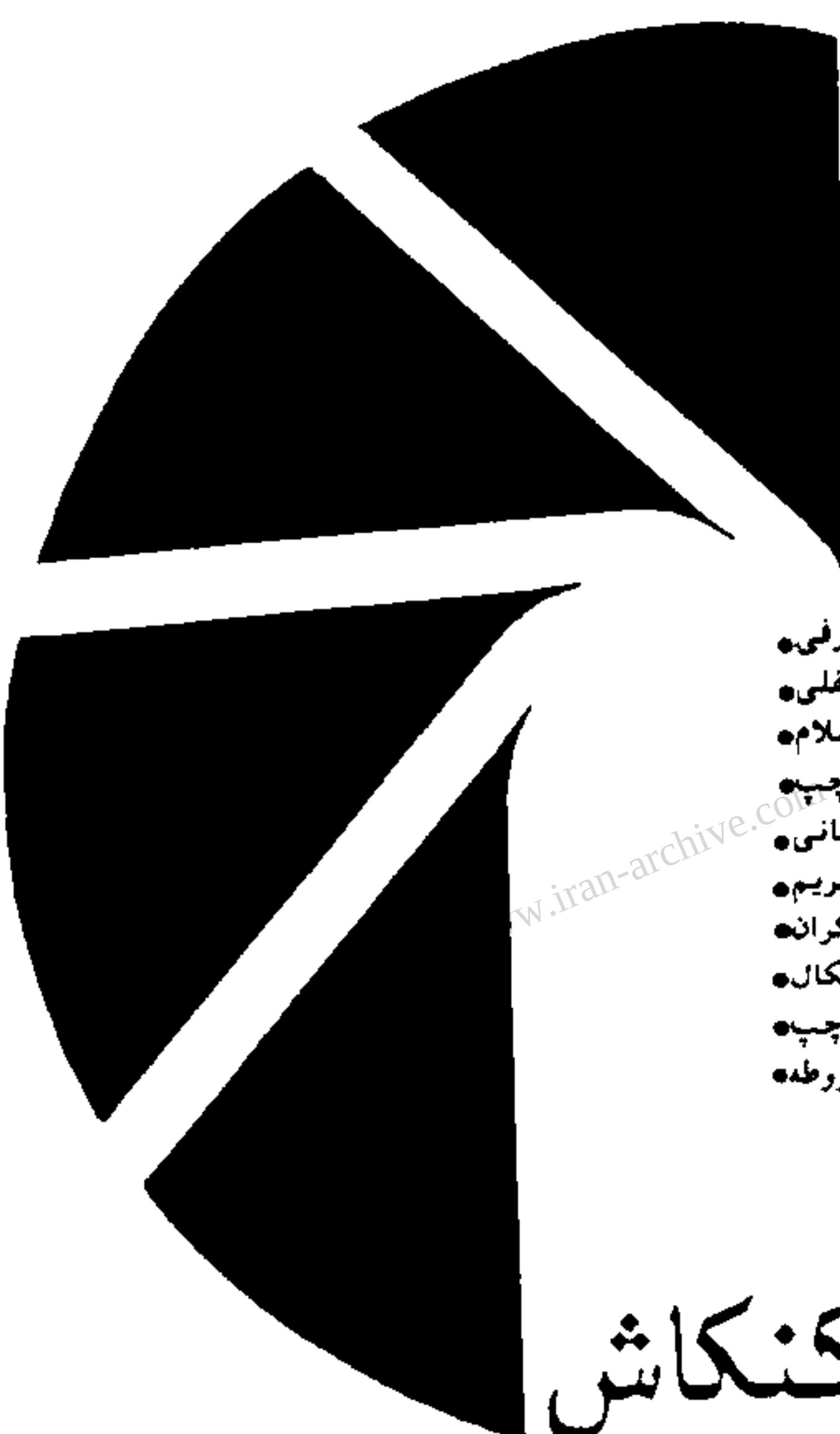




اسلام و تفکر عرفی

در ایران

- چشم انداز جامعه مدنی و تفکر عرفی
- شناخت دینی و شناخت عقلی
- نوسازی تفکر اجتماعی در اسلام
- احیاء دموکراسی در تفکر چپ
- مدینه انسانی
- از پیری وازگان جلوگیری
- ناشکیبایی روشنفکران
- مجاهدین و اسلام رادیکال
- نگاهی از برون به جنبش چپ
- زنان در جنبش مشروطه

کنکاش

درگستره تاریخ و سیاست

بهار ۱۳۷۱

دفتر هشتم

کنکاش، دفتر هشتم، (اسلام و تفکر عرفی)، بهار ۱۳۷۱

۳	هیات تحریریه	... سر سخن
		اسلام، جامعه مدنی، و تفکر عرفی
۱۳	م. تیوا	... چشم انداز جامعه مدنی در ایران
۴۵	اکبر مهدی	... جامعه شناسی اسلامی
۷۶	محمد برقمی	... شناخت دینی و شناخت عقلی
		گزارش و مصاحبه:
		... احیاء دموکراسی در تفکر چپ
۱۰۴	م. آرمان	مصاحبه با مهدی تهرانی و بابک امیر خسروی
		فرهنگ:
۱۳۷	داریوش آشوری	... مدینه انسانی
۱۵۴	میرزا آقا عسگری	... از پیری واژگان جلو گیریم
۱۷۰	م. امیر آبادی مطلق	... ناشکیبایی روشنفکران
		بررسی کتاب:
۱۹۷	احمد امیر حسینی	... مجاهدین و اسلام رادیکال (ی. آبراهامیان)
۲۰۴	محمد امینی	... نگاهی از درون به جنبش چپ (تهرانی)
۲۲۲	م. امیر آبادی مطلق	... نقش زنان در مشروطه (ع. ناهید)
۲۲۹	محمد کیانی	... شکل گیری انقلاب ایران (م. میلانی)
۲۳۶	م. حسینی - ع. ک. دستان	... یک نامه انتقاد آمیز

طرح های این شماره: بیژن اسدی پور و رشید خمارلو

طرح بالای سر سخن: نیکزاد نجومی

طرح روی جلد: نسرين آرام





سرسخن:

«کنکاش» تا کنون در هر شماره خود به جنبه‌هایی از رویارویی فرهنگ بومی ما با فرهنگ مدرن و متجدد پرداخته است (از جمله در فرهنگ سیاسی، فرهنگ دینی، در ادبیات و فلسفه). در بخش اصلی این شماره نیز ما این مبحث را، با تأکید ویژه بر مفاهیم «جامعه مدنی» و «تفکر عرفی یا دنیوی»، دنبال می‌گیریم. انتقال جنبه‌هایی از تفکر، فرهنگ و نهادهای اجتماعی تمدن مدرن و متجدد، که برای نخستین بار در اروپای غربی پدیدار شد، به جوامع غیر غربی همواره با دشواری‌های بسیار روبرو بوده، زیرا تجربه تاریخی جوامع مختلف یکسان نیست و انتقال تجارب و مفاهیم فکری از یک متن اجتماعی و فرهنگی به یک متن فرهنگی متفاوت که نحوه زندگی اجتماعی خاص خودش را دارد الزاماً با تضاد و تنش همراه است. اگر تجارب و مفاهیم نو نتوانند با متن تاریخی مورد نظر عجین شوند و در هستی اجتماعی و آگاهی مردم خودی و باطنی گردند، همیشه به شکل بیگانه باقی می‌مانند. این نکته، علیرغم تشابه نظامهای اقتصادی، نه تنها در مورد آداب و رسوم و رفتار فرهنگی صدق می‌کند بلکه نظامهای فلسفی و مفاهیم فکری را نیز شامل می‌شود.

جوامع اسلامی خاور میانه، که زمانی دور از ادبیات و فلسفه و علم نظری پیشرفته ای برخوردار بودند و در معارفی چون ستاره شناسی و ریاضیات و نیز در تکنولوژی و سازمان نظامی از اروپای قرون وسطا پیشی گرفته بودند، اکنون چند سده ای است که مغلوب تمدن غرب شده اند. ظرفیت های اقتصادی و فرهنگی اروپا در عصر رنسانس و در جنبش روشنگری که به شکل بازاندیشی میراث فکری عصر باستان و عقل گرایی فلسفه یونانی ظهور کرد، زمینه را برای جدایی دین از نظام سیاسی و فرهنگ رسمی مهیا کرد و با رشد تفکر عرفی و دنیوی (یا اسکولار او «لایک») شکوفایی علوم تجربی را دامن زد و زمینه را برای انقلابات صنعتی، دریانوردی و پیروزی های نظامی و جهان گستری های نظام سرمایه داری فراهم ساخت. برعکس، در جوامع اسلامی تأثیر تفکر فلسفی یونانی در اواخر قرن دوازدهم میلادی رو به افول گذارد و به دنبال آن عوامل مختلف تاریخی این جوامع را از همپایی با غرب بازداشت. بررسی این عوامل و مقایسه آن با رشد فرایند عرفی شدن در اروپا که جامعه مدنی را پدید آورد، یکی از مضامین اصلی مقاله «موانع و چشم انداز رشد جامعه مدنی و تفکر عرفی در ایران» نوشته م. تیوا در این شماره است. «جامعه مدنی» یکی از مفاهیم مهم در سیاست مدرن است و اشاره به حوزه هایی از زندگی شهری مدرن دارد که مستقل از دخالت دولت و دین اند؛ از جمله، عملکرد بازار آزاد، فعالیت کلوب ها و احزاب سیاسی و سازمان های صنفی و اتحادیه ای، مطبوعات و رسانه های آزاد، نهادهای حقوقی مستقل از قوای مجریه دولتی و غیره. م. تیوا پس از تعریف تفصیلی این مفهوم به موانع رشد جامعه مدنی در ایران اشاره میکند اما همزمان این نظریه را نیز به بحث می گذارد که تأثیر این موانع را نباید مطلق دانست و آنچه که به شکل تحریف شده و ناپیگیر از نهادهای عرفی در ظرف هفتاد سال گذشته در ایران به وجود آمده خود زمینه ای است که اقدامات دین سالارانه و تئوکراتیک حکومت اسلامی کنونی را مهار می کند و گسترش هرچه بیشتر فضاهاى مستقل از دخالت دولت را ممکن می سازد. تیوا همچنین به نقش لیبرالیزم اسلامی در امر عرفی کردن تفکر می پردازد و با مقایسه آن با جنبش دین پیرایی پرستان، تحول درونی اسلام را به سمت به رسمیت شناختن جامعه مدنی امکان پذیر می داند.

برای شناختن قابلیت های اسلام در جهت رفورم درونی قطعاً یک بررسی مقایسه ای میان این دین با مسیحیت و یهودیت ضرورت دارد، اما علاوه بر آن، به طور انحصار باید به نقش ویژه ای که معرفت اسلامی به قوه عقل انسانی وا گذاشته نیز مورد توجه قرار گیرد. به طور کلی، شناخت عقلانی بنا به طبیعت خود نمی تواند از قبل نتیجه تفحص خود را در دست داشته باشد، حال آنکه معرفت دینی از «یقین» آغاز می کند. شکاکیت نهفته در شناخت عقلانی پذیرش هر نوع «حقیقتی» را موکول به داورِ نهایی عقل انسان می کند، اما معرفت دینی مرز شناخت عقلی را چنان تعیین می کند که از اصول پیشین کلام مقدس تخطی نکند و به «شُرک» آلوده نگردد. معرفت بنیادگرایی دینی بر آن است که در جهانی مملو از وسوسه شیطان، انسان بی راهنمایی که به خود وانهاده شده را عقل چندان مددی نخواهد رساند؛ عقل باید تابعی از ایمان باشد نه برعکس.

اما از آنجا که بطور تاریخی، دست کم از قرن نهم میلادی به بعد، فلسفه یونانی بر اندیشه اسلامی تأثیراتی به جا گذاشته (الکندی، فارابی، ابن سینا، ابن رشد و دیگران)، عده ای معتقدند که تنش میان عناصر عقلانی فلسفه هلنی و عناصر صرفاً مبتنی بر وحی و کلام مقدس در معرفت اسلامی، این امکان را فراهم می کند که عقلانیت فلسفی جای بیشتری در علم کلام پیدا کند و راه را برای بینش عرفی هموار سازد. در قرن بیستم، تلاش برای احیاء تفکر عقلانی فلسفی در اسلام توسط روشنفکرانی چون محمد اقبال نظریه پرداز اسلامی هندی - پاکستانی و محمد عبده روشنفکر مسلمان مصری آغاز شد. در کشور ما، آخرین نمونه چنین بحثی را می توان در نظریه «قبض و بسط شریعت» مشاهده کرد که از سوی عبدالکریم سروش، از متفکران وابسته به جناح لیبرال حکومت اسلامی، ارائه شده و او را رویاروی روحانیان سرشناس «حوزه علمیه» قرار داده است. برطبق این نظریه، تمامی معرفت های بشری با یکدیگر در ارتباط هستند و تحولاتی که در این معارف روی می دهد الزاماً معرفت دینی را هم متحول می کند؛ از این رو، شناخت علمی بر درک ما از شریعت اثر می گذارد و آن را تابع خود می کند. بررسی این نظریه و مباحث داغ له و علیه آن موضوع مقاله «شناخت دینی و شناخت عقلی» نوشته محمد برقعی در این شماره است. برقعی

نخست به زمینه های وسیع تر این بحث از سوی نیروهای مذهبی غیر روحانی، که به منظور آشتی دین با تمدن جدید شروع شد، می پردازد و آنگاه با بررسی نکات اصلی مورد مجادله میان دو جناح، اهمیت نتایج این بحث را در مسایلی چون نقش فقها، ساختار روحانیت، مسأله مرجعیت و اجتهاد و شیوه استخراج احکام و فتاوی، و در نتیجه عملکرد حکومت اسلامی و نهاد های آن، مورد توجه قرار می دهد.

بسیاری از روشنفکران غیر مذهبی برین عقیده اند که ریشه گرفتن تفکر عرفی و جدایی دین از سیاست و توسعه جامعه مدنی قبل از آنکه مدیون رفورم دینی از درون باشد، متأثر از فرایندهای عینی رشد سرمایه، انقلاب های سیاسی طبقات متوسط، تغییر نهادهای آموزشی توسط دولت و تأمین مشارکت سیاسی شهروندان در امور سیاسی جامعه است. بخش زیادی از این روشنفکران، که خود از خانواده های طبقه متوسط جدید و تحصیل کرده برخاسته اند، بدون آنکه تجربه رفورم دینی را از سر بگذرانند یا با دقایق و ظرایف مباحث فلسفی و کلامی آشنا باشند، درست به دلیل آشنایی با عقلانیت علوم جدید یا ادبیات و هنرهای مدرن به آسانی تفکر دنیوی را پذیرفته اند و برآنند که گسترش آموزش و پرورش همگانی می تواند مردم را هرچه بیشتر به سمت تفکر تجددخواه هدایت کند. مقاومت توده ها در برابر پدیده های مدرن، از دید این گروه، به دلیل جدامانندگی اکثریت آنها از فرایندهای سیاسی و دموکراتیک است. دخالت نداشتن در سرنوشت سیاسی خود، توده مردم را به سمت ایدئولوژیک کردن دین موجود می راند، و اصولاً نوع رویارویی با عقلانیت غربی که همزمان رویارویی با امپریالیزم و سلطه جویی غرب نیز بوده، آنان را نسبت به رهیافت های فکری و دستاوردهای عملی تمدن غرب، و روشنفکرانی که آنها را تبلیغ می کنند، ظنین می کند. مبارزه با دیکتاتوری و ضمانت تحول سیاسی دموکراتیک می تواند مردم را با تفکر مدرن و نهادهای آن آشتی دهد. حتا روشنفکران مذهبی خواهان رفورم نیز دیدگاههای خود را به میزان زیادی از آشنایی قبلی با آموزش و پرورش و علوم جدید کسب کرده اند.

آن بخش از روشنفکران مذهبی که به اهمیت علوم اجتماعی غربی و نهادهای آموزشی جدید پی برده اند، سال های مدیدی است که در صدد

برآمده اند تا با استفاده از روش ها و الگوهای نظری این علوم به آنها هویتی «اسلامی» ببخشند. «جامعه شناسی اسلامی» مخلوق چنین نوع تلاشی است که رشد عوامل تاریخی بروز آن و مقایسه اش با جامعه شناسی های غربی موضوع مقاله «جامعه شناسی اسلامی: نوسازی تفکر اجتماعی در اسلام» نوشته علی اکبر مهدی است. در این مقاله علی اکبر مهدی گزارشی تحلیلی از انواع نهضت های اسلامی کردن علوم اجتماعی به دست میدهد و به نقش مهم علی شریعتی و نوشته های او در این باره اشاره می کند و نشان می دهد که نحوه آشنایی با جامعه شناسی های غربی، که با «مهندسی اجتماعی» پروژه های غیر دموکراتیک نوسازی از بالا همراه بوده، باعث رونق گرفتن نهضت اسلامی کردن علوم اجتماعی شده است و طبعاً پیروزی انقلاب اسلامی در ایران نیز جان تازه ای در کالبد این نهضت دمیده است.

گذشته از مباحث بالا، رویارویی ما با تمدن مدرن و تفکر «سکولار» ابعاد دیگری نیز دارد، از جمله مسأله مهم بحران تمامی پروژه مدرن در غرب و بحران عقلانیت و اومانیسم فلسفی، که حوزه بحث را از پذیرش ساده یا انکار مدرنیت فراتر می برد و جستار برای راههای نوین و چشم اندازهای تازه را ضرورت می بخشد. بررسی این ابعاد به شماره های آینده «کنکاش» موکول خواهد شد.

در بخش «فرهنگ» این شماره سه مقاله از داریوش آشوری، میرزاآقا عسکری و م. امیرآبادی مطلق داریم. در مقاله «مدینه انسانی» داریوش آشوری به شرایط و چگونگی «باهمی» انسانها پرداخته و دو نوع «مدینه» را در تاریخ باز می شناسد: مدینه های پیش - مدرن و مدینه های مدرن، و سپس به نظامهای اجتماعی هریک پرداخته، به تشریح این نکته می پردازد که دین و زبان عناصر اصلی مدینه های نوع نخست است که به رابطه انسان با سراغاز جهان و هستی کنونی و پایانی او معنا می بخشد. در نوع دوم، یعنی مدینه های مدرن، اسطوره الوهیت جای خود را به اسطوره انسانیت (اومانیسم) می دهد تا هستی را معنی کند، و «قرارداد اجتماعی»، یعنی قانونگذاری انسانی به جای اراده خداوند، زندگی اجتماعی و سیاسی و چگونگی دولت را رقم می زند. هویت جمعی انسان مدرن دیگر نه با دین و

زبان و قومیت، بلکه با دولت و «ملیت» تعیین می شود. آشوری سپس به مقایسه معنی عدالت و نظم آرمانی (که در مفهوم «حق» تجلی می یابد) و مقایسه شناخت انسانها (که در «علم» نمود پیدا میکند) در این دو نوع جامعه می پردازد و تصویر آرمانی یا اتوپیک هریک را در مورد غایتی که جامعه باید بدان برسد، تصویر شهر کامل انسانی و ارض موعود ایدئولوژیک آن - در برابر هم می گذارد.

در مقاله «از پیری واژگان جلو گیریم، میرزا آقا عسکری سرودن را بیدار شدن انسان در درون واژه ها می خواند و ازینرو برآن است که واژگان شعری برای آنکه جانمایه هنری آزاد و پیوندهای زنده را به نمایش گذارند نباید به قراردادهای مرسوم زبانی و مفاهیم ثابت گردن نهند. دریافت شاعرانه، واژه ها را از درنگ بر معانی خاص می رهند تا همپای نوبودگی و گشایش هستی آنها نیز نوبه نو زاده شوند و «آینده» پدیده هارا به امکانات آزادی تبدیل کنند. نیروی شورشگر ذهن شاعرانه، که نمی تواند خادمیت نظام های فکری و اجتماعی را بپذیرد، نه تنها محتوای دیروز و امروز، بلکه فرداهای دیگر را نیز در واژه ها متمرکز می کنند و می خواهد مرگ را از واژه ها و میرایی را از هستی باز پس زند. در ادامه بحث خود، عسکری به رابطه جهان بینی ها و «ناخودآگاه قومی» و خرافه ها و تابوها با جهان شعر می پردازد، جهانی که هیچگاه مدعی تعریفی جامع و کامل از هستی نیست و برین باور است که «گاه حتماً آنچه که چکیده دانایی می نماید، خرافه هولناکی بیش نیست، و گاه آنچه اندیشه ای شکل یافته و مطلوب جلوه می کند می تواند به خرافه ای خطرناک تبدیل شود».

در مقاله «ناشکبیایی روشنفکران»، م. امیرآبادی مطلق از خلال بررسی اظهار نظرهایی که درباره سخنرانی معروف احمد شاملو شد (بحث داستان ضحاک و جمشید در شاهنامه) به یک معضل فرهنگی در میان روشنفکران ایرانی می پردازد و آن فقدان گفت و شنود و تبادل نظر توأم با شکبیایی و تحمل عقیده مخالف است. علاوه براین، و شاید مهمتر، این نکته است که پاره ای از روشنفکران ناسیونالیست ما، بخاطر بحران سیاسی و نبود دموکراسی در ایران، برای حفاظت از هویتی که ظاهراً از سوی بیگانگان به خطر افتاده، به سمت قدسیت بخشیدن به متون ادبی و اساطیری به عنوان

سمبول ایرانیّت تعایل پیدا کرده اند و انتقاد از این متون را نشانه حمله به فرهنگ ایرانی و ملیّت خودتلقی می کنند. نمونه های چنین برخورد ایدئولوژیک را می توان در گفته هایی نظیر این مشاهده کرد که: «شاهنامه اساس و پایه استقلال ایران است» و «شاهنامه کتاب مقدس عجم است» یا «مردم شناسنامه خود را از شاهنامه می گیرند»، «شاهنامه سند استقلال و ملیّت است» یا «شاهنامه اساس ایران واحد و وحدت تاریخی ایرانیان است» و به شکل افراطی در این گفته که «مهر و کین به شاهنامه همواره معیار ایران دوستی یا دشمنی با ایران بوده است» و این مطالب و نظایرشان به وسعت در مطبوعات فارسی زبان به چاپ رسید (منابع گفته ها در مقاله ذکر شده). امیرآبادی مطلق ریشه این نوع برخورد را، جدا از وجود فرهنگ استبدادی سلطنتی، در این می بیند که بحران سیاسی و اجتماعی در ایران پس از انقلاب اسلامی، جداافتادگی خیل زیادی از مردم ما از ایران علیرغم میل باطنی شان، ناامیدی و نگرانی نسبت به آینده، و احساس ناتوانی در برابر بازیگران قدر قدرت سیاست جهانی آنان را به سمت زندگی در افتخارات گذشته و مقدس کردن سمبول های هویت ملی می کشاند. همین موضوع در «نامه اعتراض آمیز» یکی از دوستان «کنکاش» به ما، در صفحات پایانی این شماره به بحث گذاشته شده است.

احیاء دموکراسی در تفکر چپ موضوع مصاحبه این شماره ما است. با از میان رفتن مدل سوسیالیزم روسی، آخرین مدافعان انواع دیکتاتوری های تک حزبی که خود را سوسیالیست می خواندند نیز به بازبینی پایه های نظری ایدئولوژی خود پرداخته اند. هرچند جدایی روشنفکران چپ از تمایلات توتالیتار در جنبش کمونیستی و سوسیالیستی از همان سال های اول این سده آغاز شد، اما در سالهای پایانی قرن بیستم هنوز جستجو برای یافتن الگوهای نظری و ایجاد جنبش های متفاوت در سوسیالیزم، که هم متضمن عدالت باشد و هم دموکراسی بیشتر، هنوز با حدّت تمام ادامه دارد. قطعاً این تلاشی است جمعی که همه روشنفکران و فعالان چپ باید در آن درگیر باشند. در راستای همین تبادل نظرها، در این شماره گفت و گویی داریم با دو فعال قدیمی سازمانهای کمونیستی ایران که در سالهای اخیر در جهت تشکّل و سازماندهی چپ دموکراتیک فعالیت می کنند. در این مصاحبه، مهدی خانبابا تهرانی و بابک امیرخسروی از نکات مثبت و

منفی تاریخ جنبش چپ در ایران، گرایش امروزی به یک فرهنگ سیاسی نوین، اتحادها و ائتلاف های ضروری، تحولات شوروی و آینده سوسیالیزم سخن می گویند.

بخش بررسی کتاب این شماره به کتابهای «نگاهی از درون به جنبش چپ»، «مجاهدین و اسلام رادیکال» و «نقش زنان در جنبش مشروطیت» و «شکل گیری انقلاب ایران» می پردازد.

دلایل تاخیر در انتشار «کنکاش»

در فاصله انتشار شماره گذشته و این شماره، تعدادی از دوستان، خوانندگان و مشترکان عزیز ما طی نامه هایی جویا شده اند که آیا «کنکاش» به محاق تعطیل گرفتار شده است یا نه. پاسخ منفی است و تلاش همواره ما در جهت آن است که ترتیب انتشار نشریه بهبود یابد و منظم تر شود. از دشواری های کار در شماره های گذشته صحبت کرده ایم: بالا بودن هزینه های تایپ، چاپ افست و پست. علاج کار نیز بالا رفتن تعداد مشترکان است تا هزینه ها جبران شوند. از همه کسانی که «کنکاش» را می خوانند تقاضا می کنیم با معرفی نشریه به دوستان و آشنایان خود و تشویق آنها به مشترک شدن به سرعت انتشار «کنکاش» یاری برسانند.

موضوع بخش اصلی شماره های نهم و دهم «کنکاش» به ترتیب در مورد تاریخ و تاریخنگاری در ایران، و مساله فرهنگ و «هویت ملی» خواهد بود. در بخش های دیگر نیز مثل همیشه به نقد و بررسی مسایل متنوع سیاسی و فرهنگی خواهیم پرداخت. از دوستانی که برای ما مقاله می فرستند خواهش می کنیم مطالب را در روی یک صفحه، یک خط در میان، با خط خوانا و غیرشکسته نوشته و اصل نسخه دست نویس (نه زیراکس) را برای ما ارسال کنند.

www.farhang-iran.com

اسلام،جامعه مدنی،و تفکر عرفی



موانع و چشم انداز

رشد جامعه مدنی و معرفت عرفی در ایران

م. قیوا

سکولاریسم قدوسیت تمامی ارزشهای اخلاقی را از بین می برد. (۱)
محبوبیت سکولاریسم در خاورمیانه در حال نزول است و بنظر نمی رسد که دیگر بتواند
بعنوان مبنای ایدئولوژیک لیبرالیسم سیاسی مطرح باشد. (۲)
جامعه مدنی از جوامع اسلامی رخت برسته است و هیچگونه ندایی نیز برای بازگشت آن
به گوش نمی رسد. (۳)

آیا نقل قولهای بالا درستند؟ آیا تفکر سکولار ذاتاً نافی دین و دینداری
است؟ آیا اسلام از هیچگونه قابلیت برای عرفی شدن برخوردار نیست؟ یا
اینکه می توان از تجدید تشیع سخن گفت؟ آیا می توان هنوز به تحقق یک
جامعه مدنی در ایران امید بست؟ این مقاله خواهد کوشید تا در حد توان
خویش به برخی از این پرسش ها پاسخ گوید. ناگفته روشن است که
پیچیدگی و وسعت این مبحث و محدودیت نوشتاری چنین مختصر به ناچار
مسایل بیشماری را بی جواب می گذارد. هدف اما آن است که در دنباله
دامن زدن به بحث تجدید که مدتی است در صفحات این نشریه دنبال می
شود، باب جدیدی را بگشائیم و از ارتباط تنگاتنگ آن با «جامعه مدنی»
سخن گوئیم. در این راستا، ابتدا به توضیح مفاهیم و سپس به بررسی دلایل
ارائه شده برای تحقق نیافتن جامعه مدنی در تاریخ کشورمان خواهیم
پرداخت. در آخر با نگاهی به ترازنامه جمهوری اسلامی از چشم انداز فردا

سخن خواهیم راند.

تاریخ سیاسی جوامع خاورمیانه عمدتاً تاریخ دولتمندان و متولیان دین بوده است. شیفتگی با قدر قدرتی دولت ها و اقتدار دینی، تاریخ نگاران را از پرداختن به دیگر حوزه های زندگی اجتماعی مردمان این دیار بازداشته است. بذل توجهی بیش از حد به مسایلی مانند جنگ ها، تجاوزها، انتقام ها و ستم ها و اجبارهای سیاسی و اجتماعی سبب گردیده که بسیاری سیاست را حوزه انقیاد، مذهب را تجلی گاه خموشی عقل و سنت را ملک خصوصی محافظه کاران به حساب آورند. تداوم چنین پندارهایی عده کثیری از اندیشمندان علوم اجتماعی را برآن داشته است تا کلاً از کاربرد مفاهیمی 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 شناسنامه اروپایی این مفاهیم تنها می توان از آنها در تشریح تاریخ منحصر به فرد غرب سود جست و بس. یا به عبارتی دیگر، می توان جوامع شرقی - اسلامی را در رابطه با غیبت جامعه مدنی و اندیشه سکولار مطالعه نمود چرا که اینان نه هرگز رنسانس را تجربه کرده اند و نه جنبش دین پیرایی (Reformation) را، نه انقلاب صنعتی را پشت سر گذاشته اند و نه عصر روشنگری را و نه هرگز شاهد ظهور مردانی از تبار لوتر و ولتر بوده اند تا بترتیب بنیادهای اسلام را از درون به زیر سؤال کشند و قدوسیت آن را از بیرون به سخره گیرند. در این میان، آنان که از مکتب مارکسیسم الهام گرفته اند عمدتاً مباحث خود را بر پایه استدلال هایی مانند شیوع شیوه تولید آسیایی، قدرت انقلابات اجتماعی و عدم شکل گیری طبقات اصیل اجتماعی منجمه یک طبقه بورژوازی که بتواند انقلابی در ابزار و روابط تولیدی ایجاد کند استوار می کنند. دیگرانی که اندیشه های ماکس وبر را سرمشق 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. و بالاخره شرق شناسان از ممالک اسلامی بعنوان جوامعی ایستا که پای در زنجیر رسوم و تعصبات مذهبی داشته و دارند یاد می کنند.

وجوه مشترک سه مکتب بالا را می توان در باورهای زیر خلاصه نمود. اول آنکه جدایی جامعه مدنی از دولت که حداقل یک قرن پیش از این در غرب بوقوع پیوست هرگز در جوامع شرقی که در آنها رهبران همواره به حاکمان بدل می شوند صورت نپذیرفت و لذا جامعه مدنی نه از لحاظ زبانی و نه از لحاظ فرهنگی در این جوامع ریشه نداشت. دوم آنکه در غیاب مالکیت خصوصی، امنیت حقوقی، دموکراسی سیاسی، بوروکراسی عقلانی و تمدن بورژوازی نمی توان حتا از چشم انداز جامعه مدنی و سکولاریسم در جوامع شرقی - اسلامی سخن راند. نگارنده اما براین عقیده است که استفاده از مفاهیمی همچون سکولاریسم، تجدد و جامعه مدنی در تحلیل جوامع برشمرده 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 گردد. پیش از پرداختن به این مسایل نخست لازم است تعریفی از مفاهیم به کار گرفته شده به دست دهیم.

مفاهیم

مفهوم جامعه مدنی (Civil Society) که از حدود سال ۱۷۵۰ میلادی به فرهنگ سیاسی اروپا وارد شد یکی از غامض ترین و مجادله آمیزترین مفاهیم سیاسی عصر حاضر می باشد و فلاسفه لیبرالی همچون جان لاک و دیوید هیوم که می کوشیدند عقیده اوضاع طبیعی (State of Nature) را پشت سر گذارند به جامعه مدنی همچون پیش شرطی برای تمدن می نگریستند. در نزد اینان علت وجودی دولت تنها در پاسداری از تمامیت و کمال جامعه مدنی در برابر بربریت و آنارشی خلاصه می شد. هگل، برخلاف این دو، معتقد بود که دولت منزل گاه خرد و جهانشمولی است و جامعه مدنی اطراق گاه خواسته های خاص پسند، خودستا، خانوادگی و حتا قبیله ای. مارکس به جامعه مدنی بمشابه کلیت روابط اجتماعی که خارج از سلطه دولت قرار گرفته اند می نگریست و معتقد بود این جامعه پس از نابودی جامعه قرون وسطایی شکل گرفته است. برای او و انگلس جامعه مدنی «کانون حقیقی و صحنه تمام تاریخ» بود (۴).

اما مفهوم جامعه مدنی دقیق ترین تعریف خود را در نزد آنتونیو گرامشی یافت. او جامعه مدنی را مجموعه ای از اندام واره های خصوصی (غیر

دولتی) خواند که هژمونی ایدئولوژیک را بوجود می آورند و در برابر آن دولت را نماینده جامعه سیاسی می دانست که از طریق قهر سازمان یافته و دستگاههای قضایی به اعمال سلطه مستقیم می پردازد (۵). ما نیز در اینجا به پیروی از گرامشی جامعه مدنی را به کلیت نهادهایی اطلاق می کنیم که اعضای آنها عمدتاً در فعالیت های غیر دولتی (تولیدات اقتصادی و فرهنگی، امور خانوادگی 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 (۶).

واژه دیگری که نیازمند تعریف است Secularism می باشد که برابر نهاد فارسی آن را تفکر گیتیانه (در برابر اخروی)، دنیاگرایی و معرفت عرفی نامیده اند (۷). تولد این واژه به سال ۱۸۵۱ تحقق یافت، زمانی که اروپاییان به این نتیجه رسیدند که واژگانی همچون «کافر»، «شکاک» و «ملحد» با بار منفی و غیر اخلاقی خود دیگر توانایی بیان تحولی را که در شرف تکوین بود نداشتند. معرفت عرفی، در شکل اروپایی خود، بیان اندیشه ای بود که می پنداشت سیستم مذهبی باید به جای تسلط همه جانبه بر کل جامعه، چنانکه در قرون وسطا مرسوم بود، به یک فرع از جامعه تبدیل گردد. این باور بر بستر تاریخ گذشته مسیحیت شکل گرفت. مسیحیتی که در سه قرن آغازین حیاتش شکنجه و آزار توسط رومیان را تجربه نمود و سپس نظاره گر جدالهای میان قسطنطنیه و روم، اسقف اعظم و پروتستانها، شاخه های مختلف پروتستانیسیم با یکدیگر، جنبش تفتیش عقاید در قرون وسطا و سرانجام جنگ های خونین مذهبی در قرن های شانزدهم و هفدهم میلادی شد. انباشت این تجارب اندیشمندان اروپا را به این نتیجه رساند که از آنجا که مذهب موضوعی است که افراد در مورد آن عقاید بسیار قوی ولی متفاوت از هم دارند دیگر نمی باید از آن به عنوان مبنای هویت و حقوق استفاده نمود. اینان سپس به این توافق جمعی رسیدند که از آنجا که اشخاص می توانند با حفظ عقاید مذهبی ناهمگون کماکان بعنوان شهروندان یک کشور باقی بمانند بهتر است که دولت خود را درگیر این مجادلات ننموده و حریم دولت از حریم دین و حریم قانون عرفی از قانون دینی متمایز گردد (۸). لذا «سکولاریسم» در معنی دقیق آن بیان بی تفاوتی، امتناع ورزی و راه ندادن مذهب و ملاحظات مذهبی در امور سیاسی بود.

متأسفانه در جوامعی نظیر جامعه ما به غلط سکولاریسم را مترادف با الحاد، ارتداد، خداگرایی طبیعی (Deism)، امحاء دین، ماتریالیسم، نهیلیسم و نفی تمامی ارزشهای اخلاقی و باورهای 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 مبتنی بر این باور که معیارها 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 دنیای کنونی مبرا از محدودیت های مذهبی و نژادی و قبیله ای است.

اگر معرفت عرفی بر آئین یا شعوری دلالت می ورزد که بنیاد عقاید، نظرات، باورها و منافع افراد را در بُعدی زمانمند (Temporal) و لادری می نگرد، عرفی شدن (Secularization) به فرایندی اجتماعی اطلاق می شود که در طی آن خارج از اراده افراد مالکیت ها، نهادها، مسایل دینی و حتی انسانها از سلک روحانی خود خارج شده و شکل ناسوتی و این جهانی به خود می گیرند (۹). به عبارت دیگر عرفی شدن مترادف با فرایندی است که پایبندی انسانها به قوانین، ارزشها و اتوریتة منادیان مذهب در سامان دادن زندگی روزانه خود در آن کاهش یابد. و بالآخره عرفی (Secular) به فردی اطلاق می گردد که معتقد است آموزش و پرورش و حقوق و قضا و دیگر مسایل مدنی باید بدون توسل یافتن به مذهب رتق و فتق گردند.

دلایل تحقق نیافتن جامعه مدنی در ایران

هرگاه بخواهیم از دیدگاهی تطبیقی به دلایل پیدایش جامعه مدنی و تفکر عرفی در کشورهای اروپایی و عدم تحقق آنها در جامعه ایران نظری بیندازیم عمدتاً با سه عامل اصلی روبرو می شویم. این عوامل را می توان باورهای مشترک بسیاری از اندیشمندان ایرانی و غربی که در این باره به تفحص پرداخته اند دانست. در آنچه در پی خواهد آمد به ارزیابی درستی ها و کاستی های این دلایل خواهیم پرداخت.

۱- تأخیر فرایند شکل‌گیری «دولت - ملت»

قرن شانزدهم میلادی را باید بی‌شک نقطه عطفی در تاریخ غرب قلمداد نمود. با پایان یافتن حکمرانی هزارساله کلیسای کاتولیک و پیدایش جنبش دین‌پیرایی پروتستانیسم، سیاست در اروپا جامه روحانی خود را از تن درید و شکلی ناسوتی به خود گرفت. خلاء ناشی از زوال اقتدار مذهبی فضای مناسبی را برای عرض اندام اندیشه‌های نو فراهم ساخته بود. تقسیم امپراطوری‌ها به واحدهای کوچکتر سیاسی طلب می‌نمود تا مردمان مبنای جدیدی را برای هویت خود بیابند. پیدایش ملت‌ها اندیشه ناسیونالیسم را قوام بخشید و اختراع ماشین چاپ توانست حس همبستگی و عرق ملی را زودتر از آنچه که انتظار می‌رفت در اذهان حک کند. ناسیونالیسم چیزی بیش از یک محصول مصنوعی فرهنگی (Cultural Artifact) و ملت چیزی بیش از «اجتماع خیالواره» (Imaginary Community) نبود (۱۰). خیالوارگی یا «تخیلی» بودن یک ملت از آن روست که حتا در کوچکترین کشورها هیچگاه مردمان قادر نخواهند بود اکثریت هموطنان خود را بشناسند، آنها را ملاقات کنند و یا حتا در مورد آنها چیزی بشنوند. ولی با این وجود در ذهن تک‌تک آنها تصویری از همبستگی «ملی» به چشم می‌خورد و تخیل کردن یک ملت تنها در شکل یک اجتماع تحقق می‌پذیرد، اجتماعی که با وجود نابرابریها و استعمار نهفته در آن خود را به شکل یک معاضدت واقعی و «افقی» ارائه می‌کند (۱۱). در این میان عناصری همچون مذهب، زبان، اسطوره، فولکلور و هنر و ادبیات به عوامل سازنده یا مخرج مشترک یک «ملت» تبدیل می‌شوند و پرچم و سرود ملی و قبر سرباز گمنام به سمبل‌های ملیت. اصل حاکمیت ملی (Sovereignty) «مرز» مملکت‌ها را از یکدیگر متمایز می‌سازد و دولت بعنوان جایگاه قدرت سیاسی خود را در نقش نماینده حقیقی و هادی عقلانی ملت عرضه می‌کند. و چنین می‌گردد که «دولت - ملت» (Nation-State) بعنوان شکلی از سازماندهی سیاسی که مردمانی نسبتاً همگون تحت لوای دولتی با اقتدار در آن سکنا می‌گزینند به مرجع اصلی هویت انسان مدرن تبدیل می‌شود.

تاریخ پیدایش دولت - ملت در ایران از بسیاری جهات با آنچه در اروپا رخ داد مغایرت دارد. ضعف سنت امپراطوری و آئین دولتمداری ایران باستان در

زمان حکومت سامانیان بر ملا گردید. همانگونه که ابن خلدون، تاریخ نگار و فیلسوف برجسته عرب در کتاب «مقدمه» خود تشریح می کند تمدن شهری و دستگاه دیوانی ساسانیان، که در اثر جنگ با یونانیان، فرقه بندی ها و بی اعتدالی های خود تضعیف گردیده بود، نمی توانست در برابر حمله قبایل عرب که از حس بالایی از همبستگی برخوردار بودند و زندگی بادیه نشین خصلت ریاضت کشی و جنگجویی آنان را تقویت کرده بود، از خود مقاومتی نشان دهد. زیستن در سایه دینی که از اوان نوجوانی خود به یک امپراطور بزرگ تبدیل شده بود برای ایرانیانی که خود را در تاریخ و زبانشان از اعراب متفاوت می دانند 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 تسنن و سپس به تشیع باور آوردند ولی در عین حال در طول تاریخ خویش زمینه های لازم را نیز برای رشد جنبش های ضد عرب همچون طاهریان، صفاریان، سامانیان، خرم دینان و خاندان بویه بوجود آوردند. عمر را که در زمان خلافت او ایران تسخیر شد هرگز نبخشیدند ولی از سر تقصیر زرتشت که او نیز بنام دین و اخلاقیاتی جدید کمر همت به تسخیر قدرت دولتی بسته بود آسان گذشتند. بدین طریق از آغاز نطفه هایی تنش آمیز در بطن حس «ملیت» ما جای گرفت. ملیتی که گاه با رجوع به پیشینه آریایی نژاد خویش و گاه در سایه عظمت زبان فارسی به تعریف آن برمی خاستیم. و حال جای سؤال باقی است که آنچه ما را از یونانیان و ایران و اعراب و مغولها متمایز می ساخت واقعاً حس از «ملیت» بود یا حس از «قومیت»؟

باری، حقیقتی است آشکار که از آن زمان تا آغاز قرن حاضر نظام پادشاهی در ایران همواره بر ریشه های قبیله ای و طایفگی بنا گردیده بود. قبایلی ستیزه جو همانند سلجوقیان، صفویه، افشاریه، زندیه و قاجار هر یک بنوبه خویش نظام حکومتی را در دست گرفتند و بدعت گذار تغییراتی چند نیز گردیدند. آنچه اما تغییر نکرد ساختار استبدادی حکومت بود. پادشاهان ایران ناتوان از ایجاد نهادهایی مردمی تمامی هم و غم خود را صرف وصول مالیات و غارت مالی رعایا ساختند. اشتباهی فزاینده هم اینان برای کنترل تمامی حیطه های حیات اجتماعی، ایران را به نمونه ای کامل از مدل «استبداد شرقی» بدل نمود یعنی جایی که حاکم به هیچکس اعتماد نمی

کند، مقامات دولتی در بدگمانی ازلی به سر می‌برند و عامة مردم نگرانند که هر عملشان ناخواسته و نادانسته آنان را بدامی تازه اندازد (۱۳). بر خلاف وضعیت موجود در اروپای قرون وسطا هیچگونه حوزه قضایی یا ساختارهای بینابینی در میان پادشاه و رعایا حائل نبود (۱۴). شکل پدرسالارانه حکومت که در آن شاه خود را قیم همگان می‌دانست و دیدگاه محافظه کارانه اشرافیت زمیندار که به دهقانان به عنوان بردگان زمین می‌نگریست اجازه نمی‌داد که ساختارهای بینابینی، که ماکیاولی و منتسکیو از آنها بعنوان تفاوت کلیدی میان فئودالیسم غربی و استبداد شرقی یاد می‌کردند 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 می‌کوشید حکومت خود را بدین طریق از عثمانیان و اُزبک‌ها متمایز سازد درست در هنگامه‌ای صورت می‌پذیرد که اروپاییان در جامه نهضت پروتستانسزم گامهای اولیه خویش را بسوی عرفی‌گرایی برمی‌داشتند. بیش از دو قرن حاکمیت سیاست مداران دین طلب صفوی روان سیاسی، اجتماعی و فرهنگی ایرانیان را برای همیشه متغیر ساخت. دوری جستن از مقامهای دولتی که تا این زمان شرطی لازم برای شهرت مردان پرهیزگار بود به کنار نهاده شد و بجای آن مناصبی «دولتی - مذهبی» همچون «ملاباشی»، صدرخاصه و صدرممالک یا صدر عامه، حکام شرع، مباشران اوقاف، مدرسان، شیخ الاسلام‌ها، پیش نمازان و قاضیان و متولیان و خدام بوجود آمد (۱۶). پادشاهان صفوی فارغ خیال از تحولات دوران سازی که در اروپا در شرف تکوین 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 می‌رفت در قاموس فرزانه‌گانی همچون میرداماد و ملاصدرا جانی دوباره گیرد کنار زده شد تا راه برای فقه خشک شیعی باز شود. به عبارت دیگر اگر اروپاییان با از سرگذراندن جنبش تفتیش عقاید و جنگ‌های خونین مذهبی در قرنهای شانزدهم و هفدهم میلادی به این نتیجه رسیدند که قانون دینی باید از قانون عرفی مجزا گردد و در این مسیر زبان لاتین را که تا آن زمان مقدس برمی‌شمردند به کنار نهادند، پادشاهان صفوی برعکس به تعریف مبنای جدیدی برای هویت ایرانیان برآمدند. روندی که بعد از حمله

مغولها در قرن سیزده میلادی مبنی بر ادغام هر چه بیشتر اتوریته مذهبی و سیاسی آغاز گردیده بود در زمان صفویه به اوج خود رسید. زبان دربار و فرزندگان 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 بسویی می کشیدند.

این وضعیت در دوران قاجاریه نیز کم و بیش پا برجا ماند. پیدایش جنبش های مخالفی همچون شیخیه و بابیه که از بطن نهادهای مذهبی برخاستند علمای شیعه را به سمت متمرکز نمودن هر چه بیشتر قدرت سوق داد. اما از سوی دیگر اصلاحات آغاز شده توسط اشخاصی همچون امیرکبیر، مشیرالدوله و امین الدوله غلظت رابطه میان دولت و روحانیت را کم رنگ می ساخت. در این میان پیدایش قشر جدیدی از منورالفکران تجدد خواه نیز گفتمان (Discourse) نارضایتی سیاسی را شکلی عرفی می بخشید. منورالفکرانی همچون میرزا صالح، ملکم خان، آخوندزاده، طالبوف و میرزا آقاخان کرمانی همگی بر این عقیده بودند که ایجاد جامعه ای مدرن و توانا در رقابت با غرب تنها با استفاده از انگاره های غربی دولت (قانون اساسی)، نهادهای سیاسی (پارلمان)، فلسفه (خردگرایی) و اقتصاد (رقابت آزاد) قابل تحقق است. اینان عمیقاً باور داشتند که توسعه فرهنگی و آزادی سیاسی تنها هنگامی میسر می گردد که رشد اقتصادی و صنعتی جامعه تحقق پذیرفته باشد.

در این میان شکل گیری پارلمان، قانون اساسی، کابینه وزیران، اصناف و اصلاحات صورت پذیرفته در ارتش، پست و نظام اداری و مالی، دستگاه دولت و رابطه آن با مردم را از بسیاری جهات متحول نمود. کلمه «وطن» که تا پایان قرن هیجدهم میلادی در نزد ما معنایی غیر سیاسی داشت حال در سایه قراردادهای گلستان و ترکمانچای خصلتی دیگر بخود می گرفت. واگذاری بخش های بزرگی از مملکت توسط فتحعلی شاه به همسایه شمالی لزوم پاسداری از «مأم وطن» را برای همیشه در ذهن تاریخی ایرانیان بجای داد. پرش تئوریک از «حریم مقدس خانواده» تا «حریم امنیت ملی» چنان کار مشکلی نبود. پیش شرط لازم آن تنها روی کار آمدن یک دولت مرکزی قوی بود. این آرزو با روی کار آمدن حکومت رضاخان متحقق گردید. او

که شدیداً معتقد به لزوم ایجاد دولتی متمرکز، قدرتمند و مداخله گر، فرهنگی ناسیونالیستی و عرفی و جامعه ای شهری بود، به تقلید از همتای خود آتاتورک، کمر همت به تحقق این اهداف بست. برخلاف غرب که در آنجا دولت بعنوان نماینده بورژوازی وارد صحنه گردید در ایران دولت خود زاینده بورژوازی شد. وسعت پروژه های مدرنیزاسیون بعدی بود که دولت به مهمترین عنصر و مرکز فعالیت اقتصادی مبدل گردید. ایجاد یک دستگاه بوروکراسی پایبند به قوانین و تشریفات اداری به نظام دیوان سالاری ایران خصلتی عرفی بخشید. سرکوب قبایل، که تا این زمان از اهمیت سیاسی خارق العاده ای برخوردار بودند، تحت عنوان پیش شرط شکل گیری یک ملت مدرن توجیه گردید. برای رضاشاه دفاع از حریم امنیت ملی بسیار مهمتر از حفظ و حراست نهادهای تازه تأسیس جامعه مدنی 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 کوچبیزی (Nomadic) به جامعه ای شهری مدار و از هویت قومی به ملیت.

اگر سیاست های عرفی رضاشاه در زمینه های نظام اداری، آموزشی و قضایی جغرافیای اندیشه اجتماعی را نه به شکلی دلخواه ولی کماکان محرز متحول نمود، سلطنت محمد رضاشاه تغییر دیگری را نیز به بار آورد. حکومت دومین شاه پهلوی همزمان با دگرذیسی اقتصاد ایران از شکل کشاورزی - تجاری به یک اقتصاد تک محصولی بود. اتکاء دولت به پول هنگفت نفت، ایران را به یک دولت نفتی (Rentier State) تبدیل نمود. محمد رضاشاه که دهه های ۱۳۲۰ و ۱۳۳۰ را به تثبیت قدرت خویش گذرانده بود حال با آرامش خاطر به شیوه مستبدانه پدر به اداره جامعه پرداخته بود. شاه می پنداشت که دولت او هم مستقل و هم مافوق جامعه مدنی است. با درخواست اطاعت محض از زیردستان و دخالت در تمامی سطوح تصمیم گیری بوی دولت خویش را از تمامی تمایلات مشارکت پرور محروم نمود. شکل نخبگانه و سلطنتی رژیم اجازه نمی داد که شاه مانند واسطه ای مؤثر میان دولت و شهروندان عمل کند.

رژیم شاه در زمینه ایدئولوژی نیز موفقیتی به چنگ نیاورد. در زمانه ناسیونالیسم، بی طرفی و جمهوریخواهی، رژیم شاه به تبلیغ یک ایدئولوژی

سلطنتی پرداخته بود که آرمان اصلی آن از شوینیسیم ایرانی، وفاداری به شخص شاه، غیر سیاسی بودن شهروندان و ستایش تاریخ ایران قبل از اسلام تشکیل می گردید (۱۷). این ایدئولوژی انحصارگر، نه قادر بود به نیازهای ایدئولوژیک طبقه متوسطی که به سرعت در حال رشد بود پاسخ دهد و نه به نیاز توده های سنتی. رژیم شاه این حقیقت را دریافت که رشد اقتصادی به تنهایی نیازهای طبقه متوسطی را که خواهان مشارکت سیاسی، روند تصمیم گیری منطقی و استقلال ملی بود پاسخگو نیست. بدلیل ماهیت مغرور آن، ایدئولوژی شاهنشاهی هرگز قادر نبود مشارکت سیاسی شهروندان را جدی تلقی کند. لذا درطول حیات خویش رژیم پهلوی یک دیکتاتوری بدون هژمونی باقی ماند، دیکتاتوری که بدلیل فرسوده شده هر چه بیشتر ریسمانهای میان دولت و جامعه مدنی مجبور بود به زور متوسل شود. سرانجام ریسمان ها دریده شدند و ...

۲- ضعف نهادهای دمکراتیک و فرهنگ سیاسی شهروندی
یکی از مهمترین دلایل تحقق نیافتن جامعه مدنی 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 فرایند شکل گیری دولت. تاریخ اسلام نشان می دهد که پیدایش و رشد اسلام عمدتاً در محیط های شهری تحقق 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 شهری امپراطوریهای ایران و روم شرقی به نهادی شدن فکری و سازمانی آن کمک بسیار نمود. جاگیر شدن این دین تازه در مراکزی شهرنشین، که تاریخی طولانی از دیوان سالاری و تفحص فلسفی را با خود یدک می کشیدند، تضمین نمود که شهرها به مهمترین جایگاه نوآوری های فکری، سیاسی و مذهبی تبدیل شوند. لذا تصادفی نبود که اهل تصوف، اسماعیلیه و طرفداران فلسفه های ارسطویی و نوافلاطونی همواره در شهرها ظاهر می شدند و مریدان خود را نیز در این مجامع می یافتند، حال آنکه مروجان اسلام عامه که برپایه امام زاده و معجزه و مناسک مذهبی بنا گردیده بود چشم بسوی رعایا و دهقانان دوخته بودند.

این خصلت شهرنشینی یک مشکل بزرگ را نیز با خود به همراه می آورد.

نزدیکی فیزیکی به جایگاه قدرت سیاسی - نظامی، سرکوبی جنبش های اجتماعی شهری را نیز تسهیل می نمود (۱۸). بعلاوه تمرکز متولیان دین در شهرها و ارتباط تنگاتنگ میان آنان با خلفا و پادشاهان اغلب به رشد ارتدکسی مذهبی و سرکوب عقاید نو منجر می گردید. این گرایش را می توان بخصوص در قرون وسطا مشاهده نمود هنگامی که اندیشمندانی همچون فارابی، ابن رشد و نظام الملک نیز بر این عقیده که حکومت می باید همواره در دست یک یا چند نفر متمرکز باشد مهر تأیید می گذارند (۱۹). وجود این شرایط سبب می شد که تنها نیروهایی که چه از لحاظ جغرافیایی و چه از لحاظ سیاسی از مدار قدرت بدور بوده اند بتوانند دگرذیسی نظام حکومتی را بوجود آورند. و این وظیفه معمولاً بر عهده قبایل یا جنبش هایی می افتاد که می توانستند با اتکاء به نیروی نظامی خویش حکومت های مرکزی را بزیر کشند (۲۰). نگاهی به ریشه های قبیله ای - طایفگی پادشاهان ایران این حقیقت را برمی تاباند. باری سلجوقیان، غزنویان را سرنگون می سازند، چنگیزخان خوارزمشاهیان را به زیر می کشد، تیمور لنگ بر مظفریان می شورد، آق قویونلو بر قره قویونلو استیلا می یابند و سپس خود تاج به صفویه می سپارند. قبایل افغان نشین اهل تسنن، صفویه را از میدان بدر می کنند و ترکان قاجار به جای قبایل لر زندیه به حکومت جلوس می کنند. جالب است که با وجود این دور تسلسل ماهیت موروثی سلطنت هیچگاه خدشه دار نمی شود!

پیشینه قبیله ای، تعلقات طایفگی، عدم آگاهی از آداب مملکت داری و بیم مداوم از شورش زبردستان و قبایل متخاصم سبب گردید که جنگجویان بر تخت نشسته هیچیک علاقه یا توانایی بر پا ساختن نهادهایی که بتواند میان دولت مرکزی و مردم مداخله کند از خود نشان ندهند. اگر چه حق مالکیت غیابی (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 غضب خود را به دهات و قصبه ها گسیل دهند تا «حق» خویش بستانند. سیاق حکمرانی پادشاهان قرن بیستم ایران نیز تفاوتی چندانی با آنچه در سده های پیش از این گذشته بود نداشت. نه از مطلق گرایی سیاسی آن چیزی کم گشته بود و نه از ادعای حمایت الاهی آن.

فرهنگ سیاسی مدرن ایران بر بستر چنین سابقه ای شکل گرفته است. بی میلی، بدبینی و کناره گیری مردم از سیاست که در قاموس جمله سیاست بی پدر و مادر است؛ تجلی یافته بیان دلزدگی همراه با ترس مردم ما از این حوزه زندگی اجتماعی است. سرنوشت غم انگیز سهراب ها و سیاوش های افسانه ای و امیرکبیرها و مصدق های واقعی که خود چند صباحی بازیگران صحنه سیاست بودند مرثیه خوانی ما را جلایی دیگر بخشیده است. «تثوری توطئه» که این همه در میان ما شایع است انتقامی است ذهنی و احساسی از دولت ها و دولتمردانی که شأن و وقار ملی ما را به تاراج بردند (یا دادند). باری، با نسبت دادن تمامی کاستی ها به دولت و کارگزاران آن ما به تبرئه وجدان جمعی - تاریخی خود برمی آییم. فساد، بی عدالتی، زور، تزویر و دغل بازی «دولتیان» را به حساب «غیرملی» بودن آنان می گذاریم و بدین طریق شکاف همیشگی میان دولت و ملت را در فرهنگ سیاسی خویش پاسداری می کنیم. دولت در نزد ما همواره دولت «آنها» دیگر است، دولت تیول داران، اغنیاء، اشراف و هزارفامیل، سرمایه داران و حال روحانیان، اما هرگز از «ما» نیست. در گفتار روزانه خویش مدارس «ملی» را در برابر مدارس «دولتی» قرار می دهیم تا ناخودآگاه تضاد دو طرف معادله را در ذهن خود تداعی کنیم و گاه نیز با آسان گیری بیش از حد از «بانک ملی» و «ملی کردن نفت» سخن می گوئیم در حالی که منظورمان در اصل بانک دولتی و دولتی کردن پول نفت است (۲۱). این گرایش به تمایزگذاری میان دولت و ملتی که بجای اینکه به هم نزدیک شوند تا مفهوم دولت - ملت را ایجاد کنند از یگدیگر دوری می گزینند نتیجه آن فرایندی است که پیشتر از این تحت عنوان خصوصیت شکل گیری ملت در ایران (در ضدیت با دولت و بدون حضور یک طبقه بورژوازی) از آن نام بردیم.

ما ایرانیان به شکل دیگری نیز به تسکین روان اجتماعی خویش می پردازیم. نظاره کردن آمدن و رفتن خاندانها، دولت ها، تجاوزها، اشغال ها، ارباب ها و استعمارگران در صفحات تاریخ کهنمان ما را برآن داشته تا با دید «این نیز بگذرد» در زندگی نظر کنیم (۲۲). تاکید ما بر صبر داشتن، عجزول نبودن و زودگذر دیدن آنچه بر ما اتفاق افتاده حرکتی است در این راستا. و اگر این همه کارساز نگردید پناه بردن به توجیهاتی همچون «قضا و قدر»، «بد ایام» و «خواست خدا» را ذخیره داریم؛ و تازه از یاد نمی بریم که «صفای باطن» و «حرمت خانه» و «عشق یار» و «عالم مستی» و «زیبایی

طبیعت را مرتبتی است پس والاتر از آن قطاری که سیاست می بُرد و چه خالی می رفت؛ (۲۳).

متأسفانه بسیاری از ما عادت کرده ایم تا این خصایل فرهنگی را یا یکسره پذیرا باشیم و یا کلاً آنها را نفی کنیم. خصوصیات برشمرده در بالا هم بیان تنبلی فکری ماست و هم علاقه مان به تکرور. هم بر استبداد اندیشه در نزد ما دلالت دارد و هم بر بی علاقه‌گی و بی مسئولیتی اجتماعی ما. اما ضمناً نباید از یاد برد که این خصایل فرهنگی همچنین بخشی از حوزه فعالیت جامعه مدنی را نیز تشکیل می دهند و می توان از طریق آنها به تبلیغ بعضی از ارزشهای جامعه مدنی همچون کثرت عقاید، مشارکت دموکراتیک، همبستگی و حقانیت قانونی پرداخت. لذا حرمت و تقدس خانه و خانواده و اهمیتی که در فرهنگ ما به مفاهیمی همچون قول، شرف، رفاقت، آبرو، لوطی گری و مردم داری داده می شود خود می تواند به مجراهایی برای تحقق جامعه مدنی تبدیل شوند. حتا می توان از این نیز قدمی جلوتر نهاد و مطرح نمود که ضد ارزشهایی همچون خفیه گرایی، پنهان کاری، شکاکی و شایعه پراکنی نیز می توانند در شرایط مناسب به ارزش ها تبدیل گردند. فراموش نکنیم که برای مدافعان جامعه مدنی آنچه مطرح است حرام و حلال بودن ابزار و اندیشه ها نیست بلکه سنخیت آنها با معیارهای عرفی و بشری است. همچنین باید به خاطر سپرد که جامعه مدنی تنها از نهادهای قانونی و منظم تشکیل نمی شود بلکه فضای آشفته و غیررسمی حایل میان این نهادها را نیز در بر می گیرد. آگاهیم که حوزه مبارزه گاه به درون مرزهای جامعه مدنی نیز سرایت می کند مانند آن زمان که می خواهیم از یک سو نهاد خانواده را در برابر دولت تقویت کنیم و از سوی دیگر می باید با خصلت پدرسالار و مردسالار درون آن مبارزه کنیم.

در ایران به موازات فرهنگ اعیان و منادیان دین یک فرهنگ عامیانه نیز قوام گرفته است. افسانه ها و آداب و رسوم ایران پیش از اسلام، باورهای ماقبل مدرن، خرافات و بسیاری عقاید «مرتدانه» و زندقی نیز در بطن این فرهنگ اهلیت یافته اند. فرهنگی که هم عید نوروز و چارشنبه سوری و جشن یلدا را بزرگ می دارد و هم به روزه خوانی و سفره نذر انداختن و تعزیه و ظهور امام زمان باور دارد. هم در رعایت شعایر و مناسک مذهبی سستی می ورزد و

هم توبه و طلب آمرزش و مغفرت می کند. هم رستم زال را ستایش می کند و هم مولا علی را. نه هرگز در مخیله خود به بررسی سئوال «دلایل انحطاط ایران باستان» می پردازد و نه ترس از «بدعت گذاری در دین» را به دل راه می دهد. هم نادانسته تقلید می کند و هم بی دلیل طرد می کند. فهم عادی (Common Sense) را بر آخرین مکاتب فلسفی ترجیح می دهد و هرگز بر علیه باورهای التقاطی خویش عصیان نمی کند. سرزنش صرف چنین فرهنگی چنانگونه که نخبگان ما تا بحال انجام داده اند راه به جایی نخواهد برد. باید عینک دیگری به چشم گذارد و سئوال دیگری مطرح نمود. فاصله بین «است» تا «باید» را نمی توان تنها با سرزنش و نیروی تخیل پیمود. قابلیت های موجود را باید با امیدهای فردا پیوند زد.

باید پذیرفت که فرهنگ ایرانی ملقمه ای است از فرهنگ ماقبل اسلام، فرهنگ اسلامی و برگرفته هایی از فرهنگ غربی (۲۴). یکپارچه نبودن این فرهنگ را زمانی در می یابیم که می بینیم «علم، عرفان، فلسفه و کلام (دین)» چهار ستون تفکر فرهنگی - فلسفی ما را تشکیل می دهند (۲۵). در این میان علم و فلسفه از پویایی بیشتری بهره مندند و دگرذیسی بنیادهای معرفتی و شناخت شناسی آنان لاجرم عرفان و کلام را نیز متحول خواهد نمود. امتناع از پذیرش این رابطه علت و معلولی خود چیزی در حد انتحار فکری است (۲۶). پذیرش تنش های موجود در میان این چهار رکن فرهنگی را باید همواره در هر گونه بررسی از امکان تحقق جامعه مدنی در ایران منظور نمود.

تا اینجا از نحوه شکل گیری دولت، دوام قدرتمند گروهها و طبقات ماقبل بورژوازی، ادامه یافتن آداب و رسوم فرهنگی ماقبل مدرن و ضعف نهادهای دمکراتیک بعنوان عوامل بازدارنده تحقق جامعه مدنی نام بردیم. اما بسنده کردن صرف به خصلت های منفی این عوامل سبب می گردد که برداشت کاملی از فرایند طی شده، تحولات صورت گرفته و قابلیت های آینده نداشته باشیم. به غیر از امکانات بالقوه فرهنگی که در بالا بدانها اشاره شد می توان از تحولات انجام پذیرفته در دو حوزه دیگر جامعه مدنی یعنی حوزه های اقتصاد و سیاست نیز سخن راند.

تاریخ تحول اجتماعی در ایران حاکی از آن است که ساختار اقتصادی

جامعه ما در طول قرون و بخصوص در سده حاضر دستخوش تغییرات فراوانی بوده است. گستره این تحولات به حدی 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 بوروکراسی عقلانی، شهرنشین شدن اکثریت جامعه، امنیت نسبی سرمایه و گام نهادن اقتصاد کشور در راه صنعتی شدن همه و همه بر چنین فرایندی دلالت می کند. می توان گفت ما با وجود تأخیر طولانی خود حال به دوران تمدن بورژوازی پای نهاده ایم یا بهتر است بگوییم تمدن بورژوازی ما را در بر گرفته است. جایگزین شدن قشرهای کهن اجتماعی همچون رعایا و اعیان و اشراف توسط طبقات نوینی همچون کارگران، خرده بورژوازی و بورژوازی، زوال فئودالیسم، اصلاحات ارضی، تحرک اجتماعی نیروی کار، پول 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 دهند. شالوده اقتصادی ایران چنان تغییر یافته است که دولت با وجود نقش حیاتی آن دیگر کل اقتصاد کشور را تشکیل نمی دهد. بازار، بورژوازی تجاری و اصناف با حفظ وحدت، همبستگی، هویت و میراث خاص خویش، یک حقانیت تاریخی برای حوزه غیردولتی به ارمغان آورده اند. این مسئله از آنرو 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).

ضعف نهادهای رسمی دموکراسی در یک کشور الزاماً فقدان منش و اندیشه دموکراتیک در آن جامعه را اثبات نمی کند. این حقیقت را می توانیم در صفحات تاریخ کشورمان ایران بخوبی دریابیم. اگر چه پارلمان ایران هنوز جشن صد سالگی خویش را پشت سرنگذاشته است ولی تاریخ جنبش های آزادی طلب در مملکت ما به قرن ها می رسد. ما مانی ها، مزدک ها، یعقوب لیث ها، بابک ها، مازیارها و ابومسلم ها را از آن روی ارج می نهیم که در برابر ستم های حکومتی و دینی قد علم کردند. شمار شورش هایی که از پس اجحافات مالی، خشکسالی ها و قحطی ها و خرم سوزیها برآمده اند بسیار است و بر ارزش تحصن ها و بست نشستن ها، تحریم ها و

نپرداختن مالیات ها مشکل بتوان رقیمی نهاد. درست است که در کشور ما هر خلاف اروپا ساختارهایی که بتوانند رابطه میان پادشاه و مردم را تعدیل کنند وجود نداشته ولی می توان گفت که اصناف، شوراها، دهکده، تشکلات قبیله ای ایلات، روابط گسترده خانوادگی و اوقاف تا حدی این وظیفه را انجام داده اند (۲۸).

همچنین می توان مطرح نمود که فرهنگ شهروندی (Culture of Citizenship) هنوز در میان ما جا نیفتاده 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 می رسد که اکثریت قریب به اتفاق هموطنان ما با وجود تفاوت های زبانی، مذهبی و قومی به پای میثاق تخیلی خود با «ایرانیت» امضاء زده اند. تاریخ نشان می دهد که حداقل از زمان صفویه، اگر نه پیشتر از آن، هیچگونه جنبش نیرومندی که خواستار تغییری رادیکال در شجره نامه تاریخی و یا هیئت فرهنگی ایرانیان بوده باشد در آن مرز و بوم ظاهر نشده است. درست است که جنبش های قومی گاه به گاه در گوشه و کنار این مملکت قد برکشیده اند ولی این امر بیشتر برخاسته از محروم کردن آنها از حقوق شهروندی ایشان بوده است تا تلاش برای انکار ایرانی بودن (۲۹). تعدد لهجه های محلی نیز الزاماً به معنی نفی ملیت نیست. بقول شهریار:

اختلاف لهجه ملیت نراید بهر کس

ملتی با یک زبان کمتر به یاد آرد زمان

برخلاف پندار بسیاری از ناسیونالیست های افراطی نباید پنداشت که «ایرانیت» ما چیزی است عینی، محسوس و غیر متغیر. ایرانیت ما تنها یک خیالواره (Imaginary) است. خیالواره ای که خاطرات، افسانه ها، سنت ها، مراسم و اسطوره های ما را با ریشه های قومیمان پیوند می زند و آن را به شکل یک «میراث» به ما عرضه می دارد. تخیلی خواندن «ملیت» به معنی کاذب و جعلی بودن آن نیست بلکه اشاره دارد به اینکه چگونه نوع خاصی از آگاهی اجتماعی توسط نخبگان معینی ساخته و پرداخته می شود تا همچون یک همبستگی «واقعی» از جانب مردم پذیرفته شود و حکم واقعیت پیدا کند. ملیت ما تنها یک «میراث» به ارث رسیده از گذشتگان نیست بلکه ساخته ای است امروزین که همواره صیقل می خورد و غنای آن افزون و کم

می گردد. ملیت ما بعضی از آداب و رسوم و کردارها را در هاضمه فرهنگی و تاریخی خویش هضم می کند و دیگرانی چند را کنار می زند. آنچه مهم است این است که بپذیریم ایرانیان «فرشته تاریخ» و «دست پروردگار» را در پشت سر خویش ندارند. جز این اندیشیدن تلاشی است برای مغبون کردن و فریفتن خود و دیگران.

۳. عُرفی شدن اسلام

شماری از اندیشمندان مهمترین مانع تحقق جامعه مدنی در ایران را دین اسلام برمی شمارند و معتقدند اسلام و بخصوص تشیع از هیچگونه قابلیت برای عُرفی شدن برخوردار نیست. استدلال های ارائه شده از سوی اینان عمدتاً بدین گونه است. نخست آنکه اسلام هیچگونه تمایزی میان دین و سیاست را به رسمیت نمی شناسد. دوم آنکه فقه اسلامی به آسانی خود را با تحولات در شرف تکوین در جامعه و دیگر حوزه های دانش بشری تطابق نمی دهد. سوم آنکه عُرفی کردن زبان اسلام کاری نزدیک به غیر ممکن است و چهارم آنکه عجین گشتگی اسلام و سنت گرایی تا بدان جا است که جدایی یکی از دیگری دیگر میسر نمی باشد. و بالاخره، در مورد تشیع اذعان می شود که عناد ایدئولوژیک آن با حکمرانان دنیوی، گرایش خاص آن به سوی مقابله طلبی سیاسی و خصلت های پدرسالار و عُصبیت آن مسئله را هر چه بیشتر بغرنج نموده است. اما آیا برآستی اینچنین است؟ آیا هرگونه تلاش برای عُرفی کردن اسلام تنها کوششی بیفایده و نافرجام خواهد بود؟

شواهد و دلایل چندی در دست است که نشان میدهد نهادها و سنت های فکری اسلام در طول اعصار همسان با شرایط اجتماعی جوامع مسلمان متحول گردیده اند و در این مسیر بارزه هایی از پویایی اندیشه را از خود به نمایش گذاشته اند و لذا امید بستن به تحول هرچه بیشتر اسلام به طور عام و تشیع به طور خاص نباید امری عبث و ناممکن جلوه کند. در زیر به بررسی برخی از این تحولات و ویژگیها خواهیم پرداخت.

اسلام، همانند یهودیت و مسیحیت، از امکانات بالقوه عظیمی برای عُرفی شدن برخوردار است چرا که خود را از جامعه و تحولات تاریخی - اجتماعی جدا نمی کند. برخلاف اکثر ادیان خاور دور (مانند آئین بودا و

آئین هندو) که با دیدی غیر تاریخی و متصل به عالم ثانی در زندگی روزانه بشر نگاه می کنند و به تبلیغ رهبانیت (Monastic Life) می پردازند، اسلام از چشم اندازی دیگر سخن می گوید. گرایش هزاره گرای (Chiliastic) اسلام بطور عام و تشیع بطور خاص که می کوشد انسانها را از عصر تباهی به عصر پارسایی و عدالت رهنمون شود بر ظرفیت عرفی آن می افزاید. توجه مسلمانان به تحولات صورت پذیرفته در زمینه های علوم و تکنولوژی مداوماً آنان را برآن داشته تا در بنیادهای عقیدتی خود نظر کنند. در قرن بیستم این گرایش بیش از هر گروه دیگر در میان روشنفکران و تکنوکراتهای مسلمان به چشم می خورد. روند عرفی شدن نهادها و نهادهای زندگی اجتماعی در مغرب زمین تنش های معرفتی و سیاسی متعددی را در میان نخبگان اسلامی دامن زد. اینان با اتکاء بر این باور که می توان به گلچین عقاید والای غرب رفت دست یازی خود را به غرب آغاز نمودند. تعهد اینان به اسلام مانع نگردید که آنها دو دستاورد بزرگ غرب، یعنی ترقی تکنولوژیک و لیبرالیسم سیاسی را به عاریه نگیرند. در ایران اندیشمندانی مانند سید جمال الدین اسدآبادی، شریعت سنگلجی، مرتضی مطهری، علی شریعتی، مهدی بازرگان و عبدالکریم سروش را می توان از این زمره دانست. اینان هر یک به سهم خویش به بازنگری بسیاری از قواعد مرسوم اندیشه دینی پرداختند و راه را بر پذیرش اندیشه های نو هموار ساختند (۳۰).

اما آگاهیم که اسلام به هیچ وجه به آن درجه از عرفی گرایی که یهودیت و مسیحیت به آن دست یافته اند نرسیده است. در اسلام هرگز قاعده های مذهبی به اموری داوطلبانه تبدیل نگشته اند و هیچگاه تاریخ اسلام تجربه ای همانند فرایند اسطوره زدایی را که مسیحیت پروتستان پشت سر نهاد شاهد نبوده است. خوشبختی غرب در آن بود که زمانی که اروپا بسوی تجدد و عرفی گرایی می نگرست، در آن بهیوچه، جنبش هایی مذهبی ظهور کردند که این فرآیند 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 پروژه تاریخی بورژوازی سکولار را تحقق بخشید. باری مسلمانان نه بر خلاف مسیحیان به جایی رسیده اند که خوشبختی این دنیا را فدای اجر اخروی نکنند و نه همانند همتایان یهودی خویش به منزلتی دست یافته اند که در دین خویش بیشتر به عنوان یک فرهنگ نظر کنند تا مجموعه ای از

تعالیم خشک مذهبی، برآستی اما اگر این حقیقت را بپذیریم که در غرب، علوم جدید از عرفی شدن علم کلام مسیحی منتج گردیدند آیا می توان چشم اندازی متفاوت را در دنیای اسلامی تجسم نمود (۳۱)؟ و آیا کاروان مدرنیزه کردن اسلام می تواند سرانجام در منزلگاهی بجز اسلام عرفی شده اطراق کند؟

تا بحال از نقش تحولات صنعتی، پیشرفت های علمی و ارزشهای جهانشمول جامعه بشری بمشابه عواملی که از بیرون روند عرفی شدن اسلام را تقویت می کنند سخن رانندیم. 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. برخلاف غرب مسیحی که عمل قرائت انفرادی انجیل، فقه را از حوزه خطابت (Rhetoric) به حوزه تاویل (Hermeneutics) کشاند و بدین سان انقلابی فکری را رقم زد، در دنیای اسلام تعبیر همواره در انحصار متولیان دین که اکثراً هم خود را به تفریط و حاشیه نویسی سنتی محدود می کردند باقی ماند (۳۲). اما تاریخ اسلام نشان می دهد که تفاسیر شارحان از کلام مقدس همواره یکسان نبوده است. باز بودن باب تفسیر و اجتهاد، پتانسیل عرفی شدن اسلام را افزایش بخشیده است. مشاجرات میان اشاعره و معتزله و اخباریون و اصولیون همگی بر وجود فضای منازعه در اسلام دلالت می ورزند. در تاریخ اسلام در برابر هر ابن حنبل و غزالی و ابن تیمیه که به تقبیح فلسفه و نوآوری پرداخته اند، یک ابن سینا و سهروردی و ملاصدرا نیز ظاهر شده است که بر لزوم استفاده از عقل و اجماع و اجتهاد پای فشرده است. برآستی چگونه می توان از فضای بسته اندیشه در دنیای اسلام سخن راند و پیدایش و رشد جنبش های معتزله، اصولیون، اسماعیلیه، قرامطه، شیخیه و بابیه و مهمتر از همه صوفیه را توضیح داد؟ ظهور چنین قرائت های متضادی در متن دنیای اسلام تنها مختص به عده قلیلی خواص مسئله دار نبود بلکه پای ادیان بخش وسیعی از اعوام نیز در میان بود.

از جنبش صوفی گری، با وجود فلسفه ماوراءالطبیعی و غیر مادی و عقل گریز آن، می توان به عنوان مهمترین حرکت در جهت عرفی شدن اسلام نام برد. تصوف اسلامی متأثر از آموزش های هندوی و بودایی و مانوی (۳۳) و با تأکید بر وحدت وجود، درونی کردن عبادت و رد نقش میانجیگری

روحانیت بخش قابل توجهی از مسلمانان را به سوی انفرادی دیدن ادیان سوق داد (۳۴). باز نموده‌های این اندیشه را می‌توان در جمله «من اگر نیکم اگر بد تو برو خود را باش» و یا در شعر زیر از مولوی جستجو کرد:

ای قوم بحج رفته کجائید کجائید

معشوق هم اینجاست بیائید بیائید

معشوق تو همسایه ی دیوار بدیوار

در بادیه سرگشته شما بهر چرائید

گر سیرت بی صورت معشوق ببینید

هم خواجه و هم بنده و هم قبله شماست

باری اینچنین است که در کشور ما در کنار «اسلام شریعت» یک «اسلام طریقت» نیز رشد می‌کند. شاهرخ مسکوب در باب تفاوت این دو می‌نویسد که اولی آمرانه، پدرسالار، تحکمی، متعصب و متوجه به حکومت است و دومی آسانگیر و اهل تعادل، شهری و روگردان از حکومت و مسائل اجتماعی. و این دومی از همان چیزهایی سخن می‌گوید که در شریعت جایز نیست. از عشق، وحدت، سماع، رقص، باده، میخانه، یار، رومی، مست، جنون، سیمرغ، عالم غربت، اشراق، شهود و تجلی (۳۵).

شاخص‌های دیگری را نیز می‌توان در ارتباط با امکان عرفی شدن اسلام برشمرد. نخست آنکه با وجود تاکید بسیاری از مسلمانان بر عدم هر گونه تمایزی میان حوزه دین و حوزه سیاست، اسلام در بسیاری موارد چنین خط فاصلی را برسمیت می‌شناسد. برای مثال محدودیت‌هایی که قرآن، پیامبر و امامان بر حوزه‌های دخالت دولت در زمینه‌هایی همچون روابط خانوادگی و مناسبات اقتصادی قابل گردیده‌اند نمونه‌ای از امر تمایز گذاری را نشان می‌دهد. در تاریخ اسلام همچنین نمونه‌های بارزی از تسامح و بردباری نیز به چشم می‌خورد. مسلمانان ابتدا خود را با بسیاری از آداب و رسوم ماقبل اسلام (یا به قول آنها جاهلیه) تطبیق دادند و سپس فلسفه خوش باشی (Hedonism) شاعران ایرانی و عرب را تحمل کردند. اینان همچنین کوشش کرده‌اند تا اندیشه‌های خود را نخست با تفکر یونانی و امروزه با آموخته‌های نوین غرب آشتی دهند. گرایش امروزی نیروهای اسلامی بسوی ایدئولوژیک کردن هر چه بیشتر اسلام (به خصوص در ایران) گامی بلند بسوی عرفی کردن نیز می‌باشد. در زمانه‌ای که بقول گراهام گرین سیاست

حتی در سلولهای هوایی که استنشاق می کنیم جای گرفته نمی توان از نیروهای مسلمان خواست که عطای سیاست را به لقای آن ببخشند. اما درگیر شدن روزانه دین در امور سیاسی از سوی دیگر به ناچار پیروان آن را بسوی یک عرفی گرایی ذهنی (Subjective Secularization) سوق می دند. یعنی با بر ملا شدن محدودیتهای مذهب در حل و فصل مشکلات و معضلات جامعه بشری، اعتبار مذهب خدشه دار می شود (۳۶).

از گفته های بالا نباید چنین برداشت کرد که پروژه عرفی گرایی در ایران و دیگر کشورهای خاورمیانه با موانعی جدی روبرو نخواهد بود. حقیقت آن است که بجز موانعی همچون گروه گرایی، نظام کاستی (Caste System)، تاریک اندیشی و قوم گرایی، بسیاری از مردمان با عینکی غیر عرفی به زندگی نگاه می کنند. اسلام از حوزه عبادت خصوصی خارج گردیده و در بطن مسایل روزمره همانند خانواده، ازدواج، زبان، آموزش و پرورش و سیاست قرار گرفته است به شکلی که می توان اکثر جوامع خاورمیانه را جوامعی مذهبی و یا غیر عرفی نامید. اما «غیر عرفی بودن یک جامعه» بدان معنا نیست که آن جامعه باید حتماً از یک «دولت غیر عرفی» نیز برخوردار باشد. بسیاری از مسلمانان علیرغم مخالفتشان با «معرفت عرفی» کماکان هیچگونه مخالفتی با یک «دولت عرفی» ندارند. یعنی آنکه اینان با وجود انکار ایده جدا کردن مذهب از زندگی اجتماعی هیچگونه عنادی با جدا کردن دین از دولت نداشته و چنین حرکتی را به منزله تلاشی برای نقب زدن و به تحلیل بردن اسلام تلقی نمی کنند (۳۷).

از سوی دیگر مدافعان عرفی گرایی باید بخاطر بسپارند که چنین فرایندی در ایران حداقل از چهار لحاظ با فرایندی که اروپا از سر گذرانده متفاوت است. اول آنکه عرفی گرایی در ایران نه نتیجه خودبخودی مدرنیزاسیون اقتصادی که ماحصل یک رشته تصمیمات مشکل سیاسی بود که توسط دولتهایی خودکامه از بالا به مردم قبولانده شد. دوم آنکه عرفی گرایی در ایران با تقلید صرف از مدل اروپایی آن نضج گرفت. از یاد ببریم که رضاشاه در اقتصاد مدل آلمان (اقتصاد کنترل شده توسط دولت)، در سیستم آموزش نظام فرانسه، و در سیستم حقوقی - قضایی مدل های فرانسه و بلژیک را سرمشق خود قرار داده بود. سوم آنکه عرفی گرایی در ایران دست بدست

با پلورالیسم و دموکراتیزه شدن جامعه پیش نرفت. رهبران عرفی گرای ما بیشتر علاقمند به تهدید و اجبار بودند تا جلب رضایت عمومی و به هموطنان خویش بیشتر به چشم زبردستان می نگریستند تا به چشم شهروندان. و بالاخره آنکه در مملکت ما معرفت عرفی بعنوان یک بینش یا آگاهی زمانمند همواره از عرفی گرایی بعنوان یک فرایند اقتصادی - اجتماعی عقب بود. نتیجه آن گردید که می توانستیم تکنولوژی پیشرفته پالایش نفت را در اختیار داشته باشیم ولی هرگز قادر نبودیم در حوزه ادبیات یک ولتر و یا یک جیمز جویس داشته باشیم!

به گمان ما اسلام از قابلیت عرفی شدن برخوردار است اگر چه این روند را آهسته و محتاط و بی میل و منقطع می پیماید. گام نخست بی شک عرفی شدن هر چه بیشتر اسلام از درون است که اگر چه با عرفی شدن کلیت اسلام یکی نیست اما می تواند ایستگاه مقدماتی آن باشد. نادیده گرفتن این امکان و نداشتن ظرافت لازم برای برخورد با آن خود می تواند مانعی مهم فراوی تحقق جامعه مدنی در ایران باشد.

جمهوری اسلامی و جامعه مدنی

به روی کار آمدن یک حکومت مذهبی به زعامت روحانیان در فردای انقلاب بهمن ماه را بسیاری در حکم سند جوانمردگی جامعه مدنی دانستند. اینان پناهنده شدن مذهب، بمثابة یکی از ارکان اصلی جامعه مدنی را به اردوگاه دشمن (جامعه سیاسی) به فال بد گرفته و گفتند اندیشه عرفی قبل از اینکه در دیار ما ریشه دواند از آن رخت برپست. اما آیا براستی اینچنین است؟ آیا جامعه مدنی یکجا توسط جامعه سیاسی بلعیده شد، چنانگونه که دیگر نباید امیدی به بازگشت آن داشت؟ پاسخ ما به این سئوالات منفی است. در زیر به تشریح دلایل خود می پردازیم.

نگاهی به ترازنامه جمهوری اسلامی در سه حوزه سیاست، فرهنگ و اقتصاد کم و کاستی های باور رایج را در مورد زوال جامعه مدنی و غروب تفکر عرفی به نمایش می گذارد. آنچه در کارنامه حکومت فعلی در طول سیزده سال گذشته به چشم می خورد مجموعه ای از عملکردها، اندیشه ها، گرایشهای متضاد است. مانند هر نمونه دیگر انتقال قدرت دولتی، رژیم

جمهوری اسلامی بسیاری از نهادهای حکومت گذشته مانند وزارتخانه ها، مجلس، دادگاهها، مدارس و دانشگاههای عمومی را همراه با پرونده ها، بایگانی ها، صورت جلسه ها، بوروکراسی و مقررات اداری آنها به ارث برد. این مسئله اما تنها به ضبط و تخصیص محدود نمی شد. آنچه به ارث رسیده بود تنها تعدادی ساختمان و پرونده و کارگزار نبود بلکه روحی بود از سیاست همراه با زبان خاص آن؛ و جالب آنکه این روح و زبان خصلتی عمدتاً عرفی و مدرن داشت. به عبارت دیگر، روحانیت پیروز مجبور بود بکوشد تا مدینه فاضله خود را با توسل به سامانه ها و آداب و رسوم که در اسلام سابقه ای نداشتند، برپا سازد. لذا اینان قبل از هر چیز با پیروی از مدل قانون اساسی جمهوری پنجم فرانسه طرح پیش نویس «قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران» را نوشتند و عجیب آنکه در سنت حقوقی و قضایی اسلام نه می توان پیشینه ای برای «قانون اساسی» یافت و نه برای «جمهوری» بعنوان یک شکل حکومت. این قانون اساسی و نظام جمهوری را «مجلس» به عنوان قوه قانون گذار به رسمیت بخشید. مجلس که یادگار انقلاب مشروطه بود و شیخ فضل الله نوری حقانیت آن را با این استدلال که از آنجا که اسلام کمبودی ندارد که محتاج تکمیل کردن باشد لذا مجلس قانون گذاری بیمورد است انکار کرده بود (۳۸). روحانیان ظفرمند با تاکیدشان بر انفکاک سه قوه، انتخابات همگانی، برنامه های پنج ساله، حق استیضاح و رای اعتماد دادن به دولت و کابینه وزیران، و لزوم برقراری آزادی و برابری و عدالت اجتماعی پایبندی خود را به مراعات بسیاری از آداب و رسوم امروزیین سیاست عرفی جهان نشان دادند.

درست است که اینان کوشیدند قوانین شریعت را نه تنها در مورد مسایل شخصی و خانوادگی بلکه در رابطه با دولت و جامعه نیز بکار گیرند اما این جایگزینی چندان امر ساده ای نبود. دولت جدید با انبوهی از مسایل اجتماعی، اقتصادی و سیاسی روبرو گردیده بود که نمی توانست آنها را تنها با یک پاسخ فقهی حل نماید. مسایلی مانند کنترل جمعیت، نظام آموزشی، اصلاحات ارضی، سوبسید مایحتاج عمومی، مالیات بر توسعه اقتصادی و حتا شکل و ساختار حکومت (شرایط انتخابات و ...) نه مسایلی صرفاً فقهی که از مشکلات عدیده سیاسی - اقتصادی روز بودند. بعلاوه تحقق پیش فرضهای اندیشه ای کلیدی همچون ولایت فقیه نیز تنها با یک

دولت و سیاست مدرن امکان پذیر بود. لازمه این فرض که «مردم» یا «ملت» بتوانند بعنوان یک نیروی سیاسی دگرگونی یا انقلابی را موجب گردند نخست آن بود که یک سازمان بندی دولت - ملت وجود داشته باشند که مردم بتوانند در قلمرو آن به تسخیر دولت بپردازند (۳۹).

عملکرد متضاد جمهوری اسلامی را میتوان در حوزه های دیگر زندگی سیاسی نیز مشاهده نمود. این دولت برخلاف دولت شاه که با پروژه مدرنیزاسیون خود اصناف و شوراهای محلی را از بین می برد تا شهرداری کوی و برزن ایجاد کند اینگونه فضاها و سامانه های اجتماعی را قبول داشته و آنها را به رسمیت می شناسد. در دهه ۱۳۲۰ جامعه ما شاهد شکل گیری اصناف، شوراها، کمیته ها، بنیادها، مؤسسات و سازمانهای محلی، امدادی، مالی و غیر دولتی فراوانی 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 ایللیات و عشایر است. رهبران ایل قشقایی را به جلوی جوخه های مرگ می فرستد و از تصرف مال و منال آنان نیز ابایی ندارد. از آزادی احزاب صحبت می کند ولی لیست تشکل های واجد شرایط را به «جمعیت مؤتلفه»، «جمعیت ماماهاای ایران»، «کانون اسلامی مهندسين»، «هیئت اسلامی»، «انجمن اسلامی فارغ التحصیلین شبه قاره هند و پاکستان»، «انجمن هیپنوتیزم ایران»، «جامعه جراحان»، «جامعه مؤبدان زرتشتی»، «کانون اسلامی معلمین»، «انجمن پزشکان اطفال» و سازمانهایی مشابه با اینان محدود می کند! و در مخالفت خود با فعالیت احزاب تا بدان جا پیش می رود که حزب جمهوری اسلامی را نیز منحل می سازد.

در زمینه فرهنگی نیز می بینیم که دولت تلاشهای خود را برای پالودن فرهنگ ایران از میراث غیراسلامی آن رفته رفته به کنار می گذارد. رهبران اسلامی بعد از مدتی دریافتند که همزیستی مسالمت آمیز با آداب و فرهنگ و ناسیونالیسم و سمبل های ماقبل اسلامی ایران آسانتر از تلاش برای محو کردن آنهاست و لذا به فراخور موضوع به ایجاد روابط حسنه یا کم کردن انتقادات خود پرداختند. از سوی دیگر می بینیم که تلاش برای رخنه به چار دیواری خانواده، افکار فردی و زندگی خصوصی شهروندان کماکان

ادامه دارد. در این راستا، هم دستگاه تبلیغاتی رادیو و تلویزیون بکار گرفته می شود و هم گشت ها و کمیته های انتظامی. حکومت گران اگر چه موفق می شوند زنان را به رعایت پوشش اسلامی عادت دهند اما در تلاش خود برای رنگ و جلای مذهبی - سیاسی بخشیدن به زندگی خانگی و خانوادگی فرجام چندانی نمی یابند. مردم ایران با نبوغ خاص خویش راههای فراوانی را برای حفظ آسایش خصوصی خویش فراهم می آورند. پنهان کاری، استتار، زبان بازی و دوپهلوی گویی باب روز می شود و کلیشه های ایدئولوژیک با توسل به زبان طنز، استهزاء، طعنه و گاه نقد علمی بی اثر می ماند.

دولت اگر چه در تعیین سیاست گزاریهای فرهنگی کشور دست بالا را دارد ولی از یک تسلط هژمونیک مبتنی بر اتفاق آراء برخوردار نیست. عدم انحصار بر کلیه ابزار تولید فرهنگی سبب شده که مخالف اندیشان بتوانند سیاست های فرهنگی دولت را در بسیاری از زمینه ها به زیر سؤال کشند. این گرایش را می توان بخصوص در میان اقشار تحصیل کرده و متجدد جامعه جستجو کرد که خواستار هر چه بیشتر لیبرالیزه کردن نظام آموزشی، برداشتن محدودیت های هنری - فرهنگی، کنار گذاشتن بیم فرهنگی نسبت به غرب و اعتدال حقوقی می باشند.

در حوزه اقتصاد نیز عواملی به چشم می خورند که می توانند به امر تحقق جامعه مدنی یاری رسانند. نخست آنکه دولت کنترلی تام و تمام بر زندگی اقتصادی کشور نداشته و بخش خصوصی می رود 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 خویش اقدام کنند. دولت که از ناحیه این نهادها خطری را متوجه خود نمی بیند و می داند که اینان دارند در اصل باری را از روی دوش آن برمی دارند به آنها اجازه می دهد که به کار خود پردازند (۴۰). دوم آنکه دولتمردان مدتی است که اعتراضات اولیه خود بر علیه سرمایه داری و عملکردهای مفسدانه آن مانند کسب بهره از پول سپرده شده در بانک ها را کنار گذاشته اند و کمتر حرف از دخالت هر چه بیشتر دولت در اقتصاد می زنند. تکنوکراتهای اسلامی که در رئوس مشاغل مهم اقتصادی کشور جای گرفته

اند اهمیت حرکت بسوی توسعه منطق اقتصاد و برنامه ریزیهای درازمدت را دریافته اند. سوم آنکه اقتصاد تک محصولی ایران هم ادغام هر چه بیشتر ۲۲۰۰۰ روستای 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 می کند. چهارم آنکه تقبل مخارجی در حدود ۷۴ تا ۹۱ بیلیون دلار در زمان جنگ هشت ساله با عراق و مخارجی که هنوز باید صرف بازسازی کشور گردد جلب سرمایه گذاریهای داخلی و خارجی و الزاماً فراهم نمودن تضمین هاس سیاسی و اقتصادی لازم برای اینچنین سرمایه گذاریهایی را در دستور کار قرار خواهد داد. با پایان گرفتن جنگ، که تولیدات بیش از نیمی از کارخانجات دولتی را به خود اختصاص داده بود، اقتصاد ایران می رود تا لباس نظامی خود را از تن بیرون آورد. پایان جنگ همچنین تقاضاهای مردم و از جمله بیش از یک و نیم میلیون کارمند دولت را برای رفاه مادی تقویت خواهد بخشید. مجموعه این عوامل نمی تواند بر رشد جامعه مدنی بی اثر باشد.

سخن پایانی

اندیشه های طرح شده در این نوشته را می توان به شکل برنهاد های زیر 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 نحیف و شکننده باشند. ظهور دولتها در نقش قادر مطلق در صحنه سیاسی ایران باعث شده که جامعه مدنی کارآیی لازم را از خود نشان ندهد. این مسئله بسیاری را به این نتیجه گیری غلط رسانده که اصلاً سامانه های جامعه مدنی و تفکر عرفی که لازمه آن می باشد در کشور ما ریشه ندوانیده است و یا هرگز نخواهد دوانید. سپس به بررسی و تحلیل سه عاملی که عمدتاً از آنها به عنوان دلایل عدم پیدایش جامعه مدنی در ایران نام برده می شود پرداختیم و نشان دادیم که در بطن این سه عامل قابلیت هایی نهفته که می تواند تحقق جامعه مدنی را سرعت بخشد. و حال این سؤال مطرح است که چگونه می توان از فرسایش هر چه بیشتر پیوندهای میان جامعه مدنی و دولت کاست. پاسخ به این سؤال نیازمند بازنگریهایی در اساس اندیشه سیاسی ما می باشد. نخست باید پذیرفت که این دو مکمل یگدیگرند و در عصر حاضر دیگر هیچیک نمی تواند بدون آن دیگری وجود داشته باشد. لذا

تلاش برای محو آن دیگری را باید کنار گذاشت. دولتمردانی که هنوز کمر همت به نابودی جامعه مدنی و جلوگیری از نقش بازی شهروندان در نهادهای اجتماعی بسته اند باید از تجربه اروپای شرقی بیاموزند و بدانند پایان خوشی در انتظار آنان نخواهد بود. از سوی دیگر مدافعان جامعه مدنی نیز باید رویای زوال دولت را کنار نهاده و بپذیرند که ماهیت سیاست در دنیای حاضر با تکنولوژی پیشرفته و تقسیم کار و بوروکراسی عریض و طویل چنان است که دیگر نمی توان انتظار داشت نظام های آموزشی، شغلی، پزشکی، دینی و حتی خانوادگی از تیررس دولت بدور باشند. نقطه عزیمت را می توان بجای «تسخیر دولت» دفاع از «جامعه مدنی» دانست. مگر نه اینست که شورشیهای انقلابی برضد دولتها تا بحال نتیجه ای بجز تقویت دولت در لباس جدید بوجود نیاورده اند؟ راستی از خود پرسیده ایم که چرا رزمندگان رادیکال ما در عمل (و نه در حرف) دولت گرایی را با مبارزه ضد امپریالیستی و سوسیالیسم و ناسیونالیسم را با حکومت آمرانه، همگون سازی اجباری و نفی جامعه مدنی یکسان پنداشته اند؟ آیا قوه تخیل ما زندانی آن چیزی که گئورگی لوکاچ (Georg Lukacs) از آن بنام شیء‌ای شدن یا چیزگونه شدن (Reification) یک ایده، ایده دولت، نام می برد نشده است؟ آیا وقت آن نرسیده بجای تخیل کردن مدینه فاضله، دفاع واقعیت گرایانه از گسترش فضاهاى استقلال اجتماعى 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 «تعهد کورکورانه به یک تئوری نه یک فضیلت که یک گناه روشنفکری است»^۱.

منابع و پی نوشت ها:

- 1- Fazlur Rahman, *Islam and Modernity* (Chicago and London: University of Chicago Press, 1982), p.15.
- 2- Leonard Binder, *Islamic Liberalism: A critique of Development Ideologies* (Chicago and London: Univeristy of Chicago Press, 1988), p.19.
- 3- Ernest Gellner, "Islam and Marxism: Some Comparisons,"

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 بمشابه اولین مردمان مسلمانی که با سکولاریسم به عنوان یک ایده روبرو شدند به ساختن مترادف هایی همچون «لادینی» و «عالمانی» مبادرت ورزیدند. در طول این مقاله اما ما از واژه های معرفت عرفی یا تفکر عرفی که معادلهای دقیق تری برای (Secularism) (رایج در کشورهای پروتستان مذهب) و Laïcisme (رایج در کشورهای کاتولیک مذهب) می باشند استفاده خواهیم کرد.

۸- انقلاب فرانسه با جایگزین کردن ملت و وطن بجای کلیسا و مذهب برای همیشه مبنای هویت، اقتدار، وفاداری و حقانیت سیاسی را در غرب متحول 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- همانجا، صفحات ۱۵-۱۲.

۱۲- شاهرخ مسکوب، ملیت و زبان (پاریس، انتشارات خاوران، ۱۳۲۸)، صفحات ۲۳-۴۹.

توانایان فرد، حسن (۱۳۲۱)، تاریخ اندیشه‌های اقتصادی در جهان اسلام، ناشر و مکان چاپ ذکر نشده است.

جزینی، بیژن (۱۳۵۷)، طرح جامعه‌شناسی و مبانی استراتژی جنبش انقلابی ایران، انتشارات مازیار.

خامنه‌ای، سید علی (۱۳۲۷)، پاسخ به سئوالات طلاب حوزه علمیه قم در ۱۱-۱۲-۱۳۶۷.

خسروی، خسرو (۱۳۵۵)، پژوهشی در جامعه روستایی ایران، تهران: پیام.
دفتر مجامع مقدماتی فرهنگستان علوم اسلامی (۱۳۲۷)، فقه سنتی و نظام سازی، قم: دفتر مجامع مقدماتی فرهنگستان علوم اسلامی.

دفتر همکاری حوزه و دانشگاه (۱۳۲۳)، درآمدی بر جامعه‌شناسی اسلامی، جلد اول، قم: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه.

رحیمی، علیرضا (۱۳۶۸)، سیر تفکر عصر جدید در اروپا، تهران: انتشارات بعثت.
سروش، عبدالکریم (۱۳۲۲)، هویت اجتماعی علم، تفرج صنع، انتشارات سروش.
— (۱۳۲۷)، روشنفکری و دینداری، انتشارات پویه.
سوداگر، م. (ب.ت.)، رشد روابط سرمایه‌داری در ایران، مرحله انتقالی ۱۳۴۰ - ۱۳۰۴، تهران: پازند.

شریعتی، علی (۱۳۵۲)، تاریخ و شناخت ادیان، آمریکا: سازمان دانشجویان مسلمان ایرانی.

— (ب.ت. ۱)، اسلام‌شناسی، جلد اول، ناشر ذکر نشده است.
— (ب.ت. ۲)، انسان، مجموعه آثار شماره ۲۴، انتشارات الهام.
— (ب.ت. ۳)، امت و امامت، پلی کپی.
— (۱۳۵۷)، بازگشت، مجموعه آثار شماره ۴، حسینیه ارشاد با همکاری انجمنهای اسلامی دانشجویان در اروپا و آمریکا و کانادا.
— (۱۳۶۱)، مذهب علیه مذهب، تهران: انتشارات سبز.
طبری، احسان (۱۳۵۸)، جامعه و جامعه‌شناسی، چاپ ۲، تهران: مروارید.
عجمی، اسماعیل (۱۳۴۸)، شش‌دانگی: پژوهشی در زمینه جامعه‌شناسی روستایی، شیراز: انتشارات دانشگاه شیراز.
کامران، حشمت اله؛ و عطایی، نوراله (۱۳۵۳)، نقدی بر جامعه‌شناسی، تهران: شبگیر.

کسروی، احمد (۱۳۴۲)، تاریخ مشروطه ایران، جلد اول، تهران: امیرکبیر.
مطهری، مرتضی (ب.ت.)، مقدمه‌ای بر جهان بینی اسلامی، تهران: انتشارات صدرا.

- مشفق زرنندی، جواد (۱۳۲۸)، «گزارشی از یک کتاب: جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن»، کیهان فرهنگی، سال ششم، شماره ۱۲.
- مولانا، حمید (۱۹۹۱)، «جامعه مدنی، جامعه اطلاعاتی و جامعه اسلامی: توصیف تطبیقی»، کیهان هوایی شماره ۹۱۸.
- مومنی، باقر (۱۳۵۹)، مسئله ارضی و جنگ طبقاتی در ایران، ناشر اعلان نشده.
- مهدی، علی اکبر (۱۳۲۹)، نقدی بر کتاب مجاهدین ایرانی، فصل کتاب، شماره ۲.
- نجومی نیا، بهزاد (۱۳۲۸)، «انقلاب فرهنگی اسلامی: یورش به دانشگاهها و تسخیر آنها»، کاوشگر، شماره ۳، بهار.
- نعمانی، فرهاد (۱۳۵۸)، تکامل فتودالیسم در ایران، خوارزمی.
- نقوی، محمد علی (۱۳۲۳)، جامعه‌شناسی غریب‌گرایی؛ پیامدهای غریب‌گرایی در قلمرو اجتماع، سیاست، فرهنگ و اقتصاد، جلد دوم، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- ودیدی، کاظم (۱۳۵۲)، روستانشینی در ایران، تهران: انتشارات شورای عالی فرهنگ و هنر.
- یک ایرانی مقیم خارج (۱۳۲۸)، «آبله فرنگی یا وابستگی ذهنی به ایدئولوژی استعماری و امپریالیستی»، نامه انقلاب اسلامی، شماره ۵۸، سال نهم، خرداد.

منابع انگلیسی:

Abul-Fadl, Mona (1988 a), "Islamization As a Force of Global Renewal", The American Journal of Islamic Social Sciences, Vol. 5, No. 2.

----- (1988 b), "Islamic Social Sciences: Future Directions and Trends", The American Journal of Islamic Social Sciences, Vol. 5, No. 2.

Ahmad, Akbar S. (1984), "Al-Biruni: The First Anthropologist", Royal Anthropological Institute News, London, Spring.

----- (1986 a) "Toward Islamic Anthropology", The American

Journal of Islamic Social Sciences, Vol. 3, No. 2.

Al-Faruqi, Ismail (1982), *Islamization of Knowledge: General Principles and Workplan*, International Institute of Islamic Thought, Reston, Virginia.

Ali, Basharat (1968), "Quranic Sociology", *Voice of Islam*, XVI: II, August, PP. 865-880.

Ba-Yunus, Ilyas and Ahmad, Farid (1985), *Islamic Sociology: An Introduction*, Cambridge, London: Hodder and Stoughton.

Braibanti, Ralph (1986), "A Memorial Tribute", *The Islamic Horizons*, Special Issue, August/September.

Chaudhury, G.W., (1990), *Islam and the Contemporary World*, London: Indus Thames Publisher Ltd.

Giddens, Anthony (1982), *Sociology: A Brief but Critical Introduction*, Harcourt Brace Jovanovich.

Keddie, Nikki R. (1972), *Sayyid Jamal ad-Din "al-Afghani": A Political Biography*, Berkeley and Los Angeles.

Kuhn, Thomas (1970), *The Structure of Scientific Revolution*, 2nd Edition, Chicago: University of Chicago Press.

Mutahhari, Morteza (1983), *The Human Being in the Quran*, Translated by Hossein Vahid Dastjerdi, Tehran: Islamic Propagation Organization.

----- (1985), *Fundamentals of Islamic Thought: God, Man and the Universe*, Translated by R. Campbell with annotations by Hamid Algar, Berkeley: Mizan Press.

Nasr, Seyyid Hossein (1985), "Forward", to S.A. Ashraf, *New Horizons in Muslim Education*, Cambridge: Islamic Academy.

Nuri, Shaykh Fadlallah (1982), "Refutation of the Idea of Constitutionalism", in John J. Donohue and John L. Esposito (eds), *Islam in Transition: Muslim Perspectives*, New York: Oxford University Press.

Rahman, Fazlur (1988), "Islamization of Knowledge: A Response", *The American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol. 5, No. 1.

Said, Edward W. (1978), *Orientalism*, New York: Pantheon Books.

Shariati, Ali (1979), *On the Sociology of Islam*, Translated by Algar, Hamid, Berkeley: Mizan Press.

----- (1981), *Man and Islam*, Translated by Marjani, Fatollah, Houston, TX: Free Islamic Lit., Inc.

Zahedany, Zahed (1989), "Emergence of a New Kind of Social Science in Islamic Republic of Iran", Paper presented in the 9th Conference of International Federation of Social Science Organization held in Japan, July.

شناخت دینی در برابر شناخت علوم تجربی

درباره نظریه «قبض و بسط شریعت»

محمد برقی

در این نوشتار بر سر آنیم که به یکی از مباحث نظری ای که پس از پیروزی انقلاب در سال ۱۳۵۷ در ایران در زمینه شناخت مطرح شده است پردازیم. مبحثی که مسلماً تأثیری ژرف و بنیانی بر نگرش دینی و فلسفه حاکم بر حوزه های علمیه و نظام آموزشی آن خواهد داشت و سبب تحول عمیق در مسایلی چون اجتهاد، حکومت اسلامی و شیوه عمل آن، ساختار روحانیت، مسئله مرجعیت و بالاخره فقه شیعه و شیوه استخراج احکام در فتواها خواهد شد. این مسئله با عنوان «بسط و قبض تئوریک شریعت» یا «نظریه تکامل معرفت دینی» توسط دکتر عبدالکریم سروش (از شماره دوم سال پنجم «کیهان فرهنگی» ۱۳۶۷) از سوی، و محمد مجتهد شبستری در مقالات «دین و عقل» (سال چهارم کیهان فرهنگی) از سوی دیگر مطرح شده است: مسئله ای که در جامعه بعنوان نزاع بین «فقه پویا» و «فقه سنتی» شناخته شده است. در این نوشتار پس از طرح مقدمه ای که به لزوم طرح این نظریه انجامید، خود نظریه و انتقادات وارد بر آنرا از سوی مخالفان، (از سه زاویه نظری، جهان بینی و صنفی) مطرح می کنیم و در پایان، به بررسی تأثیرات این نظریه در زمینه های سیاسی، اجتماعی و فقهی می پردازیم.

نظریه «تکامل معرفت دینی» از همان آغاز طرحش با عکس العمل های بسیار موافقان و مخالفان مواجه شد. موافقان نظریه آنرا ستیزی میان جمود فکری و قشریگری با اندیشه های نوین خواندند، و مخالفان نظریه پیروان آنرا اصحاب شک و ناآگاهان به علوم دینی خواندند. در جناح مخالف به

نام های شناخته شده ای از فضلا و مدرسان حوزه برمی خوریم از جمله آیت اله ناصر مکارم شیرازی و آیت اله جعفر سبحانی. هر چند شمشیر آخته در دست آقای صادق لاریجانی، فرزند آیت اله هاشمی آملی از مدرسان بزرگ حوزه علمیه قم است، که در نقد پیگیر است و در حمله بی باک. در جناح موافق افراد سرشناسی چون آقایان محمد نفیسی (تقی زاده) و محمدرضا صالح نژاد وجود دارند. در این جناح افرادی چون حمید نیری نیز هستند که زبانی تند و کلامی بی پروا دارند. اما اینکه چرا طرح این نظر در این زمان از چنین اهمیتی برخوردار شده است نیازمند طرح مقدماتی است، که در اینجا، به ضرورت ایجاز، تنها به اشاره ای گذرا به آنها بسنده می کنیم.

هنوز چند دهه ای از آشنایی جامعه ایران با دستاوردهای علمی و فکری جدید بشری نگذشته بود که حکومت پهلوی وارث انقلاب مشروطه شد و کمر به ستیز با قدرت روحانیت بست و پیش از آنکه روحانیت فرصت آشنایی با تمدن جدید و دستاوردهایش را بیابد ناگزیر به گریزانیدن حلقه های حوزه های علمیه شد و درها را بروی خود بست. سپس رادیو و تلویزیون را هم تحریم کرد و دولت و تمام نهادهایش را غربی و غاصب خواند. تنها از دهه چهل شمسی به بعد است که نیم نگاهی به تمدن جدید می افکند، آنهم در حد بهره گیری اجباری از پاره ای از تکنولوژی آن. از سوی دیگر، چون جامعه خارج از عملکرد حوزه های علمیه و روحانیت رو بسوی تجدد و آشنایی با علوم جدید رفت، در نتیجه دین گرایان تحصیلکرده نظام جدید و یا خارج از قلمرو حوزه ها ناگزیر خود در جهت هماهنگی دین با دانش نوین و زندگی جدید به تلاش هایی دست زدند، از جمله: سنگلجی و عصار و قمشه ای در زمان رضاشاه، مهندس بازرگان و «انجمن اسلامی مهندسين و پزشکان»، «سوسیالیست های انقلابی» (خداپرست) به رهبری فکری دکتر نخشب، نهضت آزادی، آیت الله محمود طالقانی و یارانش در مسجد هدایت، جلسات «گفتار ماه» در اوایل دهه چهل، حسینیه ارشاد و دکتر علی شریعتی که سازمان های مجاهدین خلق و «فرقان» زاده آن بود، آیت اله مطهری و تلاش هایی که در مساجدی چون امیرالمؤمنین صورت می گرفت و ...

بطور کلی ویژگیهای چندی را برای این حرکت ها، با تمامی تفاوت هاشان، می توان برشمرد:

۱- رهبری حرکت بدست نیروهای مذهبی غیرروحانی است.

۲- برخورد ها با علوم و تمدن جدید یا حالت دفاعی دارند، یا سازشکارانه و یا التقاطی.

۳- برتری اندیشه علمی جدید در مقابل نظام فکری موجودِ معارف دینی که در حوزه ها تدریس می شود پذیرفته شده است، و صحت دستاوردهای علمی جدید چنان مورد قبول است که همخوانی آن با داده های دینی دلیلی برای اعتبار دین بحساب می آید.

۴- ادعا می شود که اسلام راستین عدالت خواه، خواستار توزیع عادلانه ثروت، ضد استبداد و مشوق علم و نوآوری است.

۵- مخالفت با مارکسیسم به خاطر محور مادی گری در آن.

۶- ایراد اساسی به غرب معطوف به نگرش انسان مدارانه و انحرافات اخلاقی آن است.

۷- ادعا می شود که روحانیت، معاصر و همگام با زمان نیست. ولی چون متوجه اهمیت حضور آن در بسیج توده ها می باشند از آن بعلت محافظه کاری ها و برخوردهای واپسگرایانه اش سخت انتقاد می کنند و آن را شایسته رهبری نمی دانند.

با آنکه تمامی این گروه ها خواستار تحول در سازمان روحانیت و تغییر نظام آموزشی حوزه ها بمنظور هماهنگ کردن آنها با زمانه بودند اما دو مسئله مانع عمق گیری تفکرات و کشاندن مباحث به سطح برخوردهای جدی نظری می شد و در نتیجه تاثیر آنها یا محدود به مسایل سطحی و حاشیه ای می شد و یا از سوی حوزه ها ناشنیده می ماند. اول، جو سیاسی کشور و سیاسی شدن سریع مانع هرگونه تفکری بود. از جمله عموم این حرکت ها بلافاصله متوجه تشویق و تحریک روحانیت برای ورود به صحنه سیاست به امید بسیج توده ها می شد. دکتر شریعتی یک نمونه بارز آنست که با وجود تمامی وسعت تاثیرش در جامعه و بویژه در نسل جوان عمده مسایل مورد نظرش ایجاد تحرک سیاسی و یا زنگارزدایی از ماشین پوسیده معارف دینی بود؛ لذا هیچگاه کارش به سطح طرح مسایل اساسی نظری و پایه ای نینجامید. بهمین سبب مخالفان اصلی او روضه خوانی در تهران بنام شیخ کافی و منبری کم مایه ای بنام شیخ عباسعلی اسلامی و بازاری تازه محقق شده ای بنام انصاری بودند. در حوزه ها و در مجالس خصوصی علماء نیز اگر سخنی از او رفته است بیشتر از بابت مسایل سیاسی و عواقب تاثیر آموزش های او در جوانان بوده است تا یک برخورد جدی علمی و نظری با مباحث او. دوم، عدم ضرورت اساسی و فوری و جدی تا روحانیت قهر

کرده از تمدن جدید را از خواب خوشی که در گوشه مدارس در آن فرورفته بود بیدار کند و مجبور به حضور فعال در صحنه اجتماع و پاسخگویی به مسایل روز سازد.

در درون حوزه ها نیز از دهه سی حرکتی پا گرفت که در دهه پنجاه گسترش بیشتر می یافت و این حرکت نیز دو جنبه داشت: یکی سیاسی که وجه غالب بود و بعثت همین غلبه بعد سیاسی هیچ گاه به عمق نظری دست نیافت، و دیگری استفاده محدود از علوم و فنون جدید به حکم جبر زمانه ولی به منظور تبلیغ افکار موجود و نقش و نگار زدن بر دیوارهای کهنه و فرسوده بنای موجود. به همین سبب تلاش های محدودی از جمله «گفتار ماه» و طرح مسایل نظری در آغاز دهه چهل شمسی پا نگرفت و پیش از آنکه از نقطه نظر تشوрик قوام لازم را بیابد به فراموشی سپرده شد (درین خصوص رجوع کنید به: «احیاء فکر دینی و اسلام سیاسی در ایران» نوشته علی آشتیانی، کنکاش، دفتر پنجم).

با پیروزی انقلاب و استقرار جمهوری اسلامی در سال ۵۷ شرایط و ضرورت های یک تحول فکری فراهم آمد. زیرا اولاً چون مذهب خود حاکم شده بود دیگر تمام مباحث قبلی برای تشویق مذهب برای ورود در سیاست غیرلازم بود. ثانیاً مذهب از صورت یک نیروی مخالف حکومت و نقاد بدرآمده بود و دیگر نمی توانست به بیان کلیات و ارجاع افراد به آینده، و اینکه مثلاً اگر خمس و زکات داده شود همه مشکلات اقتصادی حل می شود، اکتفا کند و کتاب هایی که در ایام مخالف خوانی جلب نظر بسیار می کرد چون «فلسفه ما و اقتصاد ما» از آیت اله صدر، «مالکیت در اسلام» آیت اله طالقانی، «اقتصاد توحیدی» بنی صدر، حال در اوج خود کتب مقدماتی و کلی ای بودند که به هیچ وجه قادر به گره گشایی از مسایل عملی نبودند. ثالثاً اگر در زمان نداشتن قدرت، به حکم ضرورت های سیاسی و عدم توسعه نظریه ها، با مسامحه و آسان گیری از التقاط های موجود یا خطاهای نظری چشم پوشیده می شد، در زمان قدرت و در صحنه عمل هیچ یک از این مسایل قابل گذشت نبود و منافع قشرهای مختلف اجازه نمی داد که مسایلی چون مالکیت، بانک ها، مدیریت شورایی یا ولایتی، احکام ازدواج و طلاق، قوانین قصاص و دهها و دهها مسایل اجتماعی و سیاسی و اقتصادی دیگر بدون برخورد نظری و درگیری گروه ها به اجرا درآید. به عبارتی، پشوانه عملی بحث ها، برخورد نظرات را از مدرسه ها به میدان اجتماع کشانید و

ناچار برخوردها جدی و اساسی شد.

از سوی دیگر فقیهان و مذهب گرایان که قدرت را بدست گرفته بودند و از آنان انتظار می رفت جوابی برای پرسش هایی که هر روز به تعدادشان افزوده می شد داشته باشند، متوجه ضعف خود شدند و در عمل دیدند که آگاهی های محدود آنان در مسایل عبادی و اخلاقیات و دانش کهنه شده و اعتبارشان در زمینه های چندی چون عقود و مبادلات کمترتر از آن است که حتا ابتدایی ترین توقعات را برآورد. آنان در عمل دیدند که قهرشان با تجدد و دستاوردهای آن، آنان را سخت ناتوان کرده است. آنان در حالیکه هنوز مسئله موسیقی و استفاده از رادیو و تلویزیون را حل نکرده بودند باید رهبری جامعه را در جهانی بدست بگیرند که امواج رادیویی و تلویزیونی از شهرهای بزرگ اروپا تا کوره دهات افریقا را زیر پوشش دارند. و در حالیکه اطلاعات آنان در احکام ربا هنوز محدود به کاربرد آن در معاملات تهاتری یا غیر تهاتری قرون گذشته و کالاهایی چون مویز و کشمش و غلات است باید راه اسلامی مواجهه با بانکهای جهانی، که حکم قلب جهان اقتصادی موجود را دارند و از سیستم های مالی و اداری بسیار پیچیده ای برخوردارند، را بیابند. به همین سبب مجتهد شبستری می گوید: «اینکه حوزه های فقاقت ما حساب خود را از علوم انسانی جدا کرده اند و بدون اطلاع از آنچه در این علوم می گذرد به کار خود مشغولند موجب این گردیده است که امروزه نه فلسفه حقوق مدنی داریم، نه فلسفه اخلاق مدون، و نه فلسفه سیاست و فلسفه اقتصاد. بدون در دست داشتن نظریاتی متقن و قابل دفاع در این زمینه ها چگونه می توان صحبت از احکام و ارزش های جهانی و ابدی نمود؟ چگونه می توان به محافل بین المللی راه یافت؟»

همانگونه که اشاره شد این ناتوانی تنها در عدم اطلاع و عدم استخراج احکام از متون نیست، بلکه خود روش هاست که مورد سؤال است و اینکه آیا روحانیت موجود با سیستم آموزشی خود و بهتر از آن با روش خود در شناخت قادر به حل مسایل هست یا می باید اصلاح این خانه را از پایه هایش آغاز کرد. دامنه مشکل نظری تا بدانجاست که حتی حضور رهبر نیرومندی چون آیت اله خمینی نیز قادر به حل بنیانی مشکلات نبود. حتا او که در نهایت پیچیدگی کارها از امتیاز مرجعیت خود استفاده می کرد و با صدور فتوایی به مباحث نظری خاتمه می داد ناگزیر شد مسئله ولایت مطلقه را مطرح کند و دولت را «شارع» بخواند بی آنکه به هیچ یک از مسایل

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 ب‌مثابه اولین مردمان مسلمانی که با سکولاریسم به عنوان یک ایده روبرو شدند به ساختن مترادف هایی همچون «لادینی» و «عالمانی» مبادرت ورزیدند. در طول این مقاله اما ما از واژه های معرفت عرفی یا تفکر عرفی که معادلهای دقیق تری برای (Secularism) (رایج در کشورهای پروتستان مذهب) و Laicisme (رایج در کشورهای کاتولیک مذهب) می باشند استفاده خواهیم کرد.

۸. انقلاب فرانسه با جایگزین کردن ملت و وطن بجای کلیسا و مذهب برای همیشه مبنای هویت، اقتدار، وفاداری و حقانیت سیاسی را در غرب متحول 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. همانجا، صفحات ۱۵-۱۲.

۱۲. شاهرخ مسکوب، ملیت و زبان (پاریس، انتشارات خاوران، ۱۳۲۸)، صفحات ۲۳-۴۹.

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

۱۴- این مسئله در مورد امپراطوری 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 ۲۲۴.

۱۶- مسکوب، ملیت و زبان، ص ۱۴۲.

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

18- 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 بیشتر در این مورد به منبع زیر 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- منبع شماره ۱۸، ص ۳۱۵.

21- 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 بیتی از اشعار سهراب سپهری.

۲۴- پیرامون توضیح بیشتر این مطلب رجوع کنید به: عبدالکریم سروش، «سه فرهنگ»، آینه اندیشه، شماره ۳ و ۴ (۱۳۷۰)، صفحات ۵۹ - ۵۰.

۲۵- رجوع شود به: مصطفی آزمایش، «اتحاد علم و اعتقاد در فرهنگ ایران» اختر، دفتر

هشتم، زمستان ۱۳۲۸، صفحات ۲۲ - ۲۷.

۲۲- برای یک مباحثه جدی در این مورد رجوع کنید به: عبدالکریم سروش، «قبض و بسط تشویریک شریعت» (تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۰) و عطاءالله کریمی، «فقر تاریخنگری» (چاپ و نشر علامه طباطبائی، ۱۳۲۹).

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 می تواند برای ما تنها یک معیار سنجش باشد و نه الگویی برای تقلید. الزاماً لازم نیست که در ایران مدل انقلاب فرانسه و یا مدل دموکراسی پارلمانی انگلیس تحقق پذیرد تا ما بتوانیم بگوییم یک تحول اجتماعی در مملکت ما رخ داده است.

۲۹- روشن است که در این مقال ما را با فتنه های خارجی ساخته کاری نیست.

۳۰- بحث داغی که این روزها در پیرامون قبض و بسط شریعت و لزوم تحول در علم کلام و متعاقباً بازنگری در برنامه آموزش و خط مشی حوزه های علمیه در ایران جریان دارد نمونه ای از چالش است که توسط این نخبگان مطرح گردیده است.

۳۱- برای مثال قابل توجه است که ۱۰۲ عدد از ۱۰۸ دانشگاه اولیه که در امریکا ایجاد گردیدند توسط فرقه 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، «این خطاست بپنداریم که ایران با تاخت تازی همه دانش های خود را باخت»، ره آورد، شماره ۲۸، (پائیز ۱۳۷۰)، ص ۳۲.

۳۴- جالب است که از زمان رشد صوفی گری در اواخر قرون وسطا تا زمان حاضر مخاطب های عرفا و درویشان را عمدتاً مردمان شهری تشکیل می دهند. شاهرخ مسکوب در این مورد می نویسد: «پایگاه عرفان بیشتر در شهر و میان بازاریان و پیشه وران بود و در آبادیهای بزرگ کنار شهرها یا بر سر راه های کاروان رو یعنی که در بین روستائیها کمتر به مریدان عرفا و اهل طریقت برمیخوریم.» ملیت و زبان، ص ۱۸۴.

۳۵- همانجا، صفحات ۱۸۶ - ۲۱۲.

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

۳۷- در این مورد می توان تنها تجسم نمود اگر در کشوری مانند هندوستان که انواع و اقسام ادیان و مکاتب مذهبی در آن یافت می شوند دولتی مختص به یک مذهب خاص روی کار آید چه فجایعی می تواند صورت پذیرد.

۳۸- جالب است که امروزه مجلس به مهمترین 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.

۴۰- اما آینده این شوراها و تعاونی ها هنوز معلوم نیست. اگر این تشکل ها بتوانند شکلی نهادی بخود بگیرند و استقلال خود را از دستگاههای دولتی کماکان حفظ کنند می توانند در گسترش جامعه مدنی و تقویت دیگر نهادهای دموکراتیک نقش اساسی ایفا کنند.