



ପ୍ରକାଶନ

رشد جامعه مدنی و معرفت شرکی در ایران

۲۰۱

سکولاریسم گذشت نمای از شهای اخلاقی را از بین می بود. (۱) سجبویت سکولاریسم در خاورمیانه در حال نزول است و بنظر نمی رسد که دیگر بتواند به عنوان بنیان ایدئولوژیک پیرامیس میانی مطرح باشد. (۲) جامعه مدنی از جوامع اسلامی رخت برسته است و هیچگونه نهادی نیز برای بازگشت آن به گوش نمی رسد. (۳)

آیا نقل قول‌های بالا درستند؟ آیا فکر سکولار ذاتاً نافی دین و دیناری است؟ آیا اسلام از هیچ‌گونه قابلیتی برای عرفی مدنی پرسودار نیست؟ یا اینکه می‌توان از تجدید نشیع سخن گفت؟ آیا می‌توان هنوز به تحقق یک جامعه مدنی در ایران امید بست؟ آینه مقاله خواهد کوشید تا در حد توان خوش به برخی از این پرسش‌ها پاسخ گوید. ناگفته روشن است که پیچیدگی و سمعت این مبحث و محدودیت نوشتاری چنین مختصر به ناچار مسائل بیشماری را بی جواب می‌گذارد. هدف اما آن است که در ذهن‌الهادمان زدن به بحث تجدید که ملتی است در صفحات این نشریه دنبال می‌شود، باب جدیدی را بگشاییم و از ارتباط تکانگ آن با «جامعه مدنی» سخن گوییم. در این راستا، ابتدا به توضیح مفاهیم و مسیس به بررسی دلایل ارائه شده برای تحقق نیافتن جامعه مدنی در تاریخ کشورمان خواهیم پرداخت. در آخر با نگاهی به تورازانه جمهوری اسلامی از جسم انداز فردا

وچووه مشترک سه مکتب بالا را می توان در باورهای زیر خلاصه نمود. اول آنکه جدالی جامعه مدنی از دولت که حداقل یک فون پیش از این در غرب بوقوع پیوست هرگز در جوامع شرقی که در آنها هبران همواره به حاکمان بدل می شوند صورت پذیرفت و لذا جامعه مدنی نه از لحاظ زبانی و نه از لحاظ فرهنگی در این جوامع ریشه نداشته. دوم آنکه در غیاب مالکیت خصوصی، امنیت حقوقی، دمکراسی سیاسی، بوروکراسی عقلانی و تمدن بورژوازی نمی توان حقا از چشم انداز جامعه مدنی و سکولاریسم در جوامع شرقی - اسلامی سخن راند. نیکارانه اما براین عقیده است که استفاده از مفاهیم همچون سکولاریسم، تجدید و جامعه مدنی در تحلیل جوامع پرشرده شده نه تنها ممکن بلکه لازم است چرا که می تواند ما را در کنکاش تاریخی مان، جستار ارزش مان و عملکرد سیاسی مان رهنمون کردد. پیش از پرداختن به این مسائل نخست لازم است تعریفی از مفاهیم به کار گرفته شده به دست دهیم.

مفاهیم مفهوم جامعه مدنی (Civil Society) کی از حدود سال ۱۷۶۰ میلادی به فرهنگ سیاسی اروپا وارد شد کی از غایض ترین و مجادله آمیزترین مفاهیم سیاسی عصر حاضر می باشد و فلامفنا لیپرالی همچون جان لاک و دیوید هیوم که کوشیدند عقیده «وضع طبیعی» (State of Nature) را پشت اتفاقات شاهد ظهر مردمی از تبار لوثر و لوثر بوده اند تا پریب بنیادهای اسلام را رنسانس را تجربه کرده اند و نه جنبش دین پیرای (Reformation) را، نه غنیت جامعه مدنی و اندیشه سکولار مطالعه نمود چرا که اینان نه هرگز از درون به نیز سوال کشند و قدریست آن را از پیرون به سخره گیرند. در این میان، آنان که از مکتب مارکسیسم الهام گرفته اند عمدتاً مباحث خود را بر پایه استدلال هایی مانند شویش شوذه تولد آسیلی، نظرات انقلابات اجتماعی و عدم شکل گیری طبقات اصلی اجتماعی منجمله یک طبقه بزرگواری که بتواند انقلابی در انزار و روابط تولیدی ایجاد کند استوار می کنند. دیگرانی که الدیشه های مارکس و بر را سرمتشق قرار داده اند از ماهیت موروثی و استبدادی نهادهای سیاسی، که باعث انسداد رشد پیش شرط های سرمایه داری (مانند قوانین عقلانی، بازار آزاد کار، شهر های مستقل، اقتصاد مبتنی بر پول) شده است، سخن می گویند. بالاخره شرق شناسان از ممالک اسلامی بعنوان جوامعی ایستا که پای در زنجیر رسوم و تعصبات مذهبی داشته و دارند یاد می کنند.

سخن خواهیم راند.

تاریخ سیاسی جوامع خاوریانه عمدتاً تاریخ دولمندان و متولیان دین بوده است. شیفتگی با قدر تاریق دولت ها و اقتدار دینی، تاریخ نگاران را از پرداختن به دیگر حوزه های زندگی اجتماعی مردمان این دیار بازداشته است. بدل توجهی پیش از حد به مسابی مانند جنگ ها، تجاوزها، انتقام ها و ستم ها و اجره های سیاسی و اجتماعی سبب گردیده که بسیاری سیاست را حوزه انتقاد، مذهب را تبعی گاه خمودی عقل و سنت را ملک خصوصی محافظه کرلان به حساب آورند. تداوم چنین پذارهایی عده کثیری از اندیشه مندان علم اجتماعی را برآن داشته است تا کلا از کاربرد مفاهیم چون «جامعه مدنی»، «سکولاریسم» و «تجدد» در تجزیه و تحلیل جوامع شرقی - اسلامی اجتناب ورزند. اینان معتقدند با توجه به تفاوت های عمیق تاریخی و فرهنگی میان غرب و شرق و شناسانه اروپائی این مفاهیم تنها می توان از آنها در تشریع تاریخ منحصر به فرد غرب سود جست و پس. یا عبارتی دیگر، می توان جوامع شرقی - اسلامی را در رابطه با

غیرت جامعه مدنی و اندیشه سکولار مطالعه نمود چرا که اینان نه هرگز این اتفاقات صنعتی را پشت سر گذاشته اند و نه عصر روشنگری را و نه هرگز شاهد ظهر مردمی از تبار لوثر و لوثر بوده اند تا پریب بنیادهای اسلام را رنسانس را تجربه کرده اند و نه جنبش دین پیرای (Reformation) را، نه از درون به نیز سوال کشند و قدریست آن را از پیرون به سخره گیرند. در این میان، آنان که از مکتب مارکسیسم الهام گرفته اند عمدتاً مباحث خود را بر پایه استدلال هایی مانند شویش شوذه تولد آسیلی، نظرات انقلابات اجتماعی و عدم شکل گیری طبقات اصلی اجتماعی منجمله یک طبقه بزرگواری که بتواند انقلابی در انزار و روابط تولیدی ایجاد کند استوار می کنند. دیگرانی که الدیشه های مارکس و بر را سرمتشق قرار داده اند از ماهیت موروثی و استبدادی نهادهای سیاسی، که باعث انسداد رشد پیش شرط های سرمایه داری (مانند قوانین عقلانی، بازار آزاد کار، شهر های مستقل، اقتصاد مبتنی بر پول) شده است، سخن می گویند. بالاخره شرق شناسان اما مفهوم جامعه مدنی دقیق ترین تعریف خود را در نزد آنتونیو گرامشی (غیر

متاسفانه در جوامعی نظریه جامعه ما به غلط سکولاریسم را مترافق با الحاد، ارتداد، خداگرایی طبیعی (Deism)، امماه دین، ماتریالیسم، نهیلیسم و نفعی تمامی ارزشها اخلاقی و بالوارهای متعالی پنداشته اند. در حقیقت سکولاریسم هیچیک از خصلت های بالا را شامل نمی شود. سکولاریسم اندیشه ای غیر اخلاقی یا ضد اخلاقی نیست بلکه اندیشه ای است مبنی بر این باور که معيارها و کردارهای اخلاقی باید تنها در ارتباط با زندگی امروزی بشر و سعادت اجتماعی او تعریف گردد. لذا تأکید سکولاریسم بر جهانشمولی ارزش های اخلاقی است که می توان از راههای مختلف بدان رسید. سکولاریسم همچنین تنها یک دیدگاه سیاسی نیست بلکه نوعی فلسفه زندگی است که ایده آل آن ترقی زندگی بشر در دنیا کنونی مبرا از محدودت های مذهبی و نژادی و قبیله ای است.

اگر معرفت عرفی بر آئین با شعوری دلالت می ورزد که بنیاد عقاید، نظرات، بالوارها و منافع افراد را در بعدی زمانمند (Temporal) و لا ادری می نگرد، عرفی شدن (Secularization) به فرایندی اجتماعی اطلاق می شود که در طی آن خارج از اراده اولاد مالکیت ها، نهادها، مسایل دینی و حتی انسانها از سلک روحانی خود خارج شده و شکل ناسوتی و این جهانی به خود می گیرد (۹). به عبارت دیگر عرفی شدن مترافق با فرایندی است دادن زندگی روزانه خود در آن کاهش پاید و بالاخره عرفی (Secular) به فردی اطلاق می گردد که معتقد است آموزش و پژوهش و حقوق و قضاء و دیگر مسائل مدنی پاید بدون توسل یافتن به مذهب رتق و فتق گردد.

دلایل تحقیق نیافون: جامعه مدنی در ایران هرگاه بخواهیم از دیدگاهی تطبیقی به دلایل پیدایش جامعه مدنی و تفکر استفاده نمود. این سپس به این توافق جمعی رسیدن که از آنجا که اشخاص می توانند با حفظ عقاید مذهبی ناهمگون کما کان بعنوان شهروندان یک کشور باقی بمانند بعثت که دولت خود را درگیر این عرفی در کشورهای اروپائی و عدم تحقق آنها در جامعه ایران نظری بیندازیم عدالت با سه عامل اصلی رویرو می شویم. این عوامل را می توان بالوارهای مشترک بسیاری از اندیشمندان ایرانی و غربی که در این باره به تفحص پرداخته اند دانست. در آنچه در بی خواهد آمد به ارزیابی درستی ها و کاستی های این دلایل خواهیم پرداخت.

دولتی خواند که هژمونی ایدئولوژیک را بوجود می آورد و در برابر آن دولت را نماینده جامعه سیاسی می دانست که از طریق قهر سازمان یافته و دستگاههای قضائی به اعمال مسلط مستقیم می پردازد (۶). ما نیز در اینجا به پیروی از گرامشی جامعه مدنی را به کلیت نهادهای اطلاع می کنیم که اعضاي آنها عدالت در فعالیت های غیر دولتی (تولیدات اقتصادی و فرهنگی، امور خانادگی و انجمن های داوطلبانه) شرکت داشته و از طریق توسل به انواع فشارها و کنترل ها بر نهادهای دولتی به حفظ و تغییر هویت خویش می پردازند (۷).

واژه دیگری که نیازمند تعریف است Secularism می باشد که برابر نهاد فارسی آن را تفکر گیتیانه (در برابر آخری)، دیگرانی و معروف عرفی نامیده اند (۷). تولد این واژه به سال ۱۸۵۱ تحقق یافته، زمانی که اروپایان به این تبیجه رسیدند که واژگانی همچون «کافر»، «شکاک» و «ملحد»، با پار منفی و غیر اخلاقی خود دیگر توانانی بیان تحولی را که در شرف تکوین بود تداشتند. معروف عرفی، در شکل اروپائی خود، بیان اندیشه ای بود که جامعه، می پندشت سیستم مذهبی باید به جای تسلط همه جانبیه بر کل چنانکه در قرون وسطاً مرسوم بود، به یک فرع از جامعه تبدیل گردد. این آغازین حیاتش شکنجه و آزار توسط رومیان را تجربه نمود و سپس نظاره گمر جدالهای میان قسطنطینیه و روم، اسقف اعظم و پرستشانها، شاخه های مختلف پرتوستانیسم با یکدیگر، جنبش نفتیش عقاید در قرون وسطاً و سرانجام چیک های خوینی مذهبی در قرن های شانزدهم و هفدهم میلادی شد. ایناث این تجارت اندیشمندان اروپا را به این تبیجه رساند که از آنجا که مذهب موضوعی است که افراد در مورد آن عقاید رسیدار قوی ولی متفاوت از هم دارند دیگر نمی باید از آن به عنوان مبنای هربت و حقوق استفاده نمود. اینان سپس به این توافق جمعی رسیدن که از آنجا که شهروندان یک کشور باقی بمانند بعثت که دولت خود را درگیر این عرفی از قانون عدالت با سه عامل اصلی رویرو می شویم. این عوامل را می توان بالوارهای مشترک بسیاری از اندیشمندان ایرانی و غربی که در این باره به تفحص پرداخته اند دانست. در آنچه در بی خواهد آمد به ارزیابی درستی ها و امتناع ورزی و راه ندادن مذهب و ملاحظات مذهبی در امور سیاسی بود.

زمان حکومت سامانیان بر ملا گردید. همانگونه که این خلدون، تاریخ نگار و فیلسوف پرجسته عرب در کتاب «مقدمه» خود شریع می‌کند تملن شهروی و دستگاه دوائی ساسانیان، که در اثر جنگ با بیزانس، فرقه بدنی ها و می‌اعتدالی های خود تضعیف گردیده بود، نمی‌توانست در برابر حمله قبائل عرب که از حس بالای از همبستگی پوشیده بودند و زندگی با داده زنی خود را باخت کشی و جنگجویی آنان را تقویت کرده بود، از خود به یک مقاومتی نشان دهد. نیستن در سایه دینی که از او انواع نوجوانی خود به یک امپراطور بزرگ تبدیل شده بود برای ایرانیان که خود را در تاریخ و زبانشان از اعراب متفاوت می‌داند یک مشکل خاص و بغرنج را ایجاد کرده بود. بدین شکل که اسلام جزئی از «هویت» ایرانیان بود ولی جزئی از «ملیت‌شان» نبود (۱۲). ایرانیان ابتدا به تنس و سپس به تشییع باور آوردند ولی در عنین حال در طول تاریخ خویش زمعه هایی لازم را نیز برای رشد گنجش های ضد عرب همچون طاهیریان، صفاریان، سامانیان، سحرا و خاندان خاندان بوده بود آزادند. عمر را که در زمان خلافت او ایران تغییر شد هرگز نبخشیدند ولی از سر تفسیر زرتشت که او نیز بنام دین و اخلاقیانی جدید کمر همت به تغییر قدرت دولتی بسته بود آسان گذشتند. بدین طریق از آغاز نظره هایی تنس امیر در بطن حس «ملیت»، ما جای گرفت. ملیتی که گاه با روح به پیشنهاد آریانی نژاد خویش و گاه در سایه عظمت زبان فارسی به تعریف آن برمی خاسته‌نمی‌شد. حال جای سوال باقی است که آنچه ما را از یونانیان و ایران و اعراب و مقولها متمایز می‌ساخت واقعاً حس از «ملیت» بود یا حس از «قومیت»؟

مشترک یک «ملت» تبدیل می‌شود و پرچم و سرود ملی و قبر سرباز گمنام شهروی ملیت. اصل حاکمیت ملی (Sovereignty) امراز، مملکت ها به سهیل های ملیت. اصل حاکمیت ملی (Sovereignty) امراز، مملکت ها را از یکدیگر مستقل می‌سازد و دولت بعنوان جایگاه قدرت سیاسی خود را در نفس «نایابه» هفتی و هادی عقلانی ملت عرضه می‌کند. و چنین می‌گردد که ادولت - ملت (Nation-State) بعنوان شکلی از سازماندهی سیاسی که مردمانی نسبتاً همگون تحت لوای دولتی با اقدار در آن سکنا می‌گزینند به مرجع اصلی هویت انسان مدرن تبدیل می‌شود.

(الستبداد شرقی)، بدل نمود یعنی جایی که حاکم به هیچکس اعتماد نمی‌نمایی جیوه های چیات اجتماعی، ایران را به نموده ای کامل از مدل

تاریخ پیداپیش دولت - ملت در ایران از بسیاری جهات با آنچه در اروپا رخداد مغایرت دارد. ضعف سنت امپراطوری و آنین دولتمداری ایران باستان در

۱- «تاریخ فرایند شکل گیری ادولت - ملت» فرون شائزدهم می‌لادی را باید بی‌مشک نقطه عطفی در تاریخ غرب قلمداد نمود. با پایان یافتن حکمرانی هزارساله کلیسا کاتولیک و پیدایش جنبش دین پیرای بروتسالیسم، سیاست در اروپا جامه روحانی خود را از تن درید و شکلی ناسوئی به خود گرفت. خلاصه ناشی از زوال اقدار مذهبی فضای امپراطوری ها به واحد های کوچکتر سیاسی طلب می‌نمود تا مردمان مبنای مناسی را برای عرض اندام اندیشه های نو فراهم ساخته بود. تقسیم

قوام بخشید و اختراع ماضین چاپ توансه سیاست حس همسنگی و عرق ملی را جدیدی را برای هویت خود بیانید. پیدایش ملت ها اندیشه ناسوسالیسم را نوادر از آنچه که انتظار می‌رفت در اذهان حک کند. ناسوسالیسم چیزی بیش از یک محصول مصنوعی فرهنگی (Cultural Artifact) و ملت چیزی بیش از «اجماع خیال‌الواره» (Imaginary Community) نبود (۱۳). بیش از یک مخصوص خیال‌الواره یا «تجزیی» بودن یک ملت از آن درست که هتا در کوچکترین گروه از اینها ملک خواهند بود اکثربت هموطنان خود را کشورها همچگاه مردمان قادر نخواهند بود اکثربت هموطنان خود را بشناسند، آنها را ملاقات کنند و یا حتا در مورد آنها چیزی بشنوند. ولی با این وجود در ذهن نک کنک آنها تصویری از همسنگی امنی، به چشم می‌خورد و تغیل کردن یک ملت تنها در شکل یک اجماع تحقق می‌پذیرد، اینها را ملاقات کنند و یا حتا در آن خود را به شکل یک اجتماعی که با وجود نایابیها و استثمار نهفته در آن خود را به شکل یک گروه از اینها تصوری از همسنگی امنی، به چشم می‌خورد و تغیل کردن یک ملت تنها در شکل یک اجماع تحقق می‌پذیرد، اینها را ملاقات کنند و یا حتا در آن خود را به شکل یک اتحادیه هایی تنس امیر در بطن حس «ملیت»، ما جای گرفت. ملیتی که گاه با روح به پیشنهاد آریانی نژاد خویش و گاه در سایه عظمت زبان فارسی به تعریف آن برمی خاسته‌نمی‌شد. حال جای سوال باقی است که آنچه ما را از ایران نایاب از اینچه نهادهایی مودعی تمامی هم و غم خود را صرف وصول

مغولها در قرن سیزده میلادی مبنی بر ادغام هر چه بیشتر افورته مذهبی و سیاسی آغاز گردیده بود در زمان صفویه به اوج خود رسید. زبان دربار و فرزانگان ایران آمیخته ای گردید از فارسی و عربی و ترکی که هر یک بر گذشته ای و میراثی دلالت می ورزیدند و هویت ایرانی را بسوی می کشیدند.

این وضعیت در دوران قاجاریه نیز کم و بیش پا برخاسته بود اینها مخالفی همچون شیوه و باشه که از بطن نهادهای مذهبی برخاستند علمای شیعه را به سمت متعرکز نمودن هر چه بیشتر قدرت سوق داد. اما از سوی دیگر اصلاحات آغاز شده توسط اشخاصی همچون امیرکبیر، مشیر الدوله و امین الدوله غلطات رابطه میان دولت و روحاںیت را کم رنگ می ساخت. در این میان پیدایش قشر جدیدی از مورف‌الفکران تجدید نخواه نیز مُفَضَّل‌مان (Discourse) تاریخ‌پردازی سیاسی را شکلی عرفی می بخشدند. پیش میزرا آقاخان کرمانی همگی بر این عقیده بودند که ایجاد جامعه ای مدنون و توأنا در رقابت با غرب تنها با استفاده از انگلره های غربی دولت (قانون اساسی)، نهادهای سیاسی (پارلمان)، فلسفه (خودگرانی) و اقتصاد (رقابت آزاد) قابل تحقق است. ایمان عميقاً باور داشتند که توسعه فرهنگی و ازادی سیاسی تنها هنگامی میسر می گردد که رشد اقتصادی و صنعتی جامعه تحقق پذیرفته باشد.

در این میان مشکل بزرگ پارلمان، قانون اساسی، کابینه وزیران، اصناف و اصلاحات صورت پذیرفته در ارتش، بست و نظام اداری و مالی، دستگاه دولت و رابطه آن با مردم را بسیاری جهات متحول نمود. کلمه اوطنه، که تا پایان قرن هیجدهم میلادی در نزد ما معنایی غیر سیاسی داشت حال در سالیانه قواردادهای گلستان و ترکمنچایی خصلتی دیگر بخود می گرفت. واگذاری بخش های بزرگی از مملکت توسط فتحعلی شاه به همسایه شمالی از لرستان پس از امام وطن، را برای همیشه در ذهن تاریخی ایرانیان جای داد. پرش توریک از احیم مقدس خانلواده تا احیم انتیت ملی، چنان کیار مشکلی نبود. پیش شرط لازم آن تنها روی کار آمدند یک دولت مرکزی قوی بود. این آزو ها روی کار آمدند حکومت رضاخان متحقق گردید. او

کند، مقامات دولتی در بدگمانی ازلی به سر می برد و عame مردم نگراند که هر عاملشان ناخواسته و نادانسته آنان را بدایی تازه انداد (۱۳). برخلاف وضعیت موجود در اروپای قرون وسطا هیچگونه حوزه قضائی یا ساختار های بینایی در میان پادشاه و رعایا حائل نبود (۱۴). شکل پدرسالاره حکومت که در آن شاه خود را قیم همگان می دانست و دیدگاه محافظه کارانه اشرافت زمیندار که به عنوان بردگان زمین می نگریست اجازه نمی داد که ساختارهای بینایی، که ماکیاولی و منتسکیو از آنها بعنوان تفاوت کلیدی میان فن‌دولیسم غربی و استبداد شرقی یاد کردند در این جامعه تحقق یابد (۱۵).

عصر صفوی را باید بی شک نقطه مهمی در تحول هویت ایرانیان دانست. برگزیدن تشیع بعنوان مذهب رسمی کشور توسط شاه اسماعیل که می کوشید حکومت خود را بدین طریق از عشانیان و آنژک ها متغیر سازد درست در هنگامه ای صورت می پذیرد که اروپایان در جامعه نهضت پروتستانیسم گامهای اولیه خوش را بسوی عرفی گرانی برمی داشتند. پیش از دو قرن حاکمیت میثاست مداران دین طلب صفوی روان، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی ایرانیان را برای همیشه متغیر ساخت. دوری جنسن از مقامهای دولتی که تا این زمان شرعاً لازم برای شهرت مردان بهزیگار بود به کنار نهاده شد و بجا ای آن مهاصی ادولتی - مذهبی، همچون املاکی، صدرخاصه و صدر مالک یا صدر عالم، حکام شرع، مباشران اوقاف، مدرسان، شیخ الاسلام، پیش نمازان و قاضیان و متولیان و خدام، بوجود آمد (۱۶). پادشاهان صفوی فارغ خیال از تحولات دوران سازی که در اروپا در شرف تکون بود تشیع را به شکلی آمرانه در ضمیر تاریخی ایرانیان حک کردند. هم اینان زندگی فرهنگی را نیز در ایران خفه ساختند. فلسفه و عرفان که می رفت در قاموس فرزانگانی همچون مرداد و ملاصدرا جانی دیگر اگر اروپایان با از سرگذراندن جنبش تفییش عقاید و جنگ های خونین مذهبی در قوهای شاپردهم و هقدهم میلادی به این تسبیح رسیدند که قانون دینی باید از قانون عرفی مجزا گردد و در این سیز زبان لاتین را که تا آن زمان مقدس برمی شمردند به کنار نهادند، پادشاهان صفوی برعکس به تعریف مبانی جدیدی برای هویت ایرانیان برآمدند. روندی که بعد از حمله

سلطنتی پرداخته بود که آرمان اصلی آن از شویندگی ایرانی، وفاداری به شخصی شاه، غیر سیاسی بودن شهروندان و ستاباش تاریخ ایران قابل اسلام تشکیل می گردید (۱۷). این ایدئولوژی طبقه متوسطی که سرعت در حال رشد بود پاسخ دهد و نه به ایدئولوژی شاهنشاهی های سنتی: رژیم شاه این حقیقت را درینافت که رشد اقتصادی به نیاز توده های سنتی زیاده بورژوازی شد. وسعت پروزه های مدرنیزاسیون بعدی بود که دولت به مهمترین عنصر و مرکز فعالیت اقتصادی مبدل گردید. ایجاد بک دستگاه بورکارسی پایهیند به قوانین و تشریفات اداری به نظام دیوان سالاری ایران خارق العاده ای برخوردار بودند، تحت عنوان پیش شرط شکل گیری یک ملت مدرن توجیه گردید. برای رضاشاه دفاع از حريم امنیت ملی بسیار همتر از حفظ و حراست نهادهای تازه تأسیس جامعه منطقی بود. بدین طریق می توان گفت که سلطنت رضاشاه یک دوران انتقالی را در تاریخ ایران رقم زد: از اهل دیوان به کارمند دولت، از جامعه کوچجزی (Nomadic) به جامعه ای شهری مدار و از هویت قومی به ملت.

۲- ضعف نهادهای دمکراتیک و فرهنگ سیاسی شهروندی

پس از مهمترین دلایل تحقق نیافتن جامعه منطقی در ایران را باید بی شک ضعف نهادهای دمکراتیک و فرهنگ سیاسی شهروندی دانست. ریشه های این مسئله را می توان هم در حوزه اندیشه سیاسی جستجو نمود و هم در فرآیند شکل گیری دولت. تاریخ اسلام نشان می دهد که پیدایش و رشد اسلام عمدتاً در محیط های شهروی تحقیق پذیرفت چه در مکه که اطرافگاه کاروانهای تجارتی بود و چه در مدینه که اجتماعی زراعتی را در خود جای داده بود. ورود اسلام به قلمرو مراکز شهروی امپراطوریهای ایران و روم شرقی به نهادی شدن فکری و سازمانی آن کمک بسیار نمود. جاگیر شدن این دین فلسفی را با خود یدک می کشیدند، تضمین نمود که شهروها به مهمترین جایگاه نوآوری های فکری، سیاسی و مذهبی تبدیل شوند. لذا تصادفی نبود که اهل تصوف، اسلام‌گویی و طرفداران فلسفه های اسطوری و نوافلسطونی همواره در شهروها ظاهر می شدند و مریدان خود را نیز در این مجتمع می پاختند، حال آنکه مردم اسلام عالم که بربایه امام زاده و معجزه و مناسک مذهبی بنا گردیده بود چشم بسوی رعایا و دهقانان دوخته بودند.

رژیم شاه در زمینه ایدئولوژی نیز موقفی به چنگ نیاورد. در زمانه ناسیونالیسم، می طرفی و جمهوری‌خواهی، رژیم شاه به بیان یک ایدئولوژی

فرهنگ سیاسی مدرن ایران بر پستر چنین مابقه‌ای شکل گرفته است. بی میلی، بدپیشی و کناره گیری مردم از سیاست که در قاموس جمله «سیاست» بی پدر و مادر است، تجلى بالغه بیان دلگذگی همراه با ترس مردم ما از این حوزه زندگی اجتماعی است. سرنوشت غم انگیز سهاب‌ها و سیاوش‌های افسانه‌ای و امیر کبیرها و مصدق‌های واقعی که خود چند صباچی بازگران صحنۀ سیاست بودند مویه خوانی ما را جلاخی دیگر بخشیده است. اثربوری توشه، که این همه در میان ما شایع است اتفاقی است ذهنی و احساسی از دولت‌ها و دولتمردانی که شائون وقار ملی ما را به تاراج بودند (یا دادند). باری، با نسبت دادن تمامی کاستی‌ها به دولت و کارگزاران آن ما به تبره و وجودان جمعی - تاریخی خود برمی‌آییم، فساد، بی عدالتی، ترویر و دغل بازی ادولیان، را به حساب اغیرمی، بودن آنان می‌گذرانم و بدین طرق شکاف همیشگی میان دولت و ملت را در فرهنگ سیاسی خویش پاسداری می‌کنم، دولت در نزد ما همواره دولت (انهای دیگر) است، دولت بیول داران، اغنا، اشرف و هزار ظالم، سرمایه داران و حال روحايان، اما هرگز از «ما» نیست. در گفخار روزانه خویش مدارس (ملی)، را در برابر مدارس ادولی، قوار می‌دهیم تا ناخودآگاهه تضاد دو طرف معادله صفویه را از میدان بدل می‌کنند و ترکان قلچار به جای قبائل لُر زندیه به حکومت جلوس می‌کنند. جالب است که با وجود این دور تسلسل ماهیت موروث سلطنت هیچگاه خدشه دار نمی‌شود!

تمایزگذاری میان دولت و ملتی که بجا اینکه به هم نزدیک شوند، نامفهوم دولت - ملت را ایجاد کنند از یکدیگر دوری می‌گزینند تیجه‌آن فرایندی است که پیشتر از این تucht عنوان خصوصیت شکل گیری ملت در ایران (در خدمت با دولت و بدون حضور یک طبقه پورژوازی) از آن نام بردهم. ما ایرانیان به شکل دیگری نیز به تسبیح روان اجتماعی خویش می‌پردازیم. نظاره کردن آمدن و رفتن خاندانها، دولت‌ها، تباوازها، اشغال‌ها، ارباب‌ها و استعمارگران فر صفحات تاریخ که نمان ما را بران داشته تا دید این نیز گلردا در زندگی نظر کنیم (۲۲). تاکید ما بر صبر داشتن، عقول نوون و زودگذر دیان آنچه بر ما اتفاق افتاده حرکتی است در این راستا. و اگر این همه کارساز نگردید پنهان بردن به توجیهاتی همچون اقتصادی، ادب ایام، و اخواست خدا را ذخیره داریم؛ و تازه از یاد نمی‌بریم که اصنایع باطن، و احترمت خانه‌ها، اعشقی پار، و عالم مسئی، و ازیانی

نزدیکی فیزیکی به جایگاه قدرت سیاسی - نظامی، سرکوبی جنبش‌های اجتماعی شهرو را نیز تسهیل می‌نمود (۱۸). بعلاوه تمکن متولیان دین در شهرها و ارتباط تنگانه میان آنان با خلفا و پادشاهان اغلب به رشد ارتد کسی مذهبی و سرکوب عقاید نو منجر می‌گردید. این گرایش را می‌توان بخصوص در قرون وسطا مشاهده نمود هنگامی که اندیشه‌ننانی همچون ظاری، این رشد و نظام الملک نیز بر این عقیده که حکومت می‌باید همواره در دست یک پا چند نفر مستمرکز باشد مهر ثایید می‌گذارد (۱۹). وجود این شرایط سبب می‌شود که تنها نیروهایی که چه از لحاظ جغرافیایی و چه از لحاظ سیاسی از مدار قدرت بدور پواده اند بتوانند دگردیسی نظام حکومتی را بوجود آورند. این وظیفه معمولاً بر عهده قبائل یا جنبش‌هایی می‌افتد که می‌توانند با اتفاقا به نیروی نظامی خویش حکومت‌های مرکزی را نیز کشند (۲۰). نگاهی به ریشه‌های قبیله‌ای طایفگی پادشاهان ایران این حقیقت را برمی‌تاباند. باری سلجوقیان، غزنویان را سرگون می‌سازند، چنگیزخان خوارزمشاهیان را به نیز می‌کشند، تیمور لنگ بر مظفریان می‌شود، آق قویونلو بر قوه قویونلو استیلا می‌بایند و میس خود تاچ به صفویه می‌سازند. قبائل افغان نشین اهل تسنن، صفویه را از میدان بدل می‌کنند و ترکان قلچار به جای قبائل لُر زندیه به حکومت جلوس می‌کنند. جالب است که با وجود این دور تسلسل ماهیت موروث سلطنت هیچگاه خدشه دار نمی‌شود!

پیشینه قبیله‌ای، تعلقات طایفگی، عدم آگاهی از آداب مملکت داری و بیم مدام از شورش نزدستان و قبائل متحاصم سبب گردید که جنگجویان بر تخت نشسته هیچیک علاقه‌یا توانایی برای ساختن نهادهایی که بتواند میان دولت مرکزی و مردم مداخله کند از خود نشان ندادند. اگر چه حق مالکیت غایبی (Absentee Ownership) نجبا و اشراف همیشه محفوظ بود ولی رعایا را هیچگونه حق مالکیتی نبود. ارباب و امیر همواره قادر بودند میرزا و میرشکار و میر غصب خود را به دهات و قصبه‌ها گشیل دهند تا «حق» خویش بستانند. سیاق حکمرانی پادشاهان قوی نیز نفاوتی چندان با آنچه در مده های پیش از این گذشته بود نداشت. نه از مطلق گرایی سیاسی آن چیزی کم گشته بود و نه از ادعای حمایت الاهی آن.

هم توبه و طلب آمرزش و مغفرت می کند. هم دستم زال را مستاشن می کند و هم مولا علی را نه همگز در مختیله خود به بوسی مسئول دلایل انحطاط ایران باستان، می بودازد و نه ترس از ابداعت گذاری در دین، را به دل راه می دهد. هم نادانسته تقلید می کند و هم این دلیل طرد می کند. فهم عادی (Common Sense) را بر آخرين مکاتب فلسفی ترجیح می دهد و هرگز بر علیه باورهای التقاطی خوشی عصیان نمی کند. سرزنش صرف چنین فرهنگی چنانگونه که بخیگان ما تا بحال انجام داده اند راه به جایی نخواهد بود. باید عینک دیگری به جشم گذارد و سوال دیگری مطرح شود. فاصله بین «است» تا «باید» را نمی توان تها با سرزنش و نیروی تحیل بسیار پذیرف که فرهنگ ایرانی ملعمه ای است از فرهنگ ماقبل اسلام، فرهنگ اسلامی و برگرفته هایی از فرهنگ غربی (۲۴). یکباره بیرون این فرهنگ را زمانی در می بینیم که می بینیم «علم»، عرفان، فلسفه و کلام (دین)، چهارستون تفکر فرهنگی - فلسفی ما را تشکیل می دهد (۲۵). در معرفتی و شناختی شناسی آنان لاجرم عرفان و کلام را نیز متتحول خواهد شود. امتناع از پیروی این رابطه علت و معلولی خود چیزی در حمل انتشار فکری است (۲۶). پذیرش تنش های موجود در میان این چهار رکن فرهنگی را باید همواره در هر گونه برسی از امکان تحقق جامعه مدنی در ایران مطلع نمود.

تا اینجا زخمه شکل گیری دولت، دوام قدرتمند گروهها و طبقات ماقبل بوزاری، ادامه پافن آداب و رسوم فرهنگی ماقبل مدنی و ضعف نهادهای دیگر ایک بازاریه تحقیق جامعه مدنی نام بردم. اما بسنه کردن صرف به خصلت های منفی این عوامل سبب می گردد که برداشت کاملی از فرآیند طی شده، تحولات صورت گرفته و قابلیت های آینده نداشته باشیم، به غیر از امکانات بالقوه فرهنگی که در بالا بدانها اشاره شده می توان از تحولات انجام پذیرفته در دو حوزه دیگر جامعه مدنی یعنی حوزه های اقتصاد و سیاست نیز سخن رالد.

طیعت را مرتبتی است بس والتر از آن افظاری که سیاست می برد و چه متأسفانه بسیاری از ما عادت کرده ایم تا این خصایل فرهنگی را یا یکسره پذیرا باشیم و یا کلاً آنها را نمی کنیم. خصوصیات بوسمرده در بالا هم بیان تقبلی فکری ماست و هم علاقه مان به تکروی، هم بر استناد اندیشه در نزد ما دلالت دارد و هم بر بی علاقگی و بی مسئولیتی اجتماعی ما. اما فعالیت جامعه مدنی را نیز تشکیل می دهد و می توان از طریق آنها به تبلیغ بعضی از از شهای جامعه مدنی همچون کثرب عقاید، مشارکت دمکراتیک، همیستگی و حقوقیت قانونی پرداخت. لذا حرمت و تقاضی خانه و خانواده و اهمیتی که در فرهنگ ما به مفاهیمی همچون قول، شرف، رفاقت، آبرو، لوطنی گری و مردم داری داده می شود خود می تواند به مجراهایی برای تحقیق جامعه مدنی تبدل شوند. حقاً می توان از این نیز قدمی جلوتر نهاد و مطرح نمود که ضد از شهای همچون خفیه گرانی، پنهان کاری، شکاکی و شایعه پراکنی نیز می توانند در شرایط مناسب به ارزش های تبدیل گردند. فراموش نکنیم که برای مدافعان جامعه مدنی آنچه مطرح است حرام و حلال بودن ابرار و اندیشه های نیست بلکه مستحبت آنها با معیارهای غریب و بشري است. همچنین باید به خاطر سهود که جامعه مدنی تنها از نهادهای قانونی و منظم تشکیل نمی شود بلکه اشتفه و غیررسمی حائل میان این نهادها را نیز فر بر می گیرد. آگاهیم که حوزه مبارزه گاه به درون مژهای جامعه مدنی نیز سرایت می کند مانند آن زمان که می خواهیم از پیک سو نهاد خانواده را در برابر دولت تقویت کنیم و از سوی دیگر می باید با خصلت پدرسالار و مودسالار درون آن مبارزه کنیم.

در ایران به موازات فرهنگ اعیان و منادیان دین یک فرهنگ عالمیانه نیز قوام گرفته است. افسانه ها و آداب و رسوم ایران پیش از اسلام، باورهای ماقبل مدنی خرافات و بسیاری عقاید امروزه، و زندگی نیز در بطن این فرهنگ اهلیت یافته اند. فرهنگی که هم عید نوروز و چارشنبه سوری و جشن پیدا را بزرگ می دارد و هم به روضه خوانی و سفره نذر اندیختن و تعزیه و ظهور امام زمان باور دارد. هم در رعایت شعائر و مناسک مذهبی مسنتی می ورزد و

نپرداختن مالیات‌ها مشکل بتوان رفعی نهاد. درست است که در کشور ما برخلاف اروپا ساختارهایی که بتوانند رابطه میان پادشاه و مردم را تعديل کنند وجود نداشته ولی می‌توان گفت که اصناف، شوراهای دادکوه، تشکلات قبیله ای ایلات، روابط گسترده خانوادگی و اوقاف تا حدی این وظیفه را انجام داده اند (۲۸).

همچنین می‌توان مطرح نمود که فرهنگ شهروندی (Culture of Citizenship) هنوز در میان ما جا نیافتاده است چرا که جامعه مدنی ما ضعیف و شکننده بوده است ولی این مسئله را باید از داشتن حس ملیت (Sense of Nationality) جدا دانست. به نظر رسد که اکثریت قریب به اتفاق هموطنان ما با وجود تقاضاهای زبانی، مذهبی و قومی به پایان تعلی خود با (ایرانیت)، اضطراء زده اند. تاریخ نشان می‌دهد که حداقل از زمان صفویه، اگر نه پیشتر از آن، همچگونه جنبش نیرومندی که خواستار تغیری را دیگال در شجره نامه تاریخی و یا هشت فرهنگی ایرانیان بوده باشد در آن مژده و بوم ظاهر نشده است. درست است که جنبش‌های قومی گاه در گوش و کنار این مملکت قد برکشیده اند ولی این امر پیشتر برخاسته از محروم کردن آنها از حقوق شهروندی ایشان بوده است تا تلاش برای انکار ایرانی بودن (۲۹). تعدد لهجه‌های محلی نیز الزاماً به معنی نفی میلت نیست. بقول شهربار:

ملیتی با یک زبان کمتر به یاد آرد زمان
برخلاف پندار بسیاری از ناسیونالیست های افراطی نباید پنداشت که
الایرانیت، ما چیزی است عینی، محسوس و غیر متغیر. ایرانیت ما تنها یک
خيالواره (Imaginary) است. خيالواره ای که خاطرات، افسانه ها، سنت
ها، مراسم و اسطوره های ما را با زينه های قومیان پیوند می زند و آن را
به شکل یک امیراث، به ما عرضه می دارد. تخلی خواندن (میلت) به معنی
کلذب و جعلی بودن آن نیست بلکه اشاره دارد به اینکه چگونه نوع خاصی
از آنهاي اجتماعی توسيط نفعگان معنی ساخته و پرداخته می شود تا
همچون یک همبستگي (والقى)، از جانب مردم پذيرفه شود و حکم واقعیت
بها کند. میلت ما تنها یک امیراث، به ارث رسیده از گذشتگان نیست بلکه
ساخته ای است امورزنین که همواره صیقل می خورد و غنای آن افزون و کم

جامعه ما در طول قرون و بخصوص در سده حاضر مستخوش تغییرات فراوانی بوده است. گستره این تحولات بحدی بوده است که بسیاری از پیش شرطهای جامعه مدنی دیگر صورت تحقق بخود گرفته اند. مالکیت خصوصی، شکل گیری طبقات اجتماعی متمایز، بوجود آمدن یک نظام بورکراسی عقلانی، شهرنشین شدن اکثریت جامعه، اینست نسی سرمایه و کام نهادن اقتصاد کشور در راه صنعتی شدن همه و همه بر جنین فریدنی دلالت می کند. می توان گفت ما با وجود تأثیر طولانی خود حال به دوران نمدين بورژوازی بای نهاده اینم یا بهتر است بگوییم تدن بورژوازی ما را در برگرفته است. جایگزین شدن فرهنگی همچون رعایا و اعیان و اشراف توسيط طبقات نوبنی همچون کارگران، خوده بورژوازی و بورژوازی، زوال فنوداليسیم، اصلاحات ارضی، تحرک اجتماعی نیروی کار، بول نفت، ادغام شدن در نظام سرمایه داری بین المللی، شکل گیری شرکت های خصوصی، خدمات اجتماعی دولت و عوامل بسیار دیگری از این قبیل همه نشان از یک دینامیسم نوین اجتماعی (New Social Dynamism) می دهد. شالوده اقتصادی ایران چنان تغییر یافته است که دولت با وجود نقش تجاری و اصناف با حفظ وحدت، همبستگی، هویت و میراث خاص خویش، یک حقانیت تاریخی برای حوزه غیردولتی به ارمنان اورده اند. این مسئله از آندر مهم می گردد که می دانیم یک دولت مرکزی که کل اقتصاد را تشکیل دهد بیش از یک دولت مرکزی که فقط بر اقتصاد تسلط دارد می کوشد تا جامعه مدنی را از بین ببرد (۲۷).

ضسف نهادهای رسمي دمکراسی در یک کشور الزاماً فنдан منش و الديشه دمکراتیک در آن جامعه را اثبات نمی کند. این حقیقت را می توانیم در صفحات تاریخ کشورمان ایران بخوبی درآوریم. اگر به پارلمان ایران هنوز جشن صد سالگی خویش را پشت مرنگ اذائمه است ولی تاریخ جنبش های آزادی طلب در مملکت ما به قرن ها می رسد. ما مانی ها، مزدک ها، یعقوب لیث ها، باپک ها، مازارها و ابوسلام ها را از آن روی ارج می نهیم که در برابر ستم های حکومتی و دینی قد علم کردن. شمار شورش هایی که از بس اجحافات مالی، خشکسالی ها و قحطی ها و خرم من مسوزدها برآمده بودند. میلت ما تنها یک امیراث، به ارث رسیده از گذشتگان نیست بلکه اند بسیار است و بر ارزش تحصن ها و بست نشستن ها، تحریم ها و

این هندو) که با دینی غیر تاریخی و متصطل به عالم ثانی در زندگی روزانه پسر نگاه می کنند و به تبلیغ رهبانیت (Monastic Life) می پردازند، اسلام از جشنام الذازی دیگر سخن می گوید. گرایش هزاره گرای (Chiliastic) بطور عام و شیعی بطور خاص که می کوشد انسانها را از عصر تباہی به عصر پارسالی و عدالت رهنمون شود بر ظرفیت عرفی آن می افزاید. توجه مسلمانان به تحولات صورت پیموده در زمینه های علم و تکنولوژی مداوماً آنان را برآن داشته تا در بنیادهای حقیقتی خود نظر کنند. در قون پیستم این گرایش بیش از هر گروه دیگر در میان روشنفکران و تکنوکراتها مسلمان به چشم می خورد. روند عرفی شدن نهادها و نهادهای زندگی اجتماعی در مغرب زمین تنشی های معروفی و سیاسی متعددی را در میان نخبگان اسلامی دامن زد. اینان با اثکا بر این باور که می توان به مکملین عقاید والای غرب نگردید که آنها دو دستواره بزرگ غرب، یعنی ترقی تکنولوژیک و لیبرالیسم سیاسی را به عاریه نگیرند. در اینان اندیشه‌دانی مانند سید جمال الدین اسد آبادی، شریعت منگلیجی، موتضی مطهوری، علی شریعتی، مهدی بازرگان و عبدالکریم سروش را می توان از این زمیر دانست. اینان هر یک به سهم خویش به ازناگری بسیاری از قواعد مرسوم اندیشه دینی پرداختند و راه را بر پیش اندیشه های تو هموار ساختند (۳۰).

اما اگاهیم که اسلام به هیچ وجه به آن درجه از عرفی گرانی که پهودیت و مسیحیت به آن دست یافته اند نرسیده است. در اسلام هرگز قادره های مذهبی به اموری داوطلبه تبدیل نگشته اند و هیچگاه تاریخ اسلام تجربه ای همانند فرایند اسطوره زدایی را که مسیحیت پرتوستان پشت سر نهاد شاهد نبوده است. خوشبختی غرب در آن بود که زمانی که اروپا بسوی تجدد و عرفی گرانی می نگریست، در آن بهبوده، جنبش های مذهبی طهور کردند که این فرایند را گامی در راه نزدیکی به خدا خواندند. به عبارت دیگر، این جنبش ها توهمی جامع، فعال و مصلحت آمیز را خلق کردند، توهمی که پوزه تاریخی بورزوایان سکولار را تحقیق پختند. برای مسلمانان نه برخلاف مسیحیان به جایی رسیده اند که خوشبختی این دنیا را فلایی اجر انجمنی نکنند و نه همانند همایان پهودی خوشی به متزلی دست یافته اند که در دین خویش بیشتر به عنوان یک فوهنگ نظر کنند تا مجموعه ای از

فریضت نخود و دیگران.

۳۲- عُرْفِی شَدَنِ اسْلَام شَمَارِی از اندیشمندان مهْمَرْتِین مائِنْ تَحْقِّقِ جَامِعَةِ مَدْنِی در ایران را دُنْ عَرْفِی شَمَارِنْد و مَعْتَدَلَنْد اسْلَام و بِخَصْصَوْسِ تَشْبِیحِ از هِبْجَوْهِ قَابِیَّتِی بَرَای عُرْفِی شَدَنِ بَرْخُورَدَار نِیَّتِ است. اسْتَدَلَال هَای ارْفَهِ شَدَه از سُوی اپَیَانِ عَمَدَتْ بَدَنْ گُونَهِ اسْت. تَغْسِتْ آنَکَه اسْلَام هِبْجَوْهِ تَمَارِی مَیَانِ دَنْ و سِیَاسَتِ رَا به رَسْمِیَّتِ نَمَی شَنَاسَدِ. دُونْ آنَکَه فَقَهِ اسْلَامِی به آسَانِی خَوْد رَا با تَحْوِلَاتِ در شَرْفِ تَكُونِینِ در جَامِعَه و دِیَگَرِ حَوزَهِ هَای دَانِشِ بَشَرِی تَطَابِقِی نَمَی دَهَد. سَومَ آنَکَه عُرْفِی كَرْدَنِ زَیَانِ اسْلَام کَارِی نَزَدِکِ به غَيْرِ مُمْكِن است و چَهَارَمَ آنَکَه عَجَبِنْ گَشْتَگِی اسْلَام و سَنْتِ مَحْرَلَی تَا بَدَانِ جَهَا اسْتَ کَه بَجَدِلِی بَکَی از دِیَکَرِی دِیَکَرِ مِیَسَرِ نَمَی بَاشَد. و بِالْأَخْرَهِ، در مَوْرَدِ تَشْبِیحِ آذَانِ مَی شَوَدْ کَه عَنَادِ اِیدُولُوژِیکَ آنِ با حَكْمَرَانَانِ دِنِیَّوِی، گَرَابِشِ خَاصَ آنِ به سَوِی مَقَابِلَهِ طَلَبِی سِیَاسَیِ و خَصَّصَتِ هَای پَدَرِسَالَارِ و عَصَبَیَّتِ آنِ مَسْلَهِ رَا هَرِ چَه بِیَشْتَرِ بَغْرِنَجِ نَمَودَه اسْت. اما آیَا بَرَاسَتِ اِینِچَنِین اسْت؟ آیَا هِرَ گُونَهِ تَلَاشِ بَرَای عُرْفِی كَرْدَنِ اسْلَام تَهَا کَوشَتِ بِنَفَادِه و نَافَوْجَمِ خَواهد بَود؟

برخی از این تحولات و ویژگیها خواهیم پرداخت.

اسلام، هماند پیهود و مسیحیت، از امکانات بالقوه عظیمی برای عرفی
شدن بخوددار است چرا که خود را از جامعه و تحولات تاریخی -
اجتماعی جدا نمی کند. بخلاف اکثر ادیان خاور دور (مانند آئین بودا و

روحایت بعض قابل توجهی از مسلمانان را به سوی انفرادی جدید ادیان سوق داد (۳۴). باز نمودهای این اندیشه را می توان در جمله امن اگر نیکم اگر بد تو برو خود را باش، و یا در شعر نیز از مولوی جستجو کرد:

اعی قوم بمحج رفته کجا نید کجا نید
معشور هم اینجاست پیائید پیائید

مشور تو همسایه‌ی دور بدور
در بادیه سرگشته شما بهر چرائید
گر سیرت بی صورت مشور تو هم بنده و هم قبله شما ناید
هم خواجه و هم بنده و هم قبله شما ناید
باری اینچنین است که در کشور ما در کنار «الاسلام شریعت»، یک «الاسلام طریقت» نیز رشد می کند. شاهرخ مسکوب در باب تفاوت این دو می نویسد که اولی آمرانه، پدرالسالار، تحکمی، متعصب و متوجه به حکومت است و دوئی آسانگیر و اهل تعامل، شهری و روگردان از حکومت و مسائل اجتماعی و این دوئی از همان چیزهایی سخن می گویند که در شریعت جایز بیست. از عشق، وحدت، ساعع، رقص، باده، میخانه، پار، رومی، مست، جنون، سیمرغ، عالم غربت، اشراق، شهود و تجلی (۳۵).

شانصه های دیگری را نیز می توان در ارتباط با امکان عرفی شدن اسلام برآورد. نخست آنکه با وجود تاکید بسیاری از مسلمانان بر عدم هر گونه تمايزی میان حوزه دین و حوزه سیاست، اسلام در بسیاری موارد جنین خط فاصلی را بر سمعت می شناسد. برای مثال محدودیت هایی که قرآن، پیامبر و امامان بر حوزه های دخالت دولت در زمینه های همچون روابط خانوادگی و مناسبات اقتصادی قابل گردیده اند نمونه ای از امر تمايز گذاری را نشان می دهد. در تاریخ اسلام همچنین نمونه های بازاری از تسامع و برداشت نیز به چشم می خورد. مسلمانان ابتدا خود را با بسیاری از آداب و رسوم ماقبل اسلام (یا قول آنها جاهله) تطبیق دادند و سپس فلسفه خوش باشی دار، نبود بلکه پای ادیان بخش وسیعی از «اعوام» نیز در میان بود.

از جنبش صوفی گی، با وجود فلسفه ملاده‌الطبيعي و غیر مادی و عقلی گزین آن، می توان به عنوان مهمترین حرکت در جهت عرفی شدن اسلام نام بود. تصوف اسلامی متأثر از آموخته های هندو و بوعلی و مانوی (۳۶) و با تاکید بر وحدت وجود، درونی کردن عیادت و رد نشان میانجیگری

تعلیم خشک مذهبی، بر اسستی اما اگر این حقیقت را پنهانیم که در غرب، علوم جدید از عرفی شدن علم کلام مسیحی منتج گردیدند آنها می توان چشم اندازی متفاوت را در دنیا اسلامی تجسم نمود (۳۷) و آنها کاروان مدینیه کردن اسلام می تواند سرانجام در میانگاهی بجز اسلام عرفی شده اطراف کند؟

تا بحال از نقش تحولات صنعتی، پیشرفت های علمی و ارزشهاي جهانشمول جامعه بشری بعد از عواملی که از بیرون روند عرفی شدن اسلام را تقویت می کند سخن راندیدم. اما حقیقت آن است که یک روند عرفی شدن درونی نیز در اسلام به چشم می خورد که تا حدودی متأثر از تأثیرات بیرونی است. پوشالغ غرب مسیحی که عمل قوایت انفرادی انجیل، فقه را از حوزه خطابات (Rhetoric) به حوزه تاولی (Hermeneutics) کشاند و بدین سان انقلابی فکری را رقم زد، در دنیا اسلام تعبیر همواره در انحصار متولیان دین که اکثر هم خود را به تفظیل و حاشیه نویسی سنتی محدود می کردند باقی ماند (۳۸). اما تاریخ اسلام نشان می دهد که تفاسیر شارحان از کلام مقدس همواره پیکسان نبوده است. باز بودن باب تفسیر و اجحاد، پیانی عرفی شدن اسلام را افزایش بخشیده است، مشاجرات میان اتباعه و معترض و اخباریون و اصولیون همگی بر وجود فضای منازعه در اسلام دلالت می وزند. در تاریخ اسلام در برابر هر این حبیل و غرایی و این تمیه که به تفجیح فلسفه و ناؤری پرداخته اند، یک این سینا و سهورودی و ملاصدرا نیز ظاهر شده است که بر لزوم استفاده از عقل و اجماع و اجتہاد پای فشرده است. بر اسستی چنگونه می توان از فضایی بسته اندیشه در دنیا اسلام سخن راند و پیدا شوند و رشد جنبش های معزله، اصولیون، اسلاماعیله، قرامطة، شیخیه و بایه و مهتر از همه صوفیه را توضیح داد؟ ظهور چنین قوایت های متضادی در متن دنیا اسلام تنها مختص به عده قلیلی اخواص مسئله دار، نبود بلکه پای ادیان بخش وسیعی از «اعوام» نیز در میان بود.

با پلورالیسم و دموکراتیزه شدن جامعه پیش نرفت. رهبران عرفی گرایی ما بیشتر علاقمند به تهدید و اجبار بودند تا جلب رضایت عمومی و به همین طبق خوبیش بیشتر به چشم نزد مسلمان می‌نگریستند تا به چشم شهودان و بالاخره آنکه در مملکت ما معروف عرفی بعنوان یک بینش یا آگاهی زمانمند همواره از عرفی گرایی بنوان یک فرایند اقتصادی - اجتماعی عقب بود. نتیجه آن گردید که می‌توانستیم تکنولوژی پیشرفتیه ابیات یک ولتر و یا یک جیمز جوپس داشته باشیم!

به گمان ما اسلام از قابلیت عرفی شدن بخوددار است اگر چه این روند را آهسته و محظوظ و می‌میل و منقطع می‌پیماییم. گام نخست می‌شک عرفی شدن هر چه بیشتر اسلام از درون است که اگر چه با عرفی شدن کلیت اسلام یکی نیست اما می‌تواند ایستگاه مدنیتی آن باشد. نادیده گرفتن این امکان و نداشتن ظرف از اسلام برای بخوددار آن خود می‌تواند مانع مهم فاروی تحقق جامعه مدنی در ایران باشد.

جمهوری اسلامی و جامعه مدنی به روی کار آمدن یک حکومت مذهبی به زمامت روحانیان در فرایان انقلاب بهمن ماه را بسیاری در حکوم سند جوانسازی جامعه مدنی دانستند. اینان پنهانده شدن مذهب، بمعاذله یکی از ارکان اصلی جامعه مدنی را به اردوگاه دشمن (جامعه سیاسی) به قال بد گرفته و گفتند اندیشه عرفی قبل از اینکه در دیار ما ریشه دواده از آن رخت برسست. اما آنها براسنی اینچنین است؟ آنها جامعه مدنی یکجا توطیج جامعه سیاسی بعلیه شد، چنانکوئه که دیگر باید امیدی به بازگشت آن داشت؟ پاسخ ما به این مشوالت منفی است. در نظر به

جمهوری اسلامی و جامعه مدنی تشریح دلایل خود می‌پذیریم:

نگاهی به ترازنامه جمهوری اسلامی در سه حوزه سیاست، فرهنگ و اقتصاد ایرانی به ترازنامه جمهوری اسلامی در سه حوزه سیاست، فرهنگ و اقتصاد ایران با تغییر صرف از مدل اروپایی آن نقض گرفت. از یاد نبریم که کم و کاستی های باور راچ را در مورد زوال جامعه مدنی و غرب نظرکر رضا شاه در اقتصاد مدل آلمان (اقتصاد مدل کنترل شده توسط دولت)، در سیستم آموزش نظام فرانسه، و در سیستم حقوقی - قضائی مدل های فرانسه و بلژیک را سرمشق خود فرار داده بود. سوم آنکه عرفی گرایی در ایران دست بدست

حتی در سلوهای هواپی که استنشاق می‌کنیم جای گرفته نمی‌توان از نیروهای مسلمان خواست که عطا سیاست را به اتفاقی آن بینخندند. اما درگیر شدن روانه دین در امور سیاسی از سوی دیگر به تاچار بیرون آن را بسوی یک عرفی گرایی ذهنی (Subjective Secularization) سوق می‌داند. یعنی با بر ملا شدن مذهب و دینهای مذهب در حل و فصل مشکلات و مضللات جامعه بشری، اعتبار مذهب خدشده دار می‌شود (۳۶).

از گفته های بالا باید چنین برداشت کرد که پروژه عرفی گرایی در ایران و دیگر کشورهای خاورمیانه با مانعی جدی روبرو خواهد بود. حقیقت آن است که بجز موانع همچون گروه گرایی، نظام کاستی (Caste System)، تاریک اندیشه و قوم گرایی، بسیاری از مردمان با عینک غیر عرفی به زندگی نگاه می‌کنند. اسلام از حوزه عبادت خصوصی خارج گردیده و در بطن مسایل روزمره همانند خانواده، ازدواج، زیان، آموزش و پرورش و سیاست قرار گرفته است به شکلی که می‌توان اکثر جمیع خاورمیانه را جوامع مذهبی و یا غیر عرفی بودن یک جامعه، بدان معنا نیست که آن جامعه باید حتماً از یک «دولت غیر عرفی» نیز بخوددار باشد. بسیاری از مسلمانان علی‌غم «مخالفانشان با امعرافت عرفی»، کما کان هیچ‌گونه مخالفتی با یک ادولت عرفی، ندارند. یعنی آنکه اینان با وجود انکار ایده جدا کردن مذهب از زندگی اجتماعی هیچ‌گونه عنادی با جدعا کردن دین از دولت داشته و چنین حرکتی را به منزله تلاشی برای نسب زدن و تحلیل بردن اسلام تلقی نمی‌کنند (۳۷).

از سوی دیگر مدافعان عرفی گرایی باید بخطاطر بسیارند که چنین فرایانی در ایران حداقل از جهار لحاظ با فرایانی که اروپا از سر گذرانده منفاوت است. اول آنکه عرفی گرایی در ایران نه توجه خودبخودی مدرنیاسوون اقتصادی که ماحصل یک رشته تصمیمات مشکل سیاسی بود که توسط دوامهای خود کامه از بالا به مردم قبولانده شد. دوم آنکه عرفی گرایی در ایران با تغییر صرف از مدل اروپایی آن نقض گرفت. از یاد نبریم که عرفی به نمایش می‌گذارد. آنچه در کارنامه حکومت فعلی در طول سیزده سال گذشته به چشم می‌خورد مجموعه ای از عملکردها، اندیشه ها، گروابهای متفاوت است. هماند هر نمونه دیگر انتقال قدرت دولتی، رژیم

دولت و میامن دارند امکان پذیر بود. لازمه این فرض که امردم، با املت، بنویاند بعنوان یک نیروی سیاسی دگرگونی یا انقلابی را موجب گردند که نخست آن بود که یک سازمان بدلی دولت - ملت وجود داشته باشد که مردم بنویاند در قلمرو آن به تسخیر دولت بهزادند (۳۹).

عملکرد منضاد جمهوری اسلامی را میتوان در حوزه های دیگر زندگی سیاسی نیز مشاهده نمود. این دولت برخلاف دولت شاه که با پروره ملزوم اسپیون خود اصناف و شوراهای محلی را از بین می بود تا شهرداری کوی و بزرگ ایجاد کند اینگونه فضاهای سازمانه های اجتماعی را قبل از داشته و آنها را به رسیدت می شناسد. در دهه ۱۳۶۰ جامعه ما شاهد شکل گیری اصفاف، شوراهای، کمیته های بینادها، مؤسسات و سازمانهای محلی، امدادی، مالی و غیر دولتی فوازی بوده است که هر یک می توانند در گسترش هر چه بیشتر جامعه مدنی در آینده مؤثر باشند. از سوی دیگر اما می بینیم که این حکومت بیش از حکومت پهلوی ضد احزاب و ضد گروههای سازمان یافته و نیز ایلیات و عشایر است. رهبران این قشقایی را به جلوی جوشه های مرگ می فرستند و از تصرف مال و منابع آنان نیز ابالي ندارد. از آزادی احزاب صحت می کند ولی لیست تشكیل های وارد شرایط را به اجنبیت مؤلفه، اجنبیت ماماها ایران، اکانون اسلامی و مهندسین، «اهیئت اسلامی»، «الجمعن اسلامی فارغ التحصیلین شبه قاره هند و پاکستان»، «الجمعن هیئت نیز ایران»، «الجمعن معلمین»، «الجمعن پژوهشکاران اطفال» و «الجمعه مددان زیستی»، «اکانون اسلامی معلمین»، «الجمعن پژوهشکاران اطفال» و سازمانهای مشابه با این محدود می کنند او در مخالفت خود با فعالیت احزاب تا بدانجا بیش می رود که حزب جمهوری اسلامی را نیز منحل می سازد.

در زینه فونگی نیز می بینیم که دولت تلاش های خود را برای باللون فرهنگ ایران از میراث غیر اسلامی آن رفته رفته به کنار می گذارد. در این اسلامی بعد از ملتی دریافتند که همزیستی مسالمت امیز با آداب و فرهنگ و ناسیونالیسم و سبل های ماقبل اسلامی ایران آستانه از علاش برای محور گردند آنهاست و لذا به فرانکور موضع به ایجاد روابط حسنی با کم کردن اتفاقات خود پرداختند. از سوی دیگر می بینیم که تلاش برای رخنه به پاره داری شانواره، افکار فردی و زندگی خصوصی شهروندان کما کان

جمهوری اسلامی بسیاری از نهادهای حکومت گذشته مانند وزارت خانه ها، مجلس، دادگاهها، مدارس و دانشگاههای عمومی را همراه با پرونده ها، بایگانی ها، صورت جلسه ها، بورکراسی و مقررات اداری آنها به ارت برد. این مسئله اما تنها به ضبط و تخصیص محدود نمی شد. آنچه به ارت رسیده بود تنها تعدادی ساختمان و پرونده و کارگزار نبود بلکه روحی بود از سیاست همراه با زبان خاص آن؛ و حال آنکه این روح و زبان شخصی عمدتاً عرفی و مدرن داشت. به عبارت دیگر، روحانیت پیروز مجبور بود به کوشش تا مدینه فاضله خود را با توسل به سازمانه ها و آداب و رسومی که در اسلام سابقه ای نداشتند، بروای سازد. لذا اینان قبل از هر چیز با پیروی از مدل قانون اساسی جمهوری پیشتر فرانسه طرح پیش نویس «قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران» را توشنید و عجب از آنکه در سنت حقوقی و قضائی بعنوان یک شکل حکومت. این قانون اساسی و نظام جمهوری را «المجلس» به رسیدت بخشید. مجلس که بایگار انقلاب مشروطه عنوان قوه قانون گذار به رسیدت بخشید. مجلس که با این استدلال که از آنجا که بود و شیخ فضل الله نوری حفایت آن را با این اسناد کردن باشد لذا مجلس قانون اسلام کمودی ندارد که مختار تکمیل کردن باشند از اکیدشان گذاری پیمورد است انکار کرده بود (۴۸). روحانیان ظفرمند با تاکیدشان بر انفکاک سه قوه، انتخابات همگانی، برناهه های پنج ساله، حق استیضاح و رای اعتماد دادن به دولت و کابینه وزیران، و لزوم برقراری آزادی و برابری و عدالت اجتماعی پاییندی خود را به مراعات بسیاری از آداب و رسوم امروزین سیاست عرفی جهان نشان دادند.

درست است که اینان کوشیدند قوانین شریعت را نه تنها در مورد مسائل شخصی و خانوادگی بلکه در رابطه با دولت و جامعه نیز بکار گیرند اما این جایگزینی چندان امروز ساده ای نبود. دولت جلدی با اینوی از مسائل اجتماعی، اقتصادی و سیاسی دربر گردیده بود که نمی توانست آنها را تنها با یک پاسخ فقهی حل نماید. مسائلی مانند کنترل جمعیت، نظام آموزشی، اصلاحات ارضی، سوسیلی می تاجیح عمومی، مالیات بر توسعه اقتصادی و حنا شکل و ساختار حکومت (شورای انتخابات و ...) نه مسایلی زیرینه ای که از مشکلات عدیده سیاسی - اقتصادی روز بودند. بعلاوه صرفاً فقهی که از مشکلات عدیده سیاسی - اقتصادی روز بودند. بعلاوه تحقق پیش فرضهای اندیشه ای کلیدی همچون ولایت فقهی نیز تنها با یک

اند اهمیت حركت بسوی اقتصادی منطق اقتصاد و برنامه ریزی‌های درازمدت را درآفته‌اند. سوم آنکه اقتصاد دیک مخصوصی ایران هم ادغام هر چه بیشتر را درستای موجود در کشور را در اقتصاد سراسری تسهیل نموده و هم کل اقتصاد کشور را برای دستیابی هر چه بیشتر به مشتری و علم و تکنولوژی مدرن بسوی بازارهای جهانی هدایت می‌کند. جهارم آنکه قبل مخابراتی در حدود ۷۶ تا ۹۱ بیلیون دلار در زمان جنگ هشت ساله با عراق و مخابراتی که هنوز بلده صرف بازاری کشور گردد جلب سرمایه گذاری‌های داخلی و خارجی و الزاماً فراهم نمودن تضییین هاس سیاسی و اقتصادی لازم برای اینچین سرمایه گذاری‌های را در دستور کار قرار خواهد داد. با پایان گرفتن جنگ، که توپیلات پیش از نیمی از کارخانجات دولتی را به خود اختصاص داده بود، اقتصاد ایران می‌رود تا باس نظامی خود را از تن بیرون آورد. پایان جنگ مخصوصی تقاضاهای مردم و از جمله پیش از مجموعه این عوامل نمی‌تواند بر رشد جامعه مدنی می‌اثر باشد.

خلاصه نمود. نخست آنکه اعمال سلطه زور از طرف دولت و دولتمردان در کل تاریخ ایران سبب گردیده که نهادهای جامعه مدنی در کشور ما بسیار نجف و شکننده باشد. ظهور دولتها در نقش قادر مطلق در صحنۀ میانی ایران باعث شده که جامعه مدنی کارائی لازم را از خود نشان نداد. این سنه بسیاری را به این نتیجه گیری غلط رسالده که اصلًا سامانه های جامعه مدنی و فکر عرفی که لازماً آن می‌باشد در کشور ما رشته ندوانیده است و یا هرگز خواهد داد. سپس به بروسی و تحلیل سه عاملی که عمدتاً از آنها به عنوان دلایل علم پیدا شده جامعه مدنی در ایران نام بوده می‌شود بودند تحقیق جامعه مدنی را سرعت بخشد. و حال این سوال مطرح است که پیگوئی می‌توان از فرسایش هر چه بیشتر پیوندهای میان جامعه مدنی و دولت کلست. پاسخ به این سؤال نیازمند بازنگری‌های میان اسلام اندیشه میانی ما می‌باشد. نخست پاید پذیرفت که این دو مکمل پیگیرکرد و در عصر حاضر دیگر هیچیک نمی‌تواند بدون آن دیگر وجود داشته باشد. لذا

ادامه دارد. در این راستا، هم دستگاه تبلغاتی رادیو و تلویزیون بکار گرفته می‌شود و هم گشت‌ها و کمیته‌های انتظامی. حکومت گران اگر چه موفق برای رنگ و جلای مذهبی - سیاسی بخشنیدن به زندگی خانگی و خانوارگی فرام جهانی نمی‌پایند. مردم ایران با نوع خاص خوشی راههای فروانی را برای حفظ آسایش خصوصی خوبی خواهیم آورد. بهمان کاری، استخار، زبان بازی و دوهله‌گویی بالب روز می‌شود و کلیشه های ایدنلوزیک با توصل به زبان طنز، استهزاء، طمعه و گاه نقد علمی می‌اثر مانند.

دولت اگر چه در تعیین سیاست گذاری‌های فرهنگی کشور دست بالا را دارد ولی از یک سلطه هژمونیک مبتنی بر اتفاق آراء برخوردار نیست. علم انصصار بر کلیه ابزار تولید فرهنگی سبب شده که مختلف اندیشهان بتوانند سیاست های فرهنگی دولت را در بسیاری از زمینه ها به زیر سوال کشند. این گرایش را می‌توان بخصوص در میان افشار تحصیل کرده و متجلد جامعه جستجو کرد که خواستار هر چه بیشتر لبیر لبزه کردن نظام آموزشی، برداشتن محدودیت های هنری - فرهنگی، کنار گذاشتن بیم فرهنگی نسبت به غرب و اعتدال حقوقی می‌باشدند.

در حوزه اقتصاد نیز عواملی به چشم می‌خورد که می‌تواند به امر تحقق جامعه مدنی باری رساند. نخست آنکه دولت کنترلی ثام و تمام بر زندگی اقتصادی کشور نداشته و بخش خصوصی می‌رود تا پس از دوره ای فترت اهمیت پیشین خود را بازیابد. در این میان ناتوانی دولت در ادامه خدمات اجتماعی باعث شده که مردم خود دست بکار شده و در بسیاری زمینه ها با تشکیل شوراهای، صنف ها و شرکتهای تعاونی به بهبود وضع زندگانی خوش افاده کنند. دولت که از ناحیه این نهادها خطری را متوجه خود نمی‌بیند و می‌داند که این دارند در اصل باری را از روی دوش آن برمی‌دارند به آنها اجازه می‌دهد که کار خود پیدا زند (۴۰). دوم آنکه دولتمردان مدنی است که اعترافات اولیه خود بر علیه سرمایه داری و عملکردی مفسدانه آن مانند کسب بهره از بول سهده شده در باشکار کنار گذاشته اند و کمتر حرف از دخالت هر چه بیشتر دولت در اقتصاد می‌زند. تکنولوگی‌های اسلامی که در روش مشاغل مهم اقتصادی کشور جای گرفته

International Affairs, Vol. 67, No. 1 (January 1991), p.1.

4- Karl Marx and Friedrich Engels, The German Ideology (London: Lawrence & Wishart, 1977), p. 57.

5- Antonio Gramsci, Selections From the Prison Notebooks (New York: International Publishers, 1971), p.12.

6- John Keane, Democracy and Civil Society (London: Verso, 1988), p.14.

۷- ترکان عثمانی بیشایه اولین مردمان مسلمانی که با سکولاریسم به عنوان یک ایده روپردازند به ساختن مترادف هالی همچون «الدینی» و «عالمانی» مبارزه خواهند نمودند. در طول این مقاله اما مازاوه هایی معرفت عرفی یا تفکر عرفی که معاذله ای دینی تری برای در کشورهای پرتوستان مذهب (Secularism) (رایج در کشورهای کاتولیک مذهب) و Laicisme (رایج در کشورهای کاتولیک مذهب) می باشند استفاده خواهیم کرد.

۸- انقلاب فرانسه با جایگزین کردن ملت و وطن بهای کلیسا و مذهب برای همه مبنای هوت، اقدار، وقاری و حقایق سیاسی را در غرب تحول نمود.

9- Niyazi Berkes, The Development of Secularism in Turkey (Montreal: McGill University Press, 1964), pp.3-8.

۱۰- برای بررسی هر چه دقیق تر این مباحث به کتاب زیر رجوع کنید:
Benedict Anderson, Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism (London: Verso, 1989), pp.11-16.

۱۱- هدایتا، صفحات ۱۵۰-۱۶۰.
۱۲- شاهرخ مسکوب، ملیت و زنان (پارس، انتشارات خاوران، ۳۴۸)، صفحات ۳۹۳-۳۹۴.

تلاش برای محور آن دیگری را باید کنار گذاشت. دولتمردانی که هنوز کمر همت به تابودی جامعه مدنی و جلوگیری از نقش بازی شهرنشان در نهادهای اجتماعی بسته اند باید از تجربه اروپایی مشرق پیامورزند و بدانند پیان خوشی در انتظار آنان نخواهد بود. از سوی دیگر مدافعان جامعه مدنی نیز باید روای نزال دولت را کنار نهاده و پیشبرد که ماهیت سیاست در دنیا حاضر با تکنولوژی پیشرفت و تفسیم کار و بورکراسی عرضی و شغلی چنان است که دیگر نمی توان انتظار داشت نظام های آموزشی، عزیمت را می توان بجای اتسخیر دولت، دفاع از «جامعه مدنی» دانست.

مگر نه اینست که شورشها اتفاق افتد بپرده این تقویت دولت در لبام جدید بوجود نیاورده اند؟ راستی از خود پرسیده این که چرا زمینه گران را دیگر کمال ما در عمل (و نه در حرف) دولت گیرانی را با مبارزه ضد امپرالیستی و سوسیالیسم و ناسیونالیسم را با حکومت آمرانه، همگون سازی انجاری و نفی جامعه مدنی یکسان پنداشته اند؟ آیا قوه تحمل ما زندانی آن چیزی که گمودگی لوكاچ (Georg Lukacs) آن بنام شی‌ای شدن یا چیزگونه شدن (Reification) یک ایده، ایده دولت، نام می برد نشده است؟ آیا وقت آن نرسیده بجای تحیل کردن مذهب فاضله، دفاع واقعیت گرانی از گسترش فضاهای استقلال اجتماعی را در دستور کار خود قرار دهیم؟ در این راه می توانیم جمله متفکرانه فیلسوف معاصر امره لاکاتوش (Imre Lakatos) را آویزه گوش کنیم که می گوید اتعهد کورکورانه به یک تئوری نه یک فضیلت که یک گناه روشفرکی است.^{۱۱}.

منابع و بیان نوشت ها:

- ۱- Fazlur Rahman, Islam and Modernity (Chicago and London: University of Chicago Press, 1982), p.15.
- ۲- Leonard Binder, Islamic Liberalism: A critique of Development Ideologies (Chicago and London: University of Chicago Press, 1988), p.19.

- ۳- Ernest Gellner, "Islam and Marxism: Some Comparisons,"

هشتم، زمستان ۱۳۶۸، صفحات ۹۰-۹۷.

۲۶- برای یک مباحثه جدی در این مورد رجوع کنید به: عبدالکریم سروش، اقتصاد و بسط توریک شریعت (تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۱) و عطاءالله کربی، «اقفر تاریخ‌نگری» (چاپ و نشر علاده طباطبائی، ۱۳۶۹).

27- Ernest Gellner, "Civil Society in Historical Context," International Social Science Journal, No. 129 (August 1991), p.503.

۲۸- باید به خاطر سپرد که روند تحول سیاسی در اروپا می‌تواند برای ما تنها یک معیار سنجش باشد و نه الگویی برای تقلید: الرأى لازم نیست که در ایران مدل انقلاب فرانسه و یا مدل دمکراسی پارلمانی انگلیس تحفظ پذیرد تا ما بتوانیم بگوییم که تحول اجتماعی در مملکت مانع داده است.

۲۹- روشن است که در این مقاله مارا با فته های خارجی ساخته کاری نیست.

۳۰- بحث داعی که این روزها در پیرامون قبض و بسط شریعت و ازدحام تحول در علم کلام و معتقداً بازگشته در برترانه آموزش و خط مشی جوزه های علمیه در ایران جریان دارد نونه ای از چالش است که توسعه این نخبگان مطرح گردیده است.

۳۱- برای مثال قابل توجه است که ۱۰۶ عدد از ۱۰۸ دانشگاه اولیه که در امریکا ایجاد گردیدند توسط فوکه های مختلف کلیسا بنیاد نهاده شدند.

32- Hisham Sharabi, Neopatriarchy: A Theory of Distorted Change in Arab Society (New York and Oxford: Oxford University Press, 1988), p.87.

۳۳- علی اکبر جعفری، «بنیاد رسم که ایران با تاخت تاریخ همه دانش های خود را باخت»، ره آزاد، شماره ۲۸، (پیاپی ۱۳۷)، ص ۳۲.

۳۴- جالب است که از زمان رشد صوفی گری در اوخر قرون وسطاً زمان حاضر مخاطب های عروفا و دروشنان را بعد از مردمان شهری تشکیل می‌دهند. شامخ مسکوب در این مورد می‌نویسد: «پایگاه عرفان پیشتر در شهر و میان بازاریان و پیشه وران بود و در ابتدای بزرگ کنار شهروها یا بر سر راه های کاروان رون پیغی که در بین رومانیها گسترده است اندیشه، شماره ۳ و ۴ (۱۳۷۱)، صفحات ۵۰-۵۱.

۳۵- مرجع شود به: مصطفی آزمایش، «الحاد و اعتقاد در فرهنگ ایران»، اختر، دفتر

13- Karl Wittfogel, Oriental Despotism (New York: Vintage Books, 1981), pp.155-156.

۱۴- این مسئله در مورد امپراتوری عثمانی نیز صادق است. در این مورد رجوع کنید به: Serif Mardin, "Power, Civil Society and Culture in the Ottoman Empire," Comparative Studies in Society and History, Vol. 11, No. 3 (June 1969), pp.258-281.

۱۵- همانجا، ص ۲۲۳.

۱۶- مسکوب، ملت و زبان، ص ۱۶۲.

۱۷- Ervand Abrahamian, Iran Between Two Revolutions (Princeton: Princeton University Press, 1982), p.426.

۱۸- Sami Zubaida, "The City and Its 'Other' in Islamic Political Ideals and Movements," Economy and Society, Vol. 14, No. 3 (August 1985), p.313.

۱۹- برای مطالعه پیشتر این مورد به مبحث نزد رجوع کنید:

Charles E. Butterworth, "State and Authority in Arabic Political Thought," in Ghassan Salame ??? The Foundations of The Arab State (London: Croom Helm, 1987), pp.91-111.

۲۰- مبحث شماره ۱۸، ص ۱۳۱-۱۳۲.

۲۱- Paul Vielle, "The State of The Periphery and Its Heritage," Economy and Society, Vol. 17, No. 1 (February 1988), p.69.

۲۲- همانجا، ص ۸۲.

۲۳- اشاره به پیشتر از اشعار سهاب سپهبدی.

۲۴- پیرامون نظریه پیشتر این مطلب رجوع کنید به: عبدالکریم سروش، «نه فرنگ»،

۲۵- همانجا، صفحات ۱۸۲-۱۸۳.

۲۶- رجوع شود به: مصطفی آزمایش، «الحاد و اعتقاد در فرهنگ ایران»، اختر، دفتر

36- Peter L. Berger, The Social Reality of Religion (London, 1969), p.128.

«چالوته، شنسته اسلامی (اسلام شی)»

یا نوسازی فلسفه اجتماعی در اسلام

علی اکبر مهدی

جوامع انسانی، ترکیبی هستند از ساختارهای اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و آرمانی (ideological). مجموعه این ساختارها و ارتباط میان آنها سازمان کلی جامعه را به وجود می آورد. اجتماعات علمی و هنجارهای حاکم بر آنها از همین ساختارها - به ویژه ساختار آرمانی - تأثیر می گیرند و منحول می شوند. در هر مرحله تاریخی، ساخت های آرمانی حاکم، که خود متأثر از ساختارهای زیربنای جامعه اند، تغایر بر این دارد که هنجارها و رفتار حاکم بر نهادهای علمی و تحقیقاتی را به حد اکثر همنزدی با خود بکشاند. میزان این همنزدی، یا بر عکس مقاومت و ناهمنزگی آن، به عوامل چندی مستگی دارد از جمله قدرت علمی و تربیتی که نهادهای نظریه ها، یا کاربرد این نظریه ها در جهت منافع گروه های صاحب قدرت یا منافع گروه هایی که قدرت های حاکم را به مقابله می خواند. تنشی میان معارف و علوم از یکسو و ساختارهای آرمانی و نوسانات قدرت در جامعه از سوی دیگرترها منحصر به نهادهای دانشگاهی و مکتب های علمی نیست و همه گستره های فرهنگی و فکری را دربر می گیرد. دمکراتی های بزرگ تاریخی نظری انقلاب های سیاسی و اجتماعی دیر با زود تأثیر خود را بر پنهانی فرهنگ و ساختارهای آرمانی بر جا می گذارند.

۳۷- در این مورد می توان تهاجم نمود اگر در کشوری مانند هندوستان که انواع و اقسام ادیان و مکاتب مذهبی در آن یافت می شوند دولت مخصوص بد یک مذهب خاص روى کار آید چه فجایعی می تواند صورت پذیرد. جالب است که امروزه بخطب مذهبی مهترین نهاد سیاسی کشور تبدیل شده است.

39- Sami Zubaida, "The Ideological Conditions For Khomeini's Doctrine of Government," Economy and Society, Vol. 11, No. 2 (May 1982), p.154.

۴- اما آنده این شورها و تعاوین هنوز معلوم نیست. اگر این شکل ها بتوانند شکلی نهادی بخود گیرند و استقلال خود را از مستعاهدهای دولتی کماکان حفظ کنند می توانند در گسترش جامعه مدنی و تقویت دیگر نهادهای دمکراتیک نفس سیاسی اینا کنند.

انقلاب ایران در سال ۱۳۵۷، که زودتر از آنکه به خود آگاهی خوبیش