



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 و ازگان 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



۲۶
۱۳۸۴



سرسخن:

«کنکاش» تا کنون در هر شماره خود به جنبه هایی 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 جنبه هایی 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 دشواری های 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 لاتییک) 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 مقالهٔ «موانع و چشم انداز رشد جامعه مدنی و تفکر عرفی در ایران» نوشتهٔ 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 فضاهای مستقل از دخالت دولت را ممکن می سازد. تیوا همچنین به نقش لیبرالیسم اسلامی در امر عرفی کردن تفکر می پردازد و با مقایسه آن با جنبش دین پیرایی پرتستان، 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 اخص 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 داوری 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 وانهادده 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 جدا ماندگی 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 اومانیزم 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 (اومانیزم) 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 هر یک 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 بگیریم، 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 فردهای دیگر را نیز در واژه ها متمرکز می کند 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 حتما 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 «ناشکیبایی 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 شکیبایی 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 تمایل 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 توتالیتر 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 حدت 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.

اسلام، جامعہ مدنی، و تفکر عرفی



www.Iran-Archive.com

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 تجدد 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
مسائل بیشماری را بی جواب می گذارد. هدف اما آن است که در دنباله
دامن زدن به بحث تجدد 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 تراژنامه 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 منجمله 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 نندوانید. 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 بمتابۀ 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 اکنون 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 آخروی)، 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، نیهیلیسم و نفی تمامی ارزشهای اخلاقی و باورهای متعالی پنداشته اند. در حقیقت سکولاریسم هیچیک از خصصت 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 تاکید 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 بعدی 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 اتوریتته 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 پروتستانیسیم، 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 خیالوار» (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 املی 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 برملا 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 انیران 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. اشتهای 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 عامه 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 بی‌شک 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 پروتستانیسیم 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، پیش‌نمازان 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. هم‌اینان زندگی فرهنگی را نیز در ایران خفه ساختند. فلسفه و عرفان که می‌رفت در قاموس فرزاندگانی 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 بسوی 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 خصیصتی دیگر بخود می گرفت. واگذاری بخش های بزرگی از مملکت توسط فتحعلی شاه به همسایه شمالی لزوم پاسداری از «مام 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 خصیصتی 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 می‌گردید (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 توده‌های سنتی. رژیم شاه این حقیقت را دریافت که رشد اقتصادی به تنهایی نیازهای طبقه متوسطی را که خواهان مشارکت سیاسی، روند تصمیم‌گیری منطقی و استقلال ملی بود پاسخگو نیست. بدلیل ماهیت مغرور آن، ایدئولوژی شاهنشاهی هرگز قادر نبود مشارکت سیاسی شهروندان را جدی تلقی کند. لذا در طول 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 ریسمان‌ها دریده شدند و ...

۲- ضعف نهادهای دمکراتیک و فرهنگ سیاسی شهروندی

یکی از مهمترین دلایل تحقق نیافتن جامعه مدنی در ایران را باید بی‌شک ضعف نهادهای دمکراتیک و فرهنگ سیاسی شهروندی دانست. ریشه‌های این مسئله را می‌توان هم در حوزه اندیشه سیاسی جستجو نمود و هم در فرایند شکل‌گیری دولت. تاریخ اسلام نشان می‌دهد که پیدایش و رشد اسلام عمدتاً در محیط‌های شهری تحقق پذیرفت چه در مکه که اطرافگاه کاروانهای تجارتنی 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 مراکز شهری نشین، که تاریخی طولانی از دیوان‌سالاری و تفحص فلسفی را با خود یدک می‌کشیدند، تضمین نمود که شهرها به مهمترین جایگاه نوآوری‌های فکری، سیاسی و مذهبی تبدیل شوند. لذا تصادفی نبود که اهل تصوف، اسماعیلیه و طرفداران فلسفه‌های ارسطویی و نوافلاطونی همواره در شهرها ظاهر می‌شدند و مریدان خود را نیز در این مجامع می‌یافتند، 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 می‌آورد.

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. انثوری 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» است، دولت تیول داران، اغنیا، 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»، «بدایام» 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 بس والاتر از آن قطاری که سیاست می برد 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 تکروی. 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. آنگاهیم که حوزه مبارزه گما 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 روضه 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 خصیلت 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 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 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 بر 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 نزاید 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 امروزی که همواره صیقل می خورد و غنای آن افزون و کم