

مسجد و فرآیندهای فرهنگی قدرت در نظام جمهوری اسلامی ایران

علی اشرف نظری^۱
علی حسن پور^۲

چکیده

در روند شکل‌گیری و پیروزی انقلاب اسلامی نیز، مساجد یکی از عمده‌ترین محل‌های تجمع و اعتراض مردم و شکل‌گیری تظاهرات علیه رژیم شاه بود. در واقع، تجمع جمعیت که عامل مهمی در شکل‌گیری توده‌ها بود و نقش به‌سزایی در شکل‌گیری تظاهرات و اعتراضات مردمی علیه رژیم شاه داشت، از مساجد ریشه می‌گرفت. مساجد عمده‌ترین ابزار روحانیت برای ارتباط با اقشار مختلف جامعه بودند و از طریق آنها ایدئولوژی انقلاب و پیام روحانیت به گوش مردم می‌رسید. همچنین، عامل اصلی بسیج تجار و بازاریان، مساجد بودند که به دلیل پیوند تاریخی مسجد و بازار در قیام‌ها و اعتراضات مردمی، مسجد مرکز تشکل و سازماندهی بازاریان بود.

پرسش‌های مهمی که در مقاله حاضر مطرح می‌شود، این است که کانون اصلی قدرت در نظام در جمهوری اسلامی ایران در چه حوزه‌هایی قرار دارد؟ مساجد چه نقش و کارکردهایی در مشروعیت بخشی به قدرت در نظام جمهوری اسلامی ایران دارد؟ فرض اصلی مقاله حاضر این است که ساختارهای قدرت در نظام جمهوری اسلامی ایران مبتنی بر مفهوم منتشر شده‌ای از فرهنگ است که درون تمام ساختارهای سیاسی و اجتماعی و از جمله مسجد حضور دارد و به تولید و بازتولید قدرت می‌پردازد. در مقاله حاضر، تلاش بر این است تا ابتدا روش گفتمان و چگونگی شکل‌گیری گفتمان هژمون و ارتباط آن با مفاهیم قدرت و فرهنگ را مورد بررسی قرار دهیم. سپس، جریان قدرت در مسجد و سازوکارهای قدرت‌ساز آن را مورد مطالعه قرار دهیم.

کلید واژه‌ها: گفتمان، قدرت، مسجد، ایدئولوژی، فرهنگ، جمهوری اسلامی ایران.

مقدمه

گرچه مسجد نهادی مشترک بین همه فرق و نحله‌های مذهبی اسلام است، اما ویژگی‌ها و امکانات خاص فرهنگ شیعه جایگاه و اهمیتی مضاعف به آن بخشیده است. از جمله مهم‌ترین این عناصر و امکانات باید از نهاد مستقل و قدرتمند روحانیت و مرجعیت، نماد عاشورا و سنت سوگواری یاد کنیم. استقلال نهاد قدرتمند مرجعیت که به ویژه در مقاطعی از تاریخ شیعه قدرتی قابل اعتنا در مقابل قدرت سیاسی بوده است و نیز تولید بیشتر مساجد توسط روحانیت و علاوه بر آن، ارتباط نزدیک و صمیمی بین مردم و مرجعیت شیعه، این امکان را فراهم ساخته است که مساجد نقش فعال‌تری در مسائل سیاسی ایفا کنند. بنابراین، مسجد به عنوان مکانی که در آن نماز جماعت و نماز جمعه به عنوان بیان‌کننده وظایف و آرمان‌های دولت اسلامی به انجام می‌رسد، به یکی از مشخصات اصلی کشورهای اسلامی تبدیل شده است (هنری لطیف‌پور، ۱۳۸۰: ۱۵۸).

در روند شکل‌گیری و پیروزی انقلاب اسلامی نیز، مساجد یکی از عمده‌ترین محل‌های تجمع و اعتراض مردم و شکل‌گیری تظاهرات علیه رژیم شاه بود. در واقع تجمع جمعیت که عامل مهمی در شکل‌گیری توده‌ها بود و نقش به‌سزایی در شکل‌گیری تظاهرات و اعتراضات مردمی علیه رژیم شاه داشت، از مساجد ریشه می‌گرفت. مساجد عمده‌ترین ابزار روحانیت برای ارتباط با اقشار مختلف جامعه بودند و از طریق آنها ایدئولوژی انقلاب و پیام روحانیت به گوش مردم می‌رسید. همچنین، عامل اصلی بسیج تجار و بازاریان، مساجد بودند که به دلیل پیوند تاریخی مسجد و بازار در قیام‌ها و اعتراضات مردمی، مسجد مرکز تشکل و سازماندهی بازاریان بود. بنابراین، در انقلاب اسلامی، مساجد به عنوان یکی از ارکان عمده انقلاب یعنی سازمان و پایگاه اجتماعی گروه‌های مخالف رژیم در کنار دو رکن دیگر یعنی رهبری و ایدئولوژی به نقش‌آفرینی پرداختند و به عنوان یک نهاد مدنی بومی با ارائه کارکردهای گوناگون توانستند در مقایسه با سازمان‌ها و نهادهای مدنی مدرن، نقش بسیار مهمی در جامعه ایفا کرده و قابلیت مذهب و نهادهای مذهبی را به نمایش بگذارند (فاضلی، ۱۳۸۷: ۱۰۲-۱۰۱). در مجموع، می‌توان مهم‌ترین کارکردهای مسجد را به شرح ذیل بیان کرد: ۱. کارکرد ارتباطی - رسانه‌ای مسجد ۲. کارکرد حمایتی - پشتیبانی مسجد مانند ساخت مسجد و مکان‌های مذهبی، تأسیس و راه‌اندازی

سندوق‌های قرض الحسنه و حمایت از مبارزه، پرداخت هزینه‌های مذہبی و حوزه‌های علمیه ۳. ایجاد همبستگی و هویت مشترک در میان توده‌ها.

دولت‌ها از طریق مجاری مختلفی مانند: رسانه‌ها، نهادها و چارچوب‌های قانونی، نظام آموزشی و مساجد، سعی در گسترش نظام ارزشی و فرهنگی خود دارند. تأثیراتی که از طریق این مجاری بر جای می‌ماند، به گونه‌ای است که افراد با درونی ساختن ایده‌ها و ذهنیت‌های برآمده از هنجارهای فرهنگی، به گونه خاصی از تفکر و عمل پایبندی نشان می‌دهند. از این رو، بررسی روابط قدرت در نظام جمهوری اسلامی ایران و چگونگی تداوم و مشروعیت‌یابی آن از طریق مسجد به عنوان مهمترین مسأله مقاله حاضر خواهد بود.

پرسش‌های مهمی که در مقاله حاضر مطرح می‌شود، این است که کانون اصلی قدرت در نظام در جمهوری اسلامی ایران در چه حوزه‌هایی قرار دارد؟ مساجد چه نقش و کارکردهایی در مشروعیت بخشی به قدرت در نظام جمهوری اسلامی ایران دارد؟

فرض اصلی مقاله حاضر این است که ساختارهای قدرت در نظام جمهوری اسلامی ایران مبتنی بر مفهوم منتشر شده‌ای از فرهنگ است که درون تمام ساختارهای سیاسی و اجتماعی حضور دارد. این نوع از فرهنگ با نظام سیاسی و نوع خاصی از قدرت در پیوند است. از آنجایی که فرهنگ، دامنه وسیعی از نهادها، ارزش‌ها و هنجارهای نظام اجتماعی را در بر می‌گیرد، لذا در این پژوهش فقط به نقش مساجد پرداخته شده است.

با وجود آن که آثاری وجود دارد که به لحاظ موضوعی نزدیکی زیادی با موضوع پژوهش حاضر دارند، اما این مقاله از دو جهت متفاوت از آثار یاد شده تلقی می‌شود: یکی از جهت روش‌شناسی (در این آثار از مطالعات فرهنگی بهره گرفته شده در حالی که در این پژوهش از روش گفتمان استفاده شده است). در این پژوهش تلاش خواهد شد تا با بهره‌گیری از روش تفسیری و گفتمان، کارویژه‌های فرهنگی قدرت در نظام جمهوری اسلامی ایران مورد واکاوی قرار گیرد. با توجه به اهمیت «نیت مندی» کنش‌های فردی و اجتماعی، نظریات تفسیری بیشتر از دیگر نظریات می‌تواند در فهم کردارهای سیاسی مفید باشد.

در این روش، ما به دنبال «تفہم» ساختارهای قدرت در نظام جمهوری اسلامی ایران هستیم (Pietkainen & Hujannen, 2003: 251-252); یعنی تلاش برای کشف معنای

حوادث و کنش‌هایی است که در یک زمینه خاص اجتماعی بروز یافته‌اند. گرچه روش غالب در این پژوهش، روش تفسیری و گفتمانی است، ما صرفاً خود را مقید به آن نکرده و سعی شده است تا به شیوه‌ای توصیفی-تحلیلی تصویر جامعی از وضعیت فرهنگ و قدرت در رسانه ارائه کنیم.

از طرف دیگر، شناخت ویژگی‌های فرهنگی جامعه و همچنین جهت‌تغییرات فرهنگی در رابطه مسجد از مسائلی است که در تحقیقات دیگر کمتر به آن پرداخته شده است. از این جهت، پژوهش حاضر می‌تواند به روشن‌تر شدن تحولات فرهنگی و اجتماعی جامعه ایران و همچنین شناسایی سمت و سوی کلی قدرت و هویت در رابطه با مسجد به ما کمک کند. در این پژوهش، تلاش بر این است تا با استفاده از منابع موجود، جریان قدرت در مساجد مورد بررسی قرار گیرد. هدف اصلی مقاله، تمرکز بر تحلیل مفهوم فرهنگ و قدرت در ساختار نظام جمهوری اسلامی ایران می‌باشد.

در مقاله حاضر، ابتدا روش گفتمان و چگونگی شکل‌گیری گفتمان هژمون و ارتباط آن با مفاهیم قدرت و فرهنگ را بررسی شده، سپس جریان قدرت در مسجد مورد مطالعه قرار خواهد گرفت.

۱- روش گفتمان^۱

واژه «گفتمان» که سابقه آن در برخی منابع به قرن ۱۴ م می‌رسد، از واژه فرانسوی [dis-koor] discours و لاتین discurs-us به معنی گفتگو، محاوره، گفتار، و از واژه discursum و discurre به معنی طفره رفتن، از سر باز کردن، تعلل ورزیدن و ... به کار گرفته شده است (مک دانل، ۱۳۸۰: ۱۰). گفتمان و تحلیل گفتمان به مثابه یک اصطلاح تخصصی برای اولین بار در زبان‌شناسی توسط زیگ هرپس به کار گرفته شد و از آن زمان تا به حال تحلیل گفتمان در حوزه زبان‌شناسی مراحل مختلفی را پشت سر گذاشته است. در این نگرش، هیچ‌گونه توجهی به قدرت و ایدئولوژی نشده است (سلطانی، ۱۳۸۴: ۲۵).

در علم زبان‌شناسی، دو دیدگاه یا تعبیر رایج ازگفتمان ارائه شده است: یکی دیدگاه اصلاح‌طلبانه که به بررسی و تحلیل واحدهای بزرگتر از جمله می‌پردازد که صورت‌گرا و ساخت‌گرا نامیده می‌شوند. سوسور - زبان‌شناس سوئیسی - در این چارچوب، با طرح ساختارهای زبانی، اولین قدم را در ایجاد نظریه گفتمان برداشت. به عقیده سوسور، اصوات یا تصاویر نوشتاری و معانی هر زبان تنها در جریان روابط آنها با یکدیگر وجود دارند و به سبک نظام روابط تعلق دارند؛ نه اصوات و نه معانی واژه‌ها و کلمات هیچ‌کدام پیش از نظام مذکور وجود خارجی ندارند، بلکه از نظام نشأت می‌گیرند (مک‌دانل، ۱۳۸۰: ۶۶؛ حقیقت، ۱۳۸۷: ۴۸۰؛ Jorgenaen and Phillips, 2002). از منظری ساخت‌گرایانه، گفتمان برای اشاره به مجموعه قاعده‌مندی از گزاره‌ها به کار می‌رود که به صورت ساختارهای نامرئی و ناخودآگاه، در پس اندیشه‌های منفرد، نظریه‌ها و سخنان روزمره نهفته است و قواعد خود را بر اندیشه، هویت و تشخیص، رفتار و کنش تحمیل می‌کند. اجتماع و انسان به وسیله گفتمان‌های مسلط هر عصر، معنا و شکلی خاص می‌گیرند و محدود و محصور می‌شوند.

بنابراین، هر گفتمان با ایجاد رژیم حقیقت خاص خود، با تعیین بخشی و شکل‌دهی به هویت ما، در هر زمینه‌ای چیزهایی را حفظ و برخی چیزهای دیگر را حذف می‌کند. هر گفتمان سیاسی نیز با تنظیم قواعد و اعمال اجتماعی، اشکال هویت را صورت‌بندی کرده و از طریق حفظ برخی از آنها و حذف برخی دیگر، هژمونی خود را مستقر می‌سازد. بر اساس این رویکرد، گزاره‌های تلویحی که منشأ ایدئولوژیک دارند، در گفتمان یافت می‌شوند و در تعیین جایگاه مردم به عنوان فاعلان اجتماعی نقش ایفا می‌کنند (فرکلاف، ۱۳۸۱: ۲۰).

میشل فوکو^۱ با ایجاد چشم‌اندازهای جدید نظری، تأثیر عمیقی بر نظریه‌پردازی پیرامون زبان، قدرت و اجتماع داشته است. ریشه‌های مسیر متفاوتی که فوکو در این زمینه گشود، به فلسفه زبان، پدیدارشناسی، هرمنوتیک، ساختارگرایی و فلسفه سیاسی و اجتماعی باز می‌گردد. از نظر فوکو، گفتمان عبارت است از «گروه‌های وسیع جملات یا گزاره‌ها و قضایای متنوع با معانی و فحواهای مختلف و مضامین و کارویژه‌های گسترده و در عین حال مشخص» (مک‌دانل، ۱۳۸۰: ۳۹؛ سلطانی، ۱۳۸۴: ۲۰). فوکو معتقد است که هرگز گفتمان‌ها (توصیف، تعریف،

1. Michel Foucault

طبقه‌بندی، اندیشیدن و حتی دانش و نظام‌های اندیشه) از روابط قدرت خالی نیستند و صدور دستورالعمل و وضع قوانین و مقررات و آیین‌نامه‌ها در مباحث اخلاقی، نشان از سلطه و اعمال قدرت در این حوزه دارد (صالحی‌امیری، ۱۳۸۶: ۱۵۹؛ سجادی و علی‌آبادی، بی‌تا: ۱۶۱).
گفتمان‌های مختلف، مفاهیم^۱ و مقولات^۲ مختلفی را ارائه می‌کنند و هرآنچه که به چیزی دلالت کند یا دارای معنی باشد، می‌توان آن را به عنوان بخشی از گفتمان تلقی نمود. معانی در فرآیندهای فنی، نهادی، در الگویی برای رفتار عام، در اشکالی برای انتقال، انتشار و پخش و در اشکال آموزشی-تربیتی نهفته‌اند. گفتمان در نزد فوکو، عبارت است از، تفاوت میان آنچه می‌توان در یک دوره معین (بر طبق قواعد دستوری و منطقی) به صورت درست گفت و آنچه در واقع گفته می‌شود. بر اساس این نگرش، گفتمان‌ها نظام‌هایی خود بنیادند که برای دستیابی به قدرت، زبان و همه پدیده‌های اجتماعی را در سیطره خود می‌گیرند (سلطانی، ۱۳۸۴: ۲۵؛ مک‌دانل، ۱۳۸۰: ۶۰-۵۹؛ عضدانلو، ۱۳۸۰: ۵۱).

بنابراین، گفتمان‌ها روش‌های خاصی برای سازمان دهی به معرفت در چارچوب استفاده از انواع خاصی از مناسبات قدرت‌اند. یکی از ویژگی‌های تفکر فوکو این است که گفتمان‌ها را در ارتباط با کارکردشان می‌سنجد. گفتمان‌ها تنها نوشته‌ها، کتابها، متن‌ها و سخنرانی‌ها نیستند، بلکه الگوهای عمل و کاربست آنها نیز هستند. گفتمان‌ها برای فوکو هسته قدرتند. گفتمان‌ها را نباید از دیدگاه نویسنده یا خوانندگان آن نگریست، بلکه باید از این دیدگاه نگریست که چگونه سازنده روابط قدرتند. به عنوان مثال، برای پی بردن به گفتمانی مانند «غرب‌زدگی» و «تهاجم فرهنگی» در ایران، نباید همیشه به نوشته‌های کسانی مانند آل‌احمد و شریعتی، و دیگرانی که شاید با به کار بردن این کلمات بیشترین نفوذ را داشته‌اند روی آورد، بلکه باید به دنبال آن گفتمانی بود که در عینیت جامعه و نزدیکتر به نبض زندگی اجتماعی است. در واقع، برای درک بهتر این گفتمان‌ها باید با مردم کوچه و بازار، با کارگر و کارمند و دانش‌آموز و دانشجو تماس گرفت؛ زیرا در گفتمانهای همین مردم معمولی است که بازی قدرت و مسأله «غرب‌زدگی» یا «تهاجم فرهنگی» خود را آشکار می‌سازد (عضدانلو، ۱۳۸۰: ۵۸؛ کاظمی و محسنی آهویی، ۱۳۸۷: ۳۷).

از نظر فوکو، گفتمان نه تنها مربوط به چیزهایی است که می‌توان گفت یا درباره‌اش فکر کرد، بلکه دربارهٔ این نیز هست که چه کسی، در چه زمانی و با چه آمریتی می‌تواند صحبت کند. او همچنین معتقد است که گفتمان‌ها دربارهٔ موضوعات صحبت نمی‌کنند و هویت موضوعات را تعیین نمی‌کنند، بلکه خودشان سازنده موضوعات‌اند و البته در فرآیند این سازندگی، مداخله خود را پنهان می‌کنند. فوکو برای پی بردن به گفتمان‌های خاص در هر دوره‌های معین، به بررسی قواعدی می‌پردازد که تعیین می‌کنند در یک دوره خاص چه احکامی به عنوان «احکام درست و معنی‌دار» پذیرفته می‌شوند (کاظمی و محسنی آهویی، ۱۳۸۷: ۳۸؛ صالحی‌امیری، ۱۳۸۶: ۱۶۲). در این نگاه گفتمانی، معنا در گفتمان و بر اساس قواعد آن شکل می‌گیرد و قواعد گفتمانی، قواعد زبانی هستند؛ یعنی معنا از رابطه ذاتی میان دال (لفظ) و مدلول (مفهوم) پدید نمی‌آید، بلکه حاصل رابطه‌ای قراردادی و سیال میان دال و مدلول است. این سیالیت موجب شناسایی صورت بندی‌های گفتمانی می‌شود که هر کدام معنایی از جهان ارائه می‌دهند و آن را واقعی قلمداد می‌کنند (Baite, 2002: 34).

ارنستو لاکلا^۱ و شنتال موف^۲ در نوشته‌های خود مفهوم گفتمان فوکو را با دیدگاه‌های سوسور، دریدا، لاکان، گرامشی، آلتوسر و دیگران درآمیخته‌اند و نظریه‌ای پساساختارگرایانه‌ای ارائه داده‌اند که بر اساس آن همه پدیده‌های اجتماعی تحت تأثیر فرآیندهای گفتمانی شکل می‌گیرند (Laclau, 1990: 23؛ سلطانی، ۱۳۸۴: ۲۶). نظریهٔ گفتمان به جای در نظر گرفتن اقتصاد به عنوان نوعی لایهٔ زیرین جامعه و عرصه‌ای مستقل، آن را در ارتباط با رفتارها و فرآیندهای قانونی، سیاسی، فرهنگی، روانشناختی و ایدئولوژیک می‌بیند. بنابراین، نظریه پردازان گفتمان به جای صحبت درباره اقتصاد به عنوان عرصه‌ای مجزا از عرصه دولتی و ایدئولوژیک، درباره مفصل بندی این اعمال متفاوت در صورت بندی‌هایی که گرامشی آنها را «بلوک های قدرت» نامیده است، فکر می‌کنند (مارش و استوکر، ۱۳۷۸: ۲۱۸؛ Hall, 1997). گفتمان عرصه ظهور، بازتولید و در عین حال نقد قدرت است که در ارتباط با شرایط اجتماعی و سیاسی هر گفتمان قابل فهم و تحلیل است. بنابراین، مهم‌ترین نقش و کارکرد نظریه گفتمان را باید در

1. Ernesto Laclau
2. Chantal Mouffe

حوزه سیاست به ویژه در مفهوم‌پردازی قدرت دید (نظری و سازمند، ۱۳۸۷: ۳۲؛ مک‌دانل، ۱۳۸۰: ۳۳؛ لاکلا، ۱۳۷۷: ۴۸).

لاکلا و موف برداشتی از گفتمان ارائه می‌دهند که مؤید شخصیت رابطه‌ای هویت است. معنای اجتماعی کلمات، گفتارها، اعمال و نهادها را با توجه به بافت کلی که اینها خود بخشی از آن هستند می‌توان فهمید. هر معنایی را تنها با توجه به عمل کلی که در حال وقوع است و هر عملی را با توجه به گفتمان خاصی که آن عمل در آن قرار دارد، باید شناخت. گفتمان فرایندی است که بر اساس آن، این توانایی در فرد ایجاد می‌شود که با به کارگیری نمادها، نشانه‌ها و زبان مشترک به عمل با یکدیگر بپردازند (نظری و سازمند، ۱۳۸۷: ۳۰).

۲- مسجد و جریان قدرت

فوکو علاوه بر اینکه ایده حکومت اسلامی را چیزی می‌داند که فرصت می‌دهد تا هزاران اجاق سیاسی که برای مقاومت در برابر رژیم شاه در مسجدها و مجامع مذهبی روشن شده، همچنان گرم و روشن بمانند، مراسم آئین‌ها، سمبل‌ها و سالگردهای تاریخی - اسلامی را نیز، به عنوان منبع تراوش قدرت در نظر می‌گیرد. وی ضمن اشاره به اینکه در ایران کار تعیین تاریخ مراسم سیاسی با تقویم است، می‌نویسد: «امسال روز دوم دسامبر، ماه محرم آغاز می‌شود، در این ماه ایرانیان برای شهادت امام حسین عزاداری می‌کنند... این ماه زمانی است که مردم در خلسه از خودگذشتگی، باکی ندارند که به کام مرگ بروند، یک مشاور آمریکایی امیدوار است که اگر ماه محرم را مقاومت کنیم، همه چیز را می‌توان نجات داد و گرنه...، وزارت خارجه آمریکا هم منتظر سالگرد شهادت امام شهید است» (تاجیک، ۱۳۷۶: ۲۵). در این راستا، دو کارکرد عمده اماکن مذهبی در جریان حرکت انقلابی مردم عبارت بودند از:

یک: آموزش و تربیت نیروهای انقلابی

دو: بسیج امکانات و سازماندهی نیروها (هنری لطیف‌پور، ۱۳۸۰: ۱۶۰-۱۵۹).

بنابراین، وقوع انقلاب اسلامی و پیدایش حکومت دینی در ایران باعث اهمیت یافتن مجدد و مضاعف مذهب در تمامی ابعاد اجتماعی، سیاسی و فرهنگی جامعه ایران شد. در چنین بستری، لاجرم مباحث مهمی مانند شیوه ارتباط حکومت با نهادهای دینی مانند مسجد، شیوه مدیریت و

سازماندهی مراکز و سازمان‌های دینی، جایگاه مردم در سازمان‌های دینی، کارکردهای سازمان‌های دینی، تأثیر دولتی شده مراکز و سازمان‌های دینی در پذیرش و اقبال مردم از این نهادها، منزوی شدن یا کاهش مشارکت مردم در سازمان‌های دینی، تأثیر دولتی شدن بر کارکردها و فعالیت‌های نهادهای دینی، میزان توانایی دولت برای حمایت و مدیریت مراکز و سازمان‌های دینی و مسائلی از این نوع در ایران طرح شد.

مسجد و ارتباط آن با قدرت از دو جهت قابل بررسی است؛ از یک طرف مسجد به عنوان یک نهاد انضباط و اطاعت عمل می‌کند. قدرت انضباطی مسجد با تعیین مرز میان بایدها و نبایدها، حقیقت و دروغ، درست و نادرست، عقلانی و غیرعقلانی و ... جهان‌بینی افراد را می‌سازد. قدرت در این معنا نه تنها شامل توانایی کنش بلکه دارای حق کنش نیز می‌شود و چنین توانایی و حقی متکی بر رضایت کسانی است که قدرت بر آنها اعمال می‌شود. در واقع این نوع از قدرت به افراد توانایی خود انضباطی را می‌دهد (این نوع از قدرت کمتر آگاهانه است) و در اختیار فرد، گروه و دولت خاصی قرار ندارد. از طرف دیگر افراد، گروه‌ها، دولت و حکومت با شناخت این سازوکارها سعی دارند که از این جریان به نفع خود استفاده کنند. در معنای دوم، مساجد در جمهوری اسلامی ایران به عنوان نهادی مدنی تلقی می‌شود که به بازتولید قدرت هژمون کمک می‌کند و همچنین دولت سعی دارد تا از طریق سازمان مسجد به ترویج مبانی هنجاری مشروعیت‌بخش به ساختار سیاسی خود بپردازد.

۳- مسجد و قدرت انضباطی

فوکو در کتاب *انضباط و تنبیه*^۱ انضباط را شکلی از قدرت می‌داند و بیان می‌کند انضباط شکلی از قدرت است که بر یک یا چند نفر برای اهداف ذیل اعمال می‌شود: برای آنها مهارت و خصوصیات ویژه‌ای فراهم سازد، توانایی آنها را برای کنترل خود شکل دهد، توانایی آنها را برای عمل هماهنگ افزون سازد، آنها را در برابر فرمان و دستور منعطف کند، یا در مسیرهای دیگری آنها را قالب‌ریزی کند.

به عقیده فوکو، انضباط را نباید اساساً دارای ممیزه سرکوب‌گرانه یا منفی دانست. به نظر وی، انضباط نمونه‌اعلای قدرت مفید و تولیدی است: هدف انضباط نه تنها تحدید کسانی است که بر آنها اعمال انضباط می‌شود، بلکه تقویت و استفاده از توانایی‌های آنها نیز می‌باشد. انضباط به مثابه ابزار کلی کنترل و استفاده از رفتار انسان دانسته می‌شود؛ یعنی تکنیک‌های انضباطی به عنوان ابزارهای فنی هدایت رفتار دیگران و در برخی از اوقات ابزار هدایت رفتار خود تلقی می‌شوند (هیندس، ۱۳۸۰: ۱۳۱-۱۳۰).

از این رو، قدرت صرفاً به سلب کردن و به مبارزه طلبیدن محدود نمی‌شود، بلکه تلاش می‌کند فرد را با مجموعه‌ای از بلندپروازی‌های شخصی محاصره کند و از این زاویه پدیده‌های درونی است. قدرت شناخت بهتری از فرد دارد و از بیرون بر فرد عمل نمی‌کند. قدرت شیوه دخالت در مناسبات اجتماعی است و در این مقام، تولید دانشی از سوژه و شیوه کنش سوژه برای آن مهم و اساسی است (میلر، ۱۳۸۸: ۱۰). به عقیده هورکهایمر نهادهایی مانند خانواده، مدرسه و مسجد قوانین خاص خود را دارند که دستگاه روانی افراد از آنجا شکل می‌گیرند. در واقع، این نهادهای میانجی به عنوان نهادهای فرهنگی دارای اقتدار هستند ولی این اقتدار همیشه در خدمت قدرت حاکم قرار ندارند (میلر، ۱۳۸۸: ۴۸). مثلاً مسجد به عنوان نهادی میانجی در دوران حکومت پهلوی در مقابل قدرت حکومت و در نظام جمهوری اسلامی ایران بالعکس همسو با قدرت هژمون می‌باشد.

هر نظام فکری برای گسترش معانی مورد نظر خود در جامعه به ایجاد نهادهایی برای حفظ و تداوم قدرت خود دست می‌زند. ادیان از جمله این نهادهای فکری هستند که برای تداوم خود به ایجاد این‌گونه نهادها دست می‌زنند. دین اسلام به عنوان یکی از این ادیان تلاش کرده تا با ایجاد نهادهایی مانند مسجد، حسینیه، مصلی و ... به این مطلوب دست یابد. مسجد به عنوان مهم‌ترین پایگاه دینی مسلمانان دارای کارویژه‌های انضباطی متفاوتی است. از جمله مهم‌ترین ویژگی‌های انضباطی مساجد را می‌توان در ساعات برگزاری نماز، صفوف نماز، نحوه پوشش نمازگزاران، جهت نماز خواندن، ایجاد عمل هماهنگ و افزایش توانایی خودکنترلی در افراد دانست.

در مساجد، رویه انضباطی حفظ فاصله و جداسازی میان زنان و مردان، با پوششی مانند پرده گویای این واقعیت است. معماری مسجد و پرده‌های آن جدایی جنسیتی در عرصه عمومی را شکل می‌دهند و گاه حتی در مسجد نیز جدا است. در واقع، در اینجا تفکیک نقش، اهمیت ویژه دارد چون که این مسأله فقط به درون مسجد محدود نمانده است، بلکه تمام جامعه را تحت تأثیر خود قرار داده است. این مسأله در صف نیازها و مایحتاج زندگی روزمره به یک هنجار در عرصه عمومی تبدیل شده است. در همین راستا، از یک طرف دولت با ایجاد نهادهای نظارت و ایجاد ناظران و از طرف دیگر با همکاری افراد جامعه، به یک خود تنظیمی عرفی می‌رسید. جداسازی و فاصله میان زن و مرد در صف‌های شیر و برنج و قند و شکر کوپنی، فاصله میان زنان و مردان در اتوبوس‌ها و ... (آزادارمکی و شالچی، بی‌تا: ۱۸۰) از مهم‌ترین ویژگی‌های این انضباط است.

دین نه تنها می‌تواند بر انتخاب سبک زندگی اثر گذارد، بلکه احتمالاً در سبک‌های زندگی دینداران، تبعیت کمتری از الگوهای مصرفی سرمایه‌داری خواهد شد. هنجارهای مصرف در میان جوانان مسجد تفاوت زیادی با هنجارهای مصرف در میان دیگر نهادهای اجتماعی دارد. در مورد معیار انتخاب پوشاک، عامل زیبایی و رنگ لباس نیز (آزادارمکی و شالچی، بی‌تا: ۱۷۳-۱۷۰) این مسئله صادق است. در واقع، سبک لباس و پوشش وسیله‌ای برای بازنمایی و بازسازی هویت متمایز خویشتن است. از آنجا که حکومت جمهوری اسلامی ایران حکومتی برآمده از مسجد و دین مبین اسلام است، این انضباط در عرصه اجتماعی نیز گسترش یافته و فقط به درون مسجد محدود نمانده است و در عرصه عمومی تحت عنوان رعایت «شوونات اسلامی» مطرح است.

اغلب توان و قدرتی که در خود واژه‌ها برای توجیه نظارت و سخت‌گیری بر بدن و ذهن و روان انسان‌ها نهفته است در برنامه‌ها و اعمالی که در راستای تحقق عینی مفاد و معنای آن واژه‌ها اعمال می‌گردد نهفته نیست. از جمله این دال‌های زبانی، در حکومت دینی امام و برنامه‌های هدایتی-تربیتی آن که بیشتر به معنای آن در هویت اخلاقی و خصوصاً کارویزه‌های انضباطی هویت برنامه‌های فقهی، اشاره دارد؛ همین واژه یا دال "شوونات اسلامی" است، که همانند تابلوی راهنمایی بزرگ، با جزئیات دقیق، پر از بایدها و نبایدهای زبانی، احساسی و

رفتاری است. از این رو، فردی که در جامعه این انضباط و انقیاد را پذیرا نباشد تحت عنوان هرزه، ناهنجار، خودباخته، غربزده و ... (به ویژه در دهه اول انقلاب) به حاشیه رانده می شود. البته، باید گفت که این مرزبندی‌ها تا حدودی تغییر یافته است و در شهرهای بزرگ و مراکزی مانند دانشگاه و ... افراد توانسته‌اند قسمتی از این حدود را کنار بزنند.

یکی از مهم‌ترین اهداف انضباط این است که توانایی افراد برای عمل هماهنگ را افزون سازد. نظام ارزشی در هر جامعه‌ای نقش تعیین‌کننده‌ای در ایجاد عمل هماهنگ در میان افراد را داراست. فضای ارتباطی مسجد مقدس است و به همین دلیل می‌تواند یک ارتباط دینی موفق را ایجاد کند. هدف برنامه‌های دینی با استفاده از روش‌هایی چون اطلاع‌رسانی، سخنرانی، استدلال‌های دینی و نیز ترغیب مخاطبان به انجام عملی دستورات فردی و اجتماعی دین است. به این شکل، اهداف دینی به صورت آشکار مطرح می‌شود. برنامه‌هایی که به عنوان مناسک دینی در اماکن مذهبی مانند مسجد با حضور مومنین و معتقدین به دین انجام می‌شود. مناسکی مانند دعای کمیل، دعای ندبه، مداحی، روضه‌خوانی و سخنرانی در مساجد تأثیر زیادی بر مخاطبان می‌گذارد و یک فضای روحانی و مذهبی را ایجاد کرده و شور و جذبه‌ای به شرکت‌کنندگان در مراسم می‌دهد (راووداد، ۱۳۸۸: ۵۹-۵۲).

بنابراین، برنامه‌های دینی مسجد عمدتاً برای معتقدین دینی ساخته شده است که مستعد دریافت معانی ارائه شده هستند. مسجد با تبلیغ مفاهیمی مانند عدالت، امامت، غیبت و انتظار، اجتهاد، عاشورا، شهادت، امر به معروف و نهی از منکر، جهاد، مراسم مذهبی و ... نقش تعیین‌کننده‌ای در تثبیت نظام ارزشی و عمل هماهنگ در جامعه دارد. مسجد با تبلیغ مفاهیم مذکور به خصوص مراسم عاشورا نقش تعیین‌کننده‌ای در بسیج افراد جامعه در جریان انقلاب اسلامی و همچنین دوران بعد از انقلاب در راهپیمایی‌ها و مراسم مذهبی و سیاسی و به طور کلی بازتولید قدرت هژمون داشته است. در همین راستا، آداب و رسوم که بیشترین کنش‌های حوزه عمومی عرف زندگی را می‌سازد، تقریباً همگی توسط معیارها و کارویژه‌های انضباطی-انقلابی، فقه و سیاست انقلابی و تا حدودی اخلاق تنظیم می‌گردد که از طریق مسجد تبلیغ می‌شوند. بدین ترتیب، ما نخست شاهد سلطه هژمونیک آموزه‌ها و گزاره‌های انضباطی، سپس قضایای عمل‌گرای سیاست انقلابی و در نهایت اخلاق صورت‌گرا و برون‌گرای درون‌فقهی-

دینی بر حوزه عمومی زندگی و تسخیر، تصریف و تصرف عرف، توسط شاخص‌های هویت فقهی، سیاسی - اخلاقی هستیم (طاهری، ۱۳۸۳-۱۳۸۲: ۱۸۸). در اینجا باید اشاره کرد که اگرچه معانی یاد شده برگرفته از دین اسلام بوده و مسجد به عنوان پایگاهی به تبلیغ آنها پرداخته است، اما مهم‌ترین عامل در گسترش و تداوم آداب و رسوم و نظام ارزشی، افراد جامعه هستند که آن را به عنوان راه سعادت و هدایت خود برگزیده‌اند و آن را در زندگی خود بازتولید می‌کنند.

به لحاظ معماری نیز، مسجد به عنوان محل یگانگی و دوری از تکثر است. بنابراین، وقتی به محل قرارگیری یک مسجد توجه کنیم، در می‌یابیم که ورودی مساجد خود را با هویتی خاص مطرح می‌کنند. گاهی به کمک یک فرورفتگی حجمی در متن عبور از محیط، گاهی با رنگ کاشی، و تزئینات متفاوت از محیط و گاهی با ارتفاع سردری بسیار بلند به نمایش در می‌آید (مقصودی، ۱۳۸۷: ۱۳۸). در واقع معماری به کار گرفته شده در مساجد را می‌توان معماری زمین به آسمان نامید؛ یعنی در پایین مساجد بیشتر از رنگ تیره یا خاکستری استفاده شده و بالاتر از آن، رنگ‌های روشن‌تر مورد استفاده قرار می‌گیرد و رنگ آبی آسمانی فضای بالای مساجد (گنبد) را تشکیل می‌دهد و در انتهای گنبد این چندگانگی به کلمه واحد الله ختم می‌شود.

۴- مسجد و ساختار قدرت

«به عقیده فوکو هر سلطه‌ای در طول تاریخ خود از طریق مراسم، آیین‌ها و راهکارهای دقیقی که حقوق و تعهدات را تحمیل می‌کنند تثبیت شده است...». سلطه اشاره به روابط نامتقارن قدرت دارد که در آن اشخاص تابع به دلیل محدود شدن حاشیه آزادی‌شان توسط تأثیرات قدرت، فضای اندکی برای مانور دارند. بنابراین، حکومت موفق بر دیگران به قابلیت دیگران برای حکومت بر خودشان بستگی دارد، و حکومت باید به دنبال حفظ شرایطی باشد که در آن شرایط افراد قادر به حکومت بر خودشان باشند (هیندس، ۱۳۸۰: ۱۲۱-۱۱۹). از این رو، عنصر رضایت مهم‌ترین نقش را در تداوم یک قدرت داراست به گونه‌ای که بدون رضایت افراد جامعه و عدم بازتولید مناسبات قدرت توسط افراد جامعه، حکومت عمر زیادی نخواهد داشت و خیلی زود با بحران مشروعیت روبه‌رو خواهد شد.

در دیدگاه گرامشی مبارزه سیاسی در برگیرندهٔ ویژگی‌های اخلاقی و ایدئولوژیک جامعه نیز می‌باشد. هژمونی، زمینهٔ ایدئولوژیک و فرهنگی حفظ سلطه طبقه مسلط بر طبقات پایین از طریق کسب رضایت آنها و ترغیب آنها به پذیرش ارزش‌های اخلاقی، سیاسی و فرهنگی مسلط، به منظور دستیابی به اجماع و وفاق عمومی است. گرامشی برای اعمال هژمونی دو سطح عمده جامعهٔ سیاسی و جامعهٔ مدنی را شناسایی می‌کند. جامعه سیاسی (دولت)، سرچشمه استیلا از طریق نهادهای دولتی مانند ارتش، پلیس و دستگاه‌های دیوان‌سالار بوده که نقش‌شان در روابط سیاسی و اجتماعی، سلطهٔ مستقیم است. در حالی که جامعهٔ مدنی (خصوصی)، سرچشمهٔ هژمونی محسوب می‌شود. از آنجا که هژمونی جهانشمول نیست و به حکومت همیشگی و مداوم یک طبقه خاص تفویض نشده است، لذا باید تأمین شود، بازتولید گردد و حفظ شود (صالحی - امیری، ۱۳۸۶: ۱۱۹-۱۱۸؛ مارش و استوکر، ۱۳۷۸: ۳۹۰). در تحلیل گرامشی جامعهٔ مدنی مرکب است از نهادهای داوطلبانه مانند مدارس، مساجد، خانواده و اتحادیه‌ها که نقش مستقیمی در اعمال سلطه ندارند. فرهنگ را می‌توان در جامعهٔ مدنی در حال عمل یافت؛ یعنی درچارچوبی که در آنها نفوذ اندیشه‌ها، نهادها و افراد نه از رهگذر سلطه بلکه از طریقی صورت می‌گیرد که گرامشی آن را رضایت یا تراضی می‌نامد. بنابراین، در هر جامعه‌ای برخی از اشکال فرهنگی بر برخی دیگر برتری می‌یابند، همان گونه که نفوذ بعضی اندیشه‌ها، بیش از نفوذ اندیشه‌های دیگر است. شکل این رهبری فرهنگی همان چیزی است که گرامشی آن را هژمونی نامیده است (سعید، ۱۳۸۶: ۲۷-۲۶).

مسجد به عنوان کانون و محور فعالیت‌های دینی، سیاسی و اجتماعی نقش مهمی در تاریخ پرفراز و نشیب اسلام داشته است. در تاریخ اسلام ارتباط بین مسجد و سیاست به روش‌های متعددی انجام می‌گرفت. به طور کلی، مسجد نماد فعالیت فکری، معنوی، مذهبی و سیاسی و عمدتاً پایگاهی برای درخواست مشارکت سیاسی یا براندازی حکومت بوده است. اما به اعتراف همهٔ تحلیل‌گران، پژوهشگران و شاهدان انقلاب اسلامی، در جریان وقوع انقلاب اسلامی مساجد و نمازهای جمعه و جماعت و مجالس وعظ و خطابه و نیز حسینیه‌ها و هیأت‌های مذهبی مهم‌ترین نهادها و کانال‌هایی بودند که نقش عمده و بی‌بدیلی در مسیر انقلاب اسلامی ایفا نمودند (هنری لطیف‌پور، ۱۳۸۰: ۱۵۷-۱۵۶). به صورت واقع‌بینانه می‌توان گفت که انقلاب

اسلامی، نظامی برآمده از مسجد و نظام قدرت مسجد است که در رأس آن ولایت مطلقه فقیه قرار دارد. از این جهت تمام سیاست‌ها چه سیاست داخلی و چه سیاست خارجی در این نظام به طور کامل در خدمت دین مبین اسلام (به طور خاص شیعه اثنی عشری) و بازتولید نظام ارزشی حاکم بر آن است. در همین راستا، یکی از نهادهایی که در کنار مسجد و از طریق آنها، رفتار سیاسی مردم سازمان‌دهی و هدایت می‌شود و به تقویت و بازتولید قدرت در نظام جمهوری اسلامی می‌پردازد، نهاد منبر است. در مساجد از طریق منبر به عنوان وسیله ارتباطی میان امت و رهبران، مسؤولیت‌ها و بحران‌های دولت اسلامی با افراد جامعه در میان گذاشته می‌شود.

بنابراین، مسجد به عنوان یک نهاد در جامعه مدنی به دنبال تثبیت وضعیت سیاسی است که به نفع طبقه حاکم است؛ اگرچه در نقش اصلاح‌گر و کمک‌کننده نظام، نقدهایی را بر آن وارد می‌کند. نقش برانگیزندگی احساسات و عواطف دینی مسجد و کارکرد بسیج‌کنندگی آن در هیجانات دینی و انضباط‌بخشی توده‌ها در پیروزی بر قدرت محمدرضا شاه سپس در حفظ و تداوم قدرت سیاسی نظام جمهوری اسلامی ایران نقش برجسته‌ای داشته است. در تفسیر سیاسی امام خمینی (ره) از اسلام، حضور مؤمنان در مسجد یک گردهمایی سنتی ساده نیست، بلکه یک ساختار نشانه‌پردازی شده و ساختی از قراردادهای دین سیاسی-انقلابی است که باید با آن و هویت نهفته در احساس و کنش گروهی آن، کسب معنا و اخذ هویت کرد (طاهری، ۱۳۸۳-۱۳۸۲: ۲۰۱ و راودراد، ۱۳۸۸: ۵۲).

در نگرش امام (ره)، مسجد باید به کانون فعال سیاسی و اجتماعی و عبادی تبدیل شود. در این نگرش مسجد به مثابه کانون‌هایی برای فعالیت سیاسی، تبلیغ ایدئولوژی انقلابی، اصلاح جامعه و کانونی برای هدایت افکار عمومی تلقی می‌شود. با این برداشت از کارکردها و نقش مسجد، انقلاب اسلامی تحقق یافت و در سال‌های نخست مرکز تبلیغ و اشاعه ارزش‌ها و باورهای انقلابی و بعد از جنگ تحمیلی عراق علیه ایران و ضرورت بسیج مردم برای دفاع نیز به کانونی برای بسیج نیروهای مردمی مبدل گردید. در نتیجه، مسجد از لحاظ سیاسی نقش و اهمیت راهبردی در ساختار جامعه ایران در دهه نخست بعد از وقوع انقلاب اسلامی پیدا کرد. این امر باعث شد تا فهم تازه‌ای از مسجد در افکار عمومی شکل بگیرد. به علاوه، امکانات و فعالیت‌های فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و حتی اقتصادی تازه‌ای در مساجد متمرکز شد. این امر

ضرورتاً مساجد را به رسانه‌ها و مطبوعات آورد و مسجد تبدیل به پاره‌ای از «گفتمان عمومی» شد. از این رو، این گفتمان را می‌توان در رسانه‌های جمعی، مطبوعات، کتاب‌های درسی مدارس و دانشگاه‌ها، جزوات تبلیغات دینی و سیاسی احزاب و گروه‌های سیاسی و نظامی مانند سپاه پاسداران انقلاب اسلامی و بسیج، منابر و سخنرانی‌های درون مساجد، انتشارات مساجد و امثال اینها مشاهده کرد (فاضلی، ۱۳۸۷: ۱۱۲). در همین راستا، گسترش فرهنگ مسجد به عنوان یک هدف عمده در تمام برنامه‌های دولت گنجانیده شد. این وضعیت نشان می‌دهد که ارتباط میان نهاد مسجد و دولت به گونه‌ای است که اگر فرهنگ مسجد در سطح جامعه گسترش یابد دولت به اهداف خود رسیده است. در این صورت، نظام هژمون توانسته است که به تثبیت معانی مورد نظر خود پرداخته و امکان هر گونه مقاومت را منتفی کند و از این طریق، قدرت بازتولید شده و تداوم یابد.

مارشال مک‌لوهان سیطره رسانه‌های الکترونیک بر رسانه‌های سنتی را مشروط به شرایط فرهنگی - اجتماعی کشورها، متفاوت می‌داند و برای رسانه‌های سنتی بنا به ساختار و بافت فرهنگی کشورهای گوناگون، جایگاه به خصوصی در نظر می‌گیرد. بافت عقیدتی جامعه ایرانی نسبت به نوع ارتباطات سنتی و سازوکارهای آن نسبت به ارتباطات و رسانه‌های الکترونیکی بهتر واکنش نشان می‌دهد. به گونه‌ای که امروزه رسانه‌های سنتی دینی در ایران اصلی‌ترین منبع دینی اکثریت مردم یعنی ۶۰ درصد در کارکردهای چهارگانه ارتباطی، آموزشی، ارشادی، اطلاع‌رسانی و سرگرمی است. در نتیجه، حمید مولانا به نوعی سوخت‌وساز متکامل‌کننده بین رسانه‌های الکترونیکی و رسانه‌های سنتی اعتقاد دارد که از این نظریه به نظریه همگرا نام می‌برد (راوودراد، ۱۳۸۸: ۷۰؛ مرشدلو، ۱۳۸۶: ۹۲). در همین راستا، تحت تأثیر رسانه‌های سنتی و الکترونیک و به ویژه مسجد طیفی از جامعه شکل گرفته است که متأثر از ارزش‌های انقلاب اسلامی بوده و کماکان بر حفظ شیوه زندگی اسلام‌گرا و انقلابی تأکید دارند. این شیوه زندگی که می‌توان آن را اصول‌گرایی انقلابی نامید با سیاست‌های جمهوری اسلامی منطبق است. نفی مصرف‌گرایی غربی، دوری از نشانه‌های هویت غربی و مدرن، تأکید بر ارزش‌های اسلامی با برداشت فقهاتی، اجتناب از روابط با نامحرم و دوری از مدگرایی از جمله ویژگی‌های این شیوه زندگی است (آزادارمکی و شالچی، بی‌تا: ۱۶۵).

نسبت بین مسلمان و مسجد به گونه‌ای تعریف شده است که مسلمانان در تماس و ارتباط دائمی با مسجد هستند. امروزه، در جامعه ایران مساجد به عنوان در دسترس‌ترین نهاد اجتماعی فعالیت می‌کنند به گونه‌ای که بسیاری از محله‌ها نیز دارای مسجد هستند. مساجد که اکثراً توسط خود مردم، خیرین و با حمایت‌های دولتی ساخته شده‌اند، در تمام نقاط کشور، در شهرها و روستاها وجود دارد. بنابراین افراد جامعه به صورت خودانگیخته (و البته با حمایت دولت) و همراه با عنصر رضایت (چه در ساختن مساجد و چه در بازتولید قدرت و نظام ارزشی و اصول حاکم بر آن) به توسعه مساجد می‌پردازند. در این راستا، عبادت در نگاه مسلمانان به اعمال خاص مذهبی محدود نمی‌شود و هر عملی که با نیت خدایی و به قصد قربت به او انجام شود عبادت محسوب می‌شود. از این جهت علاوه بر فعالیت‌های اصلی (نماز یومیه و جمعه) و فرعی (جلسات ذکر و قرائت قرآن و سخنرانی) که مشخصاً وجه مذهبی دارند، انواع فعالیت‌های دیگر می‌توانند توجیه مذهبی پیدا کرده و به قلمرو مسجد راه پیدا کنند. نماز جمعه و جماعت مسجد نیز نماز جماعت گروهی بی‌طرف نیست، بلکه در روح حاکم بر جماعت مومنان، قدرت جماعت و توده‌ای نهفته است که با "آیین مسجد" به اقامه ارزش‌ها و نشانه‌های انقلابی دین سیاسی در کل زندگی اهتمام می‌ورزند. توده مؤمنانی جهادگر که پس از اقامه نماز جماعت، دست در دست هم، در حالی که دست‌هایشان را بالا گرفته‌اند؛ یک صدا شعارهای سیاسی-دینی و ارزش‌هایی مانند الله اکبر، انتظار امام زمان (عج)، انقلاب اسلامی، ولایت فقیه، شهیدان هشت سال دفاع مقدس، مرگ بر منافق و شعار مرگ بر آمریکا و اسرائیل را در فضایی که همه جا جبهه جهاد است به نیت تعقیبات نماز فریاد می‌زنند (فاضلی، ۱۳۸۷: ۱۰۴؛ طاهری، ۱۳۸۳-۱۳۸۲: ۲۰۱). در مورد نقش مسجد به عنوان نهادی مدنی در بازتولید قدرت هژمون همین کافی است که بدانیم، مفاهیم و شعارهایی که بعد از اقامه نمازهای جماعت سر داده می‌شوند، مفاهیمی هستند که توسط گفتمان هژمون تثبیت شده و در اطراف دال مرکزی مفصل‌بندی شده‌اند.

۵- مسجد و شکل‌گیری کنش‌های متفاوت

هر نظم اجتماعی نتیجه‌ی تعامل فعالیت‌هایی است که مورد تردید قرار نگرفته‌اند و نهادینه شده‌اند. این وضعیت شبیه چیزی است که هوسرل^۱ آن را «رسوب شدن»^۲ یا آرام‌سازی می‌نامد، یعنی عادی شدن اقدام‌هایی که قبلاً نوآورانه و جدید به حساب می‌آمدند. رسوب شدن به روشی اشاره دارد که به موجب آن مباحث سیاسی بخشی از زندگی عادی و روزمره می‌شوند و دیگر باعث کشمکش سیاسی نمی‌شود. رسوب شدن نقطه‌ی مقابل فعال‌سازی مجدد است. فعال‌سازی بیانگر وضعیتی است که در آن رسوب‌شدن و انجماد مورد انتقاد قرار می‌گیرد ... این گونه ساخت دادن یا رسوب کردن، توسط یک گفتمان که میدان گفتمانی^۳ را به یکدیگر پیوند می‌دهد، انجام می‌گیرد (سعید، ۱۳۷۹: ۲۷). در این صورت، بحران در نظم هژمونیک، محصول فعال‌سازی مجدد و راه افتادن کشمکش بر سر مسایل سیاسی رسوب کرده است. در آثار لاکلا و موف، فرهنگ [یا همان گفتمان] با همه کردارها، نهادها و هویت اجتماعی، از جمله آنها که به طور سنتی تر به عنوان اقتصادی، اجتماعی یا سیاسی شناخته شده‌اند، درآمیخته است. به عبارت دیگر، از نظر لاکلا و موف هر چیزی فرهنگی است و از آنجا که خود واقعیت اجتماعی از سنخ گفتمان است بنابراین همواره نظم اجتماعی از طریق فرهنگ، ساخته شده، مورد مخالفت قرار گرفته و بازتولید شده است (نش، ۱۳۸۰: ۵۰). در اندیشه فرهنگی گرامشی «فراورده‌های صنعت فرهنگ در مرحله مصرف، استفاده و یا مطالعه، به شیوه‌ای پیش‌بینی نشده و پیش‌بینی‌ناپذیر، گزینش، حذف، تعبیر و بازسازی می‌شوند. کردارها و متون فرهنگی همواره تعبیر و تفسیر می‌شوند و معانی گوناگونی پیدا می‌کنند. معنی ذاتی واحدی در فراورده‌های فرهنگی در مرحله تولید، تعبیه نشده است. در همین بازخوانی هاست که عنصر مقاومت در مقابل فرهنگ مسلط نمودار می‌شود (بشیریه، ۱۳۸۲: ۳۲). اما سؤالی که در اینجا مطرح است اینکه مقاومت در درون نهاد مسجد چگونه صورت می‌گیرد؟

ابراهیم فیاض و جبار رحمانی در مقاله‌ای تحت عنوان «مناسک عزاداری و گفتمان کربلا در دین ورزی اقشار فرودست شهری» به بررسی هیئت‌هایی که در دهه اخیر به عنوان «هیئت‌های

1 . Husserl

2 . Sedimentation

3 . Discursivity

پاپ» یا «سبک جدید» به وجود آمده‌اند، پرداخته‌اند. مهم‌ترین وجوه این مداحی از لحاظ موسیقایی از یک سو ورود ریتم موجود در آن بود که به خوبی زمینه و امکان تقلید از خوانندگان لس آنجلسی را فراهم می‌کرد و از سوی دیگر، ریتم سنگین و سنتی عزاداری جایش را به ریتم‌های تند و شبه تکنو داده است. علاوه بر این تغییرات مکانی (خارج شدن از مساجد و حسینیه‌ها به خیابان‌ها)، تغییرات زبانی و شکل سینه‌زنی از دیگر ویژگی‌های این نوع عزاداری‌ها می‌باشد که معیارهای دینداری را از ظاهر به باطن انتقال می‌داد. مداحانی مثل نریمان پناهی، سیدجواد ذاکر، رضا هلالی، محمود کریمی و سیب‌سرخ و ... به عنوان طلایه‌داران این سبک جدید بودند. به عقیده این دو نیمه دوم دهه ۱۳۷۰ ه.ش نقطه آغازی برای ظهور مداحان سبک جدید است. این تحقیق با تأکید بر طیف مخاطب بر این عقیده است که شرکت‌کنندگان در این مراسم جوانان فرودست معیشتی، اقتصادی و اجتماعی جامعه هستند و موضع‌گیری منفعلانه سیاسی و بعضاً اعتراض انفعالی در برابر سیاست، مهم‌ترین لازمه ستاره شدن مداحان بود. ابراهیم فیاض و جبار رحمانی بر این عقیده‌اند که این نوع عزاداری در تقابل با سیاست‌های رسمی قرار داشته و در واقع نوعی مقاومت در برابر سیاست‌های گفتمان هژمون است و به همین دلیل با مخالفت علما و روحانیون مواجه شد. هرچند این نوع اقدامات به صورت محدود در بسیاری از مساجد وجود دارد اما ماهیت این نوع از حرکت‌ها به گونه‌ای است که به لحاظ مکانی بیشتر در حوزه‌های بیرون از مسجد فعالیت می‌کنند.

از آنجا که برنامه‌ها و اصول طرح شده در درون مسجد در راستای گفتمان انقلاب قرار دارد، مقاومت یا صورت نمی‌گیرد و اگر مقاومت نیز صورت بگیرد آنچنان گسترده نیست که گفتمان هژمون را با بحران جدی مواجه کند. از این رو به چند دلیل مقاومت صورت نمی‌گیرد:

۱- افرادی که در مسجد حضور می‌یابند، از روی آگاهی و انتخاب حضور یافته‌اند و به لحاظ روحی آمادگی پذیرش معانی طرح شده را دارند، مخاطبان طیف خاصی هستند و تنوع کمتری در میان آنها دیده می‌شود.

۲- فضای مسجد فضایی روحانی است و مسائلی که در مسجد مطرح می‌شود، بیشتر مسائل مربوط به دین است. از این رو، هنگامی که مناسک دینی در مسجد و اوقات مذهبی مخصوص

به جا آورده می‌شوند، بر شرکت‌کنندگان اثر زیادی گذاشته و آنها را متحول یا ثابت‌قدم‌تر می‌سازد که برای شرکت‌کنندگان جنبه عمل به اعتقادات دارد (راوودراد، ۱۳۸۸: ۶۱).

۳- حضور علمای دین و روحانیان در مساجد باعث شده است تا کمتر مسأله سوء فهم پیش آید و در صورت وجود ابهام می‌توان به آنها مراجعه کرد.

۴- گفتمان انقلاب اسلامی، گفتمانی برآمده از مسجد است و آموزه‌های مسجد بیشتر در جهت بازتولید قدرت آن است تا در مقابل آن.

از این رو، می‌توان گفت که مقاومت اصولاً در درون مسجد اتفاق نمی‌افتد. این مسأله بدین معناست که برای افرادی که به مسجد می‌روند و به بازتولید قدرت هژمون کمک می‌کنند. بدون شک جمهوری اسلامی تنها نوع حکومتی است که توانسته ارزش‌ها و اصول حاکم بر مسجد را در زندگی اجتماعی پیاده کند و از این ارزش‌ها در عرصه داخلی و خارجی دفاع کند و به تداوم آنها کمک کند. هر چند به صورت تاریخی امت از طریق مسجد، رضایت و نارضایتی خود را از حکومت مستقر در شهر و منطقه را با شرکت یا عدم شرکت در مراسم نماز جمعه و یا نماز جماعت اعلام می‌داشتند (حبیبی، ۱۳۸۷: ۴۲).

تقی آزاد ارمکی و وحید شالچی در مقاله‌ای تحت عنوان «دو جهان ایرانی: مسجد و کافی شاپ» به بررسی دو طیف از جامعه ایرانی پرداخته‌اند؛ طیفی از جامعه متأثر از ارزش‌های انقلاب اسلامی کماکان بر حفظ شیوه زندگی اسلام‌گرا و انقلابی تأکید کردند. این شیوه زندگی که می‌توان آن را اصول‌گرایی انقلابی نامید که با سیاست‌های جمهوری اسلامی منطبق است و نمود آن را می‌توان در مسجد دید. نفی مصرف‌گرایی غربی، دوری از نشانه‌های هویت غربی و مدرن، تأکید بر ارزش‌های اسلامی، اجتناب از روابط با نامحرم و دوری از مدگرایی از جمله ویژگی‌های این شیوه زندگی است. در مقابل به ویژه در میان اقشار مرفه‌تر شیوه زندگی متخالفی شکل گرفت که با ویژگی‌هایی چون مدگرایی، گسترش ارتباط با جنس مخالف، تأثیرپذیری از جریان‌های جهانی مصرفی و ... شناخته شد. این سبک زندگی مورد مخالفت مستقیم و غیر مستقیم نظام قرار گرفت که نمود آن را می‌توان در کافی‌شاپ‌ها مشاهده کرد. مسجد و کافی‌شاپ دو فضای اجتماعی هستند که در آنها دو شیوه زندگی شکل گرفته و در این دو فضا، دو گونه ارزش‌های مختلف حاکم است. در کافی‌شاپ‌ها شاهد مد و سلیقه‌ی التقاطی،

تعامل امر محلی و جهانی، اهمیت بازی، سرگرمی و مصرف، نقش حیاتی لذت و ... هستیم. در مقابل در مساجد شاهد سوءظن به لذت‌ها، اسلام‌گرایی فقهاتی، جدایی زن از مرد و ... هستیم (آزادارمکی و شالچی، بی تا: ۱۶۶-۱۶۵). کافی‌شاپ‌ها مقاومت گفتمانی در برابر گفتمان انقلاب اسلامی هستند. در واقع، اگر فرهنگ جوانان بسیج مساجد تجلی گفتمان انقلاب اسلامی باشد؛ دیگری آنها جوانان کافی‌شاپ هستند و تقریباً هر آنچه در یکی مشروع است، در دیگری طرد می‌گردد (آزادارمکی و شالچی، بی تا: ۱۷۵).

به طور کلی، مساجد از جمله نهادهایی هستند که مهمترین نقش را در پیروزی انقلاب اسلامی و بازتولید و تداوم قدرت آن تا به امروز داشته‌اند. نهاد مسجد بیشتر در خدمت بازتولید قدرت گفتمان هژمون بوده و امکان مقاومت این نهاد در برابر گفتمان هژمون در حد بسیار پایینی قرار داشته و مبانی مقاومت‌ها بیشتر به حوزه‌ای بیرون از مسجد مربوط می‌شود که به دو شکل نمایان می‌شود؛ یکی مقاومتی که توسط گروه‌های مذهبی مانند هیئت‌های عزاداری نوع جدید و یا به شکل عدم شرکت در مراسم نماز جمعه و نماز جماعت و انجام وظایف دینی به صورت فردی انجام می‌گیرد. مثلاً هیأت‌های عزاداری سبک جدید به صورت محدود در مساجد فعالیت می‌کنند ولی نهایتاً به لحاظ مکانی این مقاومت‌ها به حوزه‌ای خارج از مساجد کشانیده می‌شوند. دیگری مقاومت‌هایی که منشأ آنها به طور کامل به حوزه خارج از مساجد مربوط است. مثلاً کافی‌شاپ‌ها به عنوان حوزه‌های اجتماعی تلقی می‌شوند که در مقابل مساجد عمل کرده و هر کدام از این نهادها تلاش دارند تا حوزه اجتماع را بر اساس معیارهای خود بسازند. از این رو، مسأله «مد»، «مدگرایی» و متقابلاً «مدزدایی» به مثابه پدیده‌ای سیاسی-اجتماعی و فرهنگی از جمله نشانه‌های هویتی است (طاهری، ۱۳۸۳-۱۳۸۲: ۱۹۵) که برای تسلط و تسخیر هژمونیک حوزه عمومی و عرف مورد توجه هر کدام از این نیروها قرار می‌گیرد.

نتیجه‌گیری

مساجد از دیرباز در زندگی مسلمانان نقش محوری داشته و زیربنای شکل‌گیری تمدن اسلامی محسوب می‌شوند. مساجد در نظام سیاسی-اجتماعی مسلمانان فقط کارکرد عبادی و مذهبی نداشته، بلکه دارای کارکردهای سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، نظامی، آموزشی و ... بوده‌اند. در

ایران، همزمان با ورود اسلام مساجد شکل گرفتند و پس از آن یکی از نهادهای تأثیرگذار در زندگی مردم ایران بوده‌اند و در شکل‌گیری نهضت‌های سیاسی- اجتماعی ایرانیان در ادوار مختلف، مانند قیام سربداران، نهضت مشروطه، قیام گوه‌رشاد و انقلاب اسلامی نقش بسیار مهمی ایفا کردند.

قدرت مسجد از دو جهت قابل بررسی است؛ از یک طرف مسجد به عنوان نهادی اجتماعی دارای قدرت انضباطی است که این قدرت از ابتدای تأسیس مسجد تا به امروز همچنان ادامه داشته و وسیله‌ای برای ایجاد انضباط در افراد جامعه بوده است که افراد جامعه را به انجام برخی از امور تشویق کرده و آنها را از انجام برخی امور دیگر برحذر داشته است. این قدرت از دسترسی افراد، دولت‌ها و نهادها و ... به دور بوده است و در بسیاری از موارد با قدرت دولت‌ها در یک راستا نبوده و به همین دلیل بین آنها تعارض پیش آمده است. از طرف دیگر، بسیاری از دولت‌ها با شناخت قدرت انضباطی مسجد تلاش کرده‌اند تا از آن در جهت بازتولید قدرت خود کمک بگیرند. از این رو، در نظام جمهوری اسلامی ایران سیاست‌های دولت در راستای قدرت انضباطی مسجد گسترش یافته است و مسجد نیز به عنوان نهادی مدنی تلقی می‌شود که در خدمت بازتولید ایدئولوژی اسلامی قرار دارد.

منابع

۱. آزاد ارمکی، تقی و شالچی، وحید (بی‌تا)، «دو جهان ایرانی: مسجد و کافی‌شاپ»، فصلنامه انجمن ایرانی مطالعات فرهنگی و ارتباطات.
۲. بشیریه، حسین (۱۳۸۶)، عقل در سیاست: سی و پنج گفتار در فلسفه، جامعه‌شناسی و توسعه سیاسی، تهران، نگاه معاصر، چاپ دوم.
۳. تاجیک، محمدرضا، (۱۳۷۶)، «انقلاب فرامدرن؛ انقلاب اسلامی در نگاهی دیگر»، پژوهشنامه متین، سال اول، شماره ۱.
۴. حبیبی، محسن (۱۳۸۷)، از شار تا شهر: تحلیلی تاریخی از مفهوم شهر و سیمای کالبدی آن تفکر و تأثر، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ نهم.
۵. حقیقت، سید صادق (۱۳۸۷)، روش‌شناسی در علوم سیاسی، قم، انتشارات دانشگاه مفید، چاپ دوم.
۶. راووداد، اعظم (۱۳۸۸)، «نقش برنامه‌های دینی و غیر دینی تلویزیون در افزایش و کاهش دینداری»، فصلنامه تحقیقات فرهنگی، دوره دوم، شماره ۶.
۷. ساسان، جعفر (۱۳۸۸)، «نقش مساجد در انقلاب اسلامی»، سایت مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
۸. سجادی، سیدمهدی و علی‌آبادی، ابولفضل، (بی‌تا)، «تبیین نظریه اخلاق در فلسفه مدرن (کانت) و پست‌مدرن (فوکو) و نقد تطبیقی دلالت‌های آن برای تربیت اخلاقی»، فصلنامه تعلیم و تربیت، شماره ۹۳.
۹. سعید، ادوارد (۱۳۸۶)، شرق‌شناسی، ترجمه لطفعلی خنجی، چاپ اول، تهران، انتشارات امیرکبیر.
۱۰. سلطانی، علی‌اصغر (۱۳۸۴)، قدرت، گفتمان و زبان: سازوکارهای جریان قدرت در جمهوری اسلامی ایران، تهران، نشر نی.
۱۱. صالحی امیری، سیدرضا (۱۳۸۶)، مفاهیم و نظریه‌های فرهنگی، تهران، ققنوس.
۱۲. صالحی امیری، سیدرضا (۱۳۸۶)، مفاهیم و نظریه‌های فرهنگی، تهران، ققنوس.
۱۳. عضدانلو، حمید (۱۳۸۰)، گفتمان و جامعه، تهران، نشر نی.
۱۴. فاضلی، نعمت‌الله (۱۳۸۷)، «مسجد و مدرنیته: مروری تحلیلی و جامعه‌شناختی به گفتمان‌های مسجد در ایران»، پژوهش‌نامه علوم انسانی و اجتماعی «ویژه‌نامه پژوهش‌های اجتماعی».
۱۵. فاضلی، نعمت‌الله (بی‌تا)، «بازنمای فوتبال یا واقعیت؟ نگاهی به رسانه‌ای شدن فوتبال در ایران»، فصلنامه انجمن ایرانی مطالعات فرهنگی و ارتباطات، صص ۱۰۹-۸۱.
۱۶. فرکلاف، نورمن (۱۳۸۱)، نظریه انتقادی گفتمان، تهران، مرکز نشر رسانه‌ها.

۱۷. فیاض، ابراهیم و رحمانی، جبار (بی‌تا)، «مناسک عزاداری در گفتمان کربلا در دین‌ورزی اقشار فرودست شهری»، فصلنامه انجمن ایرانی مطالعات فرهنگی و ارتباطات.
۱۸. کاظمی، عباس و محسنی‌آهویی، ابراهیم (۱۳۸۷)، «تبعیض سنی: گفتمان سیاست فرهنگی در هویت بخشی به جوانان ایرانی»، نامه علوم اجتماعی، شماره ۳۳.
۱۹. لاکلا، ارنستو (۱۳۷۷)، گفتمان، ترجمه حسینعلی نوذری، فصلنامه گفتمان، شماره صفر.
۲۰. مارش، دیوید، و استوکر، جری (۱۳۷۸)، روش و نظریه در علوم سیاسی، ترجمه امیرمحمد حاجی-یوسفی، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی.
۲۱. مرشدلو، مصطفی (۱۳۸۶)، «رسانه‌ها و دین»، مجله رواق هنر و اندیشه، شماره ۹.
۲۲. مقصودی، غلامرضا (۱۳۸۷)، سیر تحول معماری مساجد و مصلای از صدر اسلام تا کنون، تهران، انتشارات شهیدی.
۲۳. مک‌دانل، دایان (۱۳۸۰)، مقدمه‌ای بر نظریه گفتمان، ترجمه حسینعلی نوذری، تهران، نشر فرهنگ گفتمان.
۲۴. میلر، توبی (۱۳۸۸)، «هالیوود و جهان»، ترجمه سیدعلی مرتضویان، نظریه فیلم (مجموعه مقالات)، شماره ۲۳، تهران، سازمان چاپ و انتشارات.
۲۵. نش، کیت (۱۳۸۰)، جامعه‌شناسی سیاسی معاصر، ترجمه محمدتقی دلفروز، تهران، انتشارات کویر.
۲۶. نظری، علی‌اشرف و سازمند، بهاره (۱۳۸۷)، گفتمان هویت و انقلاب اسلامی ایران، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی ایران.
۲۷. هنری‌لطیف‌پور، یدالله (۱۳۸۰)، فرهنگ سیاسی شیعه و انقلاب اسلامی، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، چاپ دوم.
۲۸. هیندس، باری (۱۳۸۰)، گفتارهای قدرت، ترجمه مصطفی یوسفی، تهران، نشر شیرازه.
29. Pietkainen, S. & Hujannen, J. (2003), "At the Crossroads of Ethnicity, Place and Identity: Representation of Northern People and Regions in Finnish News Discourse", in Media Culture Society, Vol. – (25).
30. M. Jorgenaen and Phillips. L (2002), Discourse Analysis as Theory and Method, London, sage Publications.
31. Laclau Ernesto (1990), New Reflections the Revolution of our time, London: verso.

32. Hindness, Barry (1997), discourses of power; from Hobbes to Foucault, oxford: black well publishers, LTD.
33. Hall, S. (1997), "The Work of Representation", in Stuart Hall (Ed), Representation: Cultural Representations and Signifying Practices, London: Sage.
34. Hall, S. (1992), Cultural Studies and the Centre: Some Problematics and Problems. In Ade: Culture, media, Language, ed. S. Hall. London: Hutchinson.
35. Gramsci, Antonio (1971), Selection from the Prison Notebooks, Trans. Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith, New York: International Publishers.
36. Chandler. D. (2002), Semiotics, London: Roulledge.
37. Baites Thomas R. (2002), Gramsci and the Theory of Hegemony in J. Martin (Ed.) Antonio Gramsci, London: Routledge.