



Partisanship and Spiritual Capital in Post-Revolutionary Iran

Jamshid Yousefi¹, Bagher Talebi Darabi², Ali Bigdeli³

¹ PhD. Student, Faculty of Religions, University of Religions and Denominations, Qom, Iran (*Corresponding author*).
j.yousefi.1961@outlook.com

² Assistant Professor, Department of Religious Studies, University of Religions and Denominations, Qom, Iran.
b.talebidarabi@urd.ac.ir

³ Professor, Department of History, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran. bigdeli@sbu.ac.ir

Abstract

This study aims to investigate partisanship and spiritual capital in post-revolutionary Iran. Using a descriptive method and qualitative content analysis, the influence of religion as an element of spiritual capital on the performance of political parties and organizations in Iran during the first decade after the revolution, with a focus on three political organizations — the Islamic Republic Party, the Combatant Clergy Association of Tehran, and the Organization of the Islamic Revolution's Mojahedin — has been examined. Despite the fact that the founders of the mentioned parties strongly emphasized and incorporated religion and its teachings into their manifestos and statutes, due to their view of religion as an ideology, this concept did not reflect the expected and necessary influence on their party performance. The divergence in opinions and fragmentation of views, which sometimes led to the dissolution or schism within these parties, confirms the ineffectiveness of religion and its teachings in their performance. However, if religion had been treated as spiritual capital, fostering the development of honest, ethical, and trustworthy individuals would have been prioritized. In such a scenario, religion would not have been merely a tool for gaining power but would have served the moral education of society, providing a foundation for producing and nurturing ethical and incorruptible individuals.

Keywords: Religion, Ideology, Partisanship, Spiritual Capital, Social Capital, Islamic Revolution, Political Parties.

Received: 2023-12-12 ; **Received in revised form:** 2024-01-08 ; **Accepted:** 2024-01-23 ; **Published online:** 2024-03-24
<https://doi.org/10.22034/SM.2024.559615.1918>

© the authors

<http://sm.psas.ir>

Article type: Research Article

Publisher: Political Studies Association of the Seminary



تحزب و سرمایه معنوی در ایران بعد از انقلاب

جمشید یوسفی^۱، باقر طالبی دارابی^۲، علی بیگدلی^۳

^۱ دانشجوی دکتری، دانشکده ادیان، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران (نویسنده مسئول). j.yoosefi.1961@outlook.com

^۲ استادیار، گروه دین‌پژوهی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران. b.talebidarabi@urd.ac.ir

^۳ استاد، گروه تاریخ، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. bigdeli@sbu.ac.ir

چکیده

هدف پژوهش حاضر بررسی تحزب و سرمایه معنوی در ایران بعد از انقلاب است. در این راستا، با روش توصیفی و تحلیل محتوای کیفی، میزان تأثیر عنصر دین به‌مثابه سرمایه معنوی در عملکرد احزاب و تشکلهای سیاسی ایران در مقطع زمانی دهه اول انقلاب و با تأکید بر سه تشکل سیاسی، حزب جمهوری اسلامی، جامعه روحانیت مبارز تهران و سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی مورد بررسی قرار گرفته است. به‌رغم آنکه مؤسسين احزاب مورد اشاره به نحو شعارگونه و به‌شدت، بر جانمایی دین و آموزه‌های آن در محتوا و بندهای متعدد مرامنامه و اساسنامه‌هایشان تأکید و توجه نموده‌اند، لکن به دلیل آنکه نگاه‌شان به دین به‌مثابه ایدئولوژی بوده، به اقتضای چنین فهمی از دین، این مفهوم، انعکاس مورد انتظار و لازم را در عملکرد احزاب مورد بررسی نیافته است و عینیت اختلاف آراء و تشتت دیدگاه‌ها که بعضاً به انحلال و یا انشعاب در آنان منجر شده است، مؤید بی‌تأثیری دین و آموزه‌های آن در عملکردشان می‌باشد. درحالی‌که چنانچه دین به‌عنوان سرمایه‌ی معنوی تلقی و به‌کار گرفته می‌شد، تربیت انسان‌های صادق اخلاقی، امین و... موضوعیت می‌یافت، دین صرفاً ابزاری برای کسب قدرت نبوده و درخدمت تربیت جامعه اخلاقی قرار می‌گرفت و نیز مبنایی برای تولید و تربیت انسان‌های اخلاقی و پاک‌دست در نظر گرفته می‌شد.

واژه‌های کلیدی: دین، ایدئولوژی، تحزب، سرمایه معنوی، سرمایه اجتماعی، انقلاب اسلامی، احزاب سیاسی.

پژوهش حاضر مستخرج از: رساله دکتری جمشید یوسفی با عنوان: «تحزب و سرمایه معنوی: دین به‌مثابه سرمایه معنوی در احزاب سیاسی بعد از انقلاب اسلامی از دهه ۶۰ تا دهه ۸۰»، استاد راهنما: باقر طالبی دارابی و استاد مشاور علی بیگدلی، ارائه شده در دانشگاه ادیان و مذاهب قم است.

استناد به این مقاله: یوسفی، جمشید؛ طالبی دارابی، باقر؛ بیگدلی، علی (۱۴۰۳). تحزب و سرمایه معنوی در ایران بعد از انقلاب. سیاست متعالیه،

ص ۱۳۱-۱۵۰. 1918.559615.2024/SM.10.22034/doi.org/https://

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۹/۲۱؛ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۱۰/۱۸؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۰۳؛ تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۰۱/۰۵



۱. مقدمه

حزب از مفاهیم نوین و مولود پارلماناریسم^۱ است که با پیدایش نظام‌های دموکراتیک، پا به عرصه وجود نهاد. هرچند حزب تحقق‌بخش دموکراسی شناخته می‌شود، اما گاه احزاب دولت‌ساخته و ریاستی با اهدافی متفاوت جای احزاب واقعی را گرفته‌اند. حاکم ساختن یک «حزب پیشتاز» مانند حزب کمونیست شوروی سابق، حزب رستاخیز دوران سلطنت پهلوی دوم و تا حد زیادی حزب جمهوری اسلامی در ایران پس‌انقلاب، نشان داده که صرفاً وجود حزب، دموکراسی‌ساز نبوده و تکثر سیاسی نمی‌آورد، بلکه وابسته به سرمایه‌هایی است که مبنا و اساس فعالیت در تشکیلات حزبی هستند. در موارد فوق به ترتیب، مارکسیسم، ناسیونالیسم و اسلام‌گرایی، ایدئولوژی حزب تلقی شده و در نتیجه حزب در جایگاه ابزاری برای کنترل جامعه قرار گرفت. بدین معنا که سلطه قرائت خاص و اعطای نقش ایدئولوژی به‌دین، باعث غفلت از نقش و تأثیر سرمایه معنوی در احزاب شد. بدین جهت بررسی و مطالعه نقش دین (ایدئولوژی یا سرمایه معنوی بودن آن) در احزاب و برنامه‌های آنان، حائز اهمیت فراوان است. در این تحقیق پس از تعریف مفاهیم، دین، ایدئولوژی و سرمایه معنوی، اساسنامه‌های احزاب مهم دهه نخست جمهوری اسلامی بررسی شده، و در نهایت با تحلیل محتوای کیفی، نتیجه تحقیق آمده است.

۲. روش پژوهش

پژوهش حاضر با روش توصیفی و تحلیل محتوای کیفی، احزاب سیاسی قانونی و دارای شناسنامه دوره تاریخی مورد بحث را به‌عنوان نماد دموکراسی در گذر تاریخ، و براساس مستندات مرامنامه، اساسنامه و با استفاده از ابزار کتابخانه‌ای، بررسی نموده و تفاوت آثار تلقی دین به‌مثابه سرمایه معنوی یا به‌مثابه ایدئولوژی را تحلیل کرده است.

۳. پیشینه و مرور نظری

مطالعات انجام شده نشان می‌دهد، تاکنون تحقیق جامعی در زمینه تبیین و تحلیل مسأله دین و تحزب در ایران پس از انقلاب و جایگاه دین در احزاب و تشکلهای سیاسی ایران معاصر صورت نگرفته و عمدتاً پژوهش‌های انجام شده در حوزه‌های: ویژگی‌های احزاب، جریان‌شناسی سیاسی احزاب، بررسی و تحلیل موانع، کارکرد و کارویژه‌ها، نقش و رویکردهای احزاب، عملکرد و جایگاه احزاب، علل ناپایداری و آسیب‌شناسی احزاب و یا بررسی رابطه احزاب با دولت‌ها بوده است. همچنین در حوزه سرمایه معنوی،

پژوهش‌های انجام شده عموماً پیرامون مسائل روانشناسی، حقوق و مالکیت معنوی و اقتصاد صورت گرفته، که ناظر بر بررسی و اندازه‌گیری مسائلی از قبیل هوش معنوی، سلامت معنوی و مالکیت و خسارت معنوی بوده و در خصوص موضوع پژوهش حاضر پژوهش مستقلی یافت نشد.

۴. چارچوب مفهومی

بحث از تفکیک «دین و ایدئولوژی»، در جریان روشنفکری دینی مطرح شد. مخالفین ایدئولوژیک شدن دین معتقد بودند: اولاً، چون ایدئولوژی در شرایط اجتماعی و تاریخی ویژه‌ای تعین می‌یابد و با زوال شرایط نیز کهنه می‌شود، با دین تطابق ندارد، ثانیاً، ایدئولوژی در خدمت حیات آدمی بوده و به تبعیت از آن تجلی می‌یابد، درحالی‌که دین امری معنوی است. بنابراین، ایدئولوژیک شدن دین ناممکن است و مراد مدعیان ایدئولوژی شدن دین، صرفاً بخش ارزش‌ها، بایدها و نبایدهای دینی است. درحالی‌که دین متضمن بخش‌های دیگری مانند گزاره‌های معرفت‌شناختی نیز هست که ایدئولوژیک بودن آنها غیرقابل تصور است (پاکپور، ۱۳۸۱: ص ۱۷). در انقلاب ۵۷ که براساس ارزش‌های دینی به‌وقوع پیوست، دین از وضعیت صرفاً سرمایه اجتماعی (که تنها قادر است تحولات تدریجی را شکل دهد) به ایدئولوژی (که توانایی ایجاد وضعیت رادیکال را دارد و می‌تواند یک سیستم سیاسی را از پایه تخریب کرده و به سیستمی دیگر مبدل کند) و نیروی محرک‌بخش و رادیکال تغییر چهره داده و از دین به‌مثابه سرمایه اجتماعی، دین به‌مثابه ایدئولوژی متولد شد. همچنین به تبع دینی بودن حکومت در ایران، دین به مؤلفه‌ای غیرقابل اغماض در تقنین و شیوه حاکمیت و کشورداری مبدل شد و در نتیجه در شعارها، آرمان‌ها، اساسنامه‌ها و میثاق‌نامه‌های احزاب نقش محوری یافت. تحقیق حاضر نقش دین را در روش و منش احزاب مورد کنکاش قرار داده و میزان اثربخشی آن در عملکرد احزاب دهه آغازین انقلاب اسلامی را بررسی کرده است. این پژوهش متأثر از دیدگاه «پیتر برگر» که سرمایه معنوی را بخشی از سرمایه اجتماعی، و سرمایه معنوی نشأت گرفته از هر دین را متفاوت می‌داند، تلقی احزاب سیاسی از دین به‌مثابه ایدئولوژی یا سرمایه معنوی را بررسی و نقد می‌کند.

مفهوم سرمایه اجتماعی^۱ اولین بار در نظرات بوردیو که آن را در تحلیل نقش دین در تحولات جامعه مورد استفاده قرار داد، مطرح شد. پیتر برگر در قلمرو سیاست، به سرمایه معنوی توجه نموده و معتقد است در عرصه سیاست جهانی، نشانه‌هایی را می‌توان دید که سرمایه معنوی^۲ به‌عنوان سرمایه‌ای رقیب و یا محرک،

1. Social capital

2. Spiritual capital

وارد میدان شده و این نقش منحصرراً در اختیار سرمایه اجتماعی نیست. وی همچنین با اشاره به کارکردهای سرمایه معنوی معتقد است که دین علاوه بر تولید سرمایه اجتماعی، سرمایه معنوی نیز تولید می‌کند. بنابراین، همان‌گونه که سرمایه اجتماعی در جریان تحولات اجتماعی موثر است، سرمایه معنوی نیز در تعیین مدل سیاسی و دموکراسی جامعه می‌تواند نقش‌آفرینی نماید. این مطلب، ضرورت تحقیق در خصوص نقش دین به‌مثابه سرمایه معنوی را به‌عنوان موضوعی بین‌فرهنگی روشن می‌نماید. این تحقیق به‌دنبال این پرسش که آیا در احزاب که از پایه‌های دموکراسی در نظام‌های سیاسی هستند، به نقش دین اشاره شده یا خیر؟ و با فرض مثبت بودن پاسخ، وابستگی احزاب به‌دین از نوع وابستگی به سرمایه معنوی است و یا ایدئولوژی؟، با تبیین تفاوت‌های دین، به مفهوم سرمایه معنوی و دین به‌مثابه ایدئولوژی و تمایز آن دو با یکدیگر، بر آن است تا با استفاده از دیدگاه برگر (Berger & Robert, 2004: p. 3) این مدعا که دین در میان احزاب سیاسی ایران، بیشتر به عنوان ایدئولوژی مطرح بوده است تا سرمایه معنوی، را تبیین کند.

۵. تعریف مفاهیم

۵-۱. دین

دین^۱ واژه‌ای عربی و به معنای حکم و قضا، رسم و عادت، شریعت و مذهب، همبستگی و غیر آن است (دهخدا، ۱۳۷۷: ص ۵۷۲-۵۷۴). دین به دلیل کثیرالاضلاع بودن و نیز به دلیل تنوع ادیان به صورت‌های مختلف، تعریف شده است. دین در مطالعات دینی گاه به‌عنوان سیستمی فرهنگی از رفتارها و سنن، و گاه به‌عنوان جهان‌بینی جامع و فراگیر یا اجتماعی - معنوی معرفی می‌شود (حلبی، ۱۳۶۶، ذیل واژه). از نگاه علامه طباطبایی، «دین سلسله‌ای از معارف علمی است که معارف عملی را به دنبال دارد و جامع همه آن معارف، «اعتقادات» است» (طباطبایی، ۱۳۷۰: ج ۲، ص ۴۸۳). مطهری نیز دین را «امری که خدا به وسیله وحی به مردم عرضه می‌کند و همه پیامبران برای آن مبعوث شده و به آن دعوت کرده‌اند»، و همه ادیان را مصداق کلی «دین» می‌داند (مطهری، ۱۳۶۸: ج ۲، ص ۲۲۵). جوادی آملی می‌گوید: «دین مجموعه عقاید، اخلاق، قوانین و مقرراتی بوده که برای اداره امور جامعه انسانی و پرورش انسان‌ها لازم است» (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ص ۱۱۱).

دورکیم دین را به «نظامی یگانه از اعتقادات و اعمال مربوط به امور مقدّس که این اعتقادات و اعمال، کسانی که به آن‌ها باور دارند را در مجتمعی معنوی به نام «کلیسا» (سازمان دینی) متحد می‌کند»، تعریف

می‌نماید (دورکیم، ۱۳۸۳: ص ۶۳). گیرتز دین را نظامی از نمادها می‌داند که باعث ایجاد خلیقات و انگیزه‌های قدرتمند و فراگیر و پایدار در انسان می‌شود (Geertz, 1973: p. 90).

برگر دین را «کوشش جسورانه‌ای برای معنادار کردن گیتی برای انسان و فائق آمدن بر بی‌هنجاری‌ها و نامالیماتی چون رنج، مرگ، شرّ و بی‌عدالتی» می‌داند (ایزدی و همکاران، ۱۳۹۳: ص ۴۲). در نگاه او، دین سازوکاری شناختی - معنایی بوده که به شیوه‌ای مقدس، نحوه زیستن جمعی و فردی را برای انسان فراهم می‌کند (کرمی‌پور، ۱۳۸۸). بدین ترتیب برگر به جنبه‌های جمعی و تجربی دین توجه دارد و می‌کوشد با ارائه تعریفی پسینی، تجربی و بلکه تلفیقی از سطوح ارزشی و شناختی، همراه با کنش‌های زمان‌مند و عینی، تعریفی کارکردی از دین عرضه کند (کرمی‌پور، ۱۳۸۸: ص ۱۴۸-۱۴۷)، در عین حال وی تعریف جوهری و توجه به امر گوهرین دین را برای پیروان آن امری بسیار مهم می‌داند. بنابراین، دین از نظر برگر، سیستمی شناختی - اعتقادی بوده که به‌کار معنا بخشی به زندگی فردی و همچنین نظم بخشی به زندگی جمعی می‌آید. از این منظر، دین عبارت است از: «نگاه انسان به‌سوی نظام مقدس که شامل همه موجودات، چه انسان و چه غیرانسان می‌شود» (کرمی‌پور، ۱۳۸۸: ص ۱۴۹). باید گفت از میان تعاریف بیان شده، تعریفی که برگر ارائه کرده، جامع‌تر از سایر تعاریف و هم‌راستا با محور این تحقیق است.

۲-۵. سرمایه معنوی

سرمایه در لغت به‌معنای دارایی، ثروت و اصل چیزی است (عمید، ۱۳۹۰؛ معین، ۱۳۶۲). معنوی صفت منسوب به معنی و به‌معنای حقیقی، اصلی، ذاتی، باطنی و روحانی (دهخدا، ۱۳۷۷) و در مقابل مادی، صوری و ظاهری (عمید، ۱۳۹۰) است. همچنین به «معنایی که فقط به‌وسیله قلب شناخته می‌شود و زبان را در آن بهره‌ای نیست»، تعریف شده است (دهخدا، ۱۳۷۷). در زبان لاتین، معادل معنویت، spirituality، به‌معنای ارتباط برقرار کردن با روحی است که به جهان بی‌روح، حیات می‌بخشد و بدین ترتیب، فرد spiritual دارای انرژی و توانی مضاعف برای ادامه زیست می‌شود. در زبان فارسی، واژه «معنویت» و صفت «معنوی» در همان معنای لغوی به‌کار رفته و معنای اصطلاحی متفاوتی ندارند. برخی گفته‌اند معنویت ریشه در علاقه به معنا، هدف و حقیقت غایی دارد (Wright, 2000: p.12). برخی معتقدند که معنویت نه به هیچ سنت دینی وابسته است، و نه به آن محدود می‌شود (Best, 2014: p.10; Best, 2008: p.11). پالم نیز معتقد است: معنویت ذاتی انسان‌هاست؛ معنویت ارتباط شخصی با حقیقت است؛ معنویت محصول فرایند ارتباطی با خود، دیگران، محیط و خداست؛ و معنویت فرایندی تعالی بخش است که برخی از جلوه‌های آن را می‌توان عشق، سرور و آرامش دانست (Palmer, 1983: p.48-49).

سرمایه معنوی، ترکیب وصفی واژگان سرمایه و معنوی بوده و برخی محققان آن را ثروتی تعریف می‌کنند که با شاخص‌های «خودآگاهی، تغییر چارچوب‌های ذهنی، خودانگیختگی، چشم‌اندازمحوری و ارزش‌محوری، کل‌نگری، دگرخواهی، استقبال از تفاوت‌ها، استفاده مثبت از چالش‌ها، استقلال‌رأی، تمایل به طرح چراهای بنیادی، فروتنی و احساس رسالت»، به جنبه‌های مختلف زندگی عمق می‌بخشد (زوهر و مارشال، ۱۳۹۷). در تعریف دیگری از سرمایه معنوی آمده است: «سرمایه معنوی به عنوان جزئی از سرمایه‌ی فکر شامل ارزش‌هایی چون: روحیه، ایمان، صداقت، اخلاق، علاقه و انگیزه، تعهد، عزت نفس، اشتیاق و صفا و صمیمیت است» (خسروزادگان‌نژاد و همکاران، ۱۳۹۲). مالوچ، سرمایه معنوی را همان سرمایه مذهبی تلقی کرده و می‌نویسد: «سرمایه معنوی و مذهبی عبارت است از هر آنچه در مورد تعامل اقتصاد و مذهب قابل طرح است» (Malloch, 2010: p.756). به‌طور کلی این مفهوم در سال‌های اخیر برای توصیف نقش دین در تحولات جامعه، توسط اندیشمندان به‌کار گرفته شده است. چنانکه برگر سرمایه معنوی را قدرت، نفوذ، شناخت، معرفت و شخصیتی که تماماً ناشی از عضویت در یک سنت دینی خاص است، می‌داند (Berger & Robert, 2004: p.3). با مقایسه و ارزیابی تعاریف مذکور، به‌نظر می‌رسد بهترین تعریف را باید تعریف ارائه شده از پیتز برگر دانست که سرمایه معنوی را جزء و ذیل سرمایه اجتماعی که ناشی از عضویت در یک سنت دینی خاص است، می‌داند. بنابراین، در تحقیق حاضر این تعریف مبنای مباحث مرتبط خواهد بود.

۳-۵. ایدئولوژی

واژه ایدئولوژی^۱ از کلمه لاتین «ایده» به‌معنی فکر، نظر، ذهن و پسوند «لوژی» به‌معنای شناخت یا شناسی ترکیب شده (بابایی، ۱۳۶۹: ص ۹۳-۹۲) و به‌معنای «اندیشه‌شناسی» است (سپیدنامه، ۱۳۹۰: ص ۱۷؛ جاسمی، ۱۳۶۰: ص ۷۰؛ توحیدفام، ۱۳۸۱: ص ۴۱). این واژه نخست به‌معنای «علم آراء و عقاید» به‌کار می‌رفت. اما با گذشت زمان این معنا دستخوش تغییراتی شده و «آراء و عقاید و اندیشه‌هایی درباره انسان، جامعه و جهان» جایگزین معنای سابق شد (توحیدفام، ۱۳۸۱: ص ۴۱)، که بر مجموعه‌ای از اعتقادات یا حتی برخوردها که با یکدیگر ارتباط نزدیک داشته و ویژگی گروه یا جماعتی معین محسوب می‌شوند، دلالت دارد (پلامناتس، ۱۳۷۳: ص ۲-۱). کارل مانهایم برای ایدئولوژی دو معنای جزئی و کلی بیان می‌کند: ایدئولوژی در معنای جزئی این است که به عقاید و دیدگاه‌های رقیب با شک و تردید نگریسته شده و هر ابراز عقیده‌ای از

سوی وی فریبکاری‌هایی کم‌وبیش آگاهانه قلمداد می‌شود که برای انحراف از واقعیت به‌کار می‌بندد. اما در معنای کلی، عبارت است از: نقطه‌نظر کلی یک گروه مشخص که بر روی یکایک قضاوت‌های اعضاء آن موثر است و درواقع مشخصات و ترکیب ساختار کلی اندیشه یک عصر یا یک گروه یا طبقه تاریخی - اجتماعی معین مقصود است (Mannheim, 1954: p.237). عنصر مشترک هر دو معنای ایدئولوژی این است که در هیچ‌یک از این دو، برای فهم نیت و معنای واقعی آنچه حریف می‌گوید، به سخنانی که از زبان او جاری می‌گردد، اعتماد نمی‌شود. در واقع آراء، نظرات، گفته‌ها، گزاره‌ها و نظام‌های عقاید، از لحاظ ارزش اسمی‌شان مورد نظر نیستند، بلکه در پرتو موقعیت زندگی کسی که آنها را بیان می‌کند، توجیه و تفسیر می‌شوند. تفاوت‌های این دو عبارتند از:

- ۱) در مفهوم جزئی ایدئولوژی، فقط بخشی از اظهار عقیده‌های حریف، «ایدئولوژی» نامیده می‌شود، اما در مفهوم کلی، ایدئولوژی بر کل جهان‌بینی وی از جمله دستگاه فکری‌اش سایه می‌اندازد؛
- ۲) تحلیل عقاید در اولی در سطح روانشناختی، و در معنای کلی در سطح ذهن‌شناختی است؛
- ۳) ایدئولوژی جزئی با روانشناسی علایق سروکار دارد و از آنجا که این معنا هرگز عملاً از سطح روانی جدا نمی‌شود، نقطه عطف در چنین تحلیل‌هایی، همیشه فرد است؛ حال آنکه ایدئولوژی در معنای کلی، بدون رجوع به انگیزش‌ها، از تحلیل کارکردی صوری استفاده می‌کند و تمام دیدگاه‌های یک گروه اجتماعی بازسازی می‌شود (همان). از نظر وی با پیدایش فرمول‌بندی عام مفهوم ایدئولوژی، نظریه ایدئولوژی به جامعه‌شناسی شناخت تحول می‌یابد (همان). آنچه روزی اسلحه فکری یک حزب به‌شمار می‌رفت، به نوعی روش تحقیق در تاریخ فکری و اجتماعی بدل می‌شود. دین به‌مثابه ایدئولوژی، یعنی به هر دو معنای کلی و جزئی ایدئولوژی، که در اینجا با مفهومی غیرارزشی از ایدئولوژی سروکار داریم و باید آن را از مفهوم کلی و جزئی متمایز ساخت. مواجهه دین ایدئولوژیک با عقاید و باورهای معنوی افراد مختلف، احزاب را نیز به استفاده ابزاری از دین جهت سرکوب و در نتیجه حذف رقیب سوق می‌دهد. همچنین باید گفت میان اصطلاح جدید «ایدئولوژی» و اصطلاحی که بیکن، برای اشاره به سرچشمه خطا به‌کار برده است، پیوند وجود دارد. آنچه در معرفت‌شناسی بیکن قابل بیان است، نظریه بت‌های اوست (کنوبلاخ، ۱۳۹۰: ص ۳۶)، که باید این نظریه را تا اندازه‌ای پیش‌زاد مفهوم جدید ایدئولوژی دانست. «بتها» عبارتند از «پندارها» یا «پیش‌پنداشت‌ها»ی طایفه‌ای، شخصی، بازاری و نمایشی (Manheim, 1954: p. 55). شایان ذکر است که صاحب‌نظران سه نگرش مختلف مثبت، خنثی و منفی نسبت به ایدئولوژی دارند که صاحبان نگاه منفی از منتقدین پدیده «ایدئولوژی‌مند کردن دین» هستند. ملکیان هفت خصلت منفی برای ایدئولوژی برمی‌شمارد:

ایدئولوژی‌ها عقایدی هستند که پذیرش آن‌ها بدون دلیل است، معمولاً جزمیت دارند و به دلیل این جزمیت، معمولاً به تغییر روی خوش نشان نمی‌دهند، مگر به اجبار ناشی از مجادلات و شکست‌های زیاد و مکرر؛ بعضاً در پی تأمین منافع گروهی خاص قدم برمی‌دارند، دارای آرزوآندیشی بوده و عموماً اتوپیایی هستند و با ایجاد مرزبندی‌ها، انسان‌ها را به جان هم می‌اندازند (ملکیان، ۱۳۷۹).

در گفتمان مارکس نیز ایدئولوژی قالب اعتقادی گمراه‌کننده‌ای است که بر واقعیت بار می‌شود، تا آن را وارونه جلوه دهد. از نظر مارکس، ایدئولوژی پنداری در مقابل واقعیت روبنایی است که زیربنای واقعی را به واقعیتی برساخته و کاذب تبدیل می‌کند. به تعبیری ایدئولوژی از نظر مارکس شبیه دوربینی تیره‌تار است که یا جهان را تار نشان می‌دهد و یا وارونه می‌نمایاند. مارکس از جمله متفکرانی است که بیش از هر فرد دیگری ایدئولوژی را وارد علم جامعه و سیاست کرد (پلامناتس، ۱۳۷۳: ص ۱۸). مارکس که دین را وسیله توجیه بیدادگری‌های اجتماعی می‌دانست (پالس، ۱۳۹۴: ص ۲۱۴)، در تلاش بود آن را در چارچوب نظریه اجتماعی عامی بفهمد که دو مفهوم اصلی و عمده را دربرداشت؛ مفهوم ایدئولوژی و مفهوم از خودبیگانگی یا الیناسیون. مارکس مانند دورکیم و شماری دیگر از نویسندگان با به‌کار بردن تعبیر ایدئولوژی درباره دین می‌کوشید آن را به عنوان نیروی قدرتمند انسجام‌آفرین در جامعه معرفی کند. در این تعبیر دین ابزاری برای ایجاد احساس با هم بودن، وحدت همگانی، ارزش‌های مشترک و مانند اینهاست. اما برخلاف دورکیم، مارکس این جنبه ایدئولوژیک دین را با توجه به کارکرد انسجام‌آفرینی آن برای کلیت جامعه در نظر نمی‌گیرد؛ زیرا موضع مبنایی وی دربردارنده این ایده است که جامعه (سرمایه‌داری) از طبقات گوناگون اجتماعی متخاصم/ متعارض تشکیل شده و ملاک این طبقه‌بندی نوع رابطه‌ای است که این طبقات با ابزار تولید در جامعه دارند. او دین را یکی از ابعاد مکانیسم‌های کنترل اجتماعی می‌داند که طبقه حاکم برای به‌اجرا درآوردن حاکمیت ایدئولوژیک خود بر طبقات دیگر اجتماع، به آن تمسک می‌جوید. براین اساس، دین فقط یک ایدئولوژی منسجم نیست، که جهان اجتماعی و جایگاه مردم در این جهان را توضیح دهد، بلکه دین در خدمت توجیه توزیع ناعادلانه ثروت و اجرت نیز قرار گرفته است و لذا به نظر می‌رسد به‌مثابه ایدئولوژی شدن دین، کارکردهای لازم آن را از بین برده و این مفهوم را دچار کژکارکرد نموده و به نقش و جایگاه حقیقی آن آسیب خواهد رساند.

سوال مطرح این است که آیا نتیجه این بیان که دین به‌مثابه ایدئولوژی باید جای خود را به دین به‌مثابه سرمایه معنوی بدهد، تحقیر ایدئولوژی است که در گفتمان مارکسی وجود دارد، یا انداز از به‌کار بردن دین به عنوان ابزاری برای تکذیب و تخریب رقیب و توجه دادن به سرمایه بودن دین برای تولید معنویت فردی و جمعی در احزاب و برنامه‌های آنها؟ بنابراین، چگونگی نگرش احزاب سیاسی به دین، به دلیل آثار و نتایج آن

در تغییرات اجتماعی، نیازمند تبیین نوع نگاه آن‌ها به دین است.

۶. مورد پژوهی

تشکل‌های سیاسی و گروه‌هایی که با انگیزه‌های دینی و یا ایدئولوژیک و مخفیانه و گاه مسلحانه به فعالیت علیه رژیم سابق می‌پرداختند، با پیروزی انقلاب اسلامی امکان فعالیت غیرمسلحانه، فرهنگی، اجتماعی و سیاسی و غیر مخفی یافتند. در یک تقسیم‌بندی کلی، در بدو پیروزی انقلاب، چهار جناح سیاسی فعال بودند: جناح روحانیون، جناح ملی‌گرایان، جناح چپ مارکسیستی، سازمان مجاهدین خلق و گروه‌های مشابه همچون آرمان مستضعفین (درویشی سه‌تالانی، ۱۳۸۵: ص ۱۳۵). در این دوره گروه‌های سیاسی فعال و دارای مجوز، منحصر به حزب جمهوری اسلامی، جامعه روحانیت مبارز تهران و سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی بوده است، که دو حزب نخست در یک‌سو و سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی در سوی دیگر قرار داشت که بررسی نقش دین در هریک از این تشکل‌ها برای نیل به اهداف این پژوهش ضروری است:

۱-۶. حزب جمهوری اسلامی

حزب جمهوری اسلامی نخستین تشکل رسمی و فراگیر مذهبی- سیاسی است که بلافاصله پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران اعلام موجودیت کرد و مرامنامه و اساسنامه آن حاکی از پیدایش حزب مدرنی بود. پیش‌بینی شورای ایدئولوژی علاوه بر شورای مرکزی و شورای داور و... در مجموعه ارکان این حزب نکته حائز اهمیت است و وظیفه این شورا نیز نظارت بر مشی‌ء حزب و بررسی و تصمیم‌گیری درباره مصوبات شورای مرکزی بود (فیرحی، ۱۳۹۶: ص ۱۷۵). از اهداف تأسیس این حزب، جلوگیری از تفرقه در میان نیروهای انقلابی و انسجام آنها بود، اما در عمل در تقابل با سایر گروه‌ها قرار گرفته و سبب ایجاد اختلافات جدی در بدنه آنان شد (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۷۸ الف: ص ۳۳۲). با گذشت زمان، این حزب به سبب اتخاذ مواضع رادیکال، دستخوش تحولات درون تشکیلاتی شد که مرکز اصلی بحث‌ها و اختلاف‌نظرها «ولایت فقیه و حوزه اقتدار آن» بود. همچنین تفاوت و تقابل دیدگاه‌های اقتصادی اعضای حزب و برداشت‌های متفاوت و بعضاً متضاد ایشان از قلمرو و کارکردهای اقتصاد دینی نیز از مصادیق اختلافات منجر به انحلال این حزب بود. هاشمی رفسنجانی در اشاره به این تناقضات می‌گوید: در شورای مرکزی سه گروه بودند؛ یک گروه چپ، یک گروه راست و یک گروه معتدل (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۷۸ ب: ص ۲۹۶-۲۶۹).

از دیگر مشکلات این حزب، چندگانگی اعضای آن بود که پس از اینکه به واسطه ائتلاف با جامعه روحانیت مبارز تهران و سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی، اکثریت مجلس اول را از آن خود کردند، زمزمه‌های

اختلاف نظر در میان دولت و مجلس، به ویژه بر سر موضوعات مناقشه برانگیزی چون: اسلام فقه‌آهنگی، اسلام پویا، احکام حکومتی، جایگاه احکام اولیه و ثانویه و قانون موسوم به «بند ج^۱»، به گوش می‌رسید. بر مبنای اعتقاد دسته‌ای از فقها و روحانیون به کفایت احکام اولیه، «ما صرفاً مجری هستیم، نه قانون‌گذار». در مقابل، گروهی از فقها و روحانیون به عدم کفایت احکام اولیه معتقد بوده و علاوه بر اینکه صدور احکام ثانوی را حق مسلم ولی فقیه می‌دانستند، برای وی بسطید نیز قائل بودند (ناظری، ۱۳۸۲: ص ۶۶-۶۵). یکی از چهره‌های سیاسی آن دوره می‌گوید: در بررسی و ریشه‌یابی وقوع انشعاب در جامعه روحانیت که شکل‌گیری مجمع روحانیون مبارز را باعث شد، یکی از عوامل مهم، تأثیرپذیری جامعه روحانیت مبارز از بافت و جناح‌بندی‌های خاص حزب جمهوری اسلامی بود (درویشی سه‌تانی، ۱۳۸۵: ص ۵۲۳-۵۲۰).

در این میان رهنمودها و موضع‌گیری‌های امام خمینی که ناشی از اعتقادش به فقه پویا بود، و حمایت ویژه ایشان از نخست‌وزیر وقت، سبب شد تا جریان چپ علاوه بر در اختیار گرفتن کرسی‌های بسیاری در مجلس دوم، بخشی از وزرای کابینه و بخشی از مناصب قوه قضائیه را نیز از آن خود کند. این اختلافات زمینه انحلال حزب جمهوری اسلامی را در آن مقطع فراهم کرد و علاوه بر آن سبب ایجاد شکاف عمیقی در میان نیروهای انقلاب شد. سیدمحمدکاظم موسوی بجنوردی که خود پیشینه تأسیس حزب ملل اسلامی (۱۳۴۱) را داشت، در توضیح علت خروج زود هنگام خود از شورای مرکزی حزب جمهوری اسلامی می‌گوید: در آن ایام من از نظر اقتصادی دیدگاه چپ داشتم؛ یعنی عدالت‌خواهی را در سیستم اقتصادی دولتی می‌دیدم، از طرفی حزب جمهوری اسلامی را همانند باشگاهی می‌دیدم که از همه اقشار در آن حضور دارند و تنها در ویژگی پذیرفتن انقلاب و رهبری انقلاب مشترک هستند. لذا، به شهید بهشتی گفتم که این حزب نیست و این دیدگاه‌ها در یک حزب نمی‌توانند در کنار هم قرار بگیرند (موسوی بجنوردی، ۱۳۹۴: ص ۳۴). در همین شرایط بود که، خامنه‌ای، هاشمی رفسنجانی و دو تن از دیگر مؤسسان حزب جمهوری اسلامی طی ارسال نامه‌ای به امام خمینی، خواهان موافقت وی با تعطیلی و انحلال حزب شدند و سرانجام با کسب این موافقت، کارنامه بزرگ‌ترین و فراگیرترین حزب سیاسی پس از پیروزی انقلاب اسلامی در سال ۱۳۶۶ بسته شد.

۶-۲. جامعه روحانیت مبارز تهران

از اواسط سال ۱۳۵۶ روحانیون حامی امام خمینی در تهران تشکّل جامعه روحانیت مبارز را با مشارکت

۱. این قانون (۱۳۵۸ و ۱۳۵۹) مربوط به تقسیم زمین‌های «موات»، «مصادره‌ای» و «بزرگ» در میان افراد بدون زمین توسط هیأتی ۷ نفره بود.

شخصیت‌هایی چون بهشتی، کروبی، مطهری، ناطق نوری، هاشمی رفسنجانی و... بنیان نهادند. در مقدمه اساسنامه این تشکل آمده است: تجربه مبارزه روحانیت به‌رهبری بنیان‌گذار جمهوری اسلامی ایران به‌خوبی نشان داد که نه تنها نمی‌توان برای تحقق اهداف، انجام رسالت و وظایف و نیل به آرمان‌های مشروع امت اسلامی، به تلاش‌های متفرق، فاقد انسجام و فردگرایانه بسنده کرد، بلکه استراتژی سنجیده دشمنان امت اسلامی، پیچیدگی مسائل و چندوجهی بودن مشکلات انقلاب اسلامی، از جمله دلایلی است که جامعه روحانیت مبارز را بیش‌ازپیش به سمت‌وسوی ایجاد تشکل و سازماندهی کارآمد فرامی‌خواند (دارابی، ۱۳۷۵: ص ۲۹۸). این تشکل در حوادث بعد از انقلاب از جمله حکمیت میان اختلافات بنی‌صدر و شهید رجایی همواره نقش تعیین‌کننده‌ای داشت. با عزل و خروج بنی‌صدر از کشور، انتخابات دومین دوره ریاست جمهوری آغاز و از مؤسسين جامعه روحانیت مبارز و آخرین دبیرکل حزب جمهوری، سیدعلی خامنه‌ای و پس از وی، هاشمی رفسنجانی از دیگر اعضای جامعه روحانیت مبارز به ریاست جمهوری برگزیده شدند. قوه قضائیه از سال ۱۳۶۸ و مجلس شورای اسلامی و ریاست این مجلس از ابتدای شکل‌گیری به استثنای دوره سوم و ششم نیز در اختیار اعضاء و هواداران جامعه روحانیت مبارز بوده است. همچنین برخی از اعضاء جامعه روحانیت مبارز از جمله مهدوی‌کنی، یزدی، امامی‌کاشانی، خزعلی و جنتی، مدت‌ها عضو فقهای شورای نگهبان نیز بوده‌اند (ناظری، ۱۳۸۲: ص ۷۰-۶۹).

این تشکل براساس مبانی فکری خویش به سیاست‌های محافظه‌کارانه و کنترلی و در مسائل سیاسی و فرهنگی به دخالت دولت و اعمال دیدگاه سنت‌گرایانه اعتقاد داشت (درویشی‌سه‌تلانی، ۱۳۸۵: ص ۵۴۵). اساسنامه حزب در ۱۷ صفحه، سه فصل و ۴۳ ماده تنظیم و ذیل ماده ۳، برخی از اهداف حزب، «ترویج و تبلیغ معارف اسلامی، پاسداری از دستاوردهای انقلاب و ممانعت از هرگونه انحراف در خط‌مشی انقلاب» (دارابی، ۱۳۷۵: ص ۲۹۹) بیان شده است. علی‌رغم اوصاف پیش‌گفته، در اوایل سال ۱۳۶۷ و در آستانه انتخابات سومین دوره مجلس شورای اسلامی، به دلیل تشدید اختلافات از جمله درباره فهرست نامزدهای معرفی شده دوره سوم مجلس و برخی از قوانین و مقررات همچون قانون کار، حدود مالکیت، نحوه اداره کشور و... در درون این تشکل انشعاب به‌وجود آمد. شکاف‌های انباشته شده و مترکم در این تشکل باعث شد تا تعدادی از اعضاء روحانی آن از جمله: کروبی، دعایی و جلالی خمینی از حزب خارج و با نگارش نامه‌ای به امام خمینی، علت این خروج و اقدام به ایجاد تشکل جدید (مجمع روحانیون مبارز) را چنین بیان کردند: خط‌مشی ما منطبق بر منشور ترسیمی در پیام حج سال گذشته جنابعالی بوده و رجاء‌واثق داریم که در تشکل جدید، دین خود را به انقلاب، اسلام و ملت ادا نماییم. امام خمینی با پذیرش انشعاب به وجود آمده در

پاسخ به ایشان نوشت: نفس جدایی از یک مجموعه برای حفظ و بیان عقیده و پدید آوردن تشکیلات دیگر، مصداق وجود اختلاف نیست (درویشی سه‌تالانی، ۱۳۸۵: ص ۵۲۹-۵۲۸). این رخداد، منجر به شکل‌گیری گروه‌های سیاسی جدید شد و جامعه روحانیت مبارز نیز ذیل عنوان «جامعه روحانیت مبارز و تشکّل‌های همسو» فعالیت داشت (ناظری، ۱۳۸۲: ص ۷۷).

۶-۳. سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی

سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی در فروردین ماه ۱۳۵۸ و با تأکیدات امام خمینی و آیت‌الله مطهری در تاریخ ۱۳۵۸/۱/۱۶ اعلام موجودیت نمود و متشکل از ۷ گروه: امت واحده، توحیدی فلق (خارج از کشور)، توحیدی فلاح، توحیدی بدر، صف (اصفهان و تهران)، موحدین (خوزستان و کرمان) و منصورون (در سراسر کشور) بود که از مهم‌ترین نیروهای انقلاب به‌شمار آمده و جریان‌های فکری راست و چپ سیاسی از بطن این سازمان متولد شده است (ظریفی‌نیا و تاج‌زاده، ۱۳۷۸: ص ۶۱-۶۰). در مرامنامه این سازمان آمده است: سازمان، تشکیلاتی عقیدتی-سیاسی و علنی است که با اعتقاد به مکتب اسلام و اجتهاد پویا، ضرورت تطبیق خلاق مکتب با نیازهای زمان و مقتضیات آن، و با تکیه بر معارف اسلامی، براساس اصول خویش و در چارچوب قانون اساسی، برای تحقق اهداف خویش تلاش می‌کند. با این وصف، اولین جرقه اختلافات در درون سازمان، با انتشار دو بیانیه به مناسبت‌های روز کارگر و شهادت علی شریعتی زده شد. در مورد اول، گروهی با اعتقاد به اینکه هر نوع توجه به کارگر، ناشی از تفکر مارکسیستی و نوعی از التقاط است، با صدور بیانیه مخالف بودند. در مورد دوم نیز عده‌ای شریعتی را التقاطی و بدعت‌گذار و عده‌ای دیگر وی را متفکری دردمند و مُصلحی روشن‌بین معرفی می‌کردند. دوره‌های فعالیت و حیات سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی را می‌توان به چهار دوره تقسیم کرد که عبارتند از:

✦ **دوره بدو تأسیس از ۱۳۵۸ تا دی‌ماه ۱۳۶۱:** سازمان در دوره اول (بدو تأسیس) حیات خود توانست با همکاری در راه‌اندازی و ایجاد سپاه پاسداران، مشارکت در سازماندهی کمیته مرکزی انقلاب اسلامی و... خدمات مهمی به انقلاب اسلامی بنماید (ناظری، ۱۳۸۲: ص ۷۳). در همین دوره اختلافات بین اعضای سازمان، به‌ویژه در حوزه طرح و برنامه اقتصادی، سبب شد تا در درون این سازمان سه جناح مختلف به‌وجود آید:

۱) جناح نخست با تمایلات سنت‌گرایانه، برای نماینده امام در سازمان، ولایت مطلق قائل بود و به جناح راست مشهور شد.

۲) دومین جناح به تبعیت از نظرات شخصی نماینده امام خمینی در سازمان اعتقاد نداشته و وی را صرفاً

مجرایی برای انتقال نظریات امام خمینی می‌دانست، نه بیشتر. این افراد ارزش‌های حزبی و سازمانی خود را برتر از سخنان نماینده امام می‌دانستند. افرادی چون: بهزاد نبوی، سعید حجاریان، مصطفی تاجزاده و محمد سلامتی، در این گروه بودند که بعدها به جناح چپ معروف شدند.

۳) جناح سوم معتقد بودند، بستر قابل توجهی برای تجمیع سلائیق و تفاهم و استمرار فعالیت وجود ندارد و در نتیجه به انحلال سازمان می‌اندیشیدند (ظریفی‌نیا و تاجزاده، ۱۳۷۸: ص ۶۷).

پس از انتقال اخبار به امام خمینی، وی به بقای افراد هم‌فکر با آقای راستی (نماینده خود در سازمان) و استعفای سایرین در صورت تمایلشان، دستور داد که در پی آن ۳۷ نفر از اعضای سازمان استعفاء کردند (مرتجی و زیباکلام، ۱۳۷۸: ص ۲۲).

✦ از دی ۱۳۶۱ تا مهر ۱۳۶۵: در این بازه زمانی فعالیت‌های سازمان به شدت کاهش یافت. در مهرماه ۱۳۶۵ نماینده امام در سازمان با برشماری دلایلی به صورت مکتوب، از امام خمینی درخواست استعفاء و انحلال سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی را نمود که مورد موافقت قرار گرفت.

✦ از مهر ۱۳۶۵ تا مهر ۱۳۷۰: در این دوره سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی منحل شده بود و هیچ‌گونه فعالیت رسمی نداشت.

✦ از مهر ۱۳۷۰ تاکنون: قربت‌های فکری و عملی بخشی از اعضای مستعفی این سازمان سبب شد، ضمن تحریر اساسنامه و مرامنامه‌ای، مجدداً درخواست اجازه فعالیت با عنوان سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی را نمایند که وزارت کشور در تاریخ ۱۳۷۰/۷/۱۰ اعلام موافقت کرد.

۷. تحلیل و ارزیابی

در اندیشه ماکیاوولی، دین در وهله اول ستون جامعه و دولت، و بهترین حامی ثبات و تداوم نظام سیاسی است (ماکیاوولی، ۱۳۷۱: ص ۷۵). منتسکیو با این استدلال که موقعیت دین فراتر از تضادها و رقابت‌های اجتماعی است و به‌همین دلیل، دین از هرگونه جنگ و تضاد اجتماعی جلوگیری نموده، ثبات و نظم سیاسی را حفظ می‌کند، آن را عامل صلح می‌داند (منتسکیو، ۱۳۶۲: ص ۶۸۵-۶۸۴). افراد دیگری همانند بُدَن، دومستر و بوسونه نیز به نقش دین در انسجام‌بخشی و ثبات‌بخشی نظام سیاسی اشاره نموده‌اند (باربیه، ۱۳۸۴: ص ۷۲، ۷۹، ۱۰۰). با این پیش‌فرض، وجود عنصر دین در یک حزب را در صورت تلقی صحیح از آن باید سرمایه‌ای عظیم محسوب کرد که نتیجه‌ای جز وحدت روزافزون در پی ندارد. چنانکه امام خمینی هم معتقد بود: «اگر تمام انبیای عظام جمع بشوند در یک شهری و در یک کشوری، هیچ‌گاه باهم اختلاف نمی‌کنند؛ برای اینکه تزکیه شده‌اند، علم و حکمت را بعد از تزکیه در نفس دارند. گرفتاری همه ما برای این

است که ما تزکیه نشده‌ایم، تربیت نشدیم» (امام خمینی، ۱۳۸۹: ج ۱۴، ص ۳۹۱). در حالی که مطالعه احزاب ایران که همگی دارای منشی دینی بوده‌اند، چندان نمودگر این واقعیت نیست. با توجه به آنچه در بررسی سوابق و رخدادهای حزب جمهوری اسلامی گذشت، می‌توان گفت از دلایل عدم شکوفایی این حزب، درک نادرست چگونگی رابطه ت‌حزب با مسئله ولایت و تبدیل شدن حزب جمهوری به یک نهاد دولتی به جای نهاد مدنی بوده است (ضابط‌پور، ۱۳۸۰: ص ۱۲۶-۱۲۸). با بررسی‌های به‌عمل آمده در مجموعه اسناد و مکتوبات این حزب، از جمله تشکیل شورای ایدئولوژی و تعیین وظیفه نظارت بر مشی‌ء حزب برای آن، این نتیجه بدست می‌آید که طرز تلقی این جریان از دین، نه به‌مثابه سرمایه معنوی، بلکه به‌مثابه ایدئولوژی بوده و مواضع رادیکال این حزب در مقطع زمانی فعالیت و مواجهه با جریان‌های منتقد سیاست‌های حاکمیت، مؤید این تلقی است.

در خصوص جامعه روحانیت مبارز که در مرامنامه‌اش ترویج و تبلیغ معارف اسلامی و ممانعت از هرگونه اختلاف به‌صراحت ذکر و از اهداف این جامعه برشمرده شده، لکن با ظهور اختلافات جدی به‌ویژه در مباحث قانون کار، حدود مالکیت، نحوه اداره کشور، خروج برخی از روحانیون شاخص از جمله: کروب‌ی، داعی و جلالی خمینی و ماهیت اختلافات درونی که پیش‌تر بررسی شد، مشاهده می‌شود که در نگرش این تشکل نیز همانند حزب جمهوری اسلامی، دین در جایگاه ایدئولوژی مورد توجه بوده است. در مورد سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی نیز باید گفت، با توجه به روند تاریخی این تشکل و مواضع اتخاذ شده، به‌ویژه اینکه در مرامنامه به‌صراحت، این سازمان تشکیلاتی عقیدتی و معتقد به اجتهاد پویا معرفی شده است، می‌توان به این جمع‌بندی رسید که میان اعضای این تشکل، دو فهم متضاد از دین دیده می‌شود: دین به‌مثابه ایدئولوژی و دین به‌مثابه سرمایه معنوی؛ و از مهرماه ۱۳۷۰ تا حدودی نگاه به دین به‌مثابه سرمایه معنوی بوده است. نگاهی به مواضع حزبی و سیاسی برخی از چهره‌های شاخص این تشکل همچون تاج‌زاده، آرمین و سازگارا که از شرکت‌کنندگان فعال در جلسات حلقه کیان (اصطلاحی در اشاره به یک نحله فکری و گروهی از اندیشمندان ایرانی در دهه ۱۳۶۰ و ۱۳۷۰) بوده و مشارکت آنان در طرح مباحثی از قبیل نقد اسلام فقاهتی (سروش، ۱۳۷۰: ص ۱۴)، ایدئولوژی‌زدایی از دین (سروش، ۱۳۷۲: ص ۲۰)، تکثرگرایی و پلورالیسم دینی (سروش، ۱۳۷۶: ص ۷) نشان‌دهنده رویکرد تجدیدنظرطلبانه آنان در حوزه‌های اجتماعی و سیاسی است که از خردادماه ۱۳۷۶ به بعد، آشکارتر مطرح و از منظر پژوهش حاضر در قالب سرمایه‌های فکری و معنوی دنبال می‌شود.

درواقع تقسیم‌بندی اسلام فقاهتی و غیرفقاهتی و یا به عبارت دیگر، نزاع میان معتقدان به فقه سنتی و

فقه پویا، از مباحث مهم و اختلافی در این دوره، و یکی از مهم‌ترین ملاک‌های تقسیم‌بندی گروه‌های سیاسی این دوره (مبتنی بر فهم و تلقی هریک از آنان از دین و مفاهیم آن) بوده است. کمالینکه حزب جمهوری اسلامی و جامعه روحانیت مبارز معتقد به اسلام فقاهتی یا فقه سنتی و در مقابل، سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی معتقد به اسلام غیرفقاهتی یا فقه پویا بود. به بیان دیگر، پذیرش یا عدم پذیرش امکان قبض و بسط در شریعت - چنانکه سروش و همفکرانش معتقد بودند: «پدیداری دانسته‌های نوین، دانسته‌های پیشین ما را به حال خود نمی‌گذارند و اگر آنها را برنیندازند، در معنا و مفاد آنها تصرف می‌کنند و منظر تازه‌ای به ما و منظر نوینی به آنها می‌بخشند» (سروش، ۱۳۷۴: ص ۱۸۶) -، در نگرش، خط‌مشی‌ء و عملکرد احزاب تاثیر مستقیم داشته و به‌عنوان نمونه در مواضع متفاوت تشکل اخیر، در بیانیه‌های صادره مورخه ۳۱/۰۳/۱۳۸۸ و ۱۵/۰۶/۱۳۸۸ در خصوص محکوم نمودن برخورد با احزاب، نهادهای مدنی، شخصیت‌ها و فعالان سیاسی و اعمال فشارهای جسمی و روحی بر بازداشت‌شدگان جهت اخذ اعتراف و نقد عملکرد سازمان صداوسیما و... نمود یافت. بنابراین، باید گفت دگراندیشی موجود در مواضع سیاسی این تشکل، برخاسته از درک عصری آنان از دین، متأثر دانستن فهم صحیح شریعت از معارف بشری و در نتیجه اعتقاد به تحول فهم شریعت به دنبال تحول معارف بشری بوده است (سروش، ۱۳۷۴: ص ۳۶۰)؛ زیرا علاوه بر توجه به شاخص‌های سرمایه معنوی از جمله صداقت، احساس مسئولیت، تعهد و غیره، مواضع آن هویتی جاری و تکامل‌یابنده داشته و با قبض و بسط همراه بوده است.

۸. نتیجه‌گیری

از مباحث مهم مطرح در جامعه‌شناسی دین، توجه به کارکردهای اجتماعی آن و از مهم‌ترین کارکردهای اجتماعی آن، انسجام اجتماعی و مشارکت اجتماعی است. با وجودی که به نظر می‌رسد دین همیشه و در طول تاریخ یکی از مؤثرترین عوامل در تغییر و تحولات اجتماعی، نظم حاکم، توسعه و تعمیق مشارکت و انسجام اجتماعی بوده است، از بررسی اسناد مکتوب و عملکرد احزاب یاد شده در سطور پیش گفته به استقراء ناقص می‌توان به این نتیجه دست یافت که، به‌رغم آنکه مؤسسين احزاب مورد اشاره به نحو شعارگونه و به‌شدت، بر جانمایی دین و آموزه‌های آن در محتوا و بندهای متعدد مرامنامه و اساسنامه‌هایشان تأکید و توجه نموده‌اند، لکن به دلیل آنکه نگاه‌شان به دین به‌مثابه ایدئولوژی بوده، به اقتضای چنین فهمی از دین، این مفهوم، انعکاس مورد انتظار و لازم را در عملکرد احزاب مورد بررسی نیافته است و عینیت اختلاف آراء و تشکلت در دیدگاه‌ها که بعضاً به انحلال و یا انشعاب در آنان منجر شده است، مؤید بی‌تأثیری دین و آموزه‌های

آن در عملکردشان می‌باشد. درحالی‌که چنانچه دین به‌عنوان سرمایه‌ی معنوی تلقی و به‌کار گرفته می‌شود، تربیت انسان‌های صادق اخلاقی، امین و... موضوعیت می‌یافت، دین صرفاً ابزاری برای کسب قدرت نبوده و در خدمت تربیت جامعه اخلاقی قرار می‌گرفت و نیز مبنایی برای تولید و تربیت انسان‌های اخلاقی و پاک‌دست در نظر گرفته می‌شد.

۹. پیشنهادها

دینی بودن حکومت و رسمیت مذهب در ایران موجب شده تا در ساختار سیاسی، دین مؤلفه‌ای غیرقابل اغماض تلقی شده و علاوه بر آن در هیئت ایدئولوژی مورد پذیرش حاکمیت، اجازه ظهور و حضور بیابد. از سویی، غیرقابل تفکیک دانستن دین و ایدئولوژی و کم‌توجهی به دین به مفهوم سرمایه اجتماعی و امر معنوی، باعث شده تا این مهم نتواند به‌گونه‌ای جامع اعم از ارزش‌ها، بایودنیایدها و سایر گزاره‌های معرفتی آن مورد توجه دقیق در جامعه، و به‌خصوص در نهادهای مدنی و احزاب قرار گیرد، به‌ویژه آنکه جامعه کنونی ایران پس از گذران دوره تثبیت، عمیقاً نیازمند اصلاح و تحولات تدریجی و نه تخریب و انقلاب است؛ زیرا تنها وجود چنین نگرشی به‌دین در جامعه و اندیشه احزاب قادر است علاوه بر پذیرش تفاوت‌ها و قبول پلورالیسم در قلمرو سیاست، با تولید سرمایه معنوی و حفظ سرمایه‌های اجتماعی، در راستای رسالت خویش، بر ساختار قدرت سیاسی، سرمایه سیاسی و اقتصادی فعالانه نظارت نماید. بنابراین، با توجه به نتایج حاصل از تحقیق حاضر پیشنهاد می‌گردد:

(۱) از آنجا که احزاب از پایه‌های دموکراسی در نظام سیاسی و مهم‌ترین کانال‌های تحقق مشارکت و نهادهای مدنی محسوب می‌شوند، لازم است مجلس شورای اسلامی و نمایندگان واقعی مردم با بازنگری در شناخت جایگاه حقیقی و حقوقی آنان، و با پایان دادن به سلطه قرائتی خاص از دین و انتظار دریافت ایدئولوژیک از آن و تمایز دقیق میان رویکرد دین به‌مثابه سرمایه معنوی در برابر دین به‌مثابه ایدئولوژی، به‌ویژه در احزاب، بسترهای قانونی اثربخشی کنش‌گران سیاسی و نهادهای مدنی از جمله احزاب سیاسی را فراهم آورند.

(۲) پرواضح است که معنویت به سنت دینی خاص محدود نمی‌شود و به تعبیر پالمر، یک فرایند تعالی‌بخش است، از این‌رو لازم است به‌منظور تعمیق و تاکید بر شاخص‌های معنویت در جامعه که از اهداف مهم حکومت اسلامی، و اعم از خودآگاهی، تغییر چارچوب‌های ذهنی، خوداندگیختگی، ارزش‌محوری، دگرخواهی، پذیرش تفاوت‌ها، استقلال رأی، فروتنی، احساس مسئولیت، عزت نفس، تربیت اخلاقی و غیره

است، در برنامه‌ها و فعالیت‌های احزاب مورد توجه قرارگیرد. در این راستا، لازم است وزارت کشور نسبت به اصلاح فرآیند تأسیس، تشکیل و نظارت بر فعالیت احزاب با حذف یک‌جانبه‌نگری، رفع موانع قانونی و دست‌وپاگیر آنان اقدام نماید.

در این صورت مطابق مطالب پیش‌گفته، از احزاب انتظار می‌رود که به موازات حرکت در مسیر تربیت سیاسی جامعه، به تربیت اخلاقی و مبتنی بر شاخص‌ها و چارچوب‌های سرمایه معنوی نیز پردازند.

منابع

- ایزدی، فائزه و همکاران (۱۳۹۳). تاثیر پيتر برگر در رویکردهای جامعه‌شناسی دین در زمان معاصر. *ادیان و عرفان*، ۴۷(۱): ص ۳۷-۲۰.
- بابایی، غلامرضا (۱۳۶۹). *فرهنگ علوم سیاسی*. تهران: شرکت نشر و پخش ویس، ج ۱.
- باریبه، موریس (۱۳۸۴). *دین و سیاست در اندیشه مدرن*. ترجمه امیر رضایی. تهران: قصیده سرا.
- پاکپور، علی (۱۳۸۱). *دین و ایدئولوژی*. نگاه حوزه، شماره ۵۰.
- پالس، دانیل (۱۳۹۴). *هفت نظریه در باب دین*. ترجمه محمد عزیز بختیاری. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- پلامناتس، جان پتروف (۱۳۷۳). *ایدئولوژی*. ترجمه عزت‌الله فولادوند. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم.
- توحیدفام، محمد (۱۳۸۱). *چرخش‌های ایدئولوژی*. تهران: انتشارات باز.
- جاسمی، محمد (۱۳۶۰). *فرهنگ علوم سیاسی*. تهران: گوتبرگ.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). *شریعت در آینه معرفت*. قم: نشر اسراء، چاپ پنجم.
- حلبی، علی اصغر (۱۳۶۶). *دانشنامه عمومی*. قم: پیک ترجمه.
- خسروزادگان‌نژاد، حسین و همکاران (۱۳۹۲). *سرمايه معنوی جزء جدید سرمايه فکری*. در: اولین کنفرانس ملی حسابداری و مدیریت.
- خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۹). *صحیفه امام*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ج ۱۴، چاپ پنجم.
- دارابی، علی (۱۳۷۵). *جامعه روحانیت مبارز تهران و نقش آن در تحولات نظام سیاسی جمهوری اسلامی ایران*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد علوم سیاسی. دانشگاه تهران.
- درویشی سه‌تلانی، فرهاد (۱۳۸۵). *سیره عملی امام خمینی در اداره امور کشور ۱۳۶۸-۱۳۵۷*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- دورکیم، امیل (۱۳۸۳). *صور بنیانی حیات دینی*. ترجمه باقر پرهام. تهران: نشر مرکز.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷). *لغت‌نامه دهخدا*. دانشگاه تهران.
- زهر، دانا؛ مارشال، آی.ان. (۱۳۹۷). *سرمايه معنوی؛ ثروتی که می‌توان با آن زیست «هوش معنوی» سرمايه معنوی*. ترجمه مرضیه و زهرا فاطمی. تهران: ماهواره.
- سپیدنامه، بهروز (۱۳۹۰). *چرخش ایدئولوژی*. ایلام: برگ‌آذین.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۰). *تقلید و تحقیق در سلوک دانشجویی*. کیان، شماره ۱.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۲). *ایدئولوژی‌زدایی از دین*. کیان، شماره ۱۴.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۴). *قبض و بسط‌توریک شریعت، نظریه تکامل معرفت دینی*. تهران: صراط، چاپ چهارم.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۶). *تکثرگرایی و پلورالیسم دینی (صراط‌های مستقیم)*. کیان، شماره ۳۶.
- ضابط‌پور، غلامرضا (۱۳۸۰). *علل ناپایداری احزاب سیاسی در ایران معاصر*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه باقرالعلوم (ع).
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۰). *المیزان*. ترجمه محمدتقی مصباح یزدی. قم: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی، چاپ

پنجم، ج ۲.

- ظریفی نیا، حمیدرضا؛ تاجزاده، سید مصطفی (۱۳۷۸). کالبدشکافی جناح‌های سیاسی ایران ۱۳۵۸ تا ۱۳۷۸. تهران: آزادی اندیشه. عمید، حسن (۱۳۹۰). فرهنگ فارسی عمید. امیرکبیر، چاپ سی و هشتم.
- فیرحی، داوود (۱۳۹۶). فقه و حکمرانی حزبی. تهران: نشر نی.
- کرمی پور، الله‌کرم (۱۳۸۸). پیتر برگر و جامعه‌شناسی دین. هفت آسمان، ۱۱(۴۲): ص ۱۶۳-۱۴۲.
- کنوبلاخ، هوبرت (۱۳۹۰). مبانی جامعه‌شناسی معرفت. ترجمه کرامت‌اله راسخ. تهران: نشر نی.
- ماکیاوی، نیکولو (۱۳۷۱). گفتارها. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: خوارزمی.
- مرتجی، حجت؛ زیباکلام، صادق (۱۳۷۸). جناح‌های سیاسی در ایران امروز. تهران: نقش و نگار، چاپ دوم.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۸). مجموعه آثار. تهران: صدرا، ج ۲.
- معین، محمد (۱۳۶۲). فرهنگ معین. تهران: امیرکبیر، چاپ پنجم.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۷۹). آیا ایدئولوژیک شدن دین ممکن و مطلوب است؟ بازتاب اندیشه، شماره ۸.
- منتسکیو (۱۳۶۲). روح القوانین. ترجمه و نگارش علی اکبر مهتدی. تهران: امیرکبیر.
- موسوی بجنوردی، سید محمدکاظم (۱۳۹۴). حزب رنگ و بوی حکومتی پیدا کرده بود؛ از تجربه حزب جمهوری اسلامی ایران تا دایره‌المعارف بزرگ اسلامی. چشم‌انداز ایران، شماره ۹۳.
- ناظری، محمدرضا (۱۳۸۲). شناسنامه احزاب سیاسی ایران. قم: انتشارات پارسایان.
- هاشمی رفسنجانی، اکبر (۱۳۷۸الف). کارنامه و خاطرات؛ عبور از بحران. تهران: دفتر نشر معارف انقلاب.
- هاشمی رفسنجانی، اکبر (۱۳۷۸ب). تحزب و حزب جمهوری اسلامی از نگاه آیت‌الله هاشمی رفسنجانی. یاد، شماره ۵۳-۵۶.
- Berger, P. & Robert, W.H. (2004). *Spiritual capital in comparative perspective*. Institute for the study of economic culture, Institute on Religion and World Affairs, Boston University.
- Best, R. (2008). In defense of the concept of 'Spiritual Education': A reply to Roger Marples. *International Journal of Children's Spirituality*, 13(4): p. 321-329.
- Best, R. (2014). *Spirituality, Faith and Education: Some Reflections from a UK Perspective*. In: Global perspectives on spirituality and education, J. Watson, M. de. Souza & A. Trousdale (ED.). New York: Routledge.
- Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books.
- Malloch, T.R. (2010). Spiritual capital and practical wisdom. *Journal of management Development*, 29(7-8): p. 755-759.
- Manheim, K. (1954). *Ideology and Utopia*. London Routledge & Kegan Paul.
- Palmer, P.J. (1983). *To Know as We Are Known: Education as a Spiritual Journey Paperback*. San Francisco: Harper & Row.
- Wright, A. (2000). *Spirituality & Education*. London & New York: Routledge-Falmer.