی دربارهٔ چگونگی (مکانیسم های) رابطهٔ میان اندیشه‌ها و ساختار اجتماعی و به چالش کشیدن پیش‌فرض‌ها «ذهن‌گرایانه» آن‌ها ارائه می‌کند. وسنو دریافت نظریه‌های کلاسیک تطابق فرهنگی و مشروعیت طبقاتی و همچنین نظریه‌های متأخری همچون محرومیت نسبی از فرهنگ را دریافت «ذهنی» یا «ذهن‌گرایانه»از فرهنگ می‌داند. به‌اعتقاد وسنو، در این نظریه‌ها به فرهنگ نه به‌عنوان یک محصول عینی (که بتوان با روش‌های متداول جامعه‌شناسی به بررسی تجربی آن پرداخت)، بلکه به‌عنوان یک عنصر«ذهنی» مضمر درون زندگی اجتماعی و به‌عنوان زمینه یا بستر روابط اجتماعی نگریسته می‌شود. وسنو استفادهٔ نظریه‌پردازان مدافع این دیدگاه‌ها از مفاهیمی همچون آگاهی جمعی، معرفت ضمنی، ارزش، جهت‌گیری ارزشی، آگاهی طبقاتی، باور و ساختارهای ذهنی را نشانهٔ ذهن‌گرایی رادیکال این نظریه‌ها می‌داند و معتقد است این نظریه‌ها در تعریف فرهنگ تنها بر«مؤلفه‌های ذهنی فرهنگ» همچون معانی، انگیزه‌ها، روحیات، خلقیات و اهداف تأکید می‌کنند و فرهنگ را در ذهن افراد جای می‌دهند. به‌اعتقاد وی، این نظریه‌ها مسئلهٔ «معنا» را در کانون مطالعات خود جای می‌دهند و وظیفهٔ تحلیل فرهنگی را بسیار گنگ و مبهم می‌داند و معتقد است در این نظریه‌ها فرهنگ از داشتن هر گونه مرجع تجربی باز می‌ماند. به‌جای آنکه گفته شود فرهنگ اساساً مرکب از محصولات و تولیدات عینی و قابل مشاهدهٔ فرهنگی همچون کتاب، متن، فیلم، گفتمان، نمادها، شعائر، مناسک، عبادات، تابلو نقاشی، ژست، حرکات جسمی و ... است، به فرهنگ به‌عنوان مسئله‌ای مربوط به قلمرو باورها، اعتقادات، نگرش‌ها، طرز تلقی‌ها و معانی که تعیین مرجع عینی آن‌ها بسیار مشکل است، نگریسته می‌شود. وسنو معتقد است، یکی از مهم‌ترین نقاط ضعف این رویکردآن است که اساساً به فرهنگ به‌عنوان یک امر غیر رفتاری می‌نگرد؛ مسئله‌ای که مطالعهٔ تجربی دقیق و نظام‌مند فرهنگ را دشوار، اگر نگوییم غیر ممکن، می‌کند. به هر حال، وسنو معتقد است در سال‌های اخیر بازاندیشی قابل ملاحظه‌ای درباره مفهوم فرهنگ صورت گرفته است که می‌تواند مبنای مطالعات تجربی، به ویژه مطالعات تجربی تاریخی، دربارهٔ فرهنگ قرار گیرد. به‌اعتقاد وسنو «دریافت ذهن‌گرایانه از فرهنگ که به فرهنگ به‌عنوان ارزش‌ها و باورهای ذهنی مسلم و بدیهی نگاه می‌کند هنوز هم مورد توجه است، اما تعاریف فعلی به نحو فزاینده‌ای بر مؤلفه‌های قابل مشاهده و مشهود فرهنگ یعنی گفتمان و دیگر کنش‌ها و اعمال نمادی بیان تأکید می‌کنند»(وسنو، ۱۹۸۹: ۵۳۸).

وسنو برای نشان دادن درستی دیدگاه خود دربارهٔ تحول صورت گرفته در شناخت مفهوم فرهنگ به تغییر دیدگاه انسان‌شناسان و دیگر محققان علوم اجتماعی دربارهٔ فرهنگ اشاره می‌کند. او می‌نویسد: «دریافت‌های انسان‌شناختی از مفهوم فرهنگ، به نحو فزاینده‌ای، از این تصور در باب نمادها که نمادها صرفاً ابزاری برای بیان معانی هستند فاصله گرفته‌اند و خود نمادها را در کانون مطالعات خود قرار داده‌اند. امروزه، به‌جای اینکه گفته شود فرهنگ مرکب از عادات ذهنی درون شده یا جهت‌گیری‌های ارزشی عام است، به فرهنگ به‌عنوان پدیده‌ای که درون نمادهای همگانی و قابل مشاهده تجسم یافته است، نگریسته می‌شود. از این گذشته، نمادهای مزبور، نمادهایی ایستا و فاقد صفات انسانی نیستند: نمادها در جریان کنش انسانی خلق می‌شوند. مفهوم کنش مفهومی کلیدی است. فرهنگ تولید می‌شود: فرهنگ در نتیجهٔ مجموعه‌ای از کنش‌های انسانی تولید می‌شود، فرهنگ از طریق کنش ابراز و بیان می‌شود و از طریق کنش به روابط افراد و جوامع شکل می‌بخشد. دریافت دیگر شاخه‌های علمی از مفهوم فرهنگ نیز، تغییر یافته است. دیدگاه‌های متأخر به‌نحو فزاینده‌ای در گفتارها، کنش‌های گفتاری، قلمروهای بیانی، رمزگان‌های نمادی، تولید فرهنگ، کنش فرهنگی و نهادینه شدن تولیدات فرهنگی تأکید می‌کنند»(همان: ۵۳۹–۵۳۸).

به‌طورخلاصه، رویکرد تازهٔ وسنو به فرهنگ یعنی رویکرد عینی، دربرگیرندهٔ سه نکتهٔ تازه دربارهٔ فرهنگ است که آن را از دریافت ذهن‌گرایانهٔ متفکران کلاسیک و برخی متفکران متأخر از فرهنگ متمایز می‌کند: ۱. فرهنگ همان محصولات و فرآورده‌های فرهنگی عینی وملموس است. به‌عبارت‌دیگر، فرهنگ همان کالاها و اشیای نمادین است، ۲. فرهنگ تولید می‌شود و ۳. فرهنگ درون بافت‌های پویایی که در آن‌ها تولید وتوزیع می‌شود، یافت می‌شود و از این محیط‌های عینی و ملموس جدا نیست. به‌اعتقاد وسنو، به جنبش‌های ایدئولوژیک نیز باید به‌عنوان مجموعه‌ای از نوآوری‌های فکری نگریسته شود که خود را در قالب محصولات فرهنگی به مخاطبان نشان می‌دهند. وسنو پس از شرح دریافت تازهٔ خود از فرهنگ، می‌کوشد دلالت‌های این دریافت تازه را برای تحلیل ومطالعهٔ فرهنگ روشن سازد. وسنو، در عباراتی که بیانگر دستورالعمل وی برای محققان مدافع رویکرد عینی به فرهنگ است، می‌نویسد:

بدیهی است که اگر به فرهنگ به این شیوه نگریسته شود، آن‌ها باید در مطالعهٔ فرهنگ توجه خود را معطوف کنند به تولیدکنندگان گفتمان، مخاطبان، متون گفتمانی، شعائر و مناسکی که گفتمان درون آن‌ها جای داده می‌شود و بافت‌های اجتماعی که گفتمان درون آن‌ها تولید می‌شود. با تعریف فرهنگ به‌عنوان پدیده‌ای که به‌طور جمعی تولید می‌شود – و نه به‌عنوان پدیده‌ای که به‌سادگی به شکل ناخودآگاه درونی می‌شود یا به‌طور ذهنی پذیرفته می‌شود – ، فرهنگ به منابع اجتماعی وابستگی

می‌یابد و احتمالاً در این حالت عواملی همچون در دسترس بودن یا نبودن منابع مزبور و همچنین چگونگی توزیع آن‌ها نقش عمده‌ای در تعیین مسیر تغییر فرهنگی ایفا می‌کنند. بر اساس چنین دریافتی از فرهنگ، مطالعهٔ تغییر فرهنگی، حتی بیش از پیش، نیازمند رویکردی است که توجه خود را معطوف به بافت‌های نهادی کند که فرهنگ درون آن‌ها تولید، انتخاب و توزیع می‌شود(وسنو، ۱۹۸۹: ۵۳۹).

به‌اعتقاد وی، اگر پذیرفته شود که فرهنگ همان محصولات فرهنگی است که در نتیجهٔ فعالیت کنشگر انسانی و در درون نهادهای فرهنگی تولید می‌شود، آنگاه باید در مدل‌های نظری خود که برای تبیین تغییر فرهنگی و بررسی رابطهٔ فرهنگ با ساختار اجتماعی پردازش می‌شوند، چندین مسئله را مورد توجه قرار داد: ۱. اگر فرهنگ تولید می‌شود، تولید آن نیازمند وجود تولیدکنندگان فرهنگ، اعم از افرد یا نهادهای تولید فرهنگ، است. پس یک نظریه‌پرداز فرهنگ باید در نظریهٔ خود به نقش کنش‌های دخیل در تولید فرهنگ توجه کند، ۲. اگر فرهنگ تولید می‌شود، تولید آن نیازمند وجود منابع است. پس یک نظریه‌پرداز فرهنگ بهتر است محیط کلان اجتماعی را به‌عنوان بانک ذخیرهٔ منابع، مفهوم‌سازی کند. به‌اعتقاد او «بسیج منابع مهم‌ترین شرط در فرایند تولید فرهنگ است»(همان: ۵۵۷). او معتقد است «تغیر یافتن شرایط کلان محیطی بر چگونگی تدارک و توزیع منابع اجتماعی که تولید ایدئولوژی به آن‌ها وابسته است، تأثیر دارد»(همان)، ۳. اگر فرهنگ تولید می‌شود، «تولید آن نیازمند نظم و ترتیبات نهادی است که به هدایت منابع مزبوربه سمت تولیدکنندگان فرهنگ کمک کند»(همان). به‌اعتقاد وسنو «یکی از مهم‌ترین وظایف نظریهٔ فرهنگ نشان دادن راه‌ها و مکانیسم‌هایی است که از طریق آن‌ها تولیدکنندگان ایدئولوژی و منابع مزبور در رابطهٔ سازمان یافته با یکدیگر قرار می‌گیرند» (همان) ٤. اگر فرهنگ تولید می‌شود «فرایند تولید آن احتمالاً شامل چندین فرایند فرعی است که در مجموع فرایند کلی تغییر فرهنگی را شکل می‌دهند. یکی از مهم‌ترین وظایف نظریه‌پرداز فرهنگ، بازشناختن این مراحل از یکدیگر است»(همان). به‌اعتقاد وسنو، فرایند عام تولید فرهنگ شامل سه مرحلهٔ فرعی تولید، انتخاب و نهادینه شدن است: «شرایطی که دامنهٔ تنوع در تولید ایدئولوژیک را افزایش می‌دهند، شرایطی که به‌طور انتخابی به پیشبرد بعضی جهت‌گیری‌های ایدئولوژیک خاص در برخی بافت‌های اجتماعی کمک می‌کنند و مانع از ادامهٔ حیاط بقیهٔ جهت گیری های ایدئولوژیک می‌شوند، و بالأخره شرایطی که بر نهادینه شدن نظام‌های ایدئولوژیک تأثیر می‌گذارند»،(همان: ۵۵۸-۵۵۷) ۵. اگر فرهنگ تولید می‌شود و فرایند تولید آن یک فرایند تولید جمعی است که نیازمند وجود منابع و بسیج منابع است، احتمالاً فرایند تولید نوآوری‌های فرهنگی در پیوند با جنبش‌های تاریخی خاص قرار می‌گیرد و میزان احتمال وقوع آن در «نقاط عطف تاریخی» بیشتر است. به‌اعتقاد وسنو، به فرایند تحولات فرهنگی نباید به‌عنوان یک فرایند تدریجی، خطی و مستمر نگاه کرد.

خط سیر فرهنگ را باید بیشتر در «چهارچوب دوره‌های نسبتاً گسسته و منقطع جنبش‌های فرهنگی تحلیل کرد»(همان: ۵۳۱-۵۳۰). وسنو یکی از مهم‌ترین وظایف تحلیل‌گران فرهنگ را توجه دقیق به شرایط واقعی تولید و توزیع محصولات ایدئولوژیک و عدم اکتفا به صرف نشان دادن قرابت‌های کلی میان الگوهای ایدئولوژیک و ویژگی‌های کلی محیط اجتماعی - از قبیل میزان تمایز نهادی آن یا تغییر در طبقات اجتماعی و نیاز آن‌ها به مشروعیت - می‌داند. به‌اعتقاد وسنو، مطالعات فرهنگی «به‌جای آنکه به تغییر ایدئولوژیک به عنوان نتیجه درازمدت تغییرات تدریجی فزاینده در ارزش‌ها و باورها نگاه کنند، [باید] تغییر ایدئولوژیک را در پیوند با جنبش‌های تاریخی خاص قرار دهند و تغییر ایدئولوژیک را در بطن این جنبش‌های تاریخی بررسی نمایند»(همان،ص۵۳۱). وسنو از مفهوم «اپیزود» (= رویداد، دوره)[1] برای اشاره به جنبش‌های خاص تاریخی و فرایند گسستهٔ تغییر فرهنگی استفاده می‌کند، ٦. اگر فرایند تولید و تغییر فرهنگی در دوره‌ها و نقاط عطف تاریخی و در نتیجهٔ وقوع تغییرات بزرگ اجتماعی صورت بیرونی می‌یابد، نظریهٔ فرهنگی باید روشن کند که چه مکانیسم‌های واسطی تغییرات اجتماعی و تغییر فرهنگی را در پیوند با یکدیگر قرار می‌دهند. وسنو یکی از اهداف اصلی پژوهش خود را فراهم کردن نظریه‌ای درخصوص راه‌ها و مکانیسم‌هایی می‌داند که از طریق آن‌ها ایدئولوژی و ساختار اجتماعی در پیوند با یکدیگر قرار می‌گیرند. او در مدل نظری خود از «بافت‌های نهادی» و «بحران در نظم اخلاقی» جامعه به‌عنوان دو مکانیسمی نام می‌برد که تحولات اجتماعی را در پیوند با تغییر فرهنگی قرار می‌دهند، و ۷. اگر محصولات و تولیدات فرهنگی نتیجهٔ نهایی فرایند تغییر فرهنگی‌اند، نظریهٔ فرهنگی باید به روشن ساختن راه‌ها و مکانیسم‌هایی بپردازد که از طریق آن‌ها ساختار درونی و محتوای محصولات فرهنگی شکل می‌گیرند و مشخص کند که تا چه حدود محتوای محصولات فرهنگی تحت تأثیر شرایط اجتماعی شکل می‌گیرد و به چه میزان محتوای آن‌ها از مقتضیات شرایط اجتماعی فراتر می‌رود. وسنو این مسئله را که خود عنوان «مسئلهٔ پیوند» به آن داده است را مهم‌ترین مسئلهٔ نظریه فرهنگی می‌داند.

مدل نظری وسنو

وسنو پس از ارائهٔ مباحث بالا، مدل نظری خود را که مرکب از سه دسته از مفاهیم – هر دسته ،خود سه مفهوم را دربردارد – است را برای تبیین تغییر فرهنگی مطرح می‌کند. پژوهش وسنو اصولاً پژوهشی استقرایی است: او در ابتدا به طرح مختصر مباحث نظری می‌پردازد، پس از آن به بررسی مفصل تاریخ سه جنبش فکری اصلاح دینی، روشنگری و سوسیالیسم اروپایی اقدام می‌کند و در آخر،

[1] episode

بار دیگر به مباحث نظری خود باز می‌گردد. او دربارهٔ شیوهٔ کار خود می‌نویسد: «بازسازی روابط میان ایدئولوژی و ساختار اجتماعی در هریک از سه دورهٔ تاریخی مورد بحث در ارائهٔ یک تفسیر درخصوص چگونگی به‌وجود آمدن نوآوری و ابداع ایدئولوژیک موضوعی نیست که صرفاً بتوان در قالب استقرا بدان دست یافت. برای آسان شدن کار، در آغاز کتاب، به طرح یک چهارچوب مفهومی پرداختیم»(وسنو، ۱۹۸۹: ۵۳۲). «[به‌هرحال] به هنگام بررسی و تحلیل دوره‌های تغییر فرهنگی یادشده، تمامی این تمایزات مفهومی در پشت پرده باقی خواهند ماند تا صرف الگوهای واقعی مورد توجه و تأکید قرار گیرند. تنها در بخش نظری پایانی بار دیگر به بحث دربارهٔ این مفاهیم خواهیم پرداخت»(همان: ۱۵۰).

شرایط محیطی، نهادها، کنش ها

نخستین دسته از مفاهیمی که وسنو آن‌ها را برای تبیین تغییر ایدئولوژیک مطرح می‌کند عبارتند از «شرایط محیطی»، «بافت‌ها و زمینه‌های نهادی» و «زنجیره‌های کنش». در نظریهٔ وسنو، مفهوم «شرایط محیطی» اشاره به «شرایط اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و اقتصادی عام هریک از دوره‌های تغییر فرهنگی» دارد(همان: ٦). به‌اعتقاد او«شناخت مسائلی از این قبیل که آیا یک جامعه در یک دورهٔ معین دست‌خوش افزایش یا کاهش جمعیت بوده است یا خیر، آیا اقتصاد آن رونق داشته یا دچار رکود بوده است، آیا فضای سیاسی کلی آن آرام بوده یا دست‌خوش جنگ بوده است، آیا جامعهٔ مورد نظر به‌لحاظ مذهبی واحد و یکدست بوده یا اینکه جامعه‌ای متنوع و دارای مذهب مختلف بوده است، می‌تواند نقطهٔ آغازمناسبی برای انجام تحقیقاتی از این نوع باشد»(همان). او معتقد است «پژوهش درخصوص مسئلهٔ چرایی و چگونگی ظهور نظام‌های ایدئولوژیک جدید نیازمند شناخت چگونگی تغییر یافتن شرایط محیطی کلانی است که این ایدئولوژی‌ها در آن ظهور یافته‌اند. احتمالاً، تغییرات به‌وجودآمده در شرایط محیطی، منابع لازم را برای ظهور یک جنبش فرهنگی نوآورانه جدید فراهم می‌آورند»(همان: ۷). وسنو برای متمایز کردن نگاه متفاوت خود به شرایط اجتماعی از نگاه نظریه‌های کلاسیک در این مورد، در ابتدا، به شرح دیدگاه نظریه‌های کلاسیک درخصوص رابطهٔ شرایط کلان اجتماعی با تغییر ایدئولوژیک می‌پردازد. به‌اعتقاد وسنو، «بررسی ویژگی‌ها و مؤلفه‌های کلان محیط اجتماعی نقطهٔ آغاز تمامی نظریه‌های کلاسیک تغییر فرهنگی و بیشتر رویکردهای معاصر در مطالعهٔ رابطهٔ میان ساختار اجتماعی و ایدئولوژی است». او «سطح توسعهٔ اقتصادی، شهرنشینی، میزان با سوادی، میزان ناآرامی‌ها و شورش‌های اجتماعی و شرایط سیاسی» را از جمله ویژگی‌های کلان محیط اجتماعی می‌داند که در این مطالعات مورد توجه قرار گرفته‌اند. وسنو نظریه‌های کلاسیک درخصوص رابطهٔ میان ساختار اجتماعی و ایدئولوژی را در دو دسته جای می‌دهد: رویکردهای جبرگرایانه و

رویکردهای کمتر جبرگرایانه. او می‌نویسد: « در رویکردهای جبرگرایانه، درکل، فرض بر آن است که عوامل مزبور بر فرم و محتوای ایدئولوژی‌ها نیز تأثیر می‌گذارند، درحالی‌که در رویکردهایی که کمتر جبرگرایانه هستند تنها به‌منظور بافتمند ساختن بحث اشاره‌هایی به شرایط اجتماعی مزبورمی‌شود»(همان: ٥٤٣).

وسنو «تلاش برای شناختن ویژگی‌ها و مؤلفه‌های شرایط کلان اجتماعی را که تغییر فرهنگی در آن‌ها به‌وقوع می‌پیوندد»، نشانهٔ اهمیتی می‌داند که جامعه‌شناسی برای شرایط اجتماعی قائل است. به‌اعتقاد وی، «پیش‌فرض جامعه‌شناسی فرهنگ آن است که اندیشه‌ها اساساً در جهان اجتماعی وجود دارند و به همین دلیل، احتمالاً، از برخی جهات تحت تأثیر شرایط اجتماعی قرار می‌گیرند. به‌علاوه، منطق پژوهش جامعه‌شناختی این نکته را به ما متذکر می‌سازد که اگر در پی تبیین تغییر فرهنگی هستیم، باید به تغییرات به‌وجود آمده در شرایط کلان اجتماعی به‌عنوان یک عامل مربوط مهم توجه نماییم»(وسنو، ١٩٨٩: ٥٤٣). البته، وسنو معتقد است تأکید جامعه‌شناختی بر شرایط کلان اجتماعی، به‌هیچ عنوان، به معنای انکار اعتبار رویکردهای معرفت‌شناختی به این دلیل که در آن‌ها تأکید بیشتری بر تاریخ اندیشه، نوآوری‌های تصادفی یا آثار دوران‌ساز متفکران بزرگ می‌رود، نیست. به‌اعتقاد وی، تأکید سنت جامعه‌شناسی بر شرایط به اصطلاح مادی محیط اجتماعی (همچون فعالیت‌های اقتصادی، شیوه‌های تولید، الگوهای جمعیتی، شهرنشینی، روابط طبقاتی، سطوح درآمد و غیره) به‌عنوان سرچشمه‌های احتمالی تغییر فرهنگی، ریشه در سه ملاحظهٔ عملی – علاوه بر آنچه ممکن است چارچوب‌های نظری سعی در القا آن داشته باشند – دارد: «١- شرایط مادی به قدر کفایت از پدیده‌های فرهنگی متمایز بوده و قابل تشخیص هستند. این مسئله از آجا اهمیت دارد که هیچ محققی مایل نیست در بند استدلال‌های صرفاً توتولوژیک گرفتار آید. محقق می‌کوشد با متمایز ساخن شرایط مادی از پدیده‌های فرهنگی و اثبات تأثیر یکی بر دیگری استدلال خود را از اتهام توتولوژیک بودن نجات دهد؛ ٢- توانایی جوامع و افراد در ایجاد تغییر فرهنگی تا حدودی مشروط به توان آن‌ها در جذب منابع از محیط مادی اطرافشان است. ازاین‌رو، احتمالاً به هنگام تغییر فرهنگی، جوامع و افراد به اشکالی بسیار معنادار تحت تأثیر روابطشان با محیط اجتماعی قرار می‌گیرند؛ و ٣- شرایط مادی، احتمالاً به واسطهٔ مادی بودنشان، ردپا و نشانه‌های بسیاری از خود برجای می‌گذارند و از این رهگذر بازسازی تجربی شرایط وقوع تغییر فرهنگی را آسان می‌سازند»(همان: ٥٤٤).

وسنو پس از شرح برداشت نظریه‌های کلاسیک از مفهوم شرایط محیطی، به توضیح دریافت خود از این مفهوم می‌پردازد. او می‌نویسد: «شرایط محیطی، آن‌گونه که در این پژوهش از آن استفاده شده است، شامل منابع اقتصادی، سیاسی و فرهنگی، توزیع منابع مزبور و نرخ‌های تغییر می‌شود. عوامل

مزبور ماهیت الگوهای کلان اجتماعی را تعیین می‌کنند. برخلاف مفاهیم بسیار خاصی همچون بورژوازی یا شهرنشینی که از آن‌ها به منظور نشان دادن صورت‌بندی‌های تاریخی واقعی استفاده می‌شود، مفهوم «شرایط محیطی» یک ابزار کاملاً حساس است که از هرگونه مضمون و محتوای تاریخی خالی می‌باشد. ازاین‌رو، باید با استفاده از اصطلاحات عینی‌تر به عملیاتی کردن آن در مورد هر وضعیت خاص تاریخی پرداخت»(همان). او برخی از عوامل اجتماعی را که درون اصطلاح کلی «شرایط محیطی» جای گرفته‌اند، چنین برمی‌شمارد:

۱- منابع اقتصادی که بر نیروها و عوامل دخیل در تولید فرهنگ تأثیر دارند؛

۲- منابع سیاسی همچون تضمین‌های مربوط به آزادی اندیشه، تضمین‌های حقوقی که مبنای قراردادهای مربوط به عرصه فرهنگ و روابط مالکیت را شکل می‌دهند و اعتبار یا مشروعیتی که ممکن است نظام‌های سیاسی به تولیدات فرهنگی ببخشند؛

۳- تکنولوژی‌های ارتباطی از قبیل حمل‌ونقل آبی، خدمات پستی، چاپ، کتابفروشی‌ها یا رسانه‌های الکترونیکی که بر اشکال تولید فرهنگ و رابطهٔ محصولات فرهنگی با مخاطبان تأثیر می‌گذارند؛ و

٤- منابع فرهنگی از قبیل زبان مشترک، باسوادی، سنت‌های مذهبی و قومی و جهت‌گیری‌های ارزشی(وسنو، ۱۹۸۹: ٥٤٥-٥٤٤). برای مثال، او جلوه‌های خاصی از شرایط کلان مزبور را که خود در تحلیل جنبش اصلاح دینی به آن‌ها توجه کرده است، چنین برمی‌شمارد: یکپارچگی فرهنگی موجود در بیشتر قسمت‌های اروپا که در نتیجهٔ تأثیر تاریخی مسیحیت به‌وجود آمده بود، وجود صنعت چاپ و سطوح بالای باسوادی، رواج کشاورزی به‌عنوان شیوه تولید اقتصادی غالب، وجود قلمروها و نظام‌های سیاسی متعدد در اروپا که غالباً درگیر منازعه با یکدیگر بودند، رشد تدریجی جمعیت، گسترش و رونق تجارت و بالأخره افزایش هم‌زمان در قیمت‌ها و میزان گردش پول(همان: ٥٤٥).

وسنو معتقد است در بررسی جنبش‌های ایدئولوژیک مورد مطالعه‌اش به نکاتی دربارهٔ شرایط محیطی دست یافته است که به‌نظر می‌رسد محققان فرهنگ باید آن‌ها را مورد توجه قرار دهند. یکی از نکات مهمی که از نظر وسنو باید مورد توجه محققان فرهنگ قرار گیرد آن است که به کارکرد محیط کلان اجتماعی باید به‌عنوان «بانک یا ذخیرهٔ منابع»نگاه شود(همان)؛ به‌ویژه، هنگامی که به ایدئولوژی به‌عنوان محصول یک فرایند «تولید» اندیشه نگریسته می‌شود.

به‌اعتقاد وسنو، شرایط محیطی دارای دو کارکرد است: ۱- محدودیت‌ها و موانع را ار میان برمی‌دارند و ۲- فرصت‌ها را ایجاد می‌کنند. تلقی وسنو از محیط کلان اجتماعی به‌عنوان «بانک یا ذخیرهٔ منابع» درپیوند با مفهوم کلاسیک «ساختار» به‌عنوان «مجموعه‌ای از محدودیت‌ها و فرصت‌ها» قرار دارد. وسنو

مدعی است در پژوهش خود با شرایط محیطی از قبیل تغییرات جمعیتی، شبکه‌های تجارت، سطوح درآمد و قیمت‌ها، نرخ باسوادی، تعهدات نظامی، سطح انسجام سیاسی ملی و چالش‌های موجود در حوزهٔ مذهب به همین صورت برخورد کرده است. وسنو معتقد است با تعریف شرایط محیطی به‌عنوان «منابع»، توجه خود را به توان و ظرفیت این شرایط در تغییر دادن یا حفظ کردن بافت‌های خاصی که ایدئولوژی‌ها در آن‌ها تولید می‌شوند، معطوف ساخته است. وسنو در توضیح این نکته که او تمثیل «بانک منابع» را از کجا وام گرفته است، به مباحث «زیست‌شناسان» و «جمعیت‌شناسان» در مورد عوامل تأثیرگذار بر بقا یا مرگ گونه‌های جانوری و جمعیت‌های انسانی اشاره می‌کند. او در این باره می‌نویسد: «ماهیت مسئله‌ای که درخصوص ایدئولوژی مطرح ساخته ایم به لحاظ صوری شبیه به مسئله‌ای است که زیست‌شناسان با آن روبه‌رو بودند: چرا گونه‌های خاص جانوری در برخی محیط‌ها وجود دارد و در برخی محیط‌های دیگر وجود ندارند. بدون آنکه بخواهیم گونهٔ جانوری را با ایدئولوژی‌ها یکی بدانیم، این مقایسه این ایده ارزشمند را به ذهن متبادر می‌سازد که می‌توان از مدل‌های «مردم‌شناسی جمعیت» در ارتباط با ایدئولوژی‌ها استفاده کرد، همان‌گونه که از این مدل‌ها در حوزه‌های دیگر جامعه‌شناسی سازمان‌ها نیز استفاده شده است. با پذیرش چهارچوب «بوم‌شناسی جمعیت» می‌توان برخی نکات مهم در مورد ایدئولوژی‌ها را مورد بررسی قرار داد: پویایی تغییر ایدئولوژیک، تأکید بر اهمیت رقابت میان ایدئولوژی‌ها، و ایجاد حساسیت نسبت به برخی ویژگی‌ها و خصوصیات صوری مشخص محیط اجتماعی»(وسنو، ۱۹۸۹: ۱۴۹–۱۴۸). وی در ادامه می‌گوید «در مدل‌های بوم‌شناسی جمعیت، اغلب به محیط اجتماعی به‌عنوان «بانک منابع» نگریسته می‌شود که جمعیت‌ها باید برای زنده ماندن به اشکال مختلف از آن بهره بگیرند. تفاوت‌های نسبتاً ساده موجود در محیط می‌تواند به‌نفع برخی انواع جمعیت و به ضرر برخی دیگر باشد. به‌نظر می‌رسد برخی جمعیت‌ها می‌توانند با محیط‌هایی که در آن‌ها وفور منابع دیده می‌شود، سازگار شوند و برخی جمعیت‌ها هم قادر به ادامهٔ زندگی در محیط‌هایی با منابع کمتر هستند. برخی جمعیت‌ها با مناطقی در محیط خود سازگارتر می‌شوند که همگن و یکپارچه باشد، برخی دیگر نیز با مکان‌های ناهمگن سازگارترند. تغییراتی که در طول زمان در محیط به وجود می‌آیند نیز ممکن است با واکنشه‌ای متفاوت از سوی جمعیت‌ها روبه‌رو شود. برخی جمعیت‌ها بیشتر با محیط‌های آرام و با ثبات سازگارترند، برخی نیز با محیط‌های متغیر سازگارترند. ایدهٔ محیط به مثابه «بانک منابع» محقق را وادار به تمرکز بر ارگانیسم‌های زنده‌ای که به‌لحاظ فیزیکی منابع را مصرف می‌کنند یا نهادها و سازمان‌های رسمی می‌سازند که از منابع اقتصادی برای تولید محصولات مادی بهره می‌گیرند. ممکن است چنین به‌نظر آید که رابطهٔ روشنی میان ایدئولوژی‌ها و نظریهٔ «منابع» دیده نمی‌شود؛ بااین‌حال این رابطه وجود

دارد. ایدئولوژی‌ها حاصل خیال‌پردازی ساده افراد نیستند. تولید ایدئولوژی‌ها نیازمند زمان، انرژی و دیگر انواع منابع است. معمولاً ایدئولوژی‌های جدید در جریان جنبش‌های اجتماعی صورت‌بندی می‌شوند و در جامعه توزیع و اشاعه میگردند. بنابراین موفقیت یا شکست یک ایدئولوژی منوط به توانایی افراد یا جنبش‌های حامی آن در جذب منابع ضروری از محیط می‌باشند»(همان: ۱۵۰-۱٤۹).

نکتهٔ دیگری که وسنو بر آن تأکید می‌کند آن است که «مفهوم انتزاعی «منابع محیطی» تنها در موقعیت‌های تاریخی خاص معنا می‌یابد». به‌عبارت‌دیگر، به‌اعتقاد وسنو، «این مفهوم انتزاعی را باید با توجه به شرایط تاریخی خاص مورد مطالعه عملیاتی قرار داد. ممکن است آنچه در یک وضعیت تاریخی به‌عنوان یک منبع مناسب و مربوط شناخته می‌شود، در یک وضعیت تاریخی دیگر دارای اهمیت چندانی نباشد. برای مثال، در بررسی تأثیر اوضاع تاریخی قرن شانزدهم بر تولید ایدئولوژی باید به مسئلهٔ تغییرات اقتصادی که باعث قدرت یافتن شهرها در مقابل اشراف و نجیب‌زادگان پیرامونی‌شان شد، توجه کرد؛ درحالی‌که این مسئله در بررسی اوضاع تاریخی قرون هجده و نوزده و تأثیر آن‌ها بر تولید ایدئولوژی از اهمیت چندانی برخوردار نیست. به‌اعتقاد وسنو، انتزاعی بودن مفهوم «منابع محیطی» این امکان را در اختیار محقق قرار می‌دهد که با توجه به هر وضعیت تاریخی خاص به مجموعهٔ متنوعی از منابع محیطی مناسب و مربوط اشاره کند. در این حالت، نه‌تنها می‌توان به نقش شرایط اقتصادی و روابط طبقاتی، بلکه همچنین می‌توان به تأثیر عوامل دیگری همچون سنت‌های فکری، ژانرهای ادبی رایج، سنت بیان اعتراض در یک جامعه و غیره توجه کرد. ازاین‌رو، در مفهوم «شرایط محیطی» توجه به عناصر کلی، ذهنی و ضمنی فرهنگ که مورد تأکید دیگر دیدگاه‌هاست نیز دیده می‌شود»(وسنو، ۱۹۸۹: ٥٤٥).

مفهوم دیگری که وسنو در مدل تبیینی خود بر آن تأکید می‌کند، مفهوم «بافت‌ها یا زمینه‌های نهادی»[۱] است. به‌اعتقاد وسنو، تأثیرگذاری توسعهٔ منابع بر فرایند تولید ایدئولوژی از طریق برخی واسطه‌ها صورت می‌گرفت که او آن‌ها را «بافت‌های نهادی» می‌نامد. بنا به نظریهٔ وسنو، «بافت‌ها یا زمینه‌های نهادی بی‌واسطه‌ترین موقعیت‌ها و محیط‌های تولید ایدئولوژی هستند که منابع مزبوردر درون آن‌ها ساخت و قالب می‌یابند. بافت‌های نهادی، وضعیت‌ها و موقعیت‌های سازمانی هستند که ایدئولوژی‌ها عملاً درون آن‌ها تولید و توزیع می‌شوند و احتمالاً دارای نظم و ترتیبات قدرت، منابع اقتصادی، پرسنل و مشروعیت لازم برای تولید ایدئولوژی هستند که مستقیماً بر تولید و توزیع ایدئولوژی تأثیر می‌گذارد. مدارس و دانشگاه‌ها، کلیساها، انجمن‌ها و محافل مطالعه، آکادمی‌های علمی، روزنامه‌ها،

[۱] institutional contexts

کارگزاران حکومتی و احزاب سیاسی از جمله بافت‌های نهادی مورد نظر هستند. در این بافت‌های نهادی است که تولیدکنندگان فرهنگ به منابع لازم برای تولید فرهنگی دست می‌یابند، در ارتباط و پیوند با مخاطبانشان قرار می‌گیرند و با محدودیت‌های اعمال‌شده از سوی رقیبان و صاحبان قدرت مواجه می‌شوند»(همان: ۷). به‌اعتقاد وسنو، «تغییرات محیطی صرفاً از طریق تغییر دیدگاه افراد اتمیزه‌شدهٔ جامعه، ظهور ایدئولوژی‌های جدید را تسهیل نمی‌کنند. تأثیر تغییرات محیطی بر فرایند ظهور ایدئولوژی‌های جدید یکدست و یکنواخت نیز نمی‌باشد. تغییرات به‌وجود آمده در منابع، به نحو تعیین‌کننده‌ای، در چهارچوب الگوهای موجود روابط اجتماعی، با توجه به انواع خاص منابع موجود، و چهارچوب شیوه‌های رایج به خود اختصاص دادن و توزیع کردن منابع، جهت‌دهی و هدایت می‌شدند»(وسنو، ۱۹۸۹: ٥٤٠).

وسنو درخصوص اینکه در مطالعه بافت‌های نهادی باید چه مؤلفه‌هایی را مورد توجه قرار داد، می‌نویسد: «در مطالعهٔ بافت نهادی تولید ایدئولوژی‌ها نخست باید به مطالعهٔ خود تولیدکنندگان پرداخت: تعداد آن‌ها، شرایط کار آن‌ها، منابع حمایتی آن‌ها و کانال‌های ارتباطی‌شان. پس از آن باید به مطالعهٔ مخاطبان بی‌واسطه‌ای پرداخت که جهت فرایند تولید ایدئولوژی به سمت آن‌ها می‌باشد: اندازه و ترکیب اجتماعی آن‌ها، ارتباطی آن‌ها با تولید کنندگان ایدئولوژی، منابعی که می‌توانند در اختیار تولیدکنندگان ایدئولوژی قرار دهند و محدودیت‌هایی که بر تولیدکنندگان ایدئولوژی اعمال می‌کنند. در آخر باید به مطالهٔ شبکه کلان روابط نهادی پرداخت که فعالیت‌های خاص مزبوردر درون آن‌ها صورت می‌گیرد: روابط با نهادهای تثبیت‌شدهٔ تولیدکنندهٔ فرهنگ، روابط با عوامل دولتی، روابط غیررسمی با نخبگان حاکم، رابطه با روابط بازار، روابط با شبکه‌های حمایتی، و آسیب پذیری در مقابل شکاف‌های نهادی»(همان: ٥٤٧).

به‌اعتقاد وسنو، «بافت نهادی، بی‌واسطه‌ترین بافتی است که ایدئولوژی‌ها در آن تولید می‌شوند – حتی بی‌واسطه‌تر از روح کلی زمانه یا شرایط خاصی که شخصیت تولیدکنندگان فرهنگ در آن شکل می‌گیرد. درون این بافت‌های نهادی است که بسیاری از مسائل تأثیرگذار بر فرایند تولید ایدئولوژی به‌وقوع می‌پیوندند:

۱. در درون بافت‌های نهادی است که اشکال خاصی از حمایت و پشتیبانی می‌تواند تولید یک نوع از ایدئولوژی را بیش از دیگر انواع ایدئولوژی‌ها تسهیل کند؛

۲. در درون بافت‌های نهادی است که مخاطبان در ارتباط با تولیدکنندگان ایدئولوژی قرار می‌گیرند و برخی از آنان که دارای دغدغه‌های خاصی هستند می‌توانند توجه نویسندگان را به خود جلب و آن‌ها را متقاعد به بیان دغدغه هایشان کنند؛

۳. در درون بافت نهادی است که بازارهای ادبی مناسب برای زنده نگه داشتن اجتماع تعاملی و رقابتی تولیدکنندگان ادبیات می‌توانند شکل بگیرند»(همان).

ایدئولوژی‌ها درون بافت‌های نهادی مزبور و در نتیجهٔ مجموعه‌ای از «زنجیره‌های کنش» – و نه به‌صورت ناگهانی و یکباره – تولید می‌شوند. مفهوم «زنجیره‌های کنش»[۱] سومین مفهومی است که وسنو آن را مطرح می‌کند. به‌اعتقاد وسنو، ایدئولوژی‌ها محصول عمل کنشگران تاریخی هستند. «زنجیره‌های کنش» درون بافت‌ها یا زمینه‌های نهادی روی می‌دهند. در مدل وسنو، مفهوم «زنجیره‌های کنش» به «رفتار تولیدکنندگان و مصرف‌کنندگان فرهنگ و تصمیم‌های حامیان یک جنبش فرهنگی، مأموران سانسور، رهبران سیاسی و دیگرانی که بر رفتار تولیدکنندگان فرهنگ و مخاطبانشان تأثیر دارند، اشاره می‌کند»(وسنو، ۱۹۸۹: ۷). به‌اعتقاد وسنو، «کنش‌های مزبور غالباً درون اسناد و مدارک تاریخی نهفته و مخفی هستند یا آن‌قدر شخصی و خاص می‌باشند که نمی‌توان به‌راحتی آن‌ها را نظم و سامان داد»(همان). بااین‌حال، زنجیره‌های کنش از عوامل بسیار مؤثر بر فرایند تولید فرهنگ هستند. او می‌نویسد: «این مفهوم اهمیت عامل و کارگزار انسانی را به ما یادآوری می‌کند، اگرچه کارگزاری مزبوردر درون محدودیت‌های اعمال‌شده از سوی ساختارهای نهادی صورت می‌گیرد. این مفهوم همچنین این نکته را به ما تذکر می‌دهد که ابداعات و نوآوری‌های فرهنگی به‌صورت ناگهانی و یکباره به‌وقوع نمی‌پیوندند، بلکه حاصل دهه‌ها و سال‌ها کنش و فعالیت انسانی هستند و به همین دلیل جنبش‌های فرهنگی دارای تأثیراتی دائمی بر جریان تحول خود هستند»(همان). به‌اعتقاد وسنو، «اگر چه کنش‌های این کنشگران درون محدودیت‌های ساختاری نظم نهادی که در معرض آن قرار دارند، صورت می‌گیرد، اما درون محدودیت‌های مزبورآزادی و اختیار عمل نیز وجود دارد و متنوع بودن محصولات فرهنگی تولیدشده حتمی و قطعی است»(وسنو، ۱۹۸۹: ٥٤٧). تولیدکنندگان ایدئولوژی و همچنین کسانی که مسئولیت هدایت ایدئولوژی در مسیرهای مورد نظر را بر عهده دارند، در معرض فشارها، بحران‌ها، و خواسته‌های خاصی قرار دارند که به آن‌ها پاسخ می‌گویند و با واکنش نشان دادن به آن‌ها مانع از روبه‌رو شدن با بحران‌های بیشتر می‌شوند. پاسخ‌ها و واکنش‌های مزبور در زمان اتفاق می‌افتند؛ آن‌ها در پی هم می‌آیند و وابسته به سوابق، سنت‌ها و محدودیت‌هایی هستند که پیشینیان آن‌ها برجای گذاشته‌اند. ایدئولوژی‌هایی که در نتیجهٔ فرایندهای مزبور به وجود می‌آیند، احتمالاً، در طول زمان، مسیر منابع و همچنین محدودیت‌های موقعیتی را که با آن‌ها روبه‌رو هستند، عوض می‌کنند. به‌هرحال، به‌اعتقاد وسنو، ایدئولوژی‌های مزبور منعکس‌کنندهٔ منافع تولیدکنندگان خود نیستند.

[۱] action sequences

تصمیماتی که ایدئولوژی‌های مزبور پس از اتخاذ آن‌ها تولید می‌شوند به احتمال زیاد بر مبنای یک دانش محدود از وضعیت موجود و بر مبنای دانش محدودتری از آینده و با نیت حل کردن بحران‌های کوتاه مدت گرفته می‌شوند، تا بر مبنای تداوم بخشیدن به منافع و علایق بلند مدت.

مفهوم «زنجیره‌های کنش»، همچنین، به تأثیر متقابل اندیشه‌ها (نوعی مکانیسم بازخورد) بر محیط اجتماعی اشاره می‌کند. وسنو می‌نویسد: «اگر، آن‌گونه که من مطرح ساخته‌ام، محیط اجتماعی مرکب از منابع می‌باشد، آنگاه ممکن است به ایدئولوژی به‌عنوان یکی از شیوه‌هایی نگریسته شود که کنشگران می‌کوشند با استفاده از آن بر منابع مزبور کنترل یابند. بسیار به‌ندرت اتفاق می‌افتد که ایدئولوژی‌ها نسبت به توزیع منابع خنثی و بی‌طرف باشند. ایدئولوژی‌ها، به‌جای آنکه صرفاً به توصیف محیط بپردازند، چگونگی توزیع منابع اجتماعی را مشخص می‌سازند. ایدئولوژی‌ها به طرح برخی ادعاها دربارهٔ صاحبان قدرت می‌پردازند؛ متن‌های ایدئولوژیک تولیدشده بر محیط‌های تصمیم‌گیری تأثیر می‌گذارند؛ بالأخره اینکه، ایدئولوژی‌ها معیارهایی برای ارزیابی درستی یا نادرستی رفتارها ارائه می‌کنند. بنابراین، اگر ایدئولوژی بتواند خود را نهادینه سازد، امکان تأثیر گذاشتن بر محیط خود را به‌دست می‌آورد»(وسنو، ۱۹۸۹: ٥٤٨–٥٤٧). بنا به ادعای وسنو، سه مقولهٔ مفهومی بالا به ما کمک می‌کنند تا بتوانیم بر تحلیل محیط اجتماعی که کنش فرهنگی در آن به وقوع می‌پیوندد، متمرکز شویم: نخست، شناخت محیط کلانی که منابع لازم از آنجا گرفته می‌شوند؛ دوم، شناخت بافت‌ها و زمینه‌های نهادی بی‌واسطه‌ای که منابع مزبوردر درون آن‌ها نظم یافته و توزیع می‌شوند؛ و سوم شناخت کنش‌ها و کردارهای خاصی که درگیر تولید کالاهای فرهنگی هستند.

وسنو در پژوهش خود به‌خوبی از مفاهیم بالا، به‌ویژه دو مفهوم شرایط محیطی و بافت‌های نهادی، استفاده کرده است. در واقع، مفاهیم بالا مبنای استدلال وی درخصوص چرایی تولید گفتمان‌های اصلاح دینی، روشنگری و سوسیالیسم در تاریخ سرمایه‌داری را شکل می‌دهند. وسنو با فاصله گرفتن از دو دیدگاه تطابق و مشروعیت طبقاتی بر «بسیج منابع» تأکید می‌کند. او می‌نویسد: «بیشتر مطالبی که در ادامه مطرح می‌شوند مربوط به استدلال ما درخصوص روابط میان محیط اجتماعی کلان و بافت‌های نهادی بی‌واسطه‌ای است که جنبش‌های اصلاح دینی، روشنگری و سوسیالیسم در آن‌ها شکل گرفته و تحول یافتند. استدلال من در مقابل دیدگاه‌ها و نظریه‌هایی قرار دارد که تحولات فرهنگی مزبور را به نارضایتی اجتماعی، بی‌نظمی و نابسامانی اجتماعی، زندگی‌های ناآرام و نابسامان، اضطراب، بی‌هنجاری و عوامل دیگری شبیه این عوامل نسبت می‌دهند. دیدگاه من همچنین مخالف با دیدگاه کسانی است که بر نقش طبقات اجتماعی جدید و نیاز مسلم آن‌ها به مشروعیت طبقاتی به‌عنوان عامل پیدایش ایدئولوژی‌های جدید تأکید می‌کنند(همان: ۸). «تأکید کردن بر مسئلهٔ «پیوند»

باعث می‌شود که رویکرد ما در تقابل روشن و آشکار با دو رویکرد بدیل دیگر درخصوص رابطهٔ میان ایدئولوژی و ساختار اجتماعی قرار می‌گیرد. رویکرد نخست رویکرد پیش‌پاافتاده اما متداولی است که معتقد می‌باشد ایدئولوژی به طریقی ساختار اجتماعی را بازتاب می‌دهد: برای مثال، گفته می‌شود یک ایدئولوژی اقتدارگرا احتمالاً توزیع بسیار متمرکز و عمودی قدرت سیاسی و اقتصادی را منعکس می‌کند؛ یا اینکه گفته می‌شود ایدئولوژی «شایستگی حرفه ای» ناقرینگی واقعی منزلت‌ها و پاداش‌ها که در میان افراد متخصص و مراجعه‌کنندگان به آن‌ها وجود دارد را بازتاب می‌دهد. تأکید رویکرد دوم، که شاید نسبت به رویکرد نخست متداول‌تر نیز باشد، بر آن است که اساساً ایدئولوژی را در چهارچوب نقش مشروعیت بخشی که در نسبت با ساختار اجتماعی ایفا می‌کند، فهمید – خواه به این معنا که ایدئولوژی با ارائهٔ یک تصویر تحریف شده از شرایط اجتماعی به پذیرش منفعلانهٔ شرایط اجتماعی توسط افراد جامعه کمک می‌کند، خواه به این معنا که ایدئولوژی با ایجاد پیوند ایدئولوژیک میان شیوه‌های خاصی از رفتار با ارزش‌هایی که دارای مشروعیت بسیار بالا هستند، پذیرش فعالانه‌تر این شیوه‌های خاص رفتاری را باعث می‌شود»(وسنو، ۱۹۸۹: ۱۷-۱۶). به‌اعتقاد وسنو، هر دوی این رویکردها با توجه به اینکه روابط میان ایدئولوژی و ساختار اجتماعی را در چهارچوب اصطلاحات نسبتاً ساده‌انگارانه و یک سویه مطرح می‌کنند، رویکردهایی محدود هستند. او معتقد است در این رویکردها اصولاً به ساختار اجتماعی به‌عنوان امری پیش‌فرض یا به‌عنوان قلمرویی که اساساً هیچ تأثیری از ایدئولوژی نمی پذیرد، نگریسته می‌شود و تأکید بر آن است که ساختار اجتماعی به ایدئولوژی شکل می‌دهد، یا اینکه ساختار اجتماعی زمینهٔ پرورش ایدئولوژی را فراهم می‌آورد که نقشی نسبتاً محدودشده ایفا می‌کند. به‌اعتقاد وسنو، هیچ دلیلی وجود ندارد چنین فکر کنیم که ایدئولوژی نقشی کاملاً منفعلانه در رابطه با ساختار اجتماعی ایفا می‌کند، یا اگر نقشی منفعلانه برای آن قائل نیستیم، چنین گمان کنیم که ایدئولوژی صرفاً به آنچه وجود دارد مشروعیت می‌بخشد. به‌علاوه، هیچ دلیلی وجود ندارد چنین تصور کنیم که رابطهٔ میان ایدئولوژی و ساختار اجتماعی آنچنان که در این دو دیدگاه مطرح است رابطه‌ای ساده، مستقیم، یکپارچه و تفکیک‌ناپذیر است. او معتقد است رابطه میان ایدئولوژی و ساختار اجتماعی به‌نسبت پیچیده‌تر از رابطهٔ علّی ساده تصویرشده در نظریهٔ «بازتاب» (=نظریهٔ تطابق) و تحلیل کارکردی مشهود در نظریه «مشروعیت بخشی» است. به‌اعتقاد وی، دست یافتن به ماهیت رابطهٔ میان ایدئولوژی و ساختار اجتماعی نیازمند توجه عینی‌تر به موضوعاتی همچون ۱. منابع محیطی که در فرایند تولید ایدئولوژی به کار گرفته می‌شوند ۲. راه‌ها و مکانیسم‌هایی که از طریق آن‌ها تولیدکنندگان ایدئولوژی و منابع مزبور در رابطهٔ سازمان یافته با یکدیگر قرار می‌گیرند و ۳. راه‌ها و مکانیسم‌هایی است که از طریق آن‌ها ساختار درونی خود

ایدئولوژی شکل می‌گیرد. او می‌نویسد: «به‌اعتقاد من، تفسیر و دیدگاهی که به بهترین شکل ممکن با داده‌ها و شواهد موجود سازگار می‌باشد، دیدگاهی است که بر نقش تأمین و آماده بودن منابع اقتصادی و سیاسی تأکید می‌کند. همان‌گونه که نشان خواهیم داد هریک از این دوره‌های ابداع و نوآوری فرهنگی در یک دورهٔ استثنایی از رشد اقتصادی در اروپای غربی به‌وقوع پیوسته‌اند. به‌علاوه، عموماً مناطقی که بیشترین رشد اقتصادی را تجربه کرده اند، پذیرای تحول فرهنگی نیز شده‌اند»(وسنو، ۱۹۸۹: ۹-۸). او شیوهٔ تأثیرگذاری رشد اقتصادی بر تغییر ایدئولوژیک را نیز در قالب نظریهٔ بسیج منابع صورت‌بندی می‌کند. وسنو می‌نویسد: «به‌هرحال، من در نظریهٔ خود در پی آن نیستم که ریشه‌های تغییر ایدئولوژیک را در شرایط اقتصادی جست‌وجو نمایم. من معتقد نیستم که رشد اقتصادی با تغییر دادن طرز تلقی و نگرش تولیدکنندگان فرهنگ یا با تغییر دادن منافع و علایق مصرف‌کنندگان فرهنگ مستقیماً این جنبش‌های فرهنگی را شکل داده است. برعکس، من بر راه‌ها، شیوه‌ها، و مکانیسم‌هایی تأکید می‌کنم که از طریق آن‌ها توسعهٔ اقتصادی و تشکیلات نهادی بر یکدیگر تأثیر متقابل می‌گذارند و بافت‌هایی که در آن‌ها تولیدکنندگان و مصرف‌کنندگان فرهنگ به تعامل با یکدیگر می‌پردازند را ساختاری دوباره می‌بخشند. توسعهٔ اقصادی به‌تنهایی باعث ایجاد فرصت‌های تازه برای تولید اندیشه‌های جدید نشد؛ توسعهٔ اقتصادی - در برخی مناطق – منجر به‌وجود آمدن صف‌بندی‌های جدید میان بخش‌هایی از نخبگان حاکم (که خود نقشی فعال در پیش بردن برخی انواع توسعهٔ اقتصادی ایفا می‌کردند) شد. به‌طور کلی، تحولات و صف‌بندی‌های سیاسی جدیدی که هم‌زمان با این دوره‌های توسعه اقتصادی به‌وجود آمدند، عبارت بودند از: ۱- یک افزایش کلی در اندازه و حجم حکومت‌های مرکزی و وظایف و مسئولیت آن‌ها، ۲- به وجود آمدن اختلاف، منازعه و شکاف فزاینده میان نخبگان حاکم و ۳- به وجودآمدن مجموعهٔ تقریباً وسیعی از کنشگران درگیر در فرایند تصمیم‌گیری جمعی و همچنین مسائل و موضوعات فراوان مربوط به فرایند تصمیم‌گیری جمعی. تغییرات مزبور، به‌نوبهٔ خود، منجر به توسعه و گسترش تشکیلات نهادی بلاواسطه‌ای شد که تولید فرهنگی در آن‌ها صورت میگرفت. تغییرات مزبور، همچنین، منجر به بازسازی دوبارهٔ روابط میان تولیدکنندگان فرهنگ و دولت و ظهور مسائل و موضوعات جدید درخصوص تعریف مسئولیت فردی و جمعی شد. لذا، بخش مهمی از استدلال من عبارت است از اینکه اصلاح دینی، روشنگری و سوسیالیسم اروپایی جنبش‌های اجتماعی بودند که شکل‌گیری و تحول آن‌ها (هم به‌لحاظ زمانی و هم به‌لحاظ جغرافیایی) به هم‌آیی توسعهٔ اقتصادی و به وجودآمدن صف بندی‌های جدید در میان نخبگان سیاسی حاکم بستگی داشت»(وسنو، ۱۹۸۹: ۹).

تولید، انتخاب، نهادینه شدن

دسته دوم از مفاهیمی که وسنو در مدل نظری خـود آن‌هـا را مطـرح مـی‌سـازد، عبارتنـد از «تولیـد»[1]، «انتخاب»[2] یا «گزینش» و «نهادینه شدن»[3]. به‌اعتقاد او، تغییر ایدئولوژیک مرکب از جایگزینی سادهٔ یـک ایدئولوژی قدیمی با یک ایدئولوژی جدید نیست. او معتقد است «فرایند تغییر ایدئولوژیک را می‌توان به سه مرحله یا سه فرایند فرعی تقسیم کرد: تولید، انتخاب، نهادینه شدن»(همان: ٥٤٨).

فرایند نخست فرایند تولید است. او معتقد است، «در مرحلهٔ تولید با یک افزایش کلی در میزان تنـوع نظام‌های ایدئولوژیک روبه‌رو هستیم»(همان). اندیشه‌ها صورت‌بندی و پردازش می‌شـوند، موعظـه‌هـا ایراد می‌شوند، گفتمان‌ها به‌وجود می‌آیند، کتاب‌ها و جزوه‌ها نوشته می‌شوند، دوره‌های درسی تدریس می‌شوند و روزنامه‌ها به چاپ می‌رسند و منتشر می‌شوند. محصولات فرهنگی، اغلب به میزان بسـیار زیاد و به‌طور انبوه تولید می‌شوند. نظام‌های ایدئولوژیک قـدیمی و ریشـه‌دار بـه حیـات خـود ادامـه می‌دهند، اما، در این مرحله، آن‌ها با جایگزین‌های ایدئولوژیک نابه‌هنجار روبه‌رو می‌شوند که برخی از آن‌ها در نهایت شکست می‌خورند و ازبین می‌روند و برخی دیگر از آن‌هـا پیـروز مـی‌شـوند و بـاقی می‌مانند. وسنو معتقد است افزایش در میزان تنوع نظام‌های ایدئولوژیک را می‌توان با توجه به ابعاد و شاخص‌های متفاوت تشخیص داد: تأکیـدهای موضـوعی یـا مضـمونی متفـاوت، شـیوه‌هـای تولیـد ایدئولوژیک، ژانرها، رهبران کاریزماتیک متفـاوت، گـروه‌هـای متفـاوت طـرف‌دار جهـت‌گیـری‌هـای ایدئولوژیک خاص و اعمال مناسکی متفاوت(وسنو، ١٩٨٩: ١٠-٩ و ٥٤٨). او درخصـوص چگـونگی بروز فرایند تولید در سه جنبش اصلاح دینی، روشنگری و سوسیالیسم اروپایی می‌نویسد:

افزایش در میزان تنوع نظام‌های ایدئولوژیک را در دوران جنبش اصـلاح دینـی، مـی‌تـوان در وجـود مجموعهٔ متنوعی از تفاسیر انجیلی، شیوه‌های متفاوت انجام شعائر دینی، شیوه‌های متفاوت عبـادت و وجود شخصیت‌های کاریزماتیک متفاوت که نام هریک از آن‌هـا نمـاد مجموعـهٔ خاصـی از باورهـا و اعمال دینی بوده، مشاهده کرد. افزایش در میزان تنوع نظام‌های ایدئولوژیک را در دوران روشـنگری، می‌توان در استفاده از ژانرهای متفاوت، در تعداد بی‌شـمار موضـوعات و عنـاوین علمـی و ادبـی، در تعداد روبه افزایش رسانه‌ها و منبع حمـایتی و در وجـود چهـره‌هـای کاریزماتیـک زیـادی کـه دارای دیدگاه‌های ایدئولوژیک متفاوت بوده‌اند، مشـاهده کـرد. و بـالأخره اینکـه، افـزایش در میـزان تنـوع نظام‌های ایدئولوژیک در جنبش سوسیالیست را می‌توان در کثرت چهره‌های کاریزماتیک، در تأکید بر

[1] production

[2] selection

[3] institutionalization

برنامه‌های متنوع، در تجربهٔ ژانرهای جدید گفتمان و در به کار گرفتن مجموعهٔ وسیعی از ابزارهای گفتمانی مشاهده کرد. اندیشه‌های پذیرفته‌شدهٔ گذشته تنها با یک الهام نوآورانهٔ جدید روبه‌رو نبوده‌اند؛ آن‌ها با مدعیان ایدئولوژیک فراوانی مواجه بوده‌اند. جابه‌جا شدن‌های ایدئولوژیک تشدید شد و چنان‌که طرف‌داران ایدئولوژی‌های متفاوت، اغلب خود را به یک میزان، هم با یکدیگر و هم با نظام‌های ایدئولوژیک سنتی در چالش و مجادله می‌دیدند(همان: ٥٤٩–٥٤٨).

وسنو معتقد است در دوره‌های تاریخی ظهور جنبش‌های ایدئولوژیک (همچون دوره‌های ظهور جنبش اصلاح دینی، روشنگری و سوسیالیسم)، «شرایط محیطی مناسب، امکانات و فرصت‌های لازم را برای به‌وجود آمدن تنوع ایدئولوژیک فراهم می‌آورند»(همان:٥٤٩). به‌اعتقاد وی «در دوره‌های ظهور جنبش اصلاح دینی، روشنگری و سوسیالیسم، رونق اقتصادی اولاً منجر به افزایش منابع حمایتی (افراد و گروه‌های حمایت‌کننده) شد، ثانیاً باعث شد تعداد بیشتری از سخنرانان و نویسندگان مستعد فرصت مناسب را برای ادامهٔ کار در عرصهٔ الهیات، ادبیات یا سیاست به‌دست آورند، ثالثاً باعث شد بخش عظیمی از جمعیت جامعه که دارای سطح سواد لازم یا میزان درآمد کافی بودند، وقت و سرمایهٔ خود را صرف کتاب، روزنامه یا حمایت از انجمن‌های ادبی کنند. به‌علاوه، به‌وجود آمدن ترکیب‌های متغیر قدرت در میان نخبگان حاکم و به‌تبع آن به‌وجود آمدن بن‌بست‌های سیاسی، مانع از سرکوب ایدئولوژی‌های جدید توسط مراجع فرهنگی رسمی حاکم می‌شد. این مسئله همچنین باعث افزایش میزان تنوع نیروهای سیاسی یا مقامات رسمی شد که تولیدکنندگان ایدئولوژی می‌توانستند حمایت آن‌ها را به‌سوی خود جلب کنند. ترکیب‌بندی‌های متغیر قدرت همچنین باعث به‌وجود آمدن برخی پیچیدگی‌ها و مشکلات ساختاری شد؛ پیچیدگی‌ها و مشکلات ساختاری مزبور زمینهٔ مناسب را برای بازتعریف ایدئولوژی‌های رایج فراهم آوردند. شورش اقشاریِ لایه‌های پایین ساکن شهرهای کوچک و بزرگ، روابط میان مقامات دولتی و نخبگان زمین‌دار و همچنین روابط میان رژیم‌های عمدهٔ سیاسی، از جمله پیچیدگی‌ها و مشکلات ساختاری مزبور در دوران جنبش اصلاح دینی بودند. توازن قدرت میان بوروکراسی ساختاری مزبور در دوران روشنگری به‌هم خورد. جنبش سوسیالیست در پاسخ به پیچیدگی‌ها و مشکلات ناشی از رقابت میان احزاب لیبرال جمهوری‌خواه و احزاب اشرافی سلطنت‌خواه و همچنین افزایش عددی طبقهٔ کارگر به‌وجود آمد(همان). با توجه به وجود منابع و فرصت‌های مناسب برای پاسخ گفتن به پیچیدگی‌ها و مشکلات ساختاری مزبور، شرایط اجتماعی هریک از سه دورهٔ یادشده انباشته از اجتماعات گفتمانی رقیب شد(وسنو، ١٩٨٩: ٥٤٩).

فرایند بعدی فرایند «انتخاب» است. با شدت یافتن میزان تولید ایدئولوژیک و به‌وجود آمدن سطح بالای تنوع ایدئولوژیک، فرایند انتخاب یا گزینش اجتماعی آغاز می‌شود. به‌تدریج تحت تأثیر بعضی

شرایط، برخی از انواع ایدئولوژی‌ها در نسبت با بقیه در بـه‌دسـت آوردن منـافع از موفقیـت بیشـتری برخوردار می‌شوند. درهمین‌حال، برخی دیگر از ایدئولوژی‌ها به‌تدریج از بین می‌روند و برخی دیگـر نیز به فضای حاشیه‌ایِ نسبتاً محدودی رانده می‌شوند(همان: ۵۵۰-۵۴۹). هنگامی که میـزان زیـادی از محصولات و تولیدات فرهنگی آفریده شدند فرایند انتخاب آغاز می‌شود. نویسندگان، برخی از ژانرها را برمی‌گزینند و بقیه را به‌کنار می‌گذارند؛ سخنرانان، برخی از سبک‌های خطـابی را بـر بقیـه تـرجیح می‌دهند؛ برخی از مکاتب فکری مسلط می‌شوند و به‌جای برخی دیگر می‌نشینند؛ اندیشه‌ها و همچنین نفوذ برخی از رهبران بیش از دیگرن شکوفا می‌شود؛ اَشکال جدید اندیشه جایگزین اشکال قدیمی‌تر می‌شود؛ و به‌نظر می‌رسد بعضی از انواع مذکور می‌توانند در پاره‌ای از بافت‌ها بیش از دیگر بافت‌های اجتماعی به مخاطب مناسب خود دست یابند. به‌اعتقاد وسنو، در این نقاط است که ساختار اجتماعی و ایدئولوژی در پیوند با هم قرار می‌گیرند. ممکن است عواملی که علـت فراینـدهای گزینشـی مزبـور هستند، از عواملی که صرف عمل تولید را باعث می‌شوند، متفاوت باشند. برخی منابع به‌سمت انـواع خاصی از ایدئولوژی جاری می‌شوند؛ برخی از ژانرها نسبت به بقیه به‌شکل مطلـوب‌تـری بـا محـیط جدید سازگار می‌شوند؛ درکل میزانی از تناسب یا پیوند میان اشکال گفتمان و بافت‌هایی که در آن‌ها تولید می‌شوند، وجود دارد(همان: ۱۰). به‌اعتقاد وسنو، صِرف امکان به‌وجود آمدن فرایند «انتخاب» در هریک از دوره‌های تاریخی منوط به وجود دو پیش شرط تعیین‌کننده در محیط کلان اجتماعی اسـت. اولاً، تحقق این فرایند مشروط به وجود تنوع ایدئولوژیک قبلی در جامعه است، زیرا بدون وجود تنوع فزایندهٔ ایدئولوژیک، گزینه‌های چندانی برای انتخاب وجود نخواهد داشت. ثانیاً، تحقق ایـن فراینـد، مشروط به رابطهٔ میان منابع و تولید ایدئولوژی است(همان: ۵۵۰). اگر ایدئولوژی‌ها صرفاً حاصل تأمل و تفکر شخصی افراد بودند، آنگاه امکان تحقق هم‌زمان هر تعـداد قابـل تصـور از فراینـد جایگشـت اندیشه‌ها در جامعه – آن هم مبتنی بر توافق دو طرفه – وجود داشت. اما، تولید ایدئولوژی‌ها نیازمنـد منابع است و ایدئولوژی‌ها نیز به‌نوبهٔ خود چگونگی استفاده از منابع را مشخص مـی‌کننـد. ازایـن‌رو، گروه‌ها، نهادها و یا افراد تأمین‌کنندهٔ منـابع لازم بـرای تولیـد ایـدئولوژی‌هـا در هریـک از دوره‌هـای تاریخی، درحقیقت، رقبای یکدیگر هستند. ایدئولوژی‌هایی که منابع لازم را به‌دسـت آورنـد، شـکوفا می‌شوند و دیگران روبه‌زوال می‌نهند(وسنو، ۱۹۸۹: ۵۵۰).

سومین فرایندی که وسنو از آن سخن می‌گوید فرایند «نهادینه شدن» است. وسـنو در توضـیح فراینـد نهادینه شدن می‌نویسد: «مکانیسم‌های معمول برای تولید و اشاعهٔ اَشکال خاصی از گفتمان بـه‌وجـود می‌آیند. برخی نویسندگان به‌دلیل سبک ادبی خاصشان شناخته و مشهور می‌شوند؛ این سبک در یـک اجتماع ادبی خاص مطرح و ابراز می‌شود؛ برای تضمین بقای یک مکتب یا عقیدهٔ خاص، یک ساختار

مذهبی تعریف می‌شود؛ صورت‌ها و فرم‌هایی که یک ایدئولوژی در قالب آن‌ها ابراز و بیان می‌شود، رایج‌تر و متداول‌تر می‌شوند؛ تشکیلات و سازمان‌های تولیدکننده فرهنگ از کنترل بیشتری بر راه‌های دستیابی‌شان به منابع برخوردار می‌شوند و در ایجاد نظام‌های پاداش و انتظار خاص خود مستقل‌تر می‌شوند. نتیجتاً آنکه نه‌تنها یک ایدئولوژی خاص تولید می‌شود و نه‌تنها این ایدئولوژی به رقابت با ایدئولوژی‌های رقیب می‌پردازد؛ بلکه این ایدئولوژی به مؤلفه‌ای نسبتاً ثابت از ساختار نهادی جامعهٔ مورد نظر تبدیل می‌شود»(همان: ۱۰).

وسنو پس از ارائه و توضیح دو دستهٔ مفهومی بالا، به طرح این نکته می‌پردازد که «تمایزهای مفهومی مزبور به ما کمک می‌کنند تا بتوانیم مفاهیم ناپرورده و مهارنشدنی «ساختار اجتماعی» و «ایدئولوژی» را به‌نحوی مناسب در ارتباط و پیوند با یکدیگر قرار دهیم»(همان). به‌اعتقاد وسنو، «مشخص و متمایز ساختن شرایط محیطی، بافت‌های نهادی و زنجیره‌های کنش از یکدیگر حاکی از اهمیت این موضوع است که باید دقیقاً مشخص ساخت چه چیزی از ساختار اجتماعی ممکن است بر ایدئولوژی تأثیر بگذارد»(همان). او معتقد است «تفکیک شرایط کلان جامعه به سه مقولهٔ تحلیلی مزبور نشانه‌های دقیق‌تر و روشن‌تری در این خصوص که در کجاها فرایند پیوند میان ساختار اجتماعی و ایدئولوژی صورت می‌پذیرد، در اختیار ما قرار می‌دهد»(همان). او، همچنین، معتقد است «با ایجاد تمایز تحلیلی میان سه فرایند تولید، انتخاب و نهادینه شدن، می‌توان با دقت بیشتری نشان داد که چگونه شرایط اجتماعی بر محصولات ایدئولوژیک تأثیر می‌گذارند»(همان: ۱۱-۱۰).

به‌اعتقاد او، متمایز کردن فرایندهای تولید، انتخاب و نهادینه شدن این امکان را فراهم می‌آورد تا بتوان به طرح چند استدلال فرعی درخصوص راه‌ها و مکانیسم‌هایی پرداخت که به‌واسطه آن‌ها شرایط اجتماعی و برخی ایدئولوژی‌های مشخص در پیوند با یکدیگر قرار می‌گیرند:

۱. یکی از ویژگی‌های هریک از دوره‌های تغییر فرهنگی عبارت است از یک افزایش مطلق در حجم کلی کتاب‌ها، جزوه‌ها، موعظه‌ها، رساله‌های سیاسی و دیگر شیوه‌های رسمی تولید فرهنگ. بنابراین، طرح این پرسش که چه شرایطی این افزایش را در تولید تسهیل می‌کند - بدون توجه زیاد به محتوا یا میزان واقعی این تولیدات - مهم است. وسنو معتقد است افزایش در میزان تولید محصولات فرهنگی در هریک از دوره‌های تغییر فرهنگی تا حدود زیادی نتیجهٔ افزایش کمک‌ها و حمایت‌های سیاسی و همچنین تغییرات ایجادشدهٔ درون دولت است که باعث می‌شود قدرت مراجع رسمی فرهنگی کاهش یابد و سانسور مهار شود. به‌علاوه، بُعد مهمی از این استدلال آن است که محصولات تولیدشده از دامنهٔ تنوع (هم محتوایی و هم صوری) نسبتاً وسیعی برخوردار می‌شوند. به‌طور خلاصه، مکاتب فکری رقیب به‌وجود می‌آیند و همین مسئله به نوبهٔ خود سطوح بالاتری را از تولید و خلاقیت، باعث

می‌شود. بنابراین، از نظر وسنو، باید بیش از آنکه محققان تاریخ اندیشه به بررسی محتوای اندیشه‌ها بپردازند، توجه خود را به بررسی شرایطی معطوف سازند که تحت آن «تنوع» در تولید محصولات فرهنگی امکان پذیر می‌شود(وسنو، ۱۹۸۹: ۱۱).

۲. این واقعیت که فرایندهای انتخاب در هریک از دوره‌های تاریخی وقوع نوآوری‌های ایدئولوژیک در بافت‌های اجتماعی‌ای که از میزان نسبتاً بالایی از تنوع ایدئولوژیک و پیچیدگی ساختاری برخوردارند، صورت می‌گیرد که از میزان نسبتاً بالایی از تنوع ایدئولوژیک و پیچیدگی ساختاری برخوردارند، منجر به افزایش گرایش تولیدکنندگان فرهنگ به تولید ژانرهای گفتمانی می‌شود که بتوانند این تنوع و پیچیدگی را بیان کنند. برای مثال، تولیدکنندگان گفتمان اصلاح دینی عموماً تمایل به استفاده از ژانرهای گفتمانی همچون موعظه، رساله و تفسیر آیه‌به‌آیهٔ متون دینی داشتند که همگی آن‌ها، در مقایسه با کتاب‌های قطور و منسجم کلامی، برای طرح مشاهدات پراکنده و گسستهٔ آن‌ها دربارهٔ حوادث معاصرشان مناسب‌تر بودند. ادبیات روشنگری نیز به‌تدریج از قالب‌های محدود اشعار حماسی و نمایشنامه‌نویسی کلاسیک فاصله گرفت و به‌سمت ادبیات داستانی روایی، سفرنامه و رمان کشیده شد. نویسندگان سوسیالیست نیز احساس می‌کردند که در استفاده از ژانرهای گفتمانی همچون مقالات روزنامه‌ای، رساله‌های جدلی کوتاه، لیست‌های درخواست و رساله‌های منفرد مزایای بیشتری وجود دارد(همان: ۵۵۲–۵۵۱).

۳. در این ادعا که برخی از ایدئولوژی‌ها زنده می‌مانند و برخی دیگر از بین می‌روند، ایدهٔ «رقابت» نهفته است. در بسیاری از شرایط، چندین ایدئولوژی به‌طور هم‌زمان حضور دارند و به رقابت با یکدیگر می‌پردازند. اهمیت توجه به احتمال رقابت در میان ایدئولوژی‌های متفاوت در این حقیقت نهفته است که ما را به ایجاد یک گونه تغییر دیدگاه در مطالعهٔ ایدئولوژی‌ها حساس می‌کند. محققان باید به‌جای تمرکز بر یک ایدئولوژی واحد به بررسی «میدان‌های ایدئولوژیک» – یعنی مجموعه‌ای از ایدئولوژی‌ها که به‌طور هم‌زمان در جامعه حضور دارند – بپردازند. شیوه‌ها و مکانیسم‌هایی که از طریق آن‌ها ایدئولوژی‌ها بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند از اهمیت بسیاری در شناخت چگونگی به‌وجود آمدن محتوای خاص یک ایدئولوژی مشخص، برخوردار هستند. به‌طورکلی، تمرکز بر میدان‌های ایدئولوژیک باعث می‌شود توجه ما به انواع مضامین و الگوهایی معطوف شود که در میان ایدئولوژی‌های متفاوت وجود دارد. این نکته از این جهت مهم است که معمولاً در تحقیقات موجود، ایدئولوژی‌ها به‌طور منفرد و در پیوند با شرایط اجتماعی مورد بررسی قرار گرفته‌اند و کمتر به ارتباطات میان خود آن‌ها توجه صورت گرفته است(وسنو، ۱۹۸۹: ۵۵۳). به‌علاوه، مسئلهٔ وجود رقابت در میان ایدئولوژی‌ها نگاه محققان را به مؤلفهٔ دیگری معطوف می‌کند که در ادبیات جامعه‌شناسی

معمولاً آن را در ارتباط با ایدئولوژی مطرح می‌کنند: قدرت. در فرایند منازعهٔ بقا میان ایـدئولوژی‌هـا، آن‌ها به‌ناگزیر به طرح اداعاهایی دربارهٔ قدرت می‌پردازند. ایدئولوژی‌های رقیب معمولاً به طرح برخی استدلال‌ها درخصوص مرجعیت ادعاهایشان، به طرح برخی ضد استدلال‌ها برای رد کـردن ادعاهـای ایدئولوژیک رقبا و بالأخره برخی گزاره‌ها دربارهٔ ماهیت قدرت در جامعه می‌پردازند(همان).

٤. برخلاف فرایند انتخاب که بیانگر پیوند نزدیک میان ایدئولوژی‌ها با بافت‌های اجتماعی تولید آن‌ها و تأثیرات تعیین‌کنندهٔ بافت‌ها بر ایـدئولوژی‌هـا اسـت، فراینـد نهادینـه شـدن نشـان‌دهنـدهٔ اسـتقلال ایدئولوژی‌ها و حتی تأثیر بر زمینهٔ اجتماعی تولید آن‌هاست. نهادینه شـدن بـا بـه‌وجـود آمـدن تمـایز فزاینده میان حوزهٔ فعالیت‌هایی که ایدئولوژی در آن‌ها تولید مـی‌شـود بـا دیگـر حـوزه‌هـای فعالیـت اجتماعی مشخص می‌شود. در این فرایند، تولیدکنندگان ایدئولوژی از استقلال بیشتری در اعمال کردن معیارهای ارزیابی درونی خودشان برخوردار می‌شوند. به‌طور کلی، این استقلال، همـراه بـا بـه‌وجـود آمدن یک نظام بسیار پیشرفته‌تر ارتباطات درونی و همچنین ابزارها و مکانیسم‌هایی که از طریق آن‌ها منابع به‌سمت تولیدکنندگان ایدئولوژی‌ها جهت می‌یابند، همگی، باعث ثبات نیرومندتر ایدئولوژی‌های تولیدشده می‌شوند(وسنو،۱۹۸۹: ۵۵۲).

۵. نهادینه شدن، از این مسئله حکایت دارد که اندیشه‌ها بـیش از آنکـه آزادانـه درون اذهـان خـلاق تولیدکنندگانشان معلق و شناور باشند، درون اجتماعات عینی جای دارند. پایه‌های جنبش روشنگری، علی‌رغم تمامی ارزش و اهمیت آرمان‌هایش، در نتیجهٔ فعالیت‌های عینی نویسندگان و حامیـان آن‌هـا، ناشران و کتاب‌فروشان، اجتماعات علمی درون انجمن‌ها و آکادمی‌ها، کلاس‌های درس، کتابخانه‌هـا و آزمایشگاه‌ها استحکام و ثبات یافت. آرمان‌های اصلاح‌گران دینی و مارکسیست‌هـای انقلابـی نیـز بـه همین شکل تثبیت و نهادینه شد(وسنو،۱۹۸۹: ۵۵۲). درحقیقت، یکی از مهم‌ترین ویژگـی‌هـای قابـل تشخیص دوره‌های تاریخی مزبور آن است که در این دوره‌ها دیگر فرایند اندیشه‌های جدید محدود به فعالیت‌های ذهنی پراکندهٔ تعداد اندکی از اذهان مبتکر و خلاق نبود؛ اندیشه‌های جدید محصول دائمی و متعارف سازمان‌های اجتماعی بودند که نیروی خود را معطوف به تولید و توزیع این اندیشه‌ها کرده بودند. در این معنا، انجمن‌های مطالعه، آکادمی‌هـا، محافـل علمـی – ادبـی، کرسـی‌هـای دانشـگاهی، نمایشگاه‌های کتاب، لیست‌های حق اشتراک نشریات و نشریات ادواری به اندازهٔ فضایل غیرمـادی و لطیفی همچون عقلانیت، شک‌گرایـی، تجربـه‌گرایـی و آزادی در موفقیـت جنـبش روشـنگری نقـش داشته‌اند(همان: ۵۵۳–۵۵۲).

٦. بااین‌حال، نهادینه شدن، همچنین از رهایی و استقلال اندیشه‌ها از بافت‌های اجتماعی ظهور آن‌هـا حکایت دارد(همان: ۵۵۳). گفتمان‌ها با پرداختن به مسائل عینی دارای ارزش و اهمیت جمعی، خود را

به‌روز و روزآمد می‌کنند، بااین‌حال، همچنین، به‌گونه‌ای غیرارادی به درون‌مایه‌های اصلی خود نیز اشاره می‌کنند و از آن‌ها نیز سخن به‌میان می‌آورند. رقابت موجود در میان شاخه‌های مختلف جنبش که باعث جداشدن شاخه‌های متفاوت آن از هم می‌شود با یک دستور و فرمان از میان برداشته نمی‌شود، بلکه اجازه داده می‌شود رقابت موجود در میان شاخه‌های مختلف جنبش ادامه یابد. درنتیجه، گفتمان بسط و گسترش می‌یابد و تداوم آن تضمین می‌شود. آزادی عمل در تفسیر اصول اعتقادی جنبش نیز توصیه می‌شود. درنتیجه، گفتمان از انعطاف‌پذیری لازم در سازگار شدن با وضعیت‌های پیش‌بینی‌نشده برخوردار می‌شود. به‌علاوه، بر مسئولیت‌پذیری و پاسخ‌گویی، تأمل و تفکر، اجرای مناسک، برگزاری فستیوال‌ها و گردهمایی‌ها نیز تأکید می‌شود. درنتیجه، احتمال استمرار رابطهٔ میان تولیدکنندگان گفتمان و مخاطبان آن‌ها افزایش می‌یابد و جنبش به یک هویت عینی و ملموس دست می‌یابد که به نوبهٔ خود باعث تقویت و استحکام سطوح انتزاعی‌تر گفتمان می‌شود(همان). بنابراین، فرایند نهادینه شدن در عین آنکه با فرایندهای تولید و انتخاب هم‌پوشی دارد، نقش متمایزی در نوآوری و خلاقیت ایدئولوژیک ایفا می‌کند. فرایند نهادینه شدن، همانند فرایندهای تولید و انتخاب، نتیجهٔ کنش‌های تولیدکنندگان فرهنگ است و نه‌تنها مستلزم واکنش به شرایط اجتماعی بلکه نیازمند اصلاح و تغییر ساختار درونی خود گفتمان نیز هست. فرایند نهادینه شدن ظرفیت و توانایی ایدئولوژی را برای مقاومت کردن در مقابل تغییرات بعدی در محیط اجتماعی‌اش افزایش می‌دهد. البته فرایند نهادینه شدن نیازمند وجود ترکیب مناسبی از شرایط اجتماعی نیز هست(همان).

افق اجتماعی، قلمروهای گفتمانی و کنش نمادین

به‌اعتقاد وسنو، «اکنون، تنها یک مسئله باقی است که باید به بررسی آن پرداخت: چه چیزی در پیوند با ساختار اجتماعی قرار می‌گیرد؟»(وسنو، ۱۹۸۹: ۱۲). آیا سازگاری و تناسب کامل میان یک ایدئولوژی و محیط اجتماعی آن وجود دارد؟ آیا آنچه محتوای ایدئولوژی‌ها را معین می‌کند همان ساختار اجتماعی است یا آنکه محتوای ایدئولوژی‌ها تحت تأثیر عوامل و مؤلفه‌های دیگری شکل می‌گیرد؟ همان‌گونه که پیش از این گفته شد، به‌اعتقاد وسنو محتوای ایدئولوژی‌ها از برخی جهات به‌وسیلهٔ شرایط اجتماعی ظهور آن‌ها تعیین می‌شود، اما هرگز ساختار اجتماعی و ایدئولوژی نمی‌توانند به سادگی مدل و قالبی برای دیگری فراهم آورند؛ هرگز هیچ یک از این دو نمی‌تواند دیگری را به‌طور کامل باز تاب دهد(همان). وسنو معتقد است «پیوند دادن ساختار درونی گفتمان با بافت‌های اجتماعی تولید آن باید در رابطه با مسئلهٔ پیوند» فهمیده شود»(همان: ٥٥٤). او درخصوص اینکه چگونه می‌توان رابطهٔ میان محتوای یک گفتمان و شرایط تولید آن را در قالب مسئلهٔ «پیوند» تحلیل کرد، می‌نویسد:

«مسئلهٔ «پیوند» یا «تناسب»، آن‌گونه که ما مطرح می‌سازیم، دلالت بر رابطه‌ای دارد کـه بخشـی اسـت. پیوند همواره متضمن عدم پیوند است.... تلاش‌های انجام‌گرفته برای مشخص کـردن همخـوانی‌هـای مستقیم میان نظـام‌هـای بـاور و زیسـت‌جهـان – هماننـد آنچـه در رویکردهـای متعـارف و متـداول جامعه‌شناسی معرفت دیده می‌شود – عموماً، نشان داده‌اند که به لحاظ نظری عقـیم و بـی‌سـرانجام و به‌لحاظ تجربی نیز بی‌معنا و بی‌نتیجه می‌باشند، دیگر نمی‌توان در مقابل تنوع آفرینشی گسترده‌ای که بر تولید فرهنگ حاکم است از این ادعا کـه ایـدئولوژی‌هـا نقـش و مهـر تعیـین‌کننـدهٔ روابـط طبقـاتی، ساختارهای قدرت یا دیگر مؤلفه‌های اجتماعی را برخود دارند، دفاع کرد. درعین‌حال، طرح این ادعـا که تولید فرهنگ از تمامی تأثیرات اجتماعی رها است یا اینکه تنها به شیوه‌های غیرمتعارف در ارتباط با بافت‌های اجتماعی قرار دارد نیـز بـه‌معنـای اتخـاذ یـک دیـدگاه نظـری نامناسـب‌تـر اسـت. اگـر ایدئولوژی‌ها صرفاً حاصل برخی فرایندهای ذهنی نمی باشد، بلکه تولید می‌شوند، پس آن‌ها در زمان و مکان تولید می‌شوند و این دو مختصات، یعنـی زمـان و مکـان، محـدودیت‌هـایی را بـر افـق‌هـای اجتماعی که منابع از آن‌ها به دست می‌آیند، اعمال می‌کننـد. بنـابراین، وجـود میزانـی از پیونـد میـان محتوای ایدئولوژی‌ها با این افق‌ها اجتناب‌ناپذیر است. درعین‌حال، وجـود میزانـی از گسسـت میـان محتوای ایدئولوژی‌ها با این افق‌های اجتماعی تولید آن‌ها نیز به‌نظر اجتناب‌ناپذیر می‌رسد، به‌ویژه اگر ایدئولوژی‌های مورد نظر از جذابیت و گیرایی ماندگار و مداومی نیز برخوردار شده باشن. البته، ایـن تعادل ظریف میان «پیوند» و «گسست» تا حدودی در نتیجهٔ فرایند نهادینه شدن به‌دست مـی‌آیـد؛ ایـن فرایند ازیک‌سو، تولیدکنندگان فرهنگ را درون موقعیت‌های اجتماعی عینی و مشخصی جای می‌دهـد و ازسوی‌دیگر آن‌ها را از برخی قیود و محدودیت‌های محیط اجتماعی پیرامون رها می‌کند. به‌هرحال، این تعادل همچنین منوط به وجود یک تعامل پویا میان تجربهٔ زیست‌شـده و گفتمـان اسـت»(همـان: ۵۵۵–۵۵٤). ازاین‌رو، به اعتقاد وسنو، کافی نیست که تنوع در ایدئولوژی‌هـا را تـا حـدود زیـادی بـه محیط اجتماعی آن‌ها نسبت دهیم و بخش دیگر را با اکراه به خصوصیات فردی، نبوغ افراد، خلاقیت و یا خوش‌اقبالی آن‌ها(وسنو، ۱۹۸۹: ۱۲). به‌علاوه، به‌اعتقاد او تحقیق دربارهٔ مشخصات و مؤلفـه‌هـایی از یک ایدئولوژی که شباهت به مؤلفه‌ها و ویژگی‌های محیط اجتماعی ظهور آن دارند، همچنین، بایـد شامل تحلیلی درخصوص راه‌ها و مکانیسم‌هایی باشد که یک ایدئولوژی از طریـق آن‌هـا حـداقل تـا حدودی از جبر محیطی آزاد می‌شود(همان).

وسنو به‌منظور بررسی این مسئله، مجموعهٔ دیگـری از تمـایزات مفهـومی را مطـرح و بـه‌کـار می‌گیرد. چهارچوبی که این جنبه از تحلیل وسنو را هدایت می‌کند مبتنی بـر ایجـاد تمـایز میـان سـه

مفهوم «افق اجتماعی»[1]، «قلمرو گفتمانی»[2] و «کنش نمادین»[3] است. او می‌نویسد: «من معتقدم به‌منظور مشخص کردن دقیق رابطهٔ میان شرایط اجتماعی ظهور ایدئولوژی‌ها با محتوای آن‌ها باید توجه خود را معطوف به روابط میان افق‌های اجتماعی، قلمروهای گفتمانی و کنش نمادین کرد»(همان: ٥٥٤). به‌اعتقاد وی «بررسی روابط میان این سه مقوله نیز نیازمند تمرکز بر متون گفتمانی است که یک ایدئولوژی در آن‌ها و از طریق آن‌ها به بیان درمی آید»(همان). ازاین‌رو، وسنو معتقد است بخشی از هر تحلیل فرهنگی باید به بررسی این مسئله اختصاص یابد که محتوای تولیدات فرهنگی تا چه حد تحت تأثیر محیط اجتماعی تولید آن است و تا چه حد از آن فاصله می‌گیرد. به‌اعتقاد وسنو، پاسخ این پرسش را نمی‌توان صرفاً با تکیه بر نظریه‌های کلاسیک فرهنگ به‌دست آورد. جامعه‌شناسان برای پاسخ گفتن به این پرسش باید از علوم دیگر چون نشانه‌شناسی، زبان‌شناسی و نقد ادبی کمک بگیرند. او می‌نویسد: «برای شناخت شرایطی که افق‌های اجتماعی زیست‌شدهٔ تولیدکنندگان فرهنگ مرکب از آن‌هاست، به تمامی مطالبی که در بالا گفته شد نیازمندیم، اما سررشته‌هایی که بتوانند چگونگی ارتباط برقرارکردن میان افق‌های اجتماعی مزبور را با ترکیب درونی متون برای ما توضیح دهند، تا حدود زیادی، از جایی دیگر می‌آیند. این سررشته‌ها از روش‌های ساختارگرایانه و فرمالیستی تحلیل ادبی می‌آیند: از باختین، تودوروف، آلتوسر، جیمسون و دیگران»(همان).

مفهوم «افق‌های اجتماعی» اشاره به «ویژگی‌ها، مؤلفه‌ها و مشخصات زمینهٔ اجتماعی عینی و ملموسی دارد که ایدئولوژی در آن تولید، انتخاب و نهادینه می‌شود»(همان: ١٢). مؤلفه‌ها و ویژگی‌های مزبور، هم زمینه و محیط ظهور ایدئولوژی و هم عناصر متونی را شکل می‌دهند که ایدئولوژی از مجموعهٔ آن‌ها تشکیل می‌شود(همان). برای مثال، شورش سال ١٥٢٢ در ویتنبرگ زمینهٔ موعظهٔ دعای روز یکشنبهٔ لوتر را فراهم آورد؛ این موضوع همچنین تبدیل به مؤلفه‌ای از گفتمان لوتر شد. لوتر دربارهٔ شمایل‌شکنی، تضادهای میان مصلحان و کلیسا، دربارهٔ خودش و منازعه‌اش با پاپ سخن می‌گفت. ایدئولوژی‌ها تصویری از منازعات میان طبقات اجتماعی، منازعات میان جناح‌های مختلف درون دولت یا منازعات میان احزاب سیاسی هستند؛ منازعاتی که خود، زمینه و محیط لازم را برای تولید ایدئولوژی فراهم می‌آورند(وسنو، ١٩٨٩: ١٢). به‌اعتقاد وی، «جهان عینی و ملموس درون متن ثبت

[1] social horizon

[2] discursive field

[3] figural action

می‌شود»، اما نکته‌ای که نباید آن را فراموش کرد آن است که «فرایند «ثبت» یا «متن‌مندشدن»[۱]، فرایندی گزینشی[۲] و دگرگون شونده[۳] است»(همان).جهان اجتماعی متن و جهان اجتماعی‌ای که متن در آن تولید می‌شود تنها تا حدودی به یکدیگر شبیه خواهند بود(همان). منازعات میان طبقات اجتماعی در جهان واقعی و روایت یا بازنمایی تئوریک این منازعات به‌دلیل محدودیت‌هایی که ساختار نظری بر واقعیت تحمیل می‌کنند با یکدیگر تفاوت دارند. «این دو در عین اینکه در پیوند با یکدیگر می‌باشند از یکدیگر مستقل نیز هستند»(همان: ۱۳). به‌اعتقاد وسنو، تولیدکنندگان ایدئولوژی برای بیان اندیشه‌های خود قادر به بهره گرفتن از هرگونه ژانر گفتمانی نیستند. آن‌ها تنها می‌توانند از ژانرهایی استفاده کنند که محیط اجتماعی‌شان در اختیارشان قرار می‌دهد(همان). ژانرهای گفتمانی متفاوت از قبیل موعظه، مقاله، کتاب، پژوهش دانشگاهی، بحث و گفت‌وگو، میتینگ، کلاس درس، رسالهٔ فلسفی، نامه، رسالهٔ تفسیری، رمان، شعر، داستان و غیره، مبتنی بر شیوهٔ روایت‌پردازی، شیوهٔ استدلال‌آوری و شیوه‌های بازنمایی مختلف هستند. ازاین‌رو، متفکر با بهره گرفتن از هر یک از ژانرهای گفتمانی (که محیط اجتماعی در اختیار وی قرار می‌دهد)، به نحوی، فرم و محتوای اندیشهٔ خود را در مسیر خاصی سوق می‌دهد. نمی‌توان از متفکری که اندیشه‌های خود را در قالب موعظه‌های یک یا دو ساعته ارائه می‌کند، انتظار مباحث دقیق فلسفی داشت، همان‌گونه که نمی توان از یک شاعر انتظار بیان روشن اندیشه-هایش را داشت.

مفهوم «قلمرو گفتمانی اشاره به فضا یا ساختار نمادین درون خود ایدئولوژی دارد»(وسنو، ۱۹۸۹: ۱۳). به‌اعتقاد وسنو، ساختار یا فرم نمادین ایدئولوژی‌ها از جمله عوامل دیگری است که در تعیین محتوای آن‌ها دارای تأثیر بسیاری است. درواقع دیدگاه‌های تولیدکنندگان ایدئولوژی دربارهٔ مسائل کلامی یا اجتماعی خاص درون قلمرو گفتمانیِ گفتمان آن‌ها ارائه و مطرح می‌شوند. بنا به نظریهٔ وسنو، مسائل و موضوعات کلامی یا اجتماعی به گفتمان‌ها عینیت می‌بخشد؛ بااین‌حال، گفتمان‌ها نیز به نوبهٔ خود رابطهٔ میان این مسائل را مشخص می‌کنند (یا ساخت می‌دهند) و درنهایت شیوهٔ تفسیر و تحلیل آن‌ها را شکل می‌بخشد. «قلمروهای گفتمانی حد و حدود بحث و استدلال‌ورزی و همچنین دامنهٔ مسائل و موضوعاتی که می‌توانند مورد بحث و بررسی قرار گیرند را روشن و مشخص می‌سازد»(وسنو، ۱۹۸۹: ۱۳). به‌اعتقاد او، در اینجا، «مسئلهٔ «پیوند» یا «تناسب» به این شکل مطرح می‌شود که: چه مؤلفه‌ها یا

---

[۱] textualization

[۲] selective

[۳] transformative

عناصر خاصی از افق اجتماعی به‌عنوان کنش‌ها یا وقایع نمادین وارد قلمرو گفتمانی می‌شوند، یا اینکه چه تناظرهایی میان افق اجتماعی و قلمرو گفتمانی دیده می‌شود؟»(همان). در ساده‌ترین حالت، ممکن است منازعه میان دو گروه یا دو دسته در جهان اجتماعی تجسم‌بخش تضاد بنیادینی شود که گزاره‌های ایدئولوژیک متن بر محور آن سازمان یافته‌اند. برای مثال، «در درون گفتمان لوتر درونمایه‌ای تکراری دیده می‌شود که مرکب از تضاد میان مرجعیت مقبول و متداول کلیسا ازیک‌سو و مرجعیت کلام خدا از سوی دیگر است. لوتر ضمن سرزنش کردن پیروانش و تذکر دادن به آن‌ها در ویتنبرگ، مرجعیت کلیسا را معادل با رونق ظواهر و صورت‌های ظاهری دین و مرجعیت کلام خدا را معادل با رونق ایمان و یقین درونی معرفی می‌کند. مرجعیت اکتسابی از جنس اعمال زور، غل و زنجیر و زندان است؛ ساختاری که بخشی از «طرح شیطان» است و «از درون خود و به‌دست خود کلیسا نابود خواهد شد». کسانی که به اطاعت از این قدرت و تبلیغ آن می‌پردازند همانند «مردمان بدنام و ننگ‌آوری هستند که مایهٔ رسوایی و بی‌اعتباری بنی‌اسرائیل را فراهم آوردند». برعکس، کلام خداوند نویددهندهٔ آزادی است؛ کلام خدا، «شادی تازه‌ای» است که بر قلب مؤمنان می‌نشیند. دریک‌سو، «سوءاستفاده‌های خطرناک»، «خرافات»، «فشارها»، «کفرگویی‌ها» و «تعابیر غیرمسیحی نفرت‌انگیز و ظالمانه» بسیار وجود دارد و در سوی دیگر، سیرهٔ واقعی مسیح و «رهایی مسیحیت مقدس» قرار دارد. این دوگانه‌های مخالف نشان‌دهندهٔ وجود یک دوقطبی بنیادی هستند که ایدئولوژی اصلاحی لوتر را ساخت می‌بخشد. بسیاری از دیدگاه‌های لوتر دربارهٔ مسائل کلامی یا اجتماعی خاص درون این قلمرو گفتمانی بنیادی طرح و مطرح می‌شوند»(همان). وسنو پس از مشخص کردن وظیفهٔ محققان درخصوص چگونگی بررسی مسئلهٔ «پیوند» میان محیط اجتماعی با قلمروهای گفتمانی، به وظایف محقق فرهنگ درخصوص چگونگی بررسی «گسست» قلمروهای گفتمانی از محیط اجتماعی اشاره می‌کند. او معتقد است، در اینجا، «مسئلهٔ «عدم پیوند» یا «گسست» محقق را به سمت یافتن شیوه‌ها و روش‌هایی سوق می‌دهد که قلمرو گفتمانی می‌تواند به‌واسطه و از طریق آن‌ها به طرح دیدگاه‌ها و نگاه‌هایی بپردازد که در تضاد با مؤلفه‌های افق اجتماعی قرار دارند و از این رهگذر فضای مفهومی را فراهم آورد که تفکر خلاق را امکان‌پذیر می‌سازد»(همان: ١٤-١٣). گفتمان لوتر دربارهٔ تضادها و منازعات موجود در زمینهٔ اجتماعی زندگی او بود، اما آنچه محور اساسی مباحث و گفت‌وگوهای وی را شکل می‌داد عبارت بود از منتزع ساختن ویژگی‌ها و مشخصات تضادهای مزبور و تلاش برای جای دادن آن‌ها درون چهارچوب‌های کلی‌تر. او به این طریق مسائل و موضوعات نظری ماندگار و دارای اهمیت جهانی را مشخص کرد. لوتر در گفتمان خود دربارهٔ تمامی موضوعات دینی سخن گفت و در موعظهٔ خود هیچ موضوعی را مصون از ابراز نظر باقی نگذاشت: تزکیهٔ همگانی، تصاویر و

تمثال‌های مذهبی، توصیه به شرکت در مراسم عشای ربانی، نذرها و قسم‌های راهبانه، روزه گرفتن و شورش مدنی. اما، او درنهایت تمامی مباحث خود را به یک بحث جاودانی در عرصهٔ ادیان و فلسفه مربوط کرد: رابطهٔ ایمان و عشق(وسنو، ۱۹۸۹: ۱). او در موعظهٔ خود «نگرش و دیدگاهی متهورانه دربارهٔ این موضوعات به مردم توصیه و پیشنهاد کرد: ایمان خود را با عشق همراه کنید و آن را با عشق ورزیدن ملایم و متعادل سازید. او گفت: ایمان بدون عشق، «به‌هیچ‌وجه ایمان نیست، بلکه ایمانی ظاهری است، همان‌طور که چهره‌ای که در آینه می‌بینیم یک چهره نیست بلکه صرفاً تصویر و انعکاسی از آن است»(همان).

وسنو در پایان شرح مدل نظری جدید خود، محققان علاقه‌مند به مطالعهٔ تغییر فرهنگی را دعوت به استفاده از مدل‌های نظری ترکیبی می‌کند که در آن‌ها هم بر لزوم در نظر گرفتن شرایط محیطی کلان تولید فرهنگ و هم بر لزوم مطالعهٔ فرم و محتوای محصولات فرهنگی تولیدشده تأکید شده باشد. او می‌نویسد:

به‌نظر می‌رسد کلی‌ترین درسی که می‌توان از ملاحظات یاد شده گرفت آن است که مطالعهٔ تغییر فرهنگی را باید درون دیدگاهی چند عاملی جای داد که در آن هم بر بافت‌های اجتماعی عینی تولید فرهنگ و هم بر ساختارهای درونی محصولات فرهنگی تولیدشده تأکید می‌شود. تغییر یافتن شرایط کلان محیطی بر چگونگی تدارک و توزیع منابع اجتماعی که تولید ایدئولوژی به آن وابسته می‌باشد، تأثیر دارد. نظم و ترتیبات نهادی که به هدایت منابع مزبور به‌سمت تولیدکنندگان فرهنگ و همچنین اعمال برخی محدودیت‌ها بر آن‌ها، مخاطبان آن‌ها و حامیان آن‌ها می‌پردازند نیز از اهمیت خاصی برخوردار می‌باشند. شرایطی که به فرایندهای فرعی درگیر در فرایند کلی تغییر فرهنگی شکل می‌دهند نیز باید از یکدیگر بازشناخته شوند: شرایطی که دامنهٔ تنوع در تولید ایدئولوژیک را افزایش می‌دهند، شرایطی که به‌طور انتخابی به پیشبرد بعضی جهت‌گیری‌های ایدئولوژیک خاص در برخی بافت‌های اجتماعی کمک می‌کنند و مانع از ادامهٔ حیات بقیهٔ جهت‌گیری‌های ایدئولوژیک می‌شوند، و بالأخره شرایطی که بر نهادینه شدن نظام‌های ایدئولوژیک تأثیر می‌گذارند. مضافاً بر اینکه، به فرایندهای مؤثر مزبور نباید به‌عنوان فرایندهای مکانیکی نگریست؛ آن‌ها بخشی از زنجیره کنش پویایی هستند که در آن تولیدکنندگان فرهنگ و دیگر عوامل مربوطه به شرایط محیطی‌شان واکنش نشان می‌دهند. بخشی از این واکنش مربوط به تغییرات و جرح و تعدیل‌هایی است که در ساختار خود ایدئولوژی صورت می‌گیرد؛ تولیدکنندگان ایدئولوژی در آن واحد هم مؤلفه‌هایی از بافت اجتماعی تجربه شده را گرفته و وارد قلمروهای گفتمانی

می‌سازند و هم ایدئولوژی را از بند محدودیت‌های بی‌واسطهٔ بافت اجتماعی آزاد می‌سازند. بنابراین فرایند تولید ایدئولوژی مشروط به تاریخ است. می‌توان با مشخص کردن برخی از عوامل مربوطه به برجسته ساختن وابستگی فرایند تولید ایدئولوژی به تاریخ پرداخت، اما نمی توان قطع نظر از شرایط تاریخی خاص هرمورد از تغییر فرهنگی، یک چهارچوب فراگیر واحد را برای تبیین تغییر فرهنگی در تمامی جوامع و یا دوره‌های تاریخی مشخص ساخت و به‌کار گرفت. برای مطالعه هر مورد خاص از تغییر فرهنگی باید به شناخت شرایط تاریخی خاص آن پرداخت(وسنو، ۱۹۸۹: ۵۵۸-۵۵۷).

بحران در نظم اخلاقی: مکانیسم واسطی که تغییر در شرایط محیطی را در پیوند با تغییر ایدئولوژیک قرار می‌دهد

یکی از بنیادی‌ترین مسائلی که روبرت وسنو در نظریهٔ خود درخصوص تحول و تغییر فرهنگی سعی در روشن ساختن آن دارد، آن است که چگونه تغییر در شرایط محیطی منجر به تغییر فرهنگی یا به‌طور خاص تغییر ایدئولوژیک می‌شود. به‌عبارت‌دیگر، یکی از مهم‌ترین مسائل مورد توجه وسنو روشن کردن فرایندها یا مکانیسم‌های واسطی است که از طریق آن‌ها تغییرات اجتماعی بر فرهنگ تأثیر می‌گذارد. وسنو بهترین تمثیل برای نشان دادن رابطهٔ ایدئولوژی و ساختار اجتماعی را حرف «Z» زبان انگلیسی می‌داند. وسنو قسمت پایینی حرف «Z» را «ساختار اجتماعی» و قسمت بالایی آن را همچون «ایدئولوژی» معرفی می‌کند و یکی از مهم‌ترین وظایف نظریهٔ فرهنگی را روشن کردن ماهیت «/» یا مکانیسم‌هایی می‌داند که این دو را در پیوند با یکدیگر قرار می‌دهند.

به‌اعتقاد وسنو، «فرض اصلی جامعه‌شناسیِ معرفت کلاسیک و بسیاری از نظریه‌های معاصردرخصوص رابطهٔ ساختار اجتماعی و ایدئولوژی آن است که رابطه‌ای ثابت و تعیین‌کننده میان ایدئولوژی و تجربهٔ اجتماعی وجود دارد و تجربهٔ اجتماعی محتوا و درون‌مایهٔ ایدئولوژی‌ها را تعیین می‌کند»(وسنو،۱۹۸۵: ۸۰۰). به‌اعتقاد وی، پیامد طبیعی این فرض آن است که اندیشه‌ها به‌طور بنیادی محدود و مشروط به شرایط اجتماعی ظهورشان هستند. ازاین رو، اندیشه‌ها دقیقاً همان چیزی که به‌نظر می‌رسند، نیستند. در زیر محتوای رویی و آشکار اندیشه‌ها سطح دیگری از معنا قرار دارد که به‌وسیلهٔ ترکیب‌بندی اجتماعی مشخص شده و به آن شکل داده می‌شود. از این گذشته، آن‌گونه که در برخی تفاسیر جبرگرایانه از این نظریه آمده است، محتوای اندیشه‌ها به‌طور مستقیم ترکیب‌بندی اجتماعی را بازنمایی می‌کند. در نظریهٔ دورکیم، اندیشه‌ها به بازنمایی یا نمادین‌سازی جنبه‌های حیاتی واقعیت جمعی (از قبیل توزیع اقتدار) می‌پردازند. بنابراین مهم‌ترین وظیفهٔ پژوهش جامعه‌شناختی دربارهٔ ایدئولوژی

کشف رابطهٔ مستقیم ساختار اجتماعی و ایدئولوژی‌هاست(همان). به‌اعتقاد وسنو، استدلال نظریه‌های یادشده درخصوص رابطهٔ میان تغییر اجتماعی و تغییر ایدئولوژیک نیز مبتنی بر فرض بالاست. در نظریه‌های مزبور به دو شیوه با این مسئله برخورد شده است. در بسیاری از صورت‌بندهای نظریه‌های کلان، به‌ویژه نظریه‌های کارکردگرا، صرفاً به بیان این نکته که یک نوع از تغییر (تغییر اجتماعی) به نوع دیگر تغییر (تغییر فرهنگی) منجر می‌شود، اکتفاشده و هیچ تلاشی برای نشان دادن چگونگی تأثیرگذاری این تغییرات بر یکدیگر صورت نگرفته است. در این نظریه‌ها تنها به وجود یک رابطهٔ مکانیکی ساده میان تغییرات اجتماعی و تغییرات فرهنگی اشاره می‌شود. به‌اعتقاد وسنو، در گروه دیگری از نظریه‌های کلاسیک و معاصر بر «وضعیت ذهنی افراد» به‌عنوان مکانیسم واسط تغییر اجتماعی و تغییر فرهنگی تأکید شده است. استدلال کلی این نظریه‌ها چنین است که تغییرات اجتماعی، به اشکال متفاوت، منجر به پیدایش بحران درون افراد یا تغییر عقاید آن‌ها می‌شود و آن‌ها را پذیرای تغییرات ایدئولوژیک می‌کند.

وسنو مهم‌ترین مشکل استدلال‌های یاد شده را پیش‌فرض‌های بنیادین آن‌ها می‌داند که به‌اعتقاد وی تاکنون از نگاه محققان فرهنگی مخفی باقی مانده است. او می‌نویسد: «در سال‌های اخیر، جامعه‌شناسی تاریخی بار دیگر مورد توجه قرار گرفته است، اما بسیاری از پیش‌فرض‌های تئوریکی که مدل‌های جامعه‌شناسی درخصوص فرایندهای تاریخی بر آن‌ها مبتنی هستند، هنوز دست‌نخورده باقی مانده‌اند. این مسئله به‌ویژه، در مطالعات مربوط به رابطهٔ میان ساختار اجتماعی و ایدئولوژی دیده می‌شود. پژوهش‌های جامعه‌شناختی دربارهٔ ایدئولوژی غالباً مبتنی بر پیش‌فرض‌های غیرقابل قبول و در بهترین شرایط، غیرقابل آزمون روان‌شناسی اجتماعی هستند و از این مسئله رنج می‌برند. برای رشد جامعه‌شناسی تاریخی ایدئولوژی این پیش‌فرض‌ها باید مورد بازاندیشی قرار گیرند»(وسنو، ۱۹۸۵: ۷۹۹).

وسنو، خود در پاسخ به این مسئله که چه مکانیسم‌هایی تغییر اجتماعی را در پیوند با تغییر فرهنگی قرار می‌دهند، در «اجتماعات گفتمانی»، این استدلال را مطرح می‌سازد که «مهم‌ترین مکانیسم واسط میان تغییر در شرایط محیطی و تغییر در ایدئولوژی، بافت‌های نهادی هستند که ایدئولوژی‌ها در آن‌ها تولید و توزیع می‌شوند و مشروعیت می‌یابند»(وسنو، ۱۹۸۹: ۹). بر مبنای همین استدلال وسنو مدعی بود که تفاوت در بافت‌های نهادی – به‌ویژه قدرت دولت – است که توضیح می‌دهد چرا اصلاحات دینی برای مثال در آلمان و بریتانیا شکوفا شد ولی در اروپای شرقی، فرانسه و اسپانیا شکست خورد. به‌هرحال، وسنو در دیگر اثر برجستهٔ خود با عنوان «معنا و نظم اخلاقی» که آن را دو سال پیش از «اجتماعات گفتمانی» به‌چاپ رسانده (یعنی در سال ۱۹۸۷)، پاسخ کامل‌تر و جدیدتری درخصوص

ماهیت مکانیسم‌های رابط میان ساختار اجتماعی و فرهنگ و به‌تبع آن تغییر اجتماعی و تغییر فرهنگی مطرح کرده است که در «اجتماعات گفتمانی» به‌طور مستقیم دربارهٔ آن بحث نشده است. وسنو در «معنا و نظم اخلاقی» از «نظم اخلاقی» که مفهومی نزدیک به مفهوم «پارادایم» توماس کوهن و «اپیستمه» فوکو است، به عنوان مهم‌ترین مکانیسم واسط میان ساختار اجتماعی و ایدئولوژی سخن می‌گوید. وسنو، بنا بر رویکرد نمایشی به ایدئولوژی، یکی از مهم‌ترین کارکردهای ایدئولوژی را تعریف و انتقال ماهیت تکالیف اخلاقی جامعه می‌داند. به‌اعتقاد وی ایدئولوژی‌ها و شعائر و مناسک اجتماعی، مرکب از نمادهایی هستند که به‌بیان چیزی دربارهٔ نظم اخلاقی می‌پردازند یا اینکه نظم اخلاقی جامعه را نمایشی و تصویری می‌سازند. ازاین‌رو، او معتقد است هنگامی که تغییرات اجتماعی باعث ایجاد تغییر در نظم اخلاقی جامعه می‌شوند، ایدئولوژی‌ها نیز از این تغییرات تأثیر می‌پذیرند و تحول می‌یابند. وسنو این شیوهٔ تحلیل رابطهٔ میان تغییر اجتماعی و تغییر ایدئولوژیک را جایگزینی برای دریافت‌های صرفاً ذهن‌گرایانه یا دریافت‌های روان‌شناسی اجتماعی از ایدئولوژی می‌داند. به‌اعتقاد وی، ایدئولوژی‌ها در شرایطی که نظم اخلاقی جامعه دچار بی‌ثباتی و عدم قطعیت شده است، تولید می‌شوند و عدم قطعیت در نظم اخلاقی یک مشکل اجتماعی است که نمی توان آن را به نگرانی‌ها و تشویش‌های فردی تقلیل داد. ازاین‌رو، او معتقد است به‌جای آنکه خلقیات و روحیات فردی را به‌عنوان مکانیسم واسطی در نظر بگیریم که ایدئولوژی را در پیوند با ساختار اجتماعی قرار می‌دهد، باید بر «نظم اخلاقی» به‌عنوان مکانیسم واسط میان ایدئولوژی و ساختار اجتماعی تأکید شود(مهرآیین،۱۳۸٦: ۲۷۳). او می‌نویسد: «ظهور ایدئولوژی‌ها اساساً به احساس تشویش افراد، احساس ازجادررفتگی آن‌ها یا دیگر نیازهای روان‌شناختی افراد بازنمی‌گردد. برعکس، ظهور ایدئولوژی‌ها ریشه در تغییراتِ به‌وجودآمده در نظم اخلاقی جامعه – در تعریف جامعه از تکالیف و وظایف اخلاقی خود – دارد که تلاش‌های جدید برای نمایشی کردن ماهیت روابط اجتماعی را ضروری می‌سازد»(وسنو، ۱۹۸۹: ۲۹).

در نظریهٔ وسنو، «نظم اخلاقی» جامعه «مرکب از تعاریفی است در این باره که روابط اجتماعی چگونه باید شکل بگیرند»(همان). به‌اعتقاد وسنو، نظم اخلاقی شامل ۱. نظامی ساختارمند از رمزگان فرهنگی، ۲. مجموعه‌ای از شعائر و ایدئولوژی‌ها که به نمایشی کردن نظم اخلاقی جامعه می‌پردازند و ۳. بنیان نهادی که منابع لازم را برای تولید و حفظ رمزگان فرهنگی و شعائر و ایدئولوژی‌های یادشده فراهم می‌آورد(مهرآیین، ۱۳۸٦: ۲۷٤).

وسنو در توضیح «رمزگان اخلاقی» می‌نویسد: یک رمزگان اخلاقی مجموعه‌ای از عناصر فرهنگی است که ماهیت تعهد به شیوهٔ خاصی از رفتار را تعریف می‌کنند.(همان). به‌اعتقاد وی، این عناصر فرهنگی

از یک نظم و ساختار نمادین مشخص برخوردار هستند. اما، در اینجا، نظم به پیروی از مری داگلاس، در پیوند با «مرزها» تعریف می‌شود. بنابراین، وجود ساختار به معنای آن نیست که یک سیستم بستهٔ نظام‌یافته یا دارای نظم منطقی کامل وجود دارد. وجود ساختار به معنای آن است که می‌توان به شناسایی برخی تمایزات نمادین درون رمزگان اخلاقی پرداخت. تشخیص تمایزات نمادین مزبور به تحقق فرهنگ در شناسایی حوزه‌هایی که ممکن است نظم اخلاقی جامعه در مورد آن‌ها دچار عدم ثبات یا بحران شده باشد، کمک می‌کند. به‌اعتقاد وسنو، درون یک نظام اخلاقی سه نمونه از تمایزات نمادین وجود دارد: ۱. تمایز ابژه‌های اخلاقی[۱] از برنامه‌های واقعی[۲]، ۲).تمایز خود[۳] از کنش‌گر[٤] و ۳. تمایز اجتناب‌ناپذیری[٥] از نیت‌مندی[٦] (مهرآیین، ۱۳۸٦: ۲۷٤).

۱- ساختار نظم اخلاقی میان الف. ابژه‌های تعهد (از قبیل خداوند، جهان، کودکان، خود، یک شخص، یک مجموعه از باورها و ارزش‌ها، یک متن و غیره) و ب. فعالیت‌ها یا «برنامه‌های واقعی» که مردم باید آن‌ها را انجام دهند، تمایز قائل می‌شود. به‌اعتقاد وسنو، ابژه‌های تعهد و همچنین ایده‌هایی که بیانگر تعهد به آن‌ها هستند را می‌توان در گفتارهایی همچون «اطاعت کردن از خداوند»، «تلاش برای انجام خواسته‌های خداوند»، «بهتر ساختن جهان»، «ساختن یک زندگی بهتر برای کودکانمان» و «به خودم توجه کنم»، مشاهده کرد. برخی از نمادها نیز نشان دهندهٔ کارهای واقعی هستند که مردم آن‌ها را به منظور عملی کردن تعهدات خود انجام می‌دهند. خواندن کتاب مقدس، حضور در کلیسا، وقت گذاشتن برای انجام فعالیت‌های اجتماعی، مراقبه (مدیتیشن) و صحبت کردن از احساسات فردی از جمله برنامه‌های واقعی هستند که مردم آن‌ها را به منظور عملی ساختن انتظارات نظم اخلاقی انجام می‌دهند. مردم می‌دانند که اگر بخواهند «زندگی بهتری برای کودکان خود بسازند» باید «سخت کار کنند». به‌اعتقاد وسنو، در بسیاری از موارد، این دو مجموعه از نمادها در پیوند نزدیک با یکدیگر قرار دارند. برای مثال، ما وقتی از «انجام خواسته‌های خداوند» سخن می‌گوییم که در کلیسا و فعالیت‌های آن حضور یافته‌ایم؛ اگر از مردم بپرسید که چرا سخت کار می‌کنند یا چرا به مراقبه (مدیتیشن)

---

[۱] moral objects

[۲] real program

[۳] self

[٤] actor

[٥] inevitablity

[٦] intentionality

می‌پردازند، مردم ممکن است پاسخ دهند که آن‌ها می‌خواهند جهان بهتری بسازند یا خود حقیقی خود را کشف کنند. بااین‌حال، این دو مجموعه از نمادها کاملاً از یکدیگر متفاوت هستند. با مشاهدهٔ خودِ نمادها می‌توان به‌خوبی به این نکته پی برد که کلیسا خداوند نیست، شغل یک فرد جهان نیست، و مراقبه همان خود نیست. این‌ها در ارتباط با یکدیگرند، اما در عین حال از یکدیگر متمایزند(همان: ۲۷۵).

۲- ساختار رمزگان اخلاقی، همچنین، میان الف. «خود واقعی» یا «خود حقیقی» فرد و ب. «نقش»های متفاوتی که او (مرد یا زن) ایفا می‌کند، تمایز قائل می‌شود. به‌اعتقاد وسنو نظام‌های اخلاقی همواره میان دو جنبه یا مؤلفه از خود تمایز قائل می‌شوند: یک جنبه از خود عبارتست از روح و ذات شخص که ناب و خالص، پاک و بخشوده‌شده و فناناپذیر و در نهایت پذیرفتنی است و در حقیقت در ارتباط با اندیشهٔ «حیات اخروی» است. وجه دیگر خود عبارتست از وجه جسمانی، نفسانی و میرای آن که در معرض وسوسه و ناپاکی قرار دارد. به‌اعتقاد وسنو، یک نان‌آور طبقهٔ متوسط هنگامی که می‌گوید «من تنها دارم کارم را انجام می‌دهم»، در واقع، میان این دو وجه از خود تمایز قائل می‌شود: یک «خود واقعی» وجود دارد که خوب است، ارزشمند است، فسادناپذیر است، و این «خود واقعی» متفاوت با «کنش‌گری» است که کارش را انجام می‌دهد، کاری که غالباً دردآور است، پایین‌تر از سطح شرافت اوست و حتی شرافت و صداقت وی را لکه‌دار می‌کند(مهرآیین، ۱۳۸٦: ۲۷۵).

۳- رمزگان اخلاقی میان الف. نیروهایی که خارج از کنترل فرد قرار دارند و ب. نیروهایی که درون قلمرو ارادهٔ وی جای دارند نیز تمایز قائل می‌شود. به‌عبارت‌دیگر، درون یک رمزگان اخلاقی، امور «اجتناب‌ناپذیر» از امور «نیت‌مند» متمایز می‌شوند. در واقع، رمزگان فرهنگی، از این طریق، میان اموری که مورد ارزیابی اخلاقی قرار می‌گیرند (رفتارهایی که می‌توان آن‌ها را از طریق قدرت اراده و نیت کنترل کرد)، و اموری که خارج از کنترل فرد قرار دارند و مورد ارزیابی اخلاقی قرار نمی گیرند یا حداقل اینکه ارزیابی اخلاقی آن‌ها مسکوت گذاشته می‌شود، تمایز قائل می‌شوند(همان).

وسنو پس از توصیف و شرح «رمزگان اخلاقی»، به‌عنوان مهم‌ترین بُعد نظم اخلاقی، می‌کوشد دو وجه دیگر نظم اخلاقی یعنی شعائر و ایدئولوژی‌ها و کارکرد آن‌ها را روشن کند. به‌اعتقاد وسنو، اگر نظم اخلاقی جامعه مرکب از تعاریفی است در این باره که روابط اجتماعی چگونه باید شکل بگیرند و اگر نظم اخلاقی جامعه ماهیت تکالیف و تعهدات اخلاقی جامعه را مشخص می‌کند، آن موقع باید علائم و نشانه‌هایی درخصوص این تعاریف و تکالیف و تعهدات وجود داشته باشد - علائم و نشانه‌هایی در

این باره که روابط اجتماعی باید این گونه الگو بیابند و انتظار می‌رود که افـراد مبتنـی بـر روش‌هـا و راه‌های تعریف شده، رفتار کنند و به انجام این وظایف و تکالیف اخلاقی بپردازند. وسنو معتقد است این علائم تا حدودی از طریق نظم و ترتیبات اجتماعی و همچنین کنش‌ها (همانند یک معاملهٔ سـادهٔ اقتصادی که در آن انتظارات دو طرف درگیر تعریف و ابراز می‌شود) فرستاده می‌شوند. امـا، در نگـاه وسنو، مهم‌ترین قلمرو اجتماعی که قادر است این وظیفه را به‌نحوی فراگیر و تأثیرگـذار انجـام دهـد، قلمرو نشانه‌ها و بـه‌طـور خـاص قلمـرو شـعائر و ایـدئولوژی‌هـا اسـت. بـه‌اعتقـاد وسـنو، شـعائر و ایدئولوژی‌ها «جنبهٔ ابزاری – نمادی حیات اجتماعی را شکل می‌دهند»(همان: ۲۷٦). وسنو معتقد است «شعائر» و «ایدئولوژی‌ها» به نمایشی کردن نظم اخلاقی جامعه می‌پردازند. این همان نکته‌ای است کـه در رویکرد نمایشی به فرهنگ بر آن تأکید می‌شود. وسنو درخصوص نقش ایدئولوژی در بـه تصـویر درآوردن نظم اخلاقی جامعه می‌نویسد: «درکل، می‌توان به ایدئولوژی به‌عنوان مجموعه‌ای از سـخنان، اعم از شفاهی یا نوشتاری، نگریست. این سخنان از توانایی و ظرفیت بالایی برای دست‌کاری شناختی جامعه برخوردارند و به همین دلیل می‌توانند به‌عنوان روشی برای تعریـف و انتقـال ماهیـت تکـالیف اخلاقی جامعه به کار آیند. البته ایدئولوژی ممکن است شامل بازنمایی‌های بصری (اشـیایی همچـون پرچم یا تصاویر)، کنش‌های نمادین (سلام نظامی، زانو زدن، سـجده کـردن) و حـوادث و رویـدادها (مجموعه‌ای از کنش‌های به هم مرتبط از قبیل رژهٔ نظامی یا اعمـال دینـی) نیـز باشـد. در ایـن معنـا، ایدئولوژی به نحوی آشکار بسیاری از آن کارکردهایی که به شعائر نسبت داده می‌شود را ذیـل خـود جای می‌دهد»(مهرآیین، ۱۳۸٦: ۲۷٦). البته وسنو، رابطهٔ میان ایدئولوژی و نظم اخلاقی را رابطه‌ای یک سویه نمی داند: اگر ایدئولوژی به نمایش دادن نظم اخلاقی جامعه می‌پـردازد، نظـم اخلاقـی نیـز بـه ایدئولوژی «مشروعیت» می‌بخشد و وجود آن را معنادار می‌کند. بـه‌اعتقـاد وسـنو، در جـواب بـه ایـن پرسش که چرا برخی ایدئولوژی‌ها وجود دارند یا چـرا برخـی کـنش‌هـای گفتـاری معنـادار هسـتند (به‌عبارت‌دیگر، چرا از آن‌ها استفاده می‌شود)، تاکنون، پاسخ‌های بسیاری ارائه شـده اسـت: مـی‌تـوان پاسخ داد که ایدئولوژی‌ها به این دلیل وجود دارند (یا معنادار هستند) که شرایط لازم برای آن‌ها فراهم است. آن‌ها به این دلیل وجود دارند (معنادار هستند) که در بیان آن‌ها قواعد جاری کاربرد زبان رعایت شده است. آن‌ها به این دلیل وجود دارند که در آن‌ها برخـی گـزاره‌هـای صـادق و مشـخص دربـارهٔ واقعیت وجود دارد – پاسخی که می‌توان همچنین آن را دربارهٔ اندیشه‌هایی به‌کار بست که بخشـی از جهان‌بینی خاص یک فرد هستند یا گزاره‌هایی در بارهٔ فیزیک یا زیست‌شناسی که آن‌ها را معمولاً نمی توان «ایدئولوژی» نامید. آن‌ها همچنین ممکن است به این دلیل معنادار باشند که با قدرت توسط فردی که به‌نظر می‌رسد واقعاً به آنچه می‌گوید ایمان دارد، بیان می‌شوند – وضعیتی که به‌هرحال ممکن است

باعث شود یک فرد بیش از آنکه با صفت «رهبر ایدئولوژیک بزرگ» مواجه شود با برچسب «دیوانه» روبه‌رو شود. اما، از نظر وسنو، در تمامی این پاسخ‌ها یک نکته مغفول باقی مانده است: «آنچه‌که در این پاسخ‌ها مغفول می‌باشد، بی‌توجهی است که نسبت به «نظم اخلاقی» جامعه دیده می‌شود – شرایط اجتماعی که باعث می‌شوند ادعاهای ایدئولوژیک به‌عنوان اندیشه‌هایی مشروع شناخته شوند»(همان: ۲۷۷).

سومین مؤلفهٔ یک نظم اخلاقی، در نگاه وسنو، بنیان «نهادی» آن است. به‌اعتقاد وسنو، یک نظم اخلاقی برای زنده ماندن باید دائماً تولید و بازتولید شود. به‌علاوه، تولید شعائر و ایدئولوژی‌های تازه‌ای که یک نظم اخلاقی را بازنمایی می‌کنند توسط کنش فعالانهٔ کنشگرانی صورت می‌گیرد که از منابع استفاده می‌کنند. ازاین‌رو، نظام رمزگان نمادین وابسته به منابع مادی و سازمانی است. وسنو معتقد است یک نظم اخلاقی درون ساختارهای نهادی تثبیت می‌شود که بر محور اشیای مادی، پول، رهبری، شبکهٔ ارتباطات، قدرت و توانایی‌های سازمانی استوار است. یک نظم اخلاقی نیازمند منابع اجتماعی است تا تولید شود و باقی بماند.

وسنو معتقد است هنگامی که نظم اخلاقی جامعه دچار بی‌ثباتی و عدم قطعیت شود، فرایند نوآوری ایدئولوژیک تشدید می‌شود. در نگاه وسنو عوامل متعددی می‌توانند باعث ایجاد بی‌ثباتی و بحران در نظم اخلاقی یک جامعه شوند: ۱. یک نمونه از بی‌ثباتی هنگامی به‌وجود می‌آید که با نوعی افزایش در تعداد مطلق گزینه‌های موجود برای رفتار روبه‌رو هستیم (به‌عبارت‌دیگر، افراد قادر می‌شوند در جهت‌های مختلف حرکت کنند یا اینکه قادر می‌شوند بر مبنای هنجارهای متفاوت عمل نمایند). در این وضعیت پیش‌بینی پیامدهای رفتاری بسیار مشکل می‌شود. ۲. مورد دوم بی‌ثباتی هنگامی به‌وجود می‌آید که نظام فرهنگی یک جامعه با یک شوک بیرونی روبه‌رو می‌شود. درنتیجهٔ این شوک بیرونی مجموعهٔ جدیدی از امکانات وارد نظام فرهنگی جامعه می‌شوند و میزان پیش‌بینی‌پذیری رویدادهای فرهنگی را بسیار کاهش می‌دهند. ۳. بالأخره اینکه بی‌ثباتی ممکن است نتیجهٔ مبهم بودن، سؤال‌برانگیز بودن یا چند معنا بودن برخی نمادهای موجود در یک نظام فرهنگی یا اخلاقی باشد. دامنهٔ معنایی وابسته به نمادها ممکن است روشن و واضح و یا متنوع و مبهم باشد. برخی نمادها به ویژه نمادهای مذهبی از دامنهٔ معنایی بسیار وسیعی برخوردار هستند که آن‌ها را رازآفرین و مبهم می‌کند. اگر تعداد معانی بالقوه، پیامدهای بالقوه، نیات و مقاصد یا تعهداتی که می‌توان از طریق یک کنش یا گفتمان خاص منتقل کرد بالا باشد، احتمالاً میزان بی‌ثباتی و عدم قطعیت موجود در آن نظام بسیار بالا خواهد بود. البته وسنو، به عوامل دیگری همچون عقلانی شدن، نقد فلسفی و سکولاریزاسیون نیز به‌عنوان عواملی که می‌توانند باعث ایجاد بحران در نظم اخلاقی یک جامعه شوند، اشاره می‌کند(مهرآیین،

۱۳۸٦: ۲۷۸). به‌هرحال، او «تغییر اجتماعی» را مهم‌ترین عامل ایجاد بحـران در نظـم اخلاقـی جوامـع می‌داند. به‌اعتقاد وسنو، فرایند تغییر اجتماعی با برهم زدن مرزهای نمادین تعریف‌شده درون یک نظم اخلاقی (مرزهای نمادین تعریف‌شده میان ابژه‌های اخلاقـی و برنامـه‌هـای واقعـی، خـود و کنشـگر، اجتناب‌ناپذیری و نیت‌مندی)؛ با ناکارآمد ساختن شعائر و ایدئولوژی‌هایی که یک نظم اخلاقی را بـه نمایش در می‌آورند و همچنین با تهدید کردن بنیان‌های نهادی یک نظم اخلاقی، نظم اخلاقی را دچار بحران و بی‌ثباتی می‌کند(همان). وسنو پیامدهای طبیعی بحران در نظم اخلاقی جامعه را چنین تعریف می‌کند: ۱. بالا رفتن میزان ریسک فعالیت‌های اجتماع[۱]، ۲. مبهم و آشفته شدن وضعیت‌های اجتماعی[۲] و ۳. پیش‌بینی‌ناپذیر شدن روابط اجتماعی[۳](همان). وسنو معتقد است در چنین وضعیتی، تولیدکنندگان ایدئولوژی می‌کوشند با تولید ایدئولوژی‌های جدید و تبیین وضعیت جامعه، به کم کردن میزان ریسک فعالیت‌های اجتماعی، میزان ابهام وضعیت‌های اجتماعی و میزان پیش‌بینـی‌ناپـذیری روابـط اجتمـاعی کمک کنند. به‌اعتقاد وسنو، در صورت وجود برخی شرایط، فرایند تولید ایدئولوژی‌های جدید تسهیل می‌شود: ۱. بالا بودن میزان ناهمگنی و عدم تجانس در میان بخش‌های اجتماعی (طبقـات، گـروه‌هـا، سازمان‌ها، نیروهای سیاسی و غیره) نظام اجتماعی، ۲. بالا بودن سطح تنوع در منابع اجتماعی و توزیع آن‌ها، ۳. بالا بودن میزان تغییرات اجتماعی به‌وجودآمده (تغییر در ائتلاف‌های قدرت، بازتوزیع منـابع، به‌وجود آمدن ساختارهای جدید، به‌وجود آمدن اشکال جدید روابط اجتماعی)، ٤. انعطاف‌ناپذیر بودن رمزگان فرهنگی موجود (که نتیجهٔ پیوند قوی موجود میان تعداد اندکی از رمزگان اسـت) و ۵. تـوان پایین قدرت سیاسی موجود در سرکوب رمزگان فرهنگی جدید، شعائر اجتماعی جدید و فرایند بسیج منابع(مهرآیین، ۱۳۸٦: ۲۷۹). وسنو معتقـد اسـت فراینـدهای مزبـور منجـر بـه افـزایش میـزان «تنـوع ایدئولوژیک» می‌شوند که خود، «رقابت» میان ایدئولوژی‌های متفـاوت را بـه‌همـراه مـی‌آورد. در ایـن رقابت، برخی ایدئولوژی‌ها پیروز و انتخاب می‌شوند و برخی دیگر از بین می‌روند. بـه‌اعتقـاد وسـنو، پیروزی و انتخاب ایدئولوژی‌ها وابسته به توان آن‌ها در فـرآهم آوردن مـوارد زیـر اسـت: ۱. تعریـف روابط اجتماعی به شیوه‌ای که منجربه کاهش بی‌ثباتی در نظم اخلاقی جامعه شود، ۲. ارائهٔ یک ساختار ایدئولوژیک انعطاف‌پذیر که تعداد عناصر درونی آن زیاد و پیوند میان عناصر درونی آن ضعیف و قابل تغییر باشد، ۳. به‌دست آوردن منابع کافی و دستیابی به یک بنیان نهادی قوی (به‌ویژه پول، تعداد زیـاد

[۱] risk

[۲] ambiguity

[۳] unpredictability

طرف‌داران، سازمان، رهبری و کانال‌های ارتباطی)، ٤. تصریح و روشن کردن شعائر و کنش‌های ارتباطی، ٥. طرح کردن و نهادینه ساختن اهداف و آرمان‌های مستقل و ٦. دستیابی به مشروعیت در نگاه قدرت سیاسی حاکم و ارزش‌ها و قواعد رفتاری موجود(همان). یک ایدئولوژی هرچه بیشتر بتواند نیازهای بالا را برآورده کند، امکان انتخاب و نهادینه شدنش هم بالاتر می‌رود.

نقد نظریه وسنو

نظریهٔ وسنو، آنچنان که گای سوانسون نوشته است، «نظریه‌ای است بسیار موفق که ما را وادار به اندیشه کردن می‌سازد»(سوانسون،۱۹۹۰: ۳٤۰). تلاش وسنو در پردازش یک دریافت «عینی» از فرهنگ و فراتر رفتن از محدودیت‌های رویکردهای کلاسیک در مطالعهٔ فرهنگ، تأکید او بر اهمیت منابع و فضای اجتماعی در فرایند تولید فرهنگ، فهم او از تغییر فرهنگی به‌عنوان یک فرایند نامستمر و گسسته و چهارچوب مفهومی وی که روشن می‌کند چگونه محیط اجتماعی به فرایند تولید ایدئولوژی ساخت می‌دهد، چگونه تغییرات اجتماعی با ایجاد بحران در نظم اخلاقی جامعه، به تشدیدِ فرایند نوآوری ایدئولوژیک دامن می‌زند و چگونه ایدئولوژی‌ها از طریق قلمرو گفتمانی خود مقولات اساسی شکل‌دهنده به کنش‌های نمادین را مشخص می‌کنند، در فهم فرایند تولید ایدئولوژی بسیار مهم هستند. بااین‌حال، محدود بودن دیدگاه وسنو به بررسی این مسئله که چگونه نظام‌های معانی در پیوند با محیط اجتماعی قرار می‌گیرند و بی‌توجهی وی به این مسئله که نظام‌های معانی و ایده‌ها عملاً چگونه خلق می‌شوند، مدل او را با گونه‌ای ابهام همراه می‌کند. به‌علاوه، اگرچه تحلیل وسنو موجب دوری گزیدن از تقلیل‌گرایی موجود در دیدگاه تطابق می‌شود و با ایدئولوژی به‌عنوان یک مقولهٔ مستقل برخورد می‌کند، در نظریهٔ وی روشن نیست که چه چیزی پویایی درونی فرایندهای ایدئولوژیک را ایجاد می‌کند. وسنو، برخلاف تأکید تئوریکی که بر نقش کنش، سوژه و منازعات ایدئولوژیک در تولید فرهنگ و همچنین نظریه‌پردازی درخصوص اهمیت بررسی فرم و محتوای تولیدات فرهنگی در مطالعهٔ فرهنگ دارد، در مطالعهٔ تاریخی خود توجه چندانی به این موضوعات نمیکند. به‌اعتقاد کالهون، بی‌توجهی وسنو به مسئلهٔ «محتوا» اتفاقی نیست. او این نکته را به ویژگی‌های کلی جامعه‌شناسی فرهنگ آمریکا باز می‌گرداند. کالهون در نقد وسنو می‌نویسد: «جامعه‌شناسان فرهنگ آمریکا، بنا به دلایلی، معتقدند که آن‌ها باید از مسئلهٔ تفسیر معنا تأکیدزدایی کنند تا بتوانند تحقیق دقیق انجام دهند. ازاین‌رو، جامعه‌شناسان فرهنگ آمریکا اغلب می‌کوشند پدیده‌های فرهنگی را بدون توجه به جوهر یا محتوای فرهنگ مورد مطالعه قرار دهند. وسنو از این قاعده مستثنی نیست... این گرایش کلی جامعه‌شناسی فرهنگی آمریکاست. او به‌لحاظ معرفت‌شناختی خود را یک جامعه‌شناس تفسیری می‌داند. او اعتقادی به پوزیتیویسم و اهداف آن ندارد. بااین‌حال، از پرداختن به محتوا خودداری

می‌کند، زیرا او می‌ترسد عینیت را از دست بدهد... چرا نتوان مطالعه‌ای را انجام داد که در آن هم بـه عوامل تبیینی ساختاری توجه شود و هم به معنا؟»(کالهون، ۱۹۹۲: ۲٤۰ و ٤۱۹ و ٤۲۳).

۲-٤-۲) نظریهٔ باختین: منطق گفت‌وگویی

عمده نظریه‌های متداول درخصوص عوامل تأثیرگذار بر شکل‌گیری فرم و محتوای گفتمان‌ها ریشه در اندیشه‌های میخائیل باختین – زبان‌شناس و نظریه‌پرداز ادبی روس – به‌ویژه نظریـه وی درخصـوص «منطق گفت وگویی» یا جنبهٔ «مکالمه‌ای» زبان و نقش روابط بینامتنی در شکل دادن به فـرم و محتـوای گفتمان‌ها دارند. به‌هرحال، نظریهٔ باختین درخصوص ماهیت اجتماعی نشانه‌ها، رابطهٔ میان نشانه‌هـا و بالأخره فرایند تولید متون، خود ریشه در اندیشه‌های فردینان دوسوسور، زبان‌شناس سوئیسی، دربـارهٔ ماهیت «رابطه‌ای و دلبخواهانهٔ» نشانه‌ها دارد. تا قبل از طرح دیدگاه‌های سوسور و صورت‌بندی نظریهٔ زبان‌شناسی ساخت‌گرا توسـط وی، زبـان‌شناسـان اغلـب بـه بررسـی تـاریخی زبـان و تحـولات آن می‌پرداختند. توجه زبان‌شناسان عمدتاً معطوف به مـوارد واقعـی کـاربرد زبـان – اعـم از گفتـاری یـا نوشتاری – توسط مردم و بررسی تغییرات شکل‌گرفته در واژه‌ها، آواها، معانی کلمات و نحو زبان بود. برای مثال، آن‌ها علاقه‌مند بودند بدانند چرا و چگونه weg انگلیسی باسـتان بـه way در انگلیسـی جدید تبـدیل شـده اسـت و یـا اینکـه چگونـه فعـل to have در انگلیسـی جدیـد از habben درانگلیسی باستان منشأ گرفته است. سوسور در مقابل زبان‌شناسی تاریخی (زبان‌شناسیِ درزمانی) کـه به بررسی تغییرات زبان‌های خاص در طی تاریخ می‌پرداخت، زبان‌شناسی هم‌زمـانی را مطـرح کـرد. سوسور معتقد بود وظیفهٔ زبان‌شناسی نه بررسی تاریخی و درزمانی زبان، بلکه وضـعیت هـم‌زمـانی و ایستای «ساختار زبان» در یک لحظهٔ معین از زمان است(سوسـور،۱۳۷۸: ۷٦). سوسـور درطـی دروس دوران‌ساز خود که بعدها در کتابی با نام «دورهٔ زبان‌شناسی عمومی». گردآوری شد، نخست خودِ زبان را تعریف می‌کند. تعریف او غیرمعمول بود. او در تعریف خود از زبان، سه سـطح فعالیـت زبـانی را مشخص می‌کند: «لانگاژ» (مطلق زبان)، «لانگ»(زبان) و «پارول» (گفتار). بنا به‌نظریهٔ سوسور، «لانگـاژ» وسیع‌ترین وجه زبان است زیرا کلِ قوهٔ نطق انسان را ، چـه فیزیکـی و چـه ذهنـی، دربـر مـی‌گیـرد. بنابراین، این حوزه چنان وسیع و تعریف‌نشده است که نمی‌توان به مطالعهٔ نظام‌دار آن پرداخت. منظور سوسور از «پارول» همان کاربرد شخصیِ زبان بود. سوسور گفته‌های فـردی مـا را «پـارول» مـی‌نامـد. سوسور معتقد بود وظیفهٔ زبان‌شناسی بررسی «پارول ها» یا کاربرد زبان توسط مردم نیز نیست. موضوع اصلی مطالعات زبان‌شناسی باید «لانگ» یا «نظام زبانی» باشد. «لانگ»، زبان است به‌معنـایی کـه وقـت

حرف زدن از «زبان» فارسی یا «زبان» انگلیسی در نظر داریم. لانگ، ساختار بنیادین زبان است که نزد همهٔ کاربران آن مشترک است و کاربران زبان را قادر می‌کند تا بتوانند به تولید انواع متفاوت تولیدات زبانی اعم از آوا، جمله، عبارت، گزاره و... بپردازند. سوسور معتقد بود «ساختار» زبان مقدم بر مصادیق واقعی زبان است. «ساختار» زبان وجه اجتماعی زبان است: «نظامی مشترک است که ما به‌عنوان گویشور (ناخودآگاهانه) آن را به‌کار می‌گیریم»(همان: ۷۷). او اعتقاد داشت هدف واقعی مطالعات زبانی بررسی هم‌زمان «نظام» زبان است. زبان‌شناسی باید بتواند عناصر این نظام و روابط و قواعد حاکم بر آن‌ها را کشف کند.

تلاش سوسور برای شناخت ویژگی‌های «لانگ» او را به‌سمت ارائهٔ دیدگاه‌هایی هدایت کرد که تا امروز به‌عنوان اصول و مبانی زبان‌شناسی ساخت‌گرا شناخته می‌شوند. او در ابتدا این ایده را مطرح کرد که «لانگ» را باید «نظامی از نشانه‌ها» دانست. سوسور برای روشن کردن این ایدهٔ کلی مجبور به توضیح دو مسئلهٔ دیگر شد: ۱. نشانهٔ زبان‌شناسانه چیست؟ و ۲. چه نوع روابطی میان نشانه‌ها در نظام زبان وجود دارد؟ در واقع هدف اصلی سوسور، به‌عنوان یک زبان‌شناس ساخت‌گرا، کشف «روابط» میان نشانه‌ها بود؛ روابط ثابتی که انسان‌ها را قادر می‌سازد با بهره‌گیری از آن‌ها به تولید محصولات متنوع زبانی بپردازند. نشانه‌ها و روابط دو مفهوم کلیدی نظریهٔ زبان‌شناختی سوسور بودند. سوسور در پاسخ به این پرسش که نشانهٔ زبان‌شناسانه چیست؟، این پاسخ را مطرح کرد که هر نشانه، ترکیبی از یک دال (صوت – تصویر) و یک مدلول (مفهوم) است. «دال» برای سوسور دریافتی حسی است. کلمهٔ گفته‌شده جنبهٔ شنیداری و کلمهٔ نوشته‌شده جنبهٔ دیداری دارد. «مدلول» مفهوم یا معنای مرتبط با دریافت حسی است. کلمهٔ «کتاب» دال و مفهوم یا صورت ذهنی کتاب مدلول آن است. سوسور معتقد بود رابطهٔ میان دال و مدلول رابطه‌ای اختیاری، دلبخواهانه و آزاد است. او این دیدگاه را در مقابل این ایدهٔ عام متداول مطرح کرد که رابطهٔ میان واژه‌ها و معانی آن‌ها رابطه‌ای «طبیعی» است. فهم متعارف به ما می‌گوید دنیا از اشیایی ساخته شده است که وجود مستقلی از یکدیگر دارند و با نامی که ما به آن‌ها داده‌ایم به‌طور طبیعی سازگار هستند. این سخن بدان معنا است که مثلاً حیوانی به نام سگ، خاصیت یا حالتی دارد که واژهٔ «سگ» بی‌چون‌وچرا باید برای آن به‌کار رود، اما سوسور می‌گوید هیچ رابطهٔ مستقیم یا علت‌ومعلولی میان نشانه‌ها و مصادیق آن‌ها وجود ندارد. اگر رابطهٔ میان دال و مدلول رابطه‌ای طبیعی باشد، باید، برای مثال، در تمامی اجتماعات بشری به یک حیوان چهاردست‌وپای پشمالو، «سگ» بگویند، درحالی‌که مردم فارسی زبان به آن «سگ» می‌گویند و مردم انگلیسی زبان آن را dog می‌نامند. منظور سوسور از اینکه رابطهٔ میان دال و مدلول رابطه‌ای اختیاری و دلبخواهانه است، آن بود که رابطهٔ میان دال و مدلول، رابطه‌ای است که به‌طور اجتماعی و فرهنگی تعریف می‌شود –

البته این رابطه بعداً تبدیل به یک «قرارداد» ثابت می شود و تمامی افراد بعدی که از یک دال استفاده می‌کنند، آن را در همان معنای تعریف‌شدهٔ نخستین به‌کار می‌گیرند. دیدگاه سوسور درخصوص «اختیاری و دلبخواهانه» بودن رابطهٔ میان دال و مدلول، همچنین، به این مسئله اشاره دارد که «معنامندی» نشانه‌ها نه به‌دلیل کاربرد ارجاعی‌شان، بلکه به‌دلیل کارکردشان در نظام زبان‌شناسانهٔ موجود در هر موقعیت زمانی و روابطی است که میان آن‌ها در درون نظام زبان‌شناسانه برقرار است. در نظر سوسور، نشانه‌ها بدواً و قبل از هرچیز به یکدیگر ارجاع داده می‌شوند. در چهارچوب نظام زبانی، هرچیز براساس روابط قوام می‌یابد. به‌تعبیر دیگر، هیچ نشانه‌ای به‌تنهایی معنادار نمی‌شود، بلکه در ارتباطش با سایر نشانه‌ها معنادار می‌شود. معنای یک نشانهٔ زبانی به رابطهٔ آن با سایر نشانه‌ها بستگی دارد. می‌دانیم که «سه» فقط به دلیل رابطه‌اش با «یک»، «دو»، «چهار» و غیره معنا می‌دهد. «غنی» معنا ندارد مگر آنکه «فقیری»در کار باشد؛ وجود «قرمز» منوط به وجود «سبز» و دیگر رنگ‌ها است. سوسور معتقد بود معناهایی که ما در زبان ایجاد می‌کنیم یا درمی‌یابیم، معناهایی رابطه‌ای محسوب می‌شوند. به‌اعتقاد سوسور، نشانه‌ها اجزای مثبت نیستند؛ نشانه‌ها ارجاعی نیستند، بلکه تنها به‌دلیل رابطه با دیگر نشانه‌ها (رابطهٔ تقابلی، رابطهٔ هم‌نشینی، رابطهٔ جانشینی) معنای خود را به‌دست می‌آورند. هیچ نشانه‌ای یک معنای خاص خود ندارد. نشانه‌ها در چهارچوب یک نظام وجود دارند و از رهگذر رابطهٔ خود (شباهت و تفاوت) با دیگر نشانه‌ها معناآفرینی می‌کنند. دقیق‌ترین مشخصهٔ مفاهیم، وجود چیزی است که در مفاهیم دیگر وجود ندارد: چراغ «قرمز» دقیقاً «نه – سبز»؛ و چراغ «سبز»، «نه – قرمز» است. به‌اعتقاد سوسور، «ویژگی اختیاری نشانه‌ها بدان معناست که معنای نشانه‌ها از مرجع بیرونی آن‌ها گرفته نمی‌شود، بلکه معنا حاصل رابطهٔ یک نشانه با دیگر نمادها یا دال‌ها درون یک رمزگان گفتمانی است».

درخصوص انواع روابط میان نشانه‌ها در درون نظام زبانی نیز سوسور به دو نوع رابطهٔ بنیادی اشاره می‌کند: ۱. رابطهٔ هم‌نشینی، ۲. رابطهٔ جانشینی. رابطهٔ هم‌نشینی به توالی نشانه‌ها در زنجیرهٔ گفتار یا نوشتار و رابطهٔ افقی آن‌ها با یکدیگر اشاره دارد. رابطهٔ جانشینی به رابطهٔ عمودی نشانه‌ها با یکدیگر یعنی امکان جانشین شدن هریک از نشانه‌های موجود در یک زنجیرهٔ گفتاری یا نوشتاری با نشانه‌های دیگر اشاره دارد. سوسور معتقد بود معنای هریک از نشانه‌های موجود در یک زنجیرهٔ گفتار در رابطه با نشانه‌های پیش و پس از خود یا هر دوی آن‌ها مشخص می‌شود.

آن بخش از اندیشهٔ سوسور که باختین با بازاندیشی در آن، نظریهٔ «منطق گفت‌وگویی» خود را بنیان نهاد، این ایدهٔ اصلی سوسور درخصوص نشانهٔ زبان‌شناسانه بود که رابطهٔ میان دال و مدلول در نشانه‌های زبانی رابطه‌ای اختیاری و دلبخواهانه است و معنامندی نشانه‌ها نه به‌خاطر کارکرد

ارجاعی‌شان، بلکه به‌خاطر کارکردشان در نظام زبان‌شناسانهٔ موجود در هر موقعیت زمانی و روابطی است که میان آن‌ها درون این نظام برقرار است. باختین در مخالفت با ایدهٔ سوسوری «روابط بین نشانه‌ها درون نظامی بسته»، این استدلال را مطرح کرد که زبان‌شناسی و نظریهٔ ادبی باید بکوشد این مسئله را تبیین کند که چگونه گفته‌های انضمامی در بسترهای اجتماعی – فرهنگی مشخص تولید می‌شوند(میلنر و براویت، ۱۳۸۵: ۱٤۳). باختین در بررسی آثار فرمالیست‌ها که در پی تشریح «ادبیت» آثار ادبی بودند و اندیشهٔ سوسور که درصدد تبیین زبان به‌عنوان یک نظام هم‌زمانی بود، به این نتیجه رسید که آنچه این هر دو رویکرد از آن غافلند این است که زبان در موقعیت‌های اجتماعی خاص موجودیت داشته و درنتیجه دربند ارزیابی‌های اجتماعی خاص است. باختین در «مارکسیسم و فلسفهٔ زبان» به این بحث می‌پردازد که زبان‌شناسی سوسوری بدون هیچ توجهی به خصوصیت اجتماعی زبان، همچنان در حد چیزی باقی می‌ماند که می‌توان آن را «عینیت‌گرایی انتزاعی» نامید. به‌اعتقاد باختین، ارائهٔ یک تلقی انتزاعی از زبان به‌معنای فراموش کردن این مهم است که زبان در زمینه‌های اجتماعی خاصی مورد بهره‌برداری افراد قرار می‌گیرد(آلن، ۱۳۸۰: ۲۷–۲٦). باختین معتقد بود «گفتار» همواره در یک وضعیت اجتماعی خاص تحقق می‌یابد. او می‌نویسد: «زبان... در ارتباط کلامی ملموس و نه در نظام زبان‌شناسانهٔ انتزاعی زبان یا در روان فردی گویندگان، حیات‌یافته و به‌لحاظ تاریخی تکامل می‌یابد»(همان: ۳۱). به‌اعتقاد باختین، مطالعات زبان‌شناختی باید به بررسی این مسئله بپردازد که چگونه در موقعیت‌های اجتماعی خاص، افراد و گروه‌ها و طبقات متفاوت اجتماعی با به‌کارگیری نشانه‌ها به بیان مواضع ایدئولوژیک خود در درون زبان می‌پردازند و گفتمان‌های خاص خود را تولید می‌کنند. او معتقد بود ما در مطالعات زبان‌شناختی خود نباید صرفاً در پی پاسخ به مسئله باشیم که «معنی نشانه چیست»؛ بلکه ما باید در این مطالعات به بررسی تاریخ متغیر «نشانه» بپردازیم و ببینیم چگونه گروه‌های اجتماعی، طبقات، افراد و حتی گفتمان‌ها کوشیده‌اند آن را بگیرند و بار معنایی مطلوب خود را به آن بدهند. به‌اعتقاد باختین، زبان عرصهٔ مجادلهٔ ایدئولوژیک است نه یک نظام انتزاعی یکپارچه؛ در حقیقت نشانه‌ها خود محیط مادی ایدئولوژی هستند، زیرا بدون آن‌ها هیچ ارزش یا اندیشه‌ای نمی‌تواند وجود داشته باشد(ایگلتون،۱۳۸۰: ۱٦۱).

نشانه و ایدئولوژی

باختین با عطف توجه به رابطهٔ میان نشانه‌ها و ایدئولوژی، نخستین نظریهٔ نشانه‌شناختی را در باب ایدئولوژی و تولید ایدئولوژی مطرح می‌کند. او معتقد بود «بدون نشانه‌ها ایدئولوژی وجود ندارد». در نظر باختین، قلمرو نشانه‌ها و ایدئولوژی هم گسترده‌اند: «اندیشه فقط می‌تواند در تجسم مادی نشانه‌ها پدید آید و به واقعیتی معتبر تبدیل شود»(سلدون و ویدوسون،۱۳۷۷: ۵۸). به‌هرحال، اگر در نظر

باختین، زبان و ایدئولوژی (نشانه و اندیشه) به یک معنا یکسان‌اند، به‌معنای دیگر چنین نیستند؛ زیرا درون یک اجتماع زبانی واحد، مواضع ایدئولوژیک مخالف خود را درون یک زبان ملی سامان می‌بخشند و همدیگر را قطع می‌کنند. به‌اعتقاد باختین، درون یک اجتماع زبانی، زبان تنها محمل بیان دیدگاه‌ها، گرایش‌ها، عقاید و منافع یک گروه خاص نیست(ایگلتون،۱۳۸۱: ۲۹۸-۲۹۷). «زبان یک جامعه، در هر مرحلهٔ مفروضی از موجودیت تاریخی خویش، سراسر دگرآواست: زبان، نشانگر همزیستی تناقضات اجتماعی - ایدئولوژیک میان حال و گذشته، میان ادوار متفاوت گذشته، میان گروه‌های اجتماعی - ایدئولوژیک متفاوت، میان گرایش‌ها، مکتب‌ها و محفل‌ها و... می‌باشند و این همه قالبی جسمانی دارند. این زبان‌های دگرآوا به شیوه‌های گوناگون با یکدیگر مصادف شده، زبان‌های معرف جدیدی را شکل می‌دهند»(آلن، ۱۳۸۰: ٤٤). بنابراین، زبان «عرصهٔ مبارزهٔ ایدئولوژیک» است. باختین با طرح مفهوم «هترو – گلوسیا» یا «دگرآوایی» معتقد بود زبان از توانایی جای دادن آواهای بسیار درون خود برخوردار است(همان). نشانه‌های زبانی تنها حامل دیدگاه‌های ایدئولوژیک یک گروه یا طبقهٔ خاص نیستند. نشانه‌های اجتماعی همواره از طرف منافع اجتماعی رقیب به این یا آن راه کشیده می‌شوند. ازاین‌رو، نشانه‌های زبانی عنصری خنثی در ساختاری مشخص نیستند؛ نشانه‌های زبانی کانون مبارزه و تناقض هستند. هیچ نشانه‌ای وجود ندارد که گرفتار بازی بی‌پایان دلالت و یا در معرض رسوخ و تأثیرگذاری اندیشه‌های دیگر نباشد. تنها مسئله‌ای که وجود دارد این است که ایدئولوژی‌های اجتماعی از میان این بازی دال‌ها، برخی معانی را در جایگاه ممتازی قرار می‌دهند و یا به صورت محوری برای معانی دیگر در می‌آورند. به‌اعتقاد باختین «در زبان کلمه یا شکل زبانی دیگری که خنثی باشد یا به کسی تعلق نداشته باشد، وجود ندارد. زبان در مجموع چیزی است پراکنده و آکنده از مقاصد. زبان برای ذهنی که در آن زندگی می‌کند دستگاهی مجرد و متشکل از اشکال هنجارین نیست، بلکه نگرشی چندگانه و عینی در باب جهان است. هر کلمه رنگ‌وبوی حرفه، نوع ادبی، جریان و حزب و اثر مشخص، انسان مشخص، نسل، دوران، روز و ساعتی را با خود حمل می‌کند. هر کلمه رنگ‌وبوی زمینه و زمینه‌هایی را که در آن‌ها واقع شده است که به خود می‌گیرد، زمینه و زمینه‌هایی که کلمه، زندگی اجتماعی حادّی در آن‌ها از سر گذرانده است. تمامی کلمات و تمامی اشکال زبانی جایگاه مقاصد و منافع هستند»(تودوروف،۱۳۷۷: ۱۱۵). بنا به شرح دقیق تودوروف از اندیشه‌های باختین، باختین با تأکید بر «هترو – گلوسیا» یا «دگرآوا» بودن زبان، سعی در یادآوری این نکته به ما دارد که: «مهم‌ترین وجه «گفته» یا دست‌کم نادیده‌انگاشته‌ترین وجه آن، «مکالمه‌باوری» آن، یعنی بُعد بینامتنی آن است. پس از «آدم» دیگر هیچ موضوع بی‌نام، هیچ واژهٔ به‌کار نرفته‌ای وجود ندارد»(آلن، ۱۳۸۰: ٤٤). ما از نشانه‌ها برای بیان مواضع ایدئولوژیک خود بهره

می‌گیریم، اما نشانه‌ها هرگز همچون رسانه‌ای تهی از معنا در اختیار ما قرار نمی‌گیرند. گفتمان ما همواره از «رهگذر افکار، ارزش داوری‌ها و صداهای بیگانه بیان‌شده و دربند آن‌ها می‌باشد». باختین می‌نویسد: «واژه به محیط مکالمه‌ای مشوّش و پرکشاکش از دیگر واژه‌ها، ارزش داوری‌ها و صداهای بیگانه واردشده، و در پس‌وپیش روابط متقابل پیچیده گرفتار می‌آید، با برخی درمی‌آمیزد، از برخی احتراز می‌کند و با برخی دیگر مصادف می‌شود و این همه اساساً می‌توانند گفتمان را شکل دهند، می‌توانند در همهٔ لایه‌های معنایی آن ردپایی از خود به‌جا بگذارند، می‌توانند بیان آن را پیچیده‌تر کرده و کل سبک آن را تحت تأثیر قرار دهند»(همان: ٤٤-٤٣). تأکید باختین بر مکالمه‌ای بودن زبان ریشه در این دریافت وی دارد که واژه هرگز به‌تمامی ازآنِ ما نیست و همواره پیشاپیش ردپای دیگر واژه‌ها و دیگر کاربردها بر آن نقش بسته است(همان). به‌اعتقاد وی، «واژه هرگز جذب یک آگاهی واحد یا یک آوای واحد نمی‌شود. حیات واژه با انتقال از دهانی به دهان دیگر، از زمینه‌ای به زمینهٔ دیگر، از یک گروه اجتماعی به گروه اجتماعی دیگر، از یک نسل به نسل دیگر، دوام می‌یابد. در این روند، واژه مسیر خویش را از یاد نبرده و نمی‌تواند کاملاً از قید قدرت زمینه‌های ملموسی که به آن‌ها وارد شده، آزاد باشد. هنگامی که عضوی از اعضای جامعهٔ گویندگان، واژه‌ای را مطرح می‌کند، این نه یک واژهٔ خنثی بوده و نه واژه‌ای آزاد از الهامات و ارزیابی‌های دیگران است، واژه‌ای که آواهای دیگران در آن منزل نکرده باشد. نه، او واژه‌ای را به‌کار می‌گیرد که از آواهای دیگران انباشته شده است. واژه از زمینه‌ای به زمینهٔ او وارد شده و تاویل‌های دیگران را با خود دارد»(همان: ٤٢-٤١). ازاین‌رو، همهٔ گفته‌ها وابسته به دیگر گفته‌ها یا خطاب به آن‌ها هستند. هیچ گفته‌ای یکتا و واحد نیست؛ همهٔ گفته‌ها از رهگذر دیگر آواهای رقیب و متعارض مطرح می‌شوند(همان: ٤١). بنابه‌نظریهٔ باختین، «گویندهٔ» یک گفتمان جدید «آدم کتاب مقدس نیست که تنها با موضوعات بکر و هنوز نام‌نیافته سروکار داشته باشد، و برای نخستین بار نامی به آن‌ها بدهد»(همان: ٣٣). درواقع، هر گفته‌ای، علاوه بر مضمون خاص خویش، همواره در شکلی از اشکال به گفته‌های دیگرانی که مقدم بر آن گفته بوده‌اند، پاسخ می‌دهد. گوینده، «آدم» نیست و بنابراین گفتار او به‌ناچار به‌صورت عرصه‌ای درمی‌آید که در آن نظرات وی با نظرات شریکانش، یا دیگر دیدگاه‌ها، جهان‌نگری‌ها، گرایش‌ها، نظریه‌ها و امثال آن (در سپهر ارتباطات فرهنگی) مقارن می‌شود(آلن، ١٣٨٠: ٣٣).

به این ترتیب، براساس استدلال باختین تمثیلی که باید از آن برای خلق گفتمان‌های تازه استفاده کرد، تمثیل «گفت‌وگو» است(همان). می‌توان چنین نتیجه گرفت که بنا به نظریهٔ باختین، گفتمان‌ها بین گذشته و آینده معلق هستند و جنبهٔ بینامتنی دارند. گفتمان‌ها، به‌درجات مختلف، تحت تأثیر گفتمان‌ها و متونی که پیش از آن‌ها وجود داشته و گفتمان‌هایی که تولید آن‌ها انتظار می‌رود، قرار دارند. نظریهٔ

باختین و تأکید وی بر مفهوم «منطق گفت‌وگویی» یا «مکالمه‌باوری»، بینش جدیدی نسبت به فرایند خلاقیت و نقش زمینهٔ گفتمانی و مخاطبان در تعیین محتوای متون به ما می‌دهد. باختین نشان می‌دهد که زمینهٔ فرهنگی تا چه حد برای خالقان آثار جدید اهمیت دارد، زیرا آفرینندگان متون جدید چه خود متوجه باشند و چه نباشند، عمیقاً تحت تأثیر فضای اجتماعی و فرهنگی ای که خود را در آن می‌یابند و نیز تحت تأثیر متون و سایر آثار خلاقه‌ای قرار دارند که از پیش وجود داشته‌اند و سایهٔ خود را بر همهٔ آثاری که در یک لحظهٔ خاص خلق می‌شوند می‌افکنند یا یک چهارچوب ارجاعی برای این آثار به‌وجود می‌آورند(همان).

زمینهٔ گفتمانی و تولید گفتمان جدید

به‌اعتقاد باختین، نه‌تنها کلمات همواره ازپیش به‌کار گرفته شده‌اند و با خود آثار کاربردهای پیشین را حمل می‌کنند، بلکه «موضوع‌ها» نیز، حداقل در یکی از حالات قبلی خود، با سخن‌های دیگری که مواجهه با آن‌ها حتمی است در تماس قرار گرفته‌اند(تودوروف،۱۳۷۷: ۱۲۵). او معتقد است موضوع سخن هرچه باشد، به‌هرحال همواره از قبل به‌گونه‌ای بر زبان آمده است و غیرممکن است بتوانیم از سخن‌های ازپیش گفته‌شده دربارهٔ این موضوع حذر کنیم. باختین می‌نویسد: «سمت‌گیری گفت‌وگویی کیفیت شاخص و آشکار سخن است و هدف طبیعی سخن در آن نهفته است. سخن در تمام مسیرهایی که به موضوع آن ختم می‌شوند به سخنِ غیر (فرد دیگر) برخورد می‌کند و از وارد شدن به کنش متقابل و زنده و حاد با آن گریزی نمی‌یابد. فقط آدم اسطوره‌ای و به‌کلی تنها که با اولین سخن خود به دنیای بکر و هنوز بیان نشده نزدیک می‌شد، توانست از این سمت‌گیریِ متقابل در مناسبات با سخن دیگر برکنار بماند. سخن در مسیر رسیدن به موضوع همواره با سخن فرد غیر مواجه می‌شود»(همان). بنابراین، در جامعه همواره گفتمان‌های متفاوت درخصوص موضوعات اجتماعی وجود دارند که زمینهٔ گفتمانی آن را شکل می‌دهند. به‌اعتقاد باختین، هر گفتمان جدید دربارهٔ موضوعات اجتماعی، خواه‌ناخواه، در گفت‌وگو با تمامی سخن‌هایی است که پیشتر از آن دربارهٔ آن موضوع گفته شده‌اند و همچنین در گفت‌وگو با تمام سخن‌های متعاقب خود که واکنش‌هایشان را پیش‌بینی کرده و انتظار می‌کشد. ما نمی‌توانیم یک گفته یا حتی یک اثر مکتوب را چنان بنگریم که گویی مؤلف واحد دارند و با گفتمان‌ها یا آثار قبل و بعد از خود ارتباطی ندارند(آلن، ۱۳۸۰: ۳۰). به‌اعتقاد باختین، گفته‌ها، البته، می‌توانند خود را به‌عنوان یک ذات مستقل و تک‌گویانه (دارای معنا و منطقی واحد) عرضه کنند، اما آن‌ها حاصل مجموعهٔ متنوعی از آثار پیشین هستند و خود را در معرض خطاب یک بستر گفتمانی – نهادی پیچیده قرار می‌دهند که در پی دریافت پاسخ فعالانه از سوی آن می‌باشند: همتایان، ناقدان، دانشجویان، سیاستمداران و غیره(همان).

باختین از سه درجهٔ متفاوتِ حضور سخنِ غیر یا گفتمان‌های زمینه در گفتمان جدید صحبت می‌کند. اول، حضور کامل این سخن و یا گفت‌وگوی آشکار. درمقابل، یعنی در سومین درجهٔ ممکن، سخنِ غیر هیچ تثبیت مادی‌ای نمی‌یابد، اما حضور آن حس می‌شود و این امر بدین جهت است که این سخن در خاطرهٔ جمعی جامعهٔ مفروض و تولیدکنندگان گفتمان جدید حضور دارد. در میانهٔ این دو، درجهٔ دومی وجود دارد که باختین توجه خاصی به آن مبذول می‌کند. این حالت که باختین آن را «دورگه‌گی»[1] می‌نامد، تعمیمی از نقل‌قول آزاد (غیرمستقیم) است(تودوروف،۱۳۷۷: ۱٤٤-۱٤۳). باختین می‌نویسد: «گفتاری را دورگه می‌نامیم که به‌واسطهٔ مشخصات دستوری و ترکیبی‌اش به یک گویندهٔ منفرد تعلق دارد، اما عملاً درون خود مشتمل بر دو گفتارِ درهم‌بافته، دو شیوهٔ حرف زدن، دو سبک، دو «زبان» و دو افق معناشناختی و ارزشی است»(همان: ۱٤٤). او درخصوص میزان آشکار بودن «بینامتنیت» نیز می نویسد: «جنبهٔ گفت‌وگویی را نمی‌توان به اشکالی از قبیل بحث، جدل و نقیضه محدود کرد؛ این‌ها تنها آشکارترین و خوش‌برش‌ترین اشکال آن هستند. اشکال دیگری نیز وجود دارند: از جمله، اطمینان به سخنِ غیر، پذیرش تقواگونهٔ سخن دیگری، پیروی از سخن رهبر و مرادِ شخص، جست‌وجوی معانی عمیق از طریق استنباط «زورکی» این‌گونه معانی از سخن دیگران، توافق و سایه‌روشن‌ها و درجات و ظرایف بی‌پایان آن، غالب ساختن یک معنا بر معنای دیگر و یک آوا بر آوای دیگر، تقویت سخن به‌وسیلهٔ آمیزش با سخن دیگر (که به حذف هویت مشخص هریک منجر می‌شود)، تفاهم تکمیلی، گذشتن از مرزهای فهم و تفاهم و... »(تودوروف، ۱۳۷۷: ۱٤٥-۱٤٤). باختین همچنین بین اشکالی از گفت‌وگوی بینامتنی که قصدمندانه هستند و اشکالی که چنین نیستند، تمایز قائل می‌شود. او می‌نویسد: «دو گفتار هرچه که باشند، آنگاه که در سطح معناشناختی (نه به‌عنوان موضوع‌ها و نه به‌عنوان نمونه‌های زبان‌شناختی) در کنار یکدیگر قرار گیرند، خود را در مناسبت بینامتنی با یکدیگر خواهند یافت. اما این به‌واقع نوعی گفت‌وگوی غیر قصدمندانه است (از قبیل گزینش گفتارهای متفاوت به‌عنوان «جملات قصارِ» عالمان و حکیمان راجع به مطلبی یکسان)(همان: ۱٤٥). و سرانجام، باختین در مورد درجهٔ فاصلهٔ میان آواهای تولیدکنندگان گفتمان جدید و آوای غیر می‌نویسد: «می‌توان کلمه را در میان علامت نقل‌قول قرار داد. در این حالت کلمه به‌عنوان عنصر بیگانه حس می‌شود و به‌کار گرفته می‌شود. این کلمه می‌تواند بدون علامت نقل‌قول نیز به‌کار گرفته شود. تفاوت در میزان بیگانگی (و یا مناسبت) بین کلمات می‌تواند درجات بی‌پایان به خود بگیرد و درجهٔ فاصلهٔ کلمات با گوینده می‌تواند بسیار متفاوت باشد. کلمات در سطح و فواصل متفاوت با کلمات

[1] hybridization

نویسنده قرار می‌گیرند: سخن غیرمستقیم و آزاد، اشکال متفاوت سخن بیگانه همچون سخن پنهان و نیمه‌پنهان، پراکنده و... »(تودوروف، ۱۳۷۷: ۱٤٥).

قدرت (دولت) و محیط نشانه‌شناختی جامعه

به‌باور باختین، اگرچه چندگونگی کلامی - گفتمانی امری طبیعی است - زیرا از تنوع اجتماعی برمی‌خیزد -، دولت‌ها و صاحبان قدرت همیشه آن را نمی‌پذیرند(همان: ۱۷). باختین تکثر گفتمانی را صفت اصلی همهٔ محیط‌های زبانی می‌داند، اما معتقد است که ابعاد اساساً اجتماعی و بینامتنی زبان ممکن است: ۱. ارتقا یابند یا ۲) سرکوب شوند. به‌اعتقاد باختین، چون جنبهٔ مکالمه‌ای زبان برجسته‌کننده تعارض‌ها، تفکیک‌ها، پایگاه‌های طبقاتی، مواضع ایدئولوژیک و جزء آن در جامعه است و اساساً برای هر برداشت یگانه و اقتدارطلب از جامعه تهدیدکننده محسوب می‌شود، قدرت و آن عناصری از جامعه که در خدمت قدرت دولتی‌اند، همواره سعی در سرپوش گذاشتن بر چنین جنبه‌هایی دارند که مستلزم سرکوب جنبهٔ مکالمه‌ای زبان و تبدیل جامعه به یک «جامعهٔ تک‌صدا» است(آلن، ۱۳۸۰: ۱٤٥-۱٤٤). باختین در«مارکسیسم و فلسفهٔ زبان» از شیوه‌هایی سخن می‌گوید که طبقهٔ حاکم از طریق آن‌ها می‌کوشد تا «نبرد میان ارزش داوری‌های اجتماعی مختلف که در نشانه رخ می‌دهد را مضمحل کند و نشانه را تک‌صدایی کند». او معتقد است همان‌طور که جامعه با قوانین تحمیل‌شدهٔ حکومتی (یک حکومت واحد) محدود و مقید می‌شود، تنوع سخن‌ها نیز توسط خواست قدرتمندان برای نهادی کردن یک زبان و یا یک سخن متداول به مبارزه طلبیده می‌شود(همان: ۱۱۷).

باختین، بر قیاس وجود دو نوع جامعهٔ «چندصدا» و «تک‌صدا»، از وجود دو نوع فرم گفتاری یا دو نوع رمان نیز سخن می‌گوید: «۱. رمان چندآوا و ۲. رمان تک‌آوا. او آثار داستایوسکی، نویسندهٔ برجستهٔ روس، را نمونهٔ کامل رمان چندآوا می‌داند. به‌اعتقاد باختین، رمان چندآوا معرف دنیایی است که در آن هیچ گفتمان مجردی نمی‌تواند به‌صورت عینی فوق گفتمان‌های دیگر قرار گیرد؛ همهٔ گفتمان‌ها تأویل‌هایی از جهان هستند، به دیگر گفتمان‌ها پاسخ می‌دهند و به آن‌ها رومی‌کنند. در رمان یا فرم گفتاری چندآوا، مکالمه‌باوری به اوج خود می‌رسد. در رمان مکالمه‌ای، هرشخصیتی از ویژگی‌های فردی خاص و از برخی جهات یکه، برخوردار است. این «ویژگی شخصی» متضمن جهان‌نگری شخصیت، شیوهٔ نوعیِ گفتار او و موضع اجتماعی و ایدئولوژیکش است و این همه از طریق واژگان و گفتمان شخصیت به بیان درمی‌آیند. خوانندهٔ رمان چندآوا یا آثار چندصدا با متونی روبه‌روست که از آن‌ها صدای دیدگاه‌های متفاوت نسبت به جهان به‌گوش می‌رسد. در این متون می‌توان هم‌تراز بودن دیدگاه‌های ایدئولوژیک را مشاهده کرد. البته، این مسئله که در رمان یا فرم گفتاری چندآوا تمامی مواضع ایدئولوژیک به‌تساوی معتبر هستند، هرگز به‌معنای منفعل بودن نویسنده نیست. باختین

می‌نویسد: «رای ما هرگز بر آن نیست که نویسنده منفعل باشد و خود را به جمع‌آوری و تدوین دیدگاه‌ها و حقایق دیگران محدود کند و دیدگاه و حقیقت خود را به تمامی وانهد. ما رابطهٔ متقابل خاص و کاملاً نوینی که بین حقیقت نویسنده و حقیقت غیر برقرار می‌شود را مؤکد می‌شماریم. از نظر ما نویسنده عاملی فعال است، اما عملکرد وی ماهیت گفت‌وگویی ویژه‌ای به خود می‌گیرد... داستایوسکی به‌کرات سخن غیر را قطع می‌کند، اما جایگزین آن‌ها نمی‌شود»(آلن، ۱۳۸۰: ۲۰۲). باختین رمان‌های داستایوسکی را به‌صورت صداهای در حال رقابت اندرکنشی می‌بیند که هر صدا در آن، ارزشیابی‌های احتمالی دیگر صداها را به‌حساب می‌آورد و در حین حال برای به‌کرسی نشاندن ارزشیابی‌های خود تلاش می‌کند. در رمان تک‌آوا، برخلاف رمان چندآوا، صداهای گوناگون تابع مقاصد کنترل‌کنندهٔ مؤلف قرار می‌گیرد: فقط یک حقیقت وجود دارد و آن دیدگاه مؤلف است.

۲-٤-۳) نظریهٔ منصور معدل: مدل گفتمانی اپیزودیک[۱]

منصور معدل با اضافه کردن مفهوم «اپیزود» وسنو و دو مفهوم جدید «محدودیت‌های استدلالی» و «محدودیت‌های انگیزشی» به‌نظریه‌های سوسور و باختین و با عمده کردن رابطهٔ میان دولت با بافت گفتمانی جامعه، سعی در ارائهٔ یک مدل نشانه‌شناختی - جامعه‌شناختی جدید برای تبیین تولید ایدئولوژی دارد. معدل با انتقاد از نظریه وسنو معتقد است «وسنو در تبیین این مسئله که ایدئولوژی ها عملاً چگونه تولید می‌شوند و اینکه چگونه جهت‌گیری سیاسی - اجتماعی آن‌ها شکل می‌گیرد، با شکست روبه‌رو شده است»(معدل،۲۰۰٦: ١٤-١٣). ازاین‌رو، او در مدل گفتمانی خود سعی در پاسخ دادن به دو مسئلهٔ اساسی درخصوص تولید ایدئولوژی‌ها دارد: ۱. چه عواملی درون‌مایه و محتوای ایدئولوژی‌های جدید را تعیین می‌کنند؟ و ۲. چه عواملی جهت‌گیری ایدئولوژیهای جدید را تعیین می‌کنند؟(همان: ١٤). معدل فرایند تولید ایده‌های سیاسی - اجتماعی را شامل «دو مرحلهٔ: ۱. بیان ایده‌ها و عقاید و ۲. توزیع و مصرف ایده‌ها و عقاید» می‌داند. «مرحلهٔ نخست به تولید واقعی و عملی ایده‌ها مربوط می‌شود و دیگری به شرایط بازتولید آن‌ها». وی آن دسته از «منابع و فضای اجتماعی را که در فرایند توزیع ایده‌ها دارای نقش تعیین‌کننده هستند، «عوامل بیرونی»[۲] فرایند تولید ایدئولوژی محسوب می‌کند» و معتقد است «تولید واقعی و عملی ایده‌ها شامل محتوا و ماهیت ایدهٔ تولیدشده،

[۱] An Episodic Discurse Model

[۲] external factors

پیام مبادله‌شده و ابزار مفهومی به‌کار گرفته‌شده، می‌باشد»(همان). به‌عبارت‌دیگر، در نگاه معدل «تولید واقعی ایده‌ها شامل ابداع و خلاقیت مفهومی، صورت‌بندی و پی‌ریزی کردن درون‌مایهٔ ایدهٔ خلق‌شده، تجزیه و تحلیل موضوعات و شکل دادن به جهت‌گیری سیاسی – اجتماعی ایدئولوژی است»(معدل، ۲۰۰٦: ١٤). معدل این جنبه از فرایند تولید ایدئولوژی را به‌عنوان «جنبهٔ درونی»[1] فرایند تولید ایدئولوژی مطرح می‌کند و بر این اعتقاد است که نمی‌توان آن را در چهارچوب پارامترهای مدل «پیوند» (نظریهٔ روبرت وسنو) تبیین کرد(همان). معدل معتقد است این جنبه از فرایند تولید ایدئولوژی را تنها می‌توان با کمک گرفتن از نظریه‌های نشانه‌شناختی، به‌ویژه نظریه‌های سوسور و باختین، توضیح داد.

به‌اعتقاد معدل، بهترین راه برای مطالعهٔ ایدئولوژی‌ها که امکان مطالعهٔ تجربی و عینی ایدئولوژی‌ها را برای محققان فراهم می‌آورد، مفهوم‌سازی ایدئولوژی‌ها به‌مثابه یک گفتمان و تأکید بر این نکته است که بیان ایده‌ها از طریق مجرای رسانه‌ای «نشانه ها»[2] صورت می‌گیرد و تولید آن‌ها تابعی از قواعد و قوانین حاکم بر قلمرو نشانه‌هاست(همان). او در نظریهٔ خود، ایدئولوژی را به‌مثابه یک گفتمان، مفهوم‌سازی می‌کند و آن را چنین تعریف می‌کند: «گفتمان مجموعهٔ نظام‌یافته‌ای از نشانه‌ها شامل مفاهیم، نمادها و شعائر است»(همان). در نگاه معدل، «مفاهیم، نمادها و شعائر مؤلفه‌ها و عناصر «عینی» ایدئولوژی هستند». به‌اعتقاد وی، «برخلاف مؤلفه‌های ذهنی ایدئولوژی – از قبیل ارزش‌های درونی‌شده –، رفتار نمادین، شعائر و فرهنگ مادی را می‌توان با دقت و درستی بیشتری مورد مشاهده قرار داد»(مهرآیین،١٣٨٦: ٣٢١).

ویژگی اختیاری نشانه‌ها و تعیین محتوای ایدئولوژی

همان‌گونه که مشاهده شد، در نگاه معدل «ایدئولوژی‌ها، مجموعه‌های نظام‌یافته‌ای از نشانه‌ها – مفاهیم، نمادها و شعائر – هستند». این نشانه‌ها دارای مرجع اجتماعی[3] هستند، یعنی به مسائل و مشکلات مهم تاریخی مربوط هستند. به‌عبارت‌دیگر، ایدئولوژی یک مرجع اجتماعی دارد، یعنی دربارهٔ چیزی است. تولیدکنندگان ایده‌های سیاسی – اجتماعی به سخن گفتن دربارهٔ مشکلات و مسائل مهم حیات اجتماعی از قبیل عقب‌ماندگی اقتصادی، فقر و نابرابری، تفاوت‌های نژادی و جنسی، سلطهٔ سیاسی و حکومت استبدادی و امنیت ملی می‌پردازند. بااین‌حال، آنچه آن‌ها عملاً به بیان آن

[1] internal aspects

[2] signs

[3] social referent

می‌پردازند، مستقیماً از این مسائل اجتماعی استنتاج و استنباط نمی‌شود. معدل، به پیروی از سوسور و باختین، معتقد است «نشانه‌ها، اگرچه سخن از عناصر حیات اجتماعی می‌گویند و به آن‌ها ارجاع دارند، اما آن‌ها را به صورتی اختیاری[۱] تعریف می‌کنند و در ارتباط با یکدیگر قرار می‌دهند، یعنی به‌صورتی که نمی‌توان آن را از مقتضیات و ضروریات حیات اجتماع استنباط و استخراج کرد. ویژگی اختیاری یک نشانه بدان معناست که معنای نشانه‌ها از مرجع اجتماعی آن‌ها – مدلول – گرفته نمی‌شود، بلکه معنا حاصل رابطهٔ یک نشانه با دیگر نمادها یا دال‌ها درون یک رمزگان گفتمانی[۲] است. بنابراین، معنا درون بافت روابط با دیگر نمادها خلق می‌شود»(مهرآیین، ۱۳۸٦: ۳٤۳). معدل، با اشاره به هولکویست از آثار باختین، معتقد است «معنا حاصل واکنش نشانه‌ها به نشانه دیگر است»(همان). ایده‌ها در نتیجهٔ کنش متقابل دائمی میان معانی و مفاهیم – که هریک از آن‌ها می‌تواند دیگری را مقید و مشروط کند – تولید می‌شوند. «بیان‌ها، معانی و ایده‌ها که وجود ندارند در ارتباط با دیگر بیان‌ها، معانی و ایده‌ها که وجود دارند، خلق می‌شوند و به‌طور هم‌زمان فضاهای متفاوتی را اشغال می‌کنند». این رابطه، رابطه‌ای دوسویه است، واژگان با واژگان دیگر پاسخ می‌یابند، نمادها با نمادهای دیگر و حرکات بدن با حرکات بدن. ایده‌ها، ایده‌ها را خلق می‌کنند(همان).

زمینه/ آماج/ نشانه‌گاه[۳] و تولید گفتمان

به‌اعتقاد معدل، «چون ایده‌های جدید در روابط فرق‌گذارانه و افتراقی[٤] با گفتمان‌های موجود شکل‌گرفته و تکوین می‌یابند، تمامی ایدئولوژی‌های جدید در ذات و ماهیت خود ایدئولوژی‌هایی تقابلی و رویارونشین[٥] هستند». تولید ایدئولوژی «تابعی از نوع گفتمان‌هایی است که در محیط اجتماعی مسلط و غالب هستند. تولیدکنندگان ایدئولوژی ایده‌های خود را در نسبت با چهارچوب مفهومی[٦]، نظم نمادین[۷] و اعمال آیینی[۸]، یا به‌عبارت‌دیگر، قلمروهای گفتمانی[۱] ایدئولوژی‌های رقیب

---

[۱] arbitrary

[۲] discursive code

[۳] target

[٤] differential relations

[٥] oppositional

[٦] conceptual framwork

[۷] symbolic order

[۸] ritualistic practices

تحول می‌بخشند. در برخورد با مسائل اجتماعی، آن‌ها به ارزیابی دوباره، بازبینی، یا رد استلال‌ها، ادعاها و حتی بنیان‌های مفهومی ایدئولوژی‌های رقیب می‌پردازند. در همان زمان، آن‌ها به طرح و ارائهٔ پاسخ‌ها، رد و انکارها و استدلال‌های مخالف خود در برابر ایده‌های رقیب می‌پردازند»(مهرآیین، ۱۳۸٦: ۳٤۳). مجادلات، بحث و گفت‌وگوهای ایدئولوژیک، «پویایی درونی»[۲] فرایند تولید ایدئولوژی را سبب می‌شوند، به‌صورتی که یک سوی گفت‌وگو، نوع استدلال‌هایی را که دیگران در مقابل و مخالفت با آن طرح خواهند کرد، شکل می‌دهد. «در فرایند تولید ایدئولوژی، هر سوی گفت‌وگو، «زمینه/ آماج/ نشانه‌گاه» تولید ایدئولوژی طرف مقابل را شکل می‌دهد»(همان). زمینه/ آماج/ نشانه‌گاه، مجموعه‌ای از گفتمان‌هاست که ایده‌های جدید در رابطه و نسبت با آن صورت‌بندی و پی‌ریزی می‌شوند.

بنا به مدل گفتمانی معدل، «ساخت گفتمانِ زمینه[۳] ممکن است شامل یک گفتمان یا مجموعهٔ متکثری از گفتمان‌ها باشد. عناصر به‌وجودآورندهٔ گفتمانِ زمینه می‌تواند تنها مجموعهٔ ساده‌ای از ایده‌ها باشد یا نظام‌های پیچیدهٔ فلسفی یا نظری را شامل شود. سادگی یا پیچیدگی گفتمان زمینه، سطح پیچیدگی، سادگی، ظرافت، دقت و موشکافی ایدئولوژی‌هایی که تولید می‌شوند را مشخص می‌سازد»(معدل، ۲۰۰٦: ۲۰). «گفتمان زمینه همچنین ممکن است با توجه به معیار جایگاه و شأن اجتماعی آن، صورت‌های متفاوتی به خود گیرد»(همان).حاملان یک گفتمان دارای تشکیلات و قدرت هستند. آن‌ها ممکن است از حمایت دولت، گروه‌های قدرتمند، یا طبقات اجتماعی برخوردار باشند. حمایت دولت، گروه‌های قدرتمند یا طبقات اجتماعی، قدرت آن‌ها را در کنترل و هدایت ابزارهای تولید فرهنگ افزایش می‌دهد. در نگاه معدل، اینکه چه کسی از ایدئولوژی زمینه حمایت می‌کند، این موضوع که آیا ایدئولوژی زمینه ایدئولوژی‌ای مستقل است یا خیر، و روابط ایدئولوژی زمینه با طبقات مهم اجتماعی یا دولت، دارای تأثیراتی قابل ملاحظه بر جهت‌گیری فرایند تولید ایدئولوژی است. معدل معتقد است «ماهیت قدرت ایدئولوژی زمینه و جایگاه آن در فضای سیاسی جامعه، جهت‌گیری سیاسی یا اجتماعی ایدئولوژی جدید را مشخص می سازد. زیرا تولید ایدئولوژی جدید نه‌تنها مستلزم نقد ایدئولوژی زمینه بلکه مستلزم نقد پایه‌های نهادی آن نیز است»(معدل، ۲۰۰٦: ۲۰). به‌اعتقاد معدل، از تقاطع و برخورد دو دسته از متغیرها – ماهیت ایدئولوژی زمینه و جایگاه آن در رابطه با دولت – چهار نوع وضعیت ممکن برای تولید ایدئولوژی به‌وجود می‌آید(همان).

---

[۱] discursive fields

[۲] Internal dynamics

[۳] target

زمینه/ آماج/ نشانه‌گاه متکثر در مقابل زمینه/ نشانه‌گاه یکدست و یکپارچه

۱. اگر ایدئولوژی زمینه شامل ایدئولوژی‌هایی متفاوت باشد و در نتیجه تعداد متکثری قلمرو گفتمانی وجود داشته باشد، فرایند تولید ایدئولوژی جدید به‌سمت طرح و ارائهٔ درون‌مایه و اندیشه‌های متفاوت و متنوع گرایش خواهد یافت و ایدئولوژیی‌ای التقاطی، کثرت‌گرا و میانه‌رو به‌وجود خواهد آمد. ۲. اگر، از سوی دیگر، ایدئولوژی زمینه تنها شامل یک ایدئولوژی باشد، یعنی یک قلمرو گفتمانی یکدست و یکپارچه[۱] وجود داشته باشد، ایدئولوژی جدید تمایل به طرح و ارائهٔ مجموعه‌ای از درون‌مایه‌ها و ایده‌های متمرکز داشته و ایدئولوژی‌ای وحدت‌گرا و بنیادگرا به‌وجود خواهد آمد(مهرآیین، ۱۳۸٦: ۳۲۵). به‌اعتقاد معدل، در جایی که پلورالیسم فرهنگی وجود دارد، بازار ایده‌ها قوی، گسترده، شکوفا و متکثر خواهد بود.

پلورالیسم فرهنگی رقابت میان گروه‌های ایدئولوژیک را افزایش می‌دهد. در یک محیط فکری متکثر، تولیدکنندگان ایدئولوژی باید برای جلب‌نظر مصرف‌کنندگان بالقوهٔ جهان‌بینی به رقابت با یکدیگر بپردازند. تولیدکنندگان ایدئولوژی به‌منظور آنکه در بازاریابی برای ایده‌های خود موفق باشند، باید دیدگاه‌های متفاوت طرف‌داران ایدئولوژی‌های رقیب را مورد توجه قرار دهند. ازاین‌رو، در یک بافت متکثر، ایدئولوژی‌های التقاطی و میانه‌رو دارای فرصت بهتری برای موفقیت در جذب و جلب نظر مخاطبان ذینفع هستند(همان). وجود ایدئولوژی‌های رقیب همچنین ممکن است تولیدکنندگان ایدئولوژی را در معرض قیچی کردن و مثله کردن ایده‌ها قرار دهد، باور به پیچیدگی حیات اجتماعی را درون آن‌ها تقویت کند و آن‌ها را به‌سمت پردازش مدل‌های ترکیبی که ساختار آن‌ها شامل عناصر متفاوت از ایدئولوژی‌های رقیب است، سوق دهد(مهرآیین، ۱۳۸٦: ۳۲۵). از سوی دیگر، در یک محیط فکری یکدست و یکپارچه، تولیدکنندگان ایدئولوژی با یک ایدئولوژی مسلط روبه‌رو خواهند بود که غالباً به‌صورتی ساده و معمولی تدوین شده است. ایدئولوژی جدید معمولاً با ملاک ضدیت و مخالفت آن با گفتمان زمینه، شناخته و تعریف می‌شود. در معنایی ساده‌انگارانه، در یک محیط فکری یکدست و یکپارچه، تولید ایده‌ها مبتنی بر این فرض به‌پیش می‌رود که هر آنچه از سوی ایدئولوژی زمینه مطرح می‌شود، نادرست و باطل است. در چنین محیطی، تولیدکنندگان ایدئولوژی در برخورد با مشکلات و مسائل اجتماعی موجود از درنظر گرفتن امکان‌ها و احتمال‌های جایگزین صرف‌نظر می‌کنند. در فرایند نقد کردن گفتمان زمینه، آن‌ها نیز اغلب تمایل می‌یابند، به‌صورتی متفاوت، یک نظام ایده را که به‌لحاظ ساختاری شبیه به گفتمان زمینه است، بازتولید کنند(معدل، ۲۰۰٦: ۳۸). به‌اعتقاد

[۱] monolithic

معدل، «هرچقدر سطح پلورالیسم فکری در جامعه بالاتر باشد، سطح رقابت میان گروه‌های ایدئولوژیک بالاتر خواهد بود و احتمال تولید گفتمانی التقاطی، کلی و عام نیز بیشتر خواهد بود؛ از سوی دیگر، هرچقدر محیط فرهنگی یکدست‌تر و یکپارچه‌تر باشد، احتمال پیدایش یک گفتمان بنیادگرا و وحدت‌گرا بیشتر خواهد بود»(همان).

دولت و پیامدهای ایدئولوژیک

دو مورد دیگر مربوط به جایگاه اجتماعی گفتمان زمینه است. معدل، به پیروی از باختین، معتقد است بازارهای فکری همواره توسط دولت یا مراجع فرهنگی مقتدر اداره و کنترل می‌شوند. کنترل و ادارهٔ بازارهای فکری ممکن است به‌شکل تدوین مجموعه‌ای عینی از قوانین و مقررات که بدون استثنا در مورد تمام گروه‌های موجود در جامعه اعمال می‌شود، صورت گیرد یا ممکن است شکل افراطی به خود گیرد که در این حالت مراجع فرهنگی مقتدر می‌کوشند انحصار خود را بر ابزارهای بیان ایده و اندیشه حفظ کنند. به‌اعتقاد معدل، سیاسی یا اجتماعی شدن فرایند تولید فرهنگ به این موضوع بستگی دارد که آیا منابع کنترل و ادارهٔ بازارهای فکری در اختیار دولت است یا اینکه نهادهای فرهنگی (یا مذهبی) منتفذ خارج از دولت کنترل این بازارها را در اختیار دارند (معدل، ۲۰۰٦: ٤٥). بنابراین، باید جایگاه گفتمان زمینه در فضای سیاسی – اجتماعی جامعه را مورد توجه قرار داد: ۳. اگر گفتمان زمینه پیوند ضعیفی با دولت داشته باشد یا اگر نخبگان حاکم نسبت به مباحثات و مجادلات ایدئولوژیک بی‌تفاوت و بی‌علاقه باشند، در آن صورت فرایند تولید ایدئولوژی به قلمرو جامعه مدنی محدود می‌شود و جهت‌گیری عمدتاً اجتماعی و غیرسیاسی پیدا می‌کند. گفتمان‌های زمینه‌ای که غیرسیاسی هستند باعث به‌وجودآمدن گفتمان مخالف غیرسیاسی می‌شوند. ٤. اگر گفتمان زمینه در ارتباط قوی با دولت باشد، یا اگر نخبگان حاکم به‌نحو گسترده وارد مباحث و مسائل فرهنگی شوند و بکوشند ایدئولوژی خاصی را رواج دهند، در آن صورت فرایند تولید ایدئولوژی سیاسی می‌شود و جهت‌گیری سیاسی پیدا می‌کند. در این زمینهٔ گفتمانی و بافت اجتماعی است که ایدئولوژی‌های سیاسی پدیدار می‌شوند(همان). بنا به نظریهٔ معدل، هر چقدر گفتمان زمینه به قدرت دولتی نزدیک‌تر باشد، احتمال اینکه شاهد پیدایش ایدئولوژی‌های سیاسی مخالف باشیم بیشتر است. به‌عبارت‌دیگر، هرچقدر میزان دخالت دولت در قلمرو فرهنگ بیشتر باشد، احتمال پیدایش ایدئولوژی‌های سیاسی بیشتر است؛ و هر چقدر میزان دخالت دولت در قلمرو فرهنگ کمتر باشد، احتمال پیدایش ایدئولوژی‌های اجتماعی بیشتر است(معدل، ۲۰۰٦: ٤٦).

محدودیت‌های استدلالی و انگیزشی

معدل پس از ارائهٔ مباحث بالا به طرح این نکته می‌پردازد که منظور وی از این استدلال که اندیشه‌ها درون زمینهٔ گفتمانی موجود تولید می‌شوند آن نیست که زمینهٔ گفتمانی و مباحثات ایدئولوژیک تنها عوامل موثر بر تولید فرهنگ هستند. به‌اعتقاد معدل، «تولیدکنندگان ایدئولوژی تنها به‌وسیلهٔ گفتمان‌های موجود محدود نمی‌شوند؛ گفتمان‌های آن‌ها نیز تنها محدود و مقید به ویژگی‌های مباحثات ایدئولوژیک موجود نیستند. آن‌ها به وسیله عوامل دیگری نیز محدود می‌شوند»(مهرآیین، ۱۳۸٦: ۳۰۵). بنا به مدل معدل، محدودیت‌های مزبور اساساً بر دو نوع هستند. یک دسته از این محدودیت‌ها، محدودیت‌های استدلالی/ استنتاجی[۱] هستند. به‌اعتقاد معدل، «اینگونه نیست که تولیدکنندگان ایدئولوژی یک مرتبه و بغتتاً بتوانند به بیان هر چیزی بپردازند. هر آنچه توسط تولیدکنندگان ایدئولوژی گفته می‌شود به‌وسیلهٔ اصول موضوعه، ضوابط، پارامترها و قواعد حجت‌آوری جهان ایدئولوژیک که به آن تعلق دارند، ساخت می‌یابد. به این تعبیر، آزادی بیان تولیدکنندگان ایدئولوژی به‌وسیلهٔ قید و بندهای مفهومی، روش‌شناختی و شرعی جهان‌بینی آن‌ها محدود می‌شود»(مهرآیین، ۱۳۸٦: ۳۰٦). لوتر تنها تا جایی می‌توانست به اختیارات ویژهٔ پاپ و مذهب کاتولیک حمله کند که عقاید اصولی مسیحیت مورد سؤال واقع نشوند. به همین صورت، متفکران مسلمان اواخر قرن نوزدهم مجبور بودند به‌هنگام صورت‌بندی تفاسیر نوگرایانهٔ خود از قرآن، سازگاری دیدگاه‌های خود را با عقاید اصولی اسلام به‌اثبات برسانند تا با اتهام خیانت به ایمان و کفر متهم نشوند و از حق سخن گفتن محروم نگردند. به‌نحوی مشابه، ایدئولوگ‌های جنبش کمونیستی انترناسیونال مجبور بودند به‌دقت سخنان خود را کنترل کنند تا با ابهاماتی از قبیل اپورتونسیم، رویزیونیسم یا خیانت به لنینیسم – مارکسیسم انقلابی روبه رو نشوند. معدل معتقد است محدودیت‌های استدلالی همواره وجود دارند، اما حدومرز آن‌ها بستگی به ایدئولوژی مورد بحث دارد(همان). برخی ایدئولوژی‌ها آزادی اندیشه بیشتری را نسبت به بقیه امکان‌پذیر می‌سازند. برای مثال، به‌نظر می‌رسد لنینیسم نسبت به مارکسیسم انترناسیونال دوم یا مارکسیسم غربی سال‌های پس از دههٔ شصت، تعریف روشن‌تر و مشخص‌تری از دموکراسی سوسیالیستی ارائه می‌کند. به همین صورت، روش‌شناسی تفسیر و تأویل قرآن در اسلام ارتدکس نسبت به رویکرد عقل‌گرا و طبیعت‌گرایی که مدرنیست‌های اسلامی از آن دفاع می‌کردند، امکان بسیار اندکی برای تأمل و تفکر کلامی فراهم می‌آورد(همان).

به‌اعتقاد معدل، محدودیت‌های استدلالی ایدئولوژی‌ها، بنا به اهمیتشان، از جایگاه متفاوتی برخوردار هستند. به‌عبارت‌دیگر، تمامی ایدئولوژی‌ها دارای سلسله مراتبی از محدودیت‌ها هستند: برخی از

[۱] deductive

محـدودیت‌هـا، محـدودیت‌هـای هسـته‌ای[1] و برخـی دیگـر محـدودیت‌هـای فرعـی یـا پیرامـونی[2] هستند(مهرآیین، ۱۳۸٦: ۳۰٦). برای مثال، تمامی متفکـران مسـلمان بایـد بـه‌عنـوان یـک محـدودیت هسته‌ای می‌پذیرفتند که محمد(ص) پیامبر خدا و قرآن کلام خداست. علاوه بـر ایـن محـدودیت‌هـای هسته‌ای، متکلمان مسلمان سنتی هوادار این محدودیت فرعی بودند که باید از روش سنتی فقه اسلامی دنباله‌روی کرد، درحالی‌که نوگرایان مسلمان روش‌شناسـی سـنتی فقـه اسـلامی را رد و از رویکـردی عقلانی‌تر حمایت می‌کردند. به همین صـورت، بـرای مارکسیسـت مانـدن، افـراد مجبـور بودنـد بـه دترمینیسم اقتصادی نهادها و فرایندهای سیاسی و فرهنگی (حداقل در تحلیل نهـایی) بـه‌عنـوان یـک محدودیت هسته‌ای ایمان داشته باشند. یک مارکسیست – لنینیست همچنین به‌وسیلهٔ ایده‌های فرعی از قبیل اعتقاد به حزب کمونیست انقلابی پیشاهنگ، ضرورت فروپاشی «دولت بورژوازی»، و اعتقـاد بـه اینکه امپریالیسم عالی‌ترین مرحلهٔ کاپیتالیسم است، محدود می‌شوند(همان: ۳۰٦).

در مدل معدل، ویژگی‌ها وخصوصیات زمینهٔ جهانی ایدئولوژی نیز جزو محدودیت‌های استدلالی قرار می‌گیرند. ماهیت گفتمانی که در سطح جهان یـا یـک منطقـه مسـلط اسـت، ممکـن اسـت بـر ذهـن تولیدکنندگان ایدئولوژی تأثیر بگذارد. زمینهٔ بین المللی ایدئولوژی، تعریف و رمزگذاری جهـان را در چهارچوب دوگانه‌هایی از قبیل جهان مسیحیت درمقابل جهان کفر در جهان‌بینی مسیحیت، دارالاسلام در مقابل دارالحرب در اسلام سنتی، تمدن در مقابل جهان سوم در ایـدئولوژی‌هـای متفـاوت «جهـان سومی»، جامعهٔ طبقاتی در مقابـل نظـم اجتمـاعی بـدون طبقـه در کمونیسـم، و امپریالیسـم در مقابـل سوسیالیسم در مارکسیسم، لنینیسم و مائوئیسم درپی داشته است(معدل، ۲۰۰٦: ۱۹). مقـولات مـذکور شیوه‌های خاصی از اندیشیدن را بر تولیدکنندگان ایدئولوژی تحمیل می‌کنند. به‌اعتقـاد معـدل، انتقـال بین‌المللی معنا و اشاعهٔ فرهنگی نیز نقش محدودیت‌های استدلالی را ایفا می‌کنند. اندیشه‌هایی کـه در اجتماع خاصی از تولیدکنندگان ایدئولوژی پرورش می‌یابند اغلب به مکان‌های دیگر منتقل می‌شـوند. استراتژی‌ها و تاکتیک‌های بسیج ایدئولوژیک که در یک زمینه و بافت اجتماعی خاص کارآمد و مـؤثر نشان داده‌اند، توسط دیگران عیناً شبیه‌سازی و بازسازی می‌شوند و موفقیت یک جنبش ایـدئولوژیک دریک کشور معین باعث تحریک احساسات مردم کشور دیگری می‌شود که دارای تاریخچهٔ فرهنگـی مشابه با کشور نخست هستند(همان). برای مثال، ظهور ایدهٔ انقلاب و موفقیت آن در انقلاب فرانسـه در شکوفایی این مفهوم وتجلیل‌هایی که ازمفهوم «انقلاب» صورت گرفت، تأثیر بسیار داشت و بسیاری

[1] core

[2] peripheral

ازفعالان سیاسی در جوامع دیگر را به تقلید از مدل فرانسوی انقلاب و بازسازی آن ترغیب کـرد. بـه همین نحو، انقلاب ۱۹۱۷ روسیه بسیاری از فعالان مارکسیست را متقاعد ساخت نه‌تنهـا سوسیالیسـم امکان‌پذیر است بلکه لنینیسم روش صحیح رسیدن به آن است و تفاسـیر دیگـری کـه از مارکسیسـم صورت گرفته است مصادیق رویزیونیسم و اپورتونیسـم هسـتند(معـدل، ۲۰۰٦: ۱۹). ازسـوی‌دیگـر، هنگامی که یک جنبش ایدئولوژیک از حل مسائل و مشکلات اجتماعی باز می‌ماند یـا در تغییـر دادن وضعیت حیات پیروان خود با شکست روبه‌رو می‌شود، اعتبار آن به زیر سؤال می‌رود. هنگامی‌که یک نظام ایدئولوژیک معین اعتبار خود را از دسـت مـی‌دهـد، محـدودیت‌هـای اسـتدلالی کـه بـر ذهـن تولیدکنندگان ایدئولوژی تحمیل کرده است نیز از میان می‌روند. تولیدکنندگان ایدئولوژی دیگر نیازی نمی‌بینند که خود را با پیش‌شرط‌های مفهومی و روش‌شناختی آن ایدئولوژی درگیر سازند(همان).

نوع دیگر محدودیت‌ها یعنی «محدودیت‌های انگیزشی»[1] به تأثیر نیروهای اجتماعی که بیرون از قلمرو ایده‌ها و اندیشه‌ها قرار دارند، مربوط مـی‌شـوند(مهـرآیین، ۱۳۸٦: ۳۰۷). محـدودیت‌هـای اسـتدلالی صورت‌بندی و تکوین اولیهٔ ایده‌ها را شکل می‌دهند. به‌هرحـال، تمـامی اندیشـه‌هـا قـادر بـه جـذب مخاطبان علاقه‌مند و ذینفع و به‌دست آوردن حمایت نهادی نیستند. ممکـن اسـت برخـی نظـام‌هـای اندیشه از دیگر اندیشه‌ها جذاب‌تر باشند و ممکن است مجموعهٔ معینی از ایده‌ها تنها در میان گروه‌ها و طبقات خاصی رواج یابد. یک ایدئولوژی معین ممکن اسـت در یـک شـرایط خـاص تـاریخی بـه گفتمان مسلط تبدیل شود. به‌طور خلاصه، ایده‌ها متناظر و همبسته بـا فراینـدهای اجتمـاعی هسـتند. تولیدکنندگان ایدئولوژی برای آنکه جدی گرفته شوند بایـد گرایشـات و جهـت‌گیـری‌هـای ارزشـی مقامات دولتی و اعضای طبقات قدرتمند اجتماعی را مورد توجه قرار دهند. تولیدکنندگان ایدئولوژی غالباً نسبت به موانع واقعی که در مقابل بیان اندیشه‌های آن‌ها و جـود دارد، آگـاه و هوشـیار هسـتند. آن‌ها اغلب به‌منظور سازگار شدن با نظم سیاسی موجود، ایده‌های خود را اصلاح و تعدیل می‌کنند.

به‌اعتقاد معدل، محدودیت‌های انگیزشی احتمال اشـاعه و نهادینـه شـدن ایـدئولوژی‌هـا را مشـخص می‌کنند(همان). محدودیت‌های انگیزشی ممکن است در سه سطح عمل کنند: نخسـت اینکـه، تولیـد ایده‌ها تلاش و کوششی جمعی است و تولیدکنندگان ایدئولوژی معمولاً هویت خاص اجتماع خود را تعریف می‌کنند و یک چهارچوب عمل جمعی را پدید می‌آوردند. جمع، قدرت ایجاد می‌کنـد و ایـن قدرت ایده‌ها را به‌گونه‌ای شکل می‌دهد که طنین منافع سازمانی جمع از آن به گوش رسد. دوم آنکه، فراتر از جمع، نهادینه شدن یک جنبش ایدئولوژیک بستگی به حمایت گروه‌هـای قدرتمنـد، طبقـات

[1] Inductive constrians

اجتماعی و دولت دارد. بالأخره اینکه، محدودیت‌های انگیزشی در سطح بافت کلی‌تر ساختار بین المللی موجود که شامل اقتصاد جهانی، روابط بین دولت‌ها و سازمان‌های بین‌المللی غیرحکومتی می‌شوند، عمل می‌کنند(مهرآیین، ۱۳۸٦: ۳۰۷).

اپیزود (رویداد/ دوران)

معدل از مفهوم «اپیزود» وسنو برای تأکید بر گسسته و نامستمر بودن فرایند تولید ایدئولوژی استفاده می‌کند. معدل معتقد است «معنا درونِ بافت و بستر موجود تولید می‌شود». منظور وی از بافت موجود «همهٔ آن چیزی است که در زندگی تولیدکنندگان ایدئولوژی وجود دارد: انرژی عاطفی، سرمایهٔ فرهنگی، سبک زندگی، فرصت‌های زندگی، خاطرات و شبکهٔ اجتماعی آن‌ها»(همان). به‌اعتقاد معدل، این عوامل همواره تغییر می‌پذیرند، اما این حوادث اغلب از اهمیت چندانی برخوردار نیستند و زندگی آرام و ثابت به‌پیش می‌رود. به‌هرحال، فرایند مستمر زندگی به‌وسیلهٔ برخی حوادث بزرگ و چشمگیر که ممکن است موجب ایجاد تغییر در نظم اجتماعی یا درک مردم از نظام اجتماعی موجود شوند، قطع می‌شود و از حرکت باز می‌ایستد. وقوع این حوادث به روابط اجتماعی ساخت می‌دهد و باعث سازماندهی مجدد نظم امور جامعه می‌شود. معدل فاصلهٔ میان این حوادث و اتفاقات را یک اپیزود می‌داند: «یک مرحلهٔ تاریخی کران‌مند که دارای آغاز و پایان بوده و به‌واسطهٔ تفاوت‌های میان آن با اپیزودهای ماقبل و مابعد خود، ویژگی‌ها وتمایزات خاص خود را دارا می‌باشد»(مهرآیین، ۱۳۸٦: ۳۰۹). بنا به مدل معدل، اپیزودها با حوادث و اتفاقاتی از قبیل کودتای نظامی، شورش اجتماعی – سیاسی، آغاز یک جنگ یا وقوع یک انقلاب، تغییرات چشمگیر در سیاست‌های حکومت، چرخش اقتصادی ناگهانی، یا یک نوآوری فرهنگی پراهمیت، اعم از درونی یا وارداتی، آغاز و پایان می‌یابند. حوادث مزبور دارای اهمیت هستند، زیرا همواره با وقوع آن‌ها مسائل تجربی خاصی مطرح می‌شود که تولیدکنندگان ایدئولوژی باتوجه به آن‌ها به تأیید یا رد یک نظام اندیشهٔ خاص می‌پردازند. چنین حوادث تاریخی‌ای روابط اجتماعی را تغییر می‌دهند. آن‌ها تاریخ را تغییر می‌دهند، جهتی غیرقابل پیش بینی به تحول اجتماعی می‌بخشند و ماهیت روابط علّی را که کنش‌های متقابل اجتماعی درچهارچوب آن‌ها رخ می‌دهند، متحول می‌کنند. یک اپیزود، حدود و ثغور شرایط بی‌واسطهٔ تولید ایدئولوژی را معین ومشخص می‌کند. به‌اعتقاد معدل، می‌توان پیش‌بینی کرد که در یک محیط اجتماعی آرام و بدون تغییر، گونه‌ای سازگاری کارکردی میان محدودیت‌های استدلالی و محدودیت‌های انگیزشی وجود دارد. در این محیط اجتماعی، میان محدودیت‌هایی که نظام باورها و محدودیت‌هایی که سلسله مراتب اجتماعی بر گفتمان یک تولیدکنندهٔ ایدئولوژی تحمیل می‌کنند، گونه‌ای همپوشانی و تداخل وجود دارد. در یک محیط اجتماعی ناآرام و متغیر، تغییرات به‌وجودآمده در روابط طبقاتی یا ساختارهای

دولت، محدودیت های تحمیل‌شده بر تولیدکنندگان ایدئولوژی را سست و ضعیف می‌کنند و یا اینکه پویایی مباحث و گفت‌وگوها و مجادلات ایدئولوژیک و انتقال بین‌المللی معنا ممکن است زمینهٔ لازم را برای تغییر ایدئولوژیک، فراهم آورد. عوامل مزبور باعث می‌شوند روشنفکران نسبت به شیوه‌ها و روش‌های متفاوت اندیشیدن دربارهٔ واقعیت اجتماعی آگاهی حاصل کنند(همان: ۳۱۰).

مفهوم اپیزود در نظریهٔ معدل «متضمن این نکته است که تولید فرهنگ یک فرایند مستمر، تحولی و خطی که در مراحل مختلف به‌پیش می‌رود نیست». به‌اعتقاد معدل، «ایدئولوژی‌های موجود، بدون شک، به شیوه‌ای پیچیده با ایدئولوژی‌های گذشته درارتباط می‌باشند و تأثیری تعیین‌کننده بر تولید ایدئولوژیک آینده دارند. بااین‌حال، این مسئله لزوماً بدان معنا نیست که تولید فرهنگ یک فرایند مستمر، تحولی و خطی است که در مراحل متفاوت به‌پیش می‌رود». برعکس، «تولید فرهنگ بیشتر فرایندی نامستمر و گسسته است، به‌صورتی که نهضت فرهنگی مسلط موجود در جامعه ممکن است دارای هیچ‌گونه قرابت مفهومی، نمادی یا روش‌شناختی با نهضت فرهنگی پیش از خود نباشد. حتی ممکن است نهضت فرهنگی گذشته نقش گفتمان زمینه و مورد انتقاد فرایند تولید ایدئولوژی را ایفا کرده باشد. بسته به بافت اجتماعی، گفتمان موجود ممکن است آنتی‌تز گفتمان پیشین، واکنشی به گفتمان پیشین یا صرفاً یک ابداع و نوآوری ایدئولوژیک درون گفتمان پیشین باشد.»(مهرآیین، ۱۳۸٦: ۳۱۰).

تبیین معدل از تحولات ایدئولوژیک در جهان اسلام

معدل درمقالات و کتب متعدد خود که در بسیاری موارد تنها عناوین آن‌ها با یکدیگر تفاوت دارد، کوشیده است بر مبنای مدل بالا به تبیین تحولات فکری در جهان اسلام (هند، مصر، سوریه، الجزایر، اردن، ایران) در فاصلهٔ زمانی ۱۸۰۰تا۱۹۹۰ بپردازد. به‌هرحال، او اکنون حاصل مطالعات گستردهٔ خود را درخصوص تحولات گفتمانی در جهان اسلام در آخرین اثرش با عنوان «مدرنیسم اسلامی، ناسیونالیسم و بنیادگرایی: «اپیزود وگفتمان» گردآورده است. به‌اعتقاد یکی از منتقدان معدل، «این کتاب جاه‌طلبانه، نمونهٔ اسلامی پژوهش برجستهٔ وسنو است»(کورزمن،۲۰۰٦: ۱۸۵۵). همان‌گونه که وسنو می‌کوشید رابطهٔ میان ساختار اجتماعی و گفتمان‌های ایدئولوژیک را درمجموعه‌ای از نمونه‌های اروپایی (در طول چهار قرن) مورد بررسی قرار دهد، معدل به‌نحوی مشابه (البته به‌لحاظ نوع مسئله و دامنهٔ و گسترهٔ کار و نه ازمنظر ماهیت کار)، سعی در بررسی شرایط ظهور گفتمان‌های ایدئولوژیک در دوره‌های تاریخی (اپیزودهای) متفاوت جهان اسلام دارد(همان). پژوهش معدل درخصوص ظهور مدرنیسم اسلامی در هند، مصر و ایرن عصر مشروطه، دورهٔ زمانی قرن نوزدهم تا سال‌های نخستین قرن بیستم، پژوهش وی درخصوص ظهور ناسیونالیسم سرزمینی در مصر، عرب‌گرایی و ناسیونالیسم

پان‌عرب درسوریه، سکولاریسم ضد روحانیت و مشروطه‌خواهی و ناسیونالیسم اقتصادی در ایران، فاصلهٔ زمانی میان نیمهٔ دوم قرن نوزدهم تا نیمهٔ قرن بیستم و بالأخره پژوهش وی دربارهٔ ظهور بنیادگرایی اسلامی در الجزایر، مصر، ایران عصر انقلاب، اردن و سوریه، فاصلهٔ زمانی بین دههٔ ۱۹۳۰تا دههٔ ۱۹۹۰ را دربر می‌گیرد(همان).

واحد تحلیل پژوهش معدل، به پیروی از وسنو، «یک اپیزود از تولید ایدئولوژی» است(همان: ۱۸۵٦–۱۸۵۵). در نظریهٔ معدل، هر اپیزود عبارتست از یک دورهٔ مشخص از معناسازی که مضمون محور، موقتی و مشروط به تاریخ است. یک اپیزود ایدئولوژیک عبارتست از مجموعه‌ای از متون ایدئولوژیک دارای ارزش فکری که با هم یک جنبش گفتمانی را شکل می‌دهند. استدلال اصلی معدل این است که اپیزودهای تولید ایدئولوژی گسسته هستند. بااین‌حال، او معتقد است در پس این گسستگی یک منطق مخفی وجود دارد: هر اپیزود حاصل منازعه با اپیزود پیش ازخود است. ایدئولوژی‌ها، ایدئولوژی پیشینیان خود را هدف قرار می‌دهند. فرایند تولید ایدئولوژی، همچون دیالکتیکی است که به سنتز ختم نمی‌شود. بر این منبا، معدل معتقد است که جهان اسلام در دو قرن گذشته شاهد ظهور گفتمان‌های متعددی بوده است که هریک از آن‌ها یک اپیزود فکری خاص را شکل داده‌اند(کورزمن، ۲۰۰٦: ۱۸۵٦). اپیزودهای مزبور، به‌ترتیب دورهٔ زمانی ظهور خود عبارتند از مدرنیسم اسلامی، ناسیونالیسم و بنیادگرایی اسلامی. همان‌گونه که پیش از این دیدیم، معدل در مدل نظری خود دو بُعد از این فرایند دیالکتیکی را از یکدیگر متمایز می‌کند: ۱. جایگاه گفتمان زمینه (گفتمان زمینه در جامعهٔ مدنی یا در دولت جای دارد؟) و ۲. میزان پلورالیسم موجود در میدان گفتمانی جامعه (میدان گفتمانی جامعه متکثر یا یکدست و یکپارچه است؟). به‌اعتقاد معدل، گفتمان مدرنیسم اسلامی در هند، مصر و ایران عصر مشروطه در شرایطی پدیدار شد، که بازار فکری متکثری وجود داشت و میزان دخالت دولت در قلمرو فرهنگ در پایین‌ترین سطح خود بود. ناسیونالیسم لیبرال در شرایطی که یک حکومت استبدادی پادشاهی ضعیف (بدین دلیل است که لیبرالیسم شکل می‌گیرد) و سلطهٔ خارجی (بدین دلیل است که ناسیونالیسم شکل می‌گیرد) وجود داشت، پدید آمد. شق سوم زمانی ممکن می‌شود که فرایند تولید ایدئولوژی، نهادهای فرهنگی مسلط موجود را در قلمرو جامعهٔ مدنی نشانه می‌گیرد. برای مثال، در ایران قرن نوزدهم یک حکومت استبدادی ضعیف در کنارنهادهای مذهبی قوی وجود داشت. جنبش باب در نیمهٔ قرن نوزدهم در مخالفت و ضدیت با راست‌کیشی شیعه به‌وجود آمد. بالأخره، هنگامی که گفتمان زمینه مورد حمله، ایدئولوژی تمامیت‌خواه یک دولت استبدادی – بوروکراتیک باشد، فرایند تولید ایدئولوژی رو به‌سوی بنیادگرا شدن و وحدت‌گرا شدن خواهد رفت و سمت و سویی سیاسی می‌یابد و گفتمان بنیادگرایی شکل می‌گیرد (جدول٤. ۱).

جدول۳-۲. مدل کلی معدل دربارهٔ جنبش‌های ایدئولوژیک در جهان اسلام

قلمرو گفتمانی گفتمان زمینه (target)	جایگاه گفتمان زمینه	
	جامعهٔ مدنی	دولت
متکثر	مدرنیسم اسلامی: هند، مصر و ایران از نیمه دوم قرن نوزدهم تا سال‌های نخستین قرن بیستم	ناسیونالیسم لیبرال: مصر، ایران و سوریه از نیمهٔ دوم قرن نوزدهم تا نیمه قرن بیستم
یکدست و یکپارچه	جنبش ایدئولوژیک فرقه‌ای: بابیسم در ایران نیمهٔ قرن نوزدهم	بنیادگرایی اسلامی: الجزایر، مصر، ایران، اردن، و سوریه از دههٔ ۱۹۳۰ تا ۱۹۹۰

بنابراین، بُعد نخست این مدل نظری، گفتمان مدرنیسم اسلامی را که معدل معتقد است در یک محیط متکثر فکری در جامعهٔ مدنی تولید شده است، از گفتمان‌های ناسیونالیسم و بنیادگرایی که به‌نظر او در رویارویی با نهادهای دولت شکل گرفته‌اند، متمایز می‌کند. بُعد دوم، گفتمان‌های مدرنیسم و ناسیونالیسم را که به‌تبع متکثر بودن گفتمان‌های هدفشان به گفتمان‌هایی متکثر و میانه‌رو تبدیل شده اند، از گفتمان بنیادگرایی که به‌تبع تک‌صدا بودن گفتمان هدفش به گفتمانی تک‌صدا و یکدست تبدیل شده است، متمایز می‌کند.

۲-۵) چهارچوب نظریهٔ نهایی

آنچه درصفحات پیش مطرح شد، شرح نسبتاً تفصیلی چهارچوب نظری‌ای بود که تلاش می‌شود بر مبنای آن ظهور گفتمان جماعت دعوت و اصلاح ایران تبیین شود. همان‌گونه که پیش از این از زبان روبرت وسنو نقل شد به‌نظر می‌رسد کلی‌ترین درسی که می‌توان از ملاحظات یادشده گرفت آن است

که مطالعهٔ تغییر فرهنگی را باید درون دیدگاهی چندعاملی جای داد که در آن هم بر بافت‌های اجتماعی عینی تولید فرهنگ، هم برنقش فاعلان زبان وکنش انسانی در تولید فرهنگ و هم بر ساختارهای درونی و محتوای محصولات فرهنگی تولیدشده تأکید می‌شود. به‌پیروی از وسنو خاطرنشان می‌شود برای بررسی شرایط اجتماعی ظهور گفتمان‌های ایدئولوژیک «دراینجا گفتمان جماعت دعوت و اصلاح ایران» باید تمایزی بسیار کلی میان «شرایط محیطی»، «نظم فرهنگی» (یا همان نظم اخلاقی)، و «بافت‌ها و زمینه‌های نهادی» قائل شد. پژوهش درخصوص مسئله چرایی وچگونگی ظهورنظام‌های ایدئولوژیک، پیش از هر چیز، نیازمند شناخت چگونگی تغییر یافتن شرایط محیطی کلانی است که این ایدئولوژی‌ها درآن ظهورمی یابند. به‌عبارت‌دیگر، تحقیق دربارهٔ تولید ایدئولوژی باید با شناخت زمینهٔ تاریخی – اجتماعی‌ای که فرایند تولید ایدئولوژی در آن تحقق می‌یابد آغازشود. محقق باید تحقیق خود را با شناخت ماهیت زنجیرهٔ حوادث تاریخی که بر شرایط اقتصادی و سیاسی جامعه، طبقات اجتماعی، نهادهای اجتماعی، شرایط فرهنگی جامعه، شکل‌گیری دولت و روابط میان گروه‌ها و طبقات تأثیر می‌گذارند، آغاز کند. تغییرات به‌وجودآمده در شرایط محیطی، احتمالاً به دو طریق بر شکل‌گیری تغییرات ایدئولوژیک در جامعه مؤثر واقع می‌شوند: ۱- تغییرات اجتماعی با ایجاد تغییر در نظم یا بافت فرهنگی جامعه، زمینه را برای تغییر ایدئولوژیک فراهم می‌آورند. از آنجا که مهم‌ترین کارکرد ایدئولوژی‌ها به نمایش درآوردن نظم فرهنگی جامعه است، با به‌وجود آمدن بحران در نظم فرهنگی جامعه، ایدئولوژی‌ها نیز از این تغییرات تأثیر می‌پذیرند و تحول می‌یابند: ۲- تغییرات محیطی احتمالاً منابع لازم را برای ظهور جنبش‌های فرهنگی نوآورانهٔ جدید، فراهم می‌آورند. تولید فرهنگ، همانند تولید هر محصول دیگر، نیازمند منابع است. تغییرات محیطی با برداشتن موانع و ایجاد فرصت، منابع لازم را برای تولید فرهنگ، فراهم می‌آورند. به‌هرحال، تأثیرگذاری توسعهٔ منابع بر فرایند تولید ایدئولوژی از طریق برخی «واسطه‌ها» صورت می‌گیرد. زمینه‌ها و بافت‌های نهادی خاصی «همچون دولت» که منابع محیطی درون آن‌ها ساخته‌می‌شوند و قالب می‌یابند و بافت‌های نهادی خاصی «همچون دانشگاه‌ها، انجمن‌های فکری، شبکه‌های روشنفکری و... » که ایدئولوژی‌ها در آن‌ها تولید، تصویب و توزیع می‌شوند، مهم‌ترین مکانیسم‌های واسط میان تغییرات در شرایط محیطی و تغییر در ایدئولوژی هستند. «بافت‌ها یا زمینه‌های نهادی» بی‌واسطه‌ترین موقعیت‌ها و محیط‌های تولید ایدئولوژی هستند. ساختارهای اقتصاد – سیاسی نمی‌تواند، آن‌گونه که نظریه‌های کلاسیک مطرح می‌کنند، به‌طورمستقیم، ظهور ایده‌های انتزاعی را تبیین کنند. ایده‌ها زمانی به‌وجود می‌آیند که شبکه‌ای از متفکران که درون بافت‌های نهادی تولیدکنندهٔ فرهنگ جای دارند، بر مجموعه‌ای از مسائل متمرکز شوند و بر ذخیرهٔ مفاهیم بیفزایند. این همان ساختار درونی شبکهٔ فکری

است که اندیشه‌ها را در روابط عمودی بین‌نسلی و اتحادهای فکری افقی بسط می‌دهد. مدارس و دانشگاه‌ها، مساجد، انجمن‌ها و محافل مطالعه، آکادمی‌های علمی، روزنامه‌ها، نهادها و سازمان‌های حکومتی و احزاب سیاسی از جمله بافت‌های نهادی مورد نظر هستند. در این بافت‌های نهادی است که تولیدکنندگان فرهنگ به منابع لازم برای تولید فرهنگ دست می‌یابند، در ارتباط و پیوند با یکدیگر و مخا طبانشان قرار می‌گیرند و با محدودیت‌های اعمال‌شده از سوی رقیبان و صاحبان قدرت مواجه می‌شوند. شکوفا شدن ایدئولوژی‌ها ناشی از اتفاق و تصادف یا صرف خلاقیت افراد نیست. برعکس، آن‌ها درنتیجهٔ فعالیت دقیق جنبش‌های خاصی که در برخی مناطق ظهور پیدا می‌کنند و دارای روابط خاص با محیط اطرافشان هستند، رشد و پرورش می‌یابند. درکل، زمینه‌ها و بافت‌های نهادی، موقعیت‌ها و روابط سازمانی هستند که چهارچوبی را که اندیشه‌ها در آن تولید و توزیع می‌شوند، به‌وجود می‌آورند. روابط میان این سازمان‌ها با دیگر نهادهای موجود در محیط کلان‌تر اجتماعی نیز ذیل مفهوم بافت‌های نهادی جای می‌گیرد. ایدئولوژی‌ها درون بافت‌های نهادی مزبور و نه به‌صورت ناگهانی ویکباره تولید می‌شوند. بنابراین، با کمک این سه مقوله می‌توان بر تحلیل محیط اجتماعی که کنش فرهنگی در آن به‌وقوع می‌پیوندد، متمرکز شد: نخست، شناخت نظم فرهنگی کلانی که تغیر یافتن آن زمینهٔ مناسب را برای تغییر فرهنگی، فراهم می‌آورد. دوم، شناخت محیط کلانی که تغییر در آن ازیک‌سو زمینهٔ مناسب را برای ایجاد تغییر در نظم فرهنگی کلان جامعه، فراهم می‌آورد و از سوی دیگر منابع لازم از آنجا گرفته می‌شود و سوم، شناخت بافت‌ها و زمینه‌های نهادی بی‌واسطه‌ای که منابع مزبور درون آن‌ها نظم می‌یابند و توزیع می‌شوند. شرایطی که به فرایندهای فرعی درگیر در فرایند کلی تغییر فرهنگی، شکل می‌دهند نیز باید از یکدیگر باز شناخته شوند: شرایطی که دامنهٔ تنوع را در تولید ایدئولوژیک افزایش می‌دهند، شرایطی که به‌طور انتخابی به پیشبرد بعضی جهت‌گیری‌های ایدئولوژیک خاص در برخی بافت‌های اجتماعی کمک می‌کنند و مانع از ادامهٔ حیات بقیهٔ جهت‌گیری‌های ایدئولوژیک می‌شوند و بالأخره شرایطی که بر نهادینه شدن نظام‌های ایدئولوژیک تأثیر می‌گذراند. تغییر ایدئولوژیک عبارت از جایگزینی سادهٔ یک ایدئولوژی قدیمی با یک ایدئولوژی جدید نیست، بلکه، آنچنان که در صفحات پیش گفته شد شامل سه مرحله یا سه فرایند فرعی است: تولید، انتخاب، نهادینه شدن. یک محقق با بررسی این سه فرایند می‌تواند نشان دهد که ساختار و ایدئولوژی چگونه در«پیوند» با یکدیگر قرار می‌گیرند. تمایزهای مفهومی مزبور کمک می‌کنند تا بتوان مفاهیم «ساختار اجتماعی» و «ایدئولوژی» را به‌نحوی مناسب در ارتباط با یکدیگر قرار داد. مشخص و متمایز کردن شرایط محیطی، نظم فرهنگی و بافت‌های نهادی از یکدیگر حاکی از اهمیت این موضوع است که باید دقیقاً مشخص کرد چه‌چیزی از ساختار اجتماعی ممکن است بر ایدئولوژی تأثیر بگذارد.

تفکیک شرایط اجتماعی کلان جامعه به سه مقولهٔ تحلیلی مزبور نشانه‌های دقیق‌تر و روشن‌تری در این خصوص دراختیار محقق فرهنگ قرار می‌دهد که در چه نقاطی فرایند پیوند میان ساختار اجتماعی و ایدئولوژی صورت می‌پذیرد. به همین صورت، با ایجاد تمایز تحلیلی میان سه فرایند تولید، انتخاب و نهادینه شدن می‌توان با دقت بیشتری نشان داد که چگونه شرایط اجتماعی بر محصولات ایدئولوژیک تأثیر می‌گذارند. اکنون، تنها یک مسئله باقی است که باید به بررسی آن پرداخت: فرم و محتوای یک ایدئولوژی تحت تأثیر چه عواملی شکل می‌گیرد. آیا سازگاری و تناسب کامل میان یک ایدئولوژی و محیط اجتماعی آن وجود دارد؟ آیا آنچه محتوای ایدئولوژی‌ها را تعیین می‌کند همان ساختار اجتماعی است یا آنکه محتوای ایدئولوژی‌ها تحت تأثیر عوامل و مؤلفه‌های دیگری شکل می‌گیرد؟ همان‌گونه که پیش از این در بحث از نظریهٔ وسنو گفته شد، ایدئولوژی‌ها همواره «به‌صورتی مبهم و پیچیده در ارتباط با محیط اجتماعی‌شان» هستند آن‌ها منابع بصیرت‌ها، بینش‌ها وافکار الهام‌بخش را از محیط به‌دست می‌آورند: آن‌ها محیط را بازتاب می‌دهند دربارهٔ آن سخن می‌گویند و مربوط به محیط هستند. بااین‌حال آن‌ها همچنین به منظور دست یافتن به حیات و جاذبه‌ای عام‌تر – حتی جهانی و جاودان – به قدر کافی از محیط اجتماعی‌شان مستقل باقی می‌مانند. هیچ دلیلی وجود ندارد چنین پنداشت که ایدئولوژی نقشی کاملاً منفعلانه در رابطه با ساختار اجتماعی ایفا می‌کند یا اگر نقش منفعلانه برای آن قائل نشد چنین گمان شود که ایدئولوژی صرفاً به آنچه وجود دارد مشروعیت می‌بخشد. به‌علاوه، هیچ دلیلی وجود ندارد که چنین تصور شود رابطهٔ میان ایدئولوژی و ساختار اجتماعی، آن‌چنان که در میراث کلاسیک جامعه‌شناسی مطرح می‌شود، رابطه‌ای ساده، مستقیم، یکپارچه وتفکیک‌ناپذیر است. رابطهٔ میان ساختار اجتماعی و ایدئولوژی پیچیده‌تر از رابطهٔ علّی ساده تصویرشده در نظریهٔ «بازتاب»، «نظریهٔ تطابق فرهنگی» و تحلیل کارکردی مشهور در نظریهٔ «مشروعیت‌بخشی» است. هرگز سازگاری و تناسب کامل میان یک ایدئولوژی و محیط اجتماعی آن وجود ندارد، اگر تولیدات و محصولات فرهنگی در پیوند دقیق و نزدیک با موقعیت‌های اجتماعی‌شان نباشند احتمال دارد از سوی مخاطبان بالقوه‌ای که از مجموع آن‌ها موقعیت‌های اجتماعی مزبور به‌وجود آمده است، به آن‌ها به‌عنوان آثاری بی‌ربط، غیرواقعی، مصنوعی و بسیار انتزاعی نگریسته شود. بعید است که تولیدکنندگان چنین آثاری از حمایت لازم برای ادامهٔ کارشان برخوردار شوند، اما اگر محصولات فرهنگی در پیوند نزدیک و دقیق با محیط اجتماعی تولید خود باشند احتمال دارد که به‌عنوان آثاری خاص، محدود و مقید به‌زمان شناخته شوند و از دست یافتن به مخاطبان متنوع و ماندنی باز بمانند. برخی از مؤلفه‌های یک ایدئولوژی، انباشته از طنین و نوای بافت اجتماعی است که در آن ظاهر می‌شود، بخش‌های دیگر آن نشان‌دهندهٔ مفاهیم و تعمیم‌هایی هستند که از بافت اجتماعی

آزاد و مبتنی بر قواعد حاکم بر نظام‌های گفتمانی – نشانه‌شناختی شکل می‌گیرند. ازاین‌رو برای تحلیل این جنبه از رابطهٔ میان ایدئولوژی و ساختار اجتماعی باید از مجموعهٔ دیگری از مفاهیم بهره گرفت. چهارچوب مفهومی که این جنبه از رابطهٔ میان ایدئولوژی و ساختار اجتماعی را هدایت می‌کند، مبتنی بر ایجاد تمایز میان چهار مفهوم «افق اجتماعی»، «بافت یا زمینهٔ گفتمانی»، «محدودیت‌های استدلالی» و «محدودیت‌های انگیزشی» است. به‌منظور مشخص کردن دقیق رابطهٔ میان شرایط اجتماعی ظهور ایدئولوژی‌ها با محتوای آن‌ها باید توجه خود را معطوف به روابط میان افق‌های اجتماعی بافت یا زمینهٔ گفتمانی، محدودیت‌های استدلالی و انگیزشی کرد. بررسی روابط میان این چهار مقوله نیز نیازمند تمرکز بر متون گفتمانی است که یک ایدئولوژی در آن‌ها و از طریق آن‌ها بیان می‌شود.

همهٔ گفتمان‌ها دارای یک «افق اجتماعی» هستند. گفتمان‌ها در یک دورهٔ زمانی و شرایط اجتماعی خاص تولید می‌شوند و دربارهٔ مسائل و مشکلات دوران ظهور خود سخن می‌گویند. تولیدکنندگان گفتمان‌ها به سخن گفتن دربارهٔ مشکلات و مسائل مهم حیات اجتماعی از قبیل ستم سیاسی، فقر و نابرابری، حکومت استبدادی، حقوق زنان، مزایای علم، نیاز به آموزش‌وپرورش، انحطاط اجتماعی، عدالت و آزادی می‌پردازند. به هرحال، تولیدکنندگان گفتمان هیچ‌گاه به‌صورت کاملاً اولیه و بکر با موضوعات اجتماعی روبه‌رو نمی‌شوند. سخن گفتن دربارهٔ هر موضوعی از رهگذر دیگر آواهای رقیب و متعارض صورت می‌گیرد. درواقع، ایده‌های جدید در «رابطهٔ گفت وگویی» با گفتمان‌های موجود شکل می‌گیرند وتکوین می‌یابند. تولیدکنندگان ایدئولوژی، ایده‌های خود را در نسبت با چهارچوب مفهومی نظم نمادین و اعمال آیینی یا به‌عبارت‌دیگر، قلمروهای گفتمانی ایدئولوژی‌های رقیب تحول می‌بخشند، ازاین‌رو محقق باید صورت‌های واقعی گفتمان‌ها و نظام‌های اندیشه را درون بافت مباحث ایدئولوژیک بحث وگفت‌وگوهای فکری و مجالات میان تولیدکنندگان مختلف ایدئولوژی مورد بررسی قرار دهد. تمامی زمینه یا بافت گفتمانی، مجموعه‌ای ازگفتمان‌هاست که ایده‌های جدید در رابطه و نسبت با آن صورت‌بندی می‌شوند. ماهیت گفتمان زمینه ممکن است شامل گفتمان‌هایی باشد که همهٔ آن‌ها به یک نظام فرهنگی واحد تعلق داشته باشند یا گفتمان‌هایی با دو یا چند نظام فرهنگی مختلف. تعلق داشتن گفتمان‌های زمینه به یک نظام فرهنگی یا چند نظام فرهنگی، ماهیت بافت گفتمانی را که تولیدکنندگان گفتمان جدید با آن روبه‌رو می‌شوند، مشخص می‌کند. اگرتولیدکنندگان گفتمان جدید درون یک بازار ایدئولوژیک به تولید گفتمان خود بپردازند که مرکب از گفتمان‌های متنوع «یعنی گفتمان‌هایی که به نظام‌های فرهنگی متفاوت تعلق دارند» باشد، قلمرو گفتمانی و محتوای گفتمان جدید آن‌ها احتمالاً حالتی جایگشتی و دوگانه خواهد یافت. بدون شک درون بافت‌های گفتمانی واحد، یعنی بافت‌های گفتمانی‌ای که گفتمان‌های موجود در آن‌ها صرفاً به

یک نظام فرهنگی تعلق دارند، نمی توان شاهد ظهور گفتمان‌هایی بود که از قلمرو گفتمانی جایگشتی و محتوای دوگانه برخوردار باشند. اگرچه درون چنین بافت‌های گفتمـانی‌ای نیـز در صـورت وجـود تکثر گفتمانی می‌توان انتظار ظهور گفتمان‌هایی داشت که چندصدا هستند، اما تمامی صداهای موجود در آن‌ها یک نظام فرهنگی واحد را بازنمایی می‌کنند. بنابراین ،یکی از مهم‌ترین وظایف محقق فرهنگ علاقه‌مند به مطالعهٔ شرایط تولید گفتمان‌ها به‌تصویر کشیدن بافت گفتمانی موجود، تشریح ماهیـت آن و نشان دادن نقش آن در تعیین ویژگی‌های گفتمان‌های جدید است. تعلق داشتن گفتمان‌های زمینه به یک یا چند نظام فرهنگی، ماهیت تولیدکنندگان ایدئولوژی در یک جامعه و به‌تبع آن ایدئولوژی‌هـایی را که تولید می‌شوند، مشخص می‌کند. درجوامعی که بافت گفتمانی آن‌ها مرکب و گفتمان‌ها متعلق به نظام‌های فرهنگی متفاوت است، امکان ظهور متفکران دوشقی منقسم بیش از جوامعی است که بافـت گفتمانی آن‌ها متعلق به یک نظام فرهنگی واحـد اسـت. ازایـن‌رو، در چنـین جـوامعی امکـان تولیـد گفتمان‌های جایگشتی بیش ازجوامع دارای نظام فرهنگی واحد است؛ بنابراین یکی دیگـر از وظـایف محقق علاقه‌مند به بررسی تولید گفتمان‌های جدید به‌ویژه در جوامعی همچون جوامع اسـلامی کـه از دو نظام فرهنگی متفاوت برخوردارند، مطالعهٔ ماهیت سوژه «فاعل» بیـان و نسـبت آن بـا زبـان اسـت. درواقع، شاید بتوان این مسئله را بنیادی‌ترین مسئله‌ای دانست که ماهیت فرایند تولید اندیشه را در این جوامع، مشخص می‌کند و تمامی عوامل برشمرده، تحت تأثیر آن قرار دارند. محدودیت‌های استدلالی و انگیزشی از جمله عوامل دیگری هستند که محتوای ایدئولوژی‌ها را تعیین می‌کننـد. تولیدکننـدگان ایدئولوژی از آزادی بیان مطلق برخوردار نیستند. آزادی بیان آن‌ها نه‌تنها از طریق نظام‌هـای نشـانه‌ای موجود و توان فکری آن‌ها، بلکه توسط دو نوع دیگر از محدودیت‌ها نیز محدود می‌شود. یک دسته از این محدودیت‌ها، محدودیت‌های اسـتدلالی/ اسـتنتاجی اسـت. ایـن‌گونـه نیسـت کـه تولیدکننـدگان ایدئولوژی یک‌مرتبه و بغتتا بتوانند به بیان هر چیزی بپردازند. هر آنچه توسط تولیدکنندگان ایدئولوژی گفته می‌شود به‌وسیلهٔ اصول موضوعه، ضوابط، پارامترها و قواعد حجت‌آور جهان ایدئولوژیک که بـه آن تعلق دارند، ساخت می‌یابد. به‌علاوه، توانایی تولیدکنندگان فرهنگ و اندیشه در تولید اندیشه، دائماً توسط نیروهای اجتماعی حدوحدود می‌پذیرد. آن‌ها از آزادی مطلق برخوردار نیستند. به‌عبارت‌دیگر، نیروهای اجتماعی حدود «اندیشگی» آن‌ها را مشخص می‌کنند. در هر دورهٔ تاریخی همواره موضوعات «اندیشه‌ناپذیر» و «نااندیشیده» بسیاری وجود دارد. «اندیشه‌ناپذیرها» اموری هستند که اندیشیدن به آن‌ها در چهارچوب ساختار فکری یک عصر یا یک گفتمان نه ممنوع، که ممتنع است. این امتناع نه حاصل اجبار و التزام قدرت سیاسی و ایدئولوژیک که زادهٔ نفس پیش‌فرض‌ها، بنیادها و مسلمات و مبانی آن ساختار فکری یا گفتمانی است. این همان چیزی است که به پیروی از نظریهٔ گفتمـان، تحـت عنـوان

محدودیت‌های استدلالی مطرح شد. اما امور «نااندیشیده» اموری هستند که ساز و کارهای سیاسی یـا ایدئولوژیک یک دورهٔ تاریخی، اندیشیدن به آن‌ها را ممنوع اعلام می‌کند.

۲-٦) پیشینه تحقیق

جماعت دعوت و اصلاح ایران،یکی از جریانهای اسلامی در جهان اسلام در عصر مدرن است که قرائت و خوانش خاصی را از اسلام ارائه می دهد و از راهکارها و رویکردهای مختصّ به خود برخوردار است؛لذا شکل گیری و تکوین این نوع گفتمان در جامعه اهل سنت ایران را می توان نمودی از تحول فکر دینی در جهان اسلام دانست که در زمانه و زمینه خاصّ خود سر برآورده است.

اما از آنجا که در ارتباط با این جماعت هیچگونه پژوهش علمی و آکادمیکی در حوزه علوم اجتماعی صورت نگرفته است و پیشینه تحقیقی برای موضوع و سؤال های پژوهشی این تحقیق موجود نیست؛با وجود این، پژوهش هایی که درباره جنبش های اسلامی و تحولات فکر دینی در جهان اسلام در عصر مدرن صورت گرفته می تواند به عنوان پیشینه تجربی این تحقیق مد نظر قرار گیرد.البته شمار این پژوهش ها بسیار زیاد است و به همین دلیل ابتدا گونه شناسی این پژوهش ها بر اساس مطالعه مهرآیین در خصوص مدرنیسم اسلامی مطرح می شود و سپس شماری از پژوهش هایی که به موضوع این تحقیق نزدیک تر هستند معرفی می شود.

تقسیم بندی پژوهش های صورت گرفته در خصوص تحولات فکر دینی در جهان اسلام در عصر مدرن را می توان به دو شکل انجام داد:۱) بر مبنای استراتژی پژوهشی-تحلیلی آنها و ۲) بر مبنای موضوع مورد مطالعه آنها (به عنوان مثال: مدرنیسم اسلامی، اصلاح طلبی اسلامی، ناسیونالیسم، بنیادگرایی اسلامی، اسلام انقلابی و غیره). در مقام یک مطالعه علمی- دانشگاهی، بهتر است آنها را بر اساس استراتژی پژوهشی- تحلیلی‌شان تقسیم بندی کرد. در این حالت به اندیشه دینی (اسلامی) به عنوان جنبه‌ای از واقعیت اجتماعی نگریسته می شود که رویکردهای تحلیلی متفاوتی آن را مورد توجه قرار داده‌اند. نتیجه پژوهش مهرآیین نشان می دهد که مطالعات صورت گرفته در خصوص تحولات فکر دینی در جهان اسلام را می توان بر مبنای «استراتژی پژوهشی- تحلیلی» آنها در هفت دسته جای داد: ۱) مطالعات توصیفی- تأویلی، ۲) تاریخ تحلیلی اندیشه، ۳) گلچین‌ها یا منتخب‌ها، ٤) مطالعات تبیینی، ٥) مطالعات مفهوم شناسانه، ٦) مطالعات معرفت شناسانه و ۷) مطالعات انتقادی. به موجب آن

که بیشترین حجم از پژوهش های صورت گرفته در خصوص تحولات فکر دینی مربوط به مطالعات توصیفی- تأویلی است و از عمده ترین رویکردها به «اندیشه» در میان اندیشه‌شناسان جهان اسلام می باشد؛ صرفاً به تقسیم‌بندیهای فرعی این دسته از مطالعات پرداخته می‌شود. باز هم نتیجه پژوهش استقرایی مهرآیین نشان می دهد که مطالعات توصیفی- تأویلی صورت گرفته در خصوص تحولات فکر دینی در جهان اسلام در عصر مدرن را می توان بر مبنای «استراتژی پژوهشی- تحلیلی» آنها در سه دسته جای داد:

۱-آثار توصیفی- تأویلی که با تکیه بر شیوه «جریان شناسی»، «گفتمان شناسی» ،«جنبش شناسی» یا «پارادایم شناسی» به بررسی تحولات فکر دینی در جهان اسلام در عصر مدرن پرداخته اند؛

۲-آثار توصیفی- تأویلی که با تکیه بر رویکرد «متفکر شناسی» به بررسی تحولات فکر دینی در جهان اسلام در عصر مدرن پرداخته اند؛ و

۳-آثار توصیفی-تأویلی که با تکیه بر رویکرد «موضوع شناسی» به بررسی تحولات فکر دینی در جهان اسلام در عصر مدرن پرداخته اند.

نمونه هایی از آثار توصیفی-تأویلی دسته اول:

«اندیشه اصلاحی در نهضت های اسلامی» (صاحبی، ۱۳۷٦)، «اسلام دموکراتیک مدنی» (بنارد، ۱۳۸٤)، «روشنفکران عرب و غرب» (شرابی، ۱۳٦۹)، «جنبش های اسلامی معاصر» (موثقی، ۱۳۷٤)، «افراط گرایی اسلامی در مصر: پیامبر و فرعون»(کوپل، ۱۳٦٦).

نمونه هایی از آثار توصیفی- تأویلی دسته دوم:

«سید جمال الدین اسدآبادی» (سعیدی، ۱۳۸۰)، «آئین در آینه:مروری بر آراء دین شناسانه عبدالکریم سروش»(دباغ، ۱۳۸٤)، «نقد و بررسی هایی درباره اندیشه های نصرحامد ابوزید»(عدالت نژاد، ۱۳۸۰).

نمونه های از آثار توصیفی- تأویلی دسته سوم:

«اسلام، دموکراسی و نوگرایی دینی در ایران» (جهانبخش، ۱۳۸۳):موضوع این کتاب دموکراسی است. «هرمنوتیک غربی و تأویل شرقی» (رحمانی، ۱۳۸٤):موضوع این کتاب هرمنوتیک و تأویل است. «اندیشه سیاسی در اسلام معاصر»(عنایت، ۱۳۸۰): موضوع این کتاب سیاست است.

در این قسمت به شماری از پژوهش های داخلی و خارجی که در خصوص جنبش اخوان المسلمین صورت گرفته است اشاره می شود:

«اسلام تقسیم شده بین سلفی- جهادی و اخوان المسلمین» نوشته‌ی مارسل لینچ(۲۰۰٦). وی در این مقاله می خواهد که با استفاده از مفهوم شناسی اصطلاحاتی مانند حکومت اسلامی، دموکراسی، تکفیر و جهاد به تفاوت های نظری بین اسلام سلفی- جهادی و اسلام اخوانی بپردازد.

از نظر لینچ، اخوان خط مشی میانه‌روانه‌تر را همواره داشته است؛ اگر چه از حماس در برابر اسرائیل همواره دفاع کرده است، اما اختلاف نظرهای اساسی با القاعده به عنوان نماینده سلفی های جهادی دارد. آنان به لحاظ ایدئولوژی هر دو در نهایت خواستار تشکیل حکومت اسلامی می باشند، اما القاعده معتقد به حکومت مطلق خدا و اجرای سختگیرانه اخلاق اسلامی است و هیچ جایی برای قانون مدنی مستقل از شرع نمی گذارد؛ در صورتی که اخوان بر وجود نهادهای اجتماعی و مدنی تأکید می کند.

در رابطه با تکفیر، اخوان خشونت را به عنوان یک ابزار رد می کند، مثلاً حسن هضیبی به عنوان مرشد عام اخوان مصر در دهه ۱۹٦۰ بر این نکته تأکید می کرد که کار ما دعوت است نه قضاوت و این را در جواب جهادیهایی می گفت که برداشت خشونت گرایانه مبتنی بر تکفیر از اندیشه سید قطب داشتند. در نظر القاعده دایره تکفیر بسیار وسیع است و آنان در این رابطه سختگیرند. اخوان در رابطه با جهاد نیز منشی میانه روانه دارد اما القاعده معتقد است که اخوان اندیشه های سید قطب را در رابطه با ضرورت جهاد نیز فراموش کرده این در حالی است که هنوز خون آن شهید خشک نشده است.

«اخوان المسلمین مصر و تأثیر آن بر اندیشه دینی در ایران» نوشته طوبی اسماعیلی(۱۳۸٤) یک کار پژوهشی در سطح کارشناسی ارشد رشته تاریخ است. اسماعیلی هدف پژوهش خود را تأثیر اخوان المسلمین بر نوگرایان دینی در سایر کشورهای مسلمان و تأثیر آنها بر فداییان اسلام در ایران می داند. روش پژوهش در این تحقیق تاریخی-کتابخانه ای و فیش برداری است.اسماعیلی از پژوهش خود چنین نتیجه گیری می کند:با توجه به بررسی های به عمل آمده در این رساله دو عامل اصلی در شکل گیری و تکوین حرکت های اصول گرا و سنت گرا در جهان اسلام مؤثر بوده اند: اول تهاجم همه جانبه غرب و ناتوانی با تسلیم اختیاری کشورهای مسلمان در مقابل؛دوم ناتوانی عملی اندیشه های با ماهیت ملی و سکولاری در مقابله با آن

«تأثیر انقلاب اسلامی ایران بر جنبش اخوان المسلمین» نوشته عباس خامه یار(۱۳۷۱)از دیگر مطالعاتی است که در سطح کارشناسی ارشد رشته علوم سیاسی انجام گرفته است. این پژوهش شامل بحثی پیرامون بنیادگرایی، ویژگی های اصول گرایی، علل و عوامل رشد اصول گرایی، نگرشی به اوضاع جهان اسلام پیش و پس از فروپاشی امپراتوری عثمانی، شرایط سیاسی- اجتماعی پیدایش اخوان المسلمین، تعریف جمعیت اخوان المسلمین، تاریخچه اخوان المسلمین، عوامل همگرایی، عوامل واگرایی در روابط میان دو جنبش، بررسی روابط بین اخوان المسلمین و انقلاب اسلامی ایران، تاریخچه روابط بین دو جنبش پیش از انقلاب اسلامی، موضعگیری اخوان نسبت به آغاز و پیروزی انقلاب اسلامی و افول روابط بین اخوان و انقلاب است.

«روابط دولت مصر و اخوان المسلمین در دوران حسنی مبارک» نوشته عبدله دهقان وردانی(۱۳۹۰): این اثر، پایان‌نامه‌ای در رشته مطالعات منطقه‌ای در سطح کارشناسی ارشد می باشد. وردانی در پژوهش خود به بررسی عوامل تأثیرگذار بر روابط رژیم حسنی مبارک و جنبش اخوان المسلمین(۲۰۱۱-۱۹۸۱) می پردازد و طی آن سیاستها و تدابیر رژیم مبارک و اخوان المسلمین در تقابل با یکدیگر، علل این سیاستها و تأثیرات آن بر روابط این دو بازیگر و همچنین تأثیر عامل خارجی بر این روابط مورد بررسی قرار می گیرد. روش تحقیق در این پژوهش، روش توصیفی- تحلیلی است. وی در پی مطالعه پژوهشی خود به این نتیجه میرسد که با توجه به تقابل دو بازیگر متفاوت یعنی رژیم مبارک و جنبش اسلام گرای اخوان المسلمین، به نظر می رسد بررسی این روابط در قالب تقابل یک «رژیم اقتدارگرای انتخاباتی» با یک «جنبش اسلام گرای میانه رو» می تواند ما را به نتیجه‌ی مطلوب برساند و در روشن نمودن ابعاد مختلف این روابط کارآمد باشد. یافته های پژوهش وردانی بدین قرار است:رژیم مبارک به عنوان یک رژیم اقتدارگرای انتخاباتی با توجه به شناختی که از اخوان‌المسلمین به عنوان یک جنبش اسلام گرای میانه رو با ایدئولوژی و ساختار سازمانی توانمند به دست می آورد، از سیاست های «سرکوب» و «مدارا» به طور همزمان در قبال اخوان المسلمین استفاده می کند.در مقابل، اخوان المسلمین با توجه به پایه های ایدئولوژیک و ساختار سازمانی خود و با استفاده از ساختارهای فرصت به دست آمده همزمان دو راهبرد اصلی را در برنامه ی کاری خود قرار می دهد: «فعالیت های تبلیغی- مدنی» و «فعالیت های سیاسی». نتایج نشان می دهد سرکوب رژیم و چندین سال فعالیت در چارچوب قواعد مشارکتی باعث ایجاد تغییرات ایدئولوژیک و سازمانی در اخوان المسلمین شده است. با این حال علیرغم گرایش اخوان المسلیمن به فعالیت در چارچوب نظام سیاسی و پذیرش قواعد بازی، مبارک هیچ وقت این گروه را به طور رسمی نپذیرفت و در قدرت سهیم نکرد. مبارک نه تنها اجازه قدرت یابی را به اخوان بلکه به سایر نیروهای اپوزیسیون نیز نداد.و یافته ی آخر اینکه عامل خارجی (آمریکا) در روابط رژیم مبارک و اخوان المسلمین، تأثیر مستقیمی نداشته و الگوی اصلی آن را تغییر نمیدهد.

۲-۷) فرضیه‌های استنتاج‌شده و مدل تبیینی

اکنون باید در یک سطح بسیار واقعیِ خاص به مشخص کردن دلالت‌های مباحث بالا برای شناخت شرایط اجتماعی تولید گفتمان جماعت دعوت و اصلاح ایران پرداخت. بر مبنای این چهارچوب نظری می‌توان فرضیهٔ ترکیبی زیر را در پاسخ به سه سؤال این پژوهش مطرح کرد:

اگرچه «به‌وجود آمدن بحران در نظام اخلاقی جامعه ایران» و « بسیج منابع» برای شکل‌گیری فرایند تولید گفتمان جماعت دعوت و اصلاح ایران ضروری بود، قلمرو گفتمانی جایگشتی و محتوای این گفتمان تحت تأثیر عواملی همچون افق اجتماعی، ماهیت گفتمان‌های رقیب و بالأخره محدودیت‌های استدلالی و انگیزشی که تولیدکنندگان گفتمان جماعت دعوت و اصلاح ایران با آن روبه‌رو بودند، شکل گرفت.

اگر فرضیهٔ ترکیبی بالا در قالب گزاره‌های نظری مستقل مطرح شوند، مجموعهٔ فرضیه‌های پژوهش حاضردرخصوص عوامل تأثیرگذار بر تولید گفتمان جماعت دعوت و اصلاح ایران و همچنین عوامل تأثیرگذار بر قلمرو گفتمانی جایگشتی و محتوای آن عبارت خواهند بود از:

۱)شکل گیری جماعت دعوت و اصلاح ایران تابعی از بحران در نظم اخلاقی جامعه ایران بود،

۲)شکل گیری جماعت دعوت و اصلاح ایران تابعی از بسج منابع بود،

۳)قلمرو گفتمانی و محتوای گفتمان جماعت دعوت و اصلاح ایران تابعی از ماهیت بافت گفتمانی بود که این گفتمان با آن روبرو شده بود،

٤)قلمرو گفتمانی و محتوای گفتمان جماعت دعوت و اصلاح ایران تابعی از محدودیت های استدلالی آن بود و

۵) قلمرو گفتمانی و محتوای گفتمان جماعت دعوت و اصلاح ایران تابعی از محدودیت های انگیزشی آن بود.

فصل سوم: روش تحقیق

۳-۱) مقدمه

این قضایا و گزاره‌های نظری، برای تحلیل عوامل تعیین کننده‌ای که زمینه ساز تولید ایدئولوژی جماعت دعوت و اصلاح ایران شده‌اند و قلمرو گفتمانی جایگشتی و محتوای آن را شکل داده‌اند، به کار گرفته خواهند شد. در این پژوهش دو دسته از متغیرها را به کار خواهند رفت. یک دسته از متغیرها به عوامل کلان اجتماعی اشاره دارند؛ از قبیل: زوال نظام استبدادی، به وجود آمدن بحران در نظم اخلاقی جامعه، ظهور دولت نوساز مدرن، فرآیند مدرنیزاسیون و تغییرات اجتماعی ناشی از آن، به ویژه تغییرات به وجود آمده در اقتصاد، تغییر به وجود آمده در نظام بوروکراسی، تغییرات به وجود آمده در روابط طبقاتی و صورتبندی طبقاتی، تغییرات به وجود آمده در نظام آموزشی و نهادهای فرهنگی و بالاخره تغییرات به وجود آمده در فضای گفتمانی جامعه که تولید گفتمان جماعت دعوت و اصلاح ایران را تبیین می کنند. دسته دیگر از متغیرها شامل گفتمان‌های رقیب موجود در بافت گفتمانی جامعه، محدودیت‌های استدلالی گفتمان و محدودیت‌های انگیزشی، شکل گیری قلمرو گفتمانی جایگشتی و محتوای گفتمان جماعت دعوت و اصلاح ایران را تبیین خواهند کرد. بنابراین، در بخش «بررسی تاریخی» این پژوهش، وظیفه بررسی و تحلیل ریشه‌های ظهور گفتمان جماعت دعوت و اصلاح ایران و شکل گیری قلمرو گفتمانی و محتوای آن را در دو مرحله انجام خواهد گرفت: در مرحله نخست به سنجش و آزمون نقش عوامل و نیروهای اجتماعی به ویژه دولت در فراهم آوردن منابع و فضای اجتماعی لازم برای ظهور جماعت دعوت و اصلاح ایران پرداخته خواهد شد. در مرحله بعد، تاثیر عوامل گفتمانی و شناختی بر ظهور دیدگاه‌های مذهبی جدیدی که منجر به تولید گفتمان جماعت دعوت و اصلاح ایران با همه مؤلفه‌ها و محتوای خاص خود شد آزمون خواهد شد.

از این رو، در بخش اول این فصل، به توضیح روش تحقیق در مطالعات موردی مبتنی بر «تطبیق الگو» و مسائل جانبی مربوط به آن به عنوان استراتژی روش شناختی برگزیده این پژوهش برای تبیین تولید گفتمان جماعت دعوت و اصلاح ایران پرداخته خواهد شد. در بخش دوم این فصل نیز ذیل عنوان کلی «روش برای تبیین شکل‌گیری قلمرو گفتمانی جایگشتی و محتوای گفتمان جماعت دعوت و اصلاح ایران به توضیح روش تحقیق «تحلیل گفتمان» و موضوعات جانبی مربوط به آن مبادرت می-شود.

۳- ۲)روش برای تبیین تولید گفتمان جماعت دعوت و اصلاح ایران

۳- ۲-۱)نوع تحقیق

در این بخش از پژوهش که در مقام آزمون مدعا یا مقابله فرضیه‌های نظری با واقعیت‌هایی که این فرضیه‌ها بر آن دلالت دارند از روش «تطبیق الگو» استفاده می‌شود. الگوهای علّی مشتق شده از تئوری ها، مدل‌های نظری و مقایسه‌های بین موردی غالباً فرضیاتی را در خصوص موردهای خاص پیشنهاد می کنند. تحلیل‌گران کیفی دست به آزمون این فرضیات می‌زنند تا ارزیابی نمایند آیا الگوی پیشبینی شده می تواند با مشاهدات ناشی از موردهای خاص نیز تناظر و تطابق داشته باشد یا خیر؟این تکنیک را،کمپل تکنیک «تطبیق الگو» نامیده است. رویه « تطبیق الگو» به محققان کمک می کند تا برد تعمیم دهی نتایج تحقیقات بین‌موردی و پیش‌بینی‌های تئوریک را در پرتو مطالعات خاص ارزیابی نمایند(طالبان،۱۳۸۸،ص ۱۵۱).

۳-۲-۲) نوع داده ها و روش جمع آوری

نوع داده‌ها در این پژوهش، داده‌های تاریخی و داده‌های متنی است. داده‌های تاریخی عمدتاً داده‌هایی کیفی است که یا در سطح مشاهده فردی توسط مورخان گزارش شده است (متون دست اول تاریخی) یا توسط تحلیل‌گران تاریخ و محققان علوم اجتماعی بازسازی شده اند (متون دست دوم تاریخی) و یا تاریخ نانوشته و شفاهی است که بایستی با مراجعه به افراد ذی‌صلاح، این نوع از تاریخ را تدوین کرد. این پژوهش هر سه نوع از داده های تاریخی را در بر دارد. داده‌های متنی این تحقیق، مرکب از دو دسته متن می‌باشند: ۱) تمامی متون منتشر شده این جماعت در قالب: کتاب، مقاله، نشریات، سخنرانی، مصاحبه و... ۲) متون مربوط به گفتمان‌های رقیب موجود در بافت گفتمانی جامعه اهل سنت ایران. از این رو روش جمع آوری اطلاعات در این پژوهش،روش اسنادی(برای تمامی داده‌ها غیر از داده‌های مربوط به تاریخ شفاهی) و روش مصاحبه نیمه‌باز (برای داده های تاریخ شفاهی) است.

۳-۳) تعریف مفاهیم اصلی

در معنایی عام منظور از «تعریف مفاهیم اصلی» یک پژوهش، روشن ساختن معنای مورد نظر محقق از مفاهیمی است که در دو سوی فرضیه یا فرضیه‌های پژوهشی وی جای گرفته‌اند. همان گونه که مشاهده شد، قالب یا فرم فرضیه‌های پیشنهادی پژوهش حاضر برای تبیین تولید گفتمان جماعت دعوت و اصلاح ایران به صورت زیر بود:

.....تابعی است از.....

«تولید» گفتمان جماعت دعوت واصلاح ایران تابعی از «به وجود آمدن بحران در نظم اخلاقی» جامعه ایران بود.

«تولید»گفتمان جماعت دعوت و اصلاح ایران تابعی از« بسیج منابع» بود

شکل این گزاره‌ها نشان می‌دهد که مفهوم جای گرفته در طرف راست فرضیه یعنی مفهوم «تولید گفتمان» متغیر وابسته و مفاهیم جای گرفته در طرف چپ فرضیه یعنی دو مفهوم «بحران در نظم اخلاقی» و «بسیج منابع» متغیرهای مستقل این تحقیق هستند. بنابراین، با روشن ساختن معانی و معرف‌های این سه مفهوم، مفاهیم اصلی این پژوهش تعریف می‌شوند.

تولید گفتمان

در ادبیات جامعه شناسی معرفت یا اندیشه، در اشاره به فرایند به وجود آمدن اندیشه‌ها از مفاهیم متفاوتی همچون «ظهور»، «بروز» و یا »شکل‌گیری» استفاده شده است. در نظریه تولید فرهنگ، به ویژه در نظریه روبرت وسنو، از مفهوم اقتصادی «تولید» برای اشاره به فرایند به وجود آمدن اندیشه‌ها یا گفتمان‌ها استفاده می‌شود. بنا به باور این مکتب، گفتمان‌ها اجتناب ناپذیر نیستند؛ آنها تولید می‌شوند. گفتمان‌ها در بازار ایدئولوژیک جامعه و توسط تولیدگران اندیشه تولید می‌شوند(وسنو،۱۹۸۹: ٥٢٦). از این رو، این مکتب در مفهوم سازی فرایند به وجود آمدن گفتمان توجه خود را معطوف به حجم و میزان تولید گفتمان می‌سازد: انتشار کتب و مقالات، نوشتن جزوه‌ها، نوشتن رساله‌ها، کتابچه‌ها، انتشار روزنامه‌ها و ارائه آن‌ها به مخاطبان علاقمند. در منظرگاه این مکتب تمامی موارد بالا نیازمند منابع اجتماعی برای تولید خود و همچنین فضای اجتماعی هستند که به آن‌ها اجازه رشد دهد. مکتب تولید فرهنگ وظیفه خود را تبیین این دو مسأله می‌داند.

بحران در نظم اخلاقی جامعه

دو مفهوم «نظم اخلاقی» و «بحران در نظم اخلاقی» را به هنگام توضیح نظریه وسنو به طور مفصل شرح داده شد. از این رو، احتمالاً نیازی به توضیح مجدد آن وجود ندارد. به هر حال، شاید اشاره به این موضوع که روبرت وسنو چگونه مفهوم «بحران در نظم اخلاقی» را عملیاتی نموده است، مفید باشد. همان‌گونه که قبلاً گفته شد، وسنو هر نظم اخلاقی را مرکب از سه جزء می‌داند: یک مجموعه از رمزگان فرهنگی، یک مجموعه از ایدئولوژی‌ها و شعائر که این رمزگان فرهنگی را به نمایش در می-آورند و بالاخره مجموعه‌ای از نهادها که بنیان نهادی نظم اخلاقی را شکل می‌دهند. وسنو مهمترین جزء هر نظم اخلاقی را رمزگان فرهنگی آن می‌داند و معتقد است به وجود آمدن بحران در یک نظم اخلاقی هنگامی تحقق می‌یابد که رمزگان فرهنگی یک نظم اخلاقی با مجموعه جایگزینی از رمزگان فرهنگی روبرو شوند(وسنو،همان: ٥٣٤). به اعتقاد وسنو چون رمزگان فرهنگی هر نظم اخلاقی در واقع به وسیله گفتمان‌ها و شعائر متداول در آن جامعه به نمایش در می‌آیند، برای نشان دادن وجود یا عدم وجود بحران در نظم اخلاقی یک جامعه باید به مطالعه گفتمان‌ها و و شعائر متداول در یک

جامعه پرداخت و با بررسی آن‌ها به این نکته دست یافت که آیا آن‌ها یک نظم اخلاقی یا نظم‌های اخلاقی متفاوت را به نمایش در می‌آورند. اگر در یک جامعه گفتمان‌ها و شعائر متفاوتی وجود داشته باشند که نتوانیم آن‌ها را نماینده یک نظام اخلاقی واحد بدانیم، آن‌گاه می‌شود ادعا کرد که آن جامعه با بی‌ثباتی در نظم اخلاقی خود روبرو است. به عبارت دیگر، بی‌ثباتی در نظم اخلاقی جامعه را می‌توان با توجه به میزان تنوع و تکثر گفتمان‌ها و به تبع آن چهارچوب‌های مفهومی موجود در بافت گفتمانی یک جامعه اندازه‌گیری کرد(همان: ۵۳۵).

بسیج منابع

در ادبیات جامعه شناسی سیاسی و انقلاب‌ها، مفهوم «بسیج منابع» نام «چارلز تیلی» را به خاطر می آورد. به هرحال، درحوزه جامعه شناسی فرهنگ، این مفهوم در پیوند با مکتب تولید فرهنگ، به ویژه محقق نامدار آن، روبرت وسنو می‌باشد. همان گونه که ملاحظه شد، وسنو در نظریه خود در خصوص رابطه میان «فرهنگ» و «ساختار اجتماعی»، ساختار اجتماعی را به مثابه «بانک یا ذخیره منابع» مفهوم سازی کرده بود. این شیوه مفهوم سازی ساختار اجتماعی، البته، ریشه در دریافت وسنو از فرهنگ داشت. به عبارت دیگر، وسنو به اقتضای دریافت خود از فرهنگ، ساختار اجتماعی را به مثابه «بانک منابع» مفهوم سازی کرده بود. اگر فرهنگ همان محصولات فرهنگی عینی است، آن گاه تولید آن نیازمند منابع و فضای اجتماعی مناسب می باشد. ازاین رو، باید ساختار اجتماعی را به مثابه «بانک منابع» مفهوم سازی کرد. نکته مهم روشن ساختن این مساله است که مفهوم انتزاعی «بسیج منابع» مرکب از چه مؤلفه‌ها و معرف‌هایی می‌باشد. به عبارت دیگر، باید دانست روبرت وسنو، به عنوان واضع این مفهوم در حوزه نظریه فرهنگ، این مفهوم را چگونه عملیاتی نموده است. در صفحات پیشین گفته شد که وسنو معتقد است مفاهیم انتزاعی «بسیج منابع» یا «منابع محیطی» تنها در موقعیت-های تاریخی خاص معنا می یابند و باید آن‌ها را با توجه به شرایط تاریخی خاص مورد مطالعه عملیاتی کرد. وسنو، خود، در تبیین شرایط تولید گفتمان‌های اصلاح دینی، روشنگری و سوسیالیسم در اروپا کوشیده است مفهوم «منابع محیطی» را با استفاده از معرف های درجه دومی همچون رشد اقتصادی و ظهور دولت مدرن (و پیامد طبیعی آن یعنی مدرنیزاسیون و وجوه متعدد آن از قبیل ظهور طبقات جدید اجتماعی، تضعیف شدن اندیشه ها، نیروهای فرهنگی و نهادهای فرهنگی سنتی، افزایش یافتن دامنه و گستره دولت مدرن، شکل‌گیری بازار اندیشه، رشد نهادهای فرهنگی مدرن، رشد آموزش مدرن، رشد گروه‌های فکری، شدت یافتن دامنه منازعات میان گروه‌های فکری) عملیاتی نماید. چنان که در شرح نظریه وسنو مشاهده شد، وسنو معتقد بود رشد اقتصادی استثنایی در اروپا (به عنوان مهمترین تغییر محیطی در اروپا) منابع لازم برای تولید فرهنگ (یعنی تولید گفتمان های اصلاح دینی، روشنگری و سوسیالیسم در اروپا) را فراهم آورد. وسنو همچنین معتقد بود دولت مدرن، به عنوان مهم ترین بافت نهادی میانجی میان تغییرات محیطی و فرآیند تولید فرهنگ در اروپا، به منابع

موجود در محیط ساخت داد و آن‌ها را به سمت فرایند تولید فرهنگ هدایت کرد (مهرآیین،۱۳۸٦: ۲۰۷). بدون شک مفهوم انتزاعی «بسیج منابع» به خوبی می تواند در تبیین شرایط تولید گفتمان جماعت دعوت و اصلاح ایران به محقق کمک نماید. با این حال، در تعیین معرف‌های این مفهوم باید اندکی ازآنچه وسنو می گوید فاصله گرفت. درمورد جهان اسلام نمی توان این ادعا را مطرح کرد که تغییرات محیطی منابع لازم را به وجود آورد و دولت مدرن تنها به عنوان یک میانجی به این منابع ساخت داد و آن‌ها را به سمت فرآیند تولید فرهنگ هدایت کرد. در جهان اسلام، اگرچه فروپاشی نظام استبدادی باعث به وجود آمدن بحران در نظم اخلاقی جهان اسلام شد و شرایط مناسب برای ظهور دولت مدرن را فراهم آورد، این دولت مدرن بود که با سیاست‌های اصلاحی خود هم به ایجاد تغییر در محیط اجتماعی کلان جوامع اسلامی پرداخت و منابع لازم برای تولید فرهنگ را فراهم آورد و هم به منابع تولید شده ساخت بخشید و آن‌ها را به سمت فرآیند تولید فرهنگ هدایت کرد. از این رو، در این پژوهش به دولت مدرن و سیاست‌های اصلاحی آن به عنوان مهم ترین عامل در بسیج منابع برای تولید فرهنگ نگریسته می شود. با این حال، بهتراست با توجه به دانشی که از نظریه‌های منصور معدل در خصوص دیگر منابع محیطی موثر بر تولید فرهنگ بدست آورده شد، بر یک مورد از نتایج سیاست‌های اصلاحی دولت مدرن در جامعه ایران که دارای بیشترین نقش در تولید گفتمان جماعت دعوت و اصلاح ایران بوده‌اند تاکید بیشتری صورت گیرد و آن‌ها را از دیگر منابع محیطی موثر در تولید فرهنگ متمایز ساخت و آن، پلورالیسم گفتمانی و پیدایش بازار متکثر فکری است.

ظهور دولت متمرکز نوساز

در ادبیات مربوط به دولت‌های جهان سومی که در آغاز آشنایی این جوامع با غرب شکل گرفتند و سعی در ایجاد تغییر در جوامع خود داشتند، از اصطلاحات و مفاهیم متفاوتی همچون «استبداد منور»، «حکومت قرین اقتدار که توأم با افکار روشن و اصلاحات باشد»، «نظم میرزا تقی خانی»، دولت نیمه-مدرن»، «دولت شبه‌مدرن»، «حکومت استبدادی نوساز»، «حکومت مطلقه نوساز» و «دولت متمرکز نوساز» استفاده شده است. این نوع حکومت، ادامه طبیعی حکومت‌های پیشامدرن در کشورهای جهان سوم نبود، بلکه حاصل گسستی بود که در نتیجه آشنایی با غرب در این جوامع حادث شده بود. حکومت‌های مزبور از دو شیوه عمل سیاسی پیروی می کردند: آن‌ها از یک سو سعی در حفظ بخش مهمی از سازماندهی، رفتار و ارزش‌های گذشته خود داشتند و از سوی دیگر به پیروی از دنیای غرب سعی در انجام اصلاحات و تغییر دادن جامعه خود داشتند. در واقع، همین دسته دوم از سیاست های این نوع حکومت‌ها، یعنی سیاست‌های اصلاحی آن‌ها بود که آن‌ها را از نظام‌های استبدادی سنتی متمایز می‌ساخت. اهمیت این عامل در پژوهش حاضر نیز به نقش سیاست‌های اصلاحی این حکومت‌ها در تغییر فرهنگی باز می گردد. سیاست‌های اصلاحی این حکومت‌ها که امروزه تحت عنوان کلی «مدرنیزاسیون» از آن سخن گفته می‌شود، از یک سو زمینه ساز به وجودآمدن بی ثباتی

درنظم اخلاقی جوامع اسلامی شد (اگر چه نظم اخلاقی جوامع اسلامی حتی پیش از آغاز فرایند مدرنیزاسیون دچار بحران شده بود. تغییرات اجتماعی تنها بحران در نظم اخلاقی جوامع اسلامی را عمیق‌تر ساخت)، و از سوی دیگر منابع لازم برای ظهور جنبش‌های فرهنگی جدید را فراهم آورد. سیاست‌های اصلاحی حکومت‌های یاد شده در جوامع اسلامی، البته، از ابعاد مختلفی برخوردار بود. با این حال، می توان برخی از سیاست‌های اصلاحی مشترک حکومت‌های مزبور در جوامع اسلامی که منابع لازم و محیط مناسب برای ظهور جنبش‌های ایدئولوژیک جدید در این جوامع را فراهم آورند، چنین برشمرد:

۱) تضعیف کردن موقعیت سیاسی- اجتماعی و پایگاه نهادی علمای سنتی: علمای سنتی به عنوان مهمترین نیروی فرهنگی جوامع اسلامی در دوره پیشامدرن از موقعیت سیاسی- اجتماعی و پایگاه نهادی برجسته‌ای در نظام‌های سیاسی پیشامدرن برخوردار بودند: آن‌ها کنترل مناصب دینی حکومتی، حوزه قضا، آموزش و پرورش و برخی نهادهای دینی- مدنی همچون اوقاف را در اختیار داشتند. به علاوه، علمای سنتی از قدرت اقتصادی قابل ملاحظه‌ای در جوامع اسلامی در دوره پیشامدرن برخوردار بودند. در واقع، علمای سنتی وابسته به نظام‌های سیاسی پیشامدرن بخشی از نیروی اصلی زمیندار این جوامع را شکل می دادند. از آنجا که علمای سنتی از جمله مخالفان اصلی سیاست‌های اصلاحی دولت‌های مدرن در جوامع اسلامی بودند، حکومت‌های مزبور به اشکال متفاوت می-کوشیدند موقعیت سیاسی- اجتماعی و پایگاه نهادی این گروه از روحانیون را متزلزل کنند. انجام اصلاحات قضایی- آموزشی و خارج ساختن حوزه قضا، آموزش و پرورش و نهاد دینی- مدنی اوقاف از کنترل روحانیون و همچنین عمومی- دولتی اعلام کردنِ بخش زیادی از زمین‌های کشاورزی تحت مالکیت روحانیت از مهم‌ترین سیاست‌های اصلاحی دولت های نوساز بود که منجر به تضعیف موقعیت سیاسی- اجتماعی علمای سنتی شد و زمینه را برای گسترش اندیشه‌ها و نهادهای مدرن در جوامع اسلامی فراهم آورد(آبراهامیان،۱۳۸٤: ۳۵۲).

۲) گسترش بوروکراسی دولتی و شکل دادن به سازمان اداری- نظامی نوین دولت: یکی دیگر از مهم ترین سیاست‌های اصلاحی دولت‌های نوساز گسترش بوروکراسی دولتی و شکل دادن به سازمان اداری- نظامی خود دولت‌های نوساز و متمرکز ساختن بیشتر قدرت بود. حکومت‌های مزبور می کوشیدند با بنیان نهادن سازماها و نهادهای جدید دولتی و همچنین تربیت واستخدام نیروهای بوروکرات به تثبیت پایه‌های نهادی خود بپردازند. بنیان‌نهادن ساختار جدید ارتش و نیروهای انتظامی، آموزش و پرورش، نظام مالیاتی، نظام قضاوت و تأسیس وزارتخانه‌ها و ادارات متعدد دولتی ازجمله اقدامات این حکومت‌ها برای شکل‌دادن به سازمان اداری- نظامی خود و تمرکز بیشتر قدرت بود. گسترش بوروکراسی دولتی پیامدهای فرهنگی بسیاری به همراه داشت: ۱) گسترش بوروکراسی دولتی موجب تضعیف بیشتر نیروهای سیاسی - فرهنگی سنتی شد، ۲) گسترش بوروکراسی دولتی

منجر به رشد طبقه متوسط جدید به عنوان یکی از حامیان اندیشه‌های مدرن در جوامع اسلامی شد، ۳) گسترش بوروکراسی دولتی شالوده شغلی مناسب برای تولید کنندگان فرهنگ را فراهم آورد و ٤) از آن جا که گسترش بوروکراسی دولتی نیازمند به کارگیری نیروهای متخصص وتحصیل کرده بود، نیاز به گسترش آموزش وپرورش مدرن در جوامع اسلامی را تشویق کرد(همان: ۳۵۵).

۳) اصلاحات آموزشی و گسترش نهادهای فرهنگی: اقدام دولت نوساز به اصلاحات آموزشی همچون گسترش مدارس جدید، تأسیس مراکز آموزش عالی، تغییر در برنامه و محتوای درسی مدارس و آموزش علوم مدرن، الزام دانش آموزان و دانشجویان به یادگیری زبان‌های خارجی، وارد کردن معلمان و استادان خارجی به نظام آموزشی جوامع اسلامی، ارسال دانشجویان به خارج از کشور برای تربیت نیروی تحصیل کرده آشنا با جهان غرب و همچنین اقدام دولت‌های مزبور به گسترش نهادهای فرهنگی همچون دارالترجمه‌ها، چاپخانه‌ها، انتشارات و محافل علمی- ادبی و موسسات فرهنگی غیردولتی از جمله موثرترین سیاست‌های اصلاحی دولت‌های نوساز در جوامع اسلامی بود. اصلاحات مزبور ۱) زمینه ساز بالا رفتن سطح سواد و فرهنگ عمومی در جوامع اسلامی شد، ۲) به گسترش اندیشه‌های مدرن در جوامع اسلامی کمک کرد، ۳) انگاره‌ها و باورهای سنتی و همچنین نیروهای فرهنگی- سنتی را تضعیف کرد، ٤) منجر به ظهورگروه‌های فکری متفاوت و به وجودآمدن پلورالیسم گفتمانی در جوامع اسلامی شد، ۵) منازعات فکری میان نیروهای سنتی و مدرن را دامن زد، ٦) نیروی تحصیل کرده لازم برای گسترش بوروکراسی دولتی و نظم مدرن را فراهم آورد، ۷) منجر به شکل گیری بازار فرهنگ در جوامع اسلامی شد، ۸) نیاز به گسترش ابزارهای فرهنگی جدید همچون مطبوعات و رسانه‌ها که از ابزارهای اصلی تبادل اندیشه می‌باشند را تشویق نمود، ۹) نیاز به انجام اصلاحات در حوزه‌های فرهنگی دیگر همچون نهاد قضا و قوانین را در جامعه تشویق کرد، ۱۰) منجر به گسترش طبقه متوسط جدید در جوامع اسلامی شد، ۱۱) منجر به ظهور نیروهای فرهنگی جدید همچون ادیب، شاعر، نویسنده، روزنامه نگار، استاد دانشگاه، منتقد و ... شد و ۱۲) زمینه لازم برای فعالیت زنان در حوزه فرهنگ را فراهم آورد.

٤) اصلاحات قضایی- حقوقی: تشکیل دادگاه‌های مدرن، استخدام نیروهای تحصیل کرده جدید به عنوان قاضی، تجدید نظر در قوانین سنتی و تدوین قوانین جدید و گسترش دامنه دخالت‌های قوه قضاییه جدید در مسائل اجتماعی از جمله اصلاحات قضایی - حقوقی دولت نوساز در جوامع اسلامی بود. مهم‌ترین پیامد فرهنگی اصلاحات یاد شده تضعیف بیشتر موقعیت سیاسی- اجتماعی و پایگاه نهادی علمای سنتی و مواجهه ساختن گفتمان دینی سنتی با چالش های جدید فقهی- حقوقی بود.

۵) اصلاحات اقتصادی و گسترش سرمایه داری: منظور از اصلاحات اقتصادی انجام سیاست‌های اصلاحی همچون اصلاح نظام مالیاتی، اصلاحات ارضی، گسترش شیوه‌های مدرن تولید نظیر تولید کارخانه‌ای و صنایع، توسعه نظام‌های ارتباطات و حمل و نقل مدرن، افزایش یافتن نرخ شاغلین در

بخش‌های خدماتی و صنعتی اقتصاد و کم شدن سهم نیروی کار در بخش کشاورزی وگسترش مبادلات تجاری است. اصلاحات اقتصادی مزبور ۱) منجربه افزایش درآمدهای دولت شد و منابع مالی لازم برای تداوم سیاست‌های اصلاحی دولت را فراهم آورد، ۲) سیاست های مزبور باعث یک افزایش کلی در اندازه و حجم دولت و وظایف و مسئولیت‌های آن شد و مجموعه وسیعی از کنشگران را درگیر در فرآیند تصمیم گیری جمعی ساخت. این مساله، به نوبه خود، منجر به توسعه و گسترش تشکیلات نهادی بلاواسطه‌ای شد که تولید فرهنگی در آن‌ها صورت می گرفت. به علاوه، به وجود آمدن ترکیب‌بندی‌های متغیر قدرت در میان نخبگان حاکم مانع از سرکوب فضای فرهنگی جامعه توسط مراجع فرهنگی رسمی حاکم گردید. از سوی دیگر، این مسأله باعث افزایش میزان تنوع نیروهای سیاسی یا مقامات رسمی شد که تولیدکنندگان فرهنگ می توانستند حمایت آن‌ها را به سوی خود جلب کنند، ۳) رونق اقتصادی باعث شد تعداد بیشتری از افراد فرهنگی مستعد فرصت مناسب برای ادامه کار در حوزه فرهنگ را به دست آورند، ٤) رونق اقتصادی باعث شد بخش عظیمی از جمعیت جامعه که دارای سطح سواد لازم یا میزان درآمد کافی بودند، وقت و سرمایه خود را بیشتر صرف کتاب، روزنامه یا حمایت از انجمن‌های فرهنگی - ادبی کنند. چنان که ملاحظه شد، اصلاحات مزبور مجموعه به‌هم پیوسته و هماهنگی از برنامه‌ها و سیاست گذاری‌های فرهنگی، اقتصادی، سیاسی و اجتماعی بودند که همگی در مسیر تحقق یک ایده کلی به نام «دولت مدرن» قرار داشتند. به هرحال، برنامه‌ها و رفتارهای سیاسی دولت مدرن در جوامع اسلامی، پیامدهای فرهنگی - معرفتی بسیاری برای این جوامع به همراه داشت(همان: ۳٦۲-۳٦۰).

پلورالیسم گفتمانی و پیدایش بازار متکثر فکری

منظور از پلورالیسم گفتمانی وجود تعداد زیادی از گفتمان‌های ایدئولوژیک در بازار فکری جامعه است. پلورالیسم گفتمانی را می‌توان بر اساس تعداد گروه‌های ایدئولوژیک موجود در جامعه تشخیص داد. پلورالیسم گفتمانی را همچنین می توان برحسب میزان تنوع مفهومی گفتمان‌های موجود و تنوع دیدگاه‌های گروه‌های ایدئولوژیک در خصوص مسائل و موضوعات مهم تاریخی اندازه‌گیری کرد. هر چقدر تعداد گفتمان‌ها و میزان تنوع و ناهمگنی مفهومی گفتمان‌ها در بازار فکری جامعه بیشتر باشد، میزان پلورالیسم گفتمانی بیشتر خواهد بود(معدل،۲۰۰٦: ۵۳).

روش برای تبیین شکل گیری قلمرو گفتمانی جایگشتی و محتوای گفتمان جماعت دعوت و اصلاح ایران

۳-٤) نوع تحقیق

این بخش از پژوهش حاضر، از نوع پژوهش‌های «تفسیری» است که در مقام آزمون مدعا یا مقابله فرضیه های نظری با واقعیت‌هایی که این فرضیه‌ها بر آ نها دلالت دارند از روش «تحلیل گفتمان» استفاده می‌کند. روش تحلیل گفتمان روشی است که می توان از آن برای آزمون ادعاهایی که در خصوص متون (اعم از کتاب، فیلم، تئاتر و یا هر گونه پدیده نمادین معنادار دیگر)، گفتارها و گفتمان‌های ایدئولوژیک یا نظام های اندیشه مطرح شده اند، استفاده کرد. به لحاظ روش‌شناختی، در ادبیات علوم اجتماعی، اصطلاح «روش تحلیل گفتمان» به بکارگیری کشفیات و یافته‌های علم زبان-شناسی، به ویژه تکنیک‌های تحلیل زبان که بوسیله این علم شناخته شده‌اند (اعم از نحوشناسی و تکنیک‌های تجزیه و ترکیب زبانی، واژه شناسی، معناشناسی، واج شناسی، روایت شناسی، سبک شناسی، کاربردشناسی، تحلیل همنشینی و تحلیل جانشینی) در تحلیل متون، گفتارها وگفتمان‌های ایدئولوژیک اطلاق می شود. ازاین رو، دو ویژگی مهم روش تحلیل گفتمان که آن را از سایر روش‌ها (حتی روش‌های ظاهراً مشابهی همچون تحلیل محتوا) متمایز می‌سازد، عبارتند آز: ۱) اگر سایر روش‌های پژوهش در علوم اجتماعی روش‌هایی هستند که مبتنی بر منطق «ریاضی» و «اعداد» تعریف گردیده‌اند، روش تحلیل گفتمان مبتنی بر منطق «زبان» و «واژه‌ها» می‌باشد و ۲) در روش تحلیل گفتمان «واحدهای متنی یا گفتاری» به عنوان واحد تحلیل در نظر گرفته می‌شوند. بدیهی است واحدهای متنی یا گفتاری که به عنوان واحد تحلیل در نظر گرفته می شوند می توانند در اندازه جمله، پاراگراف و یا حتی یک گفتمان ایدئولوژیک باشند(مهرآیین،۱۳۸٦: ۳۸٦-۳۸۵). همان گونه که در پژوهش حاضر، یک گفتمان ایدئولوژیک به نام گفتمان جماعت دعوت و اصلاح ایران به عنوان واحد تحلیل در نظرگرفته شده است. به علاوه، داده‌هایی که در این روش پژوهش، برای آزمون فرضیه‌های نظری مورد استفاده قرار می‌گیرند می توانند مرکب از هرگونه ژانر گفتاری یا نوشتاری اعم از مقاله، کتاب، شعر، نمایشنامه، سخنرانی، جزوه یا ... باشند.

۳-۵) فرضیه ها، مفاهیم اصلی و تکنیک‌های زبانشناختی مناسب

چنان که در مباحث نظری گفته شد، محقق فرهنگ باید پس از بررسی عوامل تاثیرگذار بر ظهور یک گفتمان ایدئولوژیک به این پرسش پاسخ دهد که قلمرو گفتمانی و محتوای آن گفتمان تحت

تاثیر چه عواملی شکل گرفته است. آیا قلمرو گفتمانی و محتوای گفتمان یادشده بازتاب محیط اجتماعی تولید آن می باشد یا متاثر از عوامل دیگر است؟ آن عوامل کدامند؟ در ادبیات مربوط به نظریه گفتمان، از این موضوع تحت عنوان مساله «ساختارپذیری» گفتمان‌ها سخن گفته می‌شود. پرسش اساسی آن است که قلمرو گفتمانی و محتوای یک گفتمان تحت تاثیر چه عواملی شکل می گیرد(همان: ۳۸٦). بنابراین، مبین یا مسأله تبیین شونده، در اینجا «قلمرو گفتمانی جایگشتی» و «محتوای» گفتمان جماعت دعوت و اصلاح ایران می‌باشد. بنا به مباحث نظری که در فصل پیش مطرح شد، عواملی همچون «گفتمان‌های موجود در بافت گفتمانی جامعه»، «محدودیت‌های استدلالی» و «محدودیت‌های انگیزشی»، قلمرو گفتمانی و محتوای گفتمان‌ها را شکل می‌دهند. بنابراین،سه عامل یادشده نیز شرایط تبیین کننده این تحقیق را شکل می دهند که باید به تعریف و توضیح دقیق آن‌ها پرداخت و روشن ساخت که با استفاده از چه تکنیک‌های زبان‌شناختی می توان تاثیر آن‌ها بر قلمرو گفتمانی و محتوای گفتمان جماعت دعوت و اصلاح ایران را نشان داد.

قلمرو گفتمانی جایگشتی

مفهوم قلمرو گفتمانی اشاره به فضا یا ساختار نمادین درون خود یک گفتمان دارد. قلمروهای گفتمانی مقولات بنیادی که تفکر در درون آن‌ها شکل می گیرد را فراهم می‌آورند. قلمرو گفتمانی حد و حدود بحث و استدلال ورزی، چگونه سخن گفتن یک گفتمان و همچنین دامنه مسائل و موضوعاتی که می توانند مورد بحث و بررسی قرار گیرند را روشن و مشخص می سازد. صفت «جایگشتی»، در مورد گفتمان جماعت دعوت و اصلاح ایران اشاره به این مساله دارد که این گفتمان دائماً در حد فاصل میان یک گفتمان دینی- سنتی و یک گفتمان مدرن درحال حرکت می باشد. متونی که این گفتمان را نمایندگی می کنند هم انباشته از آیات قرآنی، احادیث، اشعار و نثرهای عرفانی و جملات پندآموز دینی و اخلاقی و گاه ذکر برخی تجربیات عرفانی و حسرت تکرار آن‌ها در دنیای کنونی است و هم مملو از استدلال‌ها و تحلیل‌های فلسفی، جامعه‌شناختی و علمی برگرفته از ایدئولوژی‌ها و مکاتب فکری مختلف مدرن (از جمله، ایدئولوژی‌هایی که در بافت گفتمانی موجود هستند) در خصوص لزوم خردورزی و آبادکردن جهان انسانی و اعتقاد به فردیت و آگاه شدن از قدرت‌های بیکران عقل و دانش انسانی است.

محتوای گفتمان

منظور از محتوا همه آن چیزی است که در یک گفتمان از آن سخن گفته می شود. اگر مفهوم قلمرو گفتمانی بیشتر به «چگونه گفتن» اشاره دارد، مفهوم محتوا بیشتر به «چه گفتن» و این که یک گفتمان درباره چه موضوع‌هایی سخن می‌گوید، اشاره می‌کند.

بافت گفتمانی

منظور از بافت گفتمانی مجموعه گفتمان‌ها یا به عبارت ساده‌تر مجموعه سخنان، دیدگاه‌ها، نظرات و عقایدی است که در یک جامعه در خصوص موضوعات اجتماعی آن (در معنای عام«اجتماعی») وجود دارند. اهمیت عامل «بافت گفتمانی» در تعیین قلمرو گفتمانی و محتوای گفتمان‌های جدید از آن منظرمی‌باشند که برخورد تولیدکنندگان گفتمان جدید با مسائل اجتماعی همواره از طریق روایت‌های گفتمانی و ایدئولوژی‌های موجود صورت می گیرد. تولیدکنندگان گفتمان جدید، به هنگام سخن گفتن درباره هرموضوع، مجبورند، پیش از هر چیز، نسبت خود با سخنان موجود درباره آن موضوع را روشن سازند، زیرا در حیات اجتماعی، انسان همواره با سخنان درباره موضوعات روبرو می‌شود و نه عین بیرونی آن‌ها. این نکته دو پیامد به همراه خواهد داشت: به لحاظ محتوایی، بخش زیادی از محتوای گفتارهای جدید به توضیح و شرح گفتمان‌های پیشین درباره موضوع مورد نظر اختصاص می یابد. به لحاظ شکلی، متن تبدیل به یک بینامتن می شود. هنگامی که تولیدگر گفتمان مجبور به واردکردن گفتمان‌های پیشین به درون گفتمان خود باشد، طبیعی است که به لحاظ شکلی متن او به بخش‌های متفاوت تقسیم شود. اکنون یک پرسش باقیست: چگونه قلمرو گفتمانی یک گفتمان صفت «جایگشتی» و محتوای آن صفت «دوگانه یا چندگانه» به خود می‌پذیرد؟ بنا به آنچه در مباحث نظری مطرح شد، اگر گفتمان‌های موجود در فضای فرهنگی یک جامعه به نظام‌های نشانه‌ای کاملاً متفاوت «فراعقلانی» و «عقلانی» تعلق داشته باشند، آن‌گاه گفتمان‌های جدیدی که در آن فضای فرهنگی تولید می شوند، حالت جایگشتی و دوگانه خواهند یافت. چرا چنین خواهد شد؟ پاسخ ساده است. اگر انسان مجبور باشد به هنگام سخن گفتن درباره یک موضوع، قبل از هر چیز، با عقاید موجود درباره آن موضوع درگیر شود، در حالتی که دو دسته عقاید کاملاً متفاوت (مثلاً دینی و عقلانی) درباره آن موضوع در فضای گفتمانی جامعه وی وجود داشته باشد، چنین شخصی مجبور به واردکردن هر دوی آ ن‌ها به درون متن خود خواهم شد و ناخواسته به آن حالتی جایگشتی و دوگانه خواهم بخشید. تشخیص تاثیر بافت گفتمانی موجود بر قلمروگفتمانی و محتوای گفتمان‌های جدید نیز با به کارگیری برخی تکنیک‌های ساده زبان شناختی امکان پذیر است. در متون همواره جملات و عباراتی وجود دارند که به حضور دیگر گفتمان‌ها در درون متن اشاره می‌کنند. عباراتی همچون «برخی معتقدند...»، «گفته می‌شود که...»، «در این خصوص چند دیدگاه وجود دارد»، «...می‌فرماید...»، «بنا به اعتقاد...»، «بر خلاف کسانی که می‌گویند....ما معتقدیم»، «باید از این دو دیدگاه فراتر رفت و گفت...»، «همان طوری که نویسندگان مترقی امروز می گویند...»، «آن ها می خواهند این دیدگاه را برما تحمیل کنند که...»، «...راجع به این موضوع می‌گوید...» از این نمونه‌اند.

محدودیت استدلالی

منظور از «محدودیت‌های استدلالی»، چنان که پیش از این گفته شد، محدودیت‌هایی است که اصول موضوعه، ضوابط، بنیان‌ها، و قواعد حجت‌آوری یک ایدئولوژی یا گفتمان بر پیروان خود اعمال می کنند. این گونه نیست که تولیدکنندگان یک گفتمان قادر به بیان هرچیزی باشند. آن‌ها محدود به اصول و پایه‌های گفتمانی هستند که بدان تعلق دارند، اصولی که خودشان آن ها را بنیان گذاشته اند. به اعتقاد محمد آرکون، در هر دوره تاریخی همواره موضوعات «اندیشه‌ناپذیر» بسیاری وجود دارد. «اندیشه‌ناپذیرها» اموری هستند که اندیشیدن به آ نها در چهارچوب ساختار فکری یک عصر یا یک گفتمان نه ممنوع، که ممتنع است. این امتناع نه حاصل اجبار و الزام قدرت سیاسی و ایدئولوژیک که زاده نفس پیش‌فرض‌ها، بنیادها و مسلمات و مبانی آن ساختار فکری یا گفتمانی است. به عنوان مثال، یک روشنفکر دینی به صرف روشنفکر دینی بودن، دیگر نمی‌تواند از ناسازگاری دین و الزامات دنیای جدید سخن بگوید. در مقایسه با دیگر عوامل تاثیرگذار بر قلمرو گفتمانی و محتوای گفتمان ها، محدودیت استدلالی بیشتر دارای یک کارکرد سلبی است تا ایجابی(معدل،۲۰۰٦: ۷۵). محدودیت استدلالی مشخص می سازد که چه چیزی نمی تواند و نباید گفته شود. اگرچه عباراتی همچون «این از مبانی اندیشه ماست...»، «ما نمی‌توانیم بپذیریم که...»، «ما عمیقاً براین باوریم که...» و.... می توانند نشان دهنده تاثیر محدودیت استدلالی بر فرآیند شکل گیری قلمرو گفتمانی و محتوای یک گفتمان جدید باشند، تاثیر این عامل را بیشتر می توان از طریق انتقادهایی که در مقابل یک گفتمان طرح می شوند، تشخیص داد. این منتقدان هستند که غالباً اصول و مبانی یک گفتمان و نقش محدودکننده آن ها در تحول آن گفتمان را مشخص می سازند.

محدودیت انگیزشی

منظور از «محدودیت‌های انگیزشی» محدودیت هایی است که سازوکارهای سیاسی یا ایدئولوژیک یک دوره تاریخی یا منافع گروهی یعنی نیروهای اجتماعی که بیرون از قلمرو اندیشه‌ها و ایده‌ها قرار دارند بر یک گفتمان تحمیل می‌کنند. «توان اندیشه‌ورزی» تولیدکنندگان فرهنگ همواره با مجموعه‌ای از موانع بیرونی روبروست که تحقق آن را مشکل می سازد. تولیدکنندگان گفتمان غالباً نسبت به موانع واقعی که در مقابل بیان اندیشه‌های آن‌ها وجوددارد، آگاه و هوشیار هستند. آن‌ها اغلب به منظور سازگار شدن با نظم سیاسی موجود، اندیشه‌های خود را اصلاح و تعدیل می کنند. نتیجه طبیعی آن است که تولیدکنندگان فرهنگ به اندیشه در خصوص بسیاری از موضوعات نمی-پردازند و آن‌ها را وارد متون خود نمی کنند. از این رو، این عامل نیز بیشتر دارای کارکرد سلبی می-باشد تا ایجابی(معدل،همان: ۷۸). شکل روشن این گونه محدودیت‌ها را می توان در «قوانین و مقررات سانسور» مشاهده کرد. برخورد خشن و قهرآمیز با تولیدکنندگان فرهنگ شکل دیگر این گونه محدودیت‌ها است. خشونت، عموماً، این معنا را به همراه دارد که در مورد برخی موضوعات نمی‌توان سخن گفت.

۳-٦) نوع اطلاعات و چگونگی بکارگیری آن‌ها

نوع داده‌های تحقیق حاضر، ترکیبی از داده‌های متنی و تاریخی است. داده‌های متنی که شامل: ۱) اسناد و مدارک جماعت دعوت و اصلاح ایران (اعم از اساسنامه، مرامنامه، دستور جلسات و بیانیه‌ها و...)، ۲) کتاب، جزوات و رساله‌هایی که به عنوان منهج و برنامه تربیتی این جماعت شناخته می‌شوند، ۳) مقالات و نوشته‌های اعضای جماعت دعوت و اصلاح ایران که در سایت اینترنتی جماعت درج شده‌اند و ٤) متون مربوط به گفتمان‌های موجود در بافت گفتمانی جامعه اهل سنت ایران. اما داده-های تاریخی هم شامل آن دسته از داده‌های متنی است که به تاریخ معاصر جامعه اهل سنت کردستان اشاره دارد و هم داده‌هایی را دربرمی‌گیرد که از مصاحبه با اعضای جماعت دعوت و اصلاح ایران به دست آمده‌اند. نحوه به‌کارگیری این داده‌ها به‌دین منوال است که از داده های تاریخی برای پاسخ به پرسش‌های اول و دوم این پژوهش استفاده خواهد شد که روش تحلیل در اینجا تطبیق الگو خواهد بود. به عبارتی دیگر، داده‌های تاریخی را در ارتباط با الگوی نظری مطرح شده قرار خواهند گرفت تا صحت و سقم فرضیه‌ها مشخص شود و داده‌های متنی از طریق روش تحلیل گفتمان، برای پاسخ به سوال سوم این تحقیق به‌کار خواهد رفت.

فصل چهارم: گفتمان جماعت دعوت و اصلاح ایران: مؤلفه‌ها و ویژگی‌ها

٤-١) مقدمه

ورود به بررسی تاریخی یک گفتمان، الزامات و راهنمایی‌های خاص خود را می‌طلبد. از آنجا که پژوهش حاضر، پژوهشی تبیینی است و می‌خواهد به «چرا» هایی پاسخ گوید و مکانیزم‌های علی خاصی را در این تبیین روشن کند، لازمه چنین کاری، پیشاپیش، توصیفی تفصیلی از موضوع پژوهش یعنی: «جماعت دعوت و اصلاح ایران» است. به عبارت دیگر، پایه‌های یک تحقیق تبیینی، بایستی متکی به توصیفاتی در زمینه مذکور باشد. از سویی دیگر از آنجا که گفتمان جماعت دعوت و اصلاح ایران به عنوان یک گفتمان دارای مؤلفه‌ها و ویژگی‌های خاص خود هست، بایستی رویکردی را اتخاذ کرد که بتوان ویژگی‌ها و مشخصه‌های مهم و بنیادی این گفتمان را شناسایی، استخراج و توصیف کرد. با توجه به اینکه گفتمان‌ها از اجزاء و عناصر مختلفی برخوردارند، ورود به تاریخ یک گفتمان بدون داشتن یک رویکرد نظری به مثابه راهنما امکان پذیر نیست. یکی از مهمترین وظایف محقق علاقمند به گفتمان شناسی عبارت است از روشن ساختن این مسأله که در تحقیق خود سعی در شناسایی کدامیک از مؤلفه‌ها و ویژگی‌های یک گفتمان دارد. اهمیت این نکته بدان خاطر است که در ادبیات پیچیده مربوط به گفتمان، از ویژگی‌ها و مؤلفه‌های متفاوتی به عنوان مشخصه‌های یک گفتمان سخن گفته شده است: گفتمان تولیدگر دارد، تولید گفتمان نیازمند منابع است، تولید گفتمان در بافت-های نهادی صورت می‌گیرد، گفتمان در قالب ژانرهای نوشتاری یا گفتاری متفاوتی تجلی بیرونی می-یابند(مهرآیین، ١٣٨٦: ١١٦)، گفتمان مجموعه‌ای از گزاره‌ها و احکام است، گفتمان مجموعه قابل تمایزی از احکام است، گفتمان مجموعه‌ای از قواعد و ساختارهایی است که پاره‌گفتارها و متن‌های خاص را تولید می‌کند(میلز، ١٣٨٢: ١٤، ٤٠-٢٥)، و ...محقق باید روشن کند که به هنگام جستجو در تاریخ یک گفتمان در پی شناخت کدام یک از مؤلفه ها و ویژگی‌های آن است: او می‌خواهد تولیدکنندگان یک گفتمان را شناسایی کند، در پی شناخت مخاطبان یک گفتمان است، سعی در شناخت یک گفتمان با گفتمان‌های رقیبش دارد و یا در پی شناخت موضوعاتی است که آن گفتمان به بحث درباره آنها پرداخته است.

در این پژوهش برای شناسایی مؤلفه‌ها و ویژگی‌های گفتمان جماعت دعوت و اصلاح ایران، دریافت *نئون ون‌دایک* از مؤلفه‌های گفتمان، مبنای کار قرار داده می‌شود. به اعتقاد ون دایک، گفتمان «١) شکلی از کاربرد زبان است که ٢) همچون یک تعامل یا رخداد ارتباطی در یک موقعیت اجتماعی به

وقوع پیوسته و ۳) به مردم در انتقال اندیشه‌ها، باورها و احساسات‌شان کمک می‌کند»(ون دایک، ۱۳۸۲: ۱۷). او وظیفه یا هدف اصلی مطالعه گفتمان را فراهم آوردن توصیف یکپارچه از این سه بعد اصلی گفتمان دانسته و معتقد است گفتمان‌کاوان برای ارائه یک توصیف منسجم از این سه بعد، باید مؤلفه های اساسی زیر را مورد توجه قرار دهند:

۱) چه کسی به کاربرد زبان روی می‌آورد؟،

۲) در چه بافتی آن را به کار می‌گیرد؟،

۳) چرا زبان را به کار می‌گیرد؟،

٤) چگونه زبان را به کار می‌گیرد؟،

۵) چه وقت زبان را به کار می‌گیرد؟ و

٦) با کاربرد زبان در پی بیان چه چیزی است؟(وندایک، ۱۳۸۲: ۱۷).

در واقع ون دایک معتقد است هر گفتمان داری یک تولیدگر است (چه کسی سخن می‌گوید؟)، که در یک زمان و موقعیت خاصی به تولید گفتمان می‌پردازد (در چه بافتی سخن می‌گوید؟)، برای سخن گفتن خود دلیل دارد (چرا سخن می‌گوید؟)، زبان را به شیوه خاصی به کار می‌گیرد (چگونه سخن می‌گوید) و به بیان چیزی می‌پردازد (درباره چه سخن می‌گوید؟).

اکر مؤلفه های بالا را مبتنی بر اهداف پژوهش حاضر، تلخیص و بازنویسی شود، شکل زیر را به خود می‌گیرند:

۱) تولیدکنندگان گفتمان جماعت دعوت و اصلاح ایران چه کسانی هستند؟،

۲) چرا سخن می‌گویند؟ یا به عبارت دیگر چرا این گفتمان را تولید نمودند؟(منظور آن است که تولیدکنندگان گفتمان جماعت دعوت و اصلاح ایران بنا به چه ضرورتی (از نگاه خودشان) آغاز به سخن گفتن کردند؟ و

۳) درباره چه سخن می‌گویند؟

٤-٢) مؤلفه‌ها و ویژگی‌های جماعت دعوت و اصلاح ایران

٤-٢-١) تولیدکنندگان گفتمان جماعت دعوت و اصلاح ایران چه کسانی هستند؟

جماعت دعوت و اصلاح ایران، قبل از اینکه این عنوان را به خود بگیرد، **اخوان‌المسلمین ایران** خوانده می‌شد که در واقع شاخه‌ی ایرانی اخوان‌المسلمین عالمی(جهانی) بود؛ لذا اولین ایرانیانی که بعدها تشکیلات مستقل اخوان را در ایران راه‌اندازی کردند، با نماینده‌های اخوان عالمی در عراق، کویت و عربستان و...بیعت می‌کردند(مصاحبه با اسعد کرمانجی) و بعدها همین افراد در ردیف نمایندگان اخوان عالمی با سایر اعضای جدیدالورود بیعت می‌بستند و اینگونه رشته ارتباطات تشکیلاتی به هم پیوند می‌خورد. این بیعت، نشانی از عضویت تشکیلاتی و وفادری عقیدتی به جماعت اخوان‌المسلمین عالمی بود. در این قسمت از پژوهش منظور از تولیدکنندگان گفتمان جماعت دعوت و اصلاح ایران، کسانی هستند که حداقل یکی از دو شرط ذیل را داشته باشند: یکی اینکه جزء سابقین جماعت باشند و دیگری اینکه در گفتمان جماعت دعوت و اصلاح نقش تئوریکی یا عملکردی کلیدی و بنیادی داشته باشند. در این بخش، علاوه بر ذکر اسامی افراد، تا آنجا که مدارک و اسناد به محقق اجازه می‌دهد، پیشینه فکری و تاریخ عضویت بعضی از اعضاء نیز ذکر خواهد شد.

صلاح‌الدین محمد بهاءالدین (دبیر کل پیشین حزب اتحاد اسلامی کردستان عراق)، عمر عبدالعزیز (عضو دفتر سیاسی حزب اتحاد اسلامی کردستان عراق)، محمدامین ماموستا محمود، ابو داود ، ابو یاسر، ابوحمید ، کاک احمد(فاروق)، برهان امینی، ابراهیم مردوخی (با پیشینه فکری ناسیونالیسم و اسلام سنتی صوفی مسلک، تاریخ عضویت ۱۳۵۰)، محمدامین انبه، عبدالله ایرانی، علی رحمانی، عبدالعزیز سلیمی، احمد بهرامی(با پیشینه فکری اسلام سنتی، تاریخ عضویت ۱۳۵۲)، عبدالقادر توحیدی، ناصر سبحانی (با پیشینه فکری اسلام سنتی صوفی مسلک، تاریخ عضویت اواخر دهه ۵۰)، عبدالرحمن یعقوبی (با پیشینه فکری اسلام سنتی صوفی مسلک، تاریخ عضویت اواخر دهه ۵۰)، حیدر ضیائی (با پیشینه فکری اسلام سنی و صوفی مسلک، تاریخ عضویت اواخر دهه ۵۰)، عبدالرحمن پیرانی (با پیشینه فکری اسلام سنتی و صوفی مسلک، تاریخ عضویت اواخر دهه ۵۰)، محمود نادری، محمود ویسی، خالد زهرابی(با پیشینه فکری اسلام انقلابی شریعتی، تاریخ عضویت ۱۳۵۸)، فخرالدین هدایتی (با پیشینه فکری اسلام سنتی و صوفی مسلک، تاریخ عضویت اواخر دهه

۵۰)، امین شریفی، منصور سلیمی، اسعد صدیقی، خلیل صالحی، رحیم خورشیدی، عثمان عمری، صلاح‌الدین عباسی (با پیشینه فکری اسلام انقلابی شریعتی و ناسیونالیسم، تاریخ عضویت نیمه اول دهه ٦٠)، کریم آذرین (با پیشینه فکری اسلام سنتی صوفی منش و ناسیونالیسم، تاریخ عضویت١٣٦٣)، محمد ملازاده، اسعد کرمانجی (با پیشینه فکری اسلام سنتی رادیکال مسلک، تاریخ عضویت١٣٦٤)، عبدالرحمن محمد پور، حسین تیباش (با پیشینه فکری اسلام سنتی صوفی مسلک، تاریخ عضویت ١٣٦٨)، قادر ربانی‌فر (با پیشینه فکری اسلام سنتی صوفی مسلک، تاریخ عضویت نیمه اول دهه٦٠)، جلال معروفیان (با پیشینه فکری چپ و اسلام صوفی مسلک، تاریخ عضویت ١٣٦٥)، عبدالعزیز مولودی (با پیشینه فکری ناسیونالیسم، تاریخ عضویت نیمه اول دهه ٦٠)، شیخ درزند، انور دهواری، صعود سپاهیان، لشکربخش واحدی، سعدالدین صدیقی (با پیشینه فکری اسلام سنتی، تاریخ عضویت ١٣٦٣)، مصطفی اربابی، محمدعلی آریانژاد (با پیشینه فکری اسلام سنتی،تاریخ عضویت نیمه اول دهه ٦٠)، لقمان ستوده، مقداد پیرصاحب، محمد حسینی (با پیشینه فکری ناسیونالیسم، تاریخ عضویت نیمه اول دهه ٦٠)، احمد فلاحی، محمد احمدیان، رسول ابوالمحمدی، جمال اسماعیل زاده، عثمان ایزدپناه، عثمان عباسی، دلیر عباسی و ....

«در مورد جنبش‌های اجتماعی، سؤال اساسی این است که ما از کجا بدانیم هدف یک جنبش اجتماعی چیست، اغلب پاسخ به این سؤال این است که ببینیم رهبران و سخنگویان چه می‌گویند؛ این پاسخ بر اساس این فرض است که یک جنبش اجتماعی یک جمع متجانس است و به وسیله رهبری‌اش نمایندگی می‌شود. در اینجا فرض بر این است که ارتباط مداوم و باز و آزادی بین بخش‌های مختلف یک جنبش اجتماعی وجود دارد و یک اجماع حاصل می-شود....ضرورتاً تجانس و هم‌گونی در جنبش‌ها پدیدار نمی‌شود، بلکه جنبش‌ها از سطوح، دسته‌ها و اغلب تفکرات مختلفی تشکیل شده است»(بیات، مصاحبه با مجله مهرنامه،شماره ۳، خرداد ۱۳۸۹). بر همین مبنا پاسخ به سؤال «تولیدکنندگان گفتمان جماعت دعوت و اصلاح ایران چه کسانی هستند؟» می‌تواند در چند سطح ارائه شود. یک سطح آن، طیف‌بندی اعضای جماعت در مقوله‌های فکری- مرامی چندگانه است. اینکه بدنه جماعت دعوت و اصلاح را در جند طیف و دسته مقوله‌بندی کرد به طوری که هر کدام از این طیف‌ها دارای رویکردی مجزا و متفاوت باشند.:....بنابراین هیچ جماعت و دسته و تشکیلات و حزب و جناحی علی‌رغم گردهمایی و سازماندهی حول محورها و اهداف و راهکار و رویکردهای مشترک، یک‌دست و یک‌صدا نیست، همه اعضا هم‌رنگ و هم‌فکر نیستند بلکه افراد حامل مجموعه

متنوعی از افکار و ایده‌های متفاوت و بعضاً متضاد خواهند بود. البته این چندصدایی در ابتدای شکل-گیری جریانات و تشکیلات معمولاً قابل تشخیص نیستند و یا اگر هم باشند آنقدر جزئی‌اند که قابل اغماض‌اند. اما به تبع تفاوت انسان‌ها به سبب زمین و زمان خاص خود (تجربه زیسته) این تفاوتها که به شکل بالقوه در ذهن و ضمیر افراد حضور داشته‌اند در جریان فعالیت‌های جمعی، آرام آرام خود را نمایان و بالفعل می‌سازند. با این توجیه که؛ بنا به گفته جامعه‌شناسان جنبش‌های اجتماعی، افراد در دوره حرکت و نهضت جنبش، که شور و هیجان و عاطفه بر روح و روانشان مستولی است بیشتر بر نقاط مشترک اتکا می‌کنند اما در دوره استقرار و ثبوت جنبش که تقسیم کار و تخصص و عقلانیت حاکم می‌شود به تدریج اختلافات سربرمی‌آورند و انشعابات تشکیلاتی و ریزش اعضا نمود پیدا می-کند. بر همین اساس جماعت دعوت و اصلاح ایران نیز اگر در دوره فعالیت زیرزمینی و غیرقانونی‌اش یکدست و یک‌صدا جلوه می‌کرد امروزه به سبب ساحل نشین شدن امواج انقلابی حاکم بر بیان و گفتمان جماعت دعوت و اصلاح از یک طرف و فعالیت شبه قانونی‌اش از طرف دیگر، طیف‌های متفاوت فکری و حتی ریزش‌های جمعی نامنظم بر بدنه جماعت دعوت و اصلاح ایران عارض گشته است. طیف بندی افراد در این قسمت از پژوهش، مبتنی بر تحلیل گفتمان گفته‌ها – برگرفته از مصاحبه‌ها– و نوشته‌هایشان است. البته باید اذعان کرد این طیف بندی مانند تمامی طیف بندی‌های دیگر که به منظور تحلیل و تفسیر داده‌ها انجام می‌گیرد، مشکل جامع و مانع بودن را با خود دارد. بنابراین شاید عنوان به‌کاررفته در طیف‌ها، دال بر تمامی ویژگی‌های افراد ذیل آن طیف نباشد یعنی جامع نباشد؛ اما تا آنجا که برای محقق ممکن بوده است سعی شده است عنوان به کار گرفته شده با شخصیت فکری– منشی افراد مرتبط باشد، یعنی ویژگی مانع بودن را داشته باشد. لازم به ذکر است این طیف‌بندی، حاصل مطالعات پسینی محقق در خصوص تولیدکنندگان گفتمان جماعت دعوت و اصلاح ایران است و برگرفته از کسی یا پژوهش خاصی نیست.

تولیدکنندگان گفتمان جماعت دعوت و اصلاح ایران و در کل بدنه تشکیلاتی این جماعت، تا آنجا که اسناد و مدارک در دسترس، به محقق یاری داده است قابل تفکیک به سه طیف و دسته می‌باشند.

۱) سنت‌گرایان عقل‌پذیر

۲) عقل‌گرایان سنت‌پذیر

۳) سکولارها

افرادی که در هریک از این دسته‌ها قرار می‌گیرند تا حدود زیادی از سرمایه فرهنگی (منابع مطالعاتی)، پیشینه فکری، محدوده تعاملات و روابط فکری- اجتماعی مشترکی برخوردارند و حتی با کمی مسامحه می‌توان بر اساس همین طیف‌بندی، قلمرو جغرافیایی زندگی‌شان را نیز مشخص کرد.

٤-٢-١-١) سنت‌گرایان عقل‌پذیر

مسلمانان در طی تاریخ تحولات فکری و اجتماعی خود با گفتمان‌های متفاوت و بعضاً متضادی با متن مقدس دینی (کتاب و سنّت) تعامل پیدا کرده‌اند؛ گفتمانهایی از قبیل خوارج، شعوبیه، معتزلی، اشعری و اهل سنت و جماعت(اربابی، مروری گذرا بر نواندیشی و سلف‌گرایی، سایت اینترنتی جماعت دعوت و اصلاح ایران، ١٣٨٤). بعضی از این قرائت‌ها بیشتر جانب تعقل و تفکر را گرفته‌اند و برخی کفه سنگین را به سمت سنّت و به زعم خود، شرع خداوندی متمایل کرده‌اند. تعارض تئوریک که میان شرع و عقل، سنت پیامبری و اجماع عقل بشری، عقل خداوندی و عقل بشری و... در تمدن اسلامی به وجود آمده است، دغدغه فهم قرآن و سنّت به شکل اصیل آن را داشته‌اند. به بیانی روشن‌تر، بعد از فوت پیامبر به عنوان رهبر معنوی و فکری و سرد شدن شور ایمانی مسلمانان، از یک سو و مواجهه جهان عربی- اسلامی با ملت‌ها و فرهنگ‌های غیرخودی و تأثیرپذیری مسلمانان از تمدن فکری- فلسفی رومیان و یونانیان از دیگر سو، خوانش‌هایی در زمین فرهنگی جهان مسلمانان روییدند که پیشتر سابقه نداشت. این خوانش‌ها به نمایندگی مکتب معتزله که عقل یونان و عدالت حقوقی روم برایش برجسته جلوه می‌کرد برای مدتی در میان مسلمانان حضور یافت. معتزلیان با اصالتی که برای عقل قائل بودند، خداوند و اعمال خداوندی را نیز در محک عقل، تفسیر و تعبیر می‌کردند و همین موجب می‌شد تا در پاره‌ای اوقات به نفی چیزی بپردازند که از نگاه جامعه اسلامی و بسیاری از عالمان دینی بدعتی غیر قابل گذشت به چشم می‌آمد و به طور کلی آنها خداوند و رسولش را بیش از متصف کردن به هر صفتی، عاقل و اهل تعقل می‌دانستند در نتیجه خود را نیز مکلف به پیروی از اصول عقلانیت می‌دیدند تا از این طریق سنت پیامبری را به جای آورند. در واکنش به عقل‌گرایی مفرط معتزلیان، اشاعره و متکلمان دینی هردو با اصول و معیارهای خاص خود قدم به صحنه گذاشتند تا اصالت کتاب خدا و سنت پیامبری را در جایگاه حقیقی خود بنشانند؛ اصالتی که به باور این دو جناح فکری، به وسیله معتزلیان مورد هجوم واقع شده بود. اشعری‌ها آنقدر بر شرع خداوندی تأکید کردند که خداوند را لاابالی وصف کردند. لاابالی به کسی می‌گویند که هر چه را بخواهد انجام می‌دهد چه هم‌سوی با عقل چه در تضاد به عقل و اینگونه با سلاح افراط با افراط‌گرایی معتزلیان

مقابله کردند. متکلمان نیز عقیده دینی را آنچنان با تفکرات فلسفی عجین ساختند که روح و شور ایمانی در مقابل این نگرش متکلمان رنگ می‌باخت چرا که برای توجیه فلسفی بسیاری از باورهای رازآمیز مسلمانان نیز دست به استدلال‌ورزی می‌زدند. در این میان دسته‌ای سر برآوردند که در تاریخ تحولات فکری اسلامی، به اهل سنت و جماعت معروف شدند. اهل سنت و جماعت به کسانی اطلاق می شد که مایل بودند، افکار و اندیشه های اسلامی، در چهارچوب کتاب و سنت و اجماع محدود گردد و عقل و اندیشه نیز در محدوده‌ی قیاس و به شکل درون شرعی مورد بهره برداری قرار گیرد. آنان می خواستند که اجازه ندهند خردگرایان پا را فراتر از خط قرمز(ظاهر کتاب و سنت) بگذارند و به تأویل آیات و احادیث بپردازند(همان). اهل سنت و جماعت را مذاهب شافعی، حنفی، مالکی و حنبلی طی قرون متمادی، نمایندگی کرده‌اند. اما بحران بار دیکر زمانی سربرکشید که بانیان و متولیان این مذاهب اهل سنت و جماعت به تعصب مذهبی و جزم‌اندیشی فقهی و در نهایت رکود و رخوت فکری دچار شدند و مانند هر مکتب فکری دیگری که در زمانه خود در اوج پویایی و تحرک به سر می‌برد، بعد از مدتی به سان آتشفشانی که به سردی می‌گراید در چهارچوب تصلب و تحجر گرفتار می‌شود و کارکرد مکتب فکری که ابزاری جهت نیل به حقیقت بود به خود حقیقت تقلیل پیدا می‌کند. این مذهب‌گرایی و انسداد اندیشه و بی‌اعتنایی به تحولات جهان در حال تحول، که هم عامل از هم گسیختگی امت اسلامی و انحطاط تمدن اسلامی بوده است و هم مانع توسعه و پیشرفت این ممالک، آسیب شناسی است که از جانب پیشکسوتان جنبش بیداری اسلامی در اواخر قران نوزده و نیمه اول قرن بیستم میلادی ارائه شد. اخوان‌المسلمین به عنوان فرزند بالغ این جنبش، هم و غمش بیداری امتی بود که به گمانش تنها با بازگشت به کتاب خدا و سنت پیامبر از خواب غفلت و جاهلیت بیدار خواهد شد. اما کتاب و سنتی که به روش سلف صالح- اصحاب و تابعین- درک و فهم می‌شد، روشی که به باور اخوان هم نوعی تعقل‌ورزی را در خود داشت و هم گونه‌ای ایمان به وحی. اخوان-المسلمین و تئورسین‌های این جنبش در صدد بودند چنان متن مقدس و لاهوتی را با جهان ناسوتی در حال تحول سازگار بخشند که هم جانب وحی را بگیرند و هم جانب عقل را تا بتوانند برای متن مقدس دینی در دنیای جدید، پایگاه و جایگاه لایق را دست و پا نمایند و به عبارتی دیگر هم جهان را قرآنی و هم قرآن را جهانی و دنیایی کنند. اما از آنجا که ربط و وفق عقل و وحی از چالش‌های نظری پیچیده‌ای بوده است، برآیند تفکر اخوانی نه عقل‌گرایان را به تمامی اقناع کرده‌است نه شرع‌باوران را؛ هرچند با متد و ابزارها و معیارهایی در صدد حل و رفع این معضل نظری برآمده‌اند اما تعارض

همچنان باقی است. در همین راستا، یوسف قرضاوی به عنوان یکی از شخصیت‌های محوری گفتمان اخوانی و از بانیان و مروجان آموزه «وسطیت» (درادامه همین فصل درخصوص این آموزه توضیح داده خواهد شد)- شکل نوین و پرداخته شده گفتمان اهل سنت و جماعت- با بحث از «نقل صحیح و عقل صریح» در صدد حل این تعارض تئوریکی برآمده است. چرا که از نگاه وی نه هر نقلی قابل اعتماد و نه هر عقلی شایان اعتبار است. جماعت دعوت و اصلاح ایران به عنوان نماینده فکری-عقیدتی اخوان‌المسلمین، به تبع اخوانی بودنش، در همین چهارچوب گفتمانی نقل صحیح و عقل صریح یا قدیم اصیل و جدید مفید واقع شده است. در واقع سنت‌گرایان عقل‌پذیر نام دیگر غالب افرادی است که در سنت تفکر اخوانی دینداری می‌کنند. این افراد هرچند ادعای توازن عقل و وحی را دارند اما در بیشتر اوقات از اثبات این توازن و هماهنگی ناتوانند. سنت تفکر اخوانی به طور کلی و ادبیات جماعت دعوت و اصلاح به طور خاص مملو از اظهارنظرهایی از این دست است: قرآن مشتمل بر آیات محکم و متشابه است، حکم آیات محکم، مشخص و بی‌چون و چرا است و آیات متشابه را باید با عقل بشری برداشت کرد و تفسیر نمود و خداوند اینگونه تجربه بشری را به وحی و متن مقدس گره می‌زند؛ خداوند در قرآن و سنت به کلیات اشاره کرده است و تجربه بشری محق و مکلف است در جزئیات آن نظرورزی نماید؛ خداوند هرآنچه موردنیاز بشر است را به شکل کلی در قرآن و سنت گنجانده است و تجربه و تعقل بشری باید راه رسیدن به آن را بیازماید.« کوتاه سخن اینکه روشنفکری و دینداری با همدیگر قابل جمع هستند و توسعه‌ی پایدار شخصیتی محصول آن دو می‌باشد و فکر بدون ذکر مانند چراغی بی روغن است که سوختنش جز دود و سیاهی تولید نمی‌کند»(ویسی، روشنفکر کیست،۱۳۹۰)؛ « خاتمیت دین به معنی واگذاری امور زندگی یا بخشی از آن به عقل مجرد از وحی نیست، بلکه عقل و وحی دو منبع برای اندیشیدن و بدست آوردن راه حل برای مشکلات زندگی است.(سعدالدین صدیقی، سایت اینترنتی جماعت دعوت و اصلاح ایران، ۱۳۸۷)؛ « قرآن مجید حاوی تمامی چیزهای است که برای زندگی بشر مورد نیاز است؛ اما در تمامی امور، به جزئیات اشاره نکرده است. گاهاً تنها اصولی را برای ما تعیین نموده و جزئیات آن‌را به عقل و تجربه‌ی بشری واگذار کرده است»(اسماعیلی،راهکارهای عملی برای تربیت فرزندان، سایت اینترنتی جماعت دعوت و اصلاح ایران، ١٣٨٤) و ادعاهایی از این گونه که همگی در ظاهر امر، حکم به تطابق و سازگاری عقل و وحی می‌دهند و برای هر کدام شأن ویژه خود را قائلند؛ اما با کمی لایه-برداری عمیق‌تر مخاطب متوجه می‌شود، سنت‌گرایان عقل‌پذیر جماعت دعوت و اصلاح ایران و حتی

بدنه اخوان‌لمسلمین عالمی به سبب عدم شناخت دقیق از فراورده‌های عقلانیت مخصوصاً در حوزه علوم انسانی و در کل علوم مدرن بشری، نه تنها باورشان به جمع عقل و وحی از صرف یک ادعای نظری گذر نکرده است بلکه در بسیاری از موضع‌گیری‌هایشان که به شکل دقیق‌تر و تئوریکی‌تر پای این تعارض پیش کشیده می‌شود، جانب وحی و شرع را گرفته و عقل را خادم وحی تلقی کرده‌اند. خصومت ایدئولوژیک این طیف از جماعت دعوت و اصلاح ایران با یافته‌های انسانی همچون لیبرالیسم، پلورالیسم، سکولاریسم، ناسیونالیسم، نظریه‌های روانشناختی چون زیگموند فروید، مکاتب فلسفی غرب، زبان حال و قال آنها را در جانبداری جزم‌اندیشانه آنها از «نقل صحیح» یا «اصیل قدیم» به خوبی نشان می‌دهد. «عقل‌گرایی منهای وحی ـ که اساس و مبنای تفکر فلسفی بشمار می‌آید‌ـ نظریه و دیدگاهی است که در نقطه‌ی مقابل و خط عرضی نظریه‌ی وحیانی و دیدگاه پیغمبران قرار دارد. به دیگر تعبیر: دیدگاه عقل‌گرایانه، انسانی است و دیدگاه وحیانی خدایی. و این دو دیدگاه ـ از این جهت که اولی مطلق و دومی مقید، اولی کامل و دومی ناقص، اولی معصوم و دومی غیر معصوم است ـ در طول تاریخ در عرض همدیگر قرار داشته‌اند»(ملازاده، عقل شناسی فلسفی از منظر وحی و دین، سایت اینترنتی جماعت دعوت و اصلاح ایران، ۱۳۸۸)، « نقش عقل و رسالت آن این است که راه خود را از وحی و نبوت بگیرد و آنچه را که رسول القا می‌کند فهم کند، نقش او این نیست که بر دین و مقرراتش ـ از حیث صحت و بطلان ـ حاکم باشد»(همان)، بدعت حرام [یعنی] آموزش و نشر افکار و عقاید اهل کفر و ضلالت هم چون اندیشه‌های فلاسفه‌ی الحادی و کمونیستی و افکار قدریه و ...(اربابی، نگاهی به واژه بدعت، سایت اینترنتی جماعت دعوت و اصلاح ایران، ۱۳۸۹). روی هم رفته این طیف از جماعت، عقل را چیزی جز خادم وحی محسوب نمی‌کنند و در حقیقت سنت و وحی و شرع بر این طیف از افراد سلطه و هژمونی چنان فراخی دارد که از عقل، صرفا در جهت تبیین و توجیه ایمانیات شرعی خود بهره می‌گیرند و هر کجا به کارشان آید به پیشوازی عقل می‌روند و هر کجا در تعارض با ایمان دینی‌شان واقع شود یا نسبت به آن بی‌مهری می‌کنند یا استدلال عقلی را «صریح» نمی‌دانند.

با عنایت به اینکه گفتمان مسلط در اخوان عالمی به پیروی از اندیشه‌های اهل سنت و جماعت، سنتگرایی عقل‌پذیرانه بوده است و هم‌چنین سیطره فکری و تشکیلاتی که اخوان عالمی بر جماعت دعوت و اصلاح تا نیمه دوم دهه هفتاد شمسی داشته است(مصاحبه با اسعد کرمانجی)، طبیعی می‌نماید که سنت‌گرایی عقل‌پذیرانه، گفتمان جماعت را یکه‌تازانه تا این دوره از تاریخ(نیمه دوم دهه

هفتاد شمسی)نمایندگی کرده باشد. سیطره این گفتمان بر منهج تربیتی جماعت دعوت و اصلاح، زمانی بیشتر محسوس خواهد بود که به این نکته توجه شود، مؤسسین و سابقین جماعت عموماً متعلق به قشر روحانی و عالمان دینی‌اند، قشری که سنت‌گرایی عقل‌پذرانه، زبان حال و قال آنهاست.

ابراهیم مردوخی، احمد بهرامی،محمود ویسی، عبدالرحمن یعقوبی، علی رحمانی، عبدالله ایرانی، محمد ملازاده، مصطفی اربابی، سعدالدین صدیقی،کریم آذرین، حسین تیباش و....که یا روحانی‌اند یا تحصیلکرده مدارس علوم دینی، سنت‌گرایان عقل‌پذیر محسوب می‌شوند. نوشته‌ها و گفته‌های این طیف، بیشتر رنگ و لعاب اندرزگونه و اخلاقی و فقهی دارد تا تولید فکر و اندیشه و یا حداقل واکاوی یک اندیشه. منابع معرفتی آنها طبیعتاً به طور متوازنی از سنت و علوم مدرن بهره‌مند نیست و بسیار بیشتر بر سنت تسلط فکری دارند تا علوم دنیای جدید. البته باید اذعان کرد منظور از سنت-گرایان عقل‌پذیر کسانی هستند که بیشتر در حصار برآیند اندیشه قدیم (و به زعم خود اصیل) دینداری و تفکر می‌کنند و در تحلیل پدیدارهای دینی و غیر دینی تا آنجا که بتوانند اظهارات خود را مبتنی بر آراء محدثین و مفسرین و مجتهدین می‌کنند تا تحلیل‌های استدلالی و عقل باوارانه. سبک نوشتاری آنها با ارجاع و اشارات به آیات و روایات آغاز می‌شود و در یک استدلال‌ورزی سطحی توقف می‌کند. اینان دغدغه کشف حقیقت ندارند چرا که حقیقت همچون آفتابی در برابرشان می-درخشد، کافی است تقوا و اخلاق و تربیتی دینی داشت تا وجود آدمی محمل این حقیقت و نشر وترویج آن گردد؛ «دیدگاه الحاد و انکار وجود خالق، دیدگاهی است محدث و نشأت گرفته از اغراض مادی و شهوانی و جهل و نادانی، و معلول عقلانیت مریض و فلسفه‌ی مبتنی بر هواپرستی انسانی، و... که، عقل سالم و شریعت انبیا آنرا نمی‌پذیرند و هسته اولیه و اصلی دعوت انبیا دعوت به توحید و یکتاپرستی بوده است»(ملازاده،عقل شناسی فلسفی از منظر وحی و دین، سایت اینترنتی جماعت دعوت و اصلاح ایران، ۱۳۸۸). مصطفی اربابی در خصوص عوامل تفرقه میان مسلمانان صرفاً بر عومل اخلاقی و ایمانی تأکید دارد تا نگاه جامعه‌شناختی و روان‌شناختی: عومل تفرقه میان مسلمانان به بی‌توجهی مسلمانان به توصیه‌های خداوند در مورد صراط مستقیم و روی آوردن به راه‌هایی که شیطان ترسیم کرده، گرفتن بخشی از دین و کنار گذاشتن بخشی دیگر، کینه‌توزی و حسد (آفت اخلاقی)، بهره‌نگرفتن از عقل سلیم، دنیاپرستی و به فراموشی سپرده شدن جهان آخرت، دور شدن از صفاتی که رحمت خدا را در پی می‌آورد ، بخل و هواپرستی و خودپسندی و خودرأیی آنها برمی‌گردد»(شناخت عوامل تفرقه و جدایی در میان مسلمانان، سایت اینترنتی جماعت دعوت و

اصلاح ایران، ۱۳۸٦). در واقع برای این افراد منطق نظری بسیار ساده‌ای وجود دارد: اگر تقوا و ایمان داشت نه مشکلی پیش می‌آید و نه مسأله غیر قابل حل باقی خواهد ماند. این دسته دین و معرفت دینی را یکسان تلقی می‌کنند و در جای جایی از گفته‌ها و نوشته‌هایشان از اسلام راستین و فهم صحیح و برداشت درست از اسلام و ... داد سخن سر می‌دهند. سرمایه فرهنگی این افراد علوم قرآنی و علم حدیث و شریعت و اصول فقه و...است و اگر هم گاهی در وادی علوم انسانی قدم می‌گذارند بیشتر شبیه سرک کشیدن است تا تعمق و تفقه در مبانی فکری- فلسفی آن. سنتی اندیشیدن این افراد هم در خود حاوی مقوله‌بندی متفاوتی است. بعضی از آنها چون شیخ سعدالدین صدیقی و مصطفی اربابی ومحمود ویسی و ستار آینه پور و علی رحمانی و عبدالله ایرانی و... وجه اخلاقی و تربیت روحی- روانی را از دنیای سنت بیشتر مدنظر دارند و عده‌ای دیگر بعد اجتماعی و سیاسی و عقلانیت جهان سنت را در گفته‌ها و نوشته‌هایشان نمایان می‌سازند؛ کسانی چون ابراهیم مردوخی، محمد علی آریانژاد، محمد رسول ابولمحمدی، محمد ملازاده از زمره این افرادند. رویکرد و تلقی این افراد در قبال تعقل و عقلانیت و میدان و محدوده آن را می توان با رجوع به ادعای محمد ملازاده روشن و آشکار ساخت: «اگر عقل به صورت صحیح بکار گرفته شود یکی از قویترین ابزارهای تفسیر وحی و تبیین مبانی آن است و دستآوردهای آن هر گز متعارض با وحی و نقل صحیح نخواهد بود زیرا امکان ندارد دو راه منتهی به یک مقصد متناقض و متعارض باشند و لذا اگر مقصد نیل به حقیقت است عقل سالم و نقل صحیح هردو بدان منتهی می‌شوند و این امر مورد اجماع و اتفاق علمای مسلمان واقع شده است.(ملازاده، عقل شناسی فلسفی از منظر وحی و دین، سایت اینترنتی جماعت دعوت و اصلاح ایران، ۱۳۸۸). این طیف فکری عقل را خادم وحی می‌دانند نه مخدوم آن و بر این باورند که عقلانیت بریده از وحی سرچشمه تمامی چالشهای نظری و معضلات عملی فرد و جامعه انسانی خواهد بود. روشنفکری دینی به عنوان یک پروژه فکری- فلسفی نمی‌تواند نزد این افراد محل و معنایی بیابد و کسانی چون ملازاده عملاً و علناً حاملان و مروجان روشنفکری دینی را متوهم و فریب خورده می‌داند(همان).پلورالیسم دینی و فکری و سکولاریسم از جانب این طیف غیر قابل پذیرش است؛ اما شیوه مواجهه این افراد با این مؤلفه‌ها و مشخص‌های مدرنیته هم از لحاظ سطح و هم ازجنبه زاویه دید متغیر است. کسانی رهیافت صامتی دارند و عده‌ای مصوتی. با این توضیح که برخی از آنها به شکل ایجابی درباب پلورالیسم و سکولاریسم اظهارنظر نمیکنند اما از رویکرد و موضع‌گیری و اظهاراتشان در سایر پدیده‌ها دینی و غیر دینی می‌توان به طریق غیر مستقیم(صامتی) به تلقی آنها پی

برد. اما معدودی از آنها چون ملازاده و کریم آذرین و زاهد ویسی و... مواجهه ایجابی و علنی(مصوتی) نسبت به این دو رهیافت فکری نشان می‌دهند. به بیانی روشن‌تر سنت‌گراهای عقل‌پذیر هم خواهان حکومت اسلامی و تشریع الهی در زندگی فردی و اجتماعی هستند و هم اسلام را تنها و تنها راه سعادت بشری در زندگی دنیای و اخروی قلمداد می‌کنند.

نگاه آنها به حکومت اسلامی تا قبل از چرخش گفتمانی جماعت در اواخر دهه هفتاد شمسی، که توسط عقل‌گرایان سنت‌پذیر به وقوع پیوست، واضح و مشخص بود؛ آنها به حکومت اسلامی به عنوان یکی از ارکان دین اسلام می‌نگریستند و آن را جزء اهداف خود تلقی می‌کردند بنابراین موضع-شان نسبت به سکولاریسم مبرهن بود و به هیچ عنوان هیچ گونه تلقی از آن را برنمی‌تافتند. اما امروزه به سبب گسترش روزافزون طیف عقل‌گرایان سنت‌پذیر در بدنه جماعت از یک طرف و ظهور بنیادگرایی اسلامی و تحولات سیاسی و اجتماعی خاورمیانه و به چالش رفتن بیش از هر زمان حکومت اسلامی از سوی دیگر، موجب شده است تا اکثریت طیف سنت‌گرایان عقل‌پذیر جماعت دعوت و اصلاح را حداقل در سطح تاکتیکی متقاعد سازد که بحثی از حکومت اسلامی به عنوان هدف و رسالت اسلام به میان نیاورند؛ هرچند نوستالوژی حکومت اسلامی صدر اسلام، برای این طیف غیر قابل چشم پوشی است. البته آرمان تشکیل حکومت اسلامی و اینکه حکومت محمل و مجری و ضامن اجرای بسیاری از احکام شریعت اسلام است هنوز از ذهنیت و عقیده این طیف رخت برنبسته است؛ اما معدودند افرادی که حقیقت اعتقادی‌شان را به پای مصلحت زمانه و یا به زبان امروزی، گفتمان مسلط دنیای جدید قربانی نکنند و از آرمان تشکیل حکومت اسلامی دست بشویند. محمد ملازاده از جمله این افراد است که در صراحت‌گویی و شهامت در ابراز عقایدش ابایی ندارد:

در سراسر زمین در همه‌ی ازمنه و اعصار، دو قاعده برای نظام زندگی؛ و دو قاعده برای تصور حیات و زندگی وجود داشته و دارد.

۱. قاعده‌ی تفرد خدا به الوهیت و ربوبیت و قوامه و سلطان، و تنظیم نظام زندگی بر اساس آن، که در این نوع از زندگی سلطه و اقتدار تنها از آن خدا است و انسانها، ارزشهای اجتماعی و اخلاقی و اعتقادی و... را از شریعت و قانون خدا می‌گیرند و بدین وسیله به لااله الا الله گواهی می‌دهند.

۲. قاعده‌ی رفض و رد الوهیت خدا و سلطنت و اقتدار او و واگذار کردن آن به انسانها، در مورد همه‌ی کائنات، یا تنها در نظام و قوانین حاکم بر زندگی، بدین معنی که یکی از افراد انسانی یا مجموعه‌ای، یا حکومتی، این ویژگی الوهیت را برای خود مدعی شوند و آنرا از خدا سلب کرده به خود اختصاص دهند بر این اساس، زندگی مردم بر پایه‌ی لا اله الا الله بچرخش در نیاید.

این دو قاعده هرگز بهم نمی‌رسند چون یکی از آنها جاهلی، و دیگری خدایی است یکی انسانی، و دیگری وحیانی است. به صرف نظر از اسامی و اعتبارات مختلف و گوناگونی چون: حکومت فرد یا توده‌ها، کمونیستی یا سرمایه‌داری، دموکراسی یا دیکتاتوری، اتوکراسی یا تئوکراسی یا...(ملازاده، عقل-شناسی فلسفی از منظر وحی و دین،بخش دوم، سایت اینترنتی جماعت دعوت و اصلاح ایران، ۱۳۸۸).

در همین راستا کسانی مانند مصطفی اربابی و سعدالدین صدیقی و محمدعلی آریانژاد به انحای مختلف سعی داشته‌اند حکومت اسلامی را برجسته و بااهمیت توصیف کنند. مصطفی اربابی به نقل از حسن‌البنا می‌گوید: اخوان المسلمین در تمام برنامه‌ها، آرمان‌ها و کارهای خود، تابع اسلام حنیف، آن هم بر پایه‌ی فهم خود از آن، در آغاز صحبت، درباره‌ی برداشت اخوان المسلمین از اسلام، حکومت یکی از ارکان آن است؛ و اجرای قوانین، همانند ارشاد در آن امری لازم است(اخوان قدرت انقلاب، حسن‌البنا، ترجمه اربابی، سایت اینترنتی جماعت دعوت و اصلاح ایران، ۱۳۸۸). محمد علی آریانژاد فلسفه دموکراسی از نگاه جماعت دعوت و اصلاح را اینگونه بیان می‌کند: دموکراسی برای ما یک روش است نه منبع تشریع و ما بر این اساس که حکمت گمشده‌ی مؤمن است از دموکراسی بهره خواهیم گرفت(آریانژاد، سفر مسئولان جماعت به شهرستان اشنویه، سایت اینترنتی جماعت دعوت و اصلاح ایران، ۱۳۹۰). سعدالدین صدیقی می‌خواهد مشخص سازد که اوصولاً از نگاه اسلامی، تشکیل حکومت بایستی به چه زمانی محول شود: در مدینه چون همگی عناصر چهارگانه تشکیل دولت(مردم، سرزمین، حکومت و حاکمیت) فراهم گشت ، رسول خدا قانون اساسی مدینه را مقرر نمود و براساس آن حکومت اسلامی در مدینه شکل گرفت(سعدالدین صدیقی).

نگاه این طیف نسبت به سایر مؤلفه‌های مدرنیته چون: آزادی، حقوق بشر، و...مبهم و عموماً نامشخص است؛ هرچند که در بیان و اظهارات خود به شکل بسیار ابتدائی سعی دارند خود را هماهنگ با مدرنیسم نشان دهند اما از آنجا که سرمایه فرهنگی این طیف در حوزه علوم مدرن ناچیز و اندک است، توانایی پرداختن به مشخص‌های مدرنیته را از نقطه‌نظر ایجابی-دینی ندارند و حداکثر کار فکری‌شان نگاه سلبی نسبت به این مؤلفه‌ها است و ادعاهایی از این سنخ که: اسلام با آزادی و حقوق بشر و عدالت نه تنها مشکلی ندارد بلکه بهترین و محکمترین ضمانت اجرای این آموزه‌ها، تنها در دین اسلام موجود است. عبدالعزیز مولودی و مولود بهرامیان به روشنی اذعان کرده‌اند که: بخش زیادی از آنچه در کتاب راهکارها ورویکردها گنجانده شده است، مانند حقوق بشر، حقوق زنان، آزادی، معنویت و...حاصل تلاش ما و کسانی بوده است که با ادبیات و گفتمان فکری روحانیون و سنت‌گرایان جماعت مخالفت گفتمانی داشته‌اند(مصاحبه با مولودی و بهرامیان)؛ بنابراین نباید گمان

رود که هر آنچه در کتاب راهکارها و رویکردها و حتی رسالت‌نامه، از آن سخن به میان آمده است مورد توافق و رضایت همه اعضای جماعت دعوت و اصلاح ایران قرار گرفته است.

از دیگر شاخصه‌ها و ویژگی‌های این طیف این است که؛ آنها همگی بر این اعتقادند که قرآن و سنت مواد مورد نیاز بشری را برای همه جنبه‌های زندگی و ساحت‌های نظری و عملی —حداقل به شکل کلی‌گویی– فراهم آورده است و انسان مسلمان باید به قرآن به شکل یک برنامه زندگی بنگرد، همگی سنت‌گراهای عقل‌پذیر به این باورها ملتزم‌اند؛ اما عدای محافظه‌کارانه از بیان آن می‌گریزند و معدودی شهامت ابرازش را با قلم و بیان به عهده می‌گیرند. باید اضافه کرد، آنچه این طیف را از بنیادگراها و اخباریون صرف– کسانی که به تفسیر و تأویل متن مقدس دینی باور ندارند– متمایز می‌کند، نقشی است که برای عقل قائلند و عقل را خادم تبیین و تفسیر دین لحاظ می‌کنند و از همین روست که باب اجتهاد را برخلاف بنیادگراها و حامیان اسلام سنتی بسته نمی‌دانند و تا آنجا پیش می‌روند که به تأثیر از گفتمان اخوان‌المسلمین عالمی به فقه مقارن باور پیدا می‌کنند. فقه مقارن یعنی فقهی که با قرآن و سنت قرابت و نزدیکی داشته باشد بنابراین برای هیچ کدام از مجتهدان و امامان اهل سنت شأن حجیت قائل نیست. پیروان فقه مقارن در انتخاب حکم اجتهادی هر چهار امام اهل سنت و حتی مجتهدانی غیر از این چهار امام آزاداند. البته هر چند این طیف به شکل نظری و تئوریک اذعان دارد که باب اجتهاد گشوده است و امکان وجودی مجتهدان را در هیچ عصر و زمانه‌ای منتفی نمی‌داند اما آنچه در واقعیت شاهد آن هستیم این است که اقتدار و هژمونی عالمان قدیم و متفکران جهان سنت سایه‌ی سنگینی بر تفکر و عملکرد این طیف اعمال می‌کند آن‌ها هرچند در صددند خود را با اقتضائات جهان نو تطبیق دهند و بسته به عصر کنونی احکام و شریعت را تطبیق نمایند و به قول خود رهیافتی مبتنی بر *قدیم اصیل و جدید مفید* اتخاذ کنند اما در بسیاری اوقات آنچه مفید بودن جدید را تعیین می‌کند معیار و پیمانه قدیم است و بنابراین این دوپارگی اغلب اوقات به نفع جهان سنت تمام و دوپارگی خود به خود سالبه به انتفاع موضوع می‌شود. در این طیف هرچند افرادی چون ابراهیم مردوخی در ردیف کسانی چون ملازاده و ابوالمحمدی و... قرار می‌گیرند اما حقیقتاً مردوخی هم به لحاظ پیشینه فکری و هم از نقطه نظر دغدغه‌ها و علایق اجتماعی و نظری‌اش تفاوت زیادی با سایر افراد این طیف دارد– و این همان مشکل عدم جامعیت طیف‌بندی‌هاست– ناسیونالیسم سنتی و بومی، بخش عمده‌ای از سلایق و اهتمام فکری مردوخی را دربرگرفته است. فعالیت ادبی وی شاید همتراز فعالیت‌های دینی وی باشد به طوری که در چندین دوره مسؤلیت انجمن ادبی مریوان را عهده‌دار شده است. ایشان به ترجمه قرآن به زبان کردی، نوشتن تاریخ اجتماعی–سیاسی مریوان، حاشیه نویسی بر چندین مجموعه شعر شاعران کلاسیک کردستان و سرودن اشعاری کردی با درون‌مایه‌های ناسیونالیسمی و دینی هم و غم خود را به نسبت کردستان و اسلام به شکل تؤامان بروز داده است.

٤- ٢-١-٢) عقل‌گرایان سنت‌پذیر

عقل گرایان سنت پذیر همچنان که از نامشان پیداست در وهله نخست سعی دارند عقلانی بیندیشند و اندیشه‌شان عجین استدلال گردد و در درجه دوم می‌خواهند آنچه با تفکر استدلالی در پی توجیه و تبیینش برآمده‌اند با متن مقدس دینی(قرآن،سنت و تفسایر معتبر بر آن دو) بنیانی محکم و قابل اعتماد برای ادعاها و اظهارات خود و اقناع مخاطبانشان دست و پا کنند. در اینجا برای روشن شدن مطلب به تکه‌ای از نوشته جلیل بهرامی نیا اشاره می‌شود تا سبک و سیاق بیان این طیف، که بازنمود شیوه تفکراتشان نیز هست بهتر نشان داده شود:

«اگر تقسیم سه بُعدی شخصیت انسان به بُعد فکری،بُعد عاطفی و بُعد ارادی را بپذیریم و تجربه شکل گیری باورهای خویش یا دیگران را بازبینی کنیم،در می یابیم که ابعاد شخصیتی ما بر یکدیگر تأثیر متقابل دارند؛بدون شناخت از کسی یا چیزی،عاطفه ای مثبت یا منفی نسبت به آن نخواهیم داشت و عواطف ما نیز بر میزان اهتمام،جهت توجه و میزان قانع کنندگی دلایل و ...تأثیر خواهد گذشت؛چنان که مشهور است:چون غرض آمد هنر پوشیده شد/صد حجاب از دل به سوی دیده شد!

مطالعه قرآن نشان می دهد بی باوری به قیامت،روان فرد را برای پذیرش اندیشه های دین گریزانه و دین ستیزانه آماده می سازد و او را مشتاق قبول سخنان فریبنده پیامبرستیزان می سازد:(انعام/۱۱۲و۱۱۳)؛هم چنان که قلب افراد را چنان وارونه می سازد که سخن گفتن از خدا به تنهایی وقتی با ذکر اشخاص مورد علاقه آنان همراه نباشد،آنان را بی قرار و بیزار می گرداند:(زمر/٤٥)»(بهرامی‌نیا، بی باوری به آخرت،گوارا کننده شرک و گناه، سایت اینترنتی جماعت دعوت و اصلاح ایران، ۱۳۹۲).

همان طور که مشاهده می‌شود بهرامی نیا با عباراتی عقلانی و استدلالی نوشته خود را آغاز می‌کند و در پاراگراف دوم به آیاتی از قرآن استناد می‌کند که گفته‌های پاراگراف اول را تأیید و توجیه نماید. این طیف فکری به سبب سرمایه فرهنگی دوپاره‌ای که دارند- هم منابع دینی و هم منابع علوم انسانی- برای دین و عقل، شأنی یکسان قائلند و در واقع بر خلاف سنت گرایان عقل‌پذیر که عقل را خادم وحی یا کفه وحی و سنت را سنگین‌تر لحاظ می‌کردند؛ این طیف از جماعت وحی و تحربه بشری را در طول هم و به عنوان دو منبع معرفتی مکمل می‌شناسند. محمد حامدی یکی از اعضای جماعت دعوت و اصلاح ایران، برای حل معضل نظری عقل و وحی، راهکار قابل تأملی ارائه میدهد که همین شیوه مواجهه وی با این دو منبع معرفتی، وی را در زمره عقلگرایان سنت‌پذیر قرار می دهد: «کتاب خدا با دو زبان وحی و قانون طبیعت نگاشته شده است. کلام وحی ،دین وسنت است و کلام

طبیعت، علوم بشری. بنابراین حلال و حرام بودن خداوند مشمول هر دو ساحت از کتاب خداوندی است و بر مسلمان واجب است چنان که با دین و سنت برخورد میکند با علوم و معارف بشری نیز برخوردی مشابه داشته باشد و هر دو را برای زندگی فردی و اجتماعی حجت قلمداد کند. رابطه عقل و وحی نه تباین و تضاد و نه رابطه خادم و مخدومی است بلکه در موازی هم‌اند و هر یک جایگاه و کارکرد و نقش خاص خود را دارد»(حامدی، درجستجوی خوشبختی). این طیف در واقع هم به دین و هم به تعقل بشری نگاه میانه روانه‌ای دارند. اگر سنت گرایان برای سنت و عقل‌گرایان برای تعقل شأن فصل‌الخطاب قائل‌اند؛ عقل‌گرایان سنت پذیر در صددند برای هر دوی اینها(وحی و عقل) جایگاه همترازی بنا سازند. آنها سعی دارند در نوشته و گفته‌هایشان الزامات فکری و اقتضائات گفتمان کنونی اندیشه بشری را رعایت کنند و در عین حال به میراث سنتی خود پایبند بمانند. تسلط این عده از افراد به زبان عربی، عموماً آنها را نسبت به عقل‌گرایان سکولار، سنت شناس‌تر بار آورده است. می‌خواهند به مخاطبان و مخالفان خود نشان دهند، یک مسلمان همانقدر که می‌تواند از اندیشه فوکو و هابرماس و پوپر بهره بگیرد، در عین حال می‌تواند به طلایه‌دارن سنت دینی خود، کسانی چون ابن‌تیمیه و ابن قیم و شاطبی افتخار کند. خرد جمعی و استدلال باوری از آموزه‌های مورد پذیرش آنان است. زمانی که در باب مفاهیم علوم انسانی نظرورزی می‌کنند سعی دارند در کسوت یک آکادمیسین ظاهر شوند. احمدیان برای شناسایی رسالت و اهداف دولت‌ها به آرای آدام اسمیت رجوع می‌کند:« «آدام اسمیت، سه هدف اصلی و محوری برای دولت‌ها بیان می‌کند:...(احمدیان، بهار عربی و خزان استبداد، سایت اینترنتی جماعت دعوت و اصلاح ایران، ۱۳۹۰) جلال معروفیان در تعریف از گفتمان، با آرای فوکو هم‌نظر می‌شود(معروفیان، گفتمان به چه معناست؟، سایت اینترنتی جماعت دعوت و اصلاح ایران، ۱۳۸٤) و احمدد فلاحی برای اینکه سنت پیامبر را از تمامی کردارها و گفتارهای وی تفکیک و استخراج نماید و سنت را از دل گذشته بیرون بکشد، به تئوری هانا آرنت متوسل می‌شود.

مقداد پیرصاحب، جلال معروفیان، جلیل بهرامی‌نیا، محمد احمدیان، احمد فلاحی، محمد حامدی، رئوف آذری، خالد زهرابی، کیهان روشنی مقدم و... از افرادی هستند که به سبب سرمایه فرهنگی دوپاره (شرع و علوم مدرن) و هم چنین سبک و فرم بیان و نوشتارشان در زمره عقل‌گرایان سنت‌پذیر، مقوله‌بندی شده‌اند.

اما نگاه این طیف نسبت به حکومت اسلامی نسبت به سنت‌گرایان عقل‌پذیر، روشن‌تر به نظر می‌رسد. جلال معروفیان میگوید: «پیامبر هیچ‌گاه دغدغه حکومت دینی را نداشته است،ما(جماعت دعوت و اصلاح)قبل از دهه هشتاد شمسی رویکرد خود را از دولت دینی به دولت مدنی تغییر داده-ایم»(مصاحبه با جلال معروفیان). حکومت اسلامی از نگاه بعضی از اعضای این طیف، اگر هم امکانیت داشته باشد، ضرورت ندارد و علنا این اعتقاد را اظهار می‌سازند که مشروعیت یک حکومت

ناشی از مردم است نه اسلامی بودن آن. «[باید] از بحث «حکومت اسلامی» صرف‌نظر کرده و بگوییم: حکومت چیزی است که مردم خودشان تصمیم می‌گیرند و ما قیّم مردم نیستیم»(معروفیان، گفتمان به چه معناست؟، سایت اینترنتی جماعت دعوت و اصلاح ایران، ۱۳۸٤). احمد فلاحی از مسئولین نهادهای مدنی جماعت و دانش‌آموخته حقوق، در خصوص سکولاریسم به این تئوری نظر دارد که: «ارتباط سیاست و دین چیزی معقول و عدم دخالت دین در سیاست امکان ناپذیر است اما رابطه بین دین و دولت نه تنها ضرورت ندارد بلکه در دنیای امروز ناممکن جلوه می‌کند».(مصاحبه با احمد فلاحی).

مدارا و تساهل معرفتی این افراد نسبت به سنت‌گرایان بیشتر و در قیاس با عقلگرایان سکولار کمتر است. معروفیان در خصوص عدم استفاده از آیات و روایات در کتاب راهکارها و رویکردها می‌گوید: شایسته نیست برای ترویج و اشاعه تفکرات خود، قرآن را مستمسک خود قرار دهیم؛ ما می‌گوییم تفکر و نگرش ما این است بگذار دیگران هم مجال و حق این را داشته باشند که از قرآن برداشت ویژه خود را استنباط کنند...(مصاحبه با جلال معروفیان). معروفیان در ادامه می‌گوید: «ما به پلورالیسم مذهبی اعتقاد داریم اما پلورالیسم دینی که روشنفکران دینی از آن صحبت می‌کنند را نمی-پذیریم»(همان). طبیعی است که برای افرادی از جماعت که هم دل در گرو سنت دارند و حقیقت-خواهی و تعبد ایمانی‌شان، مستلزم نوعی یقین معرفتی است و هم سر در جهان جدید می‌برند و یقین ایمانی‌شان جای خود را به احتمال‌گرایی دنیایی می‌دهد؛ در نهایت موازنه سنت و تجدد به هم بخورد و کفه ترازوی این دو به نفع یکی سنگین‌تر شود.

این طیف به سبب آگاهی و شناخت عمیق‌تری که همزمان نسبت به سنت و علوم مدرن دارند، آرام آرام جایگاه و مشروعیت بیشتری هم در میان اعضای جماعت و هم برای مخاطبان اهل سنت‌شان در ایران به دست آورده‌اند. تسلط تدریجی این طیف آنگاه بیشتر قابل درک است که به این مهم توجه شود که مخاطبان جماعت عمدتاً طبقه متوسط تحصیلکرده و دانشگاهی هستند، کسانی که از یک طرف، بیش از هر قشر دیگری، از تحولات دنیای امروزی در تمامی سطوح فرهنگی، سیاسی و اجتماعی تأثیر می‌پذیرند و از طرف دیگر، در دنیای پرتلاطم امروزی و معنازدای مدرن نیاز مبرم به مأمنگاه عقیدتی چون اسلام دارند؛ بنابراین برای اقناع ذهنی و قلبی این مخاطبان نیاز به گفتمانی ضرورت پیدا می‌کند که عقل‌گرایان سنت‌پذیر نسبت به دو طیف دیگر بهتر می‌توانند پاسخ‌گوی این ضرورت باشند. این طیف از افراد از نیمه دوم دهه هفتاد شمسی به تدریج در ساختار تشکیلاتی جماعت دعوت و اصلاح نفوذ پیدا کردند به طوری که با حضور خود عامل نوعی چرخش گفتمانی در سطح تشکیلاتی جماعت شدند(مصاحبه با مقداد پیر صاحب، عبدالعزیز مولودی، اسعد کرمانجی). جماعت دعوت و اصلاح ایران از زمانی که دفتر مرکزی‌اش را از کردستان به تهران منتقل کرد،

تعاملات و روابط نزدیک و پایداری را با سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی و بعدها جبهه مشارکت و حزب اعتماد ملی تجربه کرد؛ این حشر و نشرها به گفته اسعد کرمانجی به شدت بر گفتمان جماعت و بسیاری از کادرهای آن مؤثر افتاد(مصاحبه با اسعد کرمانجی). طیفی که در تهران حضور پیدا کردند و مسؤلیت‌های مرکزی جماعت را عهده‌دار شدند، در سایه این تعاملات، عقلانیت گفتمانی‌شان برجسته‌تر شد. وزنه‌ای که این افراد در ساختار تشکیلاتی و کادر رهبری جماعت دعوت و اصلاح پیدا کرده‌اند را می‌توان با نگاهی اجمالی به قطعاتی از بیانیه‌های جماعت، به نحو بارزی نشان داد. روی‌همرفته آنچه در متن‌های رسمی جماعت دعوت و اصلاح ایران، از قبیل کتابچه راهکارها و رویکردها، بیانیه‌ها، پیام‌های دبیر کل و... مشاهده می‌شوند، سبک نوشتاری‌شان، بیشتر با رویکرد عقل-گرایان سنت‌پذیر هم‌خوانی دارد تا سنت‌گرایان عقل‌پذیر. اینک برای اثبات این ادعا، بازخوانی پاره‌ای از قطعات و جملات بیانیه‌ها از نظر گذرانده می‌شود که بر اساس تفکر عقلانی دنیای امروز صورت-بندی شده‌اند که البته اگر به این اظهارت خارج از کانتکست متنی خود، که هم دینی و هم بشری است، نگاه شود، کاملاً رنگ و نمودی سکولار و غیردینی به خود می‌گیرند.

«بی تردید یکی از ویژگی‌های نظام‌های دمکراتیک، برگزاری انتخابات آزاد و فراهم ساختن بستر مناسب برای جلب مشارکت حداکثری شهروندان است. نهادینه شدن چنین سازوکاری ضمن تثبیت و ارتقای میزان مشروعیت حاکمیت، موجبات احساس تعلق متقابل مردم و حاکمان را فراهم می‌آورد و این خود ضامن تحکیم پایه‌های امنیت ملی و زمینه‌ساز «حکمرانی خوب» است»(بیانیه جماعت دعوت و اصلاح به مناسبت انتخابات شوراها، سایت اینترنتی جماعت دعوت و اصلاح ایران، ۱۳۸۵).

«سازوکار انتخابات پیش از آنکه تکلیف باشد، استفاده از یک حق است »(همان).

«بی‌تردید تجربه طولانی جامعه بشری، به‌ویژه روشنفکران حوزه سیاست و حقوق، در ارائه الگوهایی برای تشکیل دولت و استقرار قدرت سیاسی، تلاشی ارزشمند و عظیم بوده‌است؛ ولی به همان اندازه نیز، از آن هنگام تا حال متفکران و جریانات سیاسی تلاش‌های خود را به کنترل، نظارت و محدود نمودن قدرت در چهارچوب قانون معطوف نموده اند. این واقعیت بیانگر آنست که اگر قدرت سیاسی مورد کنترل ونظارت قانونی نباشد، به تمرکز در شخص یا گروه اندک متمایل می‌شود و نقش شهروندان در تعیین سرنوشت و اداره امور کشور کم‌رنگ می‌شود»(بیانیه جماعت دعوت و اصلاح به مناسبت انتخابات مجلس هشتم، سایت اینترنتی جماعت دعوت و اصلاح ایران، ۱۳۸٦).

«فعالیت سالم و روشمند حزبی، علاوه بر ارتقای سطح دانش و بینش سیاسی شهروندان، امکان اعمال نظارت بر عملکرد حاکمان را فراهم می‌نماید و در عین حال بارزترین مصداق اجرای اصل مبارک امر

به معروف و نهی از منکر در عرصه‌ی سیاست در دنیای جدید است»(بیانیه به مناسبت انتخابات ریاست جمهوری، سایت اینترنتی جماعت دعوت و اصلاح ایران، ۱۳۸۸).

این قطعات، وجهه عقل‌گرایانه جماعت را به بهترین نحو نشان می‌دهد. باید تأکید شود، این نحو از گفتمان جماعت مرهون عقل‌گرایان سنت‌پذیری است که در دهه هفتاد شمسی در ساختار تشکیلاتی جماعت، نفوذ پیدا کردند.امروزه مسئولین مرکزی جماعت در تهران و مخصوصاً در سه استان آذربایجان غربی، کردستان و کرمانشاه عمدتاً شامل این طیف از افرادند. جلال معرفیان، محمد احمدیان و جلیل بهرامی‌نیا سه مسئول اجرایی جماعت دعوت و اصلاح ایران در استان‌های آذربایجان‌غربی، کردستان و کرمانشاه در شمار طیف عقل‌گرایان سنت‌پذیر قرار دارند. به نظر می‌رسد اگر جغرافیای زیست سنت‌گرایان عقل‌پذیر بیشتر در استان‌های اهل سنت شرق و جنوب کشور واقع شده باشد، عقل‌گرایان سنت‌پذیر اکثراً ساکن استان‌های کردنشین‌اند.

٤-۲-۱-۳) عقل‌گرایان سکولار

عبدالعزیز مولودی، لقمان ستوده، ، عبید رحمانی، ، سلیمان منگوری، اسعد کرمانجی، مولود بهرامیان و...علقه فکری‌شان به عقلانیت سکولار، در بیانات و نوشته‌هایشان موج می‌زند.

این دسته از افراد جماعت دعوت و اصلاح ایران که بیشترین تأثیرپذیری را از اندیشه‌های فلسفی- عقلانی دنیای غرب داشته‌اند و آگاهی کمتری - نسبت به دو طیف مذکورسنت‌گرایان عقل‌پذیر و عقل‌گرایان سنت‌پذیر- از میراث دینی جهان سنت دارند؛ در این پژوهش جزء طیف عقل‌گرایان سکولار مقوله‌بندی شده‌اند. عقل‌گرایی این افراد البته به معنای دقیق کلمه که تصور شود در قیاس با طیف‌های دیگر، عقلانیت بیشتری در عقاید و باور و خواسته‌های خود دارند، نیست؛ بلکه منظور از عقل‌گرایی در اینجا نوعی عقلانیت پرسونال و شخصی است که امروزه بر جهان جدید سیطره یافته است و خواهان بریدن از تعبدات دنیای سنت و رو کردن به جهانی است که معیارش برای حقانیت یک اندیشه، آزمون این جهانی و دستاوردهایی است که در زمینه‌های فردی و اجتماعی عاید انسان می‌کند. حقانیت گفتمان مسلط امروز: آزادی خواهی و دموکراسی و حقوق بشر و... برای این طیف قبل از آنکه مجوزش را از متن مقدس بگیرد، متکی بر مبانی و اصول مسلمه انسان‌شناسی و روانشناسی و در کل علوم انسانی جهان جدید است؛ حال اگر متن مقدس این آموزه‌ها را بپذیرد فبها و اگر نپذیرد حتما باید دست به تأویل و تفسیر زد؛ عبدالعزیز مولودی میگوید باید بر اساس دموکراسی به بازسازی فکر دینی پرداخت. این طیف دو دسته دیگر را به سبب عدم پایبندی به الزامات آموزه‌های مدرنیته تخطئه می‌کنند و معتقدند تئوریسین‌های اخوان و حتی بدنه جماعت دعوت و اصلاح ایران، زمانی که از عقلانیت مدرن سخن می‌گویند صرفا آن را به مثابه وسیله و ابزار اشاعه

تفکرات خود مدنظر دارند نه اینکه به مبانی آن اهتمام و التزام بورزند. نقدی که عبدالعزیز مولودی به دموکراسی مورد نظر یوسف قرضاوی ایراد می‌کند وجنجال‌های نظری و عقیدتی که محمد ملازاده با مولودی در شماره‌های مجله روانگه – مجله دانشجویی دانشگاه تبریز– در این خصوص به راه می-اندازد، چاپ مقاله چالش‌برانگیز عبید رحمانی با عنوان: از قرضاوی تا زرقاوی در هفته نامه پیام کردستان و بگومگوهای نظری متعاقب آن با عثمان عباسی و در این اواخر، نامه بالابلند محمد حسینی به دبیرکل جماعت دعوت و اصلاح ایران...همه و همه، نشان از تنش‌ها و تعارض‌های تئوریکی این طیف با دو طیف سنت‌گرایان عقل‌پذیر(همچون ملازاده) و عقل‌گرایان سنت‌پذیر(همچون عثمان عباسی) و در کل بدنه جماعت دعوت و اصلاح دارد.

با پرداختن به فرازی از گفته‌های افراد این طیف، نگاه آنها مثلاً در باب حکومت داری آشکار می-شود:

«اگر می‌توان بدون تجربه یک قدرت صرف دینی، در بستری دمکراتیک و با استفاده از مکانیسم‌های قانونی، اهداف دیندارانه را که بناست برای همه (مسلمان وغیرمسلمان) آثار ایجابی و مثبت داشته باشد دنبال کرد، دیگر چه نیازی به تجربه گران‌سنگ دولت دینی وجود دارد. این را نه بدلیل سرخوردگی یا ضعف نفسانی یا اختلال روانی و.... بلکه اندیشمندانه و با درک احترام به دین و علاقه به اسلام می‌گویم»(مولودی، ضرورت یا عدم ضرورت دولت دینی، سایت اینترنتی جماعت دعوت و اصلاح ایران، ۱۳۸٦).

«بنده تصورم بر این است که اساسا ما اسلامی‌ها نباید خواستار حکومت دینی باشیم ، چون حکومت دینی علیرغم حسناتی که در گذشته داشته است –که من منکر آن نیستم– دارای بار عاطفی منفیی نیز هست که یادآور حکومت هزار ساله‌ی کلیسا که به نمایندگی خدا بر گرده‌ی مردم حکومت می‌کردند و نیز در چند سال اخیر در عالم اسلام نیز کسانی مانند طالبان که به نام دین حکومت نمودند روی پاپها و ارباب کلیسا را از هر لحاظ سفید نمودند، است. به اعتقاد بنده ما باید خواستار دولت و حکومت مدنی باشیم ، چه پیامبر اسلام نیز به محض ورود به مدینه همین کار را انجام داد و وثیقه‌ی مشهور مدینه را تدوین نمود که به امضای همه‌ی طوایف یهودی، منافقان و .... نیز رسید. در حال حاضر نیز اساسا بحث از حکومت اسلامی به آن معنای تئوکراسی‌اش منتفی است، چون مبنای مشروعیت حکومت مردم است نه خدا، و برای اینکه بتوانیم چنین حکومتی تشکیل دهیم اساسا به مقتضای اجرای عدالت باید به رأی مردم مراجعه کرد»(بهرامیان، سایت اینترنتی جماعت دعوت و اصلاح ایران، ۱۳۸٦).

«چسبیدن به یک سری باورهای ایدئولوژیک، آرمان‌ها و تخیلات، با آنچه که از آن به «حکمرانی خوب» تعبیر می‌کنند، منافات دارد؛ چرا که شهروندان تفاوت‌هایی در طیف نگاهشان، باورهایشان و سبک زندگی‌شان دارند و حکمرانی خوب زمانی اتفاق می‌افتد که این تفاوت‌ها لحاظ شود»(مصاحبه با لقمان ستوده).

شاید در بادی امر به نظر برسد، تفاوتی در رویکرد این افراد با اعضای عقل‌گرای سنت‌پذیر جماعت دعوت و اصلاح به چشم نمی‌آید؛ چرا که از فحوای کلام طیف عقل‌گرایان سنت‌پذیر نیز چنین رویکرد دموکراتیکی قابل برداشت هست؛ اما تفاوت در آنجا نمود می‌یابد که اگر طیف سنت‌پذیر سعی دارد با مبانی دینی از تعالیم مطلوب مدرن دفاع بکند و خیرهای اجتماعی مدرنیته (البته به زعم خود) را با باورهای اصیل اسلامی پیوند زند؛ طیف سکولار جماعت، حجیت عقلی را در ابتدا برای آموزه‌های همه‌خواه مدرن قائل است؛ حال اگر این آموزه‌ها با سنت دینی قابل جمع باشد چه بهتر و اگر هم تباین داشته باشد رهیافتی را از دین می‌پذیرد که بتواند خصایص مطلوب(البته به زعم خود) مدرن را حداقل بتواند تحمل کند. سکولار بودن این عده، ناشی از باور آنها به عدم ضرورت و عدم امکان حکومت دینی از یک طرف و عدم اصرار و یقین به باوری خاص و مشخص است. البته هرچند این افراد، مسلمان و عضوی از جماعت دعوت و اصلاح هستند اما نگاهشان به اسلام و مسلمانی بیشتر از آنکه عقیدتی و حقیقت باورانه باشد، اخلاق محورانه است. به عبارتی دیگر آنچه برای این افراد مهم است اخلاق و آرامش در زندگی است و البته باور دارند که اسلام مبانی چنین زندگی را بیش از سایر ادیان و مذاهب فراهم می‌نماید نه اینکه اسلام برایشان حجیت معرفت‌شناختی داشته باشد. اقتداری که برای عالمان علوم جدید قائلند از میزان منابع ارجاعی و کتاب‌هایی که در نوشته-هایشان مورد استناد قرار می‌گیرند به سادگی قابل تشخیص است. در فضای نسبتاً باز سیاسی که دولت سید محمد خاتمی فراهم کرده بود و متعاقب آن، جنبش دانشجویی نفسی تازه کرده بود؛ این طیف جماعت دعوت و اصلاح با استفاده از یک مجله دانشجویی و یک هفته نامه منطقه‌ای رویکرد و نگرشش را نسبت به بسیاری از پدیده‌های اجتماعی و سیاسی و فرهنگی به مخاطبانش عرضه کرد. مجله دانشجویی روانگه دانشگاه تبریز با دو زبان فارسی و کردی، با همکاری و مدیریت کسانی چون عبدالعزیز مولودی، لقمان ستوده و عبید رحمانی، به تریبونی سکولار برای همه آن صداها و خوانش-هایی درآمده بود که در عرصه اجتماعی و فرهنگی حضور داشتند. این مجله هرچند با محوریت اعضای جماعت دعوت و اصلاح انتشار می‌یافت اما موضع سکولار و غیر ایدئولوژیک آنها موجب جذب و عرضه دیدگاه‌های متنوع جامعه کردی شده بود و فرصتی فراهم کرده بود تا اهل بیان و قلم را در آزمونی دیالوگ محور به خود و دیگران بشناساند. هفته نامه منطقه‌ای پیام کردستان از دیگر تجربه‌های موفق این طیف از جماعت دعوت و اصلاح ایران است. رنگ و روی سکولار و غیر دینی

که اساس مدیریت این هفته نامه بود، اقناع هر کسی را که این هفته‌نامه با محوریت اعضای جماعت دعوت و اصلاح انتشار می‌یابد، شدیداً به زحمت می‌انداخت.

از دیگر ویژگی‌های بارز این طیف بایستی به ناسیونالیست بودن آنها اشاره کرد، که نما و فحوای دو نشریه نام‌برده نیز گواه بر آن است. انبوهی از نوشته‌ها و مقالات و میزگردهایی که در خصوص کردستان (فارغ از دین و مذهب‌شان) و مسائل آن در این نشریه‌ها به چاپ رسیده است نشان از سیاست‌گذاری این طیف از اعضای جماعت است که بر این نشریات مدیریت می‌کردند. هرچند رسالت‌نامه جماعت دعوت و اصلاح به گفته احمد فلاحی: در صدد است به اعضا و مخاطبانش تفهیم کند که مسئله اهل سنت بیشتر از هر مسئله‌ای اولویت دارد و اعضای جماعت باید رویکرد و راهکارشان در درجه اول معطوف به اهل سنت باشد(مصاحبه با احمد فلاحی)؛ اما کارنامه فکری- فرهنگی کسی چون عبدالعزیز مولودی به عنوان یک روزنامه‌نگار و پژوهشگر مسائل اجتماعی سیاسی کردستان، بیانگر این است که وی «مسئله کرد» را بیش از هر مسأله‌ای دیگر قابل اهتمام می‌بیند: من بیشتر دغدغه کرد و کردستان را دارم تا دین و اسلام اما بر این باورم که اگر قرار است در جامعه تحولی فرهنگی و ساختاری اتفاق بیفتد از مسیر اصلاح روحی- روانی افراد می‌گذرد که دین اسلام بهترین مواد مورد نیاز این درمانگری را فراهم نموده است»(مصاحبه با عبدالعزیز مولودی). صلاح-الدین عباسی با نوشتن کتابهایی چون: کردها و سرزمین‌شان، کردستان چگونه آزاد شد و ترجمه کتاب خانه‌ای ویران و وجدانی بیمار، ناسیونالیست بودن، غمخواری وهمدردری خود را با کردها، فارغ از دین و مذهب‌شان نشان داده است. عبید رحمانی، فرزند علی رحمانی -روحانی که جزء اولین اخوانی‌های ایران بوده است- نوشته‌هایش در نشریات روانگه و پیام کردستان، حاکی از دلنگرانی برای کرد است تا اسلام و اهل سنت.

بینش عقل‌گرایانه و سکولاری این طیف موجب شده است تا بعضی از افرادش بیشترین هم‌ذات پنداری را با پروژه روشنفکری دینی داشته باشند و حتی افرادی چون محمد حسینی از خطوط قرمز این پروژه که سرحدات ایمانی مسلمانان است نیز گذر کند.

آراء و نظرات محمد حسینی در شکوه‌نامه‌ای که به دبیر کل جماعت دعوت و اصلاح، عبدالرحمن پیرانی، نوشته است، آکند از بینشی روشنفکرانه و حتی دین‌گریزانه است:

«بنده احکام سیاسی، اجتماعی، اقتصادی آسمانی وارده در قرآن و احادیث نبوی را در ادواری سه-گانه- دوره نبوت احکام، دوره فقاهت احکام و دوره علمانیت(تخصص) احکام- بیان نموده‌ام و بر این باورم که مرحله سوم در روندی تدریجی پایان دهنده به احکام دینی است و زمان، خود ناسخ

احکام دینی و آیات احکام(سیاسی، اجتماعی، اقتصادی) می‌باشد»(نامه حسینی به عبدالرحمن پیرانی، ۱۳۹۰: ۳۸).

این نحوه مواجهه رادیکال با متن مقدس حتی از جانب کسانی چون سروش، شبستری، کدیور، نراقی و...نیز اتفاق نیفتاده است و بلکه آنها بسیار محافظه‌کارتر سعی دارند گفتمان سنت و تجدد را در کنار هم بنشانند، نه اینکه به سان حسینی، سنت را در پای تجدد کاملاً قربانی کنند. البته رویکرد محمد حسینی در طیف عقل‌گرایان سکولار بیشینه‌ی تجددگرایی است و سایر افراد موضع‌شان نرم‌تر و متساهلانه‌تر می‌نماید. افرادی چون اسعد کرمانجی و مولود بهرامیان و... با تأثیر پذیری از کسانی چون حامد ابو زید، محمد آرکون، محمد الجابری، عبدالکریم سروش و مصطفی ملکیان و... در زمره روشنفکران دیندار جماعت دعوت و اصلاح ایران هستند.

جماعت دعوت و اصلاح ایران با ایجاد دو پایگاه نهادی به تثبیت و نهادینه شدن گفتمان خود در جامعه اهل سنت ایران کمک کرد. به عبارتی دیگر متولیان این تشکل برای متقاعد کردن مردم به پیروی از تفسیر و قرائت دینی خاص خود از دو مکانیسم کارآمد استفاده نمودند. نخستین ابزار این افراد برای تحقق بخشیدن به این امر، اصلاح نظام آموزش دینی بود. برای درک چرایی این اقدام جماعت دعوت و اصلاح، باید به جنبش مادر این جماعت، یعنی بیداری اسلامی و فلسفه ظهور و حرکت این جنبش پرداخت. بیداری اسلامی به بیانی بسیار مختصر به این علت ضرورت پیدا کرد که: مصلحان اجتماعی دیندار و عالمان دینی، زمانی که با انحطاط و استئصال جوامع اسلامی مواجه شدند، این سؤال را مطرح کردند که علت این انحطاط چیست؟ آیا اینکه دینداری مردم در زمان کنونی نمی-تواند منبع تحرکات مثبت فکری و فرهنگی باشد ناشی از عدم کارایی دین است یا ضعف و ناتوانی دیندار؟ با گذشته تاریخی پرباری که جوامع اسلامی داشته‌اند و آنرا دوران طلایی تمدن اسلامی نامیده‌اند؛ مصلحان دینی ،گزینه دوم را به پاسخ خود نزدیکتر یافتند و مشکل را نه در دین بلکه در دیندار جستجو کردند و به این نتیجه رسیدند که معضل اصلی در فهم و خوانش دینی مسلمان کنونی است و هر راهکار و راه‌چاره‌ای باید از مسیر اصلاح تفکر دینی مسلمانان گذر کند. حال معلمان و متولیان فکر دینی، همان کسانی هستند که مردم آنها را قرآن متحرک و مجسمه شرع و دین می‌شناسند و برای‌شان شأن امامت و عالم دینی قائلند و مشروعیت اجتماعی‌شان نیز در همین عالم شرع بودنشان است، بنابراین اگر قرار است مردمان ناآگاه مسلمان از خواب غفلت و جهالت بیدار شوند، باید اولاً در ابتدا معلمان شرع و دین را آگاه و بیدار کرد و ثانیا این متولیان دین را چنان تربیت نمود که شأن خود را در درجه نخست مبلّغ و مصلح بدانند تا معلم و متشرع. اما مسأله‌ای که در برابر این پروژه وجود

داشت این بود که ساختار نظام آموزش دینی هم از حیث ساختاری و هم از جنبه مفاد درسی به گونه-ای بود که انتظار پرورش افرادی عالم، دعوت‌گر و اخلاق‌مدار- مؤلفه‌های لازم و ضروری برای یک اصلاح‌گر دینی از نگاه اخوان و جماعت دعوت و اصلاح- در چنین نظامی عملاً ناممکن می‌نمود و بنابراین اولین کار آنان اصلاح همین نظام آموزش دینی بود.

نظام آموزش دینی در کردستان نه در قالب مدرسه بلکه در هیئت مکان‌هایی به شدت ساده به نام «حجره» وجود داشته‌اند. حجره‌ها، هم، محل زندگی طلبه‌ها و هم مکان آموزشی آنها بوده است. هر حجره را ملاّیی اداره و مدیریت می‌کند که امامت همان مسجد را نیز عهده‌دار باشد. به عبارتی دیگر، ملّا همزمان هم پیشنماز مسجد هم مدرس طلبه‌های حجره هست. البته این سبک آموزش دینی در چند سال اخیر دچار یک سری تحولات شده است. در برخی از مساجد(عموماً در شهرها) حجره‌ها سبک مدرنی بخود گرفته‌اند. نظام ارزشیابی مبتنی بر نمره و امتحان و هم‌چنین استفاده از مدرسانی غیر از ملّای خود مسجد، بهره‌گیری از ساختمانی مجهزتر، داشتن برنامه کلاسی و...از تغییرات عارض بر این حجره‌ها بوده است که با چنین ویژگی‌هایی، می‌توان اکنون نام مدرسه بر آنها نهاد.

نظام آموزش دینی با چنین ساختار ساده‌ای را می‌توان به راحتی تغییر داد و اصلاح کرد، فقط کافی است مدیر این حجره‌ها یا مدارس دینی جزئی از پروژه اصلاح شوند. در کردستان هر گاه ملّایی به عضویت جماعت دعوت و اصلاح درآمده است، با پیاده کردن برنامه اصلاح در حجره خود این هدف را محقق کرده است. اما اگر طلبه‌ای به تشکیلات جماعت ملحق می‌شد، بایستی منتظر می‌شد تا طلبگی را تمام و به درجه ملّایی برسد و آن زمان مسئولیت مسجدی به او واگذار می‌شد و متعاقب آن ساختار و مفاد درسی حجره تحت مسولیتش را طبق برنامه جماعت دعوت واصلاح پی‌ریزی می‌کرد و این‌گونه به هدف اصلاح نظام آموزش دینی تحقق می‌بخشید(مصاحبه با حسین تیباش، اسعد کرمانجی، قادر ربانی‌فر، کریم آذرین).

مدرسه علوم دینی روستای خانقاه شهرستان پاوه، جزء مهمترین پایگاه نهادی جماعت دعوت و اصلاح ایران بوده است که دعوت‌گران زیادی را تربیت و روانه شهرهای اهل سنت ایران نموده است. محمود ویسی به عنوان یکی از مدیران موفق مدرسه علوم دینی خانقاه در خصوص اصلاح و مدیریت این مدرسه چنین می‌گوید:

«من در تاریخ۱۳٦۷/٦/۵ به عنوان یک طلبه وارد این مدرسه شدم. تحت تأثیر راهنمایی‌های ناصر سبحانی، نوعی منهج و برنامه تربیتی تدارک دیده شده بود که شامل پنج مرحله بود و هر مرحله حاوی سه محور عقیدتی، تربیتی و دعوی می‌شد. محور عقیدتی شامل دروسی مانند: صرف و نحو، بلاغه، علم اصول، علم بیان و شریعت(فقه) بود و محور تربیتی دربردارنده دروسی می‌شد که به تربیت روحی و اخلاقی طلبه‌ها کمک می‌کرد و هم‌چنین محور دعوی یا حرکی درس‌ها و ممارستهایی را دربرمی‌گرفت که طلبه‌ها را برای میدان دعوت و تبلیغ و اصلاح آماده می‌ساخت. تغییر و تحولی که ما در این مدرسه دینی ایجاد کردیم این بود که از حیث مفاد درسی، در مدارس سنتی و سایر مدارس دیگر علوم دینی، صرفاً محور اول یعنی درس‌های عقیدتی(فقه و صرف ونحو و...) تدریس می‌شد و از تعالیم اخلاقی و دعوتی خبری نبود. ما در واقع دروس تربیتی و دعوی را به مفاد درسی طلبه‌ها اضافه کردیم و البته حتی از جهت خود کتابهایی که در حوزه عقیده نیز تدریس می‌شد تغییراتی را به وجود آوردیم و سعی کردیم کتاب‌ها به گونه‌ای باشد که مثال‌ها و تمرینات از آیات و احادیث نبوی گرفته شده باشند و به عبارتی دیگر مشرب قرآنی داشته باشند تا طلبه در عین فراگرفتن این علوم با قرآن و احادیث نیز آشنا شود و شخصیت قرآنی‌اش غنی‌تر گردد»(مصاحبا با محمود ویسی).

ویسی به شرایط پذیرش طلبه‌ها در این مدرسه دینی اشاره می‌کند و می‌گوید: «ما قبل از آنکه فردی را پذیرش کنیم، حدود ده روز با وی تعامل و حشر ونشر پیدا می‌کردیم و بعد از این ده روز مشخص می‌کردیم صلاحیت ماندن در مدرسه را دارد یا خیر»(همان).

از دیگر روحانیون موفق جماعت دعوت و اصلاح که در کار تربیت افراد در همین حجره‌ها بودند، کریم آذرین و اسعد کرمانجی هستند که حجره مسجد روستای قارنای شهرستان نقده، برای سالیان متمادی به مکانی علمی- پرورشی برای اعضای جماعت درآمده بود. اسعد کرمانجی در این خصوص می‌گوید:

«من بعد از اتمام طلبگی و فارغ‌التحصیلی در سال ۱۳٦٦، ملّایی مسجد قارنا، بهم واگذار شد و بنابراین مدیریت حجره قارنا را عهده‌دار شدم. به سفارش کاک احمد(فاروق) موظف بودم طلبه‌هایی را پذیرش کنم که سواد مدرسه‌ای خوبی داشتند-یعنی در مدرسه دولتی مثلا تا دوره دبیرستان تحصیل کرده باشند- و معدلشان از پانزده پایین‌تر نباشد...ما بعد از اینکه یکی دو سال با طلبه‌ها کار می‌کردیم وی را به مدرسه دینی خانقاه می‌فرستادیم تا دوره تکمیلی را در آنجا سپری کند. ما در آن زمان

برخلاف سنت موجود در حجره‌ها، کتاب‌های فارسی زیادی در حوزه خداشناسی و عقیدتی وارد حجره‌ها کردیم تا طلبه‌ها را در برابر چپ‌ها و کمونیست‌ها به لحاظ عقیدتی مجهز نماییم»(مصاحبه با اسعد کرمانجی).

تغییراتی از این دست را جماعت دعوت و اصلاح ایران در تمامی مدارس و حجره‌هایی که تحت نفوذ خود داشت اعمال کرد و توانست با ایجاد این اصلاحات، طلبه‌هایی را آماده کار دعوت و اصلاح سازد و از طریق آنها گفتمان خود را در جامعه اهل سنت ایران، ترویج و تثبیت و نهادینه کند.

دمین پایگاه نهادی که جماعت دعوت و اصلاح ایران توانست ایجاد نماید و از طریق آن بیشتر با قشر متوسط تحصیل‌کرده جامعه حشر و نشر پیدا کند، نهادهای مدنی هستند. نهادهایی چون: دارالقرآن، کانون مساجد، کانون فرهنگی، سازمان‌های دفاع از محیط زیست و سایر مؤسسات غیر دولتی. این نهادها برای جماعت سوای نقشی که در پیاده کردن یکی از رویکردهای جماعت یعنی ایجاد رابطه و تعامل با مردم و مشارکت در حوزه عمومی دارد، جنبه اقتصادی نیز برای اعضای جماعت دارد و در نتیجه به حمایت و پشتیبانی مالی تشکیلات جماعت کمک می‌کند.

نحوه توزیع مؤسسات مدنی متعلق به جماعت دعوت و اصلاح در سطح شهرهای اهل سنت کشور و یا شهرهایی که از جمعیت سنّی‌مذهب برخوردارند، طبق آماری که مسئول این مؤسسات در اختیار محقق این پژوهش قرار داده است به ترتیب درصدی آن‌ها بدین شرح است:

۱) استان کردستان: ۱۵٪ (۲) استان فارس: ۱۵٪ (۳) استان کرمانشاه: ۱۲/۵٪ (٤) آذربایجان‌غربی: ۱۲/۵٪ (۵) استان سیستان و بلوچستان: ۱۰٪ (٦) استان هرمزگان: ۱۰٪ (۷) تهران: ۷/۵٪ (۸) استان خراسان: ۷/۵٪ (۹) استان گیلان: ۵٪ (۱۰) استان بوشهر: ۲/۵٪ (۱۱) استان گلستان: ۲/۵٪ .

همانطور که این آمار نشان میدهند، استان‌های کردستان و فارس بیشترین تعداد این مؤسسات را تحت پوشش دارند. البته از آنجا که نوع مؤسسات واقع در این شهرها در اختیار محقق قرار نگرفته است، نمی‌توان در مورد این درصدها هم مانور تحلیلی چندانی داد. اینکه آیا ده درصد مؤسسات استان سیستان و بلوچستان از ترکیب مشابهی مثلاً با استان هرمزگان برخوردار است؛ یا اینکه در هر یک از آنها به فراخور فرهنگ موجود، نهادهای دینی در مقایسه با نهادهای غیر دینی بیشتر یا کمتر است؟ آنچه مسلم است این واقعیت است که جماعت دعوت و اصلاح از ضرورت‌های اجتماعی و فرهنگی

عصر حاضر به سادگی نمی‌گذرد و بنا بر تشخیص به حق صائبشان، به نهادهای مدنی به عنوانی مکانیسمی جهت حضور در جامعه مدنی توجه نشان داده‌اند.

سومین پایگاه نهادی که به جماعت دعوت و اصلاح کمک کرد تا به نشر و اشاعه بینش و مرام عقیدت خود در میان مردم بپردازد، سایت اینترنتی (www.islahweb.org) جماعت است که به عنوان ارگان جماعت شناخته می‌شود.(مصاحبه با معروفیان). این سایت در سال ۱۳۸٤ راه‌اندازی شد و تمامی اسناد رسمی جماعت (اساسنامه، مرام‌نامه،رسالت‌جماعت، بیانیه‌ها، پیام‌های دبیرکل و...) را از سال ۱۳۸٤ تحت پوشش دارد. این سایت دارای تقسیم‌بندی موضوعی از این قرار است: دین و دعوت، اجتماعی، فرهنگی و اندیشه. البته تمامی آنچه در این سایت درج می‌شود، ابراز دیدگاه‌های جماعت نیست و بلکه مسئول روابط عمومی جماعت بر اساس سیاستی که شورای مرکزی جماعت اتخاذ کرده است به بیان و نشر دیدگاه‌های متفاوتی در این پایگاه نهادی می‌پردازد که حداقل تضاد عقیدتی فاحشی با اصول این تشکیلات ایجاد نکند. ارگان جماعت، فرصتی فراهم کرده است تا بسیاری از اعضا به تمرین «نوشتن» روی آورند و میدانی برای طرح رویکردهای متفاوت اعضا در قبال مسائل مختلف ایجاد و از این طریق به مشق نقد و انتقاد بپردازند. ارگان جماعت دعوت و اصلاح هم در جهت هم‌گرایی و هم در جهت واگرایی اعضا نقش داشته است. از یک طرف، فرد جماعتی با خواندن مطالب متفاوت درج شده در سایت نسبت به رویکرد و بینش و موضع‌گیری‌های جماعت آشنایی بیشتری پیدا می‌کند و این موجب هم‌گرایی اعضا خواهد شد و از طرفی دیگر طرح دیدگاه‌های متفاوت به نسبت یک موضوع واحد، خواننده و عضو جماعتی را با نوعی تشتت آراء مواجهه می‌سازد و آن یکپارچگی و هم‌صدایی اعضای جماعت، در برابرش زیر سؤال می‌رود و موجبات واگرایی اعضا را فراهم می‌کند. روی هم رفته، در طول تاریخ سی و چند ساله جماعت دعوت و اصلاح ایران، سوای نشریات و گاهنامه‌هایی که در سطحی محدود و صرفاً برای اعضا انتشار یافته است، سایت اینترنتی جماعت، به عنوان یک رسانه، نقش شایانی در پیوند گفتمان جماعت با جامعه مدنی و افکار عمومی ایفا کرده است؛ به طوری که اکنون قشرهای مختلفی از طبقه متوسط تحصیل‌کرده در میان اهل سنت و در کل جامعه ایرانی امکان دسترسی و آگاهی از مواضع و رویکردهای جماعت دعوت و اصلاح ایران برایشان فراهم آمده است.

در اینجا لازم است که بدنه جماعت دعوت و اصلاح ایران به تفکیک سن، شغل، جنسیت و سطح تحصیلات مورد توجه قرار گیرد تا به سؤال :چه کسانی هستند؟ به نحوی دیگر و همه‌جانبه‌تری پاسخ داده شود. طبق آماری که مسئول روابط عمومی جماعت دعوت و اصلاح ایران اعلام کرده است، بدنه جماعت به شرح جدول ذیل است:

جدول ۲-۱) بدنه جماعت دعوت و اصلاح ایران به تفکیک شغل، تحصیلات، سن و جنسیت

شغل		تحصیلات		سن		جنسیت	
طلاب/اساتید علوم دینی	٪۴۷	دیپلم	٪۱۵	۲۰-۱۸	٪۸	مرد	٪۶۵
بازاری	٪۳						
کارمند	٪۵	کارشناسی	٪۶۸	۳۰-۲۰	٪۳۱		
استاد دانشگاه	٪۲					زن	٪۳۵
معلم	٪۴۰	کارشناسی ارشد و دکترا	٪۱۷	۵۰-۳۰	٪۵۴		
پزشک	٪۱						
بیکار	٪۲			بالاتر از ۵۰	٪۷		

همان‌طور که مشاهده می‌شود، طلاب و اساتید علوم دینی و بعد از آن، معلمان بیشترین اعضای بدنه جماعت دعوت و اصلاح ایران را تشکیل داده‌اند. میانگین سنی این افراد بین ۳۰ تا ۵۰ سال است و اکثریت افراد تحصیل‌کرده این جماعت سطح تحصیلاتشان لیسانس می‌باشند.

٤-٢-٢) چرا سخن می‌گویند؟

سؤالی که در این قسمت از پژوهش مطرح می‌شود، این است که اعضای جماعت دعوت و اصلاح ایران بنا بر چه ضرورتی(از نگاه خود)، در قالب گفتمان جماعت شروع به سخن گفتن کردند؟ آنها چه دلایل و توجیه‌هاتی را برای ذهن خود رصد می‌کردند، تا اینکه این دلایل در حکم انگیزه و محرکی باشد برای حرکت و فعالیت و در نهایت ایجاد تشکل و تشکیلاتی از گونه جماعت دعوت و اصلاح ایران؟ به عبارت دیگر، چرایی کا در این سؤال مطرح است، یک چرایی سابجکتیو است و صرفا می‌خواهد دلیل گفته‌ها و نوشته‌های اعضای جماعت را از زاویه دید آنها بیان کند.

جماعت دعوت و اصلاح ایران به عنوان نسخه ایرانی اخوان‌المسلمین که تا اواخر دهه هفتاد شمسی نیز به اسم اخوان‌المسلمین ایران شناخته می‌شد، از این رو در بادی امر به نظر می‌رسد، بایستی دلایل و انگیزه‌هایی که این افراد را حول هم گرد آورده است از جنس همان دلایلی باشد که پدران بنیانگذارشان در مصر و سایر کشورهای عربی بدان توسل می‌کردند یعنی: مبارزه با استبداد داخلی و استعمار خارجی که راه رسیدن به این اهداف و ایده‌ها، از کانال تربیت اسلامی افراد و جوامع می‌گذرد. به عبارتی دیگر بنیانگذارن اخوان در اینکه فقر فرهنگی و تمدنی و نابسامانی‌های اجتماعی و سیاسی موجبات استبداد و استعمار را مهیا کرده است با سایر جریانات دینی و غیر دینی هم‌سو و هم‌جهت بودند اما، آنها راه برون رفت از این اوضاع نامساعد اجتماعی– فرهنکی– سیاسی را در بازگست به اسلام راستینی می‌دیدند که در اول بار مبانی تشکیل تمدن و رهایی از ستم و ستمکار را برای انسان فراهم آورد. بنابراین تربیت فرد و خانواده و جامعه در چهارچوب عقاید و ارزشهای اسلامی رهیافت و نسخه‌ای است که از جانب اخوان مصر و به تبع آن، بسیاری از نماینده‌های آنان در کشورهای اسلامی عرضه شده است.

اما مسئله را باید از زاویه دیگری مورد بررسی قرار داد. افرادی که بعدها عضویت جماعت دعوت و اصلاح را پذیرفته‌اند در ابتدا نیازها و خاسته‌ها و آرزوهایی در سر داشته‌اند. یا به عبارتی سوالی داشته‌اند که جماعت با گفتمان فکری-عقیدتی خویش، توان پاسخگویی را به این سؤال را از خود نشان داده است. در نتیجه زمانی که از دلایل سخن گفتن اعضای جماعت و در کل بدنه جماعت سخن به میان می‌آید منظور همان نیازها و خواسته‌هایی است که اعضاء، قبل از ملحق شدن به این

تشکیلات دل در سودایش داشتند؛ خواسته‌هایی که گمان کرده اند، اخوان ایرانی قادر به برآورده کردن آن‌ها است.

با مراجعه به یکی از سندهای رسمی جماعت دعوت و اصلاح، یعنی *رسالت جماعت* که به عنوان بخشی مستقل، در اساسنامه و مرامنامه جماعت گنجانده شده است، می‌توان به دلیل سخن گفتن این جریان اسلامی، البته به شکل بسیار کلی پی برد. رسالت جماعت در بند اول آن اینگونه فلسفه وجودی خود را توجیه می‌کند:

جماعت دعوت و اصلاح ایران...با هدف حفظ اعتقادات و هویت اهل سنّت ایران و نیز فراهم نمودن زمینه‌های رشد و توسعه همه جانبه زندگی فردی و اجتماعی مردم ایران...تشکیل شده است(مرام‌نامه و اساس‌نامه جماعت دعوت و اصلاح ایران،۱۳۸۹: ۳).

حفظ اعتقادات و هویت اهل سنّت ایران شاید مهمترین دلیلی باشد که این افراد را گرد هم آورده است. اما این دلیل در خود حاوی سؤال دیگری است. اگر جماعت، فلسفه وجودی خود را محافظت از عقاید و باورهای دینی اهل سنت ایران می‌داند؛ باید پرسید محافظت در برابر چه کسانی؟ به عبارتی دیگر کس یا کسانی گویا این اعتقادات را آماج حمله وتخریب و تضعیف خود قرار داده‌اند و متعاقب آن اعضای جماعت احساس خطر کرده و در قالب تشکیلاتی چون جماعت خواهان مبارزه با وضع موجود شده‌اند. حال می‌توان این سوال را به این گونه مطرح کرد که، مخالفان، تهدیدکنندگان و یا دشمنان اهل سنت ایران چه کسانی بوده‌اند که جماعت خواهان محافظت از عقاید اهل سنت در برابر آنهاست؟

از تحلیل داده‌هایی که در طی مصاحبه با بسیاری از سابقین این جماعت به دست آمده است، می‌توان دلیل سخن گفتن جماعت دعوت و اصلاح را که در رسالت جماعت آمده است به شکل چند بند محوری این‌گونه بسط داد:

۱- دفاع از عدالت و آزادی خواهی و حقوق اولیه انسانی اهل سنت در برابر حکومت‌های داخلی که تهدید کننده حق و تقویت کننده تبعیض‌اند.

جماعت دعوت و اصلاح، هرچند به شکل تشکیلاتی بعد از انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ بنیاد نهاده شد. اما همانطور که در بخش‌های قبلی این پژوهش نیز به آن تصریح شده است، هسته‌های اولیه این

تشکیلات به سال‌های قبل از انقلاب و اوایل دهه پنجاه شمسی برمی‌گردد؛ که از مهمترین عوامل تقویت کننده بروز این گرایشات اسلامی، باید به نحوه سیاست‌گذاری‌های فرهنگی- اجتماعی- سیاسی حکومت پهلوی اشاره کرد. پروژه آمرانه تجدد پهلوی در کردستان ایران، دو پیامد گسترده اجتماعی- سیاسی به دنبال داشت: یکی رشد و توسعه گرایشات ناسیونالیستی و دیگری ظهور تحرکات اسلامیستی. هم تشکل‌های ناسیونالیستی وهم گروهای اسلامی و افرادی که درونمایه فکر دینی داشتند، در اینکه جامعه گرفتار فقر، ناآگاهی، عقب افتادگی، نابسامانی فرهنگی، تبعیض، اختلاف طبقاتی و... است اتفاق نظر داشتند؛ اما گروهای ملی‌گرا و چپ بیشتر و حتی صرفا بر ظلم و تبعیض ملی و طبقاتی تأکید داشتند – حزب دموکرات بر ستم ملی و حزب کومله بر ستم طبقاتی انگشت می‌نهادند- و جریان اسلامی به رهبری احمد مفتی زاده علاوه بر ستم ملی و طبقاتی از ستم مذهبی نیز سخن می‌گفت. البته باید خاطر نشان کرد که در دهه پنجاه شمسی و حتی بعد از پیروزی انقلاب تا سال‌های ٦٠ و ٦١ ، هرچند افرادی در ایران با اخوان عالمی بیعت کرده‌اند اما در این دوره هنوز پایه-های تشکیلاتی آن استقرار نیافته‌است. بنابراین احمد مفتی‌زاده در کسوت یک شخصیت کاریزما، رهبری مطالبات دینی مردم را به دست می‌گیرد و افراد و اعضای جماعت نیز در این سال‌ها، نمایندگی و سخنگویی وی را می‌پذیرند.(مصاحبه با احمد بهرامی). با توجه به مطالباتی که از زبان و قلم مفتی زاده در سخنرانی‌ها و اعلامیه‌ها و نامه‌هایش پیش از پیروزی انقلاب، استنباط می‌شود، مهمترین گفتمان رقیبی که برای اسلام‌گرایان، قبل از پیروزی انقلاب ۵۷ مهم و قابل اعتنا بود، گفتمان سیستم سیاسی پهلوی با تمامی پروژه‌های فرهنگی و اجتماعی و سیاسی‌اش بود. بنابر این یکی از دلایل سخن گفتن افراد اسلام‌گرا به طور کلی و اعضای تشکل‌نیافته جماعت دعوت و اصلاح به طور خاص، مبارزه با حکومت پهلوی بود. مفتی زاده زمانی که از حقوق تضییع شده اهل سنت سخن می-راند صرفا حقوق مذهبی آنها را مد نظر نداشت و فقط به رفع ستم مذهبی نمی‌اندیشید، بلکه دغدغه رفع و برچیدن هم ستم ملی، هم طبقاتی و هم مذهبی را برای اهل سنت ایران در سر داشت. مفتی زاده و قاطبه اسلام‌گراهای اهل سنت، بر این باور بودند که انقلاب اسلامی و برپایی حکومت اسلامی منبعث از آن، به تمامی این ظلم و جور و فسق و فجورهایی که در طی تاریخ در نهاد ناآرام این ملت نهادینه شده است، خاتمه خواهد داد. بیان احمد بهرامی که در خود حاوی نوعی انزجار و سرخوردگی است قابل توجه است: آن ادبیاتی که در انقلاب ایران مطرح شد، خواست ما بود، هدف ما بود. برپایی یک حکومت اسلامی آرزو و آمال ما بود(مصاحبه با احمد بهرامی). در همین جا بود که

اسلام‌گراهای اهل سنت و مخصوصا کردستان راه خود را از گروههای چپ و ملی‌گرا جدا می‌کردند و به نسخه‌ای اسلامی برای درمان این دردها باور داشتند. تصویب قانون اساسی ایران در نیمه سال ۱۳۵۸ و رسمیت یافتن مذهب تشیع، آب سردی بود که برپیکر و جان اسلام‌گراهای اهل سنت ریخته شد. آرزوها نقش بر آب شد، ایده‌ها در بن و ریشه خشکیدند. اسلام‌گراهایی که برای تحقق حکومت ایدئالشان، مخالفت و حتّی دشمنی همرزمانشان را در جریانات ملی و چپ به جان خردیدند، بعد از سرخوردگی ناشی از محتوای شیعه محور قانون اساسی، خود را در برابر دو گفتمان رقیب و سرسخت دیدند؛ گفتمان حکومت اسلامی و گفتمان ملی‌گرایی به نمایندگی احزاب دموکرات و کومله. آنان بر این باور بودند که حکومت جمهوری اسلامی ایران با شیعه‌گرایی خویش، خطرات بالقوه و بالفعلی برای اهل سنت ایران دارد و ظلم و تبعیض‌های تاریخی که از اوان حکومت صفویان بر اهل سنت این کشور رفته است، باز در قالب جمهوری اسلامی، امکان تکرارش نزدیک است. بنابراین دفاع از هویت اهل سنت در برابر سیستم سیاسی حاکم را به یکی از مهمترین دلایل سخن گفتن و در صدر رسالت خود قرار دادند و بنابه گفته مقداد پیرصاحب مسول معاونت اداری جماعت دعوت و اصلاح ایران: مجموعه‌ای از دلسوزان اهل سنّت، در اوایل انقلاب به این نتیجه رسیدند که بایستی برای اهل سنّت ایران و مسائل آن اقدامات و فعالیت‌هایی صورت گیرد(مصاحبه با مقداد پیرصاحب).روحانیون اسلام-گرا و افرادی که خطر سنّی زدایی و سنّی ستیزی را از جانب جمهوری اسلامی احساس می‌کردند در عین حال بر این نکته هم اذعان داشتند که اولاً مواجهه با این رقیب جدید گفتمانی از عهده روحونیون سنتی که روحیه انقلابی و برنامه مدون فرهنگی- اجتماعی نداشتند ساخته نیست و ثانیاً مقابله و مبارزه با وضعیت جدید، بایستی در شکل و قواره تشکل و سازمان صورت گیرد. اسعد کرمانجی از زمره افرادی که در اوایل دهه شصت شمسی ملحق به جماعت دعوت و اصلاح می‌شود، به رسم عادت خویش اینگونه زبان صراحت‌گویش را به کار می‌برد:

«آنزمان اوایل دهه شصت شمسی رقیب دیگری که برایمان قد علم کرده بود گفتمان جناح رادیکال تشیع بود که میرفت تا همه اعتقادات مذهبی‌مان را تخته بند کند و به همین خاطر دغدغه این را پیدا کردیم که بایستی حداقل تشکلی داشته باشیم تا اهل سنت را از هجوم سیل آسای این طیف بنیادگرای شیعه در امان بدارد و توأمان این تصور و اعتقاد را نیز داشتیم که ملاهای سنتی در قالب نهادهای آموزشی سنتی چون حجره توان مقابله با این تهاجم مذهبی را ندارند و بایستی دست به ایجاد تشکل زد و در قالب تشکیلات به مبارزه آنان رفت»(مصاحبه با اسعد کرمانجی).

در همین راستا صلاح‌الدین عباسی، از مسول استانی جماعت دعوت و اصلاح در نیمه اول دهه شصت شمسی، داستان جدایی‌اش از جنبش انقلاب اسلامی را این‌گونه روایت می‌کند: من قبل از تصویب قانون اساسی ایران در گروهی به نام «جوانان مسلمان مهاباد» که متأثر از ایدئولوژی علی شریعتی بود، در راستای جنبش کلان انقلاب اسلامی فعالیت داشتم. اما بعد از تصویب قانون اساسی نوعی شکاف در این گروه به وجود آمد؛ طیفی از افراد همراه با جمهوری اسلامی و من و عده‌ای دیگر مخالف با آن شدیم. بنابراین در پی جریان سومی برآمدیم....تا اینکه جماعت دعوت و اصلاح را بهترین گرینه ممکن در آن شرایط یافتم(مصاحبه با صلاح‌الدین عباسی). وی هم‌چنین موضع بدنه جمهوری اسلامی را نسبت به اهل سنت این‌گونه بیان می‌کند: کردستان ایران و اهل سنت ایران با حاکمیتی شیعه مذهب روبرو بود که مخالف مذهب سنی بود تا آنجا که سعی وافر داشتند که ایران را به لحاظ مذهبی یک دست کنند و آنرا از مذهب تسنن پالوده سازند و این یک جریان پرقدرت هم بود.هم در میان کادرهای سیاسی حکومتی هم در میان مراجع تقلید و هم در میان حوزه‌های علمیه و هم روشنفکران حکومتی(همان).

۲- دفاع از عقاید دینی مسلمانان اهل سنت در مقابل جریانهای سکولار که شامل جریانهای چپ، ناسیونالیسم و سوسیالیسم و... می‌باشند.

جنبش کردی در کردستان ایران بعد از ساقط شدن جمهوری مهاباد در سال ۱۳۲٤ به دست حکومت محمد رضا شاه، فراز و فرودهای بسیاری را تجربه کرد اما در کل، آن بروز و حضور اجتماعی و سیاسی سال‌های ۱۳۲۰ تا ۱۳۲٤ را دیگر نداشت. تا اینکه تحرکات و خیزش‌های مردمی، بعد از خرداد ۱۳٤۲ دوباره جان می‌گیرد و ساختار سیاسی ایران نوعی انعطاف از خود نشان می‌دهد. در راستای همین اعتراضات و اعتصابات و تظاهرات‌هایی که علیه حکومت محمدرضا شاه در سطح کشور به راه‌افتاده بود؛ احزاب و جریان‌های کردی نیز جنب و جوش تازه‌ای را آغاز کردند. جنبش کردی در کردستان ایران تا اوایل دهه چهل شمسی کاملاً در چهارچوب گفتمانی ناسیونالیسم بومی و غیر سکولار به حیات خود ادامه داده بود. گفتمانی که اعاده حقوق انسانی چون: حق خودمختاری سیاسی و استقلال فرهنگی از اهم مطالباتش بود. نفود نسل جدید و دانشگاهی به کادر رهبری جنبش کردی از یک سو و هژمونی گفتمان سوسیالیسم در کشورهای خاورمیانه که عموماً همین نسل دانشگاهی حاملان و مروجان‌اش بودند از دیگر سو، مقدمات چرخش گفتمانی جنبش کردی را فراهم

می‌آورند و این بار ایدئولوژی جریان‌های کردی نه تنها برنامه چگونگی رهاسازی و آزادی را از زندان بزرگ استبداد تدوین می‌کنند بلکه برای بعد از آزادی و پیروزی و به عبارتی برای مرحله ثبات و استقرار نیز پروژه و پروسه‌های اجتماعی–سیاسی در سر دارند تا شعار عدالت‌خواهی‌شان نیز به سرانجام برسد. نماد و نماینده جنبش کردی یعنی حزب دموکرات کردستان ایران در سال ۱۳۵۰ توسط دکتر عبدالرحمن قاسملو، بندی را به اساس‌نامه خود که مبتنی بر سوسیالیسم است اضافه می‌کند (برگرفته از کتاب آبشار حقیقت عبدالرحمن قاسملو) و این‌گونه چپ‌گرایی این جنبش به شکل ساختاری، توسط نخبگان رقم می‌خورد. اما اگر این مصوبه از نگاه برخی از نخبگان حزب دموکرات به نوعی تکمیل و اتمام برنامه دموکراسی‌خواهی برای ایران و خودمختاری برای کردستان است؛ برای متولیان دینی آگاه به مسائل روز و مطلع از ایدوئولوژی مارکسیستی، آغاز یک شکاف و دور تازه‌ای از مبارزات است. اگر پروژه مدرنیزاسون پهلوی به انزوای اجتماعی و فرهنگی و سیاسی قشر روحانی کردستان منجر شد، ظهور دانشگاهیان و جوانان تربیت شده نظام مدرن آموزشی در بدنه جنبش کردی و نهایتاً در کادر رهبری حزب دموکرات کردستان ایران، با به حاشیه راندن و خانه‌نشین کردن هر چه بیشتر قشر روحانی همراه بود.

البته باید خاطر نشان کرد که توزیع گرایشات ناسیونالیستی در تمامی مناطق کردنشین ایران، حداقل تا همین اواخر، یکنواخت نبوده است و شهرهای شمالی کردستان ایران مانند: مهاباد، نقده، سردشت، بوکان، پیرانشهر، سقز و... غلظت ناسیونالیستی بیشتری نسبت به شهرهای جنوبی کردستان داشته‌اند.

بنابراین روی هم رفته، گفتمان چپ و سکولار احزاب کردی، به عنوان یک کاتالیزور به ظهور و تقویت و رشد جریان اسلام‌گرایی کمک کرد. اسلام‌گرایی که در بسیاری از مناطق کردنشین هویت خود را در برابر احزاب کردی تعریف می‌کرد. اسعد کرمانجی، از سابقین جماعت دعوت و اصلاح و ساکن شهرستان پیرانشهر، با زبانی شیوا و رسا این تقابل را چنین بازگویی می‌کند: ما چون طلبه بودیم و درس دینی میخواندیم همیشه ناراحتی و نگرانی که از این بابت داشتیم این بود که، این احزاب با تفکرات چپی و کمونیستی در یک جامعه اسلامی حضور یافته‌اند و همیشه آرزو داشتیم که یا این جریانات به آغوش اسلام بازگردند یا جریانات اسلامی جایگزین این جریانات در منطقه گردند. من از اوان طلبگی همیشه این دغدغه را داشتم که چرا ماموستاهای ما کاری نمیکنند چرا جلوی این دین‌زدایی و دین ستیزی را نمیگیرند(مصاحبه با اسعد کرمانجی). البته هرچند تفکرات ملی‌گرایانه در

شمال کردستان ایران ثقل بیشتری داشت، اما دمدمه‌های پیروزی انقلاب ۵۷ و صحنه‌گردانی گروه‌ها و احزاب و طیف‌های متفاوت و متنوع در حوزه عمومی جامعه، کاری کرده بود که احزاب و گروه‌ها به مردم نه به عنوان وکلا، بلکه به عنوان مواد یارگیری و وزنه رقابتی نگاه کنند و در پی این بودند با افزایش یاران و پیروانشان وزنه سنگین‌تری در عرصه رقابت به دست آورند. عبدالرحمن یعقوبی، از پیشکسوتان جماعت دعوت و اصلاح ایران و مدیر انتشارات احسان، وضعیت را به این شکل ترسیم می‌کند: در اوایل انقلاب هنگامی که احزاب چپ و دموکرات آرام آرام در پاوه مستقر شدند و از میان مردم عضوگیری میکردند، بعضی از دانش‌آموزان متعلق به احزاب چپ با سایر دانش‌آموزان که علقه دینی داشتند بحث و مناظره و مجادله می‌کردند، گزارشاتی از دانش‌آموزان دیندار و دین دوست به ما میرسید و کم کم تقاضای تشکیل و تأسیس یک جمعیت و محفل و تشکیلات اسلامی از جانب مردم فراهم شد تا بتوان از طریق تشکلی سلامی با اندیشه های چپ و ملی و دموکراتیک مبارزه و مقابله شود(مصاحبه با عبدالرحمن یعقوبی). اما حتی اگر محافظه‌کاری بعضی از اعضای جماعت به آن‌ها اجازه نداده باشد در طی مصاحبه‌هایشان با محقق این پژوهش، صراحت و شفافیت کافی به خرج دهند، ادعای جلال معروفیان –از مسئولین استانی جماعت دعوت و اصلاح ایران– در این خصوص می‌تواند در شأن تکمله بحث قرار گیرد:

«من طی یک تحقیق میدانی که با سران این جماعت داشته‌ام، یکی از دلایل شکل‌گیری این جماعت را دو گونه پاسخ برای دلایل شکل گیری جماعت دعوت و اصلاح ایران دریافت کرده‌ام. یکی از این دلایل به باور عده ای این بود که: جریانات ملی(در عمل سکولار) و سکولار چنان فشاری در زمینه خصومت با دین و دین‌دوستان به جامعه وارد کرده بودند که ما ناچار شدیم به صحنه بیاییم»(مصاحبه با جلال معروفیان)

– تلاش در راستای احیای تفکر دینی و نجات آن از شرایط بحران‌زای رخوت و رکود و سستی، که متولیان دینی گرفتارش آمده‌اند.

دین در جامعه کردستان، عموماً توسط دو قشر اجتماعی مدیریت و رهبری شده است: قشر شیوخ و قشر روحانیون. در واقع این دو دسته از افراد، مسئولیت امورات دینی مردم را طی سالیان درازی به عهده داشته‌اند. اما برای جامعه‌ای چون کردستان که تا دوران حکومت پهلوی به سبب درهم‌تنیدگی تمامی حوزه‌های سیاسی و اجتماعی و فرهنگی– از ویژگی‌های بارز جوامع سنتی– و عدم تقسیم کار

و تخصصی‌شدن امور، طیف روحانی و مخصوصا شیوخ نه تنها متولی امور دینی، بلکه مسئولیت تمامی مسائل اجتماعی و فرهنگی و سیاسی و در کل تمامیت جامعه کردی را به دست‌داشته‌اند. از یک طرف معلمان و مروجان دین و شرعیات در جامعه بودند و از طرفی دیگر در شأن ریش‌سفیدان و ذی‌نفوذان اجتماع، مسئولیت حل و فصل امورات دنیایی مردم، اعم از قضاوت، ازدواج، طلاق و آموزش را بر دوش گرفته‌اند. بنابراین آن‌ها می‌بایست هم‌زمان هم رضایت خلق را با خود همراه داشته باشند و هم رضایت خدا را و این مسلماً دین را چنان آمیخته عرف و عادات و رسوم ودر کل فرهنگ موجود و رسوب یافته اجتماع می‌کند که به راحتی می‌توان ادعا کرد، هر جامعه‌ای با چنین شرایطی، دین بومی‌شده خود را دارد و بر همین اساس می‌توان از اسلام کردی نیز سخن به میان آورد. از این رو اگر دین فرهنگی بشود و فرهنگ نیز رنگ دینی به خود بگیرد، اولین ثمره‌اش ایجاد مبانی و قواعد رفتاری- اجتماعی است؛ قواعدی که لازمه ساماندهی و تدبیر امورات انسانی و در کل نظم و انتظام جامعه است؛ اما پیامد مهم آن، ستاندن روح تحرک و پویایی و اندیشگی دین است. اگر قواعد هنجاری جامعه، میل به ثبات و ماندن دارند، عقاید و باورهای دینی در خود حامل نوعی «شدن» و «گشتن» و «رفتن» اند.

در کردستان ایران، قبل از به عرصه آمدن جماعت دعوت و اصلاح ایران، روحانیونی- هر چند معدود – در صدد فرهنگ‌زدایی از اسلام قد علم کرده‌اند؛ اما به علت نبود شرایط کافی نتوانسته‌اند شکل یک جنبش را به خود بگیرند. کسانی چون: ملا هادی افخم زاده، قاضی خضری، شیخ عزالدین حسینی و...به سبب آشنایی‌شان با جنبش بیداری اسلامی، در صف مبارزه علیه شیوخ و تصوف و روحانیونی قرار گرفتند که گمان می‌کردند، دین را به بیراهه برده‌اند. برهمین اساس، یکی دیگر از دلایل سخن گفتن جماعت دعوت و اصلاح معطوف به مخالفت گفتمانی با شیوخ و روحانیون فرهنگ‌زده جامعه کردی است.

در ارتباط با مخالفت گفتمانی جماعت دعوت و اصلاح با شیوخ و آموزه‌های آنان باید گفت؛ بسیاری از اعضای مهم جماعت در شهرهای شمال کردستان ایران، در جلوه افراد ضد شیخ و صوفی در جامعه معرفی شده‌اند. کریم آذرین، زاهد ویسی، اسعد کرمانجی، محمد ملازاده و...از دسته افرادی هستند که بسیاری از مردم، با القای عنوان وهابیت به آن‌ها، سعی داشته‌اند خصومت این افراد را با شیوخ و تصوف و در کل تمامی آنچه رنگ اسلام کردی به خود گرفته است، به آشکارترین شکل ممکن نشان دهند. وهابیت و در کل تفکر سلفی بر آموزه «توحید» تأکید و اصرار دارد و این مفهوم را به تمامی

ساحت‌های زندگی چنان بسط می‌دهد که شرط مسلمانی را در اعتقاد به توحید می‌داند. توحید مد نظر سلفیت و وهابیت مبتنی است بر: عدم توسل به هیچ منبع قدرت و اقتداری غیر از خداوند؛ اینکه اگر خیری یا ضرری نصیب انسان شود فقط و فقط از جانب اوست و هرانسانی اگر خود را داری چنین قدرتی ببیند که می‌تواند موجب دفع مضرت و جلب منفعت از کسی شود در حقیقت خود را در جایگاه خدا نشانده است و معتقدان به چنین شخصی نیز دچار شرک گشته‌اند. بنابراین از نگاه این جریان، افرادی که به شیوخ توسل می‌جویند و برای وی قدرتی ماورایی قائلند نه نتها دچار بدعت گشته‌اند بلکه شرط مسلمانی یعنی باور به توحید را نیز از کف داده‌اند و خود را آلوده شرک کرده‌اند و شیخ و مرشد را نیز مروج شرک و گناه کبیره محسوب می‌کنند. اسعد کرمانجی معتقد است: کتاب حقیقت‌التوحید یوسف قرضاوی، کتابی بود که برای تعلیم آموزه توحید به طلبه‌ها آموزش میدادیم(مصاحبه با اسعد کرمانجی). البته شایان توجه است که به ندرت اتفاق افتاده است روحانیون جماعت به شکل مستقیم به نقد گفتمان شیخ و صوفی بپردازند و آنها را با چالش‌های عقیدتی روبرو کنند؛ بلکه غالباً از طریق ترویج آموزه توحید و وحدانیت خداوند، در لفافه، پیام خود را به مردم رسانده‌اند. شاید بنیادی‌ترین کتابی که تاکنون در زمینه توحید به نگارش درآمده باشد، کتاب اصطلاحات چهارگانه ابوالاعلی مودودی، ایدئولوگ جماعت اسلامی پاکسان و از تئورسین‌های بیداری اسلامی است. این کتاب در دوره خود، به سان کتاب انقلاب سازی بوده است که اکثر سران جماعت دعوت و اصلاح را از پیله اندیشه صوفی مسلکانه به میدان مبارزات دینی و اجتماعی کشانده است. ناصر سبحانی، عبدالرحمن یعقوبی، اسعد کرمانجی، ابراهیم مردوخی و...و در کل می‌توان گفت کمتر عضوی از اعضای جماعت از این کتاب، در حکم یک کتاب انقلابی در طی دوران زندگی‌اش یاد نمی‌کند(مصاحبه با عبدالرحمن یعقوبی، ابراهیم مردوخی، اسعد کرمانجی،کریم آذرین و...). در مجموع کتاب اصطلاحات چهارگانه مودودی، یک تحول بسیار عمیق در راهروان بیداری اسلامی و جماعت دعوت و اصلاح ایجاد کرده است: بسط رابطه انسان با خدا در حوزه خصوصی به تمامی قلمروهای دیگر زندگی در عرصه عمومی. اسعد کرمانجی در ارتباط با تفکر سلفیسم اعتقادی- نه جهادی- و جماعت دعوت و اصلاح خاطر نشان می‌کند: رویکرد جماعت دعوت و اصلاح در ابتدا صرفاً رویکردی سلفی- توحیدی بود(مصاحبه با اسعد کرمانجی). البته بعد از ظهور جریان‌های سلفی و جهادی در کردستان، عنوان وهابی برای روحانیون جماعت دعوت و اصلاح، کمتر به کار می‌رود؛ چرا که وهابیت ناب در قواره جدید سلفیسم جهادی به مردم معرفی شد و این خود تا حدی موجبات

برائت جماعت دعوت و اصلاح ایران را از اندیشه‌های رادیکال و بنیادگرا فراهم آورد. اما در خصوص تنش‌ها و تعارض‌هایی که در بین روحانیون جماعت دعوت و اصلاح با روحانیون سنتی یا فرهنگ زده(به بیان ایشان) به وجود می‌آید، این است که به زعم آن‌ها، روحانیون سنتی در یک تفکر جزم‌اندیشانه فقهی گرفتار آمده‌اند، تفکری که هم دین را از پویایی و تحرک انداخته است هم قابلیت حضورش را در دنیای کنونی از او ستانده است. به باور افراد جماعت، روحانیون سنتی، دین را در گوشه‌های حجره‌ها و در تدریس چند کتاب صرف و نحو شریعت و... به بند کشیده‌اند و ظرفیت‌های فرهنگی و اجتماعی و سیاسی دین را در قربانگاه مصلحت عمومی و در راستای همان گفتمان تقدیرگرایانه تصوف، قربانی کرده‌اند. حسین تیباش در خصوص وضعیت رخوت زده حجره‌ها و بی-تفاوتی اساتید علوم دینی در دوران طلبگی خودش می‌گوید: «متأسفانه اساتید و اطرافیان ما آن طور که باید به کار و فعالیت و تربیت دینی اهتمام نداشتند. در حجره‌ها هم تنها به دروس علمی: فقه و صرف ونحو بلاغه و ... توجه می‌کردند و به تربیت روحی و اخلاقی طلبه‌ها توجهی نمی‌شد و من و کسانی مانند من این خلأ را کاملاً احساس می‌کردیم»(مصاحبه با حسین تیباش).

کریم آذرین در این مورد به تجربه خود در دوران طلبگی اشاره می‌کند: «من همیشه از اینکه می‌دیدم این ماموستاها و این حجره‌ها اینقدر بی‌روح و بی‌تحرک‌اند و تنها دین را مشمول رابطه انسان و خدا میدانند، احساس ناراحتی می‌کردم»(مصاحبه با کریم آذرین).

٤- نیاز به انجام کار جمعی در هیئت جماعت و تشکل‌های دینی.

محمود ویسی در یکی از سخنرانی‌هایش در باب «بیست و دو عامل سقوط جوانان از صفوف دعوت اسلامی»، با حدیثی از پیامبر این گونه سخنانش را آغاز می‌کند: همیشه گرگ، گوسفندی را که از گله جدا شده باشد می‌خورد(محمود ویسی، بیست و دو عامل سقوط جوانان از صفوف دعوت،١٣٨٦) وبا این سخن می‌خواهد نشان دهد که کار جمعی و با جمع بودن، انسان را در برابر بدی حفظ می‌کند. همچنین وی با تشبیه کردن جماعت‌هاس اسلامی و اعضای آن به آب و ماهی می‌گوید: این ماهی است که به آب محتاج است، آب هیچ نیازی به ماهی ندارد(همان).در همین راستا جلال معروفیان در نوشته‌ای در باب همبستگی، می‌خواهد نشان دهد که جماعت‌هایی از سنخ جماعت دعوت و اصلاح ایران، نه تنها فرصت‌هایی را برای بارور کردن شخصیت انسان فراهم می‌سازد بلکه مکانیسمی است که از طریق آن همبستگی و تعامل انسانی را ممکن می‌کند:« اتحاد و هم‌بستگی یکی از واجبات دین

اسلام است. اسلام راهکارهایی را برای این هم‌بستگی معرفی می‌کند که یکی از آنها مشارکت است. مشارکت می‌تواند در هیئت حزب، انجمن، اتحادیه و سازمانهای غیر دولتی تحقق پذیرد»(معروفیان،همبستگی،۱۳۸۹).

دلایل مکمل دیگری که لازم است به شکل تیتر وار ذکر شود تا سخن گفتن جماعت را موجه جلوه دهد باید به مواردی از این قبیل اشاره کرد:

تلاش برای دمیدن روحی تازه در ذهن و ضمیر طلبه‌ها و کسانی که به آموزش دروس دینی مشغولند تا در دنیای مدرن کنونی تا برای دینداری‌شان از کسی معذرت‌خواهی نکنند؛

مبارزه با بحران اخلاقی و نابسامانی‌های اجتماعی و فرهنگی که در نتیجه دوری از اسلام و زندگی مؤمنانه بر روح و روان افراد مستولی یافته است؛

تلاش برای معرفی دین اسلام در قالبی معقول و مطلوب که هم درون‌مایه اخلاقی داشته باشد هم درون‌مایه معرفتی؛

بازسازی مهمترین المان و مؤلفه اسلام، یعنی: اخلاق و اخلاقی زیستن. عنصری که در جار و جنجالهای فقهی و گیرافتادن در دایره تنگ ظواهر دین، به فراموشی رفته است؛

تلاش برای اتحاد همه مسلمانان و اهل ایمان تا مهمترین رمز موفقیت و سعادت دنیوی آن‌ها، یعنی وحدت، فراهم شود؛

تلاش برای گشودن درهایی که فقه پویای صدر اسلام را به انسداد کشانده‌اند و بدین وسیله فراورده-ای به جامعه دینی عرضه شده است که با مقومات و مبانی عقل بشری سازگاری ندارد و بنابراین دین را در دنیای انسانی منزوی و غریب ساخته است؛

تلاش برای اثبات اینکه، اسلام می‌تواند در دنیای کنونی حرفی برای گفتن داشته باشد و نه تنها نسخه‌ای که بهترین نسخه برای دردها و آلام انسان امروزی در دست دارد.

٤-٢-٣) جماعت دعوت و اصلاح ایران درباره چه سخن می‌گوید؟

«حسن البنا، بینش سیاسی و اجتماعی سید جمال را با عقلانیت و اهتمام محمد عبده به علوم و تکنولوژی جدید، سلفیت شیخ رضا را و بازگشت او به قرآن و سنت و فهم سلف صالح را به همراه تزکیه و تهذیب نفس اهل تصوف و طریقت، همه آن‌ها را در قالب یک سازمان و تشکیلات جدید با هم جمع کرده بود»(جزوه آینده در قلمرو اسلام، ۱۳۸٤: ۱٤۳).

گروهی از عالمان و اندیشمندان ایران.....با تأکید بر مفاهیم بنیادین «توحید در جهان‌بینی، اخلاق در زندگی فردی، و آزادی و عدالت در زندگی اجتماعی»، برای تحقق آرمان‌های خود با تشکیل «جماعت دعوت و اصلاح ایران» پا به عرصه نهادند(برگرفته از مقدمه راهکارها و رویکردها).

« ما معتقدیم رسالت اسلام مبتنی بر سه محور اساسی است: عقیده، پرورش قلب و آبادسازی زمین»(مصاحبه با احمد فلاحی).

«اساس کار ما در مدارس دینی به سبک اخوانی، تدوین برنامه‌ها و مفاد درسی در سه موضوع کلان عقیده، تزکیه و دعوت بود»(مصاحبه با محمود ویسی).

با توجه به این اظهارنظرها، می‌توان گفت که: رابطه انسان با حقیقت(در قالب عقیده و حقیقت خواهی)، رابطه انسان با خود و خدا(در قالب تزکیه و پرورش قلب و روح) و رابطه انسان با انسان (در قالب آبادانی و عدالت محوری و..) سه مولفه مشترک و بنیادی جماعت دعوت و اصلاح ایران با اخوان‌المسلمین عالمی است. جماعت دعوت و اصلاح ایران نقص و خلأ اساسی که در اسلام سنتی و گفتمانهای دینی قبل از خود تشخیص داده بود: عدم اهتمام این گفتمان‌ها به عقیده راستین و کاستی‌های اخلاقی و عدم احساس مسئولیت بانیان و متولیان دین به تمامی این نابسامانی‌ها بود(مصاحبه با ویسی)؛ بنابراین برخود فرض می‌دانست که در این عرصه‌ها حضور یابد و به پرورش انسان‌هایی بپردازد که در عین برخورداری از عقیده ناب اسلامی و قلبی پالایش یافته، به دعوت و اصلاح و آبادانی ذهن و ضمیز و زمین انسانها نیز اهمیت دهند. به بیانی دیگر، استراتژی گفتمان تربیتی جماعت دعوت و اصلاح، پرورش انسان صالح و مصلح به شکل توأمان بود(همان).

بنابر این اگر همّ و غم جماعت دعوت و اصلاح ایران، پرداختن به این سه ساحت عقیده و قلب و اجتماع باشد، طبیعی است که تمامی ادبیات گفتمانی خود را نیز در این خصوص متمرکز سازد و درباره همین مسائل و موضوعات سخن بگوید. اما از آنجا که این سه مقوله چنان گسترده و فراخ

است که در ذیل هر یک از آن‌ها، کثیری از مصادیق و موضوعات متفاوت جای می‌گیرند؛ عمل سنخ بندی که برای تحلیل آسان‌تر داده‌ها انجام می‌گیرد خود به خود منتفی می‌شود. از این رو در این قسمت از مطالعه، ذیل هر مقوله یک سری از موضوعات کلیدی به عنوان قلمروهای موضوعی تشخیص و استخراج شده‌اند که هم مشتمل بر محورهای موضوعی سه‌گانه- عقیده، اخلاق و اجتماع- جماعت دعوت و اصلاح است و هم هویت فکری- گفتمانی جماعت را در بارزترین شکل تعریف و معرفی نماید. قبل از پرداختن به این قلمروهای موضوعی بهتر است در مورد مهمترین کلیدواژه گفتمان اخوانی یعنی آموزه «وسطیّت» یا میانه‌روی سخنانی ارائه شوند، چرا که وسطیت برای اخوان عالمی و جماعت دعوت و اصلاح در حکم رهیافت و چشم‌اندازی است که فرد اخوانی از آن نقطه نظر به پدیدارهای دینی و غیر دینی می‌نگرد. وسطیت عنصر معرف گفتمان اخوانی و جماعت دعوت و اصلاح ایران است(مصاحبه با احمد فلاحی).

تنقیح و تعریف از وسطیت به عنوان محور گفتمانی جماعت، کاری است که مرهون ایدئولوگ معاصر و مشهور اخوان‌المسلمین، یوسف قرضاوی است. قرضاوی تئورسین شاخص آموزه وسطیت است و بنابراین برای شناخت و آشنایی با این مفهوم چه بهتر که از زبان قرضاوی سخن گفته شود. مبانی و ویژگی‌ها و خطوط کلی وسطیت از دیدگاه قرضاوی به‌دین شرح است:

۱- شناخت همه جانبه و بالنده اسلام با این اوصاف و ویژگی ها که، در برگیرنده:

عقاید و جهان بینی ، احکام و قانوگذاری ، علم وعمل، عبادات ومعاملات، ارزش های اخلاقی وتوانمندی های بشری، فرهنگ وفرهیختگی، دعوت ودولت، دین ودنیا وتمدن وامت می باشد.

۲- ایمان به مرجعیت و محوریت قرآن (وحی الهی) وسنت نبوی در جهت قانونگذاری، توجیه‌گری وساماندهی زندگی، همراه با ضرورت معرفت (نصوص جزئی) قرآن وسنت درپرتو «اهداف ومقاصد کلی» اسلام و شریعت اسلامی. همچنین ناصواب برشمردن بی نیازی آن دو از یکدیگر، یعنی عدم اکتفاء به کلیات وکنار نهادن جزئیات و یا بسنده نمودن به فروع و کنار گذاشتن اصول.

۳- ضرورت معرفت روح و ماهیت باورها و ارزش‌ها، پیش و بیش از توجه به شکل وظاهر آنها، واولویت دادن به «اعمال قلوب و درون» پیش از «اعمال اعضا وبیرون».

٤- معرفت منزلت عقل و خردورزی درفهم دین وزندگی و تن ندادن به تئوری تعارض میان «نقل صحیح وعقل صریح» یا رودررویی میان وحی الهی وعقل انسانی. زیرا آنها دو نورمکمل یکدیگرند، وهر یک از حرمت وحدود خاص خویش برخوردارند و گذرشان ازآنها گوارا نیست.

٥- سازگاری وهماوایی میان: مادیت ومعنویت، دنیا وآخرت، ربانیت وانسانیت، وحق آفریدگار و حق آفریده، و بین نوآوری علمی و مادی وارزشی های والای معنوی.

٦- فراخوانی حکیمانه، خردمندانه و نصحیت و دلسوزی دردمندانه و دلیرانه اهل ایمان وگفتگو و دیالوگ با مخالفان و دگراندیشان با بهره گیری از بهترین راهکارها، اعم از مخالفان اعتقادی، مذهبی وچه دگراندیشان فکری وسیاسی- به استثنای آنانی که از در ستم و تجاوزگری وارد می شوند.

٧- تاکید بر روی نهادینه کردن وعملیاتی نمودن اصول وارزش‌های انسانی واجتماعی مانند: عدالت و دادگری، احسان (نیکوکاری، خیر خواهی و عملکرد درست)، شوری، انتخاب، و حفظ حقوق و کرامت انسان و....

٨- ثبات و ماندگاری درعرصه « مبانی ومقاصد» وانعطاف وتغییرپذیری در میدان «ابزارها وراهکارها» به عبارت دیگر، محافظت از « اصول وکلیات» ونرمش و انعطاف در عرصه «فروع وجزئیات».

٩- آسانگیری درحوزه «فتوا» وبشارت و عطوفت درفضای «دعوت» واگر تشدد وسختگیری ضرورت پیدا کند ،به حفظ «اصول»بسنده گردد و به حدود «فروع» گام ننهد.

١٠-ایجاد سازگاری وهماهنگی میان «ثوایت شریعت ومتغییرات وتحولات زمان» ودر نظر گرفتن تحولات زندگی، جغرافیایی و اوضاع و احوال اجتماعی در دگرگونی «فتوا و تبلیغ وتعلیم و تربیت».

١١- دلبستگی و وابستگی به اهل ایمان وتسامح وآسانگیری با مخالفان و دگراندیشان.

١٢- ضرورت اهتمام به اصل «جهاد و مقاومت» و فراهم نمودن امکانات لازم در جهت رویارویی با تمامی خواهان و متجاوزان وصلح وسازش با صلح طلبان و مسالمت جویان.

١٣- تلاش تدریجی خردمندانه درعرصه های: دعوت، تبلیغ ، فتوا، تعلیم واصلاح، زیرا کار تدریجی همانگونه که قانونی طبیعی است، حکمی شرعی نیز هست.

١٤- تعاون وهمکاری میان گرایش‌ها وجماعت‌های مسلمان برپایه موارد مورد توافق، وتسامح و گفتگو در ارتباط با امور اختلافی و تلاش وتعاون در راستای سازندگی، بالندگی و رویگردانی ازپراکندگی و ویرانگری.

١٥- رفتار و تعامل متمدنانه ودادگرانه با زنان، مراعات حقوق آنان وآزاد گردانیدنشان از قید و بندها و پس مانده‌های عصور عقب ماندگی، اموری که هیچگونه ارتباطی با تعالیم تعالی‌بخش اسلام ندارند، و در بسیار از موارد تماماً با آنها در تضادند.

١٦- اعتراف و مراعات حقوق اقلیت های دینی ومذهبی و تعامل با آنها براساس خیرخواهی ونیک-رفتاری و برادری بشری.

١٧- ضرورت تلاش در جهت بازسازی دین از درون واحیای فریضه اجتهاد و تجدید درحدود وچهارچوب آن، یعنی در حوزه «ظنیات نه قطعیات» اعم ازاینکه آن اجتهاد « انتقایی باشد یا انشایی کلی باشد یا جزئی». البته از جانب کسانی که اهلیت وشرایطش را داشته باشند

١٨- تلاش جدی در جهت تدوین: فقه قرآنی ونبوی جدید، فقه سنت‌های حاکم بر نظام هستی، فقه مقاصد شریعت، فقه آینده‌نگری و برنامه ریزی، فقه موازنه‌ها و سنجش بین پدیده‌ها، فقه اولویت میان امور، فقه تمدن وپیشرفت، فقه اختلاف مشروع و تفرق مذموم و فقه واقعیت های موجود.

١٩- بهره گیری بهینه از برترین راهکارهای ارزشی موجود در: تجارب علمی، میراث تاریخی و فرهنگ و تمدن اسلامی همانند: قانون و ضابطه محوری فقیهان، اصول گرایی اصولیان، خردگرایی حکیمان، معنویت متصوفان، روایت مستند محدثان و ظرافت و زیبایی شناسی شاعران و ادیبان.

٢٠- انسجام و هماهنگی میان الهام از گذشته و هماوایی و روی‌آوری به حال و آینده(قرضاوی، سخنرانی در اتحادیه جهانی علمای اسلام، سایت اینترنتی جماعت دعوت و اصلاح ایران، ٢٠٠٧).

این بندهای بیست‌گانه‌ای که قرضاوی، به عنوان خطوط کلی وسطیت برمی‌شمارد، البته مورد تأیید کامل جماعت دعوت و اصلاح ایران نیز هست(مصاحبه با احمد فلاحی). خواننده با مطالعه این بیست بند متوجه خواهد شد که وسطیت، بیش از آن که یک عقیده در قالب گزاره‌های مشخصاً تنقیحی و در باب پدیداری خاص باشد؛ یک رویکرد و چشم‌انداز است که به فرد اخوانی و جماعتی کمک می‌کند تا از آن جایگاه، به موضوعات و مسائل متفاوت نظر کند. وسطیت مورد نظر قرضاوی به صورت همه جانبه‌ای حوزه‌های عقیده، اخلاق و اجتماع را در بر می‌گیرد و در نقش راهنمای نظر و عمل، به مخاطب، اخلاق باور و عملکرد را نشان می‌دهد. اگر این بند بیست‌گانه آیین وسطیت، در

موضوعات منفرد و سرفصل‌های مستقل جای داده شوند، باید گفت که بنابر رویکرد وسطیت و میانه-روی، فرد اخوانی به: شمولیت اسلام، مرجعیت قرآن و سنت، اولویت گوهر اعمال بر ظاهر آنها، ارج نهادن به عقلانیت و خردورزی، گفتگو با مخالفان و دگراندیشان، تأکید بر عدالت و احسان و حقوق و.. از طریق دعوت و اصلاح و مشارکت، ثبات در اصول و کلیات و انعطاف در فروع و جزئیات، ایجادسازگاری میان ثوابت شریعت و متغییرات زمان و مکان، ضرورت بر اصل جهاد و مقاومت و آمادگی برای رویارویی با متجاوزان و سازش با صلح طلبان، تدریجی بودن خردمندانه در عرصه دعوت و اصلاح، تعاون با دیگران، رفتار متمدنانه با زنان، اعتراف به وجود اقلیت‌ها و مراعات حقوق آنها، باور دارد.

موضوعات مورد اشاره قرضاوی و نیز عطف توجه به محورهای سه‌گانه عقیده و اخلاق و اجتماع در گفتمان جماعت، تعیین این قلمروهای موضوعی را تسهیل خواهد ساخت. محقق این پژوهش پنج قلمرو کلان: شمولیت اسلام، معنویت، اصلاح و تربیت، عدالت و زنان را از انبوه موضوعات و مطالب نوشتاری و شفاهی جماعت دعوت و اصلاح ایران، تشخیص و استخراج نموده است. هر یک از قلمروهای مزبور هم آنقدر ژرف و عمیق است که بتواند بخش مهمی از ادبیات جماعت دعوت و اصلاح ایران را در درون خود جای دهد و هم آنقدر وسیع و گسترده است که بتواند اختلاف‌های فکری مهم در درون تشکیلات جماعت دعوت و اصلاح ایران را به نمایش بگذارد.

شمولیت اسلام

بسیاری از پژوهشگرانی که درباره جنبش اخوان‌المسلمین مطالعه و تحقیق کرده‌اند، اگر خواسته‌اند هویت فکری این جنبش را در عبارتی موجز و مختصر بیان کنند، به این جمله حسن البنا، بنیانگذار اخوان‌المسلمین، متوسل شده‌اند:

«اسلام قانون استو شمشیر، دین است و دولت، جهاد است و پیشرفت و....»

این عبارات ذکر شده به بهترین نحو ممکن معنای شمولیت اسلام را روشن می‌کند. اگر اسلام برای گفتمان اسلام سنتی، مجموعه‌ای از باورها و ارزش‌ها و آداب دینی است، برای اهل تصوف و طریقت آیین پالایش و تزکیه روح است و برای متجددان، موزه‌ای از عقاید فسخ شده و بی‌کارکرد است؛ در نزد اخوان‌المسلمین و جماعت دعوت و اصلاح، مدرسه‌ای است که هر آنچه مورد نیاز اساسی بشر است را در خود دارد. مکتبی است که دین و دنیا، معنویت و مادیت، عقل و غریزه، عدالت و آزادی

و... را به رسمیت شناخته و برای تمامی این ساحت‌های زندگی انسانی به شکل کلی و عام رهنمود و راهکار ارائه داده است(ویسی،اسماعیلی، صدیقی، ملازاده، تیباش). اما شمولیت مورد نظر جماعت ممکن است این شائبه را در ذهن مخاطب ایجاد کند که گویا جماعت دعوت و اصلاح ایران نگاهشان به دین یک نگاه حداکثری و قانون آسا است، به طوری که از نگاه آن‌ها اسلام پیشاپیش به تمامی نیازها و مسائل خرد و درشت انسانی پاسخ داده و جایی برای دخالت خرد و خلاقیت انسان باز نگذاشته است. اما آیا واقعاً چنین است؟ نگاه حداکثری به دین، تولید کننده بنیادگرایی است که عقل و جان و انسان و دنیا را در قربانگاه دین ذبح می‌کند. جماعت دعوت و اصلاح برای خروج از این اتهام به اصطلاحی به نام «قدیم اصیل و جدید مفید» متوسل می‌شود تا هم دینداری‌اش را ثابت کند و هم انسان‌مداری‌اش را. آنها بر این باورند که نقل صحیح و عقل صریح ممکن نیست که در تضاد با هم قرارگیرند. به عبارتی دیگر اگر نقل (قرآن و سنت پیامبر) به شکل درستی فهم شود با تمامی دستاوردهای عقل و علم بشری که درستی‌شان به اثبات رسیده است، سازگاری خواهد داشت؛ بنابراین مسلمانان محق‌اند به طور همزمان هم از وحی کسب فیض کنند و هم از خرد کسب دانش نمایند(ویسی و ملازاده). از این رو منظور نظر جماعت، از شمولیت اسلام، فرمانروایی بی‌چون و چرای وحی و به حاشیه راندن تعقل نیست. شمولیت و فراگیرندگی اسلام از نگاه جماعت هم ناظر بر زمان، هم ناظر بر انسان و هم ناظر بر زندگی است. در بعد زمانی به این معناست که: «پیام دین اسلام فرازمانی است و به زمان خاص و مشخصی محدود نمی‌شود»(جزوه ویژگی‌های دین اسلام،۱۳۸۳: ۱۸)؛ ناظر بر انسانی بودن اسلام، دلالت بر این امر دارد که: «اسلام، انسان را به دو قسمت مادی و معنوی تقسیم ننموده است، به طوری که یک بخش از آن تحت سلطه معنویت باشد و بخش دیگر تحت فرمان عقل، بلکه انسان را کل یکپارچه‌ای از جسم، روح، عقل و ضمیر لحاظ می‌کند که ساحت‌های وجودی‌اش نه در تضاد با هم بلکه در هماهنگی با یکدیگرند»(همان)؛ شمولیت اسلام در زندگی نیز به معنای: «حضور دین در حوزهای متفاوت اجتماعی، فرهنگی و سیاسی و اقتصادی است»(همان).

رویکردی که گفتمان جماعت در قالب «شمولیت» نسبت به دین اتخاذ می‌کند، به طرز مستقیم و غیر مستقیم موضع‌گیری‌هایش را در خصوص بسیاری از موضوعات چالش‌برانگیز نظری نیز حداقل به صورت اجمالی مشخص می‌سازد. جماعت سعی دارد به دوگانگی‌های مسأله آفرینی چون: وحی و عقل، دیانت و سیاست، حقیقت و مصلحت، جهان در حال تغییر و ثبات وجاودانگی دین، و... در

همین چهارچوب و رهیافت شمولیت اسلام بپردازد و این دوگانگی را رفع نماید. صرف نظر از میزان موفقیت تئوریکی گفتمان جماعت دعوت و اصلاح برای حل و رفع این معضلات نظری، به پاره‌ای از نقطه نظرات جماعت در خصوص پلورالیسم دینی، لیبرالیسم و سکولاریسم پرداخته می‌شود که تجلی‌گاه آشکار معضلات نظری مزبور است.

یک فصل از جزوه « مکاتب» که برای متربیان جماعت منتشر شده است به مبحث پلورالیسم اختصاص یافته است. در این بخش برای پلورالیسم چهار معنا و کارکرد لحاظ شده است که عبارتند از:

۱- پلورالیسم مترادف با تسامح (Tolerance) می‌باشد که به معنی مدارا و همزیستی مسالمت‌آمیز برای جلوگیری از جنگ‌ها و تخاصمات است.

۲- دین امر واحدی است که از طرف خداوند آمده و چهره‌های مختلفی دارد. اختلاف در جوهر ادیان نیست بلکه در فهم دین است. کسانی به گونه‌ای آن امر الهی را فهمیده‌اند و یهودی شده‌اند، عده‌ای دیگر به شکل دیگری فهمیدند و مسیحی شده‌اند و کسانی به نحو دیگری فهمیده‌اند و مسلمان شده-اند. در این معنا از پلورالیسم، فهم هیچ کس بر دیگری ترجیح ندارد؛ صراطهای مستقیم داریم نه صراط مستقیم.

۳- معنای سوم از پلورالیسم این است که ما حقیقت واحد نداریم بلکه با حقایق متکثر روبرو هستیم. عقاید متناقض صرف نظر از اختلاف فهم‌های ما، همه حقیقت هستند.

٤- حقیقت مجموعه‌ای از اجزاء و عناصری است که هر کدام از این عناصر و اجزاء در هر یک از ادیان یافت می‌شوند و هیچ دین جامعی نداریم بلکه مجموعه‌ای از ادیان داریم که هر یک سهمی از حقیقت دارند(برگرفته از جزوه مکاتب، فصل پلورالیسم، ۱۳۸۳).

در خصوص معنا و مراد نخست از پلورالیسم، آموزه وسطیت و میانه‌روی جماعت، مبنایی محکم برای پذیرش این تلقی از پلورالیسم را فراهم می‌آورد. گفتگو با مخالفان، سازش با صلح‌طلبان، مدارا با دگراندیشان و...که مبتنی بر آموزه وسطیت و اعتدال است، فضایی را در چهارچوب اندیشه و عملکرد جماعت ایجاد می‌کند که هم‌نشینی و تحمل «دیگر»ی برایش میسر خواهد بود. «ما این [نوع از] پلورالیسم را در بین دو فرقه از یک مذهب، بین دو مذهب از یک دین و بین دو دین الهی پذیرفته‌ایم.

مانند زندگی مسالمت‌آمیز مذاهب چهارگانه اهل سنت در کنار هم و یا پیروان اسلام و مسیحیّت و یهودیّت که با احترام و ادب نسبت به همدیگر برخورد می‌کنند(همان: ۸).

در مورد معنای دوم پلورالیسم، نه تنها اصول مسلمه تفکر اخوانی و جماعت دعوت و اصلاح قابلیت پذیرش آن را ندارد، بلکه در مجموع هیچ یک از پیروان مؤمن به دین و آیین خاص نمی‌توانند آن را کاملاً بپذیرند(آرش نراقی، نقدی بر پلورالیسم عبدالکریم سروش، ۱۳۸۹). البته جماعت دعوت و اصلاح بر این نکته وقوف دارد که در متن مقدس دینی آیات و روایاتی وجود دارند که هر کس به فراخور پیشینه نظری، دانسته‌ها و سرمایه معرفتی خود برداشت متفاوتی از آن دارد و تنوع و تکثر فهم را در این زمینه به رسمیت می‌شناسد.این قسمت از آیات و روایات تحت عنوان «متشابهات» از آن یاد می‌شود. « ساختمان دین، دارای اسکلتی ثابت است که تغییر زمان و مکان بر آن بی‌تأثیر بوده و در نتیجه احکام مربوط به آن به صورت نصوصی قطعی‌الدلالهٔ (محکمات) نازل گشته است. این بخش باعث حیات و استمرار دین گشته و مانع از ذوب شدن دین می‌گردد. اما بخشی دیگر از دین که تابع تغییر زمان و مکان است (متشابهات) نصوصی قطعی در مورد آن نیامده است بلکه با تعیین کلیات و ضوابطی دقیق مجال برای متخصصین گذاشته شده است تا با توجه به کلیات، آنچه را مناسب عصر و مکان خود می‌بینند به اجرا بگذارند. بنابراین دین مجموعه‌ای از ثوابت و متغییرات است.(سعدالدین صدیقی، سایت اینترنتی جماعت دعوت و اصلاح ایران، ۱۳۸۹).

کاربرد سوم از پلورالیسم نه تنها از جانب پیروان ادیان مردود، بلکه مورد مخاصمت شدید گفتمان مدرنیسم است(ملکیان، سنّت، تجدد و پساتجدد، ۱۳۷۹).

پلورالیسم در معنای چهارم نیز مورد قبوا گفتمان جماعت دعوت و اصلاح نیست، چرا که در این گفتمان به تبع همه متدینان ادیان دیگر، بر جامعیت بودن دین خود تأکید دارند.

روی هم رفته جماعت دعوت و اصلاح فقط معنایی از پلورالیسم را می‌پذیرد که جنبه‌ای غیرمعرفتی دارد و به بیانی ساده، اگر چه معتقد است که «دیگر»ی بر مسیر خطا و اشتباه قرار دارد اما وجودش را نفی و آزادی‌اش را سلب نمی‌کند. جماعت در ارائه این مبحث بیشتر از آن‌که در پی ایضاح دقیق استدلال‌های پلورالیست‌ها باشد و نگاه انتقادی منصفانه‌ای به آراء آن‌ها داشته باشد، به نحو بسیار سطحی و گذرا به معرفی این تئوری می‌پردازد تا قبل از آنکه مورد تفکر قرار گیرد متربیانش را ترغیب به وازنش این گفتمان فکری سازد.

لیبرالیسم مکتب فکری دیگری است که گفتمان جماعت چالش تئوریک با آن دارد. جماعت دعوت و اصلاح در جمع‌بندی که از این مکتب دارد به معدودی از جنبه‌های مثبت و چندین پیامد منفی آن اشاره می‌کند. آنچه که از جانب جماعت میمون و باارزش تشخیص داده شده است این جنبه‌ها از لیبرالیسم است:

– تأکید لیبرالیسم بر آزادی فرد و عدم کرنش و خضوع او در مقابل ارباب سلطه اعم از پادشاهان، دیکتاتورها، مستبدان مذهبی و غیر مذهبی در آن فضای آلوده و مسموم کلیسای مسیحی؛

– محدود و مشروط کردن قدرت دولت به وسیله قانون و نظارت همگانی که ریشه در مبانی فکر لیبرال دارد؛

– احترام به عقل انسانی و نیز جرأت بخشیدن به انسان‌ها برای اظهار نظر و ابراز وجود(آینده در قلمرو اسلام، بخش مکاتب، ۱۳۸۳: ٦).

و به همین ترتیب جماعت دعوت و اصلاح نقطه ضعف‌های ذیل را بر تفکر لیبرالیسم وارد می‌داند:

– لیبرالیسم حقوق محور است و هیچ‌گاه فرد را متوجه تکالیفش نمی‌کند؛

– آزادی مورد نظر لیبرالیسم در اصل، متوجه آزادی مالکیت و تجارت است و یک مبنای اقتصادی دارد تا اینکه نشأت گرفته از ارزش خود انسان به عنوان یک انسان باشد و نه چیز دیگر؛

– آزادی بی‌قید و شرط فرد و رها کردن او، موجب فقر و تبعیض و شکاف طبقاتی بین انسان‌ها و بین کشورها شده است؛

– لیبرالیسم به دلیل این‌که فرد را در دستیابی به آرزوها و لذت‌های خویش آزاد کرده است، عملاً موجب نسبیت‌گرایی و شخصی شدن ارزش‌ها شده است و

– لیبرالیسم با اعتقاد و باور افراطی به عقل بشر او را از برنامه‌های الهی بی‌نیاز می‌گرداند(همان: ۱۲).

همان‌طور که مشاهده می‌شود، نقدهایی که جماعت بر اندیشه لیبرالیسم مترتب کرده است، بیشتر از جنس نقد مصداقی و غیرتئوریکی است تا نقد مفهومی و تئوریکی. به عبارتی دیگر، اگر اندیشه‌ای را بر اساس نارسایی‌های درونی و مفهومی نقد کرد و تناقضات و کذب گزاره‌های مندرج در آن را بتوان

نشان داد؛ یک نقد مفهومی و نظری صورت گرفته است؛ اما گر میزان موفقیت یک تفکر را در میدان عمل بررسی کرد و دستاوردها و پیامدهایش را سبک و سنگین نمود، انتقاد از جنس مصداقی و غیرنظری است. یک نقد سازنده و کاری، نقد درون‌ماندگار است و گرنه همیشه داعیان و منادیان اندیشه مورد انتقاد، می‌توانند ادعا کنند که مسئله، شرایط ظهور اندیشه مزبور و حاملان انسانی آن بوده است و خود اندیشه مورد نظر از این انتقادات مبرا است.

سکولاریسم به عنوان سخت‌ترین رقیب گفتمانی جنبش‌های اسلامی، اتکای نظری و مبنایی محکمی با دو گفتمان پلورالیسم و لیبرالیسم دارد. از این رو بانیان و ایدئولوگ‌های اسلام‌گرایی موفقیت خود را در وارد کردن ضربه کاری و اساسی به سکولاریسم، در گرو به چالش کشیدن بنیادی پلورالیسم و لیبرالیسم میدانند. هم آموزه وسطیت و هم عقیده شمولیت اسلام مورد نظر جماعت دعوت و اصلاح، متضمن سیاست اسلامی یا اسلام سیاسی است. همانطور که اشاره شد بنابر رویکرد وسطیت، اسلام هم دعوت است و هم دولت، هم احکام و قانون‌گذاری است هم عقیده و جهان‌بینی(بند اول از بند-های بیست‌گانه قرضاوی) و هم‌چنین شمولیت اسلام مستلزم حضور دین در عرصه‌های اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و....است. شاید در بادی امر مخاطب، جماعت دعوت و اصلاح ایران را با چنین منظر و مرئایی، کاملا در صف بنیادگرایان اسلامی جای دهد، بنیادگرایانی که قانون یشری را کفر و دموکراسی را ضلالت عصر کنونی می‌دانند. اما باید در نظر داشت در کنار باور به سیاست اسلامی، جماعت به گفتگو و دیالوگ، اصلاح و تربیت، دعوت حکیمانه و ایجاد فضای باز برای مخالفان و دگراندیشان نیز معتقد است؛ بنابراین در نحوه اعمال سیاست اسلامی و چگونگی حاکمیت دین در نهادهای اجتماعی راه خود را از بنیادگرایان جدا می‌کنند و خشونت را نه در نظر و نه در میدان عمل نمی‌پذیرد. بحث سیاست اسلامی برای آنها زمانی معنا دارد که پذیرش و مشروعیتش از جانب مردم به سرانجام رسیده باشد. حال مسأله این است که سکولارها، دین را از مدیریت و سیاست در زندگی ناتوان می‌دانند و اسلامیست‌هایی چون جماعت دعوت و اصلاح برای دین شأن حکومت نیز قائلند. برای روشن شدن رویکرد و نگرش جماعت نسبت به سکولاریسم ابتدا نگاهی به جزوه سکولاریسم که توسط جماعت دعوت و اصلاح نگاشته شده است می‌افکنیم.

یکی از دلایل سکولاریست‌ها برای عدم قابلیت دین در عرصه‌های سیاسی و مدیریتی این ادعاست که: دین ثابت است و مسائل و مشکلات انسان، متغیر است. جماعت اینگونه به این استدلال پاسخ می‌گوید: اولاً همه نیازهای بشر متغیر نیست و یک سری نیاز ثابت هم دارد؛ ثانیاً هدف از دخالت دین

در امور دنیوی این نیست که دین برای هر امر جزئی حکمی جزئی داشته باشد بلکه موراد جزئی را به صورت کلی تحت حکم درمی‌آورد و ثالثاً گشوده بودن باب اجتهاد، توجه به نقش عنصر زمان، جایگاه عرف و در فقه و... می‌تواند ثبات دین را با تغییر دنیا به هم گره بزند(جزوه سکولاریسم،١٣٨٤: ٢٤).

جماعت دعوت و اصلاح برای این ادعای سکولاریستها که دین مربوط به آخرت است و سیاست مربوط به زندگی بشری؛ معتقدند که دین مدنظر سکولاریسم با دین مسیحیت بیشتر همخوانی دارد تا با اسلام، و سکولاریسم اساساً در بستر دین مسیحیت ظهور یافته و در همان زمینه و ظروف فرهنگی معنادار است. البته دورباره باید خاطر نشان کرد که از دیدگاه جماعت دعوت و اصلاح ایران «اگر عموم مردم خواهان حکومت دینی نباشند، یا در صورتی که به حکومت دینی تن در دهند و بعداً تغییر عقده دهند، فارغ از هرگونه بحث درون دینی، طبعاً موجودیّت حکومت دینی عملاً منتفی خواهد شد»(همان: ٢٨).

روی هم رفته جماعت دعوت و اصلاح ایران دلایل لزوم پیوند دین و سیاست را در چندین بند جداگانه این‌گونه توجیه می‌کند:

١- جامعیت دین اسلام، مقتضی دخالت آن در سیاست است.

٢- اجرای بسیاری از احکام اسلامی منوط به وجود حکومت دینی است.

٣- سیره عملی پیامبر اسلام حاکی از آمیختگی دین و سیاست است.

٤- از قرآن و سنّت می‌توان دلایل تشریعی و فقهی دخالت دین در سیاست را به دست آورد.

٥- اگر دین به سیاست نیندیشد خود را نفی کرده است.

٦- اگر دین در سیاست و اجتماع دخالت نکند، مردم احساس پوچی خواهند کرد و به کمال نخواهند رسید.

٧- در صورت ترکیب دین و سیاست، تقوای دولتمردان تأمین و سیاست اخلاقی می‌شود و

۸- هنگامی که در سیاست نیاز به فداکاری پیش می‌آید، دین می‌تواند منبع مهمی برای تشویق افراد به این کار باشد(برگرفته از جزوه سکولاریسم، ۱۳۸٤).

معنویت

بخش نخست از کتاب راهکارها و رویکردها به عنوان مانیفست جماعت دعوت و اصلاح ایران، با موضوع معنویت آغاز می‌شود و این نشان از اهمیت قابل ملاحظه این ساحت در نزد جماعت دارد. اما منظور از معنویت چیست؟ فارغ از معنای دقیق و تاریخی که این مفهوم بر آن دلالت دارد، محقق این پژوهش آن را به عنوان یک مفهوم کلی برگرفته است و تمامی موضوعات و مسائل مربوط به رابطه انسان با امر متعالی و نیز رابطه انسان با خود را ذیل این مفهوم گنجانده است. معنویت در اینجا مفهوم فربه‌ای است که دلالت بر حوزه اخلاق و تزکیه و تقوا و در کل پالایش روحی- ذهنی دارد.

محمود ویسی از اعضای کادر مرکزی جماعت دعوت و اصلاح، یکی از تفاوت بارز میان گفتمان اسلام سنتی و گفتمان جماعت را در اهتمام ویژه جماعت به اخلاقیات و امور روحی متربیان می‌داند. به زعم وی: «علمای دینی در حجره‌ها صرفا به مسائل عقیدتی متربیان و طلبه‌ها اهمیت می‌دادند و حوزه اخلاق و معنویت کمترین جایگاهی در مفاد درسی و منهج تربیتی آنها نداشت اما جماعت دعوت و اصلاح با تشخیص این خلأ تربیتی، اخلاقیات را بعد از حوزه عقیده در صدر برنامه خود جای داد»(مصاحبه با محمود ویسی).

برای گفتمان جماعت، اخلاق و پرورش روحی از دو جنبه شایان توجه است. یکی اینکه به باور آنها، انسان معاصر با «اهتمام بیش از حد به نیازهای مادی و فیزیولوژیک، چه ازشدت فقر و چه از فرط کام‌جویی، او را با نوعی بیماری و حتی بحران مواجه کرده است که بحران معنویت نام دارد و به جرأت می‌توان گفت که این امر زمینه‌ساز بسیاری از تنش‌های روحی و حتی جنگ‌ها و جنایت‌ها بوده است»(راهکارها و رویکردها، ۱۳۸٤: ۸)؛ و دیگر اینکه ایدئولوگ‌های جماعت به تبعیت از پدرران بنیانگذارشان در جنبش بیداری اسلامی – کسانی چون محمد عبده، رشید رضا، حسن‌البنا و ...- بر این امر باور جازم دارند که: «آنچه پیامبر اسلام را در ابلاغ پیام و انجام رسالتش موفق گردانید، صرف عقاید راستین وی نبود، بلکه پیامبر با اخلاق والای خود ابتدا قلب‌های مخاطبینش را تلطیف نمود و تزکیه کرد و آنگاه به تفهیم و تبلیغ باورهایش پرداخت»(جزوه ویژگی‌های دعوت اسلامی، ۱۳۸۳: ۲۹). بنابراین معنویت برای جماعت دارای دو کارکرد اصلی است: یکی اینکه انسان و مخصوصاً

انسان کنونی برای نیل به آرامش و سکنی روحی نیاز ضروری به آن دارد و دیگر اینکه دعوت‌گران و مبلغان، ابتدا به ساکن باید مجهز به اخلاق کریمه باشند تا پیامشان جذب و هضم شود. این گفته جلال معرفیان نشان از دلمشغولی چشمگیر گفتمان تربیتی جماعت به معنویت است: «اولین و مهم‌ترین هدفِ ما [مسلمانان] برای رسیدن به آرمان‌هایمان ــ که عبارتند از: رضایت پروردگار و ورود به بهشت جاودان ــ ، ایجاد و استقرار معنویت در زندگی فردی و اجتماعی است»(معروفیان، معنویت، ۱۳۸۸).

انبوهی از نوشته‌ها و گفته‌ها و سخنرانی‌های اعضای جماعت دعوت و اصلاح در باب اخلاق، تقوا، گذشت، شکر، ذکر، صبر، خویشتن‌داری و... بخش عمده‌ای از محتوای گفتمان آن‌ها را شکل می‌دهد.

اصلاح و تربیت

اگر گفتمان تصوف و طریقت بر اصلاح و پالودن نفس و قلب تمرکز می‌کرد و سید جمال‌الدین اسد آبادی بر اصلاح ساختارهای سیاسی حکوت‌های داخلی تأکید می‌نمود و محمد عبده به اصلاح عقلانیت دینی و خرافه‌زدایی و رشید رضا به بازگشت مسلمانان به سلف صالح اهمیت می‌دادند، حسن البنا با ترکیب همه این جنبه‌ها، خواستار اصلاح درون و برون مسلمانان اعم از ذهن و ضمیر و زمین آن‌ها بود. البنا هم به تزکیه و تصفیه روان و روح می‌اندیشید؛ هم به اصلاح عقیده و باور توجه می‌کرد و هم به شرایط تسریع و تسهیل این دو یعنی اصلاح ساختارهای سیاسی عطف نظر داشت. جماعت دعوت و اصلاح ایران میراث‌دار چنین اندیشه‌ای از حسن‌البنا است.

جماعت دعوت و اصلاح ایران به تبع جنبش مادر خود یعنی اخوان‌المسلمین عالمی، اصلاح را بیش از همه متوجه باورها و فهم دینی می‌کند و بر این تصور است که تمامی آنچه از انحطاط و نابسامانی-های فرهنگی و اجتماعی و سیاسی گریبان‌گیر امت اسلامی شده است، نه ناشی از عدم کارایی دین اسلام، که محصول کژفهمی‌های مسلمانان از دین و آیین اسلام است. آنها اصلاح و تربیت را البته نه تک بعدی بلکه بواسطه آموزه وسطیت، آن‌را پروسه‌ای زمان‌بر و فراگیری میدانند که بایستی تمامی جوانب انسانی و زندگی را دربرگیرد. هم جنبه باورهایش، هم عواطف و احساساتش و هم نیازها و خواسته‌هایش؛«تربیتی که ما به آن باور داریم و آن را اساس و پایه‌ی همه‌ی فعالیت‌های خویش قرار می‌دهیم، تربیتی همه‌جانبه، متعادل و مثبت است؛ یعنی شامل تربیت و بازسازی جوانب و ابعاد عاطفی و روانی، ذهنی و عقلانی و جسمی-مادی فرد خواهد بود»(معروفیان، تربیت، سایت اینترنتی جماعت

دعوت و اصلاح ایران، ۱۳۸۸). البته باید خاطرنشان کرد که تشکل‌هایی از جنس جماعت با آبشخور اخوانی، هر چند به اصلاح ساختارهای کلان سیاسی و اجتماعی نیز نظر دارند اما از آنجا که معتقدند اصلاح جامعه امکان‌پذیر نیست مگر «به وسیله‌ی تغییر و اصلاح باورها، اهداف و ارزش‌ها و روشن‌گردانیدن زوایای اندیشه، احیای قلب و وجدان، استحکام عزم و اراده و تزکیه‌ی نفس و تهذیب روش‌ها»(معروفیان،اصلاح، سایت اینترنتی جماعت دعوت و اصلاح ایران، ۱۳۸۸)، بنابراین بایستی در وهله نخست اصلاح‌طلبی آن‌ها را فرهنگی و دینی قلمداد کرد تا سیاسی و اجتماعی. عبارات رسا و شیوای معروفیان در باب چند و چون تربیت، نگاه جماعت دعوت و اصلاح به پروسه تربیت و را به نحو روشنی نشان می‌دهد: «*ما به تربیت مثبتِ «فرد» اهتمام می ورزیم؛ به گونه‌ای که بیش از آن که در فکر تخریب باشد، به فکر سازندگی و بنا نهادن باشد. همان گونه که به دنبال حقوق خود است، از تکالیف و وظایفش هم بپرسد. به همان نسبت که دیگران را نقد می‌کند، به نقد و ارزیابی عملکردهای خویش هم بپردازد. با کم‌ترین امکانات و در بسته‌ترین فضاها بتواند نقش خود را ایفا کند و منتظر نمانَد که دیگر مشکلی بر جای نمانده باشد؛ زیرا آن زمان، او هم، محلی از اِعراب نخواهد داشت!! به بهانه‌ی توطئه‌ی دشمن و دسیسه‌های او، ناتوانی‌ها و ندانم‌کاری‌هایش را توجیه نکند. با هزار اما و اگر، و حیله‌های شرعی و مصلحت‌های سیاسی، سرنوشتِ خود و جامعه‌اش را به دست تقدیر و یا دیگران نسپارد و خود را از صحنه کنار نکشد*».(معروفیان، تربیت، سایت اینترنتی جماعت دعوت و اصلاح ایران، ۱۳۸۸).

ویژگی بسیار مهم اصلاح‌گری جماعت دعوت و اصلاح، تدریجی بودن این پروسه است. آن‌ها در راه تحقق خواسته‌های تربیتی و اصلاحی خود بسیار صبور و آرام به پیش می‌روند و این ویژگی اصلاح-طلبی خود را مایه تفاوت گفتمان خود با سایر گفتمان‌های اصلاح‌طلب، مخصوصا در عرصه سیاسی محسوب می‌کنند(فیرحی، درسگفتارهایی در باب اخوان‌المسلمین، ۱۳۹۱). ویسی به عنوان یکی از مدیران سابق مدارس علوم دینی متعلق به جماعت، اظهار می‌دارد: «برنامه‌های تربیتی ما «هادف» است. یعنی هدفهای اصلاحی را در همه ساحت‌های عقیده و اخلاق و دعوت به شکل بسیار آرام و تدریجی دنبال می‌کند»(مصاحبه با محمود ویسی).

جماعت با بهرگیری از قرآن و سنت پیامبر به عنوان دو منبع بنیادی به تربیت و اصلاح متربیانش می-پردازد؛ اما نکته‌ای که دائما سعی دارد به مربیان و معلمان تفهیم کند این است که: «سعی کنید تربیت را از یک حالت وعظ و خطابه به یک گفتگوی دو طرفه تبدیل کنید و دغدغه‌ها و پرسش‌ها و شبهات

متربیان را به رسمیت بشناسید تا از این طریق هم پروسه تربیت و القا و تعلیم مفاهیم موفقیت‌آمیز باشد و هم متربی اخلاق چگونه گفتگو کردن را بیاموزد»(راهنمای عمل برای مربیان، سایت اینترنتی جماعت دعوت و اصلاح ایران، ۱۳۹۰).گفتگو برای گفتمان جماعت دعوت و اصلاح، صرفا مکانیسمی مابین مربی و متربی نیست، بلکه رویکردی است که جماعت نسبت به مخالفان و دگراندیشان سعی دارد در پیش بگیرد. باب گفتگو یکی دیگر از موضوعات مورد توجه جماعت دعوت و اصلاح است؛ امّا از آنجا که این مفهوم، مکانیسمی برای تربیّت موافقان و اصلاح و اقناع مخالفان است، ذیل قلمرو موضوعی تربیت و اصلاح مطرح شد. « کسانی که اعتقاد و باور به «تربیت افراد»، «اصلاح جامعه» و «مشارکت جمعی» دارند، نمی‌توانند بی‌نیاز از «گفتگو» باشند و عدم باور به گفتگو با دیگران (موافقان یا مخالفان) به معنای عدم اعتقاد به تربیت، اصلاح و مشارکت است»(معروفیان، گفتگو، سایت اینترنتی جماعت دعوت و اصلاح ایران، ۱۳۸۸). همانطور که معروفیان اشاره می‌کند، اصلاطلبی مستلزم گفتگو است و گفتگو خود نوعی مشارکت در امر اجتماعی است. وجه فارق جماعت‌های بنیادگرا از اصلاح‌طلب در همین مسأله گفتگو به خوبی قابل رؤیت است. بنیادگرا، از آنجا که خود را مالک حقیقت و دیگری را بر طریق انحراف می‌بیند و مخالفت سایرین را فتنه‌گری قلمداد می‌کند، گفتگو کردن برایش اسم بی مسمّایی است. اما اصلاح‌طلبی بایستی مبتنی بر این پیش‌فرض معرفتی باشد که فهم و تفسیر خود را از امور تنها فهم درست نداند تا در عرصه عمل و نظر به یکه‌تازی مبتلا نگردد. جماعت دعوت و اصلاح ایران در جای جای اسناد رسمی و غیر رسمی خود اذعان نموده است که نه خود را نماینده اسلام و نه فهم خود را تنها فهم درست از اسلام برمی‌شمارد(مقدمه راهکارها و رویکردها، مصاحبه با عبدالرحمن پیرانی، مصاحبه با لقمان ستوده، مصاحبه با جلال معروفیان و...).

یکی دیگر از مکانیسم‌ها و راهکارهای جماعت دعوت و اصلاح برای به پیش بردن برنامه‌های تربیتی و اصلاحی خود، دعوت پیروان مذاهب و سایر گفتمان‌های دینی به وحدت و همبستگی است. دعوت به وحدت در اصول و تحمل و مدارا در فروع و جزئیّات از مؤلف‌های گفتمانی جماعت است که بخشی از محتوای آن را به خود اختصاص داده است. مفهوم « فقه مقارن» یعنی فقهی که بیشترین قرابت و نزدیکی را با قرآن و سنت دارد؛ راهکاری است که جماعت دعوت و اصلاح به تبعیت از گفتمان اخوان عالمی برای تقریب مذاهب و اتحاد مسلمانان تدارک دیده است(مصاحبه با محمود ویسی و احمد فلاحی). آنها ادعا دارند که وحدت و همبستگی از چنان جایگاهی برخوردار است که

«موسی در جواب این پرسش خدا که چرا اجازه دادی بنی اسرائیل به پرستش گاو روی بیاورند، پاسخ داد: نگران بودم وحدت و یکپارچگی‌شان به هم بخورد»(مصاحبه با محمد احمدیان).

عدالت

از سری موضوعاتی که بعد از زمام‌داری خلفای راشدین دائماً مورد تمسّک مخالفان و منتقدان حکومت‌های اسلامی قرار گرفته است تا بواسطه آن وضعیت موجود را به چالش بکشند، مفهوم عدالت بوده است(ایمانی، عدالت در اسلام، ۱۳۸٦: ۵۷). اما باید به نکته تصریح شود که عدالت به عنوان یک مؤلفه بنیادی، چندان جایگاهی در گفتمان دینی مسلمانان نداشته است و این امر هم ناشی از سنتی بودن جوامع اسلامی و عقاید پیشامدرنی آن‌ها درباب قشربندی اجتماعی بود و هم عقاید کلامی مکتب اشعری تقویت‌کننده این باور و تشدیدکننده نابرابری‌های موجود بوده است. بنابر عقاید کلامی اشعری‌ها: عدل، صفت خداوند محسوب نمی‌شود چرا که مقیّد کننده قدرت مطلق و مالکیّت محض خداوند است در حالی که عمل خدا مشروط به هیچ چیزی حتی عدالت نیست. این باور کلامی دستاویز محکمی برای خلفا و زمامداران فراهم ساخت تا عدالت را مصادره به خواسته‌ها و خواهش‌های خود نمایند. و معیار و میزانی برای آن قائل نباشند.

بحث از عدالت در ممالک اسلامی با جنبش سوسیالیسم و مارکسیسم در این کشورها گره خورده بود؛ تا اینکه تحت تأثیر گفتمان چپ، اصلاح طلبان دینی و درنهایت جنبش اسلامی اخوان‌المسلمین با ایده‌پردازی‌های سیّد قطب، بیشترین توجه و اهتمام خود را به این مفهوم مبذول داشتند. چپ اسلامی که در کشورهایی چون ایران، پاکستان، افغانستان، ترکیه، الجزایر و مصر سربرآورد، محصول تأثیر گذاری گفتمان چپ بر اندیشه اسلامی بوده است. به همین ترتیب جماعت دعوت و اصلاح ایران نیز از اوان شکل‌گیری‌اش در دهه پنجاه شمسی همّ و غم خود را نسبت به این آموزه نشان داده است. دست‌نوشته‌ها و درس‌گفتارهای ناصر سبحانی- از بنیانگذارن این جماعت در ایران- سرشار از ردّ پایای گفتمان چپ است. رهیافت سبحانی به اقتصاد اسلامی، به سختی قابل تمییز از اقتصاد سوسیالیستی است(مصاحبه با عبدالعزیز مولودی و مولود بهرامیان). با فروکش کردن تب گفتمان چپ در منطقه، این‌بار عدالت برای جماعت دعوت و اصلاح نه با میزان و معیار اندیشه چپ، که با ترازوی حقوق بشر سنجیده می‌شد. و بحث از حقوق اقلیت‌های جنسی و مذهبی و قومی در شرایطی از جانب جماعت دعوت و اصلاح به میان کشیده می‌شود، که اندیشه عدالت‌خواهی در تمامی حوزهای

فردی، اجتماعی، سیاسی، جنسی و... نضج گرفته است. البته باید خاطرنشان کرد که گفتمان جماعت دعوت و اصلاح چه آن زمان که با پشتوانه گفتمان چپ به عدالت عطف توجه کرده بود و چه آن‌گاه که مراد خود را از عدالت تحت تأثیر گفتمان مسلط حقوق بشری پی می‌گیرد، به یک اندازه از متن مقدس فاکت و استدلال می‌آورد و حمایت خود را از عدالت چه به معنای دیروزی و چه به معنای امروزی‌اش با آیات و روایات توجیه می‌کند. معروفیان قرائت جماعت دعوت و اصلاح را از عدالت، روی هم رفته اینگونه معرفی می‌کند:

«به نظر ما، برپایی اسلام و تحقق فرامین پروردگار در راستای و به منظور رشد و توسعه‌ی جامعه و شکوفایی عقل و جان و مال و نان و نام مردم است و نه این که در پی نابودی و تخریب آن‌ها باشد. اسلام به مقابله با تجارب و دستاوردهای بشر برنمی‌خیزد و به مصادره‌ی اموال و دارایی مردم دست نمی‌یازد و به یکسان سازی و یا نابودی فرهنگ‌های ملی، بومی و نیز نژادها و زبان‌های متنوع انسان‌ها نمی‌اندیشد، و نه تنها به آن‌ها اعتراف می‌کند، بلکه آنان را آیات و نشانه‌هایی از جانب پروردگار می‌داند که باید پاس داشته شوند و تکریم گردند و این هم میسور و مقدور نخواهد بود، مگر با اجرای ***عدالت*** *در تمامی ابعاد و جوانب آن»*(معروفیان، عدالت، سایت اینترنتی جماعت دعوت و اصلاح ایران، ۱۳۸۸).

مدخل عدالت در کتاب راهکارها و رویکردها، به سه جنبه از عدالت اقتصادی، عدالت اجتماعی و عدالت سیاسی می‌پردازد. در بخش مربوط به عدالت اجتماعی و سیاسی، جماعت خواستار آن است که «گروه‌های مختلف اجتماعی، اقوام، نژادها، ادیان و مذاهب از امکان یکسانی برای بارور نمودن و بیان دیدگاه‌های مورد علاق‌شان برخوردارباشند و اینکه تمامی شهروندان و هویّت‌های اجتماعی-فرهنگی از امکان مساوی جهت حضور در نهاد سیاست یا انخاب کسانی که علاقمند به حضور در آن هستند، بهره‌مند باشند»(راهکارها و رویکردها، ۱۳۸٤: ٤٤).

با توجه به اشارات جلال معروفیان و کتاب راهکارها و رویکردها، مخاطب پی می‌برد که ناسیونالیسم و قوم‌گرایی اگر به معنای احقاق حقوق قومیت‌ها باشد، جماعت می‌تواند با آن‌ها همدلی و هم‌فکری نشان دهد؛ اما از آنجا که ناسیونالیسم از گفتمان‌هایی است که در بستر فکری-فرهنگی ایران به طور کلی و کردستان به طور خاص از اهمیت شایانی برخوردار بوده است؛ لازم است در این قسمت،

رویکرد جماعت دعوت و اصلاح ایران در قبال ناسیونالیسم به شکل کلی و اجمالی روشن شود که البته بیان تفصیلی آن در فصل آتی خواهد آمد.

جماعت در جزوه ناسیونالیسم اینگونه موضع خود را بیان می‌کند:

ناسیونالیسم اگر:

به معنای عشق و علاقه غیرافراطی به نژاد، رنگ، مردم و میهن باشد؛

به معنای خدمت و دلسوزی برای خاک و وطن باشد؛

به معنای حفظ تنوع و تکثرهای طبیعی بین اقوام و نژادها و زبان‌های مختلف باشد که از نشانه‌های پروردگار است و

به معنای تشکیل ملت و هویّت ملّی برای یک قوم یا نژاد یا زبان و رنگ خاصی باشد، مشکل خاصی ندارد و می‌توان در اندیشه اسلامی نیز چنین تعبیر و تفسیری از ناسیونالیسم داشت(برگرفته از جزوه ناسیونالیسم، ۱۳۸۳).

زنان

هر جنبش و گفتمانی امروزه اگر بخواهد در جامعه پایگاه و حضوری برجسته داشته باشد، باید رویکردش را نسبت به جایگاه و نقش و حقوق زنان مشخص سازد. زنان در جامعه اطلاعاتی کنونی چنان در لایه‌های متفاوت اجتماعی، فرهنگی و سیاسی دغدغه‌آفرین شده‌اند که می‌توان با ضریب اطمینان بالایی ادعا کرد، کیفیت رهیافت در خصوص مسئله زنان، می‌تواند شاخصی برای میزان نفوذ و کسب پایگاه برای هر جنبش و جریانی باشد. در این قسمت از مطالعه، به نحوه نگاه گفتمان جماعت دعوت و اصلاح ایران در باب زنان و مسائل آنان پرداخته می‌شود.

کیهان روشنی مقدم، مسؤل معاونت تربیتی جماعت دعوت و اصلاح، نوع نگاه گفتمان جماعت را به زنان این‌گونه توصیف می‌کند: «تا اواخر دهه هفتاد شمسی که یک نوع فضای انقلابی و رادیکال بر گفتمان جماعت دعوت و اصلاح حاکم بود، زن سنّتی که در نقش‌های خانه‌داری، کدبانویی و همسری تجسم پیدا کرده بود، شدیداً مورد مذمّت و نکوهش بود و زن آرمانی، یک زن انقلابی بود که نه تنها به تربیت فرزند برای عرصه مبارزه دلمشغول است، که خود نیز در عرصه‌های اجتماعی،

فرهنگی و سیاسی حضوری پررنگ دارد؛ زن آرمانی گفتمان جماعت در آن دوره، نقش‌های خانه‌داری و همسری را در ردیف امور درجه چندم قرار می‌داد»(مصاحبه با کیهان روشنی مقدم). اگر زینب غزالی و جمیله بوپاشا و لیلا زانا–زنان انقلابی و مبارز مصر و الجزایر و کردستان ترکیه– زمانی برای گفتمان جماعت، تیپ ایدآل زنانگی بود، امروزه به گفته روشنی‌مقدم: «سعی شده است این نوع نگاه به زن تلطیف شود و زنان را نسبت به نقش‌های خانه‌داری، کدبانویی و همسری بیشتر ترغیب نمایند»(همان). البته لازم به ذکر است که بنابر دیدگاه جماعت: «زنان حق انتخاب شغل و فعالیت در تمامی حوزه‌های اجتماعی را دارند»(پورعینی ناوی، حقایق و شبهات پیرامون اسلام، سایت اینترنتی جماعت دعوت و اصلاح ایران، ۱۳۹۲) و این حق را به شکل گفتمانی به هیچ وجه از آنان سلب نمی‌کنند؛ اما هدف و استراتژی جماعت مبتنی است بر ارزش نهادن بیشتر نقش‌های مادری و همسرداری و سایر اموراتی که توانایی‌ها و قابلیت‌های زنان را بارور می‌کنند. جماعت دعوت و اصلاح ایران همراه با همتایان اخوانی و نوگرای خود در سایر کشورها، به مسئله حقوق زنان اهمیت زیادی داده است. این امر به سبب دو چالش اساسی برای گفتمان دینی و جوامع اسلامی، امروزه بیشتر مدنظر قرار گرفته است؛ یکی اینکه گفتمان‌های رقیب سکولار غالباً جایگاه زنان را در اسلام، دستاویزی برای به محاق بردن هرچه بیشتر گفتمان اسلامی قرار داده‌اند؛ به طوری که اندیشه اسلامی از این لحاظ مورد هجمه جبران‌ناپذیری بوده است؛ و دیگر اینکه پدیده نوظهور فمنیسم در غرب و سرایت آن به جهان اسلام، عملاً گفتمان اسلامی را وادار به اتخاذ موضع روشن و عدالت محور در زمینه مسئله زنان کرده است.

در مدخل فمنیسم از سری مباحث «مکاتب» در خصوص حقوق زنان آمده است: «مهم‌ترین حقوقی که در اسلام، هر انسانی به صرف انسان بودن، از آن‌ها برخوردار خواهد شد، عبارت‌اند از: حق حیات، حق مالکیت، حق برخورداری از سواد، حق مساوات و برابری همگانی، حق آزادی، حق پناهندگی، حق مشارکت مدنی و حق داشتن حوزه و حریم خصوصی. در اسلام، زنان هم‌چون مردان از حقوق فوق برخودارند و هیچ‌کس نمی‌تواند با هیچ بهانه و یا تفسیر و تأویلی آن‌ها را از ایشان سلب کند»(جزوه فمنیسم، ۱۳۸۳: ٤٦). جماعت دعوت و اصلاح با تکیه بر آیات و روایات متن مقدس، بر این باور است که؛ «اسلام زن را در دو نقش مادری و همسری چنان تکریم کرده است که رعایت حقوق آن‌ها را در ردیف عبادات و ایمان قرار داده است»(همان).

٤-٤) میراث جریان جماعت دعوت و اصلاح ایران

جماعت دعوت و اصلاح ایران در راستای عصری کردن دین و احیاگری حیات دینی، در میان اهل سنت ایران ظهور کرد. هرچند رسالت این جماعت بنابر آنچه در سومین اساسنامه و مرامنامه خود بدان پرداخته‌اند، دفاع از حقوق اهل سنت و حفظ اعتقادات اهل سنت ایران است؛ اما بر این باورند که مهمترین راه و مسیر برای تحقق چنین خواسته‌ای تربیت فرد، خانواده و جامعه با رویکردی اسلامی است. آن‌ها معتقدند قرائت اسلامی‌شان مبتنی بر آموزه «وسطیّت» است. این آموزه بنا دارد، عقل و ایمان، جسم و روح، دنیا و آخرت، پیشرفت و آرامش و تمامی آن دوگانه‌هایی که حاوی نوعی تضاد و تناقض‌اند را در کنار هم بنشانند؛ اما سعی دارند به گونه‌ای عمل کنند که هیچ کدام از این قطب‌ها قربانی دیگری نشود. بانیان این تشکل اسلامی- مدنی داعیه این را دارند که آن‌ها رویکردشان بر اساس استفاده از «قدیم اصیل و جدید مفید» است. به عبارتی دیگر آنها می‌خواهند نه به عنوان یک جریان سنت‌گرا عرض اندام کنند و نه به عنوان یک تشکل مدرن و امروزی. بلکه استراتژی‌شان بر اساس دو معیار اصالت و منفعت است. این شعار استراتژیک جماعت دعوت و اصلاح ایران اگر چه در ظاهر امر دلپسند و خوشایند است اما در خود حاوی تضادهای فکری- ایدئولوژیک فراوانی است؛ از جمله اینکه: بالاخره معیار مفید بودن «مفید» و اصیل بودن «اصیل» را در نهایت چه کسی و با چه میزان و ملاکی تعیین می‌کند؟ این شعار جماعت بازتاب دهنده زمینه گفتمانی است که در آن ظهور کرده است. از آنجا که در یک سوی این تشکیلات، جریان‌های سلفی و بنیادگرا و رادیکال وجود دارد که سنگ سنت، اصالت و گذشته را بر سینه می‌زنند و در سوی دیگر آن تشکلات و احزاب مدرن و سکولاری قرار گرفته‌اند که مقتضیات زندگی مدرن را تمام و کمال پذیرفته‌اند؛ جماعت دعوت و اصلاح ایران در صدد است راه میانه‌ای را که منبعث از همان آموزه وسطیّت است در پیش گیرد با این تصور که مطلوب‌های هر دو جریان در دو سر قطب را در خود بگنجاند. همین امر موجب گشته است که بارها اعضا و کل بدنه جماعت دعوت و اصلاح از جانب رقیبان گفتمانی‌شان، متهم به ارتداد و سیاسی‌کاری شوند. سلفی‌ها، سنت‌گرایان و اسلام‌گرایان رادیکال بر این باورند که افراد اخوانی نه تنها در ایران بلکه در کل جهان، عقاید منحرف و نادرستی را ترویج می‌کنند که نه ریشه در قرآن دارد و نه در سنت پیامبر (ص)؛ به همین دلیل بارها حکم به ارتداد اخوانی‌ها و افراد جماعت دعوت و اصلاح ایران را داده‌اند. از طرف دیگر جریان‌های سکولار و عموماً چپ در کردستان ایران، بر این

باورند که هر آنچه در گفتمان جماعت، تحت عنوان حقوق بشر، آزادی، حقوق زنان، عدم خشونت و... مطرح می‌شود، صرفاً یک تاکتیک است و راهی در بنیان گفتمانی جماعت ندارد. اما واقعیت امر چیست؟ تا آنجا که به تحلیل محتوا و تحلیل گفتمان متون جماعت مربوط می‌شود، می‌توان گفت که طیف‌های عقل‌گرایان سنت‌پذیر و سکولارها چنان در آموزه‌ها و مفاهیم مدرن و سبک زندگی مدرن فرو رفته‌اند که دیگر نه مسلمانی خود را از سنت‌گرایان و جریان‌های بنیادگرا و رادیکال برمی‌گیرند و نه نشانه‌ها و نمادهای مدرنیست بودنشان آن‌چنان کم و معدود است که رویکردشان را حمل بر تاکتیک و سیاست کرد. قشر دانشگاهی و تحصیلکرده از زمانی که به لایه‌های بالایی بدنه جماعت دعوت و اصلاح نفوذ کرد، گفتمان جماعت را نیز تا حد قابل توجهی متحول نمود و سعی داشت گفتمانی مدنی و دموکراتیک را جایگزین گفتمان انقلابی و جزم‌اندیشانه پیشین نماید. اما همین امر موجب می‌شود تا خط‌مشی جماعت دعوت و اصلاح از یک رهیافت تربیتی- فرهنگی به رهیافتی سیاسی تغییر یابد. اگر تا نیمه دهه ۸۰ شمسی همّ و غم کادر رهبری جماعت، تربیت روحی، معنوی و اخلاقی اعضا بود از آن زمان به بعد و با علنی شدن تشکیلات جماعت، بخش عمده‌ای از انرژی‌های فکری- تشکیلاتی صرف امور سیاسی و نفوذ در افکار عمومی جامعه شد. علاوه بر آن، زندگی مدرن امروزی که پایه‌های اصلی‌اش مبتنی بر اصل لذت، اصالت زندگی دنیایی، فرد محوری و... است گریبان جماعتی مانند جماعت دعوت و اصلاح ایران را نیز گرفته است. اگر تا دیروز مسئولین اجرایی جماعت وقت و نیروی زیادی را صرف پیگیری اعضا، تربیت متربیان، مطالعه و تزکیه خود می‌کردند امروزه مشغله‌های اقتصادی، خانوادگی، پیشرفت‌های فردی و...فرصت اندکی را برای آنان باقی گذاشته است. می‌توان گفت بسیاری از اعضای باسابقه جماعت دعوت و اصلاح ایران اگر تا دیروز مصلح بودند امروز فقط شأن صالح بودن را دارند. اگر دعوت‌گری در دهه‌های ٦٠ و ٧٠ و اوایل ٨٠ شمسی، مهمترین رسالت تربیتی و نشانه‌ای بارز از اخوانی بودن به همراه داشت، خیل کثیری از اعضای جماعت، امروزه به یک زندگی سالم و پاک فردی قناعت پیدا کرده‌اند، بدون اینکه در فکر دعوت کردن و امر به معروف دیگری باشند. اما همین پرورش افرادی صادق، سالم، مؤمن و معتمد در مکتب تربیتی جماعت دعوت و صلاح ایران در جامعه‌ای که روز به روز به بحران‌های اخلاقی و فسادهای اجتماعی آن افزوده می‌شود، روزنه امیدی است برای بسیاری از خانواده‌ها تا با تعامل با اعضای جماعت دعوت و اصلاح ایران، حداقل‌های اخلاقی خود را حفظ نمایند.

فصل پنجم: بررسی تاریخی

۵-۱) مقدمه

در این فصل از پژوهش به مدد چهارچوب نظری مزبور در فصل دوم، به تبیین جامعه‌شناختی شکل-گیری جماعت دعوت و اصلاح ایران پرداخته می‌شود و همانطور که در بخش‌های پیشین اشاره شد، پژوهش حاضر عطف توجه خود را بیشتر (اگر نگوییم صرفاً) بر جامعه اهل سنّت کردستان ایران متمرکز خواهد کرد.

همانظور که از نظر گذشت نظریه‌های روبرت وسنو، میکائیل باختین و منصور معدل به عنوان منظرگاه‌هایی اختیار شده‌اند که به کمک آن‌ها، عوامل مؤثر بر شکل‌گیری گفتمان جماعت دعوت و اصلاح ایران از یک سو و هم‌چنین عواملی که در تعیّن و تشخّص فرم و محتوای گفتمان جماعت دعوت و اصلاح نقش دارند از سوی دیگر، مورد مطالعه قرار خواهند گرفت. بنا بر دریافت وسنو تغییر ایدئولوژیک جامعه، زمانی اتفاق می‌افتد که بحرانی در نظم اخلاقی جامعه ایجاد شود و نظام نشانه‌گان اخلاقی را با بی‌ثباتی مواجه سازد و البته وی برای عملیاتی کردن مفهوم بحران در نظم اخلاقی اشاره می‌کند که تنوع و تکثر گفتمانی در یک جامعه نشان‌دهنده این است که آن جامعه از یک نظم اخلاقی که راهنمای نظر و عمل افراد باشد برخوردار نیست و کنشگران با گزینه‌های متعددی در خصوص الگوی رفتاری مواجه‌اند و در نتیجه چنین جامعه‌ای با بی‌ثباتی و نوعی بحران در نظم اخلاقی مواجه است. این بی‌ثباتی البته حاصل تغییرات محیطی است، سپس بحران در نظم اخلاقی منابعی اعم از منابع سیاسی، اقتصادی و فرهنگی را در جامعه آزاد می‌کند؛ این منابع از طریق بافت‌های نهادی همچون دولت، آموزش و پرورش، دانشگاهها، انجمن‌های علمی- ادبی و غیره قالب و ساخت می‌یابند و واسطه‌ای برای تغییرات فرهنگی فراهم می‌آورند. بنابراین در ابتدای این فصل بایستی در وهلهٔ نخست به نظم اخلاقی سنتی جامعه اهل سنت کردستان اشاره کرد، سپس آن تغییرات محیطی که نظم اخلاقی جامعه اهل سنت کردستان را با نوعی بی‌ثباتی و بحران مواجه کردند، توضیح داده شود. به عبارتی اگر بتوان نشان داد که تغییرات کلان و خرد محیطی توانست جامعه اهل سنت کردستان ایران را از یک حالت تک‌گفتمانی به وضعیت چندگفتمانی تبدیل کند و در این اثنا منابع فرهنگی، اجتماعی و سیاسی و اقتصادی فراوانی برای ایجاد فرصت‌ها و رفع محدودیت‌ها فراهم گشت تا افرادی با بسیج منابع مزبور هستهٔ اولیه تشکیلات جماعت دعوت و اصلاح ایران را بنیان نهند، محقق تلاش خود را در جهت نظریه‌آزمایی نظریه‌های مطرح شده، موفق ارزیابی می‌کند.

۵-۲) اسلام سنتی

مطالعهٔ اجمالی جامعه اهل سنت کردستان ایران نشان می‌دهد، اسلام صوفی منشانه به عنوان تک گفتمان حاکم بر این جامعه در دوره سنتی- دوره‌ای که هنوز تغییرات کلان محیطی رخ نداده‌اند- عرض اندام کرده است. گفتمانی که راهنمای نظر و عمل کنشگران در جامعه مزبور بوده است. بنابراین برای شناخت نظم اخلاقیِ سنتی در جامعه اهل سنت کردستان ایران باید به شناخت گفتمان اسلام صوفی‌منشانه پرداخت. البته مسلّم است اسلام به عنوان یک دین و طریقت صوفیانه به مثابه نحوه‌ای از زیست انسانی دو پدیده متمایز از هم‌اند که هر یک تاریخ و جغرافیای خاص خود را دارد؛ اما از آنجا که از یک طرف، پیرو نظر عبدالکریم سروش در کتاب قبض و بسط تئوریک شریعت: «پیروان هر دینی فقط با معرفت دینی سروکار دارند نه خود دین؛ همانطور که ذهن آدمیان فقط با نمود اشیاء مواجه است نه بود آن‌ها»(سروش، ۱۳۷٤: ٦٥) و از طرف دیگر معرفت دینی آدمیان متأثر از فرهنگ و شیوه زیست آنان است و هیچ دینی نمی‌تواند خود را از الزامات فرهنگی و بستر تارخی- اجتماعی جوامع رها سازد و جامه فرهنگ جامعه مزبور را برتن نکند، بنابراین می‌توان گفت آن رنگ و نشان فرهنگی که در جامعهٔ اهل سنت کردستان ایران بر کالبد اسلام حک شده است، موجب شده دین اسلام در ظرف فرهنگی جامعهٔ مزبور به شکل اسلام صوفی‌منشانه تبلور پیدا کند. به عبارت دیگر اسلام صوفی‌منشانه، اسلام فرهنگی اهل سنت کردستان ایران است. البته منظور از اسلام صوفی‌منشانه اسلامی نیست که نهاد طریقت و تصوف نمایندگی آن را کرده باشد، چرا که تصوف به شکل نهادمند آن، تا اوایل قرن نوزدهم در کردستان وجود نداشته است. در اینجا منظور از اسلام صوفی‌کنشانه اسلامی است که تعاملات خود را با حوزه سیاست گسیخته؛ به رابطه فرد مسلمان با خدای خود بیش از رابطه مسلمان با مسلمان بها می‌دهد؛ اسلام در این قرائت بیشتر در حوزه خصوصی حضور دارد تا در حوزه عمومی؛ فقه و عبادیات ارزش دینی بالاتری دارند تا عقیده و معاملات. این نوع قرائت از اسلام البته محصول شرایط تاریخی خاص خود بوده است که در ادامهٔ همین فصل به آن اشاره خواهد شد؛ اما ظهور و شکل‌گیری نهاد طریقت شیوخ در جهان اسلام و کردستان ایران به این نوع از معرفت و قرائت اسلامی مشروعیت مضاعفی بخشید و پایه‌های اعتقادی، اجتماعی و روانی آن را در میان توده مردم تحکیم بخشید. اگر ویژگی مهم جریان‌های اسلام‌گرایی معاصر را تلاش برای فرهنگ‌زدایی از اسلام و تمایز قائل شدن اسلام از تاریخ اسلام دانست، می‌توان اسلام فرهنگی را همان اسلام سنتی

محسوب کرد، اسلامی که در دورهٔ پیشامدرن، سامان‌بخش حیات اجتماعی انسانها بود. بنابراین برای جامعه کردستان، اسلام صوفی‌منشانه، اسلام فرهنگی و اسلام سنتی سه واژه برای یک معنایند. امّا مؤلفه‌ها و عناصر چنین اسلامی چیست؟ مطالعه اسلام فرهنگی یا اسلام سنتی یا اسلام صوفی‌منشانه به شکلی نظامند و دقیق، تلاش نظری و میدانی زیادی می‌طلبد که خارج از موضوع اصلی این پژوهش است؛ علی ایّحال برای ورود به این مبحث، پاره‌گفتارهایی از محمد قوچانی در کتاب «سه اسلام» شایان اهمیت است:

«گفته‌اند بزرگترین هنر شریعتی جز آن نبود که اسلام را از سیمای «فرهنگ» به صورت «ایدئولوژی» دگرگون ساخت. در اسلام ایدئولوژیک، اسلام‌گرایی بر جای جوهر اسلام نشست که معنایی فراختر از آن دیانت محمدی داشت. نه فقط به سوالات شرعی مردمانش پاسخ می‌گفت بلکه قانون اساسی شهروندان را نیز تهیه می‌کرد. نه فقط انسان اسلامی می‌ساخت بلکه جمهوری اسلامی را نیز تأسیس می‌کرد. فقه اسلامی در صورت ایدئولوژی خود به تئوری تدبیری تبدیل شده بود که از گهواره تا گور و از گور تا روز رستاخیز را تبیین می‌کرد. این چنین شد که دنیا و آخرت یکی شدند. عرف و شرع آمیخته شدند و عبور از چراغ قرمز و نبستن کمربند ایمنی همچون نماز قضا مستوجب عقوبت شد. حزب و تشکیلات اسلامی شأن نیایش‌گاه دینی یافت و پوشش مذهبی نه فقط نماد تقوای فردی، که مظهر پرهیزگاری اجتماعی شد. ایدئولوژی اسلامی از معنا عبور کرد و به صورت رسید. در صورت‌ها موی رویید و محاسن مؤمن در صورتش تجلی یافت. تسبیح خداوند از سجاده‌ی نماز و صحن مسجد به سرای جامعه تسری یافت و مؤمنان مؤمن به ایدئولوژی اسلامی، دائماً در تسبیح خداوند دیده شدند. زنان مؤمن هم چادر را نه فقط به دستور شارع که به اشاره قانون برسر کردند تا از زنان دیگر متمایز شوند.

اما اسلام فرهنگ متعلق به جان و جهان دیگری است.اسلام فرهنگ که متعلق به مردم است. فرهنگی که تنیده در پوست و خون و جان آنان است. فرهنگی که سیزده بدر و عید فطر را با هم دارد. فرهنگی که در کنار رقص و پایکوبی مختلط مردمانش حکم به کفر آنان نمی‌دهد. فرهنگی که شادی و وجد و رقص را نافی مسلمان بودن نمی‌داند. اسلام فرهنگ پالوده نیست اما آلوده هم نیست. به نقد مدام تن می‌دهد اما شالوده شکنی را برنمی‌تابد. سودای یکی کردن دین و دنیا، سنت و تجدد، تقلید و تحقیق را ندارد. اما رؤیای هم‌زیستی آنان را در سر میپروزاند. فسق را رد می‌کند، اما بالفضولی در میان خالق و مخلوق را هم برنمی‌تابد. به اظهار اسلام بسنده می‌کند و تظاهر را وامی‌نهد؛ چه تظاهر به فسق

چه تظاهر بر دینداری. اسلام فرهنگ، اسلام حوزه خصوصی است، پیش از آنکه مدرنیته آن را کشف کند. اسلام فرهنگ سال‌هاس که از مدینه فاضله‌ی خویش بیرون آمده و به جامعه مدنی پای گذارده است و جامعه مدنی یعنی هم‌زیستی نیکی و بدی و تلاش برای فروکاستن بد، فساد، فحشا، دروغ، غیبت،جهل، نیرنگ، تهمت، تهمت مؤمن به مؤمن، برای نوع ایمانی که دارد یا ندارد.

اسلام فرهنگ اسلام روشنفکران، سیاستمداران یا روحانیان نیست. اسلام مردم است؛ مردمی که اگر مستحبات را برپا نمی‌دارند، واجبات را ترک نمی‌کنند و بر مکروهات چهره ترش می‌کنند. نماز می-خوانند اما نه برای تظاهر. روزه می‌گیرند اما نه برای تفاخر. حجاب می‌کنند اما نه برای ترس. یا هریک از اینان را انجام نمی‌دهند اما نه برای کفر»(قوچانی، ۱۳۸۷: ۷-٦).

شاید بتوان گفت احمد مفتی زاده در کردستان و جامعه اهل سنت ایران جزء اولین کسانی باشد که هنر شریعتی را از آن خود کرده است و برای اسلام شأن و جایگاه یک مکتب و ایدئولوژی قائل شد و اسلام را از آیین زندگی به روش مبارزه تبدیل کرد.

تا نیمه قرن نوزدهم، علی‌رغم تمامی تفاوت‌های موجود در میان و درون جوامع اسلامی، الگویی مشترک از اسلام مرسوم سنتی، نظم اخلاقی جهان اسلام را شکل می‌داد. بر خلاف دیدگاه محققانی که معتقدند نمی‌توان در چهارچوب مفاهیم عام به تحلیل «اسلام سنتی» پرداخت و باید این کار را در چهارچوب مفاهیم منطقه‌ای یا محلی انجام داد؛(مهرآیین، ۱۳۸٦، ٤٥۳) به لحاظ نظری، اسلام سنتی معرف مجموعه‌ای از اندیشه‌ها، مفاهیم و شعائر مشترک بود که تحت عناوینی همچون اصول دین، فروع دین، اصول فقه، روش‌های تفسیر، مستحبات، محرمات، واجبات، مکروهات و غیره شیوه زندگی و اندیشه مسلمانان را مشخص می‌ساختند. به طور کلی عقاید مذهبی اسلام بر پایه مجموعه‌ای از دوگانه‌ها قرار داشت که معرف اسلام به عنوان یک مذهب و پیروان آن به عنوان یک اجتماع مذهبی (امت) بودند. این دوگانه‌ها عبارت بودند از: «وحی در مقابل عقل، توحید در مقابل شرک، شریعت در مقابل جاهلیت، دارالاسلام در مقابل دارالحرب، ولایت در مقابل مُلک، خلافت در مقابل سلطنت، امت در مقابل عصبیت و اجتهاد در مقابل تقلید». این مفاهیم عناصر اصلی سازنده فقه اسلامی بودند که پس از چهار قرن تحول شرع در اسلام سنتی از حرکت باز ایستادند و حاکمیت خود را بر اندیشه و زندگی مسلمانان تثبیت کردند. مفاهیم مزبور که به عنوان رمزگان نظام‌بخش و هنجاری

اسلام تمامی وجوه فعالیت و تلاش انسانی مسلمانان را دربرمی‌گرفتند، طی قرن‌ها مباحثه جدی و بحث و گفتگوهای تلخ و گزنده میان عالمان دینی صورتبندی و تنظیم شده بودند.

۵-۲-۱) مذهب وسیاست در اسلام سنتی

از سال‌های نخستین قرن شانزدهم تا پایان قرن هجدهم تقریباً تمامی سرزمین‌های اسلامی (دارالاسلام) تحت حمایت سه امپراطوری بزرگ مغول، عثمانی و صفویه قرار داشت. اما، هم در درون این سه امپراطوری و هم میان آن‌ها تفاوت‌های قابل ملاحظه‌ای از نظر ساختار اجتماعی، اداره دولت و نهادهای مذهبی وجود داشت(لاپیدوس، ۱۳: ۷۷۳-۷٦۵). هر یک از این امپراطوری‌ها دارای مسائل سیاسی و اجتماعی خاص خود بود. مغول‌ها اقلیتی مسلمان بودند که بر هندوهای دارای اکثریت و دیگر غیرمسلمانان هند حکومت می‌کردند. عثمانی‌ها از یک سو با اروپا و از سوی دیگر با چالش‌های سیاسی روبرو بودند که حاکمان مناطق متفاوت و امیرنشین‌های مختلف تحت فرمانروایی-شان برای آن‌ها ایجاد می‌کردند. صفوی‌ها مشغول تثبیت شیعه به عنوان دین رسمی دولت و کنترل کردن گروه‌های قبیله‌ای بودند که در کشور حضور داشتند. در امپراطوری عثمانی و صفویه، اسلام علما مورد توجه بود، اما در هند صوفی‌گری مرقدگرا از اهمیت خاصی برخوردار بود(همان: ۷٦٦). از آنجا که کردستان ایران به عنوان اقلیتی سنی مذهب در داخل حوزه امپراطوری صفویه قرار گرفته بود به تبع از مسائل سیاسی، اجتماعی و مذهبی متفاوتی با سایر ایرانیان شیعی مذهب برخوردار بود. اگر در امپراطوری عثمانی و مغول - به عنوان حکومت‌های سنی مذهب- علمای دینی نوعی پیوند ارگانیک با نظام‌های حاکم داشتند و در امپراطوری صفویه علمای شیعه از تشکیلات سازمانی منظمی برخوردار بودند، علمای سنی جامعهٔ اهل سنت کردستان ایران به سبب سنّی بودن، صلاحیت حضور در ساختارهای سیاسی صفویه را نداشتند و به موجب ماهیت نهاد روحانیت در میان اهل سنّت، فاقد تشکیلات سازمانی نیز بودند. بنابراین جایگاه و پایگاه اجتماعی علمای اهل سنت کردستان ایران هیچ-گاه به پای همتایان خود در میان علمای شیعی صفوی و سنّی عثمانی نرسید. این قشر اجتماعی جامعهٔ اهل سنت کردستان نسبت به دو نیروی اجتماعی دیگر یعنی شیوخ و فئودال‌ها از شأن و حیثیت پایین‌تری برخوردار بود؛ چرا که به لحاظ اقتصادی کاملاً وابسته مردم بودند. اگر روحانیون شیعه به سبب نزدیکی به ساختار قدرت و هم‌چنین دریافت وجوهی از مردم به عنوان خمس، از نوعی تمکّن مالی برخوردار بوده‌اند؛ روحانیون سنّی مذهب اهل سنت کردستان به علت وابستگی صرف اقتصادی به مردمی کم‌بضاعت و ناتوان از لحاظ اقتصادی، دائماً در مضیقه بوده‌اند. لازم به ذکر است که کمک-

های مالی‌ای که از جانب مردم به این قشر تعلق می‌گیرد شامل زکات، سرفطره و حق‌الزحمهٔ پیشنمازی است که روی‌هم‌رفته جواب‌گوی نیازهای اساسی آن‌ها نبوده است. همین عدم دسترسی به منابع اقتصادی مستقل، به یکی از بزرگترین مانع تفکر انتقادی و حقیقت‌طلبانه آن‌ها منجر می‌شود؛ طوری که اکثر آن‌ها ثناگوی مردم بوده‌اند تا منتقد و اصلاح‌گران اجتماعی.

به هر حال وجود «اسلام» به عنوان جزء اصلی نظم سنتی امپراطوری‌های مزبور باعث شده بود که در میان این جوامع گوناگون، نوعی پیوستگی مشترک وجود داشته باشد. مسلمانان، بر مبنای آموزه‌های قرآنی، خود را یک جامعهٔ مذهبی مشترک یا «امت» می‌دانستند. به‌علاوه اسلام به عنوان یک گفتمان مشترک (نه به عنوان باورهای مشترک)، مجموعه‌ای از چهارچوب‌های مفهومی، شعائر، نهادها، نمادها و منابع دینی مشترک بود که مسلمانان خود را ملزم به بکارگیری و اجرای مناسب آن‌ها می‌دانستند: نماز، اذان، روزه، زیارت خانه خدا، زکات، نماز جمعه، احترام به عالمان دینی، مدرسه، مسجد، خانقاه، قرآن، متون برجسته حدیث، روش‌شناسی فقه اسلامی، شیوه‌های تفسیر قرآن و حدیث مکاتب کلامی، اصول فقه و غیره. در واقع اسلام، به عنوان یک گفتمان مشترک، نظم اخلاقی جوامع اسلامی و از آن جمله جامعه اهل سنت کردستان ایران را شکل می‌داد(حورانی، ١٣٨٤: ٢١٩).

همان‌طور که در سطور بالا اشاره شد، «اسلام» سامان‌بخش‌ترین عنصر در حیات اجتماعی جوامع اسلامی می‌باشد، اما این نکته را نباید از خاطر دور نگه داشت که کارکرد سامان‌بخشی اسلام مشروط به تاریخ بوده است. در زمان حیات محمد (ص)، وجود ایشان به عنوان پیامبر خداوند و دریافت‌کننده وحی الهی، تازه و جذاب بودن پیام اسلام، قدرت سیاسی فراگیر وی و بالاخره محدود بودن دامنه مسائلی که پیروان محمد (ص) به عنوان مدافعان آیین جدید اسلام با آن روبرو بودند، مانع از آن می‌گردید که به لحاظ فقهی یا کلامی در میان مسلمانان اختلاف بوجود آید؛س اگر چه در آن زمان نیز تا حدودی در خصوص برخی مسائل دینی در میان مسلمانان اختلاف نظر وجود داشت. اینسخن پیامبر اسلام که «اختلاف موجود در میان علمای امت من رحمت است» یا اینکه «اگر آن‌چه سلمان می‌دانست، ابوذر می‌دانست، ممکن بود منجر به کفر شود» را می‌توان مؤیدی بر وجود اختلاف نظر فقهی- کلامی در میان مسلمانان در زمان حیات پیامبر دانست. به هر حال پس از وفات پیامبر اسلام، علمای دینی با مسائلی روبرو گردیدند که در قرآن و سنت پیامبر یا در مورد آن‌ها سخن اندکی به میان آمده بود و یا آنکه هیچ سخنی در مورد آنان گفته نشده بود. مسائل مزبور عمدتاً ریشه در گسترش اسلام به سرزمین‌هایی داشت که از فرهنگ و تمدنی متفاوت با فرهنگ فاتحان عرب برخوردار بودند.

از این رو تاریخ اسلام شاهد ظهور مکاتب فقهی مختلفی شد که هر یک به طریقی سعی در توانا ساختن مسلمانان در برخورد با مسائل دینی – دنیوی‌شان داشتند. تحولات دانش فقهی مسلمانان اهل سنت، البته، پس از چهار قرن و با شکل‌گیری چهار مکتب فقهی حنفی، مالکی، شافعی و حنبلی پایان یافت. پس از آن باب اجتهاد در اسلام سنی بسته شد و مقرر گردید هر یک از علمای دینی بعدی از یکی از چهار مکتب فقهی یاد شده پیروی نمایند. بنابراین، شالوده روش‌شناختی شریعت اسلامی در اسلام سنی همان اصولی است که توسط بنیانگذارن چهار مکتب فقهی مزبور تدوین و صورت‌بندی شده است. ابو حنیفه نخستین عالم اسلامی بود که «قیاس» را به عنوان یک مبنای جدید برای استنتاج فقهی مطرح ساخت. او معتقد بود فقیهان مسلمان می‌توانند با تکیه بر اصل قیاس از معنای ظاهری متن قرآن فراتر بروند و به استنباط شالوده‌های علّی آن بپردازند. مالک بن انس، بنیانگذار دومین مکتب فقهی، معتقد بود که چون استفادهٔ آزادانه و بدون محدودیت قیاس می‌تواند منجر به سوء استفاده شود و به سفسطه‌بازی کمک کند، باید پس از قرآن به سنت پیامبر یا آداب و رسوم محلی برتری بخشید و از قیاس تنها به عنوان آخرین راه‌چاره استفاده کرد. به هر حال، این دو مکتب فقهی نتوانستند رضایت محمد شافعی، بنیانگذار سومینمکتب فقهی را بدست آورند. شافعی با فاصله گرفتن از دیدگاه کسانی که «اجماع» را به فقهای اهل مدینه محدود می‌دانستند، معتقد بود که اجماع را باید به تمامی مراجع دارای صلاحیت در اسلام بسط داد و به ایده‌ها و داروری‌های فقهی مورد توافق آن‌ها استناد کرد. قرآن، حدیث، اجماع و قیاس چهار منبع فقه اسلامی در مکتب فقهی شافعی بودند. احمد بن حنبل چهارمین و آخرین فقیه معتبر در فقه سنی، اصل قیاس را زیر سؤال برد. او تفسیر عقلانی از قرآن و سنت را جایز می‌دانست و به اجماع به عنوان یک بدعت نامشروع در فقه اسلامی نگاه می-کرد(حورانی، ١٣٨٤: ١٠٩-١٠٧).

۵-۲-۲) اندیشه سیاسی اولیه اسلامی و تحولات بعدی آن

پس از وفات پیامبر، مهمترین آموزه سیاسی که رفتار سیاسی مسلمانان را هدایت می‌کرد، آموزه دینی-سیاسی «خلافت» بود. مسلمانان در پاسخ به این مسئله که بعد از مرگ پیامبر چه کسی از شرایط و صلاحیت‌های لازم برای رهبری امت اسلامی برخوردار است و چرا باید از آن اطاعت کرد، اندیشه «خلافت» و مفاهیم هم‌خانواده آن چون «اجماع» و «بیعت» را مطرح ساختند(عنایت، ١٣٨٠: ٢٤). خلیفه به عنوان جانشین محمد (ص)ف از تمامی حقوق و مسئولیت‌های وی به جز مسئولیت پیامبری برخوردار بود. مهمترین پیامد آموزه خلافت برای زندگی اجتماعی مسلمانان آن بود که پس از وفات

پیامبر نیز رهبری سیاسی و دینی در اختیار شخص خلیفه باقی ماند. این مسئله از آن جهت دارای اهمیت است که نشان میدهد جامعه اسلامی تا پیش از پایان یافتن دوران خلافت خلیفه چهارم هنوز درگیر مبارزات سیاسی بر سر قدرت نشده است. به عبارت دیگر، تا قبل از آغاز حکومت بنی‌امیه، جامعه اسلامی هنوز با مسئله‌ای به نام گروه‌های مدعی قدرت روبرو نشده بود، اگر چه همراه با دوران حکومت حضرت عثمان، خلیفه سوم، وجود چنین گروه‌هایی در جامعه اسلامی احساس می-گردید(حورانی، ۱۳۸٤: ٤۹). به طور مشخص در دوران حکومت بنی‌امیه و بنی‌عباس بود که پنج گروه مدعی قدرت در جامعه اسلامی احساس گردید: حاکمان سیاسی (سلاطین) که نقش خلیفه را برای خود قائل بودند، رؤسای قبایل، دبیران و وزرا، فرماندهان نظامی و علمای دینی. از این پس همواره گروه‌هایی در جامعه اسلامی وجود داشتند که حاضر به پذیرش قدرت خلیفه و اطاعت از حکومت مرکزی نبودند.

عالمان مسلمان در تلاش‌های بی‌وقفه خود برای سازگار کردن نظریه خلافت با واقعیت‌های سیاسی موجود، بیش از پیش از آن نظریه سیاسی که بر وحدت رهبری سیاسی و دینی در شخص خلیفه تأکید می‌کرد، فاصله گرفتند و به تدریج به پذیرش واقعیت سیاست سکولار ـ تفکیک رهبری سیاسی از رهبری دینی ـ رسیدند(مهرآیین، ۱۳۸٦: ۳۹۵). ابوالحسن ماوردی (۱۰۵۸-۹۷۲)، امام محمد غزالی (۱۱۱۱- ۱۰۵۸) و بدرالدین ابن جماعه (۱۳۵۳-۱۲٦۰) از نخستین متفکران اهل سنت بودند که سعی در حل این مسئله داشتند(عنایت، ۱۳۸۰: ۳۰). به عنوان نمونه، اندیشه سیاسی امام محمد غزالی از نظر گذرانده می‌شود.

غزالی، عارف و عالم دینی و متکلم نامدار شافعی، از جمله اندیشه‌پردازان سیاسی بود که می‌کوشید واقعیت سیاست مسلمانان را دریابد و برای مشکلات آن راه‌حل ارائه کند. او در دوران حکومت سلجوقیان می‌زیست، دورانی که می‌توان آن را دوره نهایی زوال خلافت عباسی دانست. در این دوران، حتی متفکر درون‌کاوی هم‌چون غزالی مجبور به فاصله‌گیری بیشتر از اندیشه اولیه خلافت و وحدت رهبری دینی و رهبری سیاسی شد. لو در نظریه سیاسی خود تأکید بیشتری بر «مصلحت» و «مصلحت‌گرایی» نهاد. غزالی معتقد بود مادامی که خلیفه خلافت می‌کند و قدرت او به رسمیت شناخته می‌شود، سلطنت سلطان نیز مشروع است. او معتقد بود تلاش برای غیر مشروع اعلام کردن قدرت سلطان و از قدرت ساقط کردن او منجر به آشوب و فتنه خواهد شد؛ شرایطی که زیان آن برای رفاه و سعادت مسلمانان از حاکم بودن یک حاکم مستبد بیشتر است. در واقع غزالی معتقد بود

حکومت سلاطین به دو شرط مشروع است: نخست آن‌که سلاطین از قدرت کافی برخوردار باشند تا مسلمانان بتوانند در صلح و امان زندگی کنند، و دوم آنکه سلاطین به خلیفه وفادار باشند و این وفاداری را نیز با ذکر نام خلیفه و ضرب سکه به نام او ابراز دارند. با احراز این دو شرط، حتی اگر سلطان ستمگر باشد، مسلمانان باید از فرمان او پیروی کنند وگرنه خلع او از قدرت موجب آشوب و فتنه خواهد شد(عنایت، ۱۳۷۸: ۱۵۸). بدون تردید، شرایط متغیر جامعه اسلامی باعث شده بود غزالی در اندیشه سیاسی خود به جای تأکید بر ریشه‌های قدرت سیاسی به فواید و کاربردهای آن توجه بیشتری نشان دهد.

عالمان دینی بعدی از قبیل ابن تیمیه (۱۳۲۸-۱۲۶۳)، فقیه و متکلم نامدار حنبلی، و عبدالرحمن ابن خلدون(۱٤۰٦-۱۳۳۳) که متوجه تناسب اندک میان دولت اسلامی آرمانی و واقعیت سیاسی زمانه‌شان شده بودند، پذیرفتند که بعد از چهار خلیفه راشدین خلافت به پایان رسیده و حکومت‌های بنی‌امیه و بنی‌عباس چیزی بیش از یک پادشاهی نبوده‌اند. به هر حال، این دو نیز با اعتقاد به مزایا و فواید قدرت، هرگز رأی به سرنگونی حاکمان ندادند. آن‌ها فرمولی را طراحی کردند که بنا بر آن در عین دادن حق اعمال قضاوت شخصی و آزادی عمل به شخص حاکم، شرع نیز رعایت می‌گردید. ابن تیمیه، مفهوم شرع را آن‌چنان وسعت بخشید که «قدرت تصمیم‌گیری حاکم که حاکم بدون آن نمی-توانست حکومتش را حفظ کند و نمی‌توانست رفاه امت را فراهم آورد» را در درون خود جای دهد. او این کار را با به کار گرفتمن اصل «مصلحت» انجام داد. به اعتقاد ابن تیمیه، از آنجا که هدف خداوند در آوردن شریعت، رفاه انسان می‌باشد، قدرت تصمیم‌گیری شخص حاکم نه فقط برای حمایت از خودش بلکه برای فراهم آوردن رفاه (یعنی مصلحت) امت نیز ضروری است. دستورالعمل ابن تیمیه در عین تضمین مشروعیت حکومت، این اصل را نیز در خود داشت که «حکومت خوب مشروط به ائتلاف میان امیران، رهبران سیاسی و نظامی و تفاسیر «علما» از شریعت می‌باشد. به نحوی مشابه، ابن خلدون سعی در ارائه یک دستورالعمل برای جای دادن اسلام در «فراخنای زندگی طبیعی» پادشاهان به گونه‌ای داشت که به ایجاد یک حکومت باثبات‌تر و فراگیرتر توسط آن‌ها کمک نماید(مهرآیین، ۱۳۸٦: ۳۹۷).

روی هم‌رفته اندیشه سیاسی اسلام با به رسمیت شناختن تقسیم کار میان حاکمان سیاسی و علمای دینی به جدایی نهادی مذهب از سیاست مشروعیت بخشید، اگر چه مشرعیت تمایز نهادی مزبور منوط به ائتلاف دائمی میان علما و سلاطین در امپراطوری‌های عثمانی، صفویه و مغول شد. اما آنچه

در جامعه اهل سنت کردستان ایران می‌گذشت قدری متفاوت بود. در کردستان ایران همانطور که اشاره شد اولاً دو نیروی برتر اجتماعی یعنی فئودال‌ها و شیوخ، رهبری سیاسی و معنوی مردم را بر عهده داشتند و علما به سبب فقدان دسترسی به منابع اقتصادی و وابستگی معیشتی مفرط به مردم و دو نیروی مزبور، توان مانوردهی چندانی در فضای اجتماعی- سیاسی آن‌روز را نداشتند. البته محافظه-کاری قشر علما به نسبت مسائل اجتماعی و خاصتاً سیاسی، نیاز به توجیه عقیدتی و دینی نیز داشت که مبانی چنین توجیهی را اسلاف آنها – نظریه‌پردازان سیاسی اهل سنت- فراهم آورده بودند؛ ثانیاً سنی‌های ایران از دوره صفویه به بعد، هم‌چون یک اقلیت در محیط خصمانه اهل تشیع زندگی می-کردند و همین باعث شده بود علمای اهل سنت ایران، از یک شیوه عمل واقع‌بینانه یعنی به رسمیت شناختن مشروعیت نظم موجود و خودداری از هر گونه نافرمانی پیروی کنند.

۵-۳) طریقت صوفیانه

اسلام سنتی در میان اهل سنت به گفتمان دیگری نیز آغشته شد و آن گفتمان طریقت شیوخ بود. غنودن و درهم‌رفتگی این دو گفتمان چنان عمیق و تاریخی شد که در طی زمان یکی شدند و اسلام سنتی تبدیل به اسلام‌صوفی‌منشانه گردید. قبل از آنکه به توصیف مؤلفه‌های این گفتمان پرداخته شود بایستی ظهور و گسترش آن را در جامعه اهل سنت کردستان ایران تبیین کرد.

پژوهشگران در این امر اتفاق نظر دارند که جامعه ایرن به طور کلی برای اولین بار در زمان حکومت رضاخان تجربه مدرنیته – هر چند به نحو ناقص و ناتمام – را از سر گذراند؛ چیزی که از آن به عنوان «مدرنیزاسیون آمرانه رضاخان» تعبیر می‌شود. رضاخان با توسعه نظام بوروکراتیک، ایجاد نظام آموزشی مدرن، ایجاد سیستم قضایی سکولار و...پایه‌های نهادی یک جامعه مردن را بنیان نهاد. اما کردستان ایران تا دوره پهلوی دوم سهم بسیار ناچیزی از برنامه‌های توسعه‌گرایانه دولت برده بود و کماکان در یک وضعیت سنتی و پیشامدرن به سر می‌برد(ایمان و محمدپور، ۱۳۸۳). جامعه کردی در دوره سنتی خود دو مرحلهٔ کوچ‌نشینی و یکجانشینی را تجربه کرده است. در دوره کوچ‌نشینی در سازمانی به نام ایل که یک واحد اجتماعی – سیاسی است به رتق و فتق امور خود پرداخته است. در این نوع از زیست جمعی، رئیس ایل، رهبری سیاسی افراد را بر عهده دارد. این نوع از رهبری با زبان ماکس وبر یک رهبری سنتی است. در دوره یکجانشینی نیز هر چند ساختار قبیله‌ای جامعه کردی تا حدود زیادی

دستخوش تغییرات ساختاری می‌شود اما روی‌هم‌رفته رئیس قبیله و ایل، بیشترین نفوذ اجتماعی را دارند و سامان جامعه توسط آن‌ها مدیریت می‌شود.

در هر دو دوره کوچ نشینی و یکجانشینی، روحانیون رهبری دینی مردم را عهده‌دار بوده‌اند. روحانیون دینی به مسائل فقهی و شرعی مردم رسیدگی می‌کردند؛ قضاوت می‌کردند و نهاد آموزش که عمدتاً آموزش دینی بود زیر نظر آن‌ها بود. البته اگر چه روحانیون صاحب چنین اختیاراتی بودند اما به سبب اینکه منابع اقتصادی و سیاسی جامعه تحت سیطرهٔ بزرگان قبیله و ارباب و فئودال‌ها بود به تبع روحانیون نیز از کمترین استقلال برخوردار بودند و غالباً تحت لوای اربابان و رؤسای عشایر، به وظایفشان عمل می‌کردند.

این وضعیت اجتماعی- سیاسی- فرهنگی در اوایل قرن نوزدهم میلادی در معرض تغییرات فاحشی قرار گرفت. از انضمام کردستان به امپراتوری عثمانی در اوایل سده شانزدهم به این سو عثمانیها سیاست حکومت غیر مستقیم را در بخش بزرگی از کردستان با واسطه خاندانهای محلی در پیش گرفتند. در سده‌های هفدهم و هجدهم نظارت مرکزی سست شده بود که بیشتر نشده بود؛ در اوایل سده نوزدهم سلاطین عثمانی که نخستین آنها سلطان محمد دوم بود (۱۸۰۸-۱۸۳۹) یک رشته اصلاحات نظامی و اداری را در میان آوردند که مراد آنها تمرکز حکومت و حکومت مستقیم بود. حکام منصوب مرکز، قدرت خاندانها را یکی پس از دیگری درهم شکستند. با ناپدید شدن این خاندانها (که مناطق وسیعی را تحت حکم شدید اما در مجموع عادلانه خود داشتند) نظم و امنیت نیز ناپدید شد. امارات به قبایل متنازعی تجزیه شدند که در رأسشان رؤسای خرده‌پایی جای داشتند که مشتاق بودند چندان که می‌توانند از وضع موجود سود ببرند. امرا توانسته بودند این رقابتها را مهار کنند؛ حکومت‌شان تند، گاه حتی خشن بود، لیکن در عین حال مؤثر و قابل اعتماد بود. حکامی که جای امرا را گرفتند نه به امور محل واقف بودند نه هم مشروعیت آن را داشتند. بنابراین قادر به مهار کردن کشمکش‌ها و برخوردهای قبیله‌ای نبودند. در واقع بسیاری از حکام خود این برخوردها را موجب می‌شدند و متعامداً می‌کوشیدند تفرقه بیندازند و حکومت کنند. در نتیجه بی‌قانونی و ناامنی در امارات سابق مدام در حال رشد و پیشرفت بود. در چنین اوضاع و احوالی شیوخ توانستند بیشترین نفوذ اجتماعی و سیاسی خود را بر جامعهٔ کردی اعمال کنند(بروئین سن، ۱۳۷۸: ۳۳۱-۳۲۸). شیوخ نقش مردان مقدسی را داشتند که گاه تا حدّ پرستش تعالی می‌یافتند، چندان که شأن پیامبری یا مهدی و در منتهای امر شأن خدایی را بر عهده می‌گرفتند، یا پیروانشان بر آنها تحمیل می‌کردند(همان: ۳۰۲).

بنابراین اگر تا اواخر قرن هجدهم رهبری سیاسی و دینی جامعه کردی متمایز از هم بود، از اوایل قرن نوزدهم تا نیمه قرن بیستم- زمان آغاز مدرنیزاسیون در کردستان- این دو رهبری آرام آرام در شخصیت شیوخ به هم گره خورد و شیوخ توانستند تؤمان مدیریت سیاسی و پیشوای دینی- معنوی مردم را در دست بگیرند. بروئین سن در خصوص جایگاه این قشر در کردستان می‌گوید: «شیوخ به علت احترامی که از آن بهره‌مندند در کشمکش‌ها واسطه‌هایی کارآمداند و همین خود بدانها نفوذ سیاسی می‌بخشد. آنها با واسطه طریقت‌های خود با همتایان و دروایش مخلص در سرتاسر کردستان در تماس‌اند و به این ترتیب توانایی بالقوه بسیج توده‌های وسیع را واجدند. طریقت‌های درویشی بسیاری در جهان اسلام وجود دارد، اما در کردستان دو طریقت حضور دارند: طریقت قادری و طریقت نقشبندی. کلیه شیوخ کردستان به یکی از این دو تعلق دارند. این دو طریقت تا نیمه قرن بیستم تنها سازمانی بود که حدود مرزهای قبیله‌ای را پس پشت نهاد و مستقل از حکومت بود و حتی رو در روی او می‌ایستاد. آنها شبکه‌ای اجتماعی بوجود آوردند که که در سرتاسر کردستان و حتی در بخش‌های مجاور امپراتوری عثمانی گسترده شد»(برویین سن، ۱۳۷۸: ۳۰۳-۳۰۲). به این ترتیب مشاهده می‌شود که نهاد طریقت در جامعه‌ای چون جامعهٔ کردستان تا نیمه قرن بیستم از کارکرد معنوی، اجتماعی و سیاسی شایانی برخوردار است. در نتیجهٔ نقشی که شیوخ ایفا می‌کردند (یعنی رهبری معنوی و سیاسی)، پیوند وثیقی میان این قشر اجتماعی با ارباب و حاکمان دولتی به وجود آمده بود. البته باید اذعان کرد رهبری سیاسی آنها نه به مدد ابزار قانون و قدرت و سازوکارهای مدرن بود که ناشی از نوعی اقتدار کاریزماتیک آن‌ها در میان توده مردم بود. تا نیمه قرن نوزدهم نقش شیوخ محدود به حل اختلافات و منازعات قبیله‌ای بود و سیاست‌مداری‌شان محدود به مسائل درون‌قبیله‌ای یا نهایتاً میان دو یا چند قبیله بود اما از نیمه دوم قرن نوزدهم به بعد، تقریباً همه رهبران مهم سیاسی در کردستان شیخ بودند و یا حداقل به خانواده‌های شیخ تعلق داشتند. شیخ عبیدالله نهری، شیخ سعید پیران، ملا مصطفی بارزانی که همگی رهبران شورش‌های ناسیونالیستی بودند از نسل شیوخ نقشبندی بودند که به واسطه مولانا خالد وارد طریقه نقشبندی شدند. خانواده‌های شیوخ که به نفوذ سیاسی بالایی رسیده بودند همگی بدون استثنا در مناطقی عمل می‌کردند که ویژگی‌های قبیله‌ای در آنها بالا بوده است و بالعکس در نواحی کاملاً هموار فلاتی که شیوه فئودالی حکمفرما بود چنین شیوخ قدرتمند سیاسی پیدا نشدند(بروئین سن، ۱۳۷۸: ۳۳۷).

در مجموع افزایش ثروت دنیوی و قدرت سیاسی به شیوخ اجازه داد تا نه تنها به قدرتمندترین رهبران بومی کردستان تبدیل شوند، بلکه به قوی‌ترین طرفداران احساسات ناسیونالیستی تبدیل گردند. طبق نظر وان بروئین سن: «شیوخ کرد از اواسط تا اواخر قرن نوزدهم به طور کلی شیوخ روحانی و غیردنیوی نبودند؛ برای بسیاری از آنها نشستن بر مقام فرمانروایی بیش از نشستن بر سجاده‌هایشان مهمتر بود و از بدست گرفتن تفنگ بیش از بدست گرفتن تسبیح‌هایشان احساس آسودگی می‌کردند. چنین مردانی بودند که رهبران اولین جنبش‌های ناسیونالیستی کردستان بودند»(همان: ٣٤٤).

از نیمه دوم قرن بیستم به این سو نفوذ شیوخ در کردستان کاهش بسیار داشته است. در مرتبه نخست کاهش نفوذ شیخ را نباید به مداخله دولت نسبت داد. جریانات اجتماعی–اقتصادی و بهبود وضع آموزش عوامل مهمتری هستند. ماشینی شدن کشاورزی، تشدید تضادهای طبقاتی، مهاجرت‌های انبوه به شهرها، بهبود وسایل ارتباطی و فرصتهای آموزشی اثر دو سویه ای برای شیوخ و پیروانش داشت؛ بسیاری از پیروان عملاً از شیوخ جدا شدند یا دست کم به وجود آنها در مقام واسطه و دلّال کشمکش‌ها نیاز چندانی نداشتند؛ شمار متزایدی از آنها کم کم شیخ را به چشم استثمارگر و شیاد می-نگریستند، نه به چشم قدیسانی که دم دست بودند.(همان، ص ٣٦١–٣٦٠).

از منظر دینی (البته اسلام سنتی)، شیخ واسطه‌ای آشکار میان خالق و مخلوق است. وی به داشتن کرامات و الهامات و حتی اعجاز اشتهار دارد و این ویژگی‌ها به شیخ تقدس می‌بخشد. وی شفیع گناهان مردم نزد خدا و پیامبر خدا تلقی می‌شود. از نگاه پیروانشان علم آن‌ها به مسائل و امور دنیوی نه حصولی که شهودی و لدنّی است. شیخ مظهر روح خداوندی بر زمین انسان انگاشته می‌شود که رهنمون و ارشاد خلق را با سلوک معنوی و طریقت روحانی درپی‌می‌گیرد. رهروان طریقت بر این باورند اگر روحانیون دینی بر فقه و شریعت تسلط دارند، شیوخ علاوه بر خبرگی در این باب، بر علوم عرفانی و باطنی نیز مسلط‌اند. اسلام سنتی، وجود «ولی» و پیشرو را در ساحت ایمانی و باطنی کاملاً به رسمیت می‌شناسد(مصاحبه با عبدالرحمن پورعثمان) و تبعیت و تقلید و رهروی را در کسب تجربه‌های دینی و ایمانی مسلم فرض می‌کند.

طریقت تشیخ روی هم رفته با نوعی دنیاگریزی و دنیازدگی همراه است. سالک طریقت تشیّخ، آن-چنان در پی کسب تجربه‌های باطنی است که حواس و توجه‌اش از امور پیرامون خود و هر آنچه برای زندگی این‌جهانی لازم است، گسیخته می‌شود. وی رهبانیت در دین را جانشین ربانیّت می‌کند. قرائت

چنین طیفی از هر دین و مذهبی من‌جمله اسلام، به ناچار به محافظه‌کاری می‌انجامد. دین برای چنین افرادی، جهانِ «قرار» و «آرامش» است نه محمل تاختن و مبارزه و مکتب‌سازی.

سیمای کلی نظم سنتی را در جامعه کردی می‌توان این‌گونه توصیف کرد که در این دوره شهرنشینی بسیار محدودی وجود داشت. بیش از ۹۵ درصد افراد در جامعه کردی بی‌سواد بودند. در این جامعه امور آموزشی و قضاوت به روحانیونی واگذار شده بود که به تدریس علوم دینی سنتی می‌پرداختند. معمولاً در هر روستایی روحانیون به تربیت چند طلبه مشغول بدند. روحانیون مدرس، قاضی و نز ادیب و شاعر بودند که ساختار آموزشی آن دوره را کاملاً در دست داشته و خود نیز به شدت تحت تسلط اربان و شیوخ قرار داشتند. وضعیت اعتقادی مردم بسیار جالب توجه بوده است. باورداشت‌های مذهبی، مراسم و اعیاد مذهبی (شامل عید قربان و مخصوصاً عید رمضان) از جایگاه خاصی برخوردار بوده است. طلبه‌های تربیت شده بعد از چند سال تحصیل در مساجد، نزد روحانیون مشهورتر به درجه ملائی رسیده و امور دینی روستاها را در دست می‌گرفتند. روحانیون کلیه امور دینی و مراسم مذهبی را در دست داشتند. به‌علاوه، اعتقاد مردم به مقابر و زیارت‌گاه‌های مقدس نه تنها جنبه اعتقادی داشت که بر طب و پزشکی سنتی نیز مؤثر بود. مردم بر این باور بودند که هر کدام از مقابر و زیارت-گاه‌های منسوب به افراد یا صحابه مقدس، قادر به شفای نوع خاصی از بیماری و نازایی هستند. هر بیمار به‌خصوص برای شفایخود متوسل به یک یا چند تا از این مقابر می‌شد یا از سید یا روحانی بزرگ روستا یا روستاهای دیگری (که البته تعداد آن‌ها نیز اندک بود)، درخواست دعای نوشته شده می‌کردند. در حوزه نظام اجتماعی، خانواده رکن اساسی جامعه و نیز واحد تولید اقتصادی بوده است. ازدواج نه به معنای عاطفی آن بلکه به عنوان عامل پیونددهنده بین خانواده‌ها، طوایف و نیز پایان دادن به خشونت‌ها و مسائل خانوادگی و قبیله‌ای بوده است. ازدواج‌ها عمدتاً از نوع تنظیم‌شده و اجباری- مصلحتی بودند که منافع زوجین در آن چندان مد نظر نبوده است.

نظم سنتی در جامعهٔ کردی با دینی فرهنگی و فرهنگی دینی، تا افول نظام استبدادی قاجار تداوم یافت. زوال سلطنت قاجار و ازهم‌گسیختگی شیرازه سیاسی و اجتماعی متعاقب آن در جامعه ایران، فرصتی بود تا نیروهای معترض سر به شورش بردارند و این همان نقطه عطف تاریخی است که بنا بر باور روبرت وسنو، امکان تغییرات فرهنگی و ایدئولوژیک را در جامعه محقق می‌سازد. به عبارت دیگر نقطه عطف تاریخی میان نظم سنتی و بحران در نظم سنتی برای جامعه کردی زوال سلطنت

قاجار و آغاز حکومت رضاخان می‌باشد. شورش اسماعیل آغا سمکو سرآغاز فصلی تازه برای جامعه کردی ایران شد به طوری که نقطه عزیمتی برای جنبش ناسیونالیسم کردی در دهۀ بیست شمسی بود.

٥-٤) بحران نظم سنتی و تغییرات اجتماعی- فرهنگی

در پی تحولات داخلی در جهان اسلام، مسلمانان از یک طرف گرفتار فقر و فلاکت، جهل و جمود، ظلم و استبداد، فساد و تباهی و خواب و غفلت شده، در نهایت عجز و درماندگی و عقب‌ماندگی دست و پا می‌زدند و از طرف دیگر در چنان وضعیت داخلی، آن‌ها در معرض هجوم غرب و ورود تمدن مدرن غربی قرار گرفتند که با دو چهره دانش، تفکر جدید، صنعت، تکنولوژی و چهره سیاسی استعماری و غارتگرانه متوجه جهان اسلام شده بود(موثقی، ١٣٨٩: ٩٣). مدرنیته که حداقل در پنج قلمرو اسلام را به چالش طلبید تا حد زیادی در پیوند با گسترش و توسعه امپریالیستی اروپای مسیحی قرار داشت.

به لحاظ نظامی، ابزارهای مدرن جنگ این امکان را برای اروپا فراهم آورد تا نواحی وسیعی از جهان اسلام را فتح و تسخیر نماید. روند فتح سرزمین‌های اسلامی از قرن هفدهم آغاز گردید اما در قرن نوزدهم آن‌چنان سرعت و شتابی یافت مصلحان دینی را نگران شکست کامل جهان اسلام از اروپا ساخت. موسی جارالله بیگی(تاتارستان، ١٩٤٩-١٨٧٥) می‌نویسد: «جهان مسلمانان در همه جا، هم-چون یک مجرم یا زندانی، تحت کنترل و مراقبت دیگران قرار دارد»(مهرآیین، ١٣٨٦: ١٣٥). حتی قوی‌ترین دولت عثمانی یعنی امپراطوری عثمانی سرزمین‌های تحت کنترل خود را از دست داد و به عهدنامه‌ها و معاهداتی که به نیروهای خارجی اجازه دخالت در مسائل داخلی امپراطوری را می‌داد، گردن نهاد.

به لحاظ اقتصادی، مدرنیته به تولید ثروت و کالاهایی می‌پرداخت که جهان اسلام از فقدان آنها رنج می‌برد و در آرزوی دست یافتن به آن‌ها بود. مسلمانانی که به اروپا سفر می‌کردند با حیرت و تعجب به لامپ‌های گازی خیابان‌ها و دیگر نشانه‌های پیشرفت و ترقی اروپاییان نگاه می‌کردند. احیاگران دینی پیشرفت و ترقی اروپاییان را هم ناشی از بالا رفتن قدرت سازندگی و زایایی آن‌ها و هم ناشی از استثمار سرزمین‌های دیگر از جمله سرزمین‌های اسلامی می‌دانستند. به عنوان مثال محمود ترزی (افغانستان، ١٩٣٣-١٨٦٥) در عبارتی که ترکیبی از انزجار و احترام است، چنین می‌گوید: «دولت‌های

اروپایی نه تنها از معادن خود بلکه از معادن تمامی جهان بهره‌برداری می‌کنند. آن‌ها علاوه بر استفاده از منابع طبیعی قادر به تولید صنعتی نیز می‌باشند. تمامی این مسائل تنها به این دلیل است که آن‌ها دارای دانش هستند و ما فاقد آن هستیم»(مور، ۱۳٦۹: ۳۰۰–۲۸۸).

به لحاظ شناختی، علم مدرن با ادعاهای شگرف و فوق‌العاده‌ای که در خصوص موفقیت‌های خود مطرح می‌ساخت دیگر جهان‌بینی‌ها را به چالش طلبید. احیاگران دینی ادعاهای علم مدرن را پذیرفتند. برخی از آنها بر ریشه‌های اسلامی علم مدرن تأکید می‌کردند، در حالی که عده‌ای دیگر از آن‌ها بر پیشرفت‌های معجزه‌آسایی که علم مدرن در سال‌های اخیر به آن دست یافته بود، تأکید می‌کردند. به هر حال تمامی آن‌ها علم مدرن را چالشی در مقابل شناخت و برداشت اسلامی از جهان می‌دانستند. به عنوان مثال، سر سید احمد خان در حالی که به رشته‌های علمی مدرن ایمان آورده بود، این علوم را خطری در مقابل نظام باورهای اسلامی می‌دانست: «من مطمئنم هنگامی که این علوم گسترش یابند – گسترش این علوم اجتناب‌ناپذیر است و من خودم به رغم همه چیز به گسترش این علوم کمک می‌کنم و در آن مشارکت دارم– در قلب مردم گونه‌ای تردید و بی‌توجهی و حتی گونه‌ای عصیان مثبت نسبت به اسلام به وجود خواهد آمد، همان‌گونه که اکنون نیز این مسأله وجود دارد»(لاپیدوس، ۱۳۸۱: ٦٦۲–٦۵۷). سید احمد خان معتقد بود که وجود چالشی به نام علوم مدرن مسلمانان را ملزم می‌کند که «لکه‌های سیاه» اسلام سنتی را از از چهره درخشان اسلام بزدایند. اما بودند احیاگرانی که نگاه محافظه‌کارنه و مردد، نسبت به دستاوردهای شناختی علوم مدرن داشتند. کسانی مانند سید قطب، از تئورسین‌های اخوان‌المسلمین مصر و ناصر سبحانی از مؤسسین جماعت دعوت و اصلاح ایران در زمره این افراد بودند.

به لحاظ سیاسی، چنین به نظر می‌آید که نهادهای مدرن حکومت، آن‌گونه که طرفداران آن‌ها ادعا می‌کردند، می‌توانند به روش‌ها و شیوه‌هایی که دولت‌های اسلامی معاصر فاقد آن‌ها بودند، صلح ونظم اجتماعی را حفظ کنند و باعث ایجاد وحدت ملی در درون جامعه شوند. رشید رضا در سال ۱۹۰۷ می‌نویسد: «بزرگترین بهره و منفعتی که مردم شرق از اروپاییان به دست آورده‌اند، عبارت است از دست یافتن به این شناخت که یک حکومت واقعی باید چگونه حکومتی باشد و جذب این شناخت در درون خود»(گاردنر، ۱۳۸۳: ۲۹). او در ادامه به ذکر این نکته می‌پردازد که مسلمانان نمی‌توانستند مستقلاً این شناخت را به دست آورند: «آیا شما درباره حکومت این مردم (اروپاییان) فکر کرده‌اید.

شما یا افراد دیگر شبیه شما، هرگز این موضوع را به عنوان بخشی از اسلام در نظر نگرفته‌اید»(همان: ٦٧).

به لحاظ فرهنگی، مدرنیته الگوهای جدیدی از رفتار را به همراه آورده بود که احتمال داشت جایگزین شیوه‌های رفتاری موجود شوند. شیخ الامین بن علی‌المزروعی (کنیا، ١٩٤٧-١٨٩٠) با نگرانی می‌نویسد: « دائم در حال تقلید از سفید پوستان هستیم؛ کاش تنها به تقلید چیزهای خوب آن‌ها و چیزهایی که با مذهب‌مان سازگار است می‌پرداختیم. مسلمانان لباس اروپاییان و مشروبات الکلی آن‌ها را اقتباس کرده‌اند، اما سنت‌ها و آداب و رسوم خوب آن‌ها از قبیل تفریحات و سرگرمی‌هایشان، شیوه آن‌ها در اداره جلسات و ملاقات‌ها، عشق آن‌ها به وطن، همبستگی و انسجام آن‌ها و دیگر چیزهای خوب آن‌ها را نمی‌شناسند. زنان مسلمان موهای خود را مطابق با سبک‌های اروپایی کوتاه می‌کنند، اما آن‌ها باید بیشتر برای دانش زنان اروپایی در نظم بخشیدن به خانه‌هایشان و راحت و تمیز کردن آن‌ها، شیوه آن‌ها در تربیت فرزندانشان و آموختن ادب و نزاکت به آن‌ها، و توانایی آن‌ها در انجام دادن کارهای دستی، فنون و صنایع دستی و آشپزی ارزش قائل شوند»(مهرآیین، ١٣٨٦: ١٣٧).

در کل چنین به نظر می‌رسید که چالش‌های مدرنیته هستی و موجودیت اسلام را مورد تهدید قرار داده است. در چنین زمینه‌ای، بسیاری از مسلمانان نگران آن بودند که مبادا اسلام قادر به رقابت با مدرنیته نباشد. عبدالرحمن کواکبی با ترس و نگرانی می‌نویسد: «خطر بسیار نزدیک شده است. پناه بر خدا!» در شعری که در ایران و افغانستان انتشار یافته بود، چنین آمده است: «دود سیاه از بام وطن بلند شده است/ آیا ما بانی آن نیستیم. / شعله‌های آتش از هر طرف ما را در کام خود فرو برده است/ آیا ما آن را نیفروخته‌ایم»(مور، ١٣٦٩: ٣٠٧).

با این حال، بنا به اعتقاد برخی از نوگرایان مسلمان، هم‌چون: رفاعه رافع الطهطاوی (مصر، ١٨٧٣-١٨٠١)، شمس‌الدین سامی فراشری (آلبانی- ترکیه، ١٩٠٤-١٨٥٠) و محمد اقبال (هندشمالی، ١٩٣٨-١٨٧٧) چالش‌های مدرنیته باعث ایجاد فرصت نیز شده بود و آن‌ها معتقد بودند که جوامع اسلامی می‌توانند با شناخت ایدآل‌ها و آرمان‌های مدرن هم به حیات خود ادامه دهند و هم به رشد و ترقی دست یابند و حتی ایدآل‌ها و آرمان‌های اصیل مذهب خود را بار دیگر باز یابند. اما برخی از احیاگران دینی میان جنبه‌های قابل اقتباس و جنبه‌های قابل انکار تمدن غربی تمایز قائل بودند. در این میان رشید رضا چنین نتیجه‌گیری می‌کند که: «دستاوردهای علمی، مهارت‌های فنی، و صنایع پیشرفته،

تمامی آن چیزهایی هستند که ما باید آن‌ها را از اروپا اخذ کنیم. بدست آوردن این موارد نیازمند غربی‌سازی کامل جامعه نیست»(همان: ۳۰۸).

۵-۵) رهیافت‌های برون رفت از بحران نظم اخلاقی

در چنین شرایطی واکنش‌های متفاوتی از جانب مسلمانان رخ داد که در یک تقسیم‌بندی کلی می‌توان این شیوه‌های برخورد و مواجه با تجدد غربی را در دو جریان خلاصه کرد:

۱. جریان پیروی از تمدن غرب از غرب‌گرایی تا غربزدگی

۲. جریان احیا و بازسازی تفکر دینی از بنیادگرایی اسلامی تا روشنفکری دینی

جریان اول با همه اختلاف نظرگاه‌ها و تئوریک، در یک گفتمان اشتراک نظر داشت و آن گفتمان سکولاریسم بود. به عبارت دیگر چه آن‌ها که خواهان غرب‌گرایی در کالبد گفتمان ناسیونالیسم و لیبرالیسم بودند و چه آن‌ها که غرب‌گرایی را به غرب‌زدگی تعبیر می‌کردند و بر این سیاق، اندیشه چپ را صورت‌بندی کردند، هر دو در حیات اجتماعی و سیاسی سکولار بودند. بنابراین در این پژوهش به جریان نخست، عنوان کلی سکولاریسم داده می‌شود. بانیان جریان دوم نیز با توجه به فصل مشترک رویکردهایشان، اسلام‌گرا نامیده می‌شوند.

۵-۵-۱) سکولاریسم

گفتمان تجددگرا یا مدرنیسم با یک تقدم تاریخی نسبت به جریان دوم، از ناحیه روشنفکران شکل گرفت. سیاستمداران و رجال سیاسی، اداری، نظامی، صاحبان مشاغل و دانشجویان ترکیب اجتاعی این گروه را تشکیل می‌دادند. اینان به لحاظ روانشناختی انگیزه‌ها و اهداف گوناگونی داشتند و از نظر نحوه نگرش و شیوه تفکر و نوع جهان‌بینی تحت تأثیر نحله‌های فکری و فلسفی اروپا با آراء و نظریات ناهمگون و نامتجانس بودند. این جریان در تماس روزافزون مسلمانان با اروپاییان و رویکرد عملی آنان به غرب در دو سه قرن اخیر به وجود آمد که طی آن به تدریج نهادهاف روابط، ارزش‌ها و گرایش‌های متجددانه غربی پذیرفته شد. جریان مذکور خود مستقیماً در روند شبه‌مدرنیزاسیون و در واقع «غربی‌سازی» جوامع مسلمان و استحاله فرهنگی- تمدنی و اقتصادی- سیاسی آنان مؤثر بود. در واقع تقلید و تبعیت همه‌جانبه از نهادها، ارزش‌ها، گرایش‌ها و الگوهای غربی و فرهنگ و تمدن

غرب، خودباختگی و بی‌هویتی و جهت‌گیری‌های مبتنی بر سکولاریسم، ماتریالیسم، اومانیسم، لیبرالیسم و ناسیونالیسم از مشخصات اصلی این جریان بود. این گفتمان همه ارزش‌ها، گرایش‌ها و مایه‌های فکری، اجتماعی، تاریخی، فرهنگی و دینی و تمدن گذشته خود را بدون ملاک و میزانی محکم و طبق موازین و معیارهای مدرنیتهٔ غرب رد می‌کرد و هرگونه امور و پدیده‌های جدید را به صرف نو بودن- که قطعاً مدل‌ها و الگوهای آن فقط در غرب وجود داشت- به عنوان علم، ترقی و پشرفت می‌پذیرفت(موثقی، ۱۳۸۹: ۹۷). نخبگان این جریان به دلیل عدم استحکام و تمرکز نظری دقیق و روشن، شناخت عمیق و جامعی نسبت به غرب و اصول ارزشی و ملاحظات روش‌شناختی دانش و تمدن آن نداشتند. آنان با نگرشی ساده‌انگارانه به پدیده‌ها و غفلت از اصول و مبانی آن‌ها به تناقضات اساسی در دیدگاه‌ها و نظریات خود دچار شدند(همان).

زمامداران مصر و عثمانی و روشنفکران و سیاستمداران کشورهای اسلامی مانند ایران، در آغاز روند غرب‌گرایی، هنوز اروپا و غرب را بزرگترین خطر سیاسی می‌دانستند؛ به همین دلیل برای جبران ضعف و عقب‌ماندگی خود و تجدید عظمت و شکوه گذشته سرزمین‌هایشان و شکست دادن غرب، به طور سنتی خواستار معامله به مثل و شکست دادن دشمن با استفاده از سلاح خود او شدند. در این روند، آن‌ها تاکتیک‌ها، سازمان و تسلیحات نظامی غرب را گرفتند و به تدریج با ناکافی دیدن آن، با اقتباس نارسا از روش‌ها و نهادهای ادری و آموزشی غرب دست زدند(نقوی، ۱۳٦۱: ۲۵-۲۰). این رویکرد را چه در میان روشنفکران انقلاب مشروطه و دوره رضاشاهی، چه در ترکیه زمان آتاتورک و چه در مصر در زمان چیرگی حزب وفد می‌توان دید. اما نگاه مثبت و خوشبینانه روشنفکران عرفی به مدرنیته و مظاهر تمدنی غرب از غرب‌گرایی به سوی نظریه غربزدگی تغییر جهت داد. تز اصلی غربزدگی این بود که امپریالیسم غرب، روان و شخصیت انسان شرقی را از فاعلیت و کنش‌گری تهی می‌کند. غربزدگی یعنی اضمحلال «خود» و «خودی»، که توسط استبداد و استعمار انجام می-گیرد(مصاحبه با فرزین وحدت، مهرنامه، شماره ۱۵، ۱۳۹۰).. اگر بازه زمانی غرب‌گرایی را نهایتاً تا پایان جنگ جهانی دوم (۱۹٤٦) به حساب آورد که دوران استعمار و استثمار ملت‌های تحت سلطه غرب نیز بود، پایان گرفتن جنگ جهانگیر دوم و زایش جنبش‌های ضداستعماری مصادف بود با شکل‌گیری نظریه غرب‌زدگی. اگر اطمینان و سرسپردگی به غرب و دستاوردهای فرهنگی، سیاسی و اجتماعی‌اش مشخصهٔ دوران غرب‌گرایی است، سرخوردگی و بدبینی و دست آخر مقاومت و مبارزه در برابر آن ویژگی دورهٔ مابعد جنگ جهانی دوم وزمانهٔ رویکرد غربزدگی است. این مقاومت‌ها و

ستیزهای گفتمانی در نزاع با غرب در کالبد ایدئولوژهای انقلابی با رهیافت –عمدتاً- مارکسیسم صورت بندی شدند.

روی هم رفته، نحوه مواجههٔ سیاستمداران و روشنفکران عرفی در بلاد اسلامی با غرب، چندین گفتمان بنیادی را برای فضای فکری- فرهنگی کشورهای متبوعشان به ارمغان آورد: گفتمان سکولاریسم، گفتمان تجددگرایی و گفتمان چپ.

۵-۵-۲) اسلام‌گرایی

جریان دومی که از آن تحت عنوان بیداری اسلامی یا احیاگری دینی یا اسلام‌گرایی یاد می‌شود، همچون جریان نخست، فراز و فرودهای بسیاری را در شیوه برخورد با چالش‌های پیش‌رو و نحوه چاره‌اندیشی از سر گذرانده است. اگر احیاگری دینی به شکل طیفی نگریسته شود در یک سر طیف بنیادگرایی دینی و در سر دیگر آن روشنفکری دینی قرار می‌گیرد. بنیادگرایی دینی با نگاهی حداکثری به دین با پروژه روشنفکری دینی که رویکردی حداقلی به دین دارد به سان دو قطب مخالف در برابر هم صف‌آرایی کرده‌اند. در میانه این دو قطب، جریان‌های میانه‌رو اسلامی قرار گرفته‌اند که به لحاظ تئوریک به بنیادگرایی و از جنبه عملی به روشنفکری دینی نزدیک‌اند. اگر به چهره‌های شاخص وکلیدی جنبش احیاگری دینی اشاره شود باید از افرادی چون سید جمال‌الدین اسد آبادی، محمد عبده و رشید رضا نام برد که علی‌رغم تفاوت‌هایی در رویکردشان، پدران بنیانگذار گفتمان بیداری اسلامی قلمداد شده‌اند.

سید جمال در تفکرات و تأملات ایدئولوژیک خود به سه مسأله توجه خاص داشت: قدرت‌های اروپایی، حاکمان مستبد مسلمان و روحانیون سنتی. در جهان‌بینی او، سه مؤلفه برجسته و عمده وجود داشت: ۱- اندیشه وحدت اسلامی در مقابل سلطه سیاسی غرب، ۲- آگاهی نسبت به انحطاط و زوال مسلمانان و ۳- شرح و تفسیر فلسفی مثبت وی در خصوص علوم عقلانی و نقد روحانیون سنتی. او در عروه‌الوثقی این بحث را مطرح ساخت که در گذشته، مسلمانان در تمامی قلمروهای جهد و تلاش انسانی ممتاز و برتر بودند. عقاید و اندیشه‌های آنان عقاید رایج و غالب بود، از قدرت مطلق برخوردار بودند و ارزش‌ها و هنجارهای آن‌ها ارزش‌ها و هنجارهای غالب بود. اما امروزه در آموزش و دانش و معرفت راکد و بی‌حرکت باقی مانده‌اند. او معتقد بود رفرم مطرح شده توسط افراد تحصیل-

کرده غرب در درمان بیماری امت موفق نبوده است. به اعتقاد افغانی آن‌ها رفرم را به معنای تقلید از غرب، تحقیر کردن فرهنگ و مردم بومی و در خدمت به بیگانگان بودن، به کار می‌بردند. سید معتقد بود راه حل مسائل امت‌های اسلامی بازگشت به اصول اسلام است. مسلمانان باید بدانند قدرت گذشته آن‌ها ناشی از ایمان و اعتقاد آن‌ها به اسلام بوده است. سید اعتقاد داشت از بین رفتن وحدت مسلمانان و تقسیم شدن سرزمین‌های آن‌ها به پادشاهی‌های مختلف که هر یک توسط حاکمی مستبد – حاکمانی که تنها در پی برآورده کردن آرزوها و امیال خود بودند و تنها بر اساس هوس‌هایشان عمل می‌کردند– اداره می‌شود، باعث افول و زوال اسلام شده است(عنایت، ۱۳۷٦: ۸۷–۷۷). سید جمال در ارائه نقطه‌نظرات خود، چهارچوب دو نظام گفتمانی را مدّ نظر داشت: چهارچوب نظام گفتمانی روشنگری قرن نوزدهم و چهارچوب گفتمانی احیاگری دینی، که اولی فلسفی و دومی سیاسی بود(مهرآیین، ۱۳۸٦: ٥٤۳). در دیدگاه‌های فلسفی او در خصوص نقش مذهب و نقد سنت، هیچ نشانه‌ای از اختلاف و کشمکش میان شرق و غرب و لزوم وحدت مسلمانان در مقابل سلطه اروپاییان دیده نمی‌شود. در عین حال به عنوان یک مبارز و فعال سیاسی مخالف بریتانیا، گفتمانش به آراء سیاسی ضد امپریالیستی و پان اسلامی گرایش داشت. با توجه به پروژه ضدامپریالیستی وی، طبیعی بود که او به پان‌اسلامیسم به عنوان مؤثرترین روش مبارزه با امپریالیسم بنگرد.

محمد عبده، سعی در تقویت این دیدگاه داشت که باید اولویت را به امر آموزش داد تا مردم بتوانند آگاهانه و با قاطعیت وظایف انسانی و اسلامی خود را به انجام برسانند. او معتقد بود هم حکومت و هم مردم باید به تدریج به نصیحت‌کردن و نصیحت‌شدن عادت کنند و تحقق مشارکت مردم در قلمرو حکومت نباید نیازمند استفاده از زور و نیروی اسلحه باشد(همان: ٥٤٤). میانه روی سیاسی عبده چنان تحت‌الشعاع فرهنگ‌گرایی‌اش قرار گرفت که رفته رفته وی را به محافظه‌کاری و حتی انفعال سیاسی کشاند: «من بعداً موضوع اقتدار سیاسی را به کنار گذاشتم و آن را به قضا و قدر و تقدیر الهی واگذار کردم، زیرا دانستم که در این مورد ملت‌ها، میوه‌های آنچه در طول تاریخ خود کاشته‌اند را برداشت می‌کنند و آنچه که اکنون ما باید به کمک خداوند به تأمل و تفکر دربارهٔ آن بپردازیم همین مسأله کاشتن است(معدل، ۲۰۰۲: ۲۸). رهیافتی که عبده در پیش گرفته بود نوعی اصلاح از پایین بود، یعنی اصلاح باورها و عقاید، عواطف و احساسات، و نیازها و خواسته‌های فرد فرد مسلمانان؛ در حالی که رویکرد سیدجمال اصلاح ساختارهای کلان جوامع اسلامی را در اولویت قرار داده بود. پرسش اصلی عبده این بود که ایا کسی که در جهن مدرن زندگی می‌کند می‌تواند مسلمان باقی بماند یاخیر. عبده که

ملهم از اندیشه‌های روشنگری بود، از منظر اندیشمندان روشنگری به وضعیت فرهنگی ناگوار مصر نگاه می‌کرد. عبده در بریتانیا با هربرت اسپنسر ملاقات کرد و او را تحسین نمود. وی «امیل» ژان ژاک روسو، رمان‌ها و نوشته‌های اخلاقی تولستوی، «زندگی مسیح» اشتروس و آثار ارنست رنان را خوانده بود. او هم‌چنین ارتباطاتی با برخی متفکران اروپایی داشت. مهمترین عنصر پروژه فکری محمد عبده آن بود که در یک زمان هم جوانان را متقاعد سازد که اسلام از تغییرات اجتماعی حمایت می‌کند و هم همکاران سنت خود را اقناع سازد که تغییرات اجتماعی مدرن به اصول و بنیادهای اسلامی آسیبی وارد نخواهد کرد. وی به پیروی از ابن تیمیه و دیگر عالمان اسلامی که معتقد به تفکیک «عبادات» از «معاملات» بودند، این ایده را مطرح ساخت که تفاوتی نظام‌مند میان آموزه‌های وحیانی مربوط به عبادات و آموزه‌های وحیانی مربوط به معاملات وجود دارد. عبده معتقد بود در دین اسلام آموزه‌ها و قواعد کاملاً مشخصی دربارهٔ عبادات خداورند وجود دارد، اما در خصوص مسائل مربوط به روابط انسانی و دیگر موضوعات دنیوی در دین اسلام تنها به ذکر اصول کلی اکتفا شده و به‌کارگیری این اصول در نسبت با شرایط حیات اجتماعی بر عهده انسان گذاشته شده است. عبده اعتقاد داشت اجتهاد جایز و جزء اصول دین است حتی اگر حکم استنباط شده با اجماع جمعی عالمان اسلام منافات داشته باشد، چرا که اجماع جمعی خطاناپذیر و مصون از خطا نیست. از نظر وی امتناع از پذیرش استدلال عقلانی کفر واقعی بود؛ عبده معتقد بود قانون و خرد صفات مشخصهٔ یک جامعه اسلامی ایدآل و کامل هستند(مهرآیین، ١٣٨٦: ٥٤٦).

سومین فرد تأثیرگذار بر جنبش احیاگری دینی معاصر، رشید رضا بود. وی بغدادی الاصل بود که در سفرش به مصر به مجلس محمد عبده پیوست، در شمار شاگردان او وارد شد و راه استاد خود را تا «تعصب سلفیت» پیش برد(عنایت، ١٣٧٦: ١٥١). رشید رضا نه تنها از بعد سیاسی، همچون سید جمال، غرب و تمدن غربی را چالشی برای جهان اسلام می‌دانست، بر این باور بود که به لحاظ فکری و اندیشگی نیز باید در صدد ایجاد بنیانی نظامند و خودبنیاد برای جان و جهان مسلمانان و اسلام تلاش کرد. وی با عقل‌گرایی (به زعم وی مفرط) محمد عبده چندان همدلی نداشت و گفتمان عقلانیت را محصول جهانی متفاوت از جهان مسلمانان می‌دانست. بنابراین خواهان آن بود تا با توسل به گذشته و میراث گذشته‌گان که از آن به «سلف صالح» تعبیر می‌شود، مبنایی برای «اندیشهٔ ناب اسلامی» و قواعد حاکم بر آن تدوین کند. همین آراء وی موجب شده است تا از وی به عنوان پیشکسوت سلفیت معاصر یاد کنند

۵-۵-۲-۱) اخوان‌المسلمین

اخوان‌المسلمین مصر، برایند تفکرات و نظریه‌های این سه چهره نامبردار جنبش احیاگری دینی است که البته سهم هر یک از آن‌ها در گفتمان اخوان به شکل نامتجانسی ادا شده است. به طوری که به تناسب دوره‌های گفتمانی اخوان، حضور و غیبت آن‌ها نیز متفاوت جلوه می‌کند. احمد موثقی معتقد است ریشه‌های فکری اخوان بیش از آن‌که متأثر از سید جمال‌الدین اسدابادی و محمد عبده باشد، متأثر از رشید رضا است. رشید رضا هر چند دنباله‌رو سید جمال و عبده است اما با گرایشی جدید که رنگ و بوی سلفی دارد به سوی سنت علیه مدرنیته گام برمی‌دارد(موثقی، ۱۳۸۹: ۱٤۹).

جمعیت اخوان‌المسلمین در سال ۱۹۲۸ توسط حسن‌البنا در اسماعیلیه تأسیس شد و پس از گذشت یک سال با افزایش اعضاء، دفتر خود را به قاهره منتقل کرده و در سال ۱۹۲۹ رسماً در قاهره اعلام موجودیت کرد. البنا در تصویری که می‌خواهد از اندیشه و مرام این جمعیت ارائه دهد می‌گوید: «جمعیت اخوان یک پیام سلفی، یک طریقت صوفیانه، یک سازمان سیاسی، یک باشگاه ورزشی، یک واحد فرهنگی و تربیتی و یک شرکت اقتصادی است»(البنا، ۱۳۸۸: ٦۸). البنا با این گفتهٔ خود نشان می‌دهد، وی بیشتر از آنکه دغدغهٔ بنیان نهادن اندیشه‌ای نظام‌مند با مبادی و مبانی اسلامی در سر داشته باشد، سودای اتحاد مسلمانان و پرهیز از تفرقه و فرقه‌گرایی پیروان مذاهب اسلامی را در دل دارد؛ چرا که هم‌نشینی عناصر فکری متفاوتی چون سلفیت، تصوف، سیاسی‌اندیشی و...در بادی امر چیزی جز مجموعه‌ای از عناصر متضاد و متنازع نیست و ادغام کردن این گفتمان‌های چندگانه در پیکری واحد، به لحاظ تئوریک کارستانی است شگرف. البنا هم به عنوان مؤسس اخوان و هم در کسوت رهبری آن سعی دارد با گفتمان‌های دینی و مذهبی زمانه خود منتهای سازش و مدارا را در پیش گیرد و همین رویکرد باعث می‌شود تدقیق و تنقیح اندیشهٔ اخوانی در زمانهٔ البنا، قربانی وحدت-گرایی و هم‌صدایی جریان‌های متفاوت دینی گردد. البته بعدها همین عدم بصیرت در نظر و کلی-گویی‌های ریش‌سفیدانه حسن‌البنا، منجر به شکاف‌های فکری فراخی در بدنه اخوان‌المسلمین می‌شود.

اهداف این سازمان در ابتدا عبارت بود از:

- احیای اصول اساسی اسلام و تشکیل یک جامعه اسلامی مبتنی بر اصول اسلام که با تهدیدات فرهنگی و سیاسی غرب مقابله کند؛

– تحقق یگانگی و وحدت مسلمانان و برافکندن یوغ قدرت‌های اروپایی استعمارگر که به وطن اسلامی دست‌درازی کرده بودند(کدیور، ۱۳۷۳: ۱۲۹).

همانطور که مشاهده می‌شود اهداف سازمان بر دو محور فرهنگی و سیاسی پای‌ریزی می‌شود. البته ذکر این نکته لازم به نظر می‌رسد که جمعیت اخوان‌المسلمین در ده سال اول تأسیس خود، صبغه سیاسی چندانی نداشت و بیشتر به امور تربیتی– فرهنگی اهتمام داشت؛ تا آنجا که حسن‌البنا خطاب به یاران خود می‌گوید: « جمعیت اخوان به قانون اساسی به عنوان نظام حکومت در مصر احترام می-گذارد و هیچ تلاشی برای آسیب رساندن به قانون یا برانگیختن مردم علیه آن و یا منفی یا ناپسند نشان دادن قانون نمی‌کند...زیرا تهییج و برانگیختن مردم باعث انقلاب می‌شود و انقلاب فتنه است و سرانجام فتنه هم آشوب و دوزخ(همان: ۱۳۱).

از دیگاه اخوان: تربیت صحیح فرد و تشکیل و تکوین خانواده صالح به تشکیل یک جامعه اسلامی کمک می‌کند و در این راستا امت اسلامی باید بر اساس مشترکات دینی متحد شوند چرا که «امت» منبع قدرت‌هاست و از سوی دیگر اساس و هدف حکومت باید بر عدل و حیات طیبه استوار باشد و در جامعه‌ای که نظام شورایی حاکم باشد، فضای دیکتاتوری و استبداد از بین می‌رود(همان: ۱٤۸).

اسحاق موسی الحسینی اصول مورد علاقه اخوان را به شرح زیر بیان می‌کند:

– علمی: ارائه یک تفسیر دقیق از قرآن و دفاع از آن در برابر تفاسیر نادرست؛

– عملی: دعوت مصر و سایر دول اسلامی در جهت حفظ اصول قرآنی و تجدید نقش و تعمیق اسلام

– اقتصادی: عبارت است از گسترش و حفاظت از ثروت ملی، ارتقاء سطح زندگی و تحقق عدالت؛

– اجتماعی و خیرخواهانه: شامل برنامه‌های اخوان برای مبارزه با جهل، بیماری و فقر؛

– انسانی و جهانی: شامل برنامه‌های اخوان در راستای صلح جهانی و تمدن انسانی و بر اساس بنیادهای مادی و معنوی اسلام(علیخانی، ۱۳۸۵).

اخوان‌المسلمین مصر به عنوان یک گروه اسلامی که ترویج اصول اسلام را خواستار بود، هر چند از جانب عمده پژوهشگران اسلامی عنوان بنیادگرا پیدا کرده‌اند اما و اقعیت این است که این جنبش از

ابتدا جزء میانه‌روترین جنبش‌های اسلامی بوده است. ایم امر باعث شده که در طول تاریخ، بسیاری از اعضای آن انشعاب کرده و گروههای بنیادگرای رادیکالی چون:... تشکیل دهند. در ابتدای فعالیت جمعیت اخوان‌المسلمین، این گروه اصول کلی حاکم بر خود را «استراتژی گام به گام» دانسته و آن را این چنین توصیف می‌کرد:

– عدم استفاده از زور برای رسیدن به اهداف خود؛

– دعوت به اسلام برای آگاهی دادن به جوانان و جامعه؛

– تخریب اموال و امکانات عمومی در واقع تخریب دارایی‌های مردم است و باید از آن اجتناب ورزید؛

– برای دگرگونی نظام باید از راه‌های قانونی استفاده کرد(کدیور، ۱۳۷۳: ١٤٤).

این طرز تفکر، هنگام اوج گرفتن مسئلهٔ فلسطین و هم‌چنین به وقوع پیوستن انقلاب ایران اندکی تغییر یافت و احساسات حاصل از این وقایع، باعث تشویق آن‌ها به فعالیت بیشتر شد. اما پس اط گذشت مدتی اخوان باز در مسیر فعالیت‌های مدنی، مشارکت در عرصهٔ سیاست و حرکت به سمت پارلمانتاریسم قرار گرفت؛ تا آنجا که بر این نکته تأکید کردند که حکومت اسلامی به گونه‌ای که اروپاییان می‌پندارند، در اسلام و اندیشهٔ اخوان وجود ندارد. آن‌ها به این باور رسیدند که در اسلام هیچ طبقه‌ای به نام روحانیت وجود ندارد و به همین دلیل ترسی از یک حکومت روحانی آن‌چنان که از دیدگاه اروپاییان در مورد کلیسا استنباط می‌شود، وجود ندارد.گذشته از آن فلسفه شورا در اسلام، کنترل مردم بر امور خود را در چهارچوب قوانین الهی تضمین می‌کند(آقایی و صفوی، ١٣٦٥: ۱۸۰).

با این ذهنیت، آن‌ها از زمان عمر تلمسانی علاقمندی خود را به حضور در عرصهٔ سیاست اعلام کردند و شروع به ائتلاف با احزاب دیگر نمودند. آن‌ها در سال ۱۹۸۷، ٣٦ کرسی، در سال ۲۰۰۰، هفده کرسی و ...را به خود اختصاص دادند.

به نظر می‌رسد که اخوان‌المسلمین تلاش می‌کند با استفاده از ابزارهای جدید و دموکراتیک، ارزش‌ها و هنجارهای مورد علاقه و پذیرش خود را محقق سازد و در مقابل کمتر از رفتارها و ابزارهای غیردموکراتیک و نظامی استفاده کند.

البته گفتمان اخوان‌المسلمین به تناسب شرایط سیاسی و فضای فکری حاکم بر جامعهٔ مصر از یک نوع اصلاح‌طلبی دینی تا بنیادگرایی رادیکال در نوسان بوده است. بعد از ترور حسن البنا، اخوان‌المسلمین با نوعی خلأ ایدئولوژیک روبرو شد، زیرا مرشد عام اخوان جز شرح زندگی خود و تعدادی نامه، اثر دیگری برجای نگذاشته بود. بعد از او حسن الهضیبی رهبری اخوان را در دست گرفت، در حالی که چندان قدرت نظریه‌پردازی نداشت. بنابراین در این دوره آثار زیادی توسط دیگر اعضای اخوان چون محمد غزالی و سید قطب در جهت پر کردن این خلأ ایدئولوژیک به نگارش درآمد. سید قطب که اندیشه‌ای منسجم و قلمی سحرآمیز داشت با نوشتن کتاب معالم‌فی‌الطریق فضای فکری حاکم بر اخوان و جامعه مصر را به لرزه درآورد. وی در این کتاب اعلام کرد که نه غرب (لیبرالیسم) و نه شرق (مارکسیسم) دیگر چیزی برای گفتن ندارند و اسلام تنها در صورتی می‌تواند نقش خود را ایفا کند که در جامعه و امت تجسم و تجلی یابد. وی در تعریف امت می‌نویسد: «امت جماعتی از مردم است که تمامی زندگی‌اش بر اساس اصول اسلامی استوار است و این امت وجود نخواهد داشت مگر در صورتی که بخشی از زمین طبق شریعت خداوند اداره شود(کوپل، ١٣٦٦: ٤٤).

سید قطب تمامی جوامع اسلامی معاصر خود را در زمره جوامع جاهلی می‌دانست و بر این باور بود که استقرار حکومت خداوند بر روی زمین نمی‌تواند تنها از طریق موعظه صورت گیرد. پس از اعدام سید قطب در سال ١٩٦٦ برداشت‌های گوناگونی از آراء وی صورت گرفت که منجر به ایجاد انشعاباتی در درون اخوان‌المسلمین مصر گردید که عبارت بودند از: حزب التحریر الاسلامی، انجمن جدایی معنوی (جماعه العزله الشعوریه)، جماعه‌المسلمین (جماعه التکفیر و الهجره) و الجهاد.

البته در این میان، تنهٔ اصلی اخوان‌المسلمین هم‌چنان در مقابل این قبیل تندروی‌ها مقاومت می‌کرد، به گونه‌ای که حسن الهضیبی با نگارش کتاب «نحن دعاه لا قضاه» (ما دعوت‌گریم نه قاضی) سعی کرد به ایده تکفیر که توسط سید قطب مطرح شده و به وسیله گروه‌های فوق مورد توجه قرار گرفته و پیگیری می‌شد، پاسخ دهد. هضیبی اخوان را صرفاً دعوت‌کنندگان به راه راست معرفی کرد و در نتیجه آن را فاقد هر گونه قدرت و صلاحیت قضاوت راجع به دین مردم می‌دانست. در حقیقت، این زمانی است که اخوان به تدریج تلاش می‌کند به سمت میانه‌روی و مشارکت در ساختار قدرت حرکت کند. اما، معدودند کسانی که همین تنهٔ اصلی گفتمان اخوان‌المسلمین را نیز بنیادگرا و رادیکال تلقی نکرده باشند. در ایران: علی محمد نقوی (١٣٦١)،حمید عنایت (١٣٦٢)، سید احمد موثقی (١٣٨٩) و در میان نویسندگان خارجی: هشام شرابی (١٣٦٨)، هرایر دکمجیان، مارسل بوزار (١٣٦٩) و...از کسانی‌اند که

گفتمان اخوان‌المسلمین را روی‌هم رفته بنیادگرا خوانده‌اند. البته شکی در این نیست که قرائت‌هایی از نوشته‌های ایدئولوگ‌های اخوان، ره به بنیادگرایی می‌برد، اما خارج از انصاف علمی و متدولوژی تفهّمی است که جریانی مانند اخوان‌المسلمین را هم‌ردیف القاعده یا طالبانیسم کرد، شخصیت سازش-مداری چون حسن‌البنا را همتای بن لادن رادیکال و ستیزه‌جو دانست. هر چند در اینجا مجال این نیست که به گفتمان‌شناسی اخوان پرداخته شود اما همین قدر کافی است گفته شود که حسن الترابی سودانی و راشد الغنوشه تونسی فرزندان همین گفتمان اخوانی‌اند؛ کسانی که علناً حکومت اسلامی و اجرای شریعت دینی را در جهان امروز نه ضروری بلکه حتی ناممکن می‌دانند. پس قضاوت واحد کردن در باب تمامی جریان‌های همزاد اخوان، به چیزی جز هم‌کاسه کردن مصادیق و ساده‌سازی مسائل و ره به عمق نبردن پدیدارها نمی‌انجامد. مگر اینکه سازه بنیادگرایی از نو باز تعریف شود و یا حداقل یه این مفهوم به شکل طیفی و پیوستاری نگاه شود تا بتوان انواع بنیادگرایی را از همدیگر بازشناخت. مثلاً اگر اسلام را از تاریخ اسلام جدا دانستن به عنوان شاخص بنیادگرایی لحاظ شود(قوچانی، ۱۳۹۱) مسلماً نه تنها اخوان بلکه کلیت جنبش احیاگری دینی در این معنا بنیادگرا محسوب می‌شود؛ اگر باور به داشتن حکومت اسلامی با مؤلفه‌های شریعت و شورا و امین (خلیفه) نشان از بنیادگرایی دارد، امروزه جز معدودی از جریانات سلفی(نه همه آن‌ها) بنیادگرا نیستند؛ اگر باور به خودکفایی مطلق و بی‌نیازی از مدرنیته معیار بنیادگرایی باشد، حتی شخصی چون رشید رضا که لقب پدر خوانده سلفیسم معاصر را گرفته است، بنیادگرا نیست چرا که وی حدّی از آمیختگی با دستاوردهای مدرن را مجاز می‌دانست و قس علی هذا. به هر حال باید گفتمان بنیادگرایی و شاخص-ها و مؤلفه‌های آن را چنان تدقیق و تنفیح کرد که روح علمی گرفتار غبار تقلیل‌گرایی و احیاناً سیاسی‌کاری نگردد.

اخوان المسلمین از زمان پادشاهی ملک فاروق در مصر همواره حضور فعالی در عرصه فرهنگی، اجتماعی و سیاسی به تناسب شرایط و ظروف داشت. آن‌ها در جریان آزادسازی کانال سوئز پابه‌پای سایر ملی‌گرایان حضور داشتند، در جنگ اعراب با اسرائیل شرکت کرده و تلفات جانی بسیاری متحمل شدند؛ در حوزه فکری- فرهنگی جامعه مصر نیز به پیگیری پروژه اصلاحی- تربیتی خود اشتغال مستمر داشتند.

اخوان‌المسلمین از زمان شکل‌گیری تا همین اواخر دائماً مورد غضب و قهر حاکمان سیاسی بوده‌اند و به عناوین متفاوت: ترور، کودتا، جاسوسی و بنیادگرایی مورد تهدید، تحدید، آزار و شکنجه قرار گرفته‌اند. بعد از ترور حسن‌البنا اخوان تا حدودی رادیکال شد؛ به گونه‌ای که بسیاری معتقدند اخوان در کودتای افسران آزاد در سال ۱۹۵۲ هم‌کاری مؤثری با نظامیان داشت.

در ۱۹٦٤ جمال عبدالناصر، اخوان را به دلیل مقابله با کمونیست‌ها آزاد گذاشت اما از آنجا که آنان باز اقدام به مقابله با دولت کردند، در ۱۹٦٥ سرکوب شده و بعضی از چهره‌های اصلی آن چون سید قطب اعدام شدند. اما در دوران ریاست جمهوری حسنی مبارک، دوران بسیار پرفراز و نشیبی برای اخوان‌المسلمین محسوب می‌شود. دهۀ اول ریاست جمهوری وی، در واقع دوران طلایی فعالیت اخوان بود. در این دوران اخوان با ورود به پارلمان مصر به میزان زیادی از مشروعیت سیاسی دست یافت(کدیور، ۱۳۷۳: ۱٤۲-۱٤۱). اما پس از پیروزی قاطع جبهۀ نجات‌بخش در الجزایر در اوایل دهۀ ۱۹۹۰ راهبر حکومت در قبال اخوان‌المسلمین به تحت فشار قرار دادن و تعقیب و مجازات اعضای آن تبدیل شد. از آن گذشته، بعد از ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱ حکومت بیش از پیش به سرکوب آن‌ها پرداخت. زیرا رژیم حاکم در مصر معتقد بود اندیشه اخوانی متضمن تهدید نظام حاکم و غرب است.(حبیب، ۱۳۸٦).

از آنجا که موضوع پژوهش حاضر بررسی و مطالعۀ یکی از همزادهای جنبش اخوان‌المسلمین مصر یعنی جماعت دعوت و اصلاح ایران است که محقق می‌خواهد میزان ربط و پیوند گفتمانی آن را با اخوان مصر نیز بسنجد لازم است به آن بافت گفتمانی و فضای فکری حاکم بر مصر که زمینه‌ساز ظهور اخوان‌المسلمین گردید مختصراً اشاره‌ای بشود. مقصود فراستخواه در مقاله‌ای با عنوان: *نسل ششم در مصر: تحولات نوپدید در الگوهای دین‌گرایی مسلمانان منطقه* به خوبی تنوع گفتمانی مصر در بستر تاریخ دویست ساله اخیر آن را نشان داده است. وی شش نسل فکری متمایز را در این دوره از تاریخ مصر شناسایی کرده است که در اینجا به صرف بیان چهار نسل نخست اکتفا می‌شود چرا که همین چهار نسل شرایط و بستر گفتمانی لازم را برای شکل‌گیری اخوان‌المسلمین مصر فراهم ساختند.

نسل اول: نسل دورۀ ناپلئونی (از۱۷۹۸) و نسل نوسازی و تجدید اولیه بود که به صورت پروژه نوسازی دولتی و اقتدارگرایانه محمد علی‌پاشا در نیمه اول قرن نوزده تجربه شد. این نسل از غرب بیشتر با تمدن و تکنیکش تماس دارند. گفتار اصلی این نسل، عمران و پیشرفت مصر با اقتباس از

اروپاست و تفسیری نوگرایانه از اسلام را نیز به منظور تأیید گفتارهایشان برای مصریان کم و بیش به کار می‌برند.(فراستخواه، ۱۳۹۰). این نسل را می‌توان با دورهٔ پهلوی اول در ایران قیاس گرفت که روشنفکران این دوره نگاهی مثبت و امیدوارانه به غرب و گفتمانش داشتند.

نسل دوم: نسل تجربه‌های شکست مدرنیزاسیون اقتدارگرایانهٔ دولتی به‌علاوهٔ ازمون‌های تلخ دوره استعمار در بحبوحه‌ای از نابسامانی‌های اقتصاد ملی بود. همین کفایت میکرد که نخبگانی به سنت اسلامی متوسل بشوند تا بلکه با برساختن روایتی تجددخواهانه از آن، از یک سو با استعمار خارجی و از سوی دیگر با استبداد داخلی چالش بکنند. نمایندگان برجسته این نسل سید جمال اسدآبادی و محمد عبده هستند. دو گفتار اسلام‌گرایانه اصلی عبارتند از گفتار انقلابی سید جمال و گفتار اصلاحات فرهنگی و عقل‌گرایی حداقلی اسلامی عبده(همان). دوره پهلوی دوم در ایران را نیز می‌توان با زمانهٔ نسل دوم مصر همتراز دانست. زمانی که روشنفکرانی مانند براهنی، هزارخانی، شایگان، بهرنگی و دیگران از طیف سکولار و کاشانی و فداییان اسلام از جناح اسلام‌گرایی، در صدد مبارزه با استعمار و استبداد داخلی برآمدند.

نسل سوم: نسل جنگ جهانی نخست در اوایل قرن بیستم است. در این دوره ایدئولوژی «ملی‌گرایی ضد استعماری» در مصر تکوین یافت. سرمشق این نسل «ملی- مذهبی» است(همان). ایران دههٔ چهل شمسی و شکل‌گیری نهضت آزادی با گفتمانی ملی- مذهبی قرائنی از تشابهات نسلی را با این نسل سوم دارد.

نسل چهارم: نسل جنگ جهانی دوم است. این دوره با تشکیل دولت اسرائیل در سال ۱۹٤۸ و آغاز جنگ سرد مصادف است.س با این نسل سرمشق کم و بیش سکولار ناسیونالیسم عرب به جای سرمشق ملی مذهبی نشست. این نسل وارد کشاکش حداقل سه گفتار متمایز در مصر شد:

الف. گفتار تجدد و پیشرفت ملی مصر مستقل و فرهنگ و آموزش و پرورش جدید کم‌وبیش لیبرالی و سکولار آن که نماینده‌اش طه حسین بود.

ب. گفتار دولتی شده قدرت و امنیت ملی مصر با ایدئولوژی پان‌عربیسم سوسیالیستی و ضد-امپریالیستی دوران جنگ سرد که نماینده‌اش جمال عبدالناصر بود.

ج. گفتار اسلام انقلابی و مسلکی بود که در واکنش بر سه‌گانهٔ ۱. مداخله‌جویی‌های خارجی، ۲. به رسمیت–شناخته‌شدن دولت اسرائیل و ۳. ناسیونالیسم آمرانهٔ دولتی شکل گرفت و نماینده‌اش حسن-البنا و سید قطب بود. مصر در این نسل شاهد ایدئولوژی در برابر ایدئولوژی بود؛ ایدئولوژی اسلام-گرایی در شورش بر ضد ایدئولوژی سکولار و اقتدارگرایانه دولتی(همان). این دوره از تاریخ مصر را نیز می‌توان با سرآغاز نطفه بستن اسلام سیاسی تشیع توسط ایدئولوگ‌هایی چون امام خمینی و آیت-الله منتظری، هم‌تراز محسوب کرد.

فراستخواه، تکوین گفتمان اخوان‌المسلمین را مربوط به زمانهٔ نسل چهارم می‌داند. درست است که در این نسل، دو ایدئولوژی اسلام‌گراییِ انقلابی اخوان و مرام سکولار آمرانه دولتی، دو قطب گفتمانی هم‌عرض بودند، اما طبق منظرگاه روبرت وسنو و منصور معدل، هر گفتمان جدیدی که بخواهد در فضای فکری- اجتماعی جامعه، جایی برای خود بیابد باید به تمامی گفتمان‌های دیگر عطف توجه نشان دهد تا بتواند پیروان و بانیان گفتمان‌های مزبور را نیز به خود جذب کند و هم‌چنین مطابق با نظریه باختین گفتمان‌ها نه در انزوا، بلکه در گفتگو یا دیالوگ در ارتباط با یا اغلب در تقابل و تعارض با مجموعه دیگری از گفتمان‌ها حادث می‌شوند. بنابراین، مجموع گفتمان‌هایی که اندیشه اخوان- به عنوان یک گفتمان جدید در میان نسل چهارم- در مکالمه با آن (با بیانی باختینی) تکوین یافت عبارت بوده‌اند از: گفتمان اسلام سنتی، گفتمان نوسازی و تجدد، گفتمان اصلاح‌طلبی دینی، گفتمان ناسیونالیسم، گفتمان سکولاریسم و گفتمان سوسیالیسم.

در ادامهٔ این فصل نشان داده خواهد شد که گفتمان جماعت دعوت و اصلاح ایران نه تنها به عنوان یک گفتمان اسلامی برخواسته از اندیشه اخوان، مشترکات ایدئولوژیک فراوانی با آن دارد، بلکه حتی آن زمینه گفتمانی که جماعت دعوت و اصلاح ایران در آن به منصه ظهور می‌رسد چقدر به بافت گفتمانی اخوان‌المسلمین مصر نزدیک است. نشان داده خواهد شد که گفتمان جماعت دعوت و اصلاح تا چه میزان با گفتمان‌های اسلام سنتی، ناسیونالیسم، سکولاریسم و سوسیالیسم، در کشاکش دائم، تعامل، تقابل و یا تعارض است.

با تأسیس اخوان‌المسلمین مصر، فعالیت‌های این جنبش در دیگر کشورهای اسلامی نیز گسترش یافت. فکر و اندیشه اخوان از دو طریق به سایر کشورهای اسلامی سرایت کرد: یکی به مدد تحصیل-کرده‌هایی که برای فراگیری دانش روانه مصر می‌شدند و دیگری به واسطه فرستادگان اخوانی به این

کشورها. این دانش‌آموخته‌ها در مصر با اندیشه اخوانی آشنا شده و در بازگشت به وطن خویش آن را در میان مردم ترویج می‌نمودند که در واقع نماینده جنبش اخوان‌المسلمین تلقی می‌شدند. راه دیگر نفوذ گفتمان اخوان به این کشورها از طریق کسانی بود که از جانب اخوان به کشورهای اسلامی فرستاده می‌شدند. یکی از کشورهایی که اخوان توانست در آنجا جایگاهی برای خود بیابد کشور عراق بود. از میان دو نحوه اشاعهٔ گفتمانی اخوان که به آن اشاره شد، اندیشه اخوانی از هر دو طریق به عراق رسید. اوایل دههٔ چهل میلادی اعضایی از اخوان چون شیخ الاحمر به ناحیهٔ بصره و حسین کمال‌الدین و محمد عبدالحمید احمد به بغداد عراق مسافرت کرده و توانستند کسانی را به دور خود جمع کنند. همزمان با شکل‌گیری هسته اولیه اخوان در عراق، مجله الدعوه که ارگان تشکیلات اخوان بود به عراق رسیده و در میان مردم پخش می‌شد؛ طوری که در موصل به صورت علنی به فروش می‌رسید. عامل دیگر محصلان و دانشجویانی بودند که برای تحصیل به الازهر مصر رفته و در آنجا با تفکرات اخوان آشنا شده بودند. محمد محمود الصواف از جمله این افراد بود که در سال ۱۹۳۹م به الازهر رفت اما بر اثر شروع جنگ جهانی دوم به عراق بازگشت. وی در شهر موصل به همراه عده‌ای از تجار در پی تشکیل شاخه‌ای از اخوان‌المسلمین بود ولی دولت اجازه این کار را به وی نداد. صواف در سال ۱۹٤۳ با حمایت مالی یکی از تجار شهر توانست بار دیگر به مصر برود. وی در آنجا با حسن‌البنا دیدار کرده و البنا ایشان را به عنوان یکی از اعضای فعال اخوان معرفی نمود و مسئولیت تأسیس جناح اخوان در عراق به وی واگذار شد(سیوه‌یلی، ۲۰۰٦: ۳٤). محمد صواف بعد از اتمام تحصیل در سال ۱۹٤٦م به عراق بازگشت. وی به سبب «بیعت»ی که با البنا بسته بود شروع به دعوت و تبلیغ نمود. در نهایت، صواف به همراه شخصی چون امجد الزهاوی «جمعیه الآداب الاسلامیه» (جمعیت آداب اسلامی» که منبعث از ایدئولوژی اخوان‌المسلمین بود، بنیان نهاد. وی به دلیل اختلاف بر سر بعضی مسائل از جمعیت آداب اسلامی جدا شد و در سال ۱۹٤۹ به همراه امجد زهاوی «جمعیه الاخوه الاسلامیه (جمعیت برادران اسلامی) را تأسیس کرد. جمعیت برادران اسلامی در عراق در جهت گسترش اندیشه اخوان نقش مهمی به نمایش گذاشت و دامنه نفوذ خود را به شهرهای کرکوک، اربیل، سلیمانیه، زاخو، دهوک، رمادی، بصره، موصل، تکریت و سامرا گستراند(همان: ۳۸).

در ارتباط با جنبش بیداری اسلامی و ظهور اندیشه اخوانی در کردستان عراق روایت‌ها حاکی از آن است که این گفتمان توسط شیخ محمد صواف و امجد زهاوی وارد کردستان عراق شده است(ابراهیمی، ۱۳۸۸).

صدیق عبدالعزیز از پیش‌گامان اخوانی کردستان عراق می‌گوید: «تفکرات اخوان در سال ۱۹۵۲م از طریق امجد زهاوی و محمد صواف وارد کردستان و ناحیه حلبچه شد. با آمدن این دو فرد به حلبچه برادرم –ملّا عثمان– با آغوش باز آنان را پذیرفت که البته این دیدار بیشتر جنبه معنوی به خود گرفته بود نه حالت رسمی و اداری»(همان). صدیق عبدالعزیز آغاز فعالیت رسمی اخوان را در کردستان عراق، دهه ٦٠ میلادی (١٩٦٢ به بعد) دانسته و اعلام می‌کند در همان سال ١٩٦٢م به عنوان سرپرست اولین جناح اخوان در حلبچه تعیین شد(همان). به این ترتیب با سفر محمد صواف و امجد زهاوی در سال ١٩٥٤م و در طی ملاقات آن‌ها با کسانی چون عثمان عبدالعزیز و برخی دیگر از عالمان دینی ناحیه حلبچه، باعث شد افراد زیادی به عضویت اخوان درآیند.

٥-٦) بحران نظم سنتی در جامعه کردی و واکنش‌های متعاقب آن

در این قسمت، ابتدا به عوامل و مسائلی اشاره می‌شود که جامعه کردی را در معرض بحران‌های اجتماعی، سیاسی و فرهنگی قرار داد؛ سپس گفتمانهایی مورد بررسی و مطالعه قرار می‌گیرند که برای مقابله با بحران‌های پیش آمده در فضای فکری- فرهنگی جامعه کردی صورت‌بندی شدند.

پژوهش‌هایی که در خصوص ایران معاصر انجام گرفته است (فوران، ۱۳۷۷؛ آبراهامیان، ۱۳۸۱) حاکی از آن است که ایران برای اولین بار در زمان رضاخان پهلوی، تبدیل به یک واحد سیاسی- اجتماعی یکپارچه شد. تا قبل از رضاه شاه هر جند شاهان بسیاری به نام حکومت بر مردم ایران، یکی پس از دیگری آمدند و رفتند اما واقعیت این است که حکومت‌های مرکزی تا زمان رضاخان نتوانستند قدرت و سلطه خود را بر تمامی خاک ایران به شکل متمرکز اعمال کنند. این عدم تمرکز قدرت و سیاست-گذاری فراگیر در ایران، البته عوامل بسیاری دارد که از جمله می‌توان به : پهناوری سرزمین ایران، عدم رشد اقتصادی، نبود راههای ارتباطی، ضعف بوروکراتیک حکومت‌ها، عدم دسترسی به شبکه‌های ارتباطی کارا و... اشاره کرد. این عوامل در خصوص کردستان ایران تأثیری مضاعف داشت، چرا که کردستان ایران به علت واقع شدن در منطقه‌ای کوهستانی، برخورداری از فرهنگ و مذهبی متمایز با نواحی مرکزی، تا زمان پهلوی دوم نوعی تافته جدابافته می‌نمود که هر چند اسماً در مرزهای سیاسی ایران واقع شده بود، اما میزان تأثیرپذیری و تعاملات و مراودات فرهنگی و سیاسی و اجتماعی‌اش با مناطق کردنشین در کشورهای عراق و ترکیه بیشتر و عمیق‌تر بود. این گسست جغرافیایی و مذهبی

البته به شکاف حاشیه – مرکز تبدیل نشد و جامعه کردی هر چند در زیست جهان خاص خود به سر می‌برد اما خصومت سیاسی و منازعات فرهنگی را با حکومت‌های مرکزی و سایر اقوام ایرانی تجربه نکرد، چرا که در دوران پیشاپهلوی، کردستان از نوعی خودمختاری سیاسی- فرهنگی برخوردار بود. آنچه به عنوان بحران در نظم سنتی جامعه کردی از آن یاد می‌شود در وهله نخست محصول پروژه مدرنیزاسیون آمرانه پهلوی و در مرتبه بعد حاصل هم‌مرزی با همسایگان کرد در کشورهای عراق و ترکیه می‌باشد؛ که در اینجا صرف عامل نخست بحران، یعنی برنامه‌های اصلاحی و مدرن پهلوی اول و دوم مورد بررسی و واکاوی قرار می‌گیرند.

زوال نظم سنتی در ایران در دهه ۱۹۲۰ آغاز شد. در این دهه حکومت قاجارها در ایران پایان یافت و رضاشاه به عنوان بنیانگذار سلسله پهلوی تاجگذاری کرد. ایران قرن ۱۹ به نحو قابل ملاحظه‌ای محافظه‌کار، ثابت و سنتی باقی ماند. شاهان قاجار تمایل چندانی به مدرنیزه کردن کشور نداشتند. نظام بوروکراتیک دولت و ساختارهای نظامی به نحو چشمگیری ابتدایی و ضعیف باقی ماند. ارتش منظم قاجارها چیزی بیش از قشون ایل قاجار و در حدود چهار هزار برده گرجی که هم‌چون محافظان شخصی شاه به ایفای وظیفه می‌پرداختند، نبود. بقیه ارتش مرکب از صد و پنجاه هزار شبه نظامی- که به نحو بسیار ابتدایی آموزش دیده بودند- و در حدود هشتاد هزار سواره نظام ایلی بود. نیروهای اداری حقوق‌بگیر قاجارها نیز چیزی بیش از مجموعه بی‌نظم و آشفته «مستوفی‌ها» و «میرزاهای» موروثی نبودند که در مراکز بزرگ کشور مشغول به کار بودند. تلاش‌هایی که برای انجام اصلاحات سیاسی و اجتماعی توسط برخی وزیران روشنفکر قاجارها، هم‌چون امیر کبیر و سپهسالار صورت گرفت، نیز، به دلیل روبرو شدن با مقاومت شدید علما و دسیسه‌های درباریون، عقیم و بی‌ثمر باقی ماند(مهرآیین، ۱۳۸٦: ٤۲۷-٤۲٦).

مجموعه‌ای از عوامل تاریخی باعث شد که بازرگانان، تجار خرده‌پا، صنعتگران، نخبگان تحصیل‌کرده و بخش عظیمی از روحانیون، در اتحادی شگفت‌انگیز، خواستار مشروطه از یک شاه بیمار شوند و انقلاب مشروطه را بنیان نهند.

به اعتقاد کاتوزیان، انقلاب مشروطه به عنوان اولین قیام عمومی در تاریخ ایران که بر خلاف شورش-های گذشته علیه سلاطین مستبد تنها برای ساقط کردن یک دولت استبدادی خاص نبود، بلکه برنامه مثبت روشنی هم داشت، می‌توانست به شکل‌گیری دولت جدیدی بینجامد که پایگاه اجتماعی

قدرتمندی را نمایندگی کند. اما مجموعه‌ای از عوامل داخلی و خارجی هم‌چون وقوع جنگ جهانی اول، ورود ارتش‌های بیگانه به ایران، شورش جنگل، قیام خیابانی، منازعات سیاسی پایتخت‌نشینان و خطر وقوع جنگ داخلی باعث شد که مردم، روشنفکران و تعداد زیادی از علمای دینی برجسته به حمایت از تشکیل یک دولت مقتدر نوساز بپردازند(کاتوزیان، ۱۳۷۹: ۳۰-۲۹).

امروزه از منظر جامعه‌شناسی تغییرات فرهنگی کاملاً روشن است که مجموعه برنامه‌های اصلاحی رضاشاه زمینه مناسب برای تولید فرهنگ و اندیشه در ایران قرن بیستم را فراهم آورد، اگر چه رضاشاه چندان از ویژگی‌های یک شخصیت فرهنگی برخوردار نبود.

یکی از اصلاحات بنیادین رضاشاه، ایجاد ارتشی قدرتمند بود که قدرت دولت را در همه جا به اجرا درآورد. ارتش از حالت اولیه فوج چند هزار نفره قزاق در دهه ۱۹۲۰ به ۱۲٦۰۰۰ مرد مسلح تبدیل شد(فوران، ۱۳۷۷: ۳۳۱). رضاشاه برای تأمین نیروی انسانی خود نظام خدمت وظیفه اجباری را بنیان نهاد که افزایش جمعیت شهری کشور را به دنبال داشت: سربازانی که عمدتاً از روستاها و به اجبار به خدمت فراخوانده می‌شدند در شهر در معرض زندگی شهری قرار می‌گرفتند، گاه اندک سوادی می-آموختند و به کسب و کار مشغول می‌شدند(همان).

یکی دیگر از برنامه‌های رضاشاه برای نظم بخشیدن به ساختار دولت نوین خود، بنیان گذاشتم بوروکراسی مدرن بود که خود گسترش ۀموزش و پرورش و تربیت نیروی تحصیل‌کرده را ضروری ساخت. رضاشاه به تدریج مجموعه غیر رسمی مستوفان قدیم، میرزاهای موروثی و وزیران مرکزنشین که فاقد هر گونه نمایندگی یا اداره در استان‌ها بودند را به ۹۰۰۰۰ کارمند تمام وقت در ده وزارتخانه کشور، امور خارجه، دادگستری، دارایی، فرهنگ، بازرگانی، پست و تلگراف، کشاورزی، راه و صنایع درآورد. برای اولین بار در عصر جدید، دولت می‌توانست از پایتخت به استان‌ها و شهرستان‌ها و بخش‌ها و حتی روستاهای بزرگ دسترسی داشته باشد(آبراهامیان، ۱۳۸۱: ۱۲۵).

تأسیس راه‌اهن یکی دیگر از برنامه‌های اصلاحی رضاخان بود که با تأسیس آن در واقع نظام ارتباطی مدرن در کشور بنیان نهاده شد.

یکی دیگر از برنامه‌های اصلاحی رضاشاه، ایجاد تغییر در نهادهای دینی بود. رضاشاه در برنامه ایجاد نظام آموزشی مدرن خود صرفاض به گسترش مدارس جدید و منسوخ کردن تدریجی مکتب‌خانه‌های

سنتی اکتفا نکرد، بلکه کوشید «مدارس علمیه» را نیز تحت کنترل خود درآورد. بین سال‌های ۱۳۰۷ تا ۱۳۰۹ رشته قوانین و فرامینی به تصویب رسید که نظارت وزارت آموزش و پرورش بر روش-های پذیرش طلاب علوم دینی و فارغ‌التحصیل شدن آنان و نیز صلاحیت مدرسان علوم دینی را تقویت و تشدید می‌کرد. اولین این قوانین، قانون موسوم به «قانون لباس متحدالشکل» بود که مقرر می‌داشت طلابی که می‌خواهند از خدمت نظام و نیز اجبار پوشیدن لباس اروپایی معاف شوند باید نزد هیئتی از ممتحنان دولتی امتحان دهند. تنها مسانی که تعلیمات دینی آن‌ها رسماً پذیرفته می‌گردید می‌توانستند لباس اروپایی نپوشند(بروجردی، ۱۳۸۲: ۲۲۵).

فرایند مدرنیزاسیون رضاشاه همچنین منجر به ظهور و گسترش طبقه متوسط جدید (شامل کارکندان دولتی، افسران نظامی، بسیاری از جوانان طبقات بالا، تعداد زیادی از فرزندان روحانیون، فرزندان مقامات دولتی و حتی فرزندان تعدادی از کشاورزان) در مقابل طبقه متوسط سنتی (پیشه‌وران و اعضای اصناف بازار) شد(مهرآیین، ۱۳۸٦: ۳٤٦-۳٤٥).

از آنجا که رضاشاه دیکتاتوری بود که اجازه مخالفت به هیچ قومی را نمی‌داد، خلع سلاح کردن کردها را به نحو گسترده‌ای آغاز کرد؛ سیاستی که در جهت متمرکز کردن هر چه بیشتر قدرت انجام می-گرفت. استقرار ژاندارمری و نظام وظیفه اجباری، اخذ مالیات‌های سنگین، انحصاری کردن فروش توتون به دولت، ممنوعیت پوشیدن لباس کردی در تمام نقاط کردستان بویژه در شهرها و ادارات دولتی، منع صحبت کردن به زبان کردی در نهادهای دولتی و آموزشی، تبعید دست جمعی و کوچ دادن کردها به دیگر مناطق ایران از جمله ترکمن صحرا (کردکوی فعلی در مازندارن) و به طور کلی به جریان انداختن فرهنگ فارسی در کردستان و...سیاست‌هایی بودند که به نام ملت‌سازی و یکپارچگی فرهنگی، مدرنیزه کردن و تمرکز قدرت از جانب رضاشاه بر کردستان اعمال و تحمیل می-شد، سیاستی که منجر به شکاف کردها با حکومت مرکزی گردید و بستر ظهور اعتراضات و شورش-ها را در سال‌های آتی فراهم ساخت.

عزیز ژیان در کتاب «امپریالیسم و مسئله کرد» در خصوص سیاست‌های قومی رضاشاه در کردستان می‌نویسد:

«در کردستان ایران، سیاست ستم مضاعف از طرف عمّال حکومت رضاخان نسبت به کردها به شدیدترین وجه اجرا گردید و ابتدایی‌ترین حقوق ملی و انسانی آن‌ها زیر پا گذاشته شد. هر نوع

نشانس از قومیت کرد زیر قانون شوونیستی معروف به «متحدالشکل» رضاشاه ممنوع اعلام گردید. دست ژاندارم و پلیس و نظامیان در تجاوز به جان و مال و ناموس مردم کاملاً باز گذاشته شد. دادگستری به صورت سازمان وحشت درآمده بود...از بهداشت و خدمات پزشکی خبری نبود به همین علت درصد مرگ و میر در کردستان، از سایر نقاط ایران بیشتر بود...در شهرهای کردستان حتی یک بیمارستان هم وجود نداشت. ولی در مقابل تعداد پادگان‌ها و پاسگاه‌های مستقر در کردستان بیش از سایر نقاط ایران بود»(ژیان، ۱۳۵۸: ۲۷).

روی هم رفته، کردستان ایران در زمان پهلوی اول و برنامه‌های نوسازی و اصلاحی وی کمترین حد تغییرات را تجربه کرد. در این برهه جامعه کردستان به طور کلی دارای ساختار اجتماعی و اقتصادی سنتی بود. اقتصاد مبتنی بر کشاورزی- دامداری و تا اندازه‌ای تجارت و صنعت، نظام اجتماعی مبتنی بر فئودالیسم در مناطق روستایی، و به لحاظ فرهنگی بی‌سوادی قشر عظیمی از مردم، شهرنشینی محدود و هم‌چنین محدود بودن فعالیت‌های صنعتی و تجاری از مشخصه‌های عمده کردستان بوده است(محمدپور، ۱۳۸۳).

محمدرضا شاه نیز هم‌چون پدرش، خود را حامی و مدافع جدی ایدئولوژی تجددخواهی سلطنت-محور می‌دانست و به طور فعال سعی در گسترش دامنه نفوذ این ایدئولوژی در بازار اندیشه ایران و فراگیر کردن آن داشت. در دوران وی نیز رشد اقتصادی، گسترش شهرنشینی، ظهور و گسترده شدن طبقه متوسط تحصیل‌کرده، گسترش فوق‌العاده سازمان اداری و نظامی دولت مدرن و گسترش کنترل حکومت بر نهادهای سنتی کماکان ادامه یافت.

از آنجا که اولین بارقهٔ جریان اسلام‌گرایی کردستان، در دهه ٤٠ شمسی توسط احمد مفتی‌زاده زده شد و زمینه‌های ایدئولوژیک و نهادی را، برای شکل‌گیری جماعت دعوت و اصلاح ایران در سال‌های بعد فراهم ساخت؛ در این قسمت از پژوهش به آن منابع سیاسی، فرهنگی، اقتصادی اشاره می‌شوند که در نتیجه سیاست‌های آمرانه محمدرضا شاه در کردستان ایران آزاد شدند. منابعی که برای تولیدکنندگان گفتمان جماعت دعوت و اصلاح فرصت‌ساز و محدودیت‌زدا بود و آن‌ها را قادر می‌ساخت با بسیج این منابع، اولین تشکیلات اخوانی را در کردستان بنیان‌گذاری کنند. همانطور که در فصل اول این تحقیق آمده بود، منظور از کردستان ایران سه استان آذربایجان‌غربی، کردستان و کرمانشاه است که کردهای اهل سنت در آن‌ها سکونت دارند.

گسترش آموزش و پرورش مدرن یکی از مهمترین پیامدهای فرهنگی تغییرات اجتماعی در کردستان بود که فرایند تولید فرهنگ را تسهیل نمود. بین سال‌های ۱۳٤٥ تا ۱۳٥٥ تعداد دبیرستان‌ها از ٦٦ عدد به ١٤٤ عدد رسید. تعداد دانشجویان در حال تحصیل از ٥٩٨ نفر در سال ۱۳٥۰ به ۲۱۳٥ نفر در سال ۱۳٥٥ افزایش یافت. از کل جمعیت ده سال به بالا کرمانشاه، میزان جمعیت باسواد در سال ۱۳٥٥ به ۲۹٪ بالغ گردید. این در حالی است که سرشماری‌های سال ۱۳٤٥ میزان جمعیت باسواد این استان را کمتر از ۱۰٪ گزارش کرده‌اند. در استان کردستان بین سال‌های ۱۳٤٥ تا ۱۳٥٥ تعدا افراد باسواد بیش از ۱٥٪ افزایش یافته است؛ یعنی از ١٤/۳٪ به ۲٤٪ رسید. بین سال‌های ۱۳٤٥ تا ۱۳٥٥ وضیعت سواد در استان آذربایجان غربی از ۱٥٪ به ۳۸٪ بالغ گردید.

در نتیجه فرایند نوسازی، میزان استفاده مردم کردستان از رسانه‌های جمعی نیز افزایش یافت. در فاصله سال‌های ۱۳٤۷ تا ۱۳٥۰، ٤ مرکز تلویزیونی در کردستان دایر گردید. تعداد امواج رادیویی نیز از سال ۱۳٤۱ تا ۱۳٥۱ به ۹ عدد افزایش یافت.

سینماهایی که در اوخر دهه چهل در کردستان تأسیس شدند، در عرض ٥ سال یعنی از سال ۱۳٥۰ تا ۱۳٥٥ تعدادشان از ۲٦ عدد به ۳٤ عدد رسید.

رشد نهادهای فرهنگی نیز یکی دیگر از پیامدهای فرهنگی مدرنیزاسیون محمدرضا شاه در کردستان بود. نهادی فرهنگی هم‌چون کتابخانه کاخ جوانان رضائیه که وابسته به بنیاد فرح پهلوی بود در سال ۱۳٤۸ در ارومیه تأسیس شد؛ کتابخانه‌های عمومی که اولین بار در اواخر دهه ٤۰ دایر گشتند، بین سال‌های ۱۳٥۰ تا ۱۳٥٥ تعدادشان به ۲۷ عدد رسید.

مکانیزه کردن کشاورزی، یکی دیگر از برنامه‌های اقتصادی پهلوی دوم بود. در کردستان در فاصله سال‌های ۱۳٤۰ تا ۱۳٥٥ تعداد تراکتورها به ۱۰۸۸ دستگاه افزایش یافت که می‌توانست کشاورزی را از حالت سنتی و کم‌بهره به مدرن وکارا توسعه دهد.

در خصوص صنعت و معدن نیز تغییرات قابل ملاحظه‌ای در کردستان به وقوع پیوست. تعداد کارگاه-های صنعتی با بیش از ده نفر، از ۳٥ عدد در سال ۱۳٤٥ به ۱۷۷ عدد در سال ۱۳٥٥ رسید. وضعیت معادن نیز به همین ترتیب رشد نسبی را تجربه کرده بود. از نیمه دوم دهه چهل تا سال ۱۳٥٥ تعداد

معادن کردستان که آماده بهره‌برداری بودند به ۸۸ عدد بالغ گردید(سالنامه‌های آماری سالهای ۱۳۵۷-۱۳٤٥).

همانطور که اشاره شد نظم سنتی در کردستان از اوایل سال ۱۳۰۰ شمسی با به قدرت رسیدن رضاشاه دچار بی‌ثبات و بحران شد، اما در واقع، پروژه مدرنیزاسیون رضاخان به طور کلی بازتاب چندانی در جامعه کردی نداشت و تغییرات عمده فرهنگی، سیاسی و اجتماعی از دهه بیست شمسی بر کردستان عارض گردید و بحران فراگیر نظم سنتی را به بار آورد. بنابر این توضیحات، دهه بیست شمسی به عنوان نقطه عطف تاریخی در نظر گرفته می‌شود که منجر به تغییرات ایدئولوژیک و در نهایت ظهور گفتمان اسلام‌گرایی جماعت دعوت و اصلاح ایران شد. تغییراتی که جامعه کردستان در حوزه‌های فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی از سر گذراند و نظم سنتی آن جامعه را با نوعی بی‌ثباتی مواجه ساخت، پیامدهای بسیاری بالاخص در ساحت فکری- فرهنگی برجای گذاشت. اگر زمانی، ساختار اجتماعی از نوعی سلسله مراتب سخت و انعطاف‌ناپذیر برخوردار بود و قشربندی اجتماعی نه براساس شایستگی که مبتنی بر میراث و سنت بنا نهاده شده بود، در دوره مدرن و پساسنتی، این وضعیت حداقل برای طبقه متوسط نوظهور غیر قابل تحمل می‌نمود. طبقه‌ای که حاصل ترویج نظام آموزشی مدرن پهلوی‌ها بود و در چنین نظامی پرورش یافته بود. نسلی که با سینما، روزنامه، کتابخانه، دانشگاه و دیگر عناصر فرهنگ جدید رشد کرده بود، دیگر سخن روحانیون سنتی و سایر مراجع اقتدار جهان سنت برایشان اتمام حجت نبود. سبک زندگی صوفیان و دروایش باتقوا برای چنین نسلی بیشتر نشانهٔ انحطاط و عقب‌ماندگی بود تا مظهر آرامش و مردانگی. با توسعه نهادهای مدرن آموزش و قضاوت، آموزش‌های سنتی- دینی و نیز نظام قضایی سنتی به حاشیه رفت. مدرنیته با تمامی عناصر و مؤلفه‌هایش، برای نسل جدید، حاوی پرسش‌ها و حیرت‌هایی بود که زبان و ذهن مدرسان و معلمان (روحانیون و شیوخ) سنتی قادر به حل و رفع آن‌ها نبود. اینجاست که اقتدارِ هر آنچه به شکل سنت و فرهنگ و عرف و عادات به طبقه متوسط تحصیل‌کرده رسیده بود درهم می‌شکند. و به قول کارل مارکس هر آنچه سخت و استوار است دود می‌شود و به هوا می‌رود. در چنین شرایطی است که پرسشگران، دردمندان و حقیقت‌طلبان در پی گفتمان‌هایی درخور و کارساز برمی‌آیند تا پاسخ‌گوی سؤالات، خواسته‌ها و نیازهایشان باشد.

بنا بر یک پژوهش استقرایی، از اوایل دهه بیست شمسی تا اواخر دهه ۵۰، سه گفتمان در جامعه کردی ظهور یافت که به ترتیب زمانی عبارتند از گفتمان ناسیونالیسم، گفتمان چپ و گفتمان اسلام گرایی.

۵-٦-۱) گفتمان ناسیونالیسم

ظهور ناسیونالیسم کردی با این عنوان که مردم کرد «ملت»ی هستند متمایز از سایر ملت‌ها و باید حکومت و اسقلال سیاسی خود را داشته باشند تا بتوانند از میراث فرهنگی خود حفاظت نمایند، تاریخی کمتر از ۱۵۰ سال دارد. سر سلسله جنبان ناسیونالیسم کردی را شیخ عبیدالله نهری می-دانند(مک داول، ۱۳۸۰؛ کوچیرا ۱۳۷۵)، کسی که در سال ۱۸۷۹ میلادی در واکنش به ناسیونالیسم ترکی امپراطوری عثمانی، دست به بسیج نیروهای کرد زد و حرکتی را بنیان نهاد که بعدها پدر ناسیونالیسم کردی لقب گرفت. تفکرات ناسیونالیستی نهایتاً از طریق کردهای ترکیه و عراق به کردهای ایران رسید تا اینکه اولین جنبش ناسیونالیستی به معنای واقعی کلمه در اویل دهه بیست شمسی بنیاد گذاشته شد. در این قسمت از پژوهش ابتدا به آن تحرکات اعتراضی و شورشی اشاره می‌شوند که در کردستان به وقوع پیوست، حرکاتی که بن‌مایهٔ ناسیونالیستی بسیار ضعیفی داشتند اما زمینه‌ای برای ظهور جنبش ناسیونالیسم کردی را در سال‌های بعد فراهم کردند.

بعد از افول زمامداری قاجاریه در ایران، حرکات و شورش‌هایی که بعضاً کم و بیش نیز رنگ جنبش به خود گرفتند در کردستان ایران ظاهر شدند. این تحرکات سیاسی- اجتماعی که در خلأ قدرت حکومت مرکزی در کردستان به وقوع می‌پیوست، صرفاً محدود به مناطق کردنشین نبود و سایر مناطق ایران را نیز در برداشت. واقعیت این است که الگوی کنش‌های سیاسی مردم در کشوری که استبداد و تک‌صدایی قدرت حکم‌فرماست،در حالت قدرمند بودن حاکمیت سمت و سویی منفعلانه و انقیاد به خود می‌گیرد و نظم سیاسی موجود در چنین وضعیتی، منتظر تلنگر و تحرک کوچکی است تا حاکمیت را با چالش روبرو ساخته و آنگاه نیروهای سیاسی، اجتماعی آزاد شوند و آغازگر پویش و تحرکی سیاسی در برابر حاکمیت بحران‌زده شوند. شورش‌ها و قیام‌ها و بعضاً جنبش‌هایی که کردستان ایران بعد از حکومت قاجارها و در میانه به قدرت رسیدن رضاخان تجربه کرد، حاصل همین صداهای در گلو خفه شده مردم معترض از یک سو و عدم قدرت فراگیر سیاسی از از سوی دیگر بود. در طول‌سالهای ۱۳۰۰ تا ۱۳۱۰ که مدت زمان تحکیم قدرت رضا شاه بود، دو حرکت اعتراضی

در کردستان سربرآوردند. قیام اسماعیل آغا سمکو از توابع ایل شکاک در قسمت شمالی کردستان و شورش سالارالدوله قاجار در قسمت میانه‌ای کردستان یعنی نواحی سنندج و اطراف آن. اسماعیل آغا به علت قتل برادرش جعفرخان در تبریز توسط مقامات محلی، در پی خونخواهی او علیه دولت مرکزی قیام نمود. وی تمام مناطق استان آذربایجان غربی را تحت تسلط خود درآورد و طی چند نبرد خونین قوای دولتی را شکست داد. اسماعیل آقا که از دو سوی ایران و ترکیه تحت فشار بود، به عراق عقب نشینی کرد و نزد شیخ محمود- یکی دیگر از رهبران ناسیونالیسم کردی- رفت و مدتی در آنجا ماندگار شد. در این بین سپهبد امیر احمدی که به دستور رضاخان در آذربایجان فرمانده لشکر بود با عمرخان شریفی شکاک که نقطه مقابل و رقیب عشیرتی اسماعیل آقا بود، محرمانه وارد گفتگو شد و با وعده و وعید او را با خود همراه ساخت. اسماعیل آغا در انزوا قرار گرفت و در اوایل سال ۱۳۰۹ شمسی دولت با اسماعیل آقا مصالحه نمود و جهت انجام گفتگو با نمایندگان نیروهای ایران به شهر اشنویه دعوت شد و همانجا در اثر نقشه رژیم در این شهر به قتل رسید.

در ایالت کردستان (سنندج و حومه آن) سالارالدوله قاجار که از طریق وصلت با خانواده‌های بزرگ سنندجی شبکه خویشاوندی با نفوذی پیدا کرده بود، سر به شورش برداشت. او کرمانشاه را تصرف کرد و بعد از دو هفته نیروهای کرد به فرماندهی سالار، شهر سنندج را نیز تصرف کردند. چندان طول نکشید که سالار قسمت‌های جنوب غربی ایران را به تصرف خود درآورد و از همه کردها درخواست کرد که به او بپیوندند. ترکها خواستند از این فرصت استفاده نمایند، بنابراین نیرویی را به مرز ایران گسیل داشتند به طوری که در مناطق کرمانشاه و همدان نیروی ترکیه عثمانی مستقر شدند. اما اهداف ترک‌ها تحقق پیدا نکرد زیرا سالارالدوله از کردها تقاضا کرد اجازه ندهند ترک‌ها به داخل خاک ایران وارد شوند و در همان حال از روسیه خواستند که بر ترکیه فشار وارد کنند تا خاک ایران را ترک گوید. این عمل سالار از سوی مقامات ترک انتظار نمی‌رفت. سالار می‌دانست که اگر جانب ترک‌ها را بگیرد هم کردها را از اطراف خود می‌راند و هم روسیه را با خود دشمن می‌کند. اما در نهایت روسیه و بریتانیا ادامه کار سالار را به نفع خود و منطقه نمی‌دانند و بنابراین با ایران ارتباط برقرار کرده و خواستار سرکوب جنبش اعتراضی سالار می‌شوند. این امر موجب شد تا دولت ایران که از پشتیبانی نظری روسیه و بریتانیا برخوردار بود، نیرویی برای مبارزه با سالار اعزام دارد. سالار در مقابل نیروهای دولتی نتوانست مقاومت کند و نیروهایش درهم شکستو به ترکیه گریخت. در نهایت سالار در سال ۱۳۰۹ تسلیم شد(مولودی، ۱۳۷۸: ۳۲-۲۸).

از دیگر افرادی که در این برهه، عَلَم مبارزه با دولت مرکزی را برافراشت ملا خلیل گورەمری از نواحی اطراف سردشت بود. وی در سال ۱۳۰۷ با دولت مرکزی بر سر مسئله کشف حجاب و لباس متحدالشکل وارد جنگ شد. وی تا سال ۱۳۰۸ به مبارزه مسلحانه با نیروهای رضاخان ادامه داد، اما در همان سال که روستای محل اقامتش از سوی نیروهای رضاشاه سوزانده شد با جمعی از یارانش به کردستان عراق مهاجرت کرد. در سال ۱۳۰۹ با کمک افرادی از معتمدین و منتفذین منطقه، به ایران برگشت و در نهایت جنبش وی نیز با شکست مواجه شد(محمدپور، ۱۳۸۳).

یکی دیگر از تحرکات و اعتراضاتی که در اوایل دهه بیست به وقوع پیوست، قیام محمدرشید خان بانه‌ای بود. . با تهاجم نیروه‌های انگلیس و شوروی به ایران در سال ۱۳۲۰ و استعفای اجباری و عزیمت رضاخان از ایران و ناتوانی محمدرضا پهلوی، قدرت و نظم سیاسی- اجتماعی قبایل دوباره خود را آشکار ساخت. محمدرشید خان بانه‌ای از جمله کسانی بود که نیروهای ایران ماه‌ها مجبور به مقابله با او بودند. وی اولین حرکت خود را با با ده هزار تفنگ‌دار آغاز کرد. در سال ۱۳۲۱ ارتش ایران وارد سقز گردید ولی محمدرشید خان حمله‌ای ناگهانی بر آن‌ها برده که در آن سرهنگ امین فرمانده ارتش ایران را کشت و خود در سقز مستقر گردید. از سال ۱۳۲۱ تا ۱۳۲۳ محمد رشیدخان حاکم سقز و بانه بود(مولودی، ۱۳۷۸: ۳۲).

اغلب حرکت‌هایی که تا قبل از ۱۳۲۰ در کردستان صورت می‌گرفت محدود و بدون سازماندهی مشخص بود. بیشتر یک شورش موقت در اعتراض به عملکرد حکومت مرکزی بود و همه آن‌ها فاقد اهداف از پیش تعیین شده و منسجم بودند. علت اصلی این گونه حرکات را ستم ملی، فشار و اختناق حاکم بر ایران، ظلم وستم نیروهای نظامی به مردم منطقه ذکر کرده‌اند. این امر همه اقشار مردم را به هم پیوند می‌داد و متحد می‌کرد.رهبری این حرکات را اکثراً رؤسای عشایر مختلف منطقه، رهبران مذهبی و اربابان محلی که مخالف هرگونه قدرت دولتی بودند، تشکیل می‌دادند. اکثر اوقات با کشته شدن رؤسای عشایر، حرکات آن‌ها به کلی از بین می‌رفت و یا اینکه چون دامنه تفکر و اندیشه آن‌ها محدود بود، زود گرفتار می‌شدند و بالاخره وقتی حرکت در جهت اهداف و خواسته‌های آن‌ها پیش نمی‌رفت، دست از جنبش برمی‌داشتند و آن‌را با شکست مواجه می‌کردند. اما حوادث سالهای ۱۳۲۰ که ایران در طی جنگ جهانی دوم به اشغال متفقین درآمده بود، موقعیتی به وجود آورد که به روند مسائل جاری در کردستان سرعت بخشید. در این دوره ارتش‌های متفقین از دو سو در منطقه مستقر

بودند. در حالی که قسمت جنوبی کردستان ایران توسط نیرهای امریکا و انگلیس اشغال شده بود، در قسمت شمالی تا ارومیه نیروهای سرخ شوروی مستقر شده بودند. منطه مهاباد از این وضعیت دور ماند، یعنی نه نیروهای امریکا و انگلیس در آنجا مستقر شده بود نه ارتش سرخ شوروی. بدین ترتیب وضعیتی استثنایی در منطقه مهاباد ایجاد شده بود. به نظر قاسملو این مسئله و وجود تاریخی طولانی از جنبش ملی کرد، دو عاملی بودند که منجر به ایجاد اولین سازمان نیرومند سیاسی کرد به نام «جمعیت احیای کرد»(کومله ژ-کاف) در منطقه مهاباد شدند(مولودی، ۱۳۷۸: ۳۳). این جمعیت در تحولات سیاسی عارض بر منطقه که بعدها به وقوع پیوست، نقطه عزیمت مهمی به شمار می‌رود؛ چرا که حزب دموکرات کردستان ایران تولدیافته همین جمعیت بود. جمعیت احیای کرد یک سازمان مخفی بود که عده‌ای از افراد متعلق به طبقه متوسط و خرده بورژوا آن را بنیاد نهاده بودند. آنان با این اقدام، الگویی را که تا آن زمان بر منطقه حاکم بود، مبنی بر رهبری و مدیریت تحرکات و جنبش‌های محلی کردستان توسط رؤسای عشایر، اربان و شیوخ، شکستند. اهداف این جمعیت عبارت بود از: فعالیت برای ارتقاء سطح فرهنگی ملت کرد تا بتوانند به حقوق خود نائل شوند، تلاش برای آزادی همه بخش‌های کردستان در چهار کشور ایران، عراق، ترکیه و سوریه با توسل به سازوکارهای مدنی(صمدی، ۱۳٦۰: ۱۲-۱۱). سید محمد صمدی معتقد است این جمعیت یک سازمان ملی-مذهبی بود که هیچ گونه وابستگی سیاسی به خارج از مرزهای کشور به جز مردم کرد نداشت. برای عضویت در جمعیت لازم بود فرد ابتدا استحمام می‌کرد و بعد از آن در یک نشست مخفی سه بار به قرآن قسم یاد کند که به جمعیت و بندهای مندرج در اساسنامه وفادار خواهد ماند(همان: ١٤). بنابه گفته برخی از مؤسسین جمعیت احیای کرد(ملا قادر مدرسی و صدیق حیدری) وقتی که روس‌ها بر کل منطقه حاکمیت یافتند و از طریق فرقه دموکرات آذربایجان در منطقه عمل می‌کردند، در نظر داشتند تا جمعیت را متناسب با خواست خود دگرگون نمایند؛ تا اینکه به گفته آن‌ها توانستند افراد نخبه «ژ.ک» را کم کم از سطح تصمیم‌گیری جمعیت خارج کنند و کسان دیگری را که می‌خواستند جایگزین آن‌ها کردند. شوروی‌ها با اعمال فشار در پی تحولات بیشتر در جمعیت برآمدند. از جمله می‌خواستند که جنبش از حالت زیرزمینی خارج شده و البته نام خود را نیز عوض کند(مولودی، ١٣٨٦). مسئله این است که شوروی در نظر داشت به هر نحو که مقدور باشد در کردستان ایران نفوذ و همزاد فرقه دموکرات را در میان آن‌ها ایجاد نمایند. آنها از ترکیب جمعیت احیای کرد راضی نبودند و آن را برای نیّات خود شایسته نمی‌دیدند زیرا جمعیت به صورت مخفی عمل می‌کرد، بر ناسیونالیسم

کردی تأکید داشت، جو حاکم بر آن مذهبی و عملاً فعالیت نظامی را در برنامه‌های خود نگنجانده بود. تا اواخر سال ۱۳۲۳ شوروی توانست در ارکان جمعیت احیای کرد نفوذ پیدا کرده و آن را در جهت برنامه‌های خود پیش ببرد(همان). یک تحول دیگر لازم بود در جمعیت صورت بگیرد آنهم علنی شدن فعالیت جمعیت بود تا بتواند آشکارا به فعالیت بپردازد، علاوه بر آن خط مشی نظامی داشته باشد و نیز از حصار ناسیونالیسم بسته کردی خارج گردد. با این تفکر است که تأسیس حزب دموکرات کردستان ایران شکل می‌گیرد. حزب دموکرات کردستان که در ترکیب جدید، قاضی محمد ریاست آن را عهده دار بود، برنامه اولیه خود را طی بیانیه‌ای اینگونه ارائه می‌دهد:

۱- ملت کرد در داخل ایران در اداره امور خود آزاد و خودمختار باشد؛

۲- زبان کردی به رسمیت شناخته شود و کردها با زبان مادری خود بتوانند تحصیل کنند؛

۳- انجمن ولایتی کردستان طبق قانون اساسی به فوریت انتخاب شده و در تمام کارهای اجتماعی و دولتی رسیدگی ونظارت داشته باشد؛

٤- مأمورین دولتی باید از مردم منطقه باشند؛

۵- تمام عایدات و درآمد منطقه لازم است در منطقه هزینه شود؛

٦- حزب دموکرات کردستان مخصوصاً سعی خواهد کرد بین ملت آذربایجان و اقوامی که در آذربایجان زندگی می‌کنند وحدت و برادری کامل برقرار کند؛

۷- حزب دموکرات کردستان به واسطهٔ استفاده از منابع طبیعی سرشار کردستان و ترقی امور کشاورزی و بازرگانی و توسعهٔ امور فرهنگی و بهداشتی برای رفاه اقتصادی و معنوی ملت کرد فعالیت خواهد کرد و

۸- ما می‌خواهیم همه خلق‌های ایران فرصت و اجازه فعالیت آزاد دریافت دارند تا سعادت و پیشرفت جامعه خودشان را تحقق بخشند(جویده، ۱۳۷٦).

چند ماه بعد از تشکیل حزب دموکرات کردستان، در بهمن ۱۳۲٤ جمهوری کردستان اعلام گردید. کردستان عملاً از زمان کناره‌گیری رضاشاه از سلطنت به آن سو در دست نیروهای محلی کرد بوده و

شوروی هیچ‌گاه بدان‌جا وارد نشد؛ زیرا آن منطقه جزو مناطق حایلی بود که میان حوزه نفوذ شوروی و انگلیس واقع شده بود. جمهوری کردستان ۱۱ ماه دوام آورد و در نهایت بعد از قرارداد قوام‌السلطنه با استالین، مبنی بر خروج نیروهای‌یشان از ایران در قبال گرفتن امتیاز نفت شمال، جمهوری مهاباد نیز سقوط کرد اما حزب دموکرات افتان و خیزان به فعالیت سری خود ادامه داد.

از همان ابتدای تشکیل حزب دموکرات کردستان، دو طیف و جناح راست و چپ در آن قابل تشخیص بود:

۱- عناصر محافظه‌کار – از جمله نسل معمر، اکثر رؤسای ایلی و طبقات بازرگانان- که نسبت به غزل‌سرایی‌های شوروی سوءظن داشته و به همین دلیل نمی‌خواستند زیر بار پشتیبانی شوروی‌ها بروند. آن‌ها به کسب تدریجی اهداف ملی خود نظر داشتند و به همین دلیل مواضعی از سر جزم و احتیاط اتخاذ کردند(همان). این طیف از حزب دموکرات کردستان، در دهه‌های بعد نیز همچنان حضور خود را حفظ کرد و در جناح راست‌مسلک عبدالله اسحاقی (احمد توفیق) خود را نشان داد.

۲- عناصر رادیکال شامل نسل جوانتر و تحصیل‌کرده، با میزان بالاتری از آرمان‌گرایی و تعجیل که خواهان اقدامات افراطی بود و سینه سوخته تفکرات ایدئولوژیک شوروی(جویده، ۱۳۷٦).

گفتمان ناسیونالیسم در کردستان که ابتدا توسط کومله «ژ-کاف» و سپس حزب دموکرات کردستان نمایندگی و رهبری می‌شد بعد از فروپاشی جمهوری کردستان و نفوذ هر چه بیشتر حزب توده در تشکیلات حزب دموکرات کردستان، برای جنبش کردی ناکافی تلقی شد. تا آنجا که عبدالرحمن قاسملو، یکی از انتقادهایش از جمعیت احیای کرد (کومله ژ-کاف) این بود که وی ژ-کاف را ناسیونالیست‌های افراطی می‌دانست(قاسملو، ۱۳۵۹). حزب دموکرات، بعدها که رهبری‌اش به دست عبدالرحمن قاسملو افتاد بر این باور بود که ناسیونالیسم تنها ابزاری برای دوره گذار و رسیدن به حقوق ملی است اما برای دوران ثبات باید سوسیالیسم را در جامعه پیاده کرد تا سامان اجتماعی هر چه بیشتر سمت و سویی عدالت محورانه به خود بگیرد(قاسملو، کورته باس).

۵-٦-۲) گفتمان چپ

اندیشه «چپ» در برابر اندیشه «راست» قرار می‌گیرد و معنایش در تقابل و تضاد با همدیگر ابراز می-گردد. چپ در این معنا عبارت است از نظر و اندیشه و سیاستی که می‌خواهد تغییر اساسی (رادیکال)

در نظام اقتصادی، سیاسی و اجتماعی ایجاد کند، برای اینکه عدالت و آزادی را برای اکثر مردم، به‌خصوص اقشار و طبقاتی که قدرت ندارند، فراهم کند. چپ بدین معنی در برابر راست قرار می‌گیرد. «راست» تئوری و سیاستی است که مخالف تغییرات آنی و انقلابی به نفع توده مردم است و بر این نظر است که تغییر پایه‌ای و بنیادین جامعه، نظم اجتماع و امنیت آن را برهم می‌زند و نتایج نامعلوم و غیرمنتظره‌ای به همراه دارد.

تغییر نام کومله ژ-کاف به حزب دموکرات کردستان که با دستورالعمل مقامات شوروی و حزب توده ایران صورت گرفت، سرآغاز نفوذ و اشاعه گفتمان چپ در جنبش کردی قلمداد می‌شود. تحت لوا و حمایت شوروی است که جمهوری کردستان شکل می‌گیرد و با عقب‌نشینی شوروی، جمهوری نیز فرومی‌پاشد و جنبش کردی در محاق رکود فرو می‌رود. بعد از فروپاشی جمهوری مهاباد در سال ۱۳۲٤ رهبری حزب توده بر آن بود که از نظر تشکیلاتی و سیاسی، تشکیلات و سازمان حزب دموکرات در کردستان کاملاً تابع حزب توده باشد؛ یعنی به قسمتی از تشکیلات حزب توده تبدیل شود اما تحت عنوان حزب دموکرات فعالیت کند.از ابتدای سال ۱۳۲۷ حزب دموکرات با کمیته کمونیستی کردستان پیوند برقرار نموده و حاصل این پیوند تبدیل شدن حزب دموکرات به شاخه‌ای از حزب توده بود. تا کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ تمام سیاست‌های حزب دموکرات را حزب توده تعیین می‌کرد. به دنبال جدا شدن حزب دموکرات کردستان از حزب توده در سال ۱۳۳۸، حزب اولین برنامه خود را به چاپ رساند که دنبالهٔ همان برنامه‌های حزب در زمان قاضی محمد بود. خط مشی حاکم بر حزب در این دوره از این قرار بود: مبارزه با میلیتاریزه کردن کردستان توسط حکومت مرکزی، مبارزه ضد رژیم شاه، تلاش برای ایجاد یک حکومت دموکراتیک و در نهایت تلاش برای رهایی بخشی همه قسمت‌های کردستان در کشورهای دیگر. حزب دموکرات هرچند از حزب توده منشعب شد اما همچنان تفکرات حزب توده در حزب دموکرات کردستان ایران جریان دارد. حزب بعد از آنکه چرخشی به چپ زد، در سال ۱۳۳۹ زیر نظر عبدالله اسحاقی به طرف راست متمایل گشت. عبدالله اسحاقی تحت تأثیر گفتمان ناسیونالیسم بومی مصطفی بارزانی، مخالفت شدیدی با چپ‌روی در جنبش کردی داشت. «کمیته انقلابی حزب دموکرات» عنوانی بود که گروه مارکسیست منشعب شده از حزب در سال ۱۳٤٤ برای خود برگزیده بود. این گروه شروع به مبارزه مسلحانه علیه رژیم شاه کردند و سیاست منفلانه حزب را به رهبری احمد توفیق نپذیرفت. در سال ۱۳٤۸ دومین کنفرانس حزب تشکیل شد و احمد توفیق که مصطفی بارزانی او را تنها گذاشته بود از رهبری حزب برکنار شد.

اخراج او نشانی از شروع چپ- روی در حزب دموکرات بود. در سال ۱۳٤۹ عبدالرحمن قاسملو که در سال ۱۳٤۳ به دنبال اختلاف با احمد توفیق حذف شده بود به عنوان دبیر کل انتخاب می‌شود. تمایل حزب به سوی چپ در کنگره سوم آن در سال ۱۳۵۲ و تأکید بر فعالیت مسلحانه و همکاری با سازمانهای سیاسی ایرانی که علیه شاه مبارزه می‌کردند، آشکار می‌شود. در برنامه حزب، ساختار سوسیالیستی (یعنی استقرار سوسیالیسم در کردستان) مورد تأکید قرار می‌گیرد. طی آن هدف دراز مدت حزب رسیدن به جامعه‌ای سوسیالیستی بر اساس عدالت معرفی می‌شود و شعار استراتژیکی آن «خودمختاری برای کردستان و دموکراسی برای ایران» اعلام می‌گردد. حزب در این دوره ملّی گرایی خالص را رد کرده، به سوی چپ گام برمی‌دارد؛ همچنین دارای نکات ضد فئودالی، اصولی در مساوات و برابری میان حقوق زن و مرد و جدایی دین از سیاست و دولت می‌باشد.(مولودی، ۱۳۷٦: ۷٦-۷۰).

با ورود گفتمان چپ به جنبش کردی، سکولاریسم به یکی از مؤلفه‌های جنبش کردی درآمد. چرا که اندیشه چپ در کردستان، گفتمانِ طبقه متوسط شهری و تحصیلکرده‌ای بود که تفکرات دینی روحانیت برایش دیگر جذبه‌ای نداشت و حلّال مسائل و پرسش‌هایش نبود. هر چند بانیان ناسیونالیسم کردستان امروزه می‌کوشند، تمامی تحرکات وجنبش‌های ملی‌گرایانه را از زمان شیخ عبیدالله نهری، شیخ سعید پیران و شیخ محمد حفید و ...و قاضی محمد، سکولار تعبیر و تفسیر کنند و بنا به گفتهٔ ر.م از تئوریسین‌های حزب دموکرات کردستان ایران: سکولاریسم، یکی از پایه‌های بنیادین جنبش کردی است(مصاحبه با ر.م). اما واقعیت آن است که سکولاریسم در جنبش کردی همزاد با ظهور گفتمان چپ در این جنبش است. البته این ادعا به هیچ عنوان به این معنا نیست که آرمان‌های ملی‌گرایانه کردها تا قبل از تولد اندیشه چپ در کردستان، اسلام‌گرایانه بوده است بلکه نه سکولاریسم و نه اسلام‌گرایی، هیچ کدام در آن برههٔ تاریخی موضوعیت نداشت. برای یک جامعه سنتی که شیوخ و روحانیون شأن معلم، قاضی، سیاستگذار و پزشک را داشته‌اند و تمامی امورات زندگی اجتماعی به دست آنها رتق و فتق می‌شد، سخن از جدایی دین از دولت و حتی سیاست، نه معنادار بود نه ممکن. از طرفی دیگر اسلام‌گرایی نیز یک جنبش مدرن محسوب می‌شود که در واکنش به سکولاریسم و غرب‌گرایی مفرط سربرآورد و سنخیتی با تاریخ جنبش کردی دردهه‌های گذشته ندارد. اگر شیوخ و روحانیون حامیان تحرکات ظلم‌ستیزانه بودند نه در مقام اسلام‌گرای ایدئولوژیک که در کسوت اسلام فرهنگی و تاریخی بود. وجود شیوخ نقشبندی و قادری در رأس رهبری جریان‌های ملی و قاضی

محمد به عنوان رئیس جمهور ۱۱ ماهه کردستان ایران، که همگی دلی در گرو سنت و دین داشته‌اند، عدم سکولار بودن آنها را نشان می‌دهد. اتفاقاً با نضج و رویش گفتمان چپ در بدنه حزب دموکرات کردستان ایران، آرام آرام روحانیون و افرادی که دغدغه دین و دینداری داشتند حزب را ترک نمودند و به حاشیه رفتند. چرا که بنا به اظهار نظر عبدالرحمن پورعثمان(از روحامیون صوفی- مسلک کردستان) «بسیاری از روحانیون گمان می‌کردند حزب قاسملو، همان حزب قاضی محمد و راهش ادامه راه قاضی است؛ اما بعداً متوجه شدیم گرایشات ضددینی و ضدفرهنگی زیادی در این حزب رسوخ کرده، به همین خاطر از آن فاصله گرفتیم».

حزب دموکرات کردستان اگر چه به لحاظ ایدئولوژیک، وامدار مارکسیسم- لنینیسم بود اما زا آنجا که می‌خواست یک حزب ملی نیز باشد تا بتواند از پایگاه اجتماعی قدرتمندی برخوردار گردد و مقاصدش را عملی سازد، روی‌هم‌رفته مبارزه طبقاتی را در درجه دوم اهمیت مطرح می‌کرد و در مرتبه نخست سعی در رفع ستم ملی داشت. قاسملو برای اینکه راهش را به شکل ایدئولوژیک از جزب توده و همزادهایش در ایران جدا کند و برای ناسیونالیسم بودن و میانه‌رو بودن حزب دموکرات با درونمایه چپ، توجیهی نظری بنا کند، تئوری سوسیال دموکرات را مطرح ساخت. سوسیال دموکرات از نظر قاسملو یعنی در امر سیاست متکی بر دموکراسی و در حوزه اقتصادی- اجتماعی وفادار به ایدئولوژی سوسیالیسم. وی در خصوص تفاوت سوسیال دموکراسی با سوسیال دموکرات می‌گوید: «به نظر ما سوسیال دموکراسی وظیفه اداره سرمایه‌داری و حفظ آن را برعهده داشته در حالی که حزب دموکرات، بر این باور است که باید سرمایه‌داری از بین برود»(قاسملو: ۱۳۵۹). انحراف حزب دموکرات از اصول ارتدکسی مارکسیسم، عاملی شد برای ظهور تشکیلات رادیکال مارکسیسم در کردستان. تشکیلاتی که اصول فکری را قربانی سیاست‌ورزی‌های مصلحت‌طلبانه نمی‌کرد و فقط به یک چیز می‌اندیشید: مبارزه طبقاتی راه‌حل بنیادین مشکلات جامعه است.

جنبش چپ در ایران به طور کلی و در کردستان به طور خاص در همان ابتدای خود، به دو گرایش میانه‌رو و رادیکال آغشته بود. سلیمان میرزا اسکندری ایدئولوگ چپ‌های میانه‌روی بود که قصد داشت گفتمان چپ را با گرایشات مذهبی و ملی‌گرایایه آشتی دهد و تقی ارنی به عنوان یک مارکسیست- ماتریالیست، برای مدتی اندیشه‌های رادیکال و دین‌ستیزش، آبشخور نظری جناح‌های انقلابی- رادیکال حزب توده را فراهم آورد. در کردستان ایران نیز حزب دموکرات کردستان، نماینده

چپ میانه‌رو و «سازمان انقلابی زحمت‌کشان کردستان»(کومله) سمت و سویی رادیکال و غیربومی به خود گرفت.به عبارتی دیگر اگر حزب دموکرات کردستان چپ بود، کومله چپ‌تر بود.

«سازمان انقلابی زحمت‌کشان کردستان» که بعداً به «کومله» مشهور گردید، به طور رسمی در حول و حوش انقلاب ۱۳۵۷ ایران، تأسیس و آغاز به کار کرد. این سازمان در طی یک پروسه چندین ساله تشکیل شد که ریشه آن به فعالیت‌های مخفی و محفلی جمعی از دانشجویان (تهران و تبریز) و روشنفکران مارکسیست کرد برمی‌گردد که از سال ۱۳٤۸ شروع گردید و نهایتاً در سال ۱۳۵۷ به صورت سازمانی علنی، شروع به فعالیت می‌کند. از سال ٤۸ تا حدود سال ۵۷ هر چند تحت نام مشخصی با برنامه نوشتاری و سازمانی مشخص فعالیت نداشتند اما به‌تدریج در همان حالت گروهی بر سازماندهی و گسترش فعالیت خویش افزودند. مؤسسان اولیه کومله کسانی چون فؤاد مصطفی سلطانی، محمد حسین کریمی، عبدالله مهتدی، فاتح شیخ‌الاسلامی و...بودند(مفیدی، ۱۳۸۵). این سازمان بر مبنای ایده‌های انقلابی و چپ‌گرایانه از همان ابتدای شروع مبارزه علنی خود، سعی داشت با نزدیک شدن به خط کمونیسم چینی، به دفاع از حقوق دهقانان کردستان در مقابل اربابان بپردازد. در اوایل دهه شصت با الحاق کسانی چون منصور حکمت، حمید تقوایی، ایرج آذری و...حزب کمونیست ایران شکل گرفت و کومله به عنوان شاخه آن در کردستان شناخته شد. به لحاظ ایدئولوژی، سازمان کومله یک حزب مارکسیست- لنینیست با طرز فکر مائوئیستی **بود. هر** چند به وضوح نمی‌توان گفت که سازمان کومله مشخصاً از چه طرز فکری پیروی کرده‌اند چرا که در طول تاریخ خود دچار چرخش‌ها و تناقضاتی با نظرات مائو وحتی لنین شده‌اند. در اوایل و به‌خصوص در میان گروه‌های اولیه تشکیل‌دهنده کومله از نوعی مارکسیسم پرولتری صحبت می‌شد که در جهت منافع طبقات کارگری در ایران و کردستان مبارزه می‌کنند. امادر حول و حوش انقلاب شیوه کار آنها به طرز فکر مائوئیستی شباهت داشت(همان). از آنجا که این سازمان نتوانست تفسیر متناسبی با شرایط کردستان از مارکسیسم ارائه دهد و خود را با اقتضائات فرهنگی- اجتماعی کردستان تطبیق دهد، جذب گروه‌های مارکسیست غیرکرد شد و توجه به مسئله ملی در میان آن‌ها به حاشیه رفت. اگر پایگاه اجتماعی حزب دموکرات کردستان، شهرهای شمالی کردستان ایران بود، کومله در مناطق جنوبی کردستان حضور یافته بود. پایگاه اصلی کومله سنندج بود، شهری که محل تولد اسلام‌گرایی کردی نیز شد.

۵-٦-۳) گفتمان اسلام‌گرایی

اسلام‌گرایی به لحاظ نهادی و تشکیلاتی عمر چندانی در کردستان ایران ندارد؛ اما اگر تفکرات اصلاح‌طلبی دینی که منبعث از جریان سیدجمال و محمد عبده مدنظر باشد، می‌توان گفت ردّپای اندیشه احیاگری دینی از اواخر قرن نوزدهم در کردستان عراق و از نیمه قرن بیستم میلادی در کردستان ایران قابل شناسایی است. افرادی که متأثر از اصلاح‌طلبی دینی بوده‌اند و در زمانه خود در زمره اشخاصی رادیکال و حتی تکفیر شده به جامعه معرفی شده‌اند عبارتند از:

محمد عبدالله (مه‌لای گه‌وره‌ی کویه ۱۹٤۳-۱۸۷٦م)، محمد خال (۱۹۸۹-۱۹۰٤م) در کردستان عراق و ملا محمد قزلجی در مهاباد، ملا یحیی سلامی و ملا عبدالحمید در بانه، ملا هادی افخم زاده در بوکان و شیخ عزالدین حسینی در مهاباد، قاضی خضری اشنویه، ملا محمد ربیعی در کرمانشاه و...پیشگامان اندیشه اصلاح‌طلبی دینی در کردستان ایران بوده‌اند(مصاحبه با شیخ عزالدین حسینی). این افراد در زمانی که متولیان اسلام صوفی‌منشانه در برابر هر گونه تغییر و خلاقیت فکری در حوزه دین و فقه مقاومت می‌کردند، با ارائه تفسیرهای نو و عقلانی و اجتهاد در باب مسائلی که حکم تابو را در جامعه آن روز کردستان داشت، به روحانیونی آوانگارد و رادیکال معروف شده بودند. کتاب «الرساله التوحید» محمد عبده، قوت فکری این افراد و شب‌نامه‌ای در آن روزگار بود. در کردستان ایران هر چند این افراد به علت قلّت بیش از حد و نبودن شرایط و فضای اجتماعی مناسب، نتوانستند در یک جریان و جنبش، متشکل گردند، اما وجود همین افراد و مخالفت‌هایی که با گفتمان اسلام فرهنگی کردستان ابراز می‌داشتند، بستری تاریخی فراهم کرد تا بعدها اسلاگرایی به شکل نهادی آن در کردستان مجال تنفس پیدا کند. فقه متصلب و عقیم، روحانیون عوام‌زده و ناآگاه به روح دین، شیوخ متقلب و ریاکار، خرافه باوری توده مردم و...سوژه نقد این افراد بود. آن‌ها مسیری را که اسلام‌گراها بایستی در دهه‌های بعد طی می‌کردند، با اندیشه‌های انتقادی‌شان بسیار هموار کرده بودند؛ اما هنوز برای اسلام شأن ایدئولوژی و مکتبی فراگیر قائل نبودند که به مثابه چتری، تمام نهادهای اجتماعی را زیر پوشش خود بگیرد و با این رویکرد تاریخ اسلام در کردستان را یکسره ملغی و منتفی اعلام کنند. آنان اصلاح-طلبانی بودند که کلیت هستی اجتماعی جامعه خود را پذیرفته بودند لیکن آن را قابل اصلاح و پیشرفت ارزیابی می‌کردند.

کسی که برای اولین بار در کردستان ایران، دغدغه ایدئولوژیک کردن دین را در سر پروزاند، احمد مفتی زاده (۱۳۷۱-۱۳۱۱) بود. مفتی‌زاده سودای این را دارد که از اسلام درمانگری بسازد برای تمامی دردهای اجتماعی، سیاسی و فرهنگی کردستان و این دقیقاً یعنی ایدئولوژیک کردن دین. برای اینکه بتوان به آن گفتمان اسلام‌گرایی که مفتی‌زاده تولیدگرش بود پرداخت و مؤلفه‌ها و عناصر آن را یک بررسی اجمالی کرد، بایستی نگاهی به سرگذشت فردی مفتی‌زاده انداخت. قبل از هر چیز باید خاطرنشان کرد که مفتی‌زاده نیز مانند اغلب متفکران و مصلحان زمانه خود، در طول حیات خویش خط فکری واحد و به تبع آن شخصیت ثابت و یکدستی را تجربه نکرده است بلکه جهان‌های متفاوت روحی- فکری را از سر گذرانده است. احمد مفتی‌زاده در زندگی خود، سه دوره فکری متمایز از هم داشته است به همین سبب می‌توان از احمد اول، احمد دوم و احمد سوم سخن گفت. احمد اول یک روحانی با گرایشات متعصبانه مذهبی و جهت‌گیری‌های بسیط ناسیونالیستی است(عبدالله، ۲۰۱۰: ٤٤). بعد ناسیسونالیستی شخصیتش، عاقبت وی را به عضویت حزب دموکرات کردستان ایران می‌کشاند. مفتی‌زاده در سال‌های ۱۳٤۱ و ۱۳٤۲ مسئول کمیته حزب دموکرات در تهران می‌شود. در اواخر سال ۱۳٤۲ به سبب عضویت در حزب دموکرات و چند اتهام دیگر روانه زندان می‌شود و ٦ ماهی را در زندان به سر می‌برد(همان:٤٧). وداع با زندان، وداع با احمد اول را نیز به همراه دارد. وی در طول این شش ماه تحولات عمیق روحی- روانی را از سر می‌گذراند؛ پیامبر (ص) چندین بار به خوابش می‌آید و این‌ها آغازگر انقلابی در احمد اول و قدم نهادن در جهان احمد دوم است. مفتی‌زاده شرایط روحی- روانی خویش را بعد از آزادی از زندان و آزادگی از احمد اول اینگونه توصیف می‌کند:

در آنجا یکی درس آموختم/ کز آن یک جهان فهم آموختم

شدم زان به وضع جهان آشنا/ به صدها رموز جهان آشنا

احمد دوم یک اسلام‌گرا است اما نه مصرف‌کننده میراث یک جریان اسلامی خاص و غیربومی، بلکه خود تولیدگر گفتمان اسلام‌گرایی برای اولین بار در تاریخ کردستان ایران شد. احمد دوم با دو گفتمان ناسیونالیسم و مارکسیسم در جامعه کردستان مواجه است. بنابراین سعی دارد پروژه‌ای را ارائه دهد که علاوه بر مؤلفه‌های مثبت دو گفتمان مزبور، حاوی چیزی افزون بر آن‌ها نیز باشد. به همین سبب وی پروژه سه‌گانه خود را با عنوان: رفع ستم ملی، رفع ستم طبقاتی و رفع ستم مذهبی معرفی می‌کند. ناسیونالیست‌ها و چپ‌های کردستان، کانون توجه و تمرکزشان رفع شکاف ملی و طبقاتی بود و

تبعیض‌های مذهبی و دینی برایشان اهمیت درجه چندم نیز نداشت؛ از این رو مفتی‌زاده با تشخیص این خلأ و کاستی در جنبش کردی، مبارزه در جهت رفع ستم مذهبی را نیز در برنامه کاری خود گنجاند. احمد دوم هر چند یک اسلام‌گراست اما انقلابی نیست و معتقد است راه برون‌رفت از ظلم-های سه‌گانه ملی، طبقاتی و مذهبی، تربیت فکری- معنوی فرد فرد اعضای جامعه است. وی بر این باور بود که اسلام واقعی (البته اسلام مورد قرائت وی)، جامعه و حکومتی را که تشکیل می‌دهد فاقد هر سه این تبعیض‌ها و شکاف‌هاست. بنابر این کلید حل این مسائل را در اسلامی زیستن افراد جامعه و اسلامی‌کردن حکومت می‌دانست. وی برای رفع ستم ملی، خواستار خودمختاری برای کردستان است؛ برای رفع ستم طبقاتی ایده اقتصاد توحیدی را دنبال می‌کند و برای ریشه‌کن کردن ستم مذهبی، خواهان الگو برداری از شیوه مدیریت جامعه به سبک پیامبر و خلفای راشدین است. اولین پایگاه نهادی برای عملی شدن این پروژه، «مدرسه قرآن است». مدرسه قرآن، خانه‌هایی بودند که برای تدریس قرآن و سایر موضوعات دینی اجاره شده بودند. مفتی‌زاده اولین مدرسه قرآن را در پاییز سال ۱۳۵٦به همراه تنی چند از جوانان دیندار و دین‌دوست در مریوان بنیاد نهاد(مصاحبه با ابراهیم مردوخی). ابراهیم مردوخی، علی رحمانی و عبدالله ایرانی که چند سالی بود با تشکیلات اخوان عالمی در کردستان عراق بیعت کرده بودند، در شمار همین جوانانی بودند که به مفتی‌زاده در جهت گشایش مدرسه قرآن مریوان کمک کردند. مدرسه‌های قرآن پس از آن در سنندج، سقز و بانه و...نیز تأسیس شدند. از اواخر سال ۱۳۵٦ به این سو که تب اعتراض و تحرکات سیاسی بالا می‌گیرد، مدرسه‌های قرآن نیز از فعالیت‌های صرف فکری- تربیتی فاصله گرفته و بیشتر سمت و سوی سیاسی به خود می‌گیرند. مفتی‌زاده، تغییر جهت مدرسه قرآن را از فعالیت تربیتی- فرهنگی را به مبارزات سیاسی این گونه توجیه می‌کند: ما خواهان حضور در صحنه سیاسی نبودیم چون اساساً به باور ما علت العلل مشکلات جامعه ما خواستگاه تربیتی- فرهنگی دارد نه سیاسی؛ اما از آنجا که می‌دیدیم گروه‌های چپ و ضددین روز به روز بیشتر در کردستان گسترش می‌یابند و مردم را از مسیر ایمان و راه خدا منحرف می‌سازند، ناچار شدیم برای جلوگیری از این وضعیت وارد کارزار سیاسی شویم(عبدالله، ۲۰۱۰: ۷۸). مفتی‌زاده در نوشته‌ای با عنوان «آخرین دیدار و آخریت سخن» اشاره می-کند: زمانی که آیت‌الله خمینی به نجف تبعید شده بودند از طریق نامه‌نگاری با وی تماس می‌گیرد و می‌نویسد که اگر در حکومت آینده ایران حقوق ملی، طبقاتی و مذهبی کردها اعاده شود ما نیز همراه با سایر رهبران و پیشگامان سیاسی کردستان با جنبش وی همراهی می‌کنیم(؟، ۲۰۰٦: ٤٧). نداها و

اشارات مستقیم و غیر مستقیمی که از جانب سران جنبش اسلامی و مخصوصاً آیت‌الله خمینی به گوش می‌رسد مبنی بر اینکه حقوق اقلیت‌ها و کردها در حکومت اسلامی آینده به تمام و کمال مدنظر قرار خواهد گرفت، موجب می‌شود که مفتی‌زاده به عنوان مبلغ و شارح و حامی گفتمان انقلاب اسلامی در کردستان عمل کند. این پیوند و نزدیکی با سران جنبش اسلامی آنقدر نزدیک و تنگاتنک است که جریان‌های سکولار و چپ کردستان از این نگرانند که مبادا مفتی‌زاده خود را آیت‌الله خمینی کردستان بداند و رهبری جنبش انقلابی کردستان را به نفع خود مصادره کند. انقلاب ایران از راه رسید اما مانند هر انقلاب دیگری اگر در مرحله نهضت و حرکت، تمامی گرایش‌ها و جناح‌های سیاسی-فکری در هیئت یک جبهه ملّی، ائتلاف می‌کنند، در دوره ثبات و استقرار شرایط دیگری حاکم می‌شود و آرام آرام «دیگری»ها تصفیه می‌شوند در انقلاب ایران نیز این دیگری‌ها و غیر خودی‌ها مورد بی-مهری واقع شدند. انقلاب ایران که در اوایل با شعارهای کلی مبارزه با طاغوت، مبارزه با ستم شاهنشاهی، بی‌عدالتی، فساد و ...آغاز شده بود با حاکمیت حزب جمهوری اسلامی و به حاشیه راندن سایر احزاب و تشکل‌ها خاتمه یافت(بازرگان، ۱۳٦۳: ۲۷). مفتی‌زاده بعد از پیروزی انقلاب، احساس می‌کند صدای خواسته‌ها و مطالبات مردمش را از زبان سران انقلاب کمتر می‌شنود به همین سبب به فعالیت‌ها و جنب و جوش‌های سیاسی‌اش می‌افزاید. وی کماکان خواهان پیاده‌کردن پروژه سه‌گانه خود (رفع ستم ملی، طبقاتی و مذهبی) است. در مصاحبه با روزنامه اطلاعات آن وقت، تأکید می‌کند «به هیچ وجه از خود مختاری برای کردستان صرف‌نظر نمی‌کنیم»(عبدالله، ۲۰۱۰: ۳۵۹). در بحبوحه تصویب قانون اساسی و استقرار انقلاب، در تاریخ ۱۳۵۸/۳/۲۲ مفتی‌زاده با همراهی افراد ذی‌نفوذ کردستان و پیشکسوتان جامعه، کنفرانسی را در سنندج به عنوان «کنفرانس خودمختاری کردستان» ترتیب می‌دهد. روایت می‌کنند که جمعیتی در حدود ۲۰۰۰ نفر در این کنفرانس شرکت کردند. حاصل این کنفرانس سه روزه، بیانیه‌ای حول این دو محور بود: ۱. سیاست خارجی ایران، وزارت دفاع، و سیاست‌گذاری‌های اقتصادی کلان و بلند مدت در حیطه اختیارات حکومت مرکزی باشد ۲. امور فرهنگی، اداری، اجتماعی و نیروی پیشمرگه کردستان، در صلاح‌دید و اختیار حکومت محلی کردستان باشد(؟، ۲۰۰٦: ٤۹). هدف از این کنفرانس، هم صدا شدن جریان‌های کردی در شیوه تأمین مطالباتشان و هم‌چنین یادآوری این خواسته‌ها به دولتمردان مرکز نشین بود. تا اینکه تصویب بند ۱۲ قانون اساسی مبنی بر به رسمیت شناختن مذهب شیعه اثنی عشری، آب سردی بود که بر پیکر و جان مفتی‌زاده و یاران اسلام‌گرایش ریخته شد. اگر احزاب دموکرات و کومله رفراندم ۱۲ فروردین ۱۳۵۸

را به دلیل ندادن حق انتخاب‌های گوناگون به مردم، تحریم کردند، این مفتی‌زاده و همراهانش بودند که خطر خصومت و دشمنی را با جریان‌های ناسیونالیست و چپ به جان خریدند و از رفراندم حمایت فکری و معنوی کردند؛ تا جایی که ناصر سبحانی از پیشکسوتان و اعضای اولیه اخوان-المسلمین ایران، در این خصوص فتوایی صادر می‌کند با این مضمون که : شرکت در رفراندوم یک واجب عینی است(؟، ۲۰۰٦: ٥٦). اما قرائتی که اسلام‌گراهایی چون مفتی‌زاده از جمهوری اسلامی داشتند، شورامحور بود نه شیعه‌محور و ولایت‌مدار. به باور آن‌ها حکومت اسلامی بر اساس شورای اولوالامر عمل می‌کند و این شورا ترکیبی از متخصصان دین و علم اند؛ مجموعه‌ای از کارشناسان علوم انسانی و مجتهدان و عالمان دینی(عبدالله، ۲۱۰: ۳۵۳). تصویب قانون اساسی فضای حاکم بر کردستان را متلاطم کرد. ناکامی و سرخورگی‌هایی که به مفتی‌زادی و اسلام‌گرایان رو کرده بود از یک طرف، دشمنی احزاب چپ و ملی‌گرای کردستان با اسلام‌گرایان از طرف دیگر، شرایط زیست سیاسی- اجتماعی را برای مفتی‌زاده و یارانش دشوار و پیچیده کرده بود. سازمان کومله و حزب دموکرات کردستان ایران، مفتی‌زاده را مسئول تمامی ناکامی‌ها و عدم احقاق حقوق کردها محسوب می‌کردند. آن‌ها بر این باور بودند که آیت‌الله خمینی و سایر سران جنبش اسلامی ایران با علم کردن مفتی‌زاده در کردستان، تنها یک هدف داشتند و آن هم از بین بردن اتحاد مردم کرد و شکاف انداختن در میان احزاب کردی و توده مردم کردستان. عناوین توهین آمیزی که بارِ مفتی‌زاده و جریاننش می-کردند همراه شد با درگیری‌های فیزیکی و نظامی با یاران مفتی‌زاده. در شرایطی که می‌رفت فضای کردستان متشنج‌تر شود و به درگیری خونین داخلی منجر گردد، مفتی‌زاده تصمیم می‌گیرد در پاییز ۱۳۵۸ سنندج را به قصد کرمانشاه ترک کند. سفری که احمد دوم از آن تحت عنوان «مهاجرت به کرمانشاه» یاد می‌کند. هر چند رفتن مفتی‌زاده به کرمانشاه، شبکه ارتباط وی را با پیروان و همراهانش سست کرده بود اما آن‌ها جسته گریخته به فعالیت‌های تربیتی- فکری خود در کرمانشاه و سایر شهر-های کردستان ادامه می‌دهند. مفتی‌زاده در پاییز ۱۳۵۹در صدد ساماندهی مجدد فعالیت‌ها و سازماندهی توده پراکنده رهروانش برمی‌آید. وی در نشستی که با حضور نزیکترین شاگردان و همراهانش در تاریخ مزبور ترتیب داده بود، نام مدرسه قرآن را بعد از مشورت و نظرخواهی حاضرین به «مکتب قرآن» تغییر می‌دهد. مفتی‌زاده در این روز اعلام می‌کند از آنجا که عنوان مدرسه قرآن، محدوده اندکی از مردم را تحت پوشش قرار می‌دهد، نام آن را به «مکتب قرآن» تغییر می‌دهیم تا هم اقشار بیشتری از جامعه را در برگیرد و هم عنوان بامسمّاتری نیز باشد(مصاحبه با ابراهیم مردوخی). بدین ترتیب هسته

اولیه جماعت «مکتب قرآن» شکل می‌گیرد. در این ایام خبر تشکیل شورایی از اهل سنت توسط دلتمردان جمهوری اسلامی به گوش می‌رسد. حکومت در نظر داشت با تشکیل چنین شورایی به روش خاص خود و آنچنان که دلخواهشان بود، مسائل و مشکلات اهل سنت ایران را حل و رفع نمایند(عبدالله، ۲۱۰: ۲۳۱). در واکنش به این تصمیم سیاسی حکومت جمهوری اسلامی، مفتی‌زاده به همراه عده‌ای از معتمدان و عالمان مناطق اهل سنت، در صدد تأسیس شورایی برمی‌آید که به زعم خود نمایندگان واقعی مردم سنی مذهب ایرانند. «شمس» که اختصار یافته شورای مرکزی اهل سنت بود عاقبت در ۱۲ و ۱۳ فروردین ۱۳٦۰ در تهران بنیاد گذاشته شد. در مقدمه‌ای که بر اساسنامه موقت شورای مرکزی سنت نوشته شده است، فلسفه وجودی این شورا این‌گونه تبیین می‌شود: از پیش از انقلاب تا ایام تشکیل مجلس خبرگان!، و نیز به هنگام فعالیت آن، تلاش فراوان شد که وارثان انقلاب با بینش اسلامی دردها را بشناسند و به درمان آن‌ها بپردازند...اما متسفانه قدرت پذیرش و حتی درک عمیق حقایق و واقعیات در اکثریت نمایندگان وجود نداشت و مجموعاً قوانینی تصویب کردند که علاوه بر تفرقه اندازی از جهات مختلف دیگر نیز چنان ایراد و نقص دارد که به هیچ وجه صلاحیت کارنامه شدن برای انقلاب ملت ایران را ندارد...با توجه به این مسائل و اینکه بدون اجتماع و تبادل نظر و همفکری صاحب‌نظران اهل سنت، تصحیح قانون و رفع هر گونه ستم دیگر از این مسلمانان مقدور نیست، خود را مکلف دیدیم که مرکزی برای تشکیل چنین اجتماعتی را در تهران فراهم آوریم(اساسنامه موقت شورای مرکزی سنت، ۵۹/۱۲/۲۰: ٤). احمد مفتی‌زاده و مولوی عبدالعزیز ملازاده (امام جمعه و معتمد مردم سیستان و بلوچستان) به ریاست این شورا انتخاب شدند. «شمس»، مجموع خواسته‌ها و برنامه‌های خود را در ١٦ ماده صورت‌بندی کرد:

۱- طبق مفاد اساسنامه موقت، وظیفه اول شورای مرکزی سنت، کوشش در راه احیای امت واحد اسلامی و زدودن مظاهر تفرق از قیافه این امت می‌باشد.

۲- تلاش برای انسجام و تشکیل اهل سنت ایران در جهت وحدت اسلامی.

۳- تشکیل شوراهای تابع مرکزی سنت از افراد واجدالشرایط در تمامی شهرها و مناطق سنی نشین به ترتیبی که رابط میان مردم و شورای مرکزی باشد.

٤- فعالیت پیگیر و قاطعانه برای رفع ستم‌های مذهبی و ملی و طبقاتی در سراسر ایران از اهل سنت، به وسیله اصلاح اصول متعدده قانون اساسی، خصوصاً اصل دوازده.

۵- تلاش برای ایجاد مرکزی در تهران مانند مسجد، برای اجتماعات و برگزاری مراسم و سایر خدمات دینی (جمعه و جماعات و سخنرانی‌ها).

٦- سعی برای ایجاد و تقویت مدارس علوم دینی در تمامی مناطق سنی‌نشین و تشکیل دوره‌های کارآموزی برای معلمان تعلیمات دینی.

۷- تشکیل گروه‌های متعدد از افراد با ایمان و متعهد با شناخت و آگاهی کافی برای تبلیغات در تمام مناطق اهل سنت.

۸- ترتیب یک گروه واجدالشرایط برای نوشتن تعلیمات دینی مدارس اهل سنت در ایران.

۹- کوشش در جهت ترتیب دادن یک نشریه دائمی که بازتاب خواسته‌ها و آمال جامعه اهل سنت ایران باشد.

۱۰- اقداماتی در جهت سدّ باب نمودن سبّ و اهانت به بزرگان اسلام و گنجاندن آن در قانون اساسی.

۱۱- کوشش برای تخصیص ساعاتی در شبانه روز از اوقات کار رادیو و تلویزیون سراسری و محلی به برنامه‌های تبلیغات مذهبی اهل سنت زیر نظر این شورا.

۱۲- تعیین ائمه جمعه و حکام شرع در تمام مناطق سنی نشین باید با نظر مردم محل و تأیید این شورا باشد.

۱۳- تلاش برای جمع‌آوری و به کار انداختن ثروت‌های مسلمانان اهل سنت در جهت تولید و خودکفایی برای پیشبرد اهداف اسلامی.

١٤- کوشش برای برقراری ارتباط با سایر مسلمانان ایران و جهان در جهت تحکیم مبانی وحدت و اخوّت اسلامی و خصوصاً استفاده از همکاری‌های افراد علاقمند به برنامه کار شورای مرکزی سنت.

۱۵- تلاش برای اعزام افراد بااستعداد به مراکز اسلامی جهان برای فراگیری معارف و علوم اسلامی.

۱٦- بنا به پیشنهاد و تأیید تمام شرکت‌کنندگان در جلسه، تصمیمات شورای مرکزی سنت باید با نظارت و تصویب علامه احمد مفتی‌زاده و حضرت مولوی عبدالعزیز رهبران اهل سنت ایران و مؤسسین شورای مرکزی سنت، صورت پذیرد(همان:۵).

عمده این مطالبات، بعدها توسط تشکیلاتی مانند جماعت دعوت و اصلاح ایران دنبال می‌شود، البته به شکل بسیار نرم و رقیق آن. تأسیس شمس مصادف بود با کنگره طائف در عربستان سعودی. کنگره‌ای که برای مقابله با توسعه و گسترش گفتمان شیعه و آموزه‌هایی همچون صدور انقلاب و غیره منعقد شده بود. بنابراین شورای شمس از نگاه دولتمردان جمهوری اسلامی، مخصوصاً جناح رادیکال آن، به عنوان شعبه‌ای از گنگره طائف تعبیر شد. در نتیجه حکومت جمهوری اسلامی، همّ خود را برای مقابله با شمس کاملاً جزم کرد. حساب بانکی که به نام عبدالعزیز ملازاده برای کمک های نقدی مردم، جهت تأسیس مسجدی درتهران باز شده بود، بلوکه شد. در شرایط بسته سیاسی که می‌رفت تمامی احزاب و تشکل‌های غیر اسلامی و حتی اسلامی غیرقانونی اعلام شوند، برای اسلام‌گرایانی چون مفتی‌زاده نیز فضای فعالیت سیاسی- مدنی به شدت محدود شده بود. مفتی‌زاده در چنین شرایط حساسی، علی‌رغم توصیه‌های اطرافیانش، سالگرد شمس را در تاریخ ١٤ مرداد ١٣٦١ برگزار کرد. زبان انتقادی‌اش در این روز تند و برنده است به طوری که سخنرانی که وی در این روز ایراد کرده بود بسیار غرّا و غیردیپلماتیک بود(مصاحبه با احمد بهرامی). روز بعد یعنی ۱۵ مرداد ١٣٦١، آغاز دستگیری اعضای شمس و هر آن کسی است که با احمد دوم رابطه فکری- عاطفی دارد. در طی ۵ الی ٦ ماهی که این دستگیرها ادامه داشته است بنابر آمارهای غیررسمی حدود ۲۵۰ نفر از این افراد دستگیر می‌شوند. احمد مفتی‌زاده نیز در تاریخ ٨/٦/ ١٣٦١ در تهران دستگیر و روانه زندان می‌شود. اما باز، زندان، از مفتی‌زاده شخصیت دیگری می‌سازد و او را به جهان احمد سوم هدایت می‌کند. احمد سوم نه انقلابی است نه حتی سیاسی. وی از فرجام زندگی سیاسی‌اش به این نتیجه رسیده بود که سیاست، صحنه فساد و تباهی است و بزرگ مردان خاص خود را می‌طلبد تا از این لجنزار تباهی سالم به در آیند. اگر احمد دوم سر ستیز با اندیشه چپ و بانیان مارکسیسم داشت، احمد سوم چنان قلبی رئوف و دیدی وسیع پیدا کرده بود که از مارکسیت‌های مؤمن سخن می‌راند(برگرفته از سخنرانی کفر و ایمان مفتی زاده). سختی‌ها و مشقت‌های زندان و سلول انفرادی وی را بیش از پیش تصفیه روحی- روانی کرده بود. چنان که محبتش مشمول تمامی انسان‌ها، حتی دشمنان قسم خورده‌اش نیز می‌شد(مصاحبه با ابراهیم مردوخی). مجموع سخنرانی‌ها و نشست‌هایی که بعد از آزادی‌اش از زندان،

از وی به جا مانده است، او را بیشتر در کسوت یک عارف و صوفی‌مسلک نشان می‌دهد تا یک شخصیت سیاسی- اجتماعی اسلام‌گرا. درسی که وی از زندگی‌های پیشین خود گرفته بود این بود که کار سیاسی را باید موقتاً تعطیل کرد و صرفاً به پرورش و آموزش افراد پرداخت. وی معتقد بود پیامبر در مدینه شروع به فعالیت سیاسی کرد، زمانی که ۱۳ سال از پیامبری خودش و ممارست ایمانی پیروانش گذشته بود. احمد سوم می‌گوید هر جریان اسلامی اگر می‌خواهد وارد ساختار سیاسی و فعالیت سیاسی شود بایستی دوران مدیدی را به عنوان دوران مکّی، به پرورش و آموزش اعضایش اختصاص دهد چرا که هم انسان ضعیف النفس است و هم قدرت جذاب و دلربا. مفتی‌زاده تا تاریخ ۷۱ /۵/۱۹ در زندان می‌ماند تا اینکه به سبب بیماری‌های گوناگون از جمله سرطان به وی مرخصی موقت می‌دهند. سرانجام مفتی‌زاده در مورخه ۷۱/۱۱/۲۰ یعنی ٦ ماه بعد از آزادی موقت از زندان، بر اثر بیماری سرطان فوت می‌کند(مصاحبه با ابراهیم مردوخی). مفتی‌زاده «مکتب قرآن» را بنیاد نهاد اما یاران و پیروانش از فرط دلبستگی عاطفی و وابستگی فکری به مفتی‌زاده، مکتب قرآن را به مکتب احمدیسم تقلیل دادند؛ واقعه‌ای که غالباً بعد از مرگ بنیانگذارن هر مکتب و مرامی اتفاق می‌افتد.

۵-۷) جماعت دعوت و اصلاح ایران (اخوان‌المسلمین ایران)

تاریخ سیاسی- اجتماعی کردستان ایران هر چند از زمان سلطنت قاجارها با تحولات سیاسی- فرهنگی سایر بخش‌های کردستان، گره خورده بود اما این پیوند و تأثیرپذیری از دهه ۲۰ شمسی به این سو غلظت بیشتری یافته بود. در این میان، کردستان عراق، برای اکثر جریان‌های ملی و چپ کردستان ایران، خاستگاه مادرگونه داشته است به طوری که کومله ژ-کاف به تأثیر از «حزب هیوا» و سازمان کومله با الهام از «حزب رنجدران» کردستان عراق بنیان نهاده شدند. اما این خاستگاه شدن کردستان عراق برای کردستان ایران، فقط به ظهور و شکل‌گیری احزاب ملی و چپ ختم نشد، بلکه جریان اسلام‌گرایی چون جماعت دعوت و اصلاح ایران نیز آبشخور فکری و تشکیلاتی خود را مرهون کردستان عراق است. همانطور که در بخش‌های پیشین به آن اشاره شد، اندیشه اخوانی در اوایل دهه ٦۰ میلادی به کردستان عراق پا می‌گذارد. به سبب فضای نسبتاً باز سیاسی که در زمان ملا مصطفی بارزانی بر کردستان حاکم بود، اندیشه اخوانی نیز توانست در آنجا پرورش یابد و اولین نسل اسلام-گرایان را پیرو خط‌مشی خود سازد. در آن زمان، به ویژه از سالهای نیمه دوم دهه ٤۰ شمسی تا زمان پیمان الجزایر سال ۱۹۷۵میلادی (۱۳٥٤ شمسی)، رژیم پهلوی رابطه استراتژیکی با چریکهای کرد

عراقی پیدا کرده بود و احزاب و گروههای پیشمرگه کردستان عراق را در برابر حکومتهای میلیتاری عراق حمایت نظامی و سیاسی می کرد از این رو در این نواحی تعامل همکارانه‌ای میان کردستان و حکومت محمدرضا شاه ایجاد شده بود. به همین سبب است که مرزهای ایران و عراق در نواحی کردنشین آن بدون محدودیت قانونی و خاصی بر روی کردهای ایران و عراق باز می‌شوند و کردها آزادانه و با طیب خاطر می‌توانستند برای تحصیل یا معاش خود به دو سوی مرز رفت و آمد داشته باشند. طلبه‌هایی که در این مدت، برای تحصیل علوم دینی از کردستان ایران به کردستان عراق پا نهاده بودند، با اندیشه و تشکیلات اخوان‌المسلمین آشنایی پیدا می‌کنند. آن‌ها رویکرد اخوانی به دین را از ماموستاهای علوم دینی فرامی‌گیرند و سخت تحت تأثیر این نگاه نو و انقلابی به اسلام واقع می‌شوند. تا آن حد که اسناد و روایات گزارش می‌دهند، بودند طلبه‌هایی که ارتباط‌شان با اخوان صرفاً ارتباط فکری- عاطفی بود نه تشکیلاتی. از جمله این افراد حاجی محمود امامی و ملا محمد امامی در منطقه اورامان بودند که افکار و آرای اخوان را در اوایل دهه ٤٠ شمسی بدون تعلق تشکیلاتی به آن پذیرفته بودند. آن‌ها نزد ملّا عثمان گه‌وره در منطقه حلبچه درس خوانده بودند، کسی که بعدها رویکرد اخوانی را بسیار نرم و سازشکارانه یافت و دست به ایجاد یک تشکیلات چریکی- اسلامی به نام «حرکت اسلامی» زد.(مصاحبه با احمد بهرامی). بنابر آنچه هدایت فخرالدینی- مسئول اجرایی جماعت دعوت و اصلاح در پاوه – در نوشته‌ای با عنوان «روند پدید آمدن همگرایی افراد تا نظم جماعت» اشاره می‌کند که ماموستا سید عبدالکریم حکیمی اولین فرد کرد ایرانی است که در سال ١٣٤٢ با اخوان عالمی بیعت می‌کند و رابطه‌ای تشکیلاتی با آن برقرار می‌سازد(هدایت فخرالدینی). افرادی که از اواخر دهه ٤٠ شمسی تا نیمه دوم دهه ٥٠ با اخوان عالمی در کردستان عراق بیعت کردند به ترتیب زمانی عبارتند از: ماموستا ابراهیم مردوخی، ماموستا احمد بهرامی، ماموستا محمدامین انبه، ماموستا علی رحمانی، ماموستا عبدالله ایرانی، حسن حسینی، ماموستا فایق اخگر، حاج حیدر ضیائی و ماموستا سید عبدالقادر عزیزی(مصاحبه با ابراهیم مردوخی، احمد بهرامی، هدایت فخرالدینی). در نیمه دهه ٥٠ شمسی، اتفاق سیاسی سرنوشت‌سازی برای کردستان عراق اتفاق افتاد و آن قرداد ٦ مارس ١٩٧٥ الجزایر بود. یکی از بندهای مهم این قرارداد، توقف حمایت نظامی- تسلیحاتی ایران از نیروهای ملّا مصطفی بارزانی بود(کوچرا، ١٣٧٧: ٤٠٤). بارزانی که چند سالی بود با پشتیبانی همه جانبه ایران، به جنگ کودتاگران حاکم در عراق رفته بود و پیشروی‌ها و دستاوردهایی نیز کسب کرده بود، این قرارداد، شکست فاجعه‌باری برای پیشمرگانش بود. بعد از این قرارداد، خیل

عظیمی از کردهای درگیر در جنگ، به ایران و سایر کشورها پناهنده شدند. بنابراین علاوه بر آن دسته از طلبه‌های ایرانی که به سبب شرایط نامساعد سیاسی- اجتماعی کردستان عراق، به ایران بازگشتند، در میان کردهای عراقی پناهنده به ایران نیز، معدود افرادی از آن‌ها، تعلقات فکری- تشکیلاتی اخوانی داشتند(مصاحبه با خالد زهرابی). با این توضیحات می‌توان گفت تفکر اخوان‌المسلمین به وسیله دو دسته افراد وارد کردستان ایران شد: ۱. طلبه‌هایی که برای تحصیلا علوم دینی به کردستان عراق رفته بودند و۲. کردهای عراقی متعلق به تشکیلات اخوان‌المسلمین که در پی قرارداد ۱۹۷۵ الجزایر آواره ایران شده بودند. عبدالقادر توحیدی و محمود نادری از جمله افراد دسته دوم بودند که به دنبال شکست شورش ملا مصطفی بارزانی اولی در تبریز و دومی در زنجان تا سال‌های اولیه انقلاب اسلامی ایران ماندگار شدند. اما طلبه‌های کرد ایرانی بیعت کرده با اخوان در دو منطقه ساکن بودند. ابراهیم مردوخی، علی رحمانی، عبدالله ایرانی و حسن حسینی در ناحیه مریوان و سنندج و احمد بهرامی و دیگران در منطقه اورامانات سکونت داشتند. این افراد نیز به حکم روحانی بودن، بنا بر رسم دیرینه، بعد از فارغ التحصیل شدن و کسب مجوز از روحانیون رده بالا، مسئولیت مسجدی را عهده دار می‌شوند و در ازای انجام امورات دینی، حق‌الزحمه‌ای را نیز از جانب مردم دریافت می‌کنند. بنابراین تمکّن مالی که بدست می‌آورند تا آن حدی هست که بتوانند در پی دغدغه‌ها و مشغله‌های فکری- فرهنگی خود برآیند. در نیمه دهه ۵۰ شمسی هر چند در شهرهای بزرگ ایران، تب اعتراض و التهاب سیاسی بالا گرفته بود اما در کردستان جنب و جوش سیاسی هنوز اوج نگرفته بود؛ احزاب کردی به شکل پراکنده و در قالب شخصیت‌های حقیقی، کم و بیش فعالیت سری و زیرزمینی داشتند(مصاحبه با کریم محمدی). در چنین شرایطی است که طلبه‌های اخوانی‌شده، به کردستان بازمی‌گردند.

از آنجا که جماعت دعوت و اصلاح ایران، در طول تاریخ سی و چند ساله خود، مراحل متفاوتی را از آغاز تا کنون سپری کرده است، لازم است به تفکیک این مراحل، سیر تغییر و تحولات فکری- تشکیلاتی‌اش نیز مورد مطالعه و بررسی قرار گیرد؛ به طوری که هر مرحله حاوی گفتمان خاص خود می‌باشد. بنا بر یک مطالعه پسینی و استقرائی، می‌توان جماعت دعوت و اصلاح ایران را به چهار مرحله و دوره تقسیم‌بندی کرد: مرحله محفلی، مرحله سری و زیرزمینی، مرحله نیمه علنی (انتقالی) و مرحله علنی.

۵-۷-۱) مرحلهٔ محفلی جماعت دعوت و اصلاح ایران

این مرحله از آغاز بازگشت طلبه‌های اخوانی شده، یعنی نیمه دهه ۵۰ شمسی، شروع می‌شود و تا اواسط سال ۱۳٦۱ ادامه می‌یابد. ابراهیم مردوخی اظهار می‌کند: «سال ۱۳۵۵ که به ایران بازگشتم، همراه کسانی چون علی رحمانی، عبدالله ایرانی و حسن حسینی که مانند من در عراق با اخوان بیعت کرده بودند، تصمیم گرفتیم به پرورش اندیشه اخوانی در ایران بپردازیم»(مصاحبه با ابراهیم مردوخی). لازم به ذکر است که میانگین سنّی این افراد کمتر از ۳۰ سال بوده و شور جوانی و حس انقلابی به فراخور سن‌شان، از ویژگی‌های بارز آن‌ها بوده است. احمد مفتی‌زاده در این برهه زمانی، چند سالی بود که به شکل غیر منسجم و پراکنده شروع به فعالیت دینی کرده بود. وی که عمده فعالیت‌اش در زمان مزبور به شکل سخنرانی و کلاس‌های قرآن و نشست‌های فکری- دینی بود، با ایراد سخنرانی در مریوان با عنوان «بهائیّت» مقدمات آشنایی را با این جمع چند نفری اخوانی در مریوان فراهم می‌آورد. مفتی‌زاده، به عنوان یک شخصیت نافذ، ناطق و روشن‌بین، از همان ابتدا مورد توجه شدید مردوخی و دوستان اخوانی‌اش قرار می‌گیرد؛ به طوری که بنا به گفته مردوخی: « کاک احمد روزنه امیدی شد که ما را در مسیر کار دعوت، ثابت قدم‌تر و محکم‌تر نمود»(همان). طبیعی است یک جمع سه، چهار نفره نمی‌تواند در فکر ایجاد تشکیلات و سازمانی برای خود باشد، برای همین، وجود کسی مانند مفتی‌زاده برای این افراد، می‌توانست مسیر دشوار و ناهموار فعالیت جمعی و منضبط را هموار و آسان گرداند. بنا به گفته مردخی، وی و دوستانش در پاییز ۱۳۵۵ به شکل مخفیانه به دیدار مفتی‌زاده می‌روند و او را از هویت فکری و دینی خود آگاه می‌سازند. یعنی مستقیماً به مفتی‌زاده، اخوانی بودن خود را اعلام می‌کنند. بدین‌گونه اولین جرقه‌های ارتباط فکری این افراد با مفتی‌زاده زده می‌شود؛ ارتباطی که در کمتر از چند سال به سبب شخصیت کاریزمای مفتی‌زاده، شدیداً وجهه عاطفی به خود می‌گیرد. بعد از یک سال ارتباط و حشر و نشر افراد اخوانی با مفتی‌زاد «ما در پاییز ۱۳۵٦ از کاک احمد دعوت کردیم تا به مریوان بیاید تا دغدغه‌ای که در خصوص تأسیس یک مدرسه قرآن به ذهنمان خطور کرده بود را به وسیله همکاری و همراهی کاک احمد عملی سازیم»(مصاحبه با مردوخی). همانطور که از نظر گذشت، مردوخی ادعا دارد که ایدهٔ «مدرسه قرآن»، در اساس متعلق به وی و یاران اخوانی‌اش بوده است. فعالان مدرسه قرآن مریوان علاوه بر دایر کردن کتابخانه و تشکیل کلاس و جلسات دینی، به انتشار مجله‌ای نیز به نام «زریبار» مبادرت می‌ورزند که تنها دو شماره از آن را توانستند منتشر کنند(مصاحبه با ابراهیم مردوخی). آنچه که روشن و مبرهن است این نکته است که

اخوانی‌ها به علت عده محدودشان، جوان و بی‌سابقه بودنشان در کارهای جمعی، عدم نفوذ و جایگاه قوی در میان مردم، نمی‌توانستند بدون وجود و حضور مفتی‌زاده برنامه‌ها و ایده‌هایشان را پیاده و عملی‌سازند. این افراد هر چند بنا به گفته مردوخی با یک هویت مستقل و مشخص با مفتی‌زاده همکاری داشتند اما این شخصیت اخلاقی- فکری مفتی‌زاده بود که توانست بهانه‌ای برای امید و فعالیت دینی آن‌ها گردد. در قسمت قبلی آنجا که سخن از اسلام‌گراها و یاران مفتی‌زاده به میان آمده است، بخش قابل توجهی از یارانش را همین اخوانی‌های جوان و پرشور تشکیل داده است. منظور از دوره محفلی در واقع این است که افراد اخوانی در این برهه، فقط در قالب جمع‌های چند نفره و به شکل محفلی با همدیگر ارتباط داشتند. به عبارتی دیگر اگر چه در این مرحله اخوانی‌ها در کنار سایر اسلام‌گراهای غیر اخوانی در رکاب مفتی‌زاده قدم برمی‌داشتند و به فعالیت دینی مشغول بودند، اما سوای این همراهی با جمع مفتی‌زاده، خودشان نیز به شکل محفلی کم و بیش جلسات، گفت‌گو و نشست‌هایی برپا کرده‌اند و حتی‌المقدور با تشکیلات اخوان‌المسلمین عراق پیوند برقرار کرده‌اند. این پیوند تشکیلاتی با اخوان‌المسلمین عراق البته بسیار ضعیف و سست بوده است و آن هم به سبب محدودیت‌های سختگیرانه روابط با آن سوی مرز بود که محصول همان قرادر ۱۹۷۵ الجزایر بود. لازم به یادآوری است، همانطور که در فصل چهارم به آن اشاره شد، اخوان‌المسلمین عراق در دهه ۵۰ شمسی، شاخه‌ای از تشکیلات اخوان‌المسلمین عالمی بود، بنابراین هر فرد بیعت کرده با اخوان-المسلمین عراق، به شکل غیرمستقیم در واقع با اخوان عالمی بیعت می‌کرد، بنابراین افراد اخوانی ایرانی نیز جزیی از افرا تشکیلاتی اخوان عالمی محسوب می‌شدند. اما کانال ارتباطی اخوانی‌های ایران با تشکیلات اخوان عالمی، به سبب مشکلات مرزی و نبود سیستم ارتباطی هم‌چون اینترنت و تلفن، محدود به نامه‌نگاری‌های بسیار نادر و رد و بدل کردن یک سری جزوه و مجله و کتاب بود. همه این عوامل دست به دست هم می‌داد تا فعالیت اخوانی‌های ایران از حالت محفلی آن فراتر نرود. هنوز چند ماهی از تأسیس مدرسه قرآن نگذشته بود که فضای سیاسی کردستان نیز ملتهب گشت و آن را در مسیر یک جنبش انقلابی علیه سیستم حاکمه قرار داد. عبدالعزیز مولودی در پژوهشی که در خصوص حزب دموکرات کردستان انجام داده است، آشکارا بر این نکته انگشت می‌گذارد که جنبش انقلابی مردم ایران در اواخر سال ۱۳۵٦ به کردستان ایران نیز سرایت کرد(مولودی، ۱۳۸۵). در چنین فضایی بود که به تدریج جریان‌های ملی‌گرا و چپ در کالبد شخصیت‌های حقیقی در کردستان نضج گرفت. همین امر موجب می‌شود که فعالیت مدرسه قرآن نیز از مسیر یک فعالیت دینی- فکری صرف

خارج شود و بیشتر رنگ و لعاب سیاسی به خود بگیرد. همزمان در منطقه اورامانت و کرمانشاه، اندیشه اخوان‌المسلمین به دو طریق نفوذ یافته بود. یکی به واسطه کسانی چون احمد بهرامی، عبدالقادر توحیدی و محمود نادری و ... که در عراق به اخوان بیعت داده بودند و دیگری به مدد کتاب‌هایی که متعلق به ایدئولوگ‌های اخوان بودند. این کتاب‌ها که برخی از آنها، از اوایل دهه ۵۰ شمسی به زبان فارسی نیز ترجمه شده بودند، بستری شد برای آشنایی افراد با رهیافت اخوان-المسلمین. در این منطقه، دو هسته محفلی اخوان‌المسلمین شکل گرفت. هسته نخست، مربوط به ماموستا احمد بهرامی، ملا محمود امامی و عبدالقادر توحیدی بود که در شهرهای جوانرود و روانسر ایجاد شد(مصاحبه با احمد بهرامی) و هسته دوم را افرادی چون ناصر سبحانی، عبدالرحمن یعقوبی و حیدرضیائی تشکیل داده بودند(مصاحبه با عبدالرحمن یعقوبی). اگر افراد هسته نخست، در عراق با اخوان‌المسلمین آشنایی پیدا کرده بودند، افراد هسته دوم از طریق مطالعه آثار تئورسین‌های اخوان و دیگر آثار ترجمه شده، به تفکر و بینش اخوانی گره خورده بودند. ماموستا ناصر سبحانی در اواخر سال ۱۳۵٦ که با فشار و اجبار ساواک به سربازی فرستاده شده بود، در آنجا از طریق مطالعه آثار مودودی، سید قطب و حسن‌البنا به اندیشه اخوان گرایش پیدا می‌کند(مصاحبه با هدایت فخرالدینی) و عبدالرحمن یعقوبی و حیدر ضیائی نیز از آنجا که قبل از انقلاب، کتابفروشی دایر می‌کنند، از طریق کتابهای سید قطب و حسن‌البنا و سایر ترجمه‌ها به تفکرات اخوانی دل می‌بندند(مصاحبه با عبدالرحمن یعقوبی). در منطقه اورامان، به سبب دوری و نوعی در حاشیه بودن نسبت به جریان‌های سیاسی و کردی یا عواملی از این نوع، هویت دینی همیشه، نسبت به سایر هویت‌های دیگر مخصوصاً هویت ملی، غلبه داشته است؛ بنابراین وجود بیداری اسلامی یا جنبش اسلامی در ایران که در اواخر سال‌های ٥٦ و ۵۷ رونق گرفته بود، بسیار مایه مباهات و دلگرمی مردم این مناطق بود. به طوری که در همان سال‌ها از طریق مدارس علوم دینی، مخصوصاً مدرسه علوم دینی پاوه، افراد مختلفی با گرایش‌ها و رویکردهای متفاوت اما مشترک در اسلام‌خواهی، شروع به فعالیت‌های دینی مستمری می‌کنند. مغز متفکر اسلام‌گراها در این ناحیه، ناصر سبحانی است که با حجم وسیع مطالعات و برپایی کلاس‌های دینی و قرآنی به ترویج آموزه‌های عقیدتی، اجتماعی و سیاسی اسلام می‌پردازد. در جریان این تکاپوهاست که سبحانی، یعقوبی و ضیائی از طریق مطالعه، با اندیشه اخوانی آشنا می‌شوند. افراد مزبور به شکل درون‌گروهی هرچند سعی دارند خود را در هیئت یک محفل اخوانی معرفی کنند اما به سبب قلّت افراد و نبودن فضای مناسب اجتماعی و عقیدتی، خواسته‌ها و مطالبات اسلامی‌شان را در

کنار سایر اسلام‌گراهای اورامان به پیش می‌برند. این افراد هر چند از دور، مجذوب شخصیت مفتی-زاده شده بودند اما هنوز این ارتباط معنوی منجر به رابطه چهره به چهره با وی نشده بود. دمدمه‌های پیروزی انقلاب ۵۷ ایران، محفل‌های اخوانی همراه با سایر اسلام‌گرایان به رهبری مفتی‌زاده، بر فعالیت سیاسی خود می‌افزایند و در غوغاهای سیاسی حاکم بر جامعه مشارکت می‌کنند. سبحانی و یارانش در مبازات سیاسی- اجتماعی خود علیه نظام سیاسی پهلوی، از هر گونه مراسم دینی- مذهبی به عنوان فرصتی جهت مطرح کردن مطالبات خود بهره می‌گیرند. محور غالب شعارها و خواسته‌های این افراد در اورامان، حول این قبیل مسائل بود:

۱. مخالفت با سیاست‌های آمریکایی و کمونیسم؛ ۲. لزوم وجود رهبری برای ملت‌ها و قومیت‌ها؛ ۳. مرجعیت اسلام برای کردها؛ ٤. اهمیت نقش مساجد در جامعه؛ ۵. فقر و بدبختی و نبود عدالت در جامعه؛ ٦. انتقاد از نحوه رفتار رژیم شاه و عناصرش با مردم و ۷. دعوت به قیام و مقاومت و ایستادگی(؟، ۲۰۰٦: ۳۱).

در منطقه سنندج و مریوان نیز وضع به همین ترتیب بود. اخوانی‌ها به تأثیر از فضای ملتهب سیاسی، به تدریج سیاسی‌تر می‌شوند و جریان و حرکت مدرسه‌های قرآن که در اساس با هدف تربیتی- فرهنگی بنیان‌گذاری شده بودند، به سنگر مبارزات سیاسی تغییر کاربری می‌دهند. این تغییر مشی افراد اخوانی از یک رویکرد تربیتی به یک رهیافت سیاسی، مسلماً با اصول و مبادی اندیشه اخوان‌المسلمین ناسازگار بود؛ چرا که تربیت فرد، خانواده و جامعه به ترتیب، از اصول مسلمه منهج و ایدئولوژی اخوان است و فرد اخوانی به هیچ وجه نباید کار تربیت روحی- معنوی را قربانی سیاست و فعالیت سیاسی کند. اتفاقاً، فرق فارق جنبش اسلامی اخوان با سایر جریان‌های دینی و غیر دینی، در ارجحیت تربیت فکری- عقیدتی بر تربیت سیاسی افراد است. چند ماه قبل از انقلاب دو هسته محفلی اخوان، یعنی هسته احمد بهرامی و ناصر سبحانی با یکدیگر ارتباطات فکری- عقیدتی پیدا می‌کنند اما اولین دیدار و ملاقات‌های اخوانی‌های مریوان و سنندج با دو محفل دیگر به بعد از پیروزی انقلاب موکول می‌شود. پیروزی انقلاب ۱۳۵۷ فرصتی شد تا مفتی‌زاده، به واسطهٔ اخبار و رسانه‌ها، روز به روز بیشتر به جامعه کردی به طور کلی و جریان اسلام‌گرایی کردستان به طور خاص معرفی شود. معرفی مفتی-زاده همراه بود با گسترش دامنه نفوذش، در میان تمامی اسلام‌گراها مخصوصاً هسته‌های محفلی اخوان‌المسلمین در ایران. در واقع می‌توان گفت مفتی‌زاده به سبب جایگاه و پایگاه روز افزونش، به حلقه واصل و ارتباطی این سه محفل اخوانی – محفل مردوخی و دوستانش، محفل بهرامی و

دوستانش و محفل سبحانی و دوستانش- تبدیل شد. یک ماه از پیروزی انقلاب نگذشته بود که اخوانی‌های اورامان، همراه با سایر اسلام‌گراها، تشکلی را به نام «جمعیت طرفدارن حکومت قرآن» بنیان می‌نهند. این جمعیت در واقع بعد از اینکه نوعی مصادره و کودتا را در انقلاب استشمام می‌کنند، پایگذاری می‌شود. ارگان رسمی این جمعیت، نشریه «النور» بود که ٦ شماره از آن منتشر می‌شود. اما به دلیل تکثر افکار و ناهمگونی طیف‌ها، نتوانست چندان دوام آورد(مصاحبه با خالد زهرابی). در سال ۱۳۵۸ هر چند جسته گریخته، اخوانی‌های اورامان دوشادوش سایر اسلام‌گراها به کار دعوت و تبلیغ ایدئولوژیک برای جامعه و حکومت اسلامی مشغول‌اند، اما در کنار این فعالیت‌ها، هم‌چنان دغدغه این را دارند که به عنوان یک تشکل اخوانی حول یک برنامه و منهج مدون، سازمان یابند. عبدالرحمن یعقوبی به کتابی اشاره می‌کند که در آن زمان توانسته بود این نیاز هویتی را در حد قابل قبولی برآورده سازد: «کتاب «اخوان‌المسلمین مصر در امتحان تاریخ از حسن‌البنا تا سید قطب» نوشته مهندس کمال حاج سید جوادی، برای ما بسیار کارساز بود؛ ما هویت اخوانی خود را در آن برهه مدیون این کتاب بودیم، این کتاب برای ما بسیار مقدس و راه‌گشا بود؛ ما با استفاده از این کتاب، اساسنامه، مرامنامه و رسالت عملی خود را به شکل بسیار ابتدایی مشخص کردیم»(مصاحبه با عبدالرحمن یعقوبی). با نگاهی به این کتاب خواننده به سهولت متوجه می‌شود که کتاب مزبور در مقایسه با آن سرمایه فکری – عقیدتی که تا آن زمان اخوان‌المسلمین عالمی تولید کرده بود، بسیار ناچیز و ضعیف است و این خود نشان از فقر برنامه و استراتژی تشکیلاتی دارد که گریبان‌گیر اخوانی‌های اولیه کردستان شده بود. با تصویب قانون اساسی شیعه‌مدار و نادیده انگاشتن حقوق بسیاری از اقلیت‌ها و جریان‌های فعال در جنبش انقلابی، نوعی تشویش و پریشانی بر بدنه جنبش اسلام‌گرایی در کردستان عارض می‌شود. سبحانی و دوستانش به سبب مناقشات سیاسی- فکری و ترس از جنگ و درگیری داخلی با احزاب چپ، خانه‌نشین می‌شود و کلاس‌ها و نشست‌های دینی خود را تعطیل می‌کند(؟، ۲۰۰٦: ٧٦). با مهاجرت مفتی‌زاده به کرمانشاه، اخوانی‌های مریوان و سنندج نیز در حوالی سال ۱۳۵۹، به سبب ناامیدی از سران انقلاب و دوری از جنگ و جدال داخلی به اصفهان و چند شهر دیگر متواری می‌شوند(مصاحبه با ابراهیم مردوخی). ابراهیم مردوخی، علی رحمانی، عبدالله ایرانی و حسن حسینی از جمله افرادی بودند که روانه اصفهان شده بودند. بنا به ادعای مردوخی آن‌ها در اصفهان تشکلی را به نام «اتحاد جوانان مسلمان کردستان» تأسیس می‌کنند؛ برای آن آرم مخصوص درست می‌کنند و به ترجمه کتاب‌هایی در خصوص زندگی‌نامه پیامبران از زبان فارسی به زبان کردی مبادرت می‌

ورزند.(مصاحبه با ابراهیم مردوخی). خالد زهرابی از دیگر افرا با سابقه جماعت دعوع و اصلاح ایران، این گفته مردوخی را به نحوی دیگر تأیید می‌کند: « ما در سال ۱۳۵۹ «اتحاد جوانان مسلمان کردستان» را پایگذاری کردیم؛ این تشکل، از تشکیلاتی ابتدایی برخوردادر بود و همه اخوانی‌های کردستان را تحت پوشش خود قرار می‌داد، کتاب ترجمه می‌کردیم، اعلامیه پخش می‌کردیم و در برابر افکار و مرام‌های غیر دینی به دفاع از اندیشه اسلامی می‌پرداختیم»(مصاحبه با خالد زهرابی). ظهور چنین تشکلی را چگونه می‌توان تبیین کرد؟ اگر برای اخوانی‌های ایران یک نوع ارتباط تشکیلاتی با اخوان عالمی در آن برهه زمانی مقدور می‌شد، اگر اخوانی‌های ایران گفتمان اخوان‌المسلمین عالمی را عمیقاً درک و هضم می‌کردند، اگر این مجموعه، از رهبری با نفوذ و آگاه به گفتمان اخوانی بهره‌مند بود، اگر روابط افراد در محفل‌های چندگانه تنگاتنگ‌تر می‌بود و اگر انقلاب ۱۳۵۷ اینگونه به دور از انتظار زود از راه نمی‌رسید، آیا اخوانی‌های ایران باز همین مسیر را می‌پیمودند؟ مسلماً خیر. هر چند از گفته خالد زهرابی چنین برمی‌آید که گویا اخوان‌های ایران در سال ۱۳۵۹، حول یک تشکیلات هر چند ابتدایی سامان می‌یابند، اما از فحوای کلام ابراهیم مردوخی چیز دیگری برداشت می‌شود. وی تشکل اتحاد جوانان مسلمان کردستان را شامل همه اخوانی‌ها نمیداند، بلکه آن را صرفا مختص به اخوانی-های حومه سنندج لحاظ می‌کند(مصاحبه با ابراهیم مردوخی). خارج از صحت و سقم این ادعای مردوخی و زهرابی، می‌توان در جای جای مصاحبه‌ها، از نوعی شکاف میان اخوانی‌های سنندج و اورامان پرده‌برداری کرد. این گونه به نظر می‌رسد که مردوخی و یارانش، به مراتب بیشتر از سایر اخوانی‌ها در اورامان، دل به مفتی‌زاده و پروژه سه‌گانه وی بسته‌اند. مردوخی خود اذعان می‌کند: « تابستان ۱۳۵۹، مفتی‌زاده برای دیدار ما از کرمانشاه به اصفهان آمد و ما را مجدداً دعوت به همکاری و همراهی کرد، ما نیز پس از بحث و بررسی به این نتیجه رسیدیم که در رکاب کاک احمد به فعالیت-هایمان ادامه دهیم. در همان سال به کرمانشاه نقل مکان کردیم. در نشستی که با کاک احمد و یارانش داشتیم بعد از دو شبانه روز بحث و تبادل نظر به این نتیجه رسیدیم که نام مدرسه قرآن را به مکتب قرآن تغییر دهیم»(مصاحبه با ابراهیم مردوخی). با این روایت مردوخی، چه کسی می‌تواند باز برای اخوانی‌های سنندج یک «هویت اخوانی» قائل شود! هر چند مردوخی بنا به چند دلیل و مدرک سعی دارد «مکتب قرآن»ی نبودن خود و دوستانش را انکار کند و نشان دهد که آن‌ها به عنوان یک جمع اخوانی با مفتی‌زاده همکاری کردند، اما حضور آن‌ها در جمع یاران مفتی‌زاده و علقه عاطفی- فکری شدیدی که با وی برقرار نموده بودند، کسی چون ماموستا محمد حسینی —از سابقین اعضای جماعت

دعوت و اصلاح ایران – را بر این ادعا مُصِر می‌دارد که اظهار کند: « شخصیت‌هایی چون ابراهیم مردوخی، علی رحمانی و عبدالله ایرانی و حتی شخص ماموستا عبدالرحمن پیرانی، در وهله اول مکتب بودند تا اخوانی»(مصاحبه با محمد حسینی). این ادعای حسینی را بسیاری از مکتبی‌ها (مکتب قرآنی‌ها) تا همین اواخر نیز تکرار می‌کنند. با تشکیل شورای شمس توسط احمد مفتی‌زاده و مولوی عبدالعزیز ملازاده، اخوانی‌های کردستان فعالانه در آن شرکت می‌کنند. صحت این ادعا چندان محرز نیست اما بسیاری از اعضای اولیه جماعت دعوت و اصلاح ایران ادعا دارند که همراهی با «شمس» را در آن برهه تاریخی به منفعت و مصلحت اهل سنت نمی‌دانستند و این مشارکت را فقط به سبب اجتناب از تفرقه و حمایت معنوی از مفتی‌زاده انجام داده‌اند(مصاحبه با احمد بهرامی، خالد زهرابی، عبدالرحمن یعقوبی و...). بعد از سالروز شورای شمس و آغاز دستگیری‌ها، بسیاری از اخوانی‌های کردستان نیز یا به زندان می‌افتند یا فراری می‌شوند و یا تبعید می‌شوند. ابراهیم مردوخی و عبدالرحمن پیرانی از جمله افرادی هستند که روانه زندان می‌شوند و ناصر سبحانی به یک زندگی مخفیانه تا سال-های ۱۳٦۸ ادامه می‌دهد.

۵-۷-۳) مرحله تشکیلات مخفی جماعت دعوت و اصلاح ایران

اگر در دوره ثبات و صلح میان دو کشور ایران و عراق در سال ۱۳۵٤، مبادی فکری- ایدئولوژیک اخوان‌المسلمین در ایران شکل گرفت، این‌بار در دوره جنگ و بحران میان دو کشور مزبور در شهریور ۱۳۵۹، عناصری از تشکیلات اخوان عالمی از مرز عراق گذشتند و قدم به خاک ایران نهادند. با شروع جنگ ایران و عراق، اسلام‌گرایان عراقی، اعم از کُرد و عرب، شرایط زیست سیاسی – اجتماعی دشواری پیدا کردند. آن‌ها حاضر به جنگ، علیه کشوری نبودند که ایده‌های اسلام‌گرایانه را اگر چه ناقص‌الخلقه محقق ساخته بود. ایران یک نقطه بسیار استراتژیک بود که در جنگ و ستیز با اسرائیل و غرب می‌توانست حامی قَدَری برای اسلام‌گرایانی چون اخوان‌المسلمین باشد. از این رو با آغاز جنگ، جوانان اخوانی که برای ملحق شدن به ارتش صدام، تحت پیگرد و فشار بودند، به ایران پناهنده می-شوند. اولین گروه اخوانی در اوایل سال ۱۳٦۰ از طریق مرزهای غربی، وارد ایران شده و در شهرهای اهل سنت مستقر می‌شوند. آن‌ها سابقه تشکیلاتی درخشانی داشتند؛ در فضای گفتمان اخوان عالمی، سال‌ها بود تنفس کرده بودند. بنابراین به محض ورود به ایران بر اساس همان منهج تربیتی- تشکیلاتی که در مکتب اخوان آموخته بودند، به تبلیغ و فعالیت خود ادامه می‌دهند. کاک فاروق (کاک احمد) به

ارومیه می‌رود، عمر عبدالعزیز و صلاح‌الدین محمد بهاالدین، از طریق مرز جوانرود و پاوه به منطقه اورامان و سنندج قدم می‌گذارند و در همان نواحی سکونت می‌یابند. احمد بهرامی خاطر نشان می‌کند که: «۱۵ روز بعد از تأسیس شورای «شمس» بود که خبردار شدم کاک صلاح (صلاح‌الدین محمد بهاالدین) از طریق مرز جوانرود به کردستان آمده، من اولین کسی بودم که با وی دیدار کردم»(مصاحبه با احمد بهرامی). کاک صلاح کسی است که در دهه ۷۰ شمسی رهبری اخوان کردستان را به دست می‌گیرد و با تأسیس حزب اتحاد اسلامی رسماً از اخوان‌المسلمین عراق منشعب می‌شود. این افراد در زمانه‌ای به کردستان قدم می‌گذارند که نه تنها یاران اخوانی‌شان در ایران از هیچ‌گونه تشکیلات منسجم و نظام‌مندی برخوردار نبودند بلکه در پی غوغاهای سیاسی و فضای ملتهب اجتماعی چنان غرق در گفتمان مفتی‌زاده شده بودند که عنوان «اخوان‌المسلمین» برایشان چندان بامسمّا نبود. از طرفی دیگر اخوان عراق از سال‌ها پیش با ممانعت سیاسی شدیدی مواجه بود به طوری که روابط تشکیلاتی‌شان با معضلات جدی همراه بود؛ در نتیجه، آمدنشان به ایران فرصتی را فراهم کرد تا مجدداً به احیا و بازسازی تشکیلات خود بپردازند(مصاحبه با محمد حسینی). از آنجا که در آن برهه، اخوانی‌های عراق جزئی از تشکیلات اخوان عالمی بودند و محدوده فعالیت‌شان، جهان اهل سنت بود بنابراین کلیه شهرها و مناطق اهل سنت ایران نیز به سوژه فعالیت دینی و کار فکری- تشکیلاتی آن‌ها بدل شده بود. ورود این افراد به ایران چندین پیامد مهم و ساختاری را به دنبال داشت: ۱. گسترش اندیشه اخوانی به سایر مناطق اهل سنت ایران؛ ۲. سازماندهی افراد خود و اخوانی‌های ایران در قالب یک تشکیلات واحد و منسجم؛ ۳. آشنایی بیشتر افراد با روح گفتمان اخوان‌المسلمین و تغییر خط-مشی سیاست محورانه پیشین.

بنا به گفته مردوخی و بهرامی، صلاح‌الدین دائم در حال سفر به شهرهای اهل سنت ایران بود و در صدد رصد کردن شرایط دینی، سیاسی و اجتماعی این مناطق برمی‌آمد(مصاحبه با مردوخی و بهرامی). صلاح‌الدین در طول این مدت، با احمد مفتی‌زاده از نزدیک آشنا می‌شود به طوری که شخصیت مفتی‌زاده بسیار مورد توجه وی قرار می‌گیرد(همان) و چه بسا در ذهن صلاح‌الدین بارها پروژه جذب مفتی‌زاده به اخوان‌المسلمین مرور شده است(مصاحبه با محمد حسینی). هرچند اخوانی‌های عراق و شخص صلاح‌الدین موفق نشدند مفتی‌زاده را به اخوان ملحق سازند. اما توانستند اخوانی‌های ایران را در همان اوایل سال ۱۳۶۰ تا حدود زیادی از پریشانی و تفرق نجات دهند و آن‌ها را حول یک برنامه نسبتاً مدون متشکل کنند. بنا بر آنچه احمد بهرامی روایت می‌کند :« کاک صلاح بعد از ورودش به

ایران، آرام آرام به فکر ایجاد یک تشکیلات منسجم برای اخوان افتاد. در آن زمان ادبیات شمسی‌گری به نوعی در میان برادران اخوانی نفوذ کرده بود؛ ماموستاها برای مقابله با روحانیون سنتی و محافظه-کار، خود را خلع لباس کرده بودند؛ در نمازهای جمعه شرکت نمی‌کردند چرا که امامان جمعه مساجد را حکومتی می‌دانستند و...کاک صلاح برای این دسته از افراد نوعی اتمام حجت کرد و گفت تفکر اخوانی مبنا و اصول خاص خود را دارد و اگر خود را اخوانی می‌دانید باید این اصول را مراعات کنید... در آن زمان یعنی اردیبهشت ۱۳٦۰ حدود ۷۰ نفر اخوانی در منطقه کردستان وجود داشتند که کاک صلاح شروع به تصفیه و پالودن این افراد کرد»(مصاحبه با احمد بهرامی). لازم به ذکر است، منظور از ادبیات شمسی‌گری، همان گفتمان مفتی‌زاده بود که در نهاد «شمس» نیز متبلور شد. شمس هر چند یک نهاد مدنی بود اما برای ساختار سیاسی آن زمان که روز به روز تک‌ساختی‌تر می‌شد، بیش از حد تحمل دولتمردان و ساختار سیاسی جلوه می‌کرد. بنابراین صلاح‌الدین و سایر یاران اخوانی‌اش مخالف جدی شمس شدند. آن‌ها رویکرد و خط‌مشی مفتی‌زاده را در قبال حکومت مرکزی تندروانه تلقی می‌کردند(مصاحبه با محمد حسینی). هر چند نمی‌توان به نحو واضح و روشنی دلیل مخالفت صلاح‌الدین را با رویکرد مفتی‌زاده و نهاد شمس فهم کرد اما این مخالفت می‌توانست علل و دلایل مختلفی داشته باشد: ۱. شمس تجلی یک فعالیت سیاسی- اجتماعی کلان است، در حالی که تفکر اسلامی به اندازه کافی در میان اهل سنت پرورش نیافته است واین اولویت فعالیت سیاسی بر فعالیت فکری- فرهنگی است، چیزی که نافی اصول، بینش و روش اخوانی است؛ ۲. ساختار سیاسی در ایران بسیار کم‌ظرفیت‌تر از آن است که بتواند چنین پروژه‌ای را بپذیرد؛ ۳. «شمس» ترکیبی از طیف‌ها و گرایشات متفاوت و ناهمگون است و همین امر آن را از درون دچار مشکل می‌سازد و ٤. این اقدام، دشمنان اسلام و اسلام‌گرایی را در سطح جهان خشنود می‌سازد و از آن به عنوان ابزاری علیه مسلمانان استفاده می‌کنند. توصیه‌ها و پیشنهادها برای عدم برگزاری سالگرد شمس در مفتی‌زاده اثر نکرد. احمد بهرامی تأسیس شمس و برگزاری سالروز آن را برای کردستان و جریان اسلام گرایی و اخوانی‌های ایران بسیار پرهزینه می‌داند(مصاحبه با احمد بهرامی). بعد از انحلال شورای شمس و تبعید و زندانی بسیاری از افراد اخوانی، افرادی چون عبدالعزیز سلیمی، خالد زهرابی، هدایت فخرالدینی و...در کنار صلاح‌الدین محمد بهاالدین یک برنامه جدید و مدونی را اتخاذ می‌کنند و سکاندار کشتی کار دینی را در منطقه بدست می‌گیرند(مصاحبه با احمد بهرامی). با زندانی شدن مفتی-زاده فضای مانور فکری - تشکیلاتی برای صلاح‌الدین بیشتر فراهم می‌شود، به طوری که چند ماه بعد

از زندانی شدن مفتی‌زاده، صلاح‌الدین نامه‌ای به ابراهیم مردوخی که در آن زمان زندانی بود می‌نویسد. در آن نامه که با زبان ایما و اشاره نوشته شده بود، این‌گونه آمده بود: «در خصوص مغازه‌ای که با شریک‌مان دایر کرده بودیم به این نتیجه رسیده‌ایم که از هم جدا شویم، نظر تو چیست؟»(مصاحبه با ابراهیم مردوخی). منظور از این سخن این بود که می‌خواهیم از برادران مکتبی(مکتب قرآنی) جدا شویم و مستقل به فعالیتمان ادامه دهیم(همان). اخوانی‌های عراقی و ایرانی تا زمستان ١٣٦٤ بدون تشکیلات و سازمان خاصی به تکاپوهای دینی و تبلیغی خود ادامه می‌دهند تا اینکه در تاریخ مزبور اولین کنگره خود را در سنندج با حضور تقریباً ٢٠ نفر منعقد می‌کنند(همان). این کنگره چند روز بعد از بسته شدن کنگره اخوان‌المسلمین عراق برگزار شد و افراد آن مرکب از عرب و کرد بود(همان). بنا بر آنچه که ابراهیم مردوخی در نوشته‌ای به آن می‌پردازد اعضای این کنگره شامل این افراد بوده‌اند: صلاح‌الدین محمد بهاالدین، عمر عبدالعزیز، کاک محمدامین ماموستا محمود، ابوداود (عرب)، ابو یاسر (عرب)، ابو حمید (عرب)، ناصر سبحانی، ابراهیم مردوخی، عبدالرحمن یعقوبی، عبدالرحمن پیرانی، اسعد صدیقی، خلیل صالحی، هدایت فخرالدینی، علی رحمان، خالد زهرابی، محمود نادری، عبدالعزیز سلیمی، حیدر ضیائی، منصور سلیمی، امین شریفی و کاک احمد (فاروق)(مردوخی، ١٣٨٩). در این کنگره صلاح‌الدین به عنوان امیر و مسئول اخوان‌المسلمین ایران انتخاب می‌شود؛ «وقایع-المعتمرالاول»، نام جزوه‌ای بود که اساس‌نامه و مرامنامه این تشکیلات را در خود داشت(مصاحبه با ابراهیم مردوخی). بنابراین، اولین تشکیلات تقریباً منسجم جماعت اخوانی، شکل می‌گیرد. این تشکیلات، البته به سبب شرایط حاد سیاسی – اجتماعی به شکل مخفی و زیرزمینی به حیات خود ادامه می‌دهد. مقداد پیرصاحب، مسئول معاونت اداری جماعت دعوت و اصلاح ایران، یکی از دلایل مخفی و غیرعلنی بودن تشکیلات جماعت را در آن برهه زمانی این‌گونه توجیه می‌کند: «یکی از این دلایل، شرایط خاص ایران در آن زمان بود. از آنجا که تقریبا تمامی احزاب و تشکل‌های «غیرخودی» غیر قانونی اعلام شده بودند، حضور علنی جماعت اخوانی، موجب می‌شد تا از جانب افراد، جریان‌ها و احزاب با مشکل روبرو گردد»(مصاحبه با مقداد پیرصاحب). با بیانی دیگر، اگر آن‌ها در چنین فضای بسته و تک‌ساختی حضور علنی پیدا می‌کردند، مسلماً انگ سازشکار و حکومتی بودن را می‌خوردند و همین امر موجب می‌شد تا به رقیب و دشمنِ دشمنان و مخالفان جمهوری اسلامی تبدیل شوند. البته این تمامی داستان نیست، چرا که جماعت اخوانی در آن فضای غبارآلود سیاسی به هیچ‌وجه نمی-توانستند مجوز رسمی از دولت دریافت کنند. مقداد پیر صاحب وضعیت تشکیلاتی اخوان‌المسلمین

ایران را در دوره مزبور این‌گونه به تصویر می‌کشد: «این دوره از فعالیت جماعت، به لحاظ تشکیلاتی غیرعلنی بود اما از نقطه‌نظر فعالیت دینی- تبلیغی افراد، علنی بود. به عبارت دیگر تدریس مبانی دینی و اخلاقی در مساجد به شکل علنی انجام می‌گرفت اما تشکیلات جماعت مخفی و زیرزمینی بود؛ حضور و بروز افراد در قالب شخصیت‌های حقیقی علنی بود اما نه با اسم و رسم اخوان-المسلمین»(مصاحبه با مقداد پیرصاحب). تشکیلات جماعت راه‌اندازی شده بود اما مسئولیت‌ها به نحو مناسب و دموکراتیک توزیع نشده بودند به طوری که اعضای کنگره هم تصمیم‌گیر، هم تصمیم‌ساز و هم عوامل اجرایی بودند(همان). برای اینکه بتوان وضعیت گفتمانی جماعت را در این مرحله از تکوین مورد مطالعه قرار داد، بایستی به یک نکته اساسی توجه کرد؛ اینکه اخوان‌المسلمین ایران در دوره مزبور به شکل غیر مستقیم بخشی از تشکیلات اخوان عالمی بوده است؛ چرا که اخوانی‌های عراق، حلقه رابط اخوانی‌های ایران با تشکیلات اخوان عالمی بودند. بنابراین برای درک و شناخت وضعیت گفتمانی اخوان ایران در سال‌های ٦١ تا ٦٨، باید به بررسی مولفه‌های گفتمانی اخوان عالمی در سال‌های مزبور پرداخت. لازم به ذکر است مرشد عام اخوان عالمی از آغاز تاکنون مصری بوده و اخوان‌المسلمین مصر به طور ملی رهبری و مدیریت اخوان عالمی را عهده دار بوده است. از طرفی دیگر همان‌طور که تاریخ تحولات اخوان مصر گویای آن است، رهبر اخوان مصر و مرشد عام اخوان در سال‌های ١٣٦١ تا ١٣٦٨ عمر تلمسانی بوده است. تلمسانی رهبر و مظهر جناح میانه‌رو اخوان بود که پس از فوت حسن الهضیبی- رهبر اخوان مصر- در سال ١٩٧٤ جانشین وی شد. تلمسانی از چنان بینش و روش مسالمت‌جو و میانه‌روی برخوردار بود که توجه انور سادات را نیز به خود جلب می-کند. به همین سبب در زمان وی، عده کثیری از اخوان‌های بازداشت شده از زندان آزاد می-شوند(نقوی، ١٣٨٦). با این توضیحات، وضعیت گفتمانی اخوان عالمی در دوره تشکیلات غیرعلنی جماعت دعوت و اصلاح ایران، می‌بایست بر محور پرهیز از خشونت و تلاش و فعالیت بواسطه ابزارهای مدنی و دموکراتیک بوده باشد. البته تمامی آنچه به عنوان اصول و استراتژی اخوان شناخته شده است در این دوره نیز کماکان به جای خود باقی است اما روش نیل به این اصول و آرمان‌ها در زمان تلمسانی اصلاح‌طلبانه و اعتدال‌محورانه است. بنابراین می‌توان انتظار داشت که گفتمان اخوان ایران نیز در دوره مزبور میانه‌روانه و اصلاح‌طلبانه باشد. اما اگر اندیشه و رویکرد اخوان ایران، با توجه به بستر کلان سیاست‌ورزی در ایران لحاظ شود، می‌توان چنین اظهار نظر کرد که اساساً اخوان ایران در دوره مزبور راهی جز مسالمت‌جویی و سازش با وضعیت موجود را ندارد؛ چرا که واکنش‌های

شدید مراکز قدرت در قبال دگراندیشان و جریان‌های «غیرخودی»، تجربه عبرت‌آموزی برای اخوان ایران است تا کمترین چالش و مانع را برای سیستم سیاسی ایجاد نکند. این وضعیت گفتمانی البته بیشتر ناظر بر مناسبات تشکیلات اخوان با مراکز قدرت در ایران است. اما در خصوص ایدئولوژی حاکم بر بدنه جماعت اخوان در این دوره، محمد حسینی اینگونه سیمای فکری آن را مرور می‌کند: «آنچه که مربوط به منهج تربیتی و ایدئولوژی جماعت اخوان تا سال‌های ۱۳٦۸ است، مبتنی بر نوعی سلفی‌گری و نصوص‌گرایی خشک بوده است؛ با این رهیافت ما در آن برهه ناسیونالیسم و حزب-گرایی را نوعی جاهلیت تلقی می‌کردیم؛ حزب دموکرات و کومله را خطی انحرافی می‌دانستیم، اما بر آن بودیم که هدایت‌شان کنیم، نسبت به جریان‌های دینی چون شیخ و تصوف و... نیز نگاه خرافه‌ای داشتیم و معتقد بودیم که بدعت‌هایی هستند که البته نباید در برابرشان بی‌احترامی و توهین انجام داد، به تعبیری دیگر باید «سیاست برخورد» داشته باشیم»(مصاحبه با محمد حسینی). مقداد پیرصاحب چهارچوب گفتمانی جماعت اخوان را در فاصله سال‌های ۱۳٦۱ تا ۱۳٦۸ این‌گونه توصیف می‌کند: « در آن سال‌ها ما واقعاً کار فرهنگی- تربیتی می‌کردیم نه حزبی و ایدئولوژیک. من که در سال ۱۳٦٤ دانشجو بودم، انواع برچسب‌های شمسی و مکتبی و غیره را می‌خوردیم اما جرأت نداشتیم خود را معرفی کنیم چون واقعاً نگران چنددستگی و انشقاق بودیم. هدف ما در این دوره این بود که اعتقادات اهل سنت را حفظ کنیم، چرا که انقلاب اسلامی با گفتمان تشیع در ایران رخ داده بود و افراد ما نگران بودند که اهل سنت و عقایدش در این میان از بین برود. ما دغدغه داشتیم که در این دوره تمامی مناطق اهل سنت ایران را پوشش دهیم. در نتیجه کار سیاسی ما در حد ابتدایی و اصل و اساس فعالیت‌هایمان فرهنگی- تربیتی بود(مصاحبه با مقداد پیرصاحب). در واقع اتفاق مهمی که در این دوره به لحاظ بدنه جماعت رخ داده بود و مسلماً بازتابی در گفتمان آن نیز داشت، این بود که بخشی از بدنه جماعت را دانشجویانی تشکیل می‌دادند که از سال‌های ۱۳٦٤ وارد دانشگاه شده بودند. اگر تا قبل از این دوران، بخش اعظم و مهم افراد را ماموستاها و تحصیل‌کرده‌های علوم دینی تشکیل می-دادند، از سال‌های ۱۳٦٤ به بعد، دانشجویان و تحصیل‌کرده‌های غیرعلوم دینی نیز به آن افزوده شدند. کسانی چون جلال معروفیان، عبدالعزیز مولودی، مقداد پیرصاحب و...جزء همین دانشجویانی بودند که با حضور در بدنه جماعت اخوان، ادبیات تازه‌ای را نیز با خود به همراه آوردند، ادبیات و گفتمانی که محصول زیست در فضای دانشگاهی و برخوردار از تکثر گفتمانی بود. تکثر گفتمانی در دانشگاه موجب می‌شد روحیه مدارا و تساهل بیشتر در این افراد شکل بگیرد و تمرینی برای تعامل دموکراتیک

با سایر جریان‌ها و احزاب باشد و از این رهگذر چهارچوب گفتمانی جماعت اخوان تلطیف و تعدیل گردد. را این مرحله به همین ترتیب ادامه می‌یابد تا اینکه در سال ۱۳٦۸ دو اتفاق مهم رخ می‌دهند. یکی فاش شدن تمامی اسناد و مدارک و صورت جلسات و اسامی افراد در منزل عمر عبدالعزیز و دیگری، دستگیر شدن دو شخصیت محوری جماعت اخوان ایران، یعنی ناصر سبحانی و صلاح‌الدین محمد بهاالدین. صلاح‌الدین به شرط بازگشت به عراق آزاد می‌شود و سبحانی در زندان به شکل مبهمی کشته می‌شود. «در همین زمان، افراد اخوانی در تهران جلسه‌ای را با عنوان «تحویل و تحول» ترتیب می‌دهند، قرار بر این شده بود که تشکیلات اخوانی‌های عراق وایران از همدیگر تفکیک شود؛ سازماندهی مجدد تشکیلات صورت گیرد و فردی را به عنوان امیر جماعت اخوان ایران برگزینند؛ من عبدالرحمن پیرانی را به عنوان امیر جماعت پیشنهاد دادم و اعضای حاضر در جلسه به اتفاق آراء وی را انتخاب کردند»(مصاحبه با ابراهیم مردوخی.

٥-۷-٤) مرحله نیمه‌علنی (انتقالی) تشکیلات جماعت دعوت و اصلاح ایران

مرحله نیمه علنی جماعت اخوان از سال ۱۳٦۸ آغاز و تا سال‌های ۱۳۷٦ و ۱۳۷۷ ادامه دارد. بعد از انحلال تشکیلات سری جماعت اخوان و بازگشت اخوانی‌های عراق به کشورشان، مسئله سرنوشت-سازی در بدنه جماعت مطرح می‌شود و آن هم انتقال دفتر مرکزی جماعت به تهران است. غالب افرادی که در این مصاحبه‌ها شرکت داشتند، در خصوص علت انتقال دفتر مرکزی، این‌گونه اظهار نظر کرده‌اند: « انتقال دفتر مرکزی بدون مشورت با شورای جماعت انجام گرفت، هیچ کدام از اعضا با چنین تصمیمی موافق نبودند؛ در واقع این اقدام صرفاً توسط شخص عبدالرحمن پیرانی صورت گرفت به طوری که وی تصمیم فردی خود را بر تصمیم جمعی شورا تحمیل کرد»(مصاحبه با ابراهیم مردوخی، محمد حسینی، عبدالرحمن یعقوبی، احمد بهرامی). این افراد ادعا دارند که پیرانی به سبب مشکلات خاص خانوادگی، چنین تصمیمی را اتخاذ کرده بود(همان). حتی کسانی چون مردوخی و حسینی گرایش دارند که علت نقل مکان پیرانی را از کردستان به تهران با انگیزه‌های صرف اقتصادی توجیه کنند(مصاحبه با با ابراهیم مردوخی و محمد حسینی). اما عده‌ای از افراد دفتر مرکزی جماعت در حال حاضر و مخصوصاً دبیر کل آن یعنی عبدالرحمن پیرانی، به دلایل دیگری متوسل می‌شوند، دلایلی که در واقع جزء پیامدهای این اقدام بوده است نه استدلال موافقان در زمان اتخاذ تصمیم و این یعنی دقیقاً مصادره به مطلوب. این دسته از افراد، دلایل این اقدام را بدین‌گونه رصد می‌کند: ۱. تشکیلات اخوان ایران، همه مناطق اهل سنت ایران را قلمرو حضور و فعالیت خود می‌داند، بنابراین

تهران، دسترسی به این مناطق را تسهیل و به تبع آن ایجاد شبکه ارتباطی میان اعضای جماعت را تقویت و تحکیم می‌بخشید؛ ۲. تشکیلات اخوان از آنجا که یک جریان اسلام‌گراست، لازم بود با دنیای اسلام، سازمان‌ها، احزاب و تشکیلات دینی و حتی غیر دینی در جهان اسلام ارتباط حقوقی داشته باشد، بنابراین تهران بهترین جای ممکن برای این عملی کردن این ایده بود؛ ۳. از آنجا که مرکزیت سیاسی کشور در تهران واقع شده است، مصونیت سیاسی، امنیتی و حقوقی بیشتر در نزدیکی به ساخت قدرت امکان‌پذیر بود و ٤. منابع اقتصادی، فکری و فرهنگی بیشتر از هر شهری در تهران متمرکز است، بنابراین حضور جماعت در این شهر دسترسی به منابع مزبور را آسان‌تر می‌کرد(مصاحبه با عبدالرحمن پیرانی، عبدالرحمن یعقوبی، محمد حسینی، مقداد پیرصاحب، احمد فلاحی و لقمان ستوده). افرادی که این استدلال‌ها را ارائه می‌کنند، البته مخالفت بعضی از اعضا را با انتقال دفتر مرکزی به تهران انکار نمی‌کنند. به طوری که پیرانی خاطرنشان می‌کند: « این تصمیم در بین بزرگانی از مناطق کردنشین که نگاهشان بیشتر بر تثبیت و تقویت فعالیت‌های جماعت در غرب کشور تمرکز داشت، مخالفینی نیز داشت»(مصاحبه با عبدالرحمن پیرانی). علی ایّحال با انتقال دفتر مرکزی به تهران ثمرات سیاسی- فکری زیادی عاید جماعت اخوان شد که در ادامه به آن اشاره می‌شود. پیرانی بعد از انتقال دفتر مرکزی، به واسطه افراد اخوانی که در تهران سکونت داشتند و یا دانشجویانی که در دانشگاه‌های تهران و اطراف آن مشغول تحصیل بودند، پروسه کار تشکیلاتی جماعت را به پیش می-برد. همزمان با این اقدام، شورای جماعت به فکر علنی کردن فعالیت خود می‌افتد(مصاحبه با مقداد پیرصاحب)؛ چرا که از یک طرف شیوه فعالیت، به طور سرّی و زیرزمینی، تجربه تلخ و پرآسیبی، هم-چون زندان، تبعید و تهدید برای جماعت به دنبال داشت و از طرف دیگر با علنی کردن تشکیلات خود مسلماً می‌توانستند حوزه نفوذ و قلمرو فعالیت خود را گسترش دهند.آ ن زمان مصادف بود با فوت امام خمینی و ریاست جمهوری آیت‌الله هاشمی رفسنجانی. بعد از تصمیم به علنی کردن تشکیلات، آن‌ها اولین دیدار را با مقتدائی‌صدر رئیس دادستان کل کشور، فلاحیان وزیر اطلاعات و ری‌شهری رئیس دادستان ویژه روحانیت به انجام می‌رسانند(همان). بنابر ادعای پیرصاحب: «بعضی از این دولتمردان، جماعت و رویکرد و رهیافتش را مبارک و مفید به حال جامعه و حکومت ارزیابی کردند. حتی وزیر اطلاعات (فلاحیان) گفت اگر واقعاً تفکرات شما اخوانی باشد ما به همکاران خود توصیه می‌کنیم تعاملاتشان را با شما بهتر شود. اما برخی دیگر نیز با نگاهای شدیداً امنیتی مخالف جماعت اخوانی بودند»(همان). اما به سه دلیل اساسی، اخوانی‌های ایران نتوانستند تا سال‌های ۱۳۷۷

تشکیلات خود را علنی سازند: ۱. از آنجا که ساخت قدرت در ایران چند پاره است و مراکز قدرت در نهادهای متفاوتی اعمال قدرت می‌کنند، تضمین سیاسی و مصونیت سیاسی در چنین فضایی، مستلزم اقناع تمامی این نیروها و مراکز قدرت است؛ عملی که تقریباً در آن زمان و فضای سیاسی ناممکن می‌نمود(مصاحبه با مقداد پیرصاحب)؛ ۲. قتل‌های زنجیره‌ای از پاییز سال ۱۳۶۹ با کشته شدن سید خسرو بشارتی آغاز شد و تا پاییز ۱۳۷۷ با قتل فروهر و دیگران ادامه یافت؛ به طوری که تعدای از شخصیت‌های دینی- سیاسی اهل سنت نیز مانند مولوی عبدالملک ملازاده، مولوی جمشید زهی، احمد صیاد، ماموستا محمد ربیعی و فاروق فرساد قربانی این پروژه مافیایی شدند(باقی، ۱۳۷۹: ۲۳-۲۲). در چنین شرایطی رعب و وحشت چنان فراگیری در جامعه موج می‌زد که حضور و بروز افراد اخوانی به شکل علنی، مستلزم پذیرش ریسک بالایی بود و ۳. افراد جماعت، مرتب به اداره اطلاعات شهرها و استان‌ها احضار می‌شدند؛ مورد تهدید قرار می‌گرفتند، از شغل‌های دولتی اخراج می‌شدند؛ این مسائل، همراه با گذشته‌ای مملؤ از سرکوب و ناکامی سیاسی، موجب می‌شد ایده فعالیت به شکل سرّی بیشتر تقویت شود(مصاحبه با مقداد پیرصاحب). اما چنین به نظر می‌رسد که حتی شورای جماعت اخوان در آن برهه، بیشتر به نیمه علنی بودن قناعت داشت تا علنی شدن کامل؛ چرا که علنی شدن جماعت در حکومتی که فعالیت بسیاری از احزاب و جریان‌ها را غیر قانونی اعلام کرده بود، از سوی همین احزاب عملی سازشکارانه و مبتنی بر تبانی تفسیر می‌شد واین خود به شدت پایگاه اجتماعی جماعت اخوان را تضعیف می‌کرد. این علل و دلایل موجب می‌شوند تا اخوان به فعالیت نیمه‌علنی یا انتقالی (انتقال از غیرعلنی به نیمه‌علنی) روی بیاورد با این توضیح که نهادهای سیاسی- امنیتی فقط از بعضی نشست‌ها، جلسات و امور تشکیلاتی مطلع و خبردار می‌شدند(همان). تا سال ۱۳۷۳ ساختار تشکیلاتی جماعت به همین منوال ادامه می‌یابد و وضعیت گفتمانی همچنان تربیت-محور و سیاست‌گریز است. اما باز این دانشجویان اخوانی بودند که حامل ایده‌های نو و مدرنی برای گفتمان جماعت اخوان گشتند. اگر در مرحله سرّی تشکیلات، معدودی از افراد اخوانی دانشجو بودند، در مرحله نیمه علنی بر میزان این افراد افزوده شد. این دانشجویان در فضایی مملؤ از گفتمان-های اصلاح‌طلبانه و غیر انقلابی تنفس می‌کردند؛ آرام آرام اندیشه روشنفکری دینی، نخستین قدم‌های خود را در فضای فکری- فرهنگی جامعه ایران برمی‌داشت و دانشگاه‌ها، اولین مصرف‌کننده این ایده-های نوگرایانه در خصوص دین شدند. چنین فضایی، به تبع، دانشجویان اخوانی را نیز مجهز به رویکردهای نو و مدنی در ساحت دینداری و اسلام‌گرایی می‌کرد. از طرفی دیگر مؤسسین اخوان که

پا به سن گذاشته بودند و در دوره میانسالی خود به سر می‌برند، نسلی جدید و آوانگارد (دانشجویان اخوانی) را در کنار خود یافتند، نسلی که به مرور زمان شکافی را به لحاظ گفتمانی در بدنه جماعت ایجاد کرد: گفتمان تجددگرایانه نسل جدید دانشگاهی در برابر گفتمان سنت‌گرایانه نسل میانسال، گفتمان محافظه‌کارانه مؤسسین در مقابل اندیشه‌های اصلاح‌طلبانه و بعضاً رادیکال دانشجویان. تشکیلات جماعت در چنین .ضعیتی به حیات خود ادامه می‌داد تا اینکه در سال ۱۳۷۳ اتفاق ناگورای برای کل بدنه جماعت، مخصوصاً در استان سیستان و بلوچستان رخ می‌دهد و آن هم انفجار حرم امام رضا بود. انفجار حرم امام رضا، در انتقام از تخریب مسجد شیخ‌فیض مشهد صورت گرفته بود. مسجد فیض از مساجد قدیمی اهل سنت مشهد به شمار می‌رفت. عناصر افراطی ذی‌نفوذ در مشهد این مسجد را که در نزدیکی حرم امام رضا بود برنمی‌تافتند. القای این شبهه که مسجد فیض پایگاه وهابیت است نیز می‌توانست بی‌تابی در برابر آن را افزون کند. عاقبت با فشار و حمایت فردی بانفوذ در مشهد، شبانگاه ۱۱ بهمن ۱۳۷۲ مسجد فیض تخریب شد و خانه مجاور آن با مبلغی بیش از نرخ واقعی ابتیاع گردید. روز بعد مردم با شگفتی شاهد پارک و چمن به جای مسجد بودند(باقی، ۱۳۷۹: ۱۶۳-۱۶۲). حدود ۵ ماه بعد از تخریب مسجد فیض، در روز دوشنبه ۳۰ خرداد ۱۳۷۳ انفجار بمبی در حرم امام رضا، ایران را تکان داد. در این حادثه ۲۶ تن از زائران کشته و ۲۹۰ تن مجروح شدند(همان: ۱۶۵). مسئولین امنیتی- سیاسی، در سطح رسانه‌ای، مجاهدین خلق را مسئول این جنایت اعلام کردند، اما در سطح غیررسانه‌ای شخصی به نام عبدالمنعم را متهم به انفجار حرم امام رضا نمودند. عبدالمنعم برادر رمزی یوسف- کسی که به سبب اتهام در حادثه ۱۱ سپتامبر در آمریکا زندانی شده بود-، بلوچی و اصالتاً اهل ایرانشهر در سیستان و بلوچستان اما بزرگ‌شده کویت بود. منعم که عضو اخوان‌المسلمین کویت بود، در دوره تحصیل در دانشگاه مدینه با عده‌ای از دانشجویان این دانشگاه که اهل سراوان در بلوچستان بودند همدرس بوده و ارتباط دانشجویی داشت. ارتباط سراوانی‌ها با منعم جنبه تشکیلاتی نداشت اما می‌کوشید سراوانی‌ها را به اخوان‌المسلمین جذب کند. وی بعد از بازگشت به ایرانشهر با تعدادی از افراد ارتباط فکری برقرار می‌کند. عبدالمنعم بعدها به تأثیر از گروه‌های جهادی افغانستان، روحیه جهادی پیدا می‌کند و از تفکرات و تشکیلات اخوان فاصله می‌گیرد؛ اما ارتباط عاطفی خود را با دوستان سابق فکری خودش که بعدها به عضویت جماعت اخوان ایران درآمده بودند، حفظ می‌کند. او متهم شد که بعد از تخریب مسجد شیخ فیض، به انگیزه انتقام، تصمیم به انفجار حرم امام رضا گرفته و با همکاری «سازمان جهانی مجاهدین اهل

سنت» این اقدام را انجام داده است. سابقه دوستی و ارتباط او با افراد اخوانی در ایرانشهر و سراوان، زمینه ساز ایراد اتهام و بازداشت این افراد می‌شود. اخوانی‌هایی که در تیرماه و مهرماه ۱۳۷۳ بازداشت می‌شوند عبارت بودند از: یوسف گردهانی، اقبال ایوبی، انور دهواری، فیصل سپاهیان و واحد بخش لشکرزهی. این افراد هر کدام به ۱۲ تا ۱۷ سال زندان محکوم می‌شوند، اما با لورفتن پروژه سعید امامی، بلافاصله به این افراد تخفیف‌های ۵، ٦ ساله داده شد(باقی، ۱۳۷۸: ۱۸۹-۱۸٦). روی هم‌رفته اخوانی‌های سیستان و بلوچستان تا سال ۱۳۷۹ در زندان باقی ماندند(مصاحبه با داود نارویی). هر چند عبدالرحمن پیرانی، دبیرکل فعلی جماعت دعوت و اصلاح ایران، ادعا می‌کند: «طبیعتاً غیاب این افراد که اعضایی فعال بودند، حرکت جماعت در بلوچستان را با کندی مواجه کرد، اما در روند کلی فعالیت جماعت اثری نگذاشت»(مصاحبه با عبدالرحمن پیرانی)، اما عمادالدین باقی، روزنامه‌نگار و نویسنده پرکار معاصر ایران، می‌نویسد: «[این اقدام] منجر به تعطیلی تشکیلات اخوان در تهران و محدود کردن آن در بلوچستان شد»(باقی، ۱۳۷۹: ۱۹۳). محمد حسینی نیز در توصیفی که از شرایط اخوان ایران بعد از سال ۱۳۷۳ ارائه می‌دهد، اظهار نظر عمادالدین باقی را به نحو اولی تأیید می‌کند. وی می‌گوید: «بعد از این واقعه، همراه با مسئولین کمیته دانشجویی تشکیلات اخوان در سراسر ایران به پاوه رفتیم و در منزل حسن قادری جلسه‌ای را ترتیب دادیم. در نتیجه بحث و تبادل نظر قرار بر این گذاشته شد که کار و فعالیت تشکیلات اخوان را تعطیل کنیم...در واقع جماعت اخوان بعد از این واقعه کار خود را تعطیل کرد و بعد از ٤، ۵ سال تعطیلی متوجه شد که کل بدنه اخوان به هم خورده است و نوعی آشفتگی و پریشانی بر بدنه جماعت سایه افکنده است»(مصاحبه با محمد حسینی). همانطور که قبلاً هم اشاره شد، قتل‌های زنجیره‌ای از سال ٦۹ تا ۷۷ ادامه داشت اما عمده این قتل‌ها در فاصله سال‌های ۱۳۷۳ و ۱۳۷٦ صورت گرفته بود، بنابراین تعطیلی تشکیلاتی مانند اخوان به سبب ترس و احساس مخاطره، طبیعی می‌نماید. هدایت فخرالدینی در نوشته مختصری در باب روند شکل‌گیری جماعت، به گونه‌ای اظهار نظر می‌کند که گویا تعطیلی تشکیلات اخوان از همان سال‌های ۱۳٦۸ و با کشته شدن ناصر سبحانی اتفاق افتاده است. وی می‌نویسد: «شناسایی (لورفتن) وجود جماعت و شهادت کاک ناصر، به روند سرّی دعوت خاتمه بخشید؛ دوران سختی‌ها عودت یافت و بیش از پیش شدت گرفت؛ پس به ناچار در جماعت [یک نوع] نظام ارتباطی، مشهور به «نظام شاخه‌ای» برای آن دورانِ گذار تدارک دیده شد که در اطلاع‌رسانی‌ها و خبرگیری‌ها از اوضاع مناطق و افراد، خلاصه می‌شد. دیگر اثری از تطبیق منهج، بر افراد نبود»(فخرالدینی، روند پدید آمدن همگرایی افراد تا نظم جماعت). از

آنجا که محمد حسینی، مقداد پیرصاحب، عبدالرحمن پیرانی و عماالدین باقی، همگی اتفاق نظر دارند مشکل عمده برای جماعت اخوان در همان سال ۱۳۷۳ پیش آمده است، به نظر می‌رسد تعطیلی جماعت نیز در همان سال ۱۳۷۳ اتفاق افتاده است. همانطور که فخرالدینی به آن اشاره می‌کند و خالد زهرابی و مقداد پیرصاحب نیز به گونه‌ای آن را تأیید می‌کنند، «نظام شاخه‌ای» نحوه‌ای از روابط میان اعضا و مناطق مختلف بوده است. در این نوع از تشکیلات، کل مناطق تحت پوشش جماعت اخوان به سه شاخه تقسیم شده بود: شاخه جنوب و شرق، شاخه غرب و کردستان و شاخه تهران(مصاحبه با خالد زهرابی). تشکیلات جماعت اخوان ایران به همین منوال تا سال‌های ۱۳۷٦، ۱۳۷۷ بدون تغییر اساسی باقی ماند.

۵-۷-۵) دوره علنی تشکیلات جماعت دعوت و اصلاح ایران

دوره علنی جماعت، در سال‌های اولیه دولت اصلاحات سید محمد خاتمی آغاز می‌شود. دولت خاتمی و جنبش متعاقب آن یعنی جنبش دوم خرداد، با مطرح کردن مفاهیمی چون: ایران برای همه ایرانیان، حقوق شهروندی، جامعه مدنی، حقوق اقلیت‌ها، آزادی بیان، تکثر احزاب، پلورالیسم فکری و...فضایی را مهیا کرد تا بسیاری از جریانات و دگر اندیشان و منتقدان نظام حاکم بار دیگر به عرصه بیایند و به تدوین و ارائه اندیشه‌های خود مبادرت ورزند. در این میان اهل سنت ایران نیز بیش از گذشته بارقه‌های امید و رهایی از تبعیض و بی‌عدالتی را در خود احساس کرد. فارغ از بررسی میزان تحقق مطالبات اهل سنت ایران، واقعیت این است که خاتمی و دولت فرهنگی- مدنی موجب شد تا تشکیلات اخوان ایران به عنوان فراگیرترین تشکل اهل سنت ایران، بتواند برای اولین بار، در معرفی کردن و علنی کردن، خود را محق بداند و تمهیدات پایگذاری یک تشکیلات منسجم و مدرن را فراهم آورد. از طرف دیگر در این سال‌ها بدنه جماعت فربه‌تر و اقشار متفاوتی را در جامعه تحت پوشش قرار داده بود. افراد اخوانی از سرمایه سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی بالاتری برخوردار شده بودند به طوری که مقداد پیرصاحب خاطرنشان می‌کند: «در سال‌های ۱۳۷٦ و ۱۳۷۷ شورای جماعت اخوان ایران احساس کرد هم فضای مناسب، هم نیروی کار و هم توان مورد نیاز را برای اقدامات و فعالیت‌های گسترده‌تر را دارد»(مصاحبه با مقداد پیرصاحب) و بنابراین بار دیگر تصمیم می‌گیرند تشکیلات خود را علنی سازند. در سال ۱۳۷٦ با ورود خاتمی به ساختار قدرت، شورای جماعت اخوان، معرفی‌نامه‌ای (چیزی شبیه اساس‌نامه) تهیه و آن را تقدیم مشاورین سید محمد خاتمی می‌کنند تا بتوانند به عنوان یک تشکیلات دینی، مجوز رسمی از وزارت کشور دریافت کنند(همان). هرچند

دولت خاتمی با وعده و وعیدهای بسیار امیدوارکننده‌ای برای جامعه ایران به طور کلی و جماعت اخوان ایران به طور خاص، بر سر کار آمده بود اما هنوز فضای سیاسی کشور به سبب ادامه پروژه قتل‌های زنجیره‌ای متلاطم و ملتهب بود؛ از سوی دیگر حضور خاتمی در قوه مجریه نه تنها چندپاره بودن نهادهای قدرت را خاتمه نداد که آن را تشدید نیز کرد به سبب همین دو علت اشاره شده، هم شورای اخوان در مُصِر بودن بر چنین خواسته‌ای، مردد شد و هم نتیجه درخواست جماعت اخوان برای دریافت مجوز رسمی به سبب چندپاره بودن مراکز قدرت، بی‌پاسخ ماند. در چنین شرایطی شورای جماعت اخوان بر مسأله بسیار مهمی درنگ می‌کند و آن اینکه «اساس‌نامه مزبور، خواست همه اعضا را در خود متبلور نمی‌کند، چرا که به دست ٦ الی ٧ نفر نوشته شده بود. بنابراین به فکر مشارکت افراد و نظرورزی از آن‌ها برای تدوین یک اساس‌نامه دموکراتیک می‌افتد»(مصاحبه با مقداد پیرصاحب). پیرصاحب ادعا دارد که وی از جانب عبدالرخمن پیرانی مأمور می‌شود تا همه افراد صاحب‌نظر و بانفوذ جماعت اخوان را به تهران دعوت کند و نقطه‌نظرهای آنان را در قبال اساس‌نامه جویا شود(همان). از آنجا که جامعه اهل سنت ایران هم به لحاظ جغرافیایی، هم به لحاظ قومیتی، هم به لحاظ مذهبی و هم به لحاظ بافت فرهنگی و اجتماعی متکثر و چندپاره است، اگر تشکیلاتی مانند اخوان بخواهد نمایندگی چنین جامعه‌ای را بدست بگیرد و سخنگوی آن باشد، مسلماً می‌بایست از طریق مشارکت فراگیر اعضایش اساس‌نامه تشکیلاتش را تدوین می‌کرد در غیر این صورت، مشروعیت چنین تشکیلاتی زیر سؤال خواهد رفت. چنین اساس‌نامه‌ای طبیعتاً فصل مشترک همه این تنوعات قومیتی، فرهنگی و مذهبی خواهد بود اما به هیچ وجه اختلافات و تفاوت‌ها را پوشش نمی-دهد. محمد حسینی ادعای پیرصاحب را مبنی بر نظرورزی از همه افراد صاحب نظر برای تدوین اساسنامه رد می‌کند و می‌گوید: «عده‌ای از افراد که در تهران بودند با هم‌فکران خود دست به نوشتن اساسنامه زدند»(مصاحبه با محمد حسینی). همگام و همزمان با تدوین پیش‌نویس اساس‌نامه، شورای جماعت اخوان، پرسشنامه‌ای را طراحی می‌کند و به همه مناطق اهل سنت ایران می‌فرستد. این پرسشنامه، یک نظرسنجی از اعضا بود تا دریابند چه تعدادی از افراد، موافق تغییرات ساختاری و تشکیلاتی و علنی شدن جماعت اخوان هستند. نتیجه پرسشنامه این بود که اکثریت اعضا با حضورعلنی جماعت موافقند(مصاحبه با مقداد پیرصاحب). این اقدامات حدود ٤ سال طول کشید. در سال ١٣٨٠ جماعت اخوان اولین کنگره علنی خود را برگزار می‌کند. این کنگره همراه با یک چرخش گفتمانی، صورت گرفت. جماعت اخوان از همان ابتدای شکل‌گیری، به عنوان شاخه‌ای از اخوان

عالمی، ارتباط تشکیلاتی با اخوان عالمی داشت به طوری که عنوان اخوان‌المسلمین ایران ناظر بر همین پیوند تشکیلاتی بود. در نیمه دهه ۷۰ شمسی، کردهای اخوانی عراق، برای خود تشکیلات مستقلی به رهبری صلاح‌الدین محمد بهاالدین تشکیل دادند و از حزب اسلامی که شاخه اخوانی عراق بود انشعاب پیدا کردند، همین امر مشوقی برای یارن سابق اخوانی‌شان در ایران شد تا آن‌ها نیز به فکر استقلال تشکیلات خود بیفتند. از طرفی دیگر، عنوان اخوان‌المسلمین ایران، خواه ناخواه نوعی پیوند و ارتباط فکری- تشکیلاتی را به ذهن متبادر می‌کند و نشان از نوعی وابستگی دارد که همین وابستگی فکری از جانب دولتمردان و نهادهای سیاسی- امنیتی به وابستگی سیاسی نیز تعبیر می‌شد. بافت متفاوت اجتماعی، فرهنگی، سیاسی اهل سنت ایران با اخوان‌المسلمین در کشورهای عربی نیز، ضرورت استقلال و بومی‌اندیشی را برای تشکیلات اخوان دوچندان کرده بود. بنابراین در کنگره سال ۱۳۸۰ اولین قدم‌ها برای این تغییرات ساختاری، با تغییر نام تشکیلات اخوان آغاز شد. پیرصاحب می-گوید: «در کنگره سال ۱۳۸۰ از میان نام‌های سازمان، حزب و جماعت، به اتفاق آراء عنوان «جماعت» برگزیده شد؛ چرا که هم در ایران و هم در خارج از ایران، عنوان جماعت تداعی‌کننده یک گروه اسلامی است و از طرف دیگر عنوان حزب با خود الزامات خاصی را به دنبال داشت، از جمله اینکه حزب بدیل قدرت است و سعی در کسب قدرت دارد، اما ما در مرتبه نخست یک جریان تربیتی- فرهنگی بودیم تا سیاسی، از این‌رو عنوان «جماعت دعوت و اصلاح ایران» را متناسب با رویکرد و رهیافت خود یافتیم»(مصاحبه با مقداد پیرصاحب). از سال ۱۳۸۰ تغییرات زیادی در تشکیلات و گفتمان جماعت دعوت و اصلاح ایران به وقوع پیوست. از آنجا که جماعت روز به روز دامنه نفوذش در میان اقشار متفاوت جامعه گسترش می‌یافت لازم بود تا تشکیلات جماعت نیز متناسب با آن تغییر یابد. بنا بر ادعای مسئولین مرکزی جماعت، تغییراتی که بر ساختار تشکیلاتی جماعت عارض شد، قبل از آنکه به تأثیر از تشکیلات اخوان عالمی باشد متأثر از فضای فکری، فرهنگی و سیاسی داخلی ایران بوده است؛ حتی جماعت دعوت و اصلاح ایران در این زمینه نسبت به تشکیلات عالمی اخوان نیز آوانگارد بوده و به منبع تأثیرگذاری برای اخوانی‌ها در کشورهای دیگر تبدیل شده است(مصاحبه با لقمان ستوده، احمد فلاحی و ادریس پیرصاحب). اساس‌نامه مصوب اولین کنگره جماعت، با شعار: آزادی، برادری و عدالت آغاز می‌شود؛ شعاری که ریشه در انقلاب فرانسه دارد و تا حدودی به علت استعمال بیش از حد آن از سوی احزاب و جریان‌ها، حالتی کلیشه‌ای نیز به خود گرفته است. اما همین شعار، در خود حاوی گفتمان‌های متنوعی نیز هست. اینجاست که ادعای نظری باختین، مبنی بر

گفتگو و مکالمه گفتمان‌ها تأیید می‌شود، چرا که دو گفتمان ناسیونالیسم و مارکسیسم اگر پرچمدار آزادی و عدالت‌اند، جماعت دعوت و اصلاح علاوه بر این دو آرمان، بنا بر ماهیت ایمانی- دینی‌اش شعار برادری را نیز به آن می‌افزاید و اینگونه سعی دارد سنتزی از مطالبات و خواسته‌های بافت گفتمانی جامعه خود باشد. در قسمت دوم این اساس‌نامه با عنوان «آرمان» جماعت دعوت و اصلاح ایران، از ۵ آرمان سخن به میان آمده است: ۱. اسلام تنها راه زندگی سعادتمندانه است؛ ۲. اسلام ضامن حقوق و آزادی‌های فردی و اجتماعی همه انسان‌هاست؛ ۳. آزادی عقیده و بیان در اسلام، مقتضی گفتمان، تکثرگرایی و تعدد احزاب فکری و سیاسی می‌باشد؛ ٤. پایبندی به اصل شورا، امر به معروف و نهی از منکر، تواصی به حق و صبر و تعاون بر نیکوکاری و تقواو ۵. تأکید بر همبستگی، وفاق ملی و وحدت امت اسلامی. همانطور که مشاهده می‌شود مفاهیمی چون: آزادی فردی و اجتماعی، آزادی بیان، تکثرگرایی، تعدد احزاب توانسته است در گفتمان جماعت رسوخ یابد. این آموزه‌های مدرن از نیمه دوم دهه ۷۰ شمسی با نسل جدید اخوانی‌ها در قلمرو گفتمانی جماعت دعوت و اصلاح ایران پا می‌نهند(مصاحبه با عبدالعزیز مولودی). اگر به نوشته‌ها و مقالات دهه ٦۰ در نشریات داخلی جماعت اخوان مراجعه شود، صحت این ادعای مولودی به راحتی روشن خواهد شد. در این نوشته‌ها به هیچ عنوان نمی‌توان ردّ پایی از چنین اندیشه و آموزه‌هایی یافت که البته این نوع از گفتمان انقلابی و بنیادگرایانه، صرفاً مختص جماعت اخوان ایران نبود، بلکه درون‌مایه بسیاری از گفتمان‌های دهه ٦۰ به تناسب فضا و بافت سیاسی آن برهه زمانی بوده است. تاریخ جماعت دعوت و اصلاح ایران نشان می‌دهد که به طور کلی گفتمان این جماعت، از همان اوان شکل‌گیری، اگر چه در اندیشه و ایدئولوژی بنیادگرایانه بوده است اما در روش و تعامل اصلاح‌گرانه عمل کرده است و به جز اندکی از افراد، که بعدها از اخوان جدا شدند، اخوانی‌های ایران هرگز به خشونت و ابزارهای غیر مدنی برای تحقق خواسته‌های خود متوسل نشده‌اند. اما اتفاق مهمی که از نیمه دهه ۷۰ شمسی در اندیشه جماعت آرام آرام به وقوع پیوست و بعدها در کنگره‌های اول و دوم و مخصوصاً سوم تبلور پیدا کرد، این بود که گفتمان جماعت دعوت و اصلاح ایران حتی در اندیشه و رویکرد نیز از بنیادگرایی فاصله می‌گیرد. طیف‌های عقل‌گرایان سنت‌پذیر و سکولارها که در فصل چهارم معرفی شدند، بانیان مهم مدارا و تساهل در ساحت اندیشه و تفکرند. آرمان‌های مندرج در اساس‌نامه مصوب کنگره سال ۱۳۸۰، اما هنوز رنگ و نشان این بنیادگرایی را با خود دارد؛ آرمان‌های اول و دوم از این مجموعه، یادآور همان شعار کلیدی جنبش اخوان است: الاسلام هو الحل(اسلام راه حل همه مسائل

است). البته لازم به ذکر است آنچه تحت عنوان آرمان آمده است بیشتر حاکی از رویکرد و بینش جماعت دعوت و اصلاح دارد نه آرمان و اهداف؛ چیزی که در اساس‌نامه کنگره دوم اصلاح می‌شود. در خصوص منهج و مراحل تربیتی جماعت دعوت و اصلاح ایران، حتی در کنگره اول نیز تغییری به چشم نمی‌خورد. برنامه تربیتی این تشکیلات تا سال‌های ۱۳۸۵، ۱۳۸٦ مبتنی بر سه مرحله بود: ا. مرحله تعریف؛ که خود به دو مرحله تعریف خاص و تعریف عام تقسیم می‌شود. دراین دوره، متربیان با شناخت و تعریف کلی از جهان‌بینی اسلامی آشنا می‌شوند. در تعریف عام، این شناخت سطحی و اجمالی و در تعریف خاص، عمیق و تفصیلی است؛ ۲. مرحله تکوین، که خود شامل چهار مرحله مجزا می‌باشد: مرحله نصیر، مجاهد، نقیب و نائب. در اولین مرحله تکوین، جماعت دعوت و اصلاح به متربی معرفی می‌شود و وی به طور رسمی با مربیان خود به عنوان یک شخصیت اخوانی بیعت می‌کند و متعهد می‌شود به اصول و مبادی این تشکیلات پایبند باشد. سه مرحله دیگر نیز به نوعی ادامه دهنده همان مرحله نصیر است اما پروسه تربیتی وی در مراحل بعدی جدی‌تر می‌شود و ۳. مرحله تنفیذ. در این مرحله به شخص اخوانی، مسئولیت‌های اجرایی در سطح شهر و استان و مرکز محول می‌شود(مصاحبه با کیهان روشنی مقدم). عناوین این مراحل تربیتی، به زبان عربی است و این خود حاکی از درهم‌رفتگی گفتمان جماعت با گفتمان اخوان عالمی دارد. روشنی مقدم صریحاً بر این نکته انگشت می‌گذارد که مواد اصلی این مراحل تربیتی از منهج اخوان در کشورهای مصر و عراق و سوریه اقتباس شده است. هرچند جماعت دعوت و اصلاح ایران اولین کنگره خود را به شکل علنی در سال ۱۳۸۵ برگزار می‌کند اما این علنی شدن، چندان بازتابی در عرصه افکار عمومی نداشت. در این برهه زمانی، هنوز افراد اخوانی به عنوان شخصیت‌های فکری- تشکیلاتی خاصی در جامعه بروز نیافته بودند و چه بسا سعی در انکار هویت تشکیلاتی خود نیز داشتند. این وضعیت، البته در مناطق کردنشین بیشتر به چشم می‌خورد. شاید دلایل آن، ریشه در نگاه امنیتی شدید به این مناطق از جانب نهادهای امنیتی- سیاسی و وجود احزاب سکولار و چپ (البته نه به شکل علنی بلکه به صورت زیرزمینی) در کردستان داشته باشد. امر مسلم این است که زیست سیاسی در شهرهای کردنشین، نسبت به تهران و سایر شهرهای دیگر، دشوارتر و از ضریب مصونیت پایین‌تری برخوردار است. از طرف دیگر، آزادی در ساختارسیاسی ایران، که بیشتر تک‌ساختی و اقتدارگرایانه بوده است تا متکثر و دموکراتیک، اعلان حضور جماعت دعوت و اصلاح، به شکل رسمی و علنی، کافی بود تا از جانب سایر احزاب کردی، به خیانت و تبانی با حکومت متهم شود. به همین خاطر است که نخستین اعلام

موجودیت و بیان مواضع رسمی جماعت دعوت و اصلاح ایران با انتشار بیانیه‌ای پیرامون انتخابات ریاست جمهوری ۱۳۸٤ اتفاق می‌افتد. دومین کنگره جماعت دعوت و اصلاح ایران به همین منوال در تاریخ ۱۸/ ٦/ ۱۳۸۵ منعقد می‌شود(مرام‌نامه و اساس‌نامه جماعت دعوت و اصلاح ایران، ۱۳۸۵: ۱۸). با مقایسه اساس‌نامه تصویب شده در کنگره دوم با اساس‌نامه کنگره اول می‌توان تغییراتی را در گفتمان جماعت دعوات و اصلاح دست‌نشان کرد. اگر در اساس‌نامه نخست به شکل کلی و گذرا به مفاهیم مدرن و مدنی اشاره شده بود، در اساسنامه دوم، بخشی با عنوان اهداف جماعت تدوین می‌شود که در آن دغدغه‌ها و دلمشغولی‌های دموکراتیک جماعت به شکل واضح‌تری نمود یافته است. بندهایی که نشان‌گر این وجهه مدنی گفتمان جماعت دعوت و اصلاح است بدین قرارند: ۱. حمایت از حقوق و آزادی‌های دینی، مذهبی و قومی؛ ۲. تلاش در جهت استقرار و حاکمیت قانون در جامعه؛ ۳. تلاش در جهت تحقق حقوق زنان و حمایت از نهادهای فرهنگی و آموزشی و ٤. تلاش در راستای حفاظت از محیط زیست. به مرور زمان که جامعه ایران شاهد نهادینه شدن و ترویج مؤلفه‌ای مدرنیته است، جنبش‌ها و جریان‌های فرهنگی- سیاسی برای اینکه مشروعیت و پایگاهی در جامعه کسب کنند، باید خود را با چنین شرایطی تطبیق دهند و زبان گویای مردمانشان در سطوح متفاوت اجتماعی- فرهنگی باشند. تشکل جماعت دعوت و اصلاح نیز از چنین قاعده‌ای مبرّا نیست. جنبش زنان در ایران بالاخره به حاشیه‌ها و بطن جامعه اهل سنت ایران نیز کشیده شد. زنان اهل سنت نیز همانند همتایانشان در شهرهای بزرگ و مرکزی کشور، مطالبات خود را مطرح می‌کنند، از تبعیض‌ها و تضییق‌ها سخن به میان می‌آورند، خواستار رعایت حقوق مساوی، تحصیل، اشتغال و در کل جایگاهی در مناسبات قدرت می‌شوند. از این رو صدای این قشر اجتماعی در اساس‌نامه دوم جماعت نیز منعکس می‌شود؛ هر چند تفسیر و تعبیر گفتمان جماعت دعوت و اصلاح ایران از حقوق زنان با مراد فعالان جنبش زنان متفاوت است اما همین هژمونی مسئله زنان، موجب می‌شود تا زنان اخوانی ایران نیز برای اولین بار در ساختار تشکیلاتی جماعت جایی برای خود بیابند؛ به طوری که در ساختار تشکیلاتی، کمیته زنان نیز شکل می‌گیرد. حمایت فکری – معنوی جماعت، از جامعه قانون‌مدار و هم‌چنین حفاظت از محیط زیست نیز، در تسلط گفتمانی این آموزه‌ها قابل توضیح است. در حوالی این سال‌هاست که برنامه تربیتی جماعت، دستخوش تغییرات اساسی می‌شود. تا قبل از این سال‌ها، برنامه‌های تربیتی برای متربیان، بین نوجوانان و بزرگ‌سالان مشترک بود به طوری که هر دوی این رده سنی، یک برنامه تربیتی واحد را می‌گذراندند. این امر مشکلات و مسائل خاص خود را به دنبال

داشت. از طرفی دیگر هیچ برنامه و منهجی برای کودکان تدوین نشده بود. شورای مرکزی جماعت در سال‌های ۱۳۸۵ و ۱۳۸٦ کمسیونی به نام کمسیون تدوین تشکیل می‌دهند تا نواقص و کاستی‌های برنامه تربیتی را رفع کنند. محصول اقدامات این کمسیون، برنامه‌ای شد با ٦ مرحله متفاوت؛ که البته صرفاً برای بزرگ‌سالان تدوین شده است. از این ٦ دوره تربیتی تا همین اواخر فقط منابع تربیتی مربوط به مرحله اول آماده شده است و قرار شد برای کودکان و نوجوان نیز متد تربیتی خاص ایشان طراحی و تدوین شود(مصاحبه با کیهان روشنی‌مقدم).این مراحل: ۱. مرحله علاقمند؛ این مرحله همان مرحله «تعریف» سابق است اما سه جلد کتاب برای متربیان این مرحله نوشته شده است که بیشتر تهیه و گردآوری است تا تألیف. این کتاب‌ها با عنوان «شناخت اسلام» توسط جمال اسماعیلی و جمعی دیگر از همکارانش تدوین شده است. مراحل دیگر تربیتی به ترتیب عبارتند از: طرفدار، مرتبط، ملتزم، تلاشگر و پیشگام. فرد مدعو در مرحله مرتبط رسماً به عضویت اخوان درمی‌آید و در مرحله پیشگام سمت‌های اجرایی –تشکیلاتی رده بالا را اخذ می‌کند(همان). عناوین این مراحل، کلماتی فارسی هستند و این خود حاصل دغدغه جماعت دعوت و اصلاح برای تطبیق یافت با بافت فرهنگی-اجتماعی جامعه ایران است. آن‌ها درصدند با بومی کردن خود، اتهام وابستگی تشکیلاتی را به خارج، از خود دور و پایگاه اجتماعی خود را تقویت بخشند. در میانه سال‌های ۱۳۸۵ و ۹۰ برای جلوگیری از تشتت آراء و وفاق عمومی در بدنه جماعت نسبت به بسیاری از مسائل و موضوعات که مخلوق مدرنیته بودند، شورای مرکزی تصمیم می‌گیرد یک مجموعه جزوه و نوشته را در خصوص مکاتب فکری در میان اعضای خود منتشر کند. این مکاتب فکری در واقع، چالشی برای گفتمان جماعت دعوت و اصلاح ایران بودند و جماعت مجبور بود نسبت به آن‌ها اعلام موضع کند تا هم اعضای تحصیلکرده و نسل دانشگاهی را به نوعی اقناع سازد و هم سنت‌گرایان محافظه‌کارش را اندکی منعطف گرداند. مکاتب فکری مورد بحث جماعت عبارتند از: ناسیونالیسم، مارکسیسم، پلورالیسم، لیبرالیسم، فمنیسم وغیره. علاوه بر انتشار جزوه‌های مکاتب فکری، جماعت به انتشار جزوه‌ای دیگری به نام «راه‌کارها و رویکردها» مبادرت ورزید تا بنا به گفته جلال معروفیان مواضعش را در قبال آموزه-های مدرن و جهان نو روشن سازد(مصاحبه با جلال معروفیان). راهکارها و رویکردها اوج چرخش گفتمانی جماعت را طی سی سال اخیر به نمایش می‌گذارد. این جزوه شامل مفاهیمی چون: معنویت، شورا، حقوق بشر، آزادی، عدالت، نوگرایی،همبستگی و پرهیز از خشونت است. با نگاهی اجمالی به این جزوه، خواننده متوجه می‌شود که بسیاری از مفاهیم و آموزه‌ها باز مصادره به مطلوب و از متن

تاریخی- فکری خود بریده شده‌اند. این جزوه در واقع نوعی مانیفست جماعت دعوت و اصلاح ایران در حال حاضر است. به همین ترتیب کنگره سوم جماعت نیز در تاریخ ۱۸/ ۱۲/ ۱۳۸۹ در تهران برپا می‌شود. لازم به ذکر است که جماعت دعوت و اصلاح ایران هنوز مجوز رسمی از وزارت کشور دریافت نکرده است و طی سال‌هایی که دفتر مرکزی‌اش را به تهران منتقل کرد تا زمان حاضر، فعالیتش شبه‌رسمی بوده است. شبه‌رسمی، به این معنا که اگر چه نهادهای امنیتی- سیاسی از مکان فعالیت و دفتر مرکزی و سایر فعالیت‌های جماعت کم و بیش مطلع‌اند اما مانعی جدی در برابر حضور و بروزشان ایجاد نمی‌کند؛ جماعت به مناسبت‌های مختلف در ارگان رسمی خود، یعنی سایت اینترنتی، بیانیه صادر می‌کند؛ در انتخابات مختلف کشور از کاندیداهای مشخصی حمایت می‌کند و گاهی نیز به شکل بسیار نرم و معتدل حاکمیت و سیاست‌هایش را به نقد می‌کشد. اینکه حکومت جمهوری اسلامی چه منفعت و مصلحتی را در اعلان حضور و عدم توقف این تشکیلات دنبال می-کند، جای بحث فراوان دارد اما واقعیت این است که سیاست ایران در قبال این تشکیلات همدست و یکپارچه نیست، اگر جماعت در تهران، دفتر مرکزی در قلب تهران می‌گشاید، در شهرهای کوچک مرزی به اداره اطلاعات احضار می‌شوند، از سمت‌های اداری اخراج می‌گردند، صلاحیت‌شان را برای کاندیداتوری احراز نمی‌کنند و روی هم رفته دولتمردان ایران در قبال جماعت دعوت و اصلاح، یکی به میخ می‌زنند و یکی به نعل. در خصوص تحول گفتمانی عارض بر جماعت دعوت و اصلاح باید اضافه کرد، فعالیت علنی منجر به سیاست‌ورزی بیشتر جماعت و تضعیف رویکردهای تربیت‌محور و فرهنگ‌مدار شد. اگر تا قبل از علنی شدن، غالب افراد در بدنه جماعت مشغول فعالیت‌های فکری- تربیتی بودند، با علنی شدن جماعت، ارتباط شورای مرکزی با جریانات و احزاب داخلی از یک سو و روابط با دنیای اسلام از سوی دیگر، بخش اعظمی از انرژی‌های فکری- تشکیلاتی را به خود اختصاص داد. جماعت در ده سال گذشته با طیف‌ها و جریان‌های متفاوت، از اصول‌گرا تا اصلاح-طلب ارتباط برقرار کرد. «علنی شدن ما موجب شد تا تمامی جریان‌ها و تشکل‌های ایرانی مانند: نهضت آزادی، سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی، جبهه مشارکت، جامعه روحانیت مبارز، مجمع روحانیون مبارز و...ما را با اسم و عنوان تشکیلاتی بشناسند»(مصاحبه با مقداد پیرصاحب). از جنبه دیگر، این علنی شدن موجب شد تا جماعت دعوت و اصلاح ایران با بسیاری از سازمان‌ها و نهادهای مربوط به جهان اسلام آشنایی پیدا کرده و در بعضی از آن‌ها حضور فعالانه‌ای نیز داشته باشد. سازمان NGOهای جهان اسلام و اتحادیه علمای مسلمین جهان، دو نهاد بزرگ در سطح دنیای اسلام‌اند که

در اولی، جماعت دعوت و اصلاح جزء مؤسسین و در دومی جزء هیئت امنای این تشکل جهانی است. اما این روابط عریض و طویل جماعت دعوت و اصلاح با جریان‌های داخلی و خارجی بدون هزینه و خسارت نبوده است. مقداد پیرصاحب این مسئله را بدین‌گونه ابراز می‌کند: «توجه ما به علنی شدن و حضور بیشتر در دنیای اسلام و اعلان حضور برای جریان‌ها و احزاب داخلی، توجه ما را نسبت به مسائل تربیتی، کم نکرد اما به سبب اینکه امکانات ما، توانی‌های ما و نیروهای ما محدودند، بعد تربیتی ما دچار نوعی نقص شده است»(مصاحبه با مقداد پیرصاحب). احمد بهرامی، از مؤسسین جماعت دعوت و اصلاح ایران، انتقادی که از شورای مرکزی جماعت مخصوصاً دبیرکل آن دارد در همین راستا است: « بعد از انتقال دفتر مرکزی جماعت به تهران، از علقه عاطفی میان افراد کاسته شد؛ رهبری جماعت دیگر با بدنه کلی آن چندان رابطه‌ای ندارد؛ حتی ماموستا پیرانی، سالی یک بار هم نمی‌تواند به منطقه محل تولد و زندگی خود بازگردد؛ این افرا بیشتر از آنچه به مسائل خارجی اهمیت می‌دهند به مسائل داخلی عنایت ندارند. لازم است دبیر کل جماعت، در بسیاری از مراسم تعزیه، جشن، عید و فوت شخصیت‌های برجسته ملی و مذهبی حضور داشته باشد اما متأسفانه بیشتر در حال سفر به کشورهای خارج است»(مصاحبه احمد بهرامی).به این ترتیب با انتقال دفتر مرکزی و علنی شدن متعاقب آن، نیروهای زبده فکری- فرهنگی جماعت، جذب امور تشکیلاتی در تهران شدند و منطقه سکونت خود را با خلأ سرمایه فکری- تشکیلاتی مواجه کردند. اما مهمترین دستاورد جماعت دعوت و اصلاح ایران با انتقال دفتر مرکزی به تهران، مساجدی است که اکنون در تهران برای ادای نماز جماعت و سایر مراسمات دینی دایر کرده است. همانطور که تاریخ فعالیت‌های سیاسی- اجتماعی اهل سنت ایران نشان می‌دهد، احداث مسجدی برای اهل سنت در تهران از اهم مطالبات اهل سنت بوده است؛ خواسته‌ای که در شورای شمس مفتی‌زاده نیز به نحو بارزی مطرح گردید. جماعت دعوت و اصلاح ایران نیز در همین راستا، تلاش بسیاری برای مجوز ساخت مسجد اهل سنت در تهران انجام داد که دوباره با موانع ایدئولوژیک و فراقانونی حکومت مواجه شد. اما جماعت دعوت و اصلاح این خواسته را به نحو دیگری تحقق بخشید. آن‌ها یک سری منازل مسکونی را به کمک افراد خیر و درآمدهای جماعت اجاره کردند و کاربری آن را به مسجد تغییر دادند. اکنون تعداد این مساجد در تهران، به ۹ عدد رسیده است که همه آن‌ها را تشکیلات جماعت دعوت و اصلاح ایران مدیریت می‌کند.

۵-۷-٦) ریزش‌های بدنه جماعت دعوت و اصلاح ایران

دو مفهوم انشعاب و ریزش، برای بدنه هر تشکیلاتی مورد استفاده قرار می‌گیرد. مفهوم انشعاب زمانی مورد استفاده قرار می‌گیرد که افرادی از بدنه جماعت خارج و خود به تأسیس تشکیلات دیگری می‌پردازند؛ اما مفهوم ریزش در ادبیات حزبی- تشکیلاتی، ناظر بر این امر است که افرادی از بدنه خارج شده‌اند اما خود تشکل و جریانی جداگانه را تأسیس و هدایت نکرده‌اند. با این توضیحات می‌توان گفت، در تاریخ سی و چند ساله جماعت دعوت و اصلاح ایران، هیچ انشعابی به معنای دقیق کلمه، از بدنه جماعت دعوت و اصلاح ایران رخ داده است اما در دوره‌های متفاوت، جماعت شاهد ریزش‌هایی از افراد خود بوده است. افرادی که از بدنه جماعت بیرون رفته‌اند یا خودخواسته خارج شده‌اند یا عضویت‌شان به دلایل مختلف لغو شده است. دسته‌های مختلفی که در دوره‌های زمانی متفاوت ریزش کرده‌اند به این ترتیب بوده است:

۱- عبدالقادر توحیدی و محمود نادری، از اولین ریزش‌کرده‌های جماعت اخوان ایران بودند. عبدالقادر توحیدی متولد کردستان عراق بود، عشیره وی، به نام عشیره امامی، که نصفش در کردستان عراق و نصف دیگرش در کردستان ایران واقع شده بود از طرفداران پروپاقرص حزب دموکرات کردستان عراق به رهبری ملا مصطفی بارزانی بودند. وی در اوایل دهه ۵۰ شمسی از پیشمرگه‌های بارزانی بود که بعدها در کردستان عراق با تفکرات اخوان آشنا می‌شود. در نیمه دهه ۵۰ شمسی به ایران پناهنده و تا سال ۱۳۵۷ در تبریز اقامت می‌گزینند. در اوایل انقلاب ۱۳۵۷ به کردستان رفته و به جمع اخوانی‌های کردستان ملحق می‌شود. از آنجا که وی زودتر با تفکرات اخوان آشنایی پیدا کرده بود، انتظار داشت به عنوان رهبر اخوانی‌های کردستان عرض اندام کند؛ با ورود اخوانی‌های عراق به ایران و رهبری صلاح‌الدین محمدبهاالدین، وی عملاً از تشکیلات اخوان جدا می‌شود و به حرکت مسلحانه اسلامی گرایش پیدا می‌کند. توحیدی مدتی بعد، یک تشکل اسلامی- چریکی به نام «حرکت اسلامی توحید کردستان» را تشکیل می‌دهد(مصاحبه با خالد زهرابی، احمد بهرامی، محمد حسینی). محمود نادری نیز از افراد اخوانی کردستان عراق بود که پدرش سال‌ها برای جنبش بارزانی اسلحه به دست گرفته بود. وی نیز در همان نیمه دهه ۵۰ شمسی به ایران پناهنده می‌شود و تا سال‌های اولیه انقلاب ایران در زنجان زندگی می‌کند؛ دمدمه‌های پیروزی انقلاب به کردستان ایران بازمی‌گردد و رسماً با اخوانی‌های ایران همکاری می‌کند. نادری در اوایل دهه ٦۰ شمسی، به علت نپذیرفتن رویکرد

سازش‌کارانه و مسالمت‌جویانه جماعت اخوان، از تشکیلات جماعت فاصله می‌گیرد(مصاحبه با خالد زهرابی).

۲- بعد از اتفاق سال ۱۳۷۳ و دستگیری اعضای اخوان در سیستان و بلوچستان، ریزشی دیگر در بدنه جماعت در همین استان رخ می‌دهد. ۵ تن از اخوانی‌ها که تا سال‌های ۱۳۷۹ در زندان به سر برده بودند، بعد از آزاد شدن از زندان، چنان تغییراتی را هم در گفتمان و هم در ساختار جماعت اخوان مشاهده می‌کنند، که معتقدند هیچ سنخیتی با گفتمان اخوان عالمی ندارد. از منظر این افراد، گویا کودتایی در تشکیلات اخوان رخ داده است. آن‌ها جماعت دعوت و اصلاح ایران را نه تشکلی اخوانی که تشکیلاتی صرفاً سیاسی- اجتماعی می‌یابند. از این رو به مرور زمان از بدنه جماعت دعوت و اصلاح ایران خارج می‌شوند(مصاحبه با صدیق دهواری). دهواری ادعا دارد تعداد افرادی که در سیستان و بلوچستان به همین دلیل از جماعت دعوت و اصلاح کناره‌گیری کرده‌اند، بیش از ۱۰۰ نفر می‌باشد.

۳- نیمه دوم دهه ۷۰ شمسی، گفتمان‌های متفاوتی در عرصه عمومی جامعه حضور یافتند. گفتمان روشنفکری دینی از معدود گفتمان‌هایی است که طی سال‌های اخیر، بدنه جماعت دعوت و اصلاح ایران را سخت به لرزه درآورده است. نسل جدید دانشگاهی و اهل مطالعه که تفکرات اخوانی داشتند، در اثر آشنایی با گفتمان روشنفکری دینی، گرایش به دین حداقلی پیدا کردند، دینی که فقط در عرصه خصوصی انسان معنا دارد و فاقد قابلیت‌های سیاسی، اقتصادی و اجتماعی برای سامان جامعه است. این افراد رویکرد کاملاً سکولار نسبت به مدیریت جامعه پیدا کردند و به قرائت اخلاق‌محورانه از دین اکتفا کردند. به عبارت دیگر دین را در خدمت اخلاق می‌دانند نه بالعکس، بنابراین حقانیت ویژه‌ای را برای اسلام قائل نیستند. کسانی که به تأثیر از چنین گفتمان‌هایی از بدنه جماعت خارج شدند شامل این قبیل افرادند: عمر احمدی(تحصیل‌کرده فلسفه علم و روشنفکر دینی)، محمد حسینی(ماموستا و روشنفکر دینی)، آدم غلامی(مهندس عمران و متمایل به اندیشه کریشنا مورتی)، بختیار بقالی(دانش-آموخته فلسفه)، محمود ابراهیم نژاد(متأثر از روشنفکری دینی و اندیشه کریشنا مورتی)، سوران دهقان‌زاده(متمایل به روشنفکری معنوی مصطفی ملکیان)، خبات رسول‌پور(متمایل به روشنفکری معنوی مصطفی ملکیان) و ...

٤- ابراهیم مردخی، علی رحمانی، عبدالله ایرانی و ... که عموماً در منطقه سنندج سکونت دارند و از اعضای مؤسس جماعت اخوان محسوب می‌شوند، از اواخر دهه ۹۰ شمسی از تشکیلات جماعت دعوت و اصلاح ایران کناره‌گیری کردند. دلیل عمده این افراد برای کناره‌گیری، در بیان شفاف و صریح مردوخی به آسانی قابل تشخیص است: « من به سه دلیل اساسی از مخالفان جدی انتقال دفتر مرکزی به تهران بودم و همچنان بر رأی خود اصرار دارم. ۱. ما به مثابه یک تشکل و جماعت، چندان کارکشته و مجرب نیستیم، بنابراین لازم است در منطقه کردستان خود را تقویت کنیم؛ ۲. از آنجا که نیروی کار و توان لازم را نداشتیم، لازم نبود حوزه فعالیت خود را گسترش دهیم؛ ۳. مشکلات و مسائل ما به عنوان یک کُرد، با سایر مناطق اهل سنت متفاوت است، به طوری که ۱۸۰ درجه به لحاظ سیاسی، اجتماعی و فکری میان کردستان و سایر مناطق اهل سنت اختلاف وجود دارد؛ ٤. ما گفتمان-های رقیبی چون گفتمان چپ را در مقابل خود داشتیم و ضروری بود در برابر آن خود را تقویت کنیم و نیروهای خود را در مسائل درجه‌چندم به هدر ندهیم و ۵. اگر ما به تهران نمی‌رفتیم، می‌توانستیم نیروی کارآمدی در منطقه باشیم، پروژه‌های اجتماعی- فرهنگی پرباری برای مردم داشته باشیم و در جهت هم‌بستگی و اتحاد این مردم گام‌های مؤثری برداریم»(مصاحبه با ابراهیم مردوخی). در واقع این افراد دغدغه اساسی‌شان ایجاد یک تشکل بومی بود، تشکلی که صرفاً در بافت گفتمانی جامعه کردستان فعالیت کند. مردوخی و دیگران همانطور که در قسمت‌های پیشین به آن اشاره شد، از یاران نزدیک احمد مفتی‌زاده بودند و این دلایلی که مردوخی به آن اشاره می‌کند، از جنس همان دلایلی است که مانع پیوستن احمد مفتی‌زاده به تشکیلات اخوان عالمی شد. مفتی زاده علناً اعلام کرد حاضر نیست به یک تشکیلات خارجی و غیر بومی ملحق شود، چرا که کردستان مسائل خاص خود را دارد(مصاحبه با عبدالرحمن یعقوبی). اگر چه مردوخی و دوستانش تا اواخر سال‌های ۱۳۹۰ جماعت دعوت و اصلاح را همکاری می‌کردند اما مردوخی، سبب کناره‌گیری‌اش را از جماعت دعوت و اصلاح ایران به همان دلایل دهه ٦۰ که مرقوم شد، ارجاع می‌دهد. اگر بومی نبودن و آوانگارد نشدن جماعت دعوت و اصلاح در طرح مسائل اجتماعی- فکری کردستان، لب و لباب سخن این افراد باشد، کناره‌گیری صلاح‌الدین عباسی(مسئول اجرایی جماعت اخوان در دهه ٦۰، در منطقه مکریان) از جماعت دعوت و اصلاح ایران نیز مشمول دلایل این دسته افراد واقع می‌شود.

۵- ریزش‌های جماعت دعوت و اصلاح به همین چهار دسته ختم نمی‌شود؛ کثیری از افراد به علت ضعف تشکیلاتی، عدم پیگیری، فقدان علقه عاطفی به ناچار از جماعت فاصله گرفته‌اند. جالب

اینجاست که تعدادی از این افراد که به سبب چنین عواملی، رابطه عاطفی- فکری خود را با بدنه جماعت از دست داده‌اند، جذب جماعت «مکتب قرآن» شده‌اند. چرا که رابطه تنگاتنگ اعضای مکتب قرآن در ساحت‌های متفاوت عاطفی، اجتماعی و حتی اقتصادی، پاسخگوی مناسبی برای نیازهای هویتی، دینی و عاطفی این دسته از افراد خارج شده از جماعت دعوت و اصلاح بوده است.

۵-۸) جمع‌بندی و خلاصه فصل

در این فصل محقق در صدد بود با استفاده از تئوری‌های روبرت وسنو، میخائیل باختین و منصور معدل به تبیین شکل‌گیری جماعت دعوت و اصلاح ایران و عوامل مؤثر بر محتوا و قلمرو گفتمانی جماعت بپردازد. برای این منظور ابتدا به شرایط کلان تاریخی همچون نظم سنتی جوامع اسلامی و عواملی که موجب بحران در نظم اخلاقی این جوامع شدند اشاره شد. بیداری اسلامی و ظهور جنبش اخوان‌المسلمین به عنوان یکی از واکنش‌ها و راه برون‌رفت برای سامان‌دهی مجدد بحران پیش‌آمده توضیح داده شدند. در ادامه، تکثر نظم اخلاقی در جامعه ایران از زمان زوال سلطنت استبدای قاجاریه ترسیم شد و گفتمان‌هایی که سعی داشتند پاسخ‌گوی نیاز به تثبیت نظم اخلاقی باشند معرفی شدند. پس از آن، سیمای این بحران در جامعه کردی اهل سنت ایران نشان داده شد و به این امر اشاره گردید که نظم سنتی در جامعه مزبور، مبتنی بر اسلام صوفی‌منشانه بود، مؤلفه‌های چنین اسلامی، خاص جامعه کردی است؛ بنابراین عنوان اسلام کُردی به آن داده شد. این اسلام کردی در مواجه با گفتمان مدرنیزاسیون آمرانه پهلوی قرار می‌گیرد؛ در نتیجهٔ ظهور گفتمان پهلوی، منابع سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی زیادی در جامعه اهل سنت کردستان به وجود می‌آیند که بسیج این منابع از سوی کنشگران اجتماعی منجر به تولید گفتمان‌های رقیبی چون ناسیونالیسم، مارکسیسم و اسلام‌گرایی می‌شوند. از دل اسلام‌گرایی اهل سنت ایران که احمد مفتی‌زاده هدایت و رهبری آن را به عهده گرفته بود از یک طرف و نفوذ اندیشه اخوانی از طریق کردستان عراق از سوی دیگر، گفتمان جماعت دعوت و اصلاح ایران متولد می‌شود. محتوا و قلمرو گفتمان جماعت دعوت و اصلاح در مکالمه گفتمانی با بافت گفتمانی خود، شکل می‌گیرد. محتوا و قلمرو اندیشگی جماعت دعوت و اصلاح ایران حاصل تعامل، تقابل و کشاکش دائم با گفتمان‌هایی چون اسلام سنتی، ناسیونالیسم، مارکسیسم و اسلام‌گرایی بوده است. پس از توضیح و تبیین شکل‌گیری جماعت دعوت و اصلاح ایران و گفتمان آن، به تحول گفتمانی جماعت طی سال‌های ۱۳۵۵ تا ۱۳۹۰ پرداخته شد. محقق برای

جماعت دعوت و اصلاح ٤ دوره مجزا به لحاظ فکری و تشکیلاتی قائل شد: ۱. دوره محفلی جماعت؛ در این مرحله هنوز تشکیلات جماعت تکوین نیافته است و افراد اخوانی حول محفل‌های سه گانه خود در اورامان و سنندج هویت دینی خود را بروز می‌دهند. در این دوره، افراد اخوانی گرد شخصیت اخلاقی- فکری مفتی‌زاده جمع شده‌اند و فعالیت سیاسی، بیشترین انرژی فکری این افراد را به خود اختصاص می‌دهد؛ ۲. مرحله سرّی جماعت؛ این مرحله با انحلال شورای شمس و ورود اخوانی‌های عراق به ایران آغاز می‌شود و تا مرگ ناصر سبحانی و بازگشت اخوانی‌های عراق به کشورشان ادامه می‌یابد. در این مرحله تشکیلات جماعت البته به شکل غیرفراگیر آن شکل می‌گیرد؛ ۳. مرحله تشکیلات نیمه علنی؛ این مرحله از سال‌های ۱۳٦۸ و ۱۳٦۹ با انتقال دفتر مرکزی جماعت به تهران آغاز و تا سال‌های ۱۳۷٦ و ۱۳۷۷ ادامه می‌یابد. در این برهه زمانی، توقف نسبی تشکیلات به سبب فضای غبارالود سیاسی اتفاق می‌افتد و ٤. مرحله علنی تشکیلات جماعت؛ بیشترین چرخش گفتمانی، مربوط به این دوره از فعالیت جماعت است، در این دوره همّ و غم جماعت، بومی شدن، استقلال تشکیلاتی، نفوذ در افکار عمومی، روابط سیاسی- فکری با تشکل‌های داخلی و خارجی و تغییرات ساختاری تشکیلات به سبب فربه شدن بدنه جماعت می‌باشد. در قسمت آخر این فصل به ۵ دسته از افراد اشاره شد که به عنوان ریزش‌های جماعت دعوت و اصلاح معرفی شدند: دسته اول عبدالقادرتوحیدی و محمود نادری، دسته دوم افرادی از سیستان و بلوچستان، دسته سوم نسل جدید دانشگاهی و صاحب‌فکر، دسته چهارم ابراهیم مردوخی و دوستان سنندجی‌اش و دسته پنجم افرادی که تشکیلات جماعت نتوانست نیازهای هویتی- عاطفی‌شان را برآورده سازد.

فصل ششم: نتیجه‌گیری

جهان اسلام از نیمه دوم قرن نوزدهم، تحولات فرهنگی بسیاری را از سر گذراند. در جریان این تغییر و تحولات فرهنگی، گفتمان‌های متنوعی در جوامع مزبور تولید شدند. گفتمان اسلام‌گرایی، به رهبری سید جمال‌الدین اسدآبادی، محمد عبده و رشید رضا یکی از محصولات این تحولات ایدئولوژیک در جهان اسلام بود. با فروپاشی امپراتوری عثمانی و زوال خلافت اسلامی در نیمه اول قرن بیستم، دامنه نفوذ گفتمان اسلام‌گرایی به واسطه جنبش اخوان‌المسلمین مصر گسترش یافت. در کمتر از سه دهه، اندیشه اخوانی، چنان رونق و رواج یافت که اولین نطفه‌های فکری- ایدئولوژیک آن در دهه ۵۰ شمسی در کردستان ایران شکل گرفت و سال‌ها بعد، در اوایل دهه ٦٠ شمسی، گفتمان تشکیلاتی هم‌چون جماعت دعوت و اصلاح ایران را تولید کرد. در این پژوهش، محقق در پی آن بود که به تبیین جامعه‌شناختی شکل گیری جماعت دعوت و اصلاح ایران و تحولات گفتمانی عارض بر این جماعت بپردازد. بر این اساس، از نقطه‌نظر جامعه‌شناسی، سه سؤال اساسی مطرح شد: ۱. چه شرایط کلان تاریخی(اجتماعی-سیاسی-اقتصادی)زمینه ساز شکل گیری جنبش جماعت دعوت و اصلاح ایران گردید؟؛ ۲. چه عواملی(چه کسانی،چه نهادهایی) منابع لازم برای شکل‌گیری این جنبش را فراهم آوردند؟ و ۳. چه عواملی قلمرو گفتمانی و محتوای ایدئولوژی این جنبش را شکل می دهند؟. همانطور که از سیاق این پرسش‌ها برمی‌آید، در واقع دغدغه اصلی در این تحقیق، رابطه میان ساختار اجتماعی و ایده‌هایی است که جماعت دعوت و اصلاح ایران در قالب ایدئولوژی و نهایتاً گفتمان خود، آن را تولید کرده است. به معنایی دیگر موضوع تحقیق حاضر، در حوزه جامعه‌شناسی معرفت و مطالعات فرهنگی قرار می‌گیرد.

برای مبانی نظری و تئوری‌هایی که در ارتباط با سؤال‌های مذکور بودند، چندین رویکرد نظری مورد مطالعه و بررسی قرار گرفت. رویکردهایی که به رابطه میان ساختار اجتماعی و ایده‌ها، پرداختند به دو بخش کلاسیک و مدرن قابل تقسیم‌اند. آنچه که به میراث نظری کلاسیک در خصوص پرسش‌های پژوهش حاضر مربوطند شامل سه دیدگاه: تطابق فرهنگی، مشروعیت طبقاتی و محرومیت نسبی می-باشند. با مطالعه و برررسی این سه دسته منظر، هیچ‌کدام از آنها برای پاسخ به پرسش‌های مزبور، مناسب تشخیص داده نشدند؛ چرا که هیچ یک از آن‌ها قادر نیستند به بنیادی ترین پرسش خود پاسخ دهند: چه کسی یا چه چیزی ساختار اجتماعی را در پیوند با ایدئولوژی قرار می دهد و آنها را به هم مربوط می کند؟. در نهایت، رهیافت‌های نظری مدرن، پاسخ‌گوی تئوریک این پرسش‌ها شدند. تئوری‌هایی هم‌چون: تئوری نظم اخلاقی روبرت وسنو، تئوری مکالمه گفتگویی میخائیل باختین و

مدل گفتمانی اپیزودیک منصور معدل. وسنو معتقد است نظم اخلاقی و بافت های نهادی از مهمترین مکانیسم های اجتماعی هستند که جنبش های ایدئولوژیک و محیط های اجتماعی را در پیوند با یکدیگر قرار می دهند. تغییرات محیطی به طور مستقیم بر ظهور جنبش های فرهنگی جدید تأثیر نمی گذارند. تغییرات محیطی، از یک سو، با ایجاد بی‌ثباتی در نظم اخلاقی حاکم بر جامعه، فرصت مناسب برای ظهور جنبش‌های ایدئولوژیک را فراهم می‌آورند و از سوی دیگر با فراهم آوردن منابع لازم برای ظهور جنبش‌های ایدئولوژیک جدید، به خلق فرهنگ و اندیشه کمک می کنند. بنا بر باور روبرت وسنو بافت‌های نهادی هم‌چون: دولت، دانشگاه، انجمن‌های علمی- فرهنگی، نهادهای فرهنگی مانند آموزش و پرورش منابع محیطی را در مسیر تولید فرهنگ و اندیشه هدایت و هزینه می کنند. اگر چه وسنو در تبیین شکل‌گیری ایده‌های نو وگفتمان‌های جدید توانسته است مکانیسم رابطه میان ساختار اجتماعی و ایدئولوژی‌ها را به خوبی نشان دهد؛ اما وی عملاً در تبیین عوامل مؤثر بر فرم و محتوای گفتمان‌ها ناکام می‌ماند. نظریه گفتمان باختین میتواند نارسایی‌ها و کاستی‌های نظریه وسنو را برطرف سازد چرا که نظریه وسنو به این سؤال که ایده‌ها عملاً چگونه تولید می‌شوند و فرم و محتوای آنها چگونه شکل می‌گیرد پاسخ درخوری ارائه نمی‌کند. باختین معتقد است که هرچند شرایط عینی اجتماعی برای تولید ایدها و منابع لازم تولید فرهنگ دارای اهمیت است اما در نهایت آنچه ایده‌های تازه را خلق می‌کند، خود ایده‌ها هستند. ایده‌هایی که در بافت گفتمانی جامعه حضور دارند و به واسطه گفتگو، کنش و واکنش معانی و مفاهیم موجود در بافت گفتمانی ظهور می‌یابند. طبق نظریه باختین مباحثات، مناظرات و تعاملات در میان حامیان تفکرات مختلف است که تکوین ایده‌های نو را امکان پذیر می‌سازد؛ به طوری که حتی معانی و مفاهیم یک گفتمان معانی و مفاهیم گفتمان دیگر را مقید و مشروط می‌سازد و استدلال یک طرف حاصل نوع مفاهیمی است که در بازار متکثر ایده‌ها جریان دارد. باختین با تأکید بر «هترو – گلوسیا» یا «دگرآوا» بودن زبان، سعی در یادآوری این نکته دارد که: «مهم‌ترین وجه «گفته» یا دست‌کم نادیده‌انگاشته‌ترین وجه آن، «مکالمه‌باوری» آن، یعنی بُعد بینامتنی آن است. در نهایت منصور معدل با انتقاد از نظریه‌های سوسور و باختین در صدد رفع کاستی‌های آنها برمی‌آید. وی در مدل گفتمانی خود سعی در پاسخ دادن به دو مسئلهٔ اساسی درخصوص تولید ایدئولوژی‌ها دارد: ۱. چه عواملی درون‌مایه و محتوای ایدئولوژی‌های جدید را تعیین می‌کنند؟ و ۲. چه عواملی جهت‌گیری ایدئولوژیهای جدید را تعیین می‌کنند؟ به‌اعتقاد معدل، «اینگونه نیست که تولیدکنندگان ایدئولوژی یک مرتبه و بغتتاً بتوانند به بیان هر چیزی بپردازند. هر

آنچه توسط تولیدکنندگان ایدئولوژی گفته می‌شود به‌وسیلهٔ اصول موضوعه، ضوابط، پارامترها و قواعد حجت‌آوری جهان ایدئولوژیک که به آن تعلق دارند، ساخت می‌یابد. به این تعبیر، آزادی بیان تولیدکنندگان ایدئولوژی به‌وسیلهٔ قید و بندهای مفهومی، روش‌شناختی و شرعی جهان‌بینی آن‌ها محدود می‌شود. این محدودیت را معدل محدودیت استدلالی یا استنتاجی می‌نامد. معدل به نوعی دیگری از محدودیت‌ها به نام «محدودیت‌های انگیزشی» که محتوا و فرم گفتمان‌ها را متعیّن می‌کند اشاره دارد. این نوع از محدودیت به تأثیر نیروهای اجتماعی که بیرون از قلمرو ایده‌ها و اندیشه‌ها قرار دارند، مربوط می‌شوند. این نیروها می‌توانند شامل تمامی افراد، گروه‌ها، طبقات اجتماعی و صاحبان قدرت ساختار سیاسی جامعه باشند که محتوای گفتمان را به نحو خاصی تعیین و متأثر می‌سازند. از درون این چهارچوب نظری، پنج فرضیه بدین ترتیب در خصوص جماعت دعوت و اصلاح ایران ارائه شدند: ۱. شکل گیری جماعت دعوت و اصلاح ایران تابعی از بحران در نظم اخلاقی جامعه اهل سنت کردستان ایران بود؛ ۲. شکل گیری جماعت دعوت و اصلاح ایران تابعی از بسج منابع بود؛ ۳. قلمرو گفتمانی و محتوای گفتمان جماعت دعوت و اصلاح ایران تابعی از ماهیت بافت گفتمانی بود که این گفتمان با آن روبرو شده بود؛ ٤. قلمرو گفتمانی و محتوای گفتمان جماعت دعوت و اصلاح ایران تابعی از محدودیت های استدلالی آن بود و ۵. قلمرو گفتمانی و محتوای گفتمان جماعت دعوت و اصلاح ایران تابعی از محدودیت های انگیزشی آن بود. فرضیه‌های اول، دوم و سوم از دل تئوری وسنو، فرضیه چهارم به مدد تئوری باختین و فرضیه پنجم به کمک تئوری منصور معدل استنتاج شده است.

از میان این پنج فرضیه، فرضیه‌های اول، دوم و سوم با رویکرد «تبیینی» آزموده می‌شوند و فرضیه‌های چهارم و پنجم با رهیافت «تفسیری» مورد بررسی قرار می‌گیرند. پژوهش حاضر هرچند یک نوع مطالعه موردی است، اما از آنجا که مطالعاتی از این دست، به واسطه تئوری‌های مزبور صورت گرفته است، این مطالعه نیز می‌تواند محکی برای تأیید یا ابطال تئوری‌های مطرح شده در این زمینه باشد. بنابراین رویکرد روشی در تحقیق حاضر، از نوع «تطبیق الگو» بوده است. به این معنا که الگوی نظری که محققان فرهنگ و ایدئولوژی برای تبیین رابطه میان ساختار اجتماعی و ایده‌ها ارائه کرده‌اند تا چه میزان می‌تواند با این تحقیق خاص (مطالعه جماعت دعوت و اصلاح ایران) مطابقت داشته باشد. داده-هایی که در جریان این پژوهش مورد استفاده قرار گرفتند شامل دو دسته: داده‌های تاریخی و متنی بودند. داده‌های تاریخی شامل منابع دست اول، منابع دست دوم و تاریخ شفاهی بوده است و منابع

متنی نیز شامل کتاب، جزوه، سخنرانی، مقاله، مصاحبه و..بودند. روش جمع آوری اطلاعات در این پژوهش، روش اسنادی (برای تمامی داده ها غیر از داده های مربوط به تاریخ شفاهی) و روش مصاحبه نیمه باز (برای داده های تاریخ شفاهی و بخشی از داده‌های متنی) بوده است. برای تجزیه و تحلیل داده‌ها نیز از دو روش بهره گرفته شد: نظریه آزمایی و تحلیل گفتمان. برای پرسش‌های اول و دوم، روش تحلیل داده‌ها نوعی مطابقت دادن الگوهای نظری با واقعیت‌های تاریخی مربوط به این موضوع می باشد. به عبارت دیگر تبدیل نظریه به تاریخ و تاریخ به نظریه. در ارتباط با پرسش سوم تحقیق نیز، روش تحلیل داده‌ها «تحلیل گفتمان» است. روش تحلیل گفتمان، روشی است که می توان از آن برای آزمون ادعاهایی که در خصوص متون (اعم از کتاب، فیلم، تئاتر و یا هر گونه پدیده نمادین معنادار دیگر)، گفتارها و گفتمان‌های ایدئولوژیک یا نظام‌های اندیشه، مطرح شده‌اند، استفاده کرد.

آزمون فرضیه اول: برای آزمون فرضیه اول، ابتدا نظم سنتی جوامع اسلامی به طور کلی و نظم سنتی جامعه اهل سنت کردستان به طور خاص مورد واکاوی قرار گرفتند. در مطالعه این جوامع، این مسئله اساسی توضیح داده شد که سامان اجتماعی جوامع مزبور تا اواخر قرن نوزدهم، مبتنی بر یک قرائت سنتی از «اسلام» بود. قرائتی که در حوزه فقه به بسته شدن باب اجتهاد، در ساحت سیاست شدیداً محافظه‌کار و در عرصه اجتماعی آغشته به فرهنگ عامه جامعه شده بود. اگر چه فرهنگ جوامع اسلامی، عناصر و مؤلفه‌هایش برگرفته از یک معرفت اسلامی بود اما از طرف دیگر اسلام جوامع مزبور، فرهنگی هم بود به عبارت دیگر هم فرهنگ، اسلامی بود و هم اسلام، فرهنگی. همین امر موجبات رکود و انسداد اندیشه دینی را سبب شده بود. در چنین شرایطی جهان اسلام با چهره‌های فرهنگی، سیاسی، نظامی و اقتصادی تمدن غرب مواجه می‌شود و خود را، از هر لحاظ، در برابر این تمدن ضعیف و ناکارآمد می‌بیند. پروژه‌های مدرنیزاسیون و اسلامیزاسیون راه‌های برون‌رفتی بودند که تولیدکنندگان فرهنگ و ایدئولوژی، برای رهایی از این انسداد اجتماعی، اقتصادی و سیاسی پیش‌پای مخاطبان خود قرار می‌دادند. اولین واکنش‌ها و نسخه‌پیچی‌ها هر چند از سوی بانیان مدرنیزاسیون ارائه شد، اما در این مسیر، اسلام‌گرایان نیز در بسیاری از مواضع و دغدغه‌ها همراه و هم‌هدف تجددگرایان بودند؛ به طوری که این اسلام‌گرایان بودند که موانع اندیشه سنتی اسلامی را برای داشتن یک جامعه پیشرو و توسعه‌یافته فراهم کردند. در واقع اسلام‌گراها، مسیر دشوار اجتماعی- فرهنگی را برای تجددگرایان صاف و هموار نمودند. طی این تقلاهای نظری- سیاسی، عاقبت دولت‌های مدرن و

متمرکز، جایگزین سیستم‌های سلطنتی و استبدادی شدند. از میان این اسلام‌گراها، مهمترین جنبش اسلامی که در قرن بیستم، داعیه پیشرفت، مبارزه با استبدا، مقابله با استعمار، فقر، محرومیت و در کل، ریشه‌کن کردن «انحطاط» جوامع اسلامی را داشت، اخوان‌المسلمین بود. این جنبش به سرعت در سراسر جهان اسلام به پایگاهی برای مطالبات اسلام‌گرایان تبدیل شد. در ایران معاصر، هر چند از انقلاب مشروطه به عنوان نقطه عزیمت تحولات سیاسی – ایدئولوژیک یاد می‌شود، اما این دولت متمرکز و نوساز رضاخان بود که پایه‌های مدرنیته را در ایران بنیان گذاشت. با زوال سلطنت قاجاریه و پروژه مدرنیزاسیون آمرانه رضاخان، نظم سنتی جامعه با بحران مواجه شد و نشانه‌گان فرهنگی متکثری در جامعه پا به عرصه نهاد. منابع اقتصادی، سیاسی، فرهنگی از طریق بافت دولت و سایر نهادهای فرهنگی- علمی توزیع و هدایت شدند. در چنین شرایطی، گفتمان‌های متفاوت تولید و شروع به تعامل، رقابت و گفتگو کردند. این منوال در حکومت محمدرضا شاه نیز ادامه یافت. اما پروژه، همانطور که از نامش پیداست همیشه مشروط به محدودیت، سرکوب، نادیده‌گرفتن و در کل، فرهنگ-زدایی است. اگر چه دولت پهلوی پدر و پسر، دستاورهای قابل‌توجهی داشت اما پیامدهای منفی سیاسی، فرهنگی و اقتصادی نیز به دنبال داشت. پیامدهایی که در نهایت موجب انقلاب ۱۳۵۷ ایران شد. در جامعه اهل سنت کردستان نیز، الگوی تحولات اجتماعی، سیاسی و فرهنگی، تا حدود زیادی مبتنی بر همین قاعده بود. اسلام صوفی‌منشانه که آغشته به طریقت شیوخ بود، نظم اخلاقی جامعه مزبور را سامان داده بود. اسلام صوفی‌منشانه نیز، چنان فرهنگی و محافظه‌کار شده بود که پویایی معرفت دینی را در چهارچوب گفتمانی خود به کلی از بین برده بود. فروپاشی سلطنت قاجار و خلأ قدرت از یک سو و سیاست دولت‌سازی و قومیت‌زدایانه رضاخان از سوی دیگر موجب شد، تحرکات عشیره‌ای و منطقه‌ای در کردستان شکل بگیرد. این وقایع، زمینه را برای تغییر نظم اخلاقی جامعه کردی مهیا کرد؛ تا اینکه با پایان یافتن حکومت رضاخان و اشغال ایران از سوی کشورهای غربی و شوروی، ناسیونالیسم کردی برای اولین بار در کردستان ایران، فضای تنفس پیدا کرد. ظهور ناسیونالیسم کردی اگر چه خود محصول تکثر گفتمانی سیاست‌های نوگرایانه پهلوی بود اما خود نیز بستری برای تولید گفتمان‌های دیگر شد. گفتمان چپ و اسلام‌گرایی در کردستان ایران از دل گفتمان ناسیونالیسم سربرآوردند. اسلام‌گرایی به عنوان آخرین حلقه این سلسله گفتمانی، توسط احمد مفتی-زاده تغذیه و رهبری شد. ظهور اخوان‌المسلمین در کردستان عراق در اوایل دهه ٦٠ میلادی از یک

سو و اسلام‌گرایی مفتی‌زاده که بیشترین بروز و ظهورش در سال‌های اولیه انقلاب ۵۷ اتفاق افتاد از سوی دیگر، زمینه شکل‌گیری جماعت دعوت و اصلاح ایران را فراهم کرد.

آزمون فرضیه دوم: مدرنیزاسیون پهلوی با تأخیری ۲۰ ساله، جامعه اهل سنت کردستان ایران را تحت تأثیر قرار داد. تأثیر این پروژه‌های فرهنگی، آموزشی، اقتصادی و اجتماعی پهلوی در کردستان، حتی تا نیمه دوم دهه ٤٠ شمسی نیز چندان چشمگیر و قابل‌ملاحظه نیست؛ اما به هرحال موجب شد بافت سنتی جامعه کردی دچار تغییر و تحول فرهنگی- اجتماعی شود. میزان توسعه آموزشی، فرهنگی و اجتماعی با توجه به آمار و ارقامی که در فصل پنجم این پژوهش ارائه شدند حاکی از فراهم شدن منابعی در حوزه‌های مزبور است. نظام آموزشی مدرن پهلوی، طبقه تحصیل‌کرده‌ای در جامعه کردی ایجاد کرد که برای بسیاری از سؤالات و دغدغه‌های خود، دیگر قشر روحانیون سنتی را فصل‌الخطاب نمی‌دانستند. آن‌ها به سبب آشنایی با جهانی جدید و فضای فکری به کلی متفاوت با جهان سنت، تنها با کسانی هم‌ذات پنداری می‌کردند که مطالبات، دغدغه‌ها و پرسش‌های آنان را پاسخ‌گو باشند. تولید کنندگان گفتمان اسلام‌گرایی به طور کلی و گفتمان جماعت دعوت و اصلاح ایران به طور خاص، همان پیشگامانی بودند که نسل جدید تحصیلکرده و اسلام‌گرا انتظارشان را می‌کشیدند. از آنجا که غالب افرادی که هسته اولیه تشکیلات جماعت دعوت و اصلاح را تشکیل دادند؛ روحانیونی بودند که علاوه بر پیشنمازی و مدیریت مساجد، عموماً شغل‌های دیگری نیز داشتند؛ از وابستگی اقتصادی صرف به توده مردم رهایی یافتند. عبدالرحمن یعقوبی و احمد بهرامی دبیر تعلیمات دینی بودند؛ ابراهیم مردوخی و حسن حسینی به عکاسی مشغول بودند؛ اخوانی‌های عراقی نیز که به ایران آمده بودند در هر منطقه‌ای از مناطق اهل سنت که سکونت می‌یافتند حتما شغلی را برای خود دست و پا می‌کردند؛ حتی احمد مفتی زاده بخش قابل توجهی از نفوذ و حسن‌شهرتش مدیون عدم وابستگی و ارتزاق از منابع مالی توده مردم بود. البته همه اینها نیز به نوبه خود محصول شهرنشینی، توسعه اقتصادی کم و بیش کردستان و هم مرز بودن با کردستان عراق بود. کردستان عراق در طول سالیان متمادی به واسطه تعاملات اقتصادی، یکی از منابع درآمدی مهم جامعه کردی محسوب می‌شد. از طرف دیگر، کردستان عراق به سبب هم‌مرز بودن با کردستان ایران به غنی‌ترین منبع الهام در مسائل سیاسی و فرهنگی برای کردستان ایران تبدیل شده بود. این تأثیر پذیری به‌ویژه بعد از تشکیل حکومت فدرالی کردستان عراق به مراتب بیشتر نیز شده است. بنابراین بخش مهمی از منابع سیاسی و فرهنگی و اقتصادی به واسطه کردستان عراق برای تولیدکنندگان فرهنگ در جامعه اهل سنت

کردستان ایران فراهم شده است. روابط خصمانه محمدرضا شاه با حکومت‌های میلیتاری عراق، فرصت‌های سیاسی زیادی را برای کردها در دو طرف مرز به همراه داشت. در واقع رفت و آمدهای بدون کنترل کردها به آن سوی مرز بود که ایده‌ها و در نهایت تشکیلات اخوانی را برای جامعه اهل سنت کردستان ایران به ارمغان آورد.

آزمون فرضیه سوم: ناسیونالیسم کردی در اواخر قرن نوزدهم و با جنبش شیخ عبیدالله نهری در کردستان ترکیه ظهور کرد. در کردستان ایران اگرچه تحرکات شورشی- اعتراضی از اوایل دهه ۱۳۱۰ شمسی به وجود آمد اما آنچه که بتوان تحت عنوان ناسیونالیسم در کردستان ایران، از آن سخن گفت در اوایل دهه بیست شمسی و با ایجاد سازمان کومله ژ- کاف (جمعیت احیای کردستان) تکوین یافت. ژ- کاف سازمانی ملی- مذهبی بود. موسسین این جمعیت، اسلام را به عنوان مؤلفه‌ای مهم و حیاتی برای جامعه کردستان ایران پذیرفته بودند. ژ- کاف، تحت شرایط سیاسی خاصی که نیروهای شوروی بر کشور تحمیل کردند و به تأثیر از فرقه دموکرات اذربایجان جعفر پیشه‌وری و هم‌چنین نفوذ سیاسی- اجتماعی حزب توده، به حزب دموکرات کردستان، تغییر مشی دهد. حزب دموکرات قاضی محمد اگر چه به لحاظ گفتمانی، نوعی ناسیونالیسم بومی و غیر سکولار را ترویج می‌کرد اما به لحاظ سیاسی متاثر از رویکرد چپ محور شوروی بود. در نهایت خط‌مشی سیاسی سوسیالیستی و ضد امپریالیستی حزب دموکرات کردستان در لایه‌های گفتمانی این حزب نیز نفوذ کرد و از نیمه دهه ٤٠ شمسی، حزب دموکرات کردستان کاملاً به یک حزب چپ و مارکسیست تغییر رویه داد. چپ-روی حزب دمکرات، موجب کنار رفتن بسیاری از اعضای قدیمی حزب شد. اعضایی که حامی نوعی ناسیونالیسم بومی و غیرسکولار بودند. از دل حزب دموکرات کردستان و برای مقابله با سازمان مارکسیست- لنینیست کومله، اسلام‌گرایی احمد مفتی‌زاده سربرآورد. مفتی‌زاده، مخالف شدید چپ-روی حزب دموکرات کردستان و رقیب گفتمانی سرسختی برای کومله بود. بسیاری از مطالبات گذشته جنبش کردی، دوباره از زبان مفتی‌زاده، اما با رویکرد و رهیافت اسلام‌گرایانه مطرح شد. با پیروزی انقلاب اسلامی و ناکامی بسیاری از جریان‌ها و دگراندیشان، جنبش مفتی‌زاده نیز از جانب سران جمهوری اسلامی، مورد بی‌مهری واقع شد. اما این بن‌بست‌های سیاسی، منجر به سکوت و تغییر خط‌مشی مفتی‌زاده نشد. تا اینکه بعد از تشکیل شورای شمس و انحلال آن، مفتی‌زاده همراه بسیاری از یاران خود و سایر اسلام‌گرایان که به اندیشه و تشکیلات اخوان‌المسلمین تعلق‌خاطر داشتند، روانه زندان می‌شوند. خلأ رهبری و تشکیلاتی اسلام‌گرایان اخوانی، با ورود اخوانی‌های عراق به ایران تا

حد قابل توجهی جبران می‌شود و در نهایت اولین تشکیلات جماعت اخوان ایران به یاری اخوانی-های عراق در اوایل دهه ٦٠ شمسی شکل می‌گیرد. بنابر آنچه گفته شد، گفتمان جماعت دعوت و اصلاح ایران تا دهه ٦٠ در بافتی از گفتمان‌های: اسلام‌سنتی، ناسیونالیسم، مارکسیسم، اسلام‌گرایی مفتی‌زاده و اندیشه اخوان عالمی شکل می‌گیرد. بنابراین، درون مایه گفتمان جماعت دعوت و اصلاح ایران، سعی داشت تا آنجا که قلمرو گفتمانی‌اش به آن اجازه می‌داد، مؤلفه‌های مطلوب گفتمان‌های مزبور را در درون گفتمان خود بگنجاند. مطالباتی از قبیل عدالت‌خواهی، دفاع از حقوق مردم کرد، مبارزه با ساختار طبقاتی جامعه و... که بنیانگذارن اولیه جماعت اخوان بر آن اصرار داشتند، در مکالمه گفتمانی با همین جریان‌ها و احزاب جامعه اهل سنت کردستان شکل گرفته بود. در دهه ٧٠ شمسی، هژمونی گفتمان اصلاطلبانه و مدنی و دموکراتیک، ساختار تشکیلاتی و فکری جماعت دعوت و اصلاح ایران را به نحو چشمگیری در معرض تحول گفتمانی قرار داد. به طوری که آموزه‌هایی چون: حقوق بشر، معنویت، دفاع از حقوق زنان، آزادی فردی و خشونت ستیزی و ... که در اساسنامه و مانیفست جماعت دعوت و اصلاح ایران (جزوه راهکارها و رویکردها) نمود یافته است، حاصل تعامل و همزیستی با همین گفتمان دموکراتیک جنبش دوم خرداد بود.

آزمون فرضیه چهارم: محدودیت‌های استدالی گفتمان جماعت دعوت و اصلاح ایران، می‌تواند از چند ناحیه اعمال شود. اولاً از آنجا که این جماعت، تشکیلاتی با درون‌مایه اسلامی است، پس مسلماً هر آنچه که جزء خطوط قرمز و مرزهای گفتمانی آیین اسلام باشد، در گفتمان این جماعت نیز منعکس خواهد شد. با این توضیح، باور به خداوند یکتا، آخرت، معاد، نبوت، نماز، روزه، زکات، حج و سایر اصول و فروع دین اسلام، محدودیت‌های استدلالی گفتمان جماعت دعوت و اصلاح ایران را شکل می‌دهند. اما آنچه که موجبات تفاوت گفتمانی جماعت دعوت و اصلاح از سایر جریان‌های دینی را شکل می‌دهد، در نحوه تفسیر و برداشتی است که هر یک از آن‌ها از این پایه‌های اعتقادی اسلام ارائه می‌دهند. از طرف دیگر جماعت دعوت و اصلاح ایران، داعیه عصری کردن دین و سازگار ساختن آن با مقتضیات زندگی امروزی را دارد؛ بنابراین دومین محدودیت استدالی که بر گفتمان جماعت دعوت و اصلاح اعمال می‌شود، پذیرش ضروریات زندگی امروزه است. گفتمان جماعت نمی‌تواند در جهانی که از دموکراسی، به عنوان آخرین چاره حکومت‌داری یاد می‌شود، سخن از حاکمیت خلیفه و امیر بر زبان راند؛ در دنیایی که زنان در پی احقاق حقوق خود در تمامی حوزه‌های اجتماعی، سیاسی و خانوادگی اند، همچنان بر نقش مادرانه و همسری زن تأکید و اصرار بورزد و غیره. روی هم‌رفته اگر

ایدئولوژی جماعت، مبتنی بر «قدیم اصیل و جدید مفید» باشد، همین دو امر یعنی: باورهای اصیل دینی و امور مفید زندگی امروزه، محدودیت‌های استدلالی گفتمان جماعت دعوت و اصلاح ایران را نیز شکل می‌دهند.

آزمون فرضیه پنجم: از همان آغاز شکل‌گیری جماعت دعوت و اصلاح ایران، مخاطبان و اقشاری که تشکیلات جماعت سعی داشت نفوذ اصلی خود را بر آن‌ها اعمال کند، تا حدود زیادی مشخص بود. تفکرات اخوان عالمی به طور کلی و جماعت دعوت و اصلاح به طور خاص بر این اساس پایریزی شدند که دین اسلام، در زمانه کنونی از جانب ایدئولوژی‌ها و اندیشه‌های «دیگر» مورد تهدید است. اندیشه‌های سکولار و چپ، با نفوذ در اذهان جوانان و در کل طبقه متوسط تحصیلکرده، روز به روز هیبت و اقتدار دین را در نگاه اقشار مزبور با چالش مواجه می‌کند. بنابراین اولین مخاطبان اندیشه اخوانی در تمامی جهان اسلام و ایران، همین طبقه متوسط جدید و تحصیلکرده بودند. از این نقطه‌نظر شاید بتوان گفت که تشکیلات اخوانی، یک تشکیلات نخبه‌گراست. بنابراین اولین محدودیت انگیزشی، از جانب طبقه متوسط جدید بر گفتمان جماعت اعمال می‌شود. گفتمان جماعت باید به گونه‌ای تدوین شود که رضایت فکری- عاطفی و منفعت‌های اجتماعی این طبقه را لحاظ کند. این طبقه شامل: معلمان، کارمندان، دانشجویان، اساتید داشگاه و جوانان اهل فکر و مطالعه هستند. دومین محدودیت انگیزشی از سوی زنان بر گفتمان جماعت اعمال می‌شود. زنان به عنوان بزرگترین نیروی اجتماعی روز به روز مطالبات و مسائلشان از زبان تشکل‌ها و جنبش‌ها بیشتر به گوش می‌رسد. اگر جماعت دعوت و اصلاح ایران بخواهد مشروعیتی در میان افکار عمومی جامعه بدست آورد ناچار است که به زن و مسائلش توجه و عنایت داشته باشد. اما در کشوری مانند ایران شاید بیشتری محدودیت انگیزشی، محدودیت از جانب سیستم جمهوری اسلامی باشد. از آنجا که اهل سنت به عنوان یک اقلیت، از حضور در سمت‌های رده بالای مدیریتی کشور، مانند ریاست جمهوری، پست-های وزارتی و حتی معاونین اول این پست‌ها، محروم است، مجوز ساخت مسجدی در تهران سال-هاست به تعویق افتاده است، دخالت در مدارس علوم دینی اهل سنت آشکارا صورت می‌گیرد، توهین به عقایدشان از مجرای رسانه‌های ملی تکرار می‌شود، افرادی غیر معتمد و مشروع در نهادهای دینی مناطق اهل گماشته می‌شوند، اگر با چنین وضعیتی، تشکلی مانند جماعت دعوت و اصلاح ایران، رسالت خود را دفاع از حقوق اهل سنت بداند، چگونه میتواند با حاکمیت تعامل داشته باشد؟ تشکیلات جماعت دعوت و اصلاح، شبه‌رسمی است و فعالیتش در چهارچوب قانونی ایران بلامانع

است. به عبارتی دیگر موانع حادّ قانونی در برابرش ایجاد نمی‌کنند. بنابراین مسلماً اگر بخواهد هم-چنان سخنگوی این نوع مطالبات اهل سنت ایران باشد، بایستی نهایت محافظه‌کاری و نرمش با حاکمیت را در پیش گیرد و این همان محدودیت انگیزشی از جانب سیستم جمهوری اسلامی است. از طرف دیگر گفتمان جماعت برگرفته از اندیشه اخوان عالمی است، بنابراین غالباً در مظانّ اتهام قرار می‌گیرند که نوعی وابستگی تشکیلاتی و سیاسی به اخوان عالمی دارند. از این رو باید به گونه‌ای مواضع و رویکردهایشان را بروز دهند تا کمترین شبهه را در این زمینه ایجاد نکند.

٦-١) محدودیت‌های پژوهش

١. تحقیق درباره تشکیلاتی که هنوز مجوز رسمی از وزارت کشور دریافت نکرده است و بیش از دو دهه فعالیت سرّی و نیمه علنی داشته است، کاری دشوار و طاقت‌فرساست. بخش عمده‌ای از داده‌های این تحقق به شکل مصاحبه گردآوری شده‌اند؛ در حالی که برای بسیاری از موضوعات مانند تاریخ دقیق شکل‌گیری، اولین بیانیه‌ها، اولین اساسنامه، گفتمان جماعت در مراحل سرّی و نیمه علنی و...مصاحبه به هیچ‌عنوان ابزار معتبر و کارایی نیست اما از آنجایی که مسئولین مرکزی جماعت دعوت و اصلاح ایران در خصوص در اختیار گذاشتن اسناد و مدراک گذشته این جماعت، بسیار محتاط‌اند، بخش قابل‌توجهی از داده‌ها نیز در دسترس محقق این پژوهش قرار نگرفت.

٢. پژوهش‌های اجتماعی، بدون ارجاع به آمار و ارقام غالباً دچار نقصان و کمبودند. درایران، متأسفانه حساسیت زیادی نسبت به اعلام دقیق آمار و میزان‌ها از سوی نهادهای ذی‌ربط وجود دارد. این حساسیت در کردستان ایران به مراتب افزون‌تر است چرا که نگاه‌های امنیتی – سیاسی حتی در فعالیت‌های پژوهشی نیز رخنه کرده است. سوای این مسأله، بسیاری از آنچه مربوط به منابع فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی است در گزارش‌های سالیانه مرکز آمار استان‌های اهل سنت کردستان ذکر نشده است و همین امر این دسته از پژوهش‌های اجتماعی را که رویکرد تاریخی نسبت به مسائل دارند را با موانع جدی روبرو می‌سازد. تحقیق حاضر نیز با چنین مشکلی مواجه بود.

٦-٢) پیشنهادهای پژوهشی

۱. قلمرو پژوهشی این تحقیق استانهای اهل سنت کردستان ایران بود، محققان می‌توانند حوزه پژوهشی این تحقیق را گسترده و شامل تمامی استان‌هایی کنند که جماعت دعوت اصلاح ایران در آن‌ها فعالیت دارد.

۲. اسلام سنتی و صوفی‌منشانه که در مناطق اهل سنت کردستان ایران، طی قرون متمادی در زندگی کردها حضور داشته است، به نحو موجز و گذرایی در این تحقیق به آن پرداخته شد، محققان می‌توانند با یک رویکرد تطبیقی، به پژوهش در خصوص مولفه‌های اسلام صوفی‌منشانه و گفتمان جماعت دعوت و اصلاح ایران بپردازند.

۳. می‌توان به تأثیرات فکری، اجتماعی و سیاسی اخوان‌المسلمین عراق بر گفتمان جماعت دعوت و اصلاح ایران در قالب یک کار پژوهشی اقدام کرد.

٤- «مکتب قرآن» احمد مفتی زاده و جماعت دعوت و اصلاح ایران، دوجریان اسلامگرای کردستان ایران محسوب می‌شوند. محقق می‌تواند، به جامعه‌شناسی تطبیقی این دو جریان بپردازد و گفتمان‌ها، میزان نفوذ در افکار عمومی، سنخیت با ساختار فرهنگی- اجتماعی جامعه اهل سنت کردستان و... این دو جریان را با هم مقایسه کند.

۵- می‌توان میزان همگرایی و واگرایی دو گفتمان جماعت دعوت و اصلاح ایران و اخوان‌المسلمین عالمی را از منظر جامعه شناختی مورد مطالعه قرار داد.

٦- انتشارات احسان در تهران، یکی از بنیادهای نهادی جماعت دعوت و اصلاح ایران است که به انتشار کتب دینی در راستای اندیشه اخوانی می‌پردازد. می‌توان با تحلیل محتوای نمونه‌ای از کتاب‌های منتشرشده این انتشارات، به مطالعه و بررسی گفتمان جماعت دعوت و اصلاح ایران پرداخت.

فهرست منابع

الف) منابع فارسی

۱- آبراهامیان، یرواند. **ایران بین دو انقلاب از مشروطه تا انقلاب اسلامی**،ترجمه کاظم فیروزوند و دیگران، چاپ پنجم، تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۱.

۲- آلن، گراهام. **بینامتنیت**، ترجمه پیام یزدانجو، چاپ اول، تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۰.

۳- ابراهیمی، انور. **اخوان‌المسلمین عراق**، ۱۳۸۸.

٤- احمدیان، محمد. **بهار عربی و خزان استبداد**، سایت اینترنتی جماعت دعوت و اصلاح ایران، ۱۳۹۰.

٥- اربابی، مصطفی. **مروری گذرا بر نواندیشی و سلفی‌گری**، سایت اینترنتی جماعت دعوت و اصلاح ایران، ۱۳۸٤.

٦- اربابی، مصطفی. **شناخت عوامل تفرقه و جدایی در میان مسلمانان**، سایت اینترنتی جماعت دعوت و اصلاح ایران، ۱۳۸٦.

۷- اربابی، مصطفی. **نگاهی به واژه بدعت**، سایت اینترنتی جماعت دعوت و اصلاح ایران، ۱۳۸۹.

۸- **اساسنامه موقت شورای «شمس»**، تهران، ۱۳۵۹/۱۲/۲۰.

۹- اسماعیلی، جمال. **راه‌کارهای عملی برای تربیت فرزندان**، سایت اینترنتی جماعت دعوت و اصلاح ایران، ۱۳۸٤.

۱۰- اسمیت، فلیپ. **درآمدی بر نظریه فرهنگی**، ترجمه حسن پویان، چاپ اول، تهران: دفتر پژوهش-های فرهنگی، ۱۳۸۲.

۱۱- البنا، حسن. **اخوان، قدرت و انقلاب**، ترجمه مصطفی اربابی، سایت اینترنتی جماعت دعوت و اصلاح ایران، ۱۳۸۸.

۱۲- باقی، عماالدین. **تراژدی دموکراسی در ایران**، چاپ اول، تهران: انتشارات سرایی، ۱۳۷۸.

۱۳- بروجردی، مهرزاد. «**پیروزی‌ها و رنج‌های نوسازی مستبدانه در ایران**» در کرونین، استفانی. رضاشاه و شکل‌گیری ایران نوین، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، چاپ اول، تهران: نشر جامی، ۱۳۸۲.

۱٤- بنارد، چریل. **اسلام دموکراتیک مدنی؛ رویکرد آمریکایی**، ترجمه عسکر قهرمانپور، چاپ اول، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۸٤.

۱۵- بیات، آصف. **جنبش‌های اسلامی**، در مجله مهرنامه، شماره ۳، خرداد ۱۳۸۹.

۱٦- بهرامی‌نیا، جلیل. **بی‌باوری به آخرت، گواراکننده شرک و گناه**، سایت اینترنتی جماعت دعوت و اصلاح ایران، ۱۳۹۲.

۱۷- **بیانیه جماعت دعوت و اصلاح ایران** به مناسبت انتخابات ریاست جمهوری، سایت اینترنتی جماعت دعوت و اصلاح ایران، ۱۳۸۸.

۱۸- **بیانیه جماعت دعوت و اصلاح ایران** به مناسبت انتخابات شوراها، سایت اینترنتی جماعت دعوت و اصلاح ایران، ۱۳۸۵.

۱۹- **بیانیه جماعت دعوت و اصلاح ایران** به مناسبت انتخابات مجلس هشتم، سایت اینترنتی جماعت دعوت و اصلاح ایران، ۱۳۸٦.

۲۰- تودوروف، تزوتان. **منطق گفتگویی میخائیل باختین**، ترجمه داریوش کریمی، چاپ اول، تهران: مرکز،۱۳۷۷.

۲۱- جزوه **آینده در قلمرو اسلام**، از سری برنامه‌های تربیتی جماعت دعوت و اصلاح ایران، ۱۳۸۹.

۲۲- جزوه **پلورالیسم**، از سری برنامه‌های تربیتی جماعت دعوت و اصلاح ایران، ۱۳۸۳.

۲۳- جزوه **راهکارها و رویکردها**، از سری برنامه‌های تربیتی جماعت دعوت و اصلاح ایران، ۱۳۸٤.

۲٤- جزوه **سکولایسم**، از سری برنامه‌های تربیتی جماعت دعوت و اصلاح ایران، ۱۳۸٤.

۲۵- جزوه **فمنیسم**، از سری برنامه‌های تربیتی جماعت دعوت و اصلاح ایران، ۱۳۸۳

۲٦- جزوه **ناسیونالیسم**، از سری برنامه‌های تربیتی جماعت دعوت و اصلاح ایران، ۱۳۸۳.

۲۷- جزوه **ویژگی‌های دعوت اسلامی**، از سری برنامه‌های تربیتی جماعت دعوت و اصلاح ایران، ۱۳۸۳.

۲۸- جزوه **ویژگی‌های دین اسلام**، از سری برنامه‌های تربیتی جماعت دعوت و اصلاح ایران، ۱۳۸۳.

۲۹- جونیر، ویلیام ایگلتون. **جمهوری کردستان در سال ۱۹٤٦**، ترجمه سید محمد صمدی، جلد اول، مهاباد: انتشارات سیدیان، ۱۳۵۸.

۳۰- حسینی، محمد. **نامه‌ای برای عبدالرحمن پیرانی**، ۱۳۹۰.

۳۱- حورانی، آلبرت. **تاریخ مردمان عرب**، ترجمه فرید جواهرکلام، چاپ اول، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸٤.

۳۲- خسروشاهی، سیدهادی(به کوشش)، **مجموعه رسائل و مقالات**، قم: مرکز بررسی های اسلامی، ۱۳۷۹.

۳۳- دورکیم، امیل. **درباره تقسیم کار اجتماعی**، ترجمه باقر پرهام، چاپ اول، تهران: کتابسرای بابل، ۱۳٦۹.

۳٤- دو سوسور، فردینان. **دوره زبان‌شناسی عمومی**، ترجمه کوروش صفوی، چاپ اول، تهران: انتشارات هرمس، ۱۳۷۸.

۳۵- سروش، عبدالکریم. **قبض و بسط تئوریک شریعت**، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷٤.

۳٦- سعیدی، سید غلامرضا(ترجمه و نگارش)، **مفتخر شرق سید جمال الدین اسد آبادی اقبال لاهوری**، چاپ دوم، تهران: سماط، ۱۳۸۰.

۳۷- سلدون، رامان. و ویدوسون، پیتر. **راهنمای نظریه ادبی معاصر**، ترجمه عباس مخبر، چاپ دوم، تهران: طرح نو، ۱۳۷۷.

۳۸- سید جوادی، کمال. **اخوان‌المسلمین مصر در امتحان تاریخ از حسن البنا تا سید قطب**، تهران: ۱۳۵۸.

۳۹- شرابی، هشام. **روشنفکران عرب و غرب**: سال های تکوین ۱۹۱٤-۱۸۷۵، ترجمه عبدالرحمن عالم، چاپ دوم، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی، ۱۳٦۹.

٤۰- صدیقی، سعدالدین. **خاتمیت به چه معناست؟**، سایت اینترنتی جماعت دعوت و اصلاح ایران، ۱۳۸۷.

٤۱- طالبان، محمدرضا. **روش شناسی مطالعات انقلاب**، چاپ اول، تهران: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، ۱۳۸۸.

٤۲- عنایت، حمید. **اندیشه سیاسی در اسلام معاصر**، ترجمه بهاالدین خرمشاهی، چاپ چهارم، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۸۰.

٤۳- عنایت، حمید. **سیری در اندیشه سیاسی عرب**، چاپ پنجم، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷٦.

٤٤- عنایت، حمید. **نهادها و اندیشه‌های سیاسی در ایران و اسلام**، چاپ دوم، تهران: روزنه، ۱۳۷۸.

٤۵- کاتوزیان، محمدعلی. **دولت و جامعه در ایران**، ترجمه حسن افشار، چاپ اول، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۹.

٤٦-کوپل، ژیل. **پیامبر و فرعون(جنبش های نوین اسلامی در مصر)**، ترجمه حمید احمدی، چاپ اول، تهران: انتشارات کیهان، ۱۳٦٦.

٤۷- کوچرا، کریس. **جنبش ملی کرد**، ترجمه عزیز ماملی، چاپ دوم، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۵.

٤٨- گاردنر، براین. **کمپانی هند شرقی**، ترجمه منوچهر هدایتی و کامل حلمی، چاپ اول، تهران: انتشارات پژوهه، ۱۳۸۳.

٤٩- فیرحی، داوود. **درسگفتارهایی در باب اخوان‌المسلمین**، تهران: مؤسسه پرسش، ۱۳۹۱.

۵۰- فراستخواه، مقصود. **نسل ششم در مصر، تحولات نوپدید در الگوی دین‌گرایی مسلمانان منطقه**، ۱۳۹۰.

۵۱- فوران، جان. **مقاومت شکننده**، ترجمه احمد تدین، چاپ اول، تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۷۷.

۵۲- قاسملو، عبدالرحمن. **کردستان و کرد**، انتشارات بنکه پیشوا.

۵۳- قرضاوی، یوسف. **سخنرانی در اتحادیه جهانی علمای مسلمین جهان**، ۲۰۰۷.

٥٤- قوچانی، محمد. **سه اسلام: مکتب نجف، مکتب قم و مکتب تهران**، تهران: سرایی، ۱۳۸۷.

۵۵- لاپیدوس، آیرا. **تاریخ جوامع اسلامی**، ترجمع علی بختیاری‌زاده، چچاپ اول، تهران: انتشارات اطلاعات، ۱۳۸۱.

٥٦- محمدپور، احمد. **فرآیند و پیامدهای نوسازی و تغییر و تحولات اجتماعی**(مطالعه موردی شهرستان سردشت)، ۱۳۸۳.

۵۷- **مرامنامه و اساسنامه جماعت دعوت و اصلاح ایران** ، ۱۳۸۰.

۵۸- **مرامنامه و اساسنامه جماعت دعوت و اصلاح ایران**، ۱۳۸۵.

۵۹- **مرامنامه و اساسنامه جماعت دعوت و اصلاح ایران** ، ۱۳۸۹.

٦۰- معروفیان، جلال. **اصلاح**، سایت اینترنتی جماعت دعوت و اصلاح ایران، ۱۳۸۸.

٦۱- معروفیان، جلال. **تربیت**، سایت اینترنتی جماعت دعوت و اصلاح ایران، ۱۳۸۸.

٦۲- معروفیان، جلال. **گفتگو**، سایت اینترنتی جماعت دعوت و اصلاح ایران، ۱۳۸۸.

٦٣- معروفیان، جلال. **گفتمان به چه معناست؟**، سایت اینترنتی جماعت دعوت و اصلاح ایران، ١٣٨٤.

٦٤- معروفیان، جلال. **معنویت**، سایت اینترنتی جماعت دعوت و اصلاح ایران، ١٣٨٨.

٦٥- معروفیان، جلال. **همبستگی**، سایت اینترنتی جماعت دعوت و اصلاح ایران، ١٣٨٩.

٦٦- ملازاده، محمد. **عقل‌شناسی فلسفی از منظر وحی و دین**، سایت اینترنتی جماعت دعوت و اصلاح ایران، ١٣٨٨.

٦٧- ملکیان، مصطفی، درسگفتارهای **سنت، تجدد و پساتجدد**، تهران: دانشگاه صنعتی شریف، ١٣٧٩.

٦٨- موثقی، سید احمد. **جنبش‌های اسلامی معاصر**، چاپ سوم، تهران: سمت، ١٣٧٤.

٦٩- مور، برینگتن. **ریشه‌های اجتماعی دیکتاتوری و دموکراسی**، ترجمه حسین بشیریه، چاپ اول، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ١٣٦٩.

٧٠- مولودی، عبدالعزیز. **جامعه‌شناسی سیاسی حزب دموکرات کردستان ایران**، (پایان‌نامه کارشناسی ارشد علوم سیاسی، دانشگاه تهران، ١٣٧٨).

٧١- مولودی، عبدالعزیز. **ضرورت یا عدم ضرورت دولت دینی**، سایت اینترنتی جماعت دعوت و اصلاح ایران، ١٣٨٦.

٧٢- مولودی، عبدالعزیز. **نگاهی به جنبش چپ درایران «تشکیل حزب توده و تأثیر آن بر تشکیل حزب دموکرات کردستان ایران»** در فصلنامه روژف، شماره ٤ و ٥، زمستان و بهار ١٣٨٥ و ١٣٨٦.

٧٣- مهرآیین، مصطفی. **شرایط تولید فرهنگ: شرایط ظهور مدرنیسم اسلامی در ایران و مصر و هند**(رساله دکتری، دانشگاه تربیت مدرس،١٣٨٦).

٧٤- میلز، سارا. **گفتمان**، ترجمه فتاح محمدی، چاپ اول، زنجان: نشر هزاره سوم، ١٣٨٢.

٧٥- میلنر، آندرو. و براویت، جف. **درآمدی بر نظریه فرهنگی معاصر**، ترجمه جمال محمدی،چاپ اول، تهران: انتشارات ققنوس، ١٣٨٥.

۷٦- نقوی، علی‌محمد. **جامعه‌شناسی غرب‌گرایی**، چاپ دوم، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳٦۱.

۷۷- ون دایک، تئون. **مطالعاتی در تحلیل گفتمان**، ترجمه گروه مترجمان، چاپ اول، تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها، ۱۳۸۲.

۷۸- ویسی، محمود. **روشنفکر کیست**، سایت اینترنتی جماعت دعوت و اصلاح ایران، ۱۳۹۰.

۷۹-یوسفی اشکوری، حسن. **نوگرایی دینی**، چاپ دوم، تهران: قصیده سرا، ۱۳۷۸.

۸۰- ایگلتون، تری. **پیش‌درآمدی بر نظریه ادبی**، ترجمه عباس مخبر، چاپ دوم، تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۰.

۸۱- ایگلتون، تری. **درآمدی بر ایدئولوژی**، ترجمه اکبر معصوم بیکی، چاپ اول، تهران: آگه، ۱۳۸۱.

۸۲- مصاحبه با ابراهیم مردوخی، مریوان، ۱۳۹۱.

۸۳- مصاحبه با احمد بهرامی، جوانرود، ۱۳۹۱.

۸٤- مصاحبه با احمد فلاحی، دفتر مرکزی جماعت دعوت و اصلاح ایران، تهران، ۱۳۹۱.

۸۵- مصاحبه با ادریس پیرصاحب، دفتر مرکزی جماعت دعوت و اصلاح ایران، تهران، ۱۳۹۱.

۸٦- مصاحبه با اسعد کرمانجی، پیرانشهر، ۱۳۹۱.

۸۷- مصاحبه با جمال اسماعیل‌زاده، دفتر مرکزی جماعت دعوت و اصلاح ایران، تهران، ۱۳۹۱.

۸۸- مصاحبه با خالد زهرابی، کرمانشاه، ۱۳۹۱.

۸۹- مصاحبه با داوود نارویی، دفتر مرکزی جماعت دعوت و اصلاح ایران، تهران، ۱۳۹۱.

۹۰- مصاحبه با رهبر محمودزاده، اشنویه، ۱۳۹۱.

۹۱- مصاحبه با سعدالدین صدیقی، دفتر مرکزی جماعت دعوت و اصلاح ایران، تهران، ۱۳۹۱.

۹۲- مصاحبه با صدیق دهواری، تهران، ۱۳۹۱.

۹۳- مصاحبه با صلاح‌الدین عباسی، مهاباد، ۱۳۹۱.

۹٤- مصاحبه با عبدالرحمن پورعثمان، پیرانشهر، ۱۳۹۱.

۹۵- مصاحبه با عبدالرحمن پیرانی، دفتر مرکزی جماعت دعوت و اصلاح ایران، تهران، ۱۳۹۱.

۹٦- مصاحبه با عبدالرحمن یعقوبی، ۱۳۹۱، دفتر نشر احسان، تهران، ۱۳۹۱.

۹۷- مصاحبه با عبدالعزیز مولودی، ۱۳۹۱.

۹۸- مصاحبه با عمادالدین باقی، ۱۳۹۱

۹۹- مصاحبه با عمر احمدی، ارومیه، ۱۳۹۱.

۱۰۰- **مصاحبه با فرزین وحدت**، مجله مهرنامه، شماره ۱۵، ۱۳۹۰.

۱۰۱- مصاحبه با کریم آذرین، پیرانشهر، ۱۳۹۱.

۱۰۲- مصاحبه با کمال حسو، پیرانشهر، ۱۳۹۱.

۱۰۳- مصاحبه با کیهان روشنی‌مقدم، دفتر مرکزی جماعت دعوت و اصلاح ایران، تهران، ۱۳۹۱.

۱۰٤- مصاحبه با قادر ربانی‌فر، پیرانشهر، ۱۳۹۱.

۱۰۵- مصاحبه با لقمان ستوده، دفتر مرکزی جماعت دعوت و اصلاح ایران، تهران، ۱۳۹۱.

۱۰٦- مصاحبه با محمدحسین تیباش، ارومیه، ۱۳۹۱.

۱۰۷- مصاحبه با محمد احمدیان، سقز، ۱۳۹۱.

۱۰۸- مصاحبه با محمد حسینی، سنندج، ۱۳۹۱.

۱۰۹- مصاحبه با محمدعلی آریانژاد، دفتر مرکزی جماعت دعوت و اصلاح ایران، تهران، ۱۳۹۱.

۱۱۰- مصاحبه با محمود ویسی، دفتر مرکزی جماعت دعوت و اصلاح ایران، تهران، ۱۳۹۱.

۱۱۱- مصاحبه با مقداد پیرصاحب، دفتر مرکزی جماعت دعوت و اصلاح ایران، تهران، ۱۳۹۱.

۱۱۱- مصاحبه با مولود بهرامیان، بوکان، ۱۳۹۱.

۱۱۲- مصاحبه با هدایت فخرالدینی، پاوه، ۱۳۹۱.

ب) منابع انگلیسی

١- Kurzman, Charles. **Book Review: Islamic Modernism, Nationalism and Ffundamentalism: Episode and Discourse**, social Forces, Vol. ٨٤, No.٣. (mar,.٢٠٠٦): pp. ١٨٥٥-١٨٥٦.

٢- Swanson, Guy. **A Postmodern outlook and A Scientific Analalysis**, Contemporary Sociology, Vol.١٩, No.٣. (May, ١٩٩٠): pp.٣٤٠-٣٤٣.

٣- Moaddel, Mansoor**. Islamic modernism, nationalism, and fundamentalism: Episode and discourse** (Chicago: the university of Chicago press,٢٠٠٦.

٤- Wuthnow, Robert. **Communities of Discourse: Ideology and Social Structure in the Reformation, the Enlightenment, and European Socialism**(Cambridge: Harvard Uni.press,١٩٨٩).

٥- Wuthnow, Robert. **Meaning and Moral order: Expolorations in Cultural Analisis** (Berkeley: uni.of California press,١٩٨٧).

ج) منابع کُردی

١- سیوەیلی، ئیدریس. رەوتی ئیسلامی لە باشوری کوردستان (١٩٤١-١٩٩١) چاپخانە گەنج، بی-شوین، چاپی یەکەم، ٢٠٠٦.

٢- شەهیدی ریی ئازادی: ناصری سبحانی، ئیران، ٢٠٠٦.

٣- عبدالله، سەروەت. ژیانی احمد مفتی‌زاده، هەولیر، ٢٠١٠.

٤- قاسملو، عبدالرحمن. چل سال خەبات، بنکەی پیشەوا.

٥- قاسملو، عبدالرحمن. تافگەی حقیقت. بنکەی پیشەوا.

Abstract

The purpose of this study was to investigate the circumstances of the inception Dawat and Islah of Iran (Iran's Muslim Brotherhood) and its change of discourse. What historical circumstances set the stage for this new discourse to be formed in the Ahl-Sunnah society of Iranian Kurdistan? What (or who) did provide the resources and social conditions required for the production of the discourse? What factors determined its domain of discourse and the discourse content? The researcher after designing a compound theoretical model, examines the social and cultural developments in Iran Sunni Kurdish and then tries to show that, although "existence of a crisis in the moral order of the society " and " resource mobilization" are necessary for the ideology formation process, the discoursal scope and content of ideology is affected by factors such as competing ideologies in the society, inductive limitation and the motivational limitation. Finally, the researcher discusses the implications of this research for understanding the relationship between ideology and social structure. This is a case study that has been conducted with a research strategy of explanation - interpretation. Data collection method used in interviews has been purposeful and in analyzing the data two ways of discourse analysis and have been used.

Key words: culture, ideology, discourse, cultural production, the Iranian Sunni community, intertextuality, moral order, Maker Culture, resource mobilization, the domain of discourse, discourse content, tolerant Sufi Islam, nationalism, Islamisism.