



# دو انقلاب ایران

مدرنیته، جامعه‌ی مدنی، مبارزه‌ی طبقاتی

پیشکش تابستان  
[www.tabarestan.com](http://www.tabarestan.com)

دکتر مسعود کمالی

پیشکش به تبرستان  
[www.tabarestan.info](http://www.tabarestan.info)



پیشکش به تبرستان  
[www.tabarestan.info](http://www.tabarestan.info)

# دو انقلاب ایران

مدرنیته، جامعه مدنی و مبارزه طبقاتی

دکتر مسعود کمالی

پیشکش به تبرستان  
[www.tabarestan.info](http://www.tabarestan.info)

پیشکش به تبرستان  
www.tabarestan.info



عضو گروه ناشران (۸۰)

## دو انقلاب ایران مدرنیته، جامعه مدنی و مبارزه طبقاتی

دکتر مسعود کمالی

□ چاپ اول: ۱۳۸۱

□ شمارگان: ۲۲۰۰

□ حروف چینی، صفحه‌آرایی: آتلیه دیگر

□ ویراستار: علی امینی

□ طرح جلد: یاشار امینی

□ چاپ و صحافی: تکثیر

□ قیمت: تومان

□ حق چاپ و نشر محفوظ

---

### ■ نشر دیگر

□ صندوق پستی ۱۵۸۱۵/۱۷۹۹

□ تلفن / دورنگار: ۸۸۰۲۵۳۱

□ شابک: ۹۶۴-۷۱۸۸-۲۹-۳

کمالی، مسعود. ۱۳۳۶ - Kamali, Masoud

دو انقلاب ایران: مدرنیته، جامعه مدنی و مبارزه طبقاتی / مسعود

کمالی. - تهران: دیگر، ۱۳۸۱.

۲۰۸ ص.: جدول.

ISBN 964-7188-29-3: ریال ۱۵۰۰۰

فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیبا.

کتابنامه: ص. ۱۷۱-۱۷۴

۱. جامعه مدنی -- ایران. ۲. اسلام و دولت -- ایران. ۳. ایران --

تاریخ -- انقلاب مشروطه، ۱۳۲۴-۱۳۲۹. ۴. ایران -- سیاست و

حکومت -- قرن ۱۴.

الف. عنوان.

۳۲۰/۹۵۵۰۹۰۴

OJ1785/ک۸د۹

۸۱-۱۱۹۲۷ م

کتابخانه ملی ایران

فهرست:

صفحه	عنوان
۱۱	پیش‌گفتار.....
۱۸	● مدرنیته، جهانی شدن و تئوری اجتماعی.....
۳۰	انتقاد از تئوری مدرنیزاسیون.....
۳۲	مدرنیزاسیون به مثابه جریانی ممتد و پایان‌ناپذیر.....
۳۸	مدرنیزاسیون دیالکتیکی و جهانی شدن.....
۴۵	خصوصیات اصلی مدرنیته.....
۵۱	میراث شوم شرق‌شناسی.....
۶۱	● دو انقلاب ایران.....
۶۴	خصوصیات سنتی و مدرن انقلاب اسلامی ایران.....
۷۵	جامعه مدنی در ایران.....
۸۷	دو انقلاب بزرگ ایران.....
۹۵	پیدایش جامعه مدنی مدرن.....
۱۰۱	پیدایش مذهبی‌های مدرن.....
۱۰۶	● ایران در آستانه انقلاب اسلامی.....
۱۱۸	مدرن‌سازی استبدادی و آفرینش گروه حاشیه‌نشین شهری.....
۱۲۸	انقلاب اسلامی ایران.....
۱۳۴	فرآیند انقلاب اسلامی.....
۱۴۶	● بخش آخر: پس‌گفتار تئوریک جامعه مدنی در جوامع اسلامی.....
۱۵۵	جوامع اسلامی، جامعه مدنی و چشم‌انداز تحولات دموکراتیک.....
۱۶۱	یک مدل جامعه‌شناسانه برای جوامع مدنی اسلامی.....



جامعه مدنی اسلامی و دشمنان آن ..... ۱۱۶۸

● ضمیمه

مدرنیزاسیون انتخابی و از بالا ..... ۱۷۲

از هم‌گسستگی و هم‌بستگی‌های سنتی ..... ۱۸۶

متجدد شدن جامعه‌ی مدنی سنتی

پیشگفتار به تبرستان  
www.tabarestan.info

## سخن ناشر

کتاب دو انقلاب ایران گزیده‌ای است از نوشته‌های دکتر مسعود کمالی استاد جامعه‌شناسی دانشگاه‌های سوئد. بخش‌هایی از این نوشته‌ها پیش از این به شکلی دیگر در کتاب ایران انقلابی<sup>(۱)</sup> به وسیله‌ی انتشارات آش گیت<sup>(۲)</sup> در انگلستان و به زبان انگلیسی منتشر شده و مورد استقبال ایران‌شناسان و علاقمندان به مسائل ایران قرار گرفته است. نشر دیگر با محور قرار دادن مطالب کتاب یاد شده و براساس منابع و مأخذ و یادداشت‌های اولیه‌ی مؤلف سفارش کتاب حاضر را به نویسنده داد تا متناسب با نیاز خواننده‌ی ایرانی کتابی جدید تهیه و تنظیم شود. حاصل کار نتیجه‌ی تبادل چندباره‌ی مطالب بین ناشر، ویراستار و نویسنده است.

---

1- Revolutionar Iran - Civil Society and State in the Moderrization Process

این کتاب با ترجمه‌ی کمال فولادی اخیراً به فارسی نیز منتشر شده است.

2- Ashgate Publishing Company.

در این کتاب آرایش و رفتار طبقات و اقشار مختلف در جریان و در فاصله‌ی دو انقلاب مشروطیت و اسلامی ایران، منافع و آرمان و آرزوهای مردم و انقلابیون، برنامه‌های تشکلهای سیاسی و برنامه‌ها و برخوردهای حکومت‌ها به اجمال بررسی شده است.

ماهیت حرکت جامعه‌ی ایران به طرف مدرن شدن، سابقه‌ی جامعه‌ی مدنی در گذشته و حال ایران، میراث‌های عقب ماندگی تاریخی و جدال سنت و مدرنیته و... در کتاب حاضر هم از دیدگاه دست‌اندرکاران و درگیران ایرانی و هم در بستری از تئوری‌های عام جهانی و از نگاه ناظران و شرق‌شناسان غیرایرانی به کنکاش و تحلیل درآمده و هم جابه‌جای کتاب مسائل ایران با روند حرکت سایر کشورها مقایسه شده است.

طرح مسائلی این چنین گسترده از دوره‌ای به نسبت طولانی و به شدت پرتلاطم، بی‌شک مخالفان و موافقان بسیار خواهد داشت با این همه، از نکات مثبت این کتاب به‌رغم مخالفت و موافقت این است که خواننده کم‌تر پیش می‌آید که در برخورد با مسئله‌ای بی‌تفاوت بگذرد به‌ویژه خواننده‌ی ایرانی که اغلب خود در جریان بسیاری از درون‌مایه‌های مطالب این کتاب یا بوده یا این‌جا و آن‌جا درباره‌اش بسیار شنیده و خواننده است. به دلیل و به‌رغم رد یا تأیید داده‌های این کتاب، نشر دیگر امیدوار است با انتشار آثاری از این دست در طرح بحث‌های پویا و سازنده سهمی داشته باشد و باز از همین‌روست که نشر دیگر از انتشار آثاری این‌گونه به قلم نویسندگان و محققان ایرانی داخل و خارج از کشور استقبال می‌کند.

## پیش‌گفتار

نه انقلاب اسلامی ایران انقلابی به‌تمامی ملی بود و نه حتی انقلاب مشروطیت تحولی خاص ایران و پدیده‌ای به‌غایت ایرانی بود. هر دو انقلاب و تحول عظیم سیاسی - اجتماعی ایران در قرن بیستم حاصل دگرگونی‌های عمیقی بود که در عرصه اقتصادی اجتماعی و فرهنگی زمینه‌ساز دگرگونی جامعه‌ی سنتی و به‌نسبت ایستای ایران گشتند. اگرچه ایران در طی قرون و هزاره‌ها همواره در جریان حوادث بین‌المللی قرار داشته و هیچگاه جامعه‌ای بسته و ایزوله نبود، ولی تحولات قرون نوزده و بیستم میلادی که با رشد و شکوفایی نظام نوین و انقلابی سرمایه‌داری در اروپای غربی هم‌زمان شد، چنان ریشه‌ای بود که یک بار برای همیشه ساختارهای سنتی اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی جامعه ایران را دگرگون کرد. قدرت روزافزون اقتصادی و نظامی جهان غرب که حاصل روند پویای مدرنیزاسیون آنها بود، بسیاری از کشورهای قدرتمند سده‌های میانه، مانند ایران را، به زیر سیطره‌ی نفوذ خود کشانده و نظم نوینی را بر جهان غالب

کرد.

افول قدرت مرکزی در ایران که در نتیجه‌ی نظم جدید جهانی نظام سرمایه‌داری و پیشی گرفتن نظامی دولت‌های سرمایه‌داری صورت گرفت، دولت قاجاریه را بر آن داشت تا خود را با شرایط جدید جهانی و روند مدرنیزاسیون جهانی وفق دهد. اما این مدرنیزاسیون از بالا که به منظور حفظ قدرت سیاسی و توانمندی نظامی دولت مرکزی به اجرا درآمد به علت همه‌جانبه‌نبودن و خصوصیت به‌غایت «انتخابی» آن جامعه‌ای آفرید که در آن همبستگی‌های سنتی از بین رفته و یا تضعیف شدند و شبکه‌های هم‌بستگی مدرن که ریشه در تقسیم کار نوین اجتماعی دارند، نتوانستند جای آن‌ها را پر کنند. تغییرات اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی سریع و ناهم‌گون جامعه‌ی ایران و دگرگونی نظم سنتی اقتصادی و اجتماعی که برپایه‌ی هم‌کاری جامعه‌ی مدنی سنتی ایران و قدرت سیاسی قرار داشت، علت اساسی تحولات سیاسی و اجتماعی اواخر قرن نوزده و قرن بیستم ایران، از جنبش تنباکو گرفته تا انقلاب اسلامی می‌باشد. در نتیجه این تحولات هر چند که در چارچوب مرزهای ایران صورت گرفت، باید به آن در بستر نظام جهانی سرمایه‌داری نگاه کرده و آن را بخشی از روند جهانی شدن مدرنیته دانست.

هر دو انقلاب مشروطه و اسلامی ایران انقلاب‌هایی مدرن بودند که در روند مدرنیزاسیون جامعه‌ی ایران و در بستر جهانی تحولات مدرن به وقوع پیوست. انقلاب‌های آمریکا و فرانسه و سایر کشورهای مدرن جهان غرب همان قدر در تحولات اجتماعی، سیاسی و انقلاب‌های ایران اثر گذاشتند که نظام اقتصادی نوین سرمایه‌داری. در نتیجه، و هر چند که می‌توان ریشه‌های انقلابات ایران در تحولات و دگرگونی‌های ملی و در چهارچوب مرزهای مشخص کشور بررسی

کرد، باید از افتادن به دام «ملی‌گرایی تئوریک» و یا به قول جامعه‌شناس آلمانی الریش بک<sup>(۱)</sup> «جامعه‌شناسی جعبه‌ای<sup>(۲)</sup>» پرهیز کرد. انقلاب‌های مدرن ایران را باید در چهارچوبی جهانی دید و آنان را در مجموعه‌ی انقلاب‌های مدرن جهان که زاینده نظام جهانی سرمایه‌داری و مدرنیزاسیون جهانی بودند، به شمار آورد. به رغم رهبری مذهبی و ملی انقلاب‌های مشروطیت و اسلامی ایران، ایدئولوژی‌های هر دوی این تحولات عظیم تاریخی، ایدئولوژی‌هایی به غایت مدرن بوده که ساختارهای اجتماعی، سیاسی جامعه ایران را برای همیشه دگرگون کرده است. اگر نهضت مشروطیت آفریده شد و قدرت بی‌حد و حصر شاه را به زیر سیطره‌ی نفوذ خویش کشید، انقلاب اسلامی، نظام متحجر سلطنتی را به هم‌راه بسیاری از نهادهای ماقبل مدرن آن به تاریخ سپرده و نظام جمهوری را جانشین آن ساخت.

مدرنیزاسیون به عنوان یک پروژه تاریخی در اروپای غربی پا گرفته و از بدو پیدایشش در درون مرزهای تنگ ملی ننگیده است. هر چند که این پروژه‌ی جهانی دولت‌های مقتدر ملی نیز آفریده و به گفته‌ی جامعه‌شناس انگلیسی گیدنس<sup>(۳)</sup>، دولت ملی بخش جدایی‌ناپذیر مدرنیته است اما نظام سرمایه‌داری و نهادهای سیاسی و اجتماعی مدرن مرزهای ملی را شکسته و به قول مارکس دیوار چین هم‌قادر به مقاومت در مقابل آن نبوده و نیست.

هر چند که مدرنیته ریشه در غرب دارد ولی به هیچ وجه پدیده‌ای منحصرأً غربی نیست. امروزه متخصصین علوم اجتماعی نه از «مدرنیزاسیون» به شکل فردی آن، بلکه از «مدرنیزاسیون که پدیده‌ای جمعی است سخن می‌گویند.

1. Ulrich Beck.

2. Sociology ontainer.

3. Giddens

کشورهای مختلف راه‌های مختلفی برای مدرنیزاسیون خود انتخاب کرده و می‌کنند. تفاوت‌های درونی جوامع غربی خود شاهد این مدعا است. الگوی مدرنیزاسیون جامعه کشاورزی فرانسه و آلمان با الگوی مدرنیزاسیون جامعه صنعتی به غایت شهری انگلستان قرون هجده و نوزده میلادی متفاوت بوده و شکل‌های تاریخی خود را آفریده است اگر از انگلستان به عنوان پرچم‌دار مدرنیزاسیون اقتصادی، اجتماعی نام می‌برند، آلمان را از دیرآمدگان عرصه‌ی تمدن مدرن می‌دانند.

نظام سرمایه‌داری، انقلاب‌های اجتماعی، ایدئولوژی‌های سیاسی مدرن، نظام جنگی مدرن و علمی هم‌راه با تحولات سریع صنعت حمل و نقل کالا، خدمات و... جامعه‌ی خفته جهانی را بیدار کرده و نظامی آفریده است که در آن سرنوشت انسان مدرن و پسامدرن جوامع غربی به افراد دورافتاده‌ی روستاهای آفریقایی، آمریکای لاتین و آسیایی پیوند خورده است.

لازم به گفتن است که من مسایل کتاب حاضر را در خارج از ایران و برای خوانندگان غیرایرانی به تفصیل مورد بررسی قرار داده‌ام. آنچه در این کتاب می‌خوانید به سفارش نشر دیگر به گونه‌ای تنظیم شده است که برای خوانندگان ایرانی مناسب باشد.

مسعود کمالی

پیشکش به تبرستان  
[www.tabarestan.info](http://www.tabarestan.info)



پیشکش به تبرستان  
[www.tabarestan.info](http://www.tabarestan.info)

مدرنیته،  
جهانی شدن  
و  
تئوری اجتماعی

پیشکش به تبرستان  
[www.tabarestan.info](http://www.tabarestan.info)

## مدرنیته، جهانی شدن و تئوری اجتماعی

بسیاری از محققین علوم اجتماعی از همان بدو تولد نظام جدید و مدرن سرمایه‌داری در صحنه‌ی جهانی، که به قولی ریشه در تحولات اجتماعی، اقتصادی قرن شانزده میلادی در اروپا دارد<sup>(۱)</sup>، سعی در تعیین و تبیین خواص مدرنیته کرده‌اند، تئوری پردازان کلاسیک مانند اسپنسر، دورکهم، وبر، مارکن، تونین، همه سعی کرده‌اند که ابزار تئوریک برای تحلیل و درک جامعه‌ی مدرن ارائه دهند. نقطه مرکزی توجه نظریه‌پردازان کلاسیک، خصوصیت‌هایی بود که جامعه‌ی مدرن را از جوامع ماقبل مدرن جدا می‌کرد. به رغم تلاش فراوان این نویسندگان و نظریه‌پردازان، با مشکلات زیادی برای مقوله‌بندی جهان مدرن و فرموله کردن تئوری‌های خود روبه‌رو بودند.

یکی از تلاش‌های اصلی نظریه‌پردازان کلاسیک این بود که «اختلافات»

---

۱ - ایمانول والرشتین (Immanuel Wallerstein) در کتاب خود (۱۹۷۴) World system ریشه‌های پیدایش نظام جهانی سرمایه‌داری را مربوط به قرن شانزده میلادی می‌داند.

جوامع مدرن و سنتی را به قلم کشیده و فرموله کنند. این امر به دوگانه‌اندیشی<sup>(۱)</sup> و دوره‌ای فکر کردن<sup>(۲)</sup> منجر شد که متأسفانه حیطه‌ی علوم اجتماعی را برای مدت‌ها تحت تأثیر مستقیم قرار داد. در این میان علم جامعه‌شناسی برای مدت‌ها مشغول بررسی و دوگانگی‌های تئوریک ماند سنتی / مدرن، هم‌بستگی جمعی / هم‌کاری ارگانیک<sup>(۳)</sup> و غرب / شرق<sup>(۴)</sup> شد. یک نوع جهان‌بینی تکاملی<sup>(۵)</sup> گسترده از تاریخ بشری بین جامعه‌شناسان و سایر علمای علوم اجتماعی رواج داشت که زمینه‌ی اصلی مباحث «علمی» شان را تشکیل می‌داد.

ظهور سازمان‌های مدرن، کارخانه‌ها، تحولات اجتماعی و تصادم و برخورد نهادهای سنتی و مدرن، یکی از مهم‌ترین علت‌های پیدایش علوم اجتماعی به طور اعم و جامعه‌شناسی به طور اخص بود. بحران‌های اجتماعی ناشی از، از هم‌گسیختگی نظم قدیم جوامع غربی و به هم ریختن هم‌بستگی اجتماعی کهن در بین افراد و گروه‌های اجتماعی به همراه آفرینش گروه‌های جدید اجتماعی، بسیاری از محققین علوم اجتماعی را بر آن داشت تا به جستجوی راه‌حل این بحران‌ها پرداخته و به سؤال مطرح آن زمان: «وجود یک جامعه چگونه ممکن است؟» پاسخ دهند. اما تلاش اصلی تئوریک برای پاسخ‌گویی به این سؤال بعد از جنگ جهانی دوم و توسط وارثان نظریه‌پردازان کلاسیک صورت گرفت. آفرینش تئوریک جامعه مدرن مشغله‌ی ذهنی و تحقیقاتی بسیاری از محققین

1- (Dualism)

2- (Epochal Thinking)

3- (Gemeinschaft/Gesellschaft)

4- (Occident/Orient)

5- (Evolutionistic)

علوم اجتماعی در دوران پس از جنگ شد همان طور که یوآس<sup>(۱)</sup> می نویسد: چنین به نظر می رسد که «تئوری مدرنیزاسیون می توانست برای جامعه شناسان و محققین علوم سیاسی، سنتی تئوریک<sup>(۲)</sup> بیافریند که توانایی حل چهار مشکل اصلی تئوریک را هم زمان داشت:

(۱) دلایل تاریخی پیدایش اقتصاد سرمایه داری و ظهور دموکراسی در شمال غربی اروپا و آمریکای شمالی را در اوایل دوران مدرن توضیح دهد؛

(۲) با تکیه بر این توضیحات تاریخی الگویی برای رشد اقتصادی و ایجاد نظام دموکراتیک در سایر نقاط جهان ارائه دهد؛

(۳) رابطه های درونی اقتصاد، سیاست و فرهنگ را بدون افتادن به دام الگوی «روبنا، زیربنا» توضیح دهد؛ و بالاخره

(۴) میراث تئوریک جامعه شناسان کلاسیک را از خصوصیات انتزاعی اش جدا کرده و به برنامه های مشخص تحقیقات علمی پیوند زند.

می توان تئورسین های مدرنیزاسیون را به دو دسته ی عمده تقسیم کرد: بنیان گذاران و وارثان آنها و یا نسل اول و نسل دوم نظریه پردازان مدرنیزاسیون. بنیان گذاران پدران تئوری اجتماعی و بالاخص جامعه شناسی بودند که سعی می کردند که با فورموله کردن دستگاه های تئوری مدلهایی برای فهم جهان مدرن غرب ارائه دهند. سه محدوده ی عمده به طور اخص مد نظر این نظریه پردازان بود که بنیان منحصر به فرد مدرنیزاسیون غربی را تشکیل می داد. این سه محدوده عبارت بوده و هنوز هم هست از اقتصاد سرمایه داری، نهادهای سیاسی دموکراتیک و فرهنگ غیرمذهبی و لائیک. تکامل گرایان که معتقد به

1- (Yoas,1999)

2- (paradiym)

تکامل تدریجی تاریخی از نظام پست‌تر به نظام اولاتر بودند، یکه‌تازان حوزه‌ی تئوری‌سازی آن زمان بودند. برای مثال مارکس معتقد بود که اروپای غربی تنها مکانی بر روی زمین بود که سرمایه‌داری می‌توانست ظهور و رشد کند.<sup>(۱)</sup>

وارثان تئورسین‌های کلاسیک و یا گروه دوم عمدتاً در دوران پس از جنگ جهانی دوم ظهور کرده و سعی داشتند که با به هم پیوستن سنت‌های مختلف تئوری‌های مدرنیزاسیون، تئوری همه‌جانبه‌ای که منحصر به فرد بودن مدرنیزاسیون غربی و برتری‌اش را در مقابل سایر تمدن‌های جهانی به اثبات می‌رساند، ارائه دهند. این تئورسین‌های جدید بیشتر از پدران کلاسیک خود به منحصر به فرد بودن و اولویت غرب بر سایر تمدن‌ها معتقد بودند. می‌توان گفت که این وارثان شیفته‌گروهی بودند که سعی می‌کردند در حوزه‌ی تئوریک، غرب را همان‌طور که پاول والر<sup>(۲)</sup> در سال ۱۹۱۵ آرزو داشت، به «نگینی بر تارک جهان» تبدیل کنند. شاید کلمات خود والر مناسب‌ترین پوشاک بر تن چنین افکار بلندپروازانه‌ای باشد: «آیا این اروپا، به مانند واقعیت جغرافیایی‌اش تبدیل به زائیده‌ی کوچکی از قاره‌ی آسیا مبدل خواهد شد و یا آن چیزی که امروزه به نظر می‌آید یعنی بخش گران‌قدر و استثنایی تمام جهان، نگینی بر تارک جهان، و مغز متفکر جهان، باقی خواهد ماند؟»<sup>(۳)</sup>

چنین تلاش‌هایی برای بازسازی تئوریک غرب به مثابه هدف اصلی تاریخ بشریت به بخش عمده‌ای از تحقیقات دانشگاه‌های کشورهای غربی بدل گشت.

۱- برای توضیح بیشتر در این زمینه نگاه کنید به:

Eisenstadt (1987) patterns of Modernity, vol, II: Beyond the west Antonic Ruberty  
2- Powell wallery  
(2000) "After postmodernism: Reactionary Tribalism"

۳- این نقل قول در کتاب زیر آورده شده است.

Kingston Mam Esther (1999) in search it the True west

هدف چنین تحقیقاتی بررسی تفاوت‌های درونی کشورهای غربی و تاریخچه‌های بعضاً متفاوت مدرنیزاسیون آن‌ها و بیشتر تلاش‌ی برای تئوریزه کردن مدلی غربی و کاملاً متفاوت با جهان غیرغرب بود.

ندیده گرفتن مدل‌های مختلف مدرنیزاسیون غربی مانند مدل فرانسوی، انگلیسی، آلمانی، دانمارکی، سوئدی و غیره و تضعیف تئوریک چنین تفاوت‌هایی با ظهور بلوک شرق و «خطر کمونیسم» بیشتر تقویت شد. آن‌ها به این امور توجه نداشتند که به سختی می‌توان پدیده‌ای به نام «یک غرب» را به اثبات رساند. سنت‌ها و روش‌های مختلف تحولات سیاسی، اقتصادی و فرهنگی مدرنیزاسیون جوامع غربی به ما می‌آموزد که همیشه نه یک غرب که «چندین غرب» وجود داشته است. اما این امر حتی در تحقیقات مقایسه‌ای تئورسین‌های دو آتسه دوران پس از جنگ جهانی دوم و یا دوران طلایی تئوری مدرنیزاسیون نادیده گرفته می‌شد.

به علاوه وارثان تئوری و مدرنیزاسیون بر جهانی بودن تجربه‌ی غرب تأکید داشته و آن را مدلی می‌دیدند که همه‌ی کشورهای جهان باید الگوی تحولات اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی خود قرار دهند. این میراث‌داران تئوری مدرنیزاسیون از مرشدان کلاسیک خود در بی‌همتا شمردن جهان غرب در مقابل بقیه‌ی جهان آتشی‌تر بودند. این امر سبب شده بود که حتی روش‌های تحقیق این تئورسین‌ها نیز از برداشت‌های انتزاعی و تئوری تکاملی‌اشان تأثیر گرفته بود. ایشان در تحقیقات مقایسه‌ای‌شان سعی می‌کردند تا این تجربه‌ی «جهانی» غرب را به اثبات برسانند. این محققان سعی می‌کردند که واحدهای تحقیقی عینی مانند «دولت» و «جامعه ملی» را در سطح جهانی بیابند و سپس خواصی از این واحدهای تحقیقی را مانند سیستم سیاسی،

بوروکراسی و طبقات اجتماعی را که این محققان عقیده داشتند که خواصی یک‌سان در کلیه جوامع جهان دارند مورد بررسی و نقد قرار دهند. پرواضح است که چنین روش‌های تحقیقی نتایج چندان درخشانی نمی‌توانست بدست آورد و اکثراً دچار اشتباهات علمی و پیش‌بینی‌های عجولانه و غلط تاریخی می‌شد. همان‌طور که محقق علوم اجتماعی باخ (۱) می‌گوید:

«تحقیقات آن دوره تشکیل شده بود از جستجو برای یافتن دوگانگی‌های هر اجتماع. پایه‌های چنین برداشتی از وجود دوگانگی‌ها در هر اجتماع را تئورسین‌های کلاسیک علوم اجتماعی در صدر پیدایش جامعه‌شناسی صنعتی گذاشته بودند. مقوله‌های تحقیقی ایشان تشکیل شده بود از نهایت‌های دوگانه و متضادی از یک حرکت تاریخی از شیوه‌ها و ساختارهای پست‌تر به اشکال و خصوصیت‌های برتر و مدرن‌تری. از این تقسیم‌های دوگانه می‌توان از جوامع پیش‌مدرن در مقابل مدرن، توده‌ی بی‌شکل روستایی در مقابل جامعه متمدن شهری، جوامع سنتی در مقابل مدرن و غیره نام برد. این مقوله‌های تقسیم‌بندی پدیده‌ها و جوامع نقطه‌ی ثقل تحقیقات مقایسه‌ای را تشکیل می‌دادند. هر چیزی که در جوامع تکامل یافته‌ی غربی وجود داشت و در جوامع در حال توسعه غایب بود شرط تکامل این جوامع قرار می‌گرفت.» (۲)

یک چنین جهانی دانستن تجربه جوامع غربی جایی برای چندگانگی و کثرت‌گرایی تحولات جوامع غیرغربی باقی نمی‌گذاشت و به شرایط خاص

---

1- (Bach, 1980)

۲ - نگاه کنید به:

Bach Robert L. (1980) "On the Holism of a world system perspectiv in Hopkins Terenceck & Wallerstein (1980) Processes of the world system, london: Sagepublishers.



اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی جوامع غیر غربی بهایی نمی‌داد. چنین تصور می‌شد که هر جامعه‌ای بر روی نقطه‌ی معینی از نمودار تکامل مدرنیزاسیون (بخوانید غربی شدن) قرار دارد. این نظریه‌ی مشترک هم بنیان‌گذاران کلاسیک تئوری مدرنیزاسیون و هم پیروان شیفته آنان بود.

هم لیبرال‌ها و هم مارکسیست‌ها مدرنیسم را پدیده‌ای می‌دیدند که وظیفه‌ای تاریخی بر عهده دارد و آن آفرینش جهانی مدرن و بهتر در سراسر جهان است. هر چند که مفهوم جهان حداقل برای لیبرال‌ها هنوز اروپا و غرب بود. هربرت اسپنسر در اواسط قرن نوزده میلادی از وطن‌پرستی<sup>(۱)</sup> به عنوان «خودپرستی ملی» انتقاد کرده و آن را ناهم‌خوان و ناهم‌گون با روح جامعه و علم مدرن دانست. وی معتقد بود که تحقیقات جامعه‌شناسانه‌ی قابل اعتماد نمی‌تواند ملی‌گرایانه و بر پایه‌ی احساسات ملی بنیان‌گذاری شود.<sup>(۲)</sup> دولت ملی و ارگان‌های بوروکراتیک نباید قید و بندی برای اقتصاد آزاد بازار و آزادی‌های فردی ایجاد کنند. روح و اساس اقتصاد جدید سرمایه‌داری با کنترل دولتی و ملی مغایرت دارد و فراسوی مرزهای ملی حرکت می‌کند.

چنین برداشتی از مغایرت جامعه‌ی مدرن با وجود کنترل دولتی و ملی نقطه‌ی مشترک نظریات بسیاری از پدران و بنیان‌گذاران علوم اجتماعی بود. مارکس مدت‌ها قبل پیش‌بینی کرده بود که: «بورژوازی توسط بهره‌برداری و استثمار بازار جهانی، خصوصیتی جهانی به اقتصاد کلیه‌ی کشورهای جهان بخشیده است. برخلاف خواست واپس‌گرایان، اقتصاد سرمایه‌داری زمینه‌های

1- (Patriotism)

۲ - نگاه کنید به:

Spencer, Herbert (1879) *The study of sociology*, C.Kegonpaul.

ملی ای را که کارخانه‌ها و صنایع بر روی آن ایستاده بودند از زیرپای آنان کشیده است. و همه‌ی صنایع ملی یا از بین رفته و یا به تدریج از بین می‌روند. کارخانجات و صنایع جدید که ضرورتشان بخش حیاتی هر جامعه متمدنی را تشکیل می‌دهد، جای آنان را گرفته است.<sup>(۱)</sup>

البته «جوامع متمدن» از نظر مارکس جوامع اروپایی بودند که دستخوش تغییرات مدرن شده بودند و با خصوصیات جهانی اقتصاد سرمایه‌داری خود، کلیه کشورهای جهان را به محدوده‌ی جدید صنعتی و سرمایه‌داری می‌کشیدند. بورژوازی بر طبق نظریه مارکس نیروی انقلابی بود که با خصوصیت «جهان وطنی» خود تمام جهان را تغییر داده و زمینه را برای ظهور انقلاب و جامعه‌ی سوسیالیستی فراهم خواهد کرد. نظریه‌ی مارکس جهان‌وطنی بود، ولی جهان وطنی وی در وحله‌ی اول محدود به اروپا و کشورهای صنعتی آن می‌شد. البته این امر جای تعجبی نداشت چرا که انقلاب صنعتی و اقتصاد سرمایه‌داری ابتدا در اروپا و به خصوص در انگلستان شکل گرفته بود. به همین دلیل مدلی که مارکس از جامعه سرمایه‌داری مدنظر داشت مدلی انگلیسی بود.

انگلستان به جهان (بخوانید به غرب) نشان خواهد داد راهی را که آن‌ها باید طی کنند. شبه کمونیسم از انگلستان برخاسته و سایه‌ی خود را بر سراسر اروپا افکنده بود. هر چند که نظریه مارکس به غایت متأثر از اروپا مرکز بینی و به غایت اقتصادی و تکنولوژیکی بود، ولی وی به خوبی از تحولات و تغییرات جهانی‌ای که نظام سرمایه‌داری در حوزه‌های فرهنگی و روشنفکرانه ایجاد می‌کند، آگاه

۱ - نگاه کنید به:

Karl Marx & Friedrich Engels (1973) "Manifesto of the communist party". in Karl Marx, The Revolutrons & 1948, Harmondsworth: penguin.

بود. او نوشت: «به جای محدوده‌های تنگ خودکفای ملی و محلی، ما به مرحله چندگانگی محدوده‌ها و وابستگی بین‌المللی ملت‌ها و جوامع ملی وارد شده‌ایم. این امر هم در حوزه‌ی تولیدات مادی و هم فعالیت‌های روشن‌فکرانه به وقوع پیوسته است. فعالیت‌های روشن‌فکری یک کشور خاص مالیه عمومی همه جوامع می‌شود. یک جانبه‌نگری‌ها و تنگ‌نظری‌های ملی به تدریج غیرممکن شده و از بطن بی‌شمار ادبیات ملی و محلی، ادبیاتی جهانی متولد می‌شود.»<sup>(۱)</sup> البته این «وابستگی بین‌المللی ملت‌ها» که مارکس از آن سخن می‌گوید بر اساس روابط آزادانه و مساوی و عادلانه بین کشورها قرار ندارد بلکه متأثر است از قدرت متفاوت اقتصادی و نظامی کشورهای مختلف که به قدرت‌مندان امکان سلطه بر کشورهای ضعیف‌تر را می‌دهد. مورد نظر مارکس این امر است که بورژوازی و سیستم سرمایه‌داری قدرتی انقلابی دارد و چهره‌ی سستی جهان را دگرگون کرده و زمینه‌ساز یک انقلاب جهانی سوسیالیستی می‌شود. وی نظریات خود را چنین خلاصه می‌کند: «بورژوازی توسط بهبود بخشیدن و تکامل ابزار تولیدی و با بهره‌گرفتن از وسایل هر چه بهتر حمل و نقل و ارتباطات، همه چیز و حتی عقب‌افتاده‌ترین جوامع و ملت‌ها را وارد عصر تمدن می‌کند. قیمت ارزان کالاهای سرمایه‌داری توپخانه‌ی سنگینی است که حتی دیوار چین را هم خراب کرده و جوامع عقب‌مانده را که از خارجی‌ها تنفر دارند مجبور به تسلیم می‌سازد. بورژوازی همه‌ی ملت‌ها را، هر چند دردآور، مجبور می‌سازد که شیوه‌های تولیدی سرمایه‌داری پذیرفته و تمدن سرمایه‌داری را وارد کرده و خود بورژوا شوند. در یک کلام، بورژوازی جهانی بر اساس ذهنیت

خود می آفریند.<sup>(۱)</sup>»

قدرت غیرقابل مقاومت و خشن بورژوازی بر طبق نظریه‌ی مارکس، در «قیمت ارزان کالاهایش» نهفته است. چیزی که مارکس فراموش می‌کند، قدرت برتر نظامی نظام سرمایه‌داری غرب است که با استعمار و استثمار کشورهای که وی «جوامع عقب مانده و بربر» می‌نامد، آنان را به کشورهای وابسته و زائده‌ی غرب تبدیل می‌کند به عبارت دیگر، استعمار و کالاهای ارزان سرمایه‌داری نه تنها از این کشورها جوامعی مدرن نساخت بلکه کشورهای ناهم‌گون با جوامعی از هم گسیخته و مملو از مشکلات اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی آفرید.

با وجود این کاستی‌ها نکته قابل توجه در این جاست که بنیان‌گذاران تئوری مدرنیسم مانند مارکس و اسپنسر تنگ‌نظری‌های «ناسیونالیسم» را به زیر سؤال کشیده و آن‌را ناهم‌خوان با مدرنیته می‌دانستند.

اما این گرایش جهانی بودن علم و صنعت به تدریج جای خود را به نوعی ملی‌گرایی در بین محققین علوم اجتماعی و به خصوص جامعه‌شناسی سپرد. همان‌طور که اتزیونی<sup>(۲)</sup> یادآور می‌شود: «گرایشی گسترده وجود دارد که معتقد است تنها پدیده‌ی قابل بررسی و تحقیق، جوامع ملی هستند.»<sup>(۳)</sup> می‌توان سه عنصر اصلی جوامع مدرن ملی را برشمرد که بدنه اصلی این جوامع را تشکیل می‌دهند:

---

۱ - همانجا.

2- Etzioni (1968)

۳ - نقل شده از مقدمه Etzioni بر کتاب:

Nehi & Robertsson (1968) International systems and the Modernization of sovieties.

۱- دولت

۲- اقتصاد مستقل بازار سرمایه‌داری

۳- جامعه مدنی ملی

مارکس و متفکران لیبرال قرن هیجدهم میلادی بر این نکته توافق داشتند که اقتصاد سرمایه‌داری و جامعه مدنی ملی گرایشی فراملی و جهانی دارند. اما دولت پدیده‌ای به غایت ملی است که بر مرزها و هویت ملی تأکید داشته و حیاتش وابسته به وجود مرزهای مشخص با سایر کشورها است. دولتی این دولت ملی توان ایستادگی در مقابل نیروی فزاینده اقتصاد سرمایه‌داری و جامعه‌ی مدنی را نداشته و به تدریج نظاره‌گر عبور این دو عنصر اجتماعی، تاریخی از حیطة کنترل می‌شود. جهانی شدن اقتصاد سرمایه‌داری، نقطه مقابلش را هم که همانا جامعه‌ی مدنی است جهانی کرده و حیطة‌ای جهانی به نام جامعه‌ی بین‌المللی مدنی آفریده است.

تحولات ناشی از جهانی شدن اقتصادی «قرارداد اجتماعی» اوایل ظهور جامعه‌ی مدرن را که بر اساس توافق فرد و دولت قرار داشت و حدود آزادی‌ها و حقوق شهروندان را تعیین می‌کرد، از کار می‌اندازد و آن را نامعاصر با عصر خویش می‌سازد. دولت‌های ملی قدرت خود را در مقابل فرار سرمایه‌ها و بازار بورس بین‌المللی به طور روزافزونی از دست می‌دهند و قادر به تضمین حداقل معاش زندگی شهروندان و کار برای آنان نمی‌باشند. امروزه بعضی از جامعه‌شناسان از امکان گذار به «قرارداد اجتماعی» جدیدی که پایه و اساسش بر هم‌کاری و هم‌بازی بین دولت‌های ملی و جامعه‌ی مدنی بین‌المللی قرار دارد

و می‌تواند جلو سرمایه‌داری لجام‌گسیخته را بگیرد، صحبت می‌کنند. (۱)  
به طور خلاصه می‌توان گفت که خصوصیات جهان‌گرایی سیستم  
سرمایه‌داری شبکه‌ای جهانی از وابستگی متقابل بین ملت‌ها و گروه‌های  
اقتصادی، اجتماعی ایجاد کرده است. هر چند که این هم‌بستگی متقابل بر  
پایه‌های نابرابری بنا نهاده شده است ولی نوید آینده‌ای جهانی و اجتناب‌ناپذیر  
را می‌دهد.

پیش‌گامی به تبرستان  
www.tabarestan.info

---

۱- برای مثال نگاه کنید به:

Bech utrich (2000) what is Globalization, cambridge: politypress

## انتقاد از تئوری مدرنیزاسیون

نظریات انتقادی بر تئوری مدرنیزاسیون را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد:

۱- انتقادهای خودی و درونی

۲- انتقادهای بیرونی و شدید

دسته اول را منتقدینی تشکیل می‌دهند که اصل و اساس تئوری مدرنیزاسیون را قبول دارند و از نتایج ناخواسته آن انتقاد می‌کنند. می‌توان تئوریسین‌های کلاسیکی مانند مارکس اسپنسر و وبر را به هم‌راه تئوریسین‌های جدیدتری مانند گیدنز، اتزیونی، بک و والر شتین را جزو این دسته به حساب آورد. دسته دوم از تئوریسین‌هایی که به پسامدرن معروف‌اند مانند دریدا و بدلیار تشکیل شده است. این تئوریسین‌ها معتقدند که هم عمر جامعه مدرن و هم عمر خالقان و مخلوقان این جوامع یعنی تئوری‌های کلاسیک مدرن به سر آمده است.

می‌توان گفت که تئوری مدرنیزاسیون دور ستاخیز تاریخی داشته است. یکی

در دوران بلافاصله پس از جنگ جهانی دوم و پیروزی متفقین بر آلمان نازی و دیگری دوره‌ای که از دهه‌ی هفتاد میلادی شروع و با ریزش دیوار برلین به اوج خود رسید. تئوری مدرنیزاسیون بلافاصله پس از رستاخیز اولش مورد انتقاد شدید قرار گرفته و مجبور به عقب‌نشینی شد. این منتقدان معتقدند که تئوری مدرنیزاسیون از توضیح نابرابری بین ملت‌ها و گروه‌های قومی و طبقات اجتماعی در سطح جهانی عاجز است. به علاوه این تئوری بسیار خنثی و از توضیح اختلافات و مبارزات اجتماعی در سطح کلی و جهانی قاصر است.

در حالی که بنیان‌گذاران تئوری مدرنیزاسیون، به رغم تفاوت‌های تئوریک‌اشان، مانند مارکس و اسپنسر و نیچه و وبر اعتقاد به یک نوع خط تکاملی در تاریخ داشتند، وارثان آنان را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد. یکی آنان که مدرنیزاسیون را یک پروسه پایان‌ناپذیر تاریخی می‌دانند که هرگز نیز پایان نخواهد یافت و دسته دیگر که معتقدند ما در عصر «پسا مدرن» زندگی کرده و از عصر مدرن بریده و به سوی جهتی کاملاً جدید حرکت می‌کنیم.



## مدرنیزاسیون به مثابه جریانی ممتد و پایان ناپذیر

خوشبینی موقتی پس از جنگ در مقابله با موج مبارزات ملی و ضد استعماری و انقلابات به زودی رنگ باخته و به زیر سؤال رفت. تحولات اجتماعی، جنبش‌ها و انقلاب‌ها، پیشرفت‌ها و تحولات تکنولوژیکی، فرایند جهانی شدن و غیره، وجود الترناتیوهای تئوریک را برای توضیح این شرایط جدید ضروری ساخت. تئوری‌های جدیدی تدوین شد تا فرایند مدرنیزاسیون را هم در کشورهای غربی و هم غیرغربی توضیح دهد و خامی تئوری اولیه مدرنیزاسیون را جبران کند.

یکی از این تئوری‌ها معروف به «تئوری سیستم جهانی» توسط امانوئل والرشتین ارائه شد. بر طبق نظریه‌ی والرشتین «جامعه جهانی مدرن یک جامعه جهانی اقتصادی سرمایه داری است که در بین سال‌های ۱۴۵۰ تا ۱۵۵۰ میلادی پا به عرصه وجود گذاشت تا بحران فئودالیسم اروپا را که بین سال‌های ۱۳۰۰ تا ۱۴۵۰ به وجود آمده بود حل کند.» وی نظریه‌ی مارکس در این مورد که جامعه

جهانی و اقتصاد سرمایه‌داری از همان بدو تولدش گرایشی جهانی و فراملی داشت را به طور کامل قبول دارد.

سرمایه‌داری ابتدا در اروپا پیدا شده و سپس به سراسر گیتی گسترده شد. هیچ نقطه‌ای از این جهان خاکی را یارای فرار از این سیستم بالنده‌ی جهانی نیست. بر طبق نظریه‌ی والرشتین، سیستم جهانی سرمایه‌داری نه تنها حوزه و افق اقتصاد جهانی را گسترده کرد، بلکه ملت‌ها و کشورهای جهان را نیز گروه‌بندی کرده و برتری اروپا را به منصفی ظهور رساند. دلیل این تقسیم‌بندی نابرابر و برتری اروپا را باید در دوران بین ۱۴۵۰ تا ۱۶۰۰ میلادی جستجو کرد، یعنی زمانی که تولیدات اقتصادی اروپا به شکل قابل توجهی سقوط کرده و درآمد اقتصادی تولیدکنندگان کاهش یافت. سیستم جدید کاپیتالیستی مناطق جدیدی را نیاز داشت تا با استثمار این مناطق کاهش درآمد در اروپا را جبران کند. هدف اصلی تولیدکنندگان که همانا حداکثر افزایش سودشان در یک سطح جهانی بود سیستمی جهانی با نهادها و ارگان‌های تقریباً مشابهی در سطح جهانی آفرید. وی از چهار نهاد مشابه که این سیستم جهانی آفریده است، نام می‌برد: دولت‌های ملی، طبقات اجتماعی، ملت‌ها و اقوام اجتماعی و خانواده‌ها. این نهادها در سراسر جهان تقریباً مشابه‌اند و به نوبه‌ی خود جهانی از وابستگی‌های اقتصادی، اجتماعی می‌آفریند که محلّیت و محلی‌گرایی را به جهانی بودن پیوند می‌زند. پدیده‌ای به نام «جهان محلی»<sup>(۱)</sup> آفریده می‌شود<sup>(۲)</sup> که در آن محلی بودن، جهانی می‌شود و جهانی بودن محلی. این امر نه تنها در مورد فعالیت‌های اقتصادی حقیقت دارد بلکه در سطح جنبش‌های اجتماعی نیز

---

#### 1- (Glocalization)

۲- این مقوله «جهان محلی» را جامعه‌شناس انگلیسی Roland Robertson فرموله کرده است.

صدق می‌کند. والرشتین جنبش‌های نوین از قبیل جنبش‌های ناسیونالیستی، قومی، سوسیالیستی، فمینیستی را جنبش‌های «ضد سیستمی می‌نامد که بر اثر گسترش سیستم جهانی اقتصاد سرمایه‌داری پا به عرصه‌ی اجتماعی گذاشته‌اند. والرشتین مشکل بزرگ مدرنیزاسیون را مشکل سیستم جهانی سرمایه‌داری تلقی می‌کند. وی فرایند مدرنیزاسیون را فرایندی می‌داند که با رشد خود نابرابری‌های اجتماعی و طبقات متضاد اجتماعی را می‌آفریند. به هم‌این دلیل خصوصیت اصلی این جنبش‌ها که عکس‌العملی در مقابل رشد جهانی سرمایه‌داری است، ضد سرمایه‌داری بودنشان و حتی بعضاً سوسیالیست بودنشان است. وی می‌نویسد: «هم جنبش‌های اجتماعی و هم جنبش‌های ملی پیش‌رفت و گسترده‌گی خارق‌العاده‌ای از سال ۱۸۴۸ میلادی داشته‌اند.»

جنبش‌های اجتماعی از مرکز شروع شده و به کشورهای نیمه - حاشیه‌ای و حاشیه‌ای جهانی سرمایه‌ای منتقل شده‌اند. امروزه به سختی می‌توان گوشه‌ای از جهان را پیدا کرد که در آن این جنبش‌ها وجود نداشته باشند. از طرف دیگر جنبش‌های ملی که مناطق نیمه - حاشیه‌ای و حاشیه‌ای جهان را در نوردیده به کشورهای مرکز اروپایی و آمریکایی کشیده شده‌اند، که شاهد حرکت‌های انفجارآمیز سیاسی اقلیت‌های قومی و مهاجرتی می‌باشند.<sup>(۱)</sup>

البته وی معتقد است که این «نوع جنبش‌های اجتماعی و ملی که در گذشته شاید رقیب یک‌دیگر بودند، امروزه با هم یکی شده‌اند چرا که امروزه به سختی

---

۱ - نگاه کنید به مقاله:

Wallerstein Immanuel (1980) "The Future of the World Economy"

در کتاب:

Hopkins Trenc K.x wallerstein Immanuel (ed.) processes of the world - system,  
London: Sage Publisher.

می‌توان جنبشی اجتماعی را پیدا کرد که ملی نباشد و یا جنبشی ملی را که اجتماعی نباشد.»

می‌توان تا این جای بحث والرشتین که سیستم جهانی سرمایه‌داری نابرابری‌های اجتماعی و ملی و قومی می‌آفریند را قبول کرده و مقابله‌ی از جنبش‌های نوین بر علیه گسترش نابرابر و بی‌رویه‌ی سرمایه‌داری غربی را پذیرفت. مشکل تئوری والرشتین جنبش‌هایی است که نه ملی و نه سوسیالیستی‌اند. جنبش‌هایی مانند جنبش‌های اسلامی نوین و جنبش زنان به رغم خاصیت غیرملی و غیرسوسیالیستی از خاصیتی به غایت جهانی و جهان‌وطنی برخوردار هستند. برای مثال جنبش‌های اسلامی ملی ولی نه مختص به یک ملت و یا گروه اجتماعی و نه محدود به یک یا چند گروه قومی می‌باشند.

مشکل دیگر «تئوری سیستم - جهانی» والرشتین، تأکید غلوآمیز آن بر عامل اقتصادی است. والرشتین با تأکید بر عامل اقتصادی نظام سرمایه‌داری اهمیت سایر نهادهای مهم مدرنیته مانند «دولت ملی» و «سیستم نظامی» را نادیده می‌گیرد. آنتونی گیدنز<sup>(۱)</sup> جامعه‌شناس انگلیسی درست از هم‌این اشتباه تئوریک والرشتین انتقاد می‌کند. گیدنز «اقتصاد جهانی سرمایه‌داری» را یکی از چهار ابعاد جهانی شدن می‌داند. وی طبقه‌بندی چهار بعدی از نهادهای مدرنیته ارائه می‌دهد. این چهار نهاد سازمانی مدرنیته عبارتند از: دولت‌های ملی، اقتصاد جهانی سرمایه‌داری، تقسیم جهانی کار، و نظام ارتشی و نظامی جهانی.<sup>(۲)</sup> گیدنز خاطر نشان می‌کند که امروزه بزرگ‌ترین شرکت‌های چندملیتی

---

1. Anthony Giddens.

۲ - نگاه کنید به:

Anthony Giddens (1999) *The consequences of Modernity*, London: Polity pre.

بودجه‌ای به مراتب بزرگ‌تر از همه دولت‌های ملی دارند. اما با این وجود این شرکت‌ها قادر به رقابت با دولت‌های ملی در بعضی از موارد نیستند. این شرکت‌ها برای مثال نمی‌توانند با قدرت ارضی دولت‌های ملی و انحصارشان بر ابزار سرکوب مقابله کنند. وی می‌نویسد که کلیه دولت‌های ملی به طور موفقیت‌آمیزی کنترل خود را بر ابزار سرکوب در درون مرزهای مشخص خود اعمال می‌کنند و این‌که: «شرکت‌های چند ملیتی سازمان‌های نظامی نیستند (آن‌طوری که بعضی از این شرکت‌ها در دوران استعماری گذشته بودند) و مهم نیست که چقدر قدرت اقتصادی دارند، این شرکت‌ها نمی‌توانند به عنوان واحدهای سیاسی حقوقی در درون مرزهای مشخصی عمل کنند»<sup>(۱)</sup>.

بدین ترتیب ما با دو «بازیگر اساسی» یعنی دولت ملی که بازیگر صحنه سیاسی جهانی است و کارتل‌ها و شرکت‌های چند ملیتی که نقش غالب و اساسی را در اقتصاد جهانی بر عهده دارند روبه‌رو هستیم. اگر چه تحولات و تغییرات دهه‌های اخیر اقتصاد را در صف اول حوادث جهانی قرار داده است، اما دولت‌های ملی نقش مهم و حیاتی خود را چه در سطح ملی و چه بین‌المللی حفظ کرده‌اند، به این ترتیب می‌توان گفت که آزادی «اقتصاد جهانی سرمایه‌داری» هر از گاهی توسط دولت‌های ملی و یا شبکه‌ای از دولت‌های ملی (هم‌کاری منطقه‌ای و بین‌المللی بین آن‌ها) چه در سطح ملی و چه در سطح بین‌المللی محدود گشته است.

باید توجه داشت که انتقادهای گیدنز از والرشتین به معنی انتقاد وی از مدرنیته نیست، بلکه تلاشی است تا پدیده‌ی مدرنیسم را به طور واضح‌تری

مسعود کمالی ۳۷

تدوین کرده و به نقد بکشد. وی مدرنیته را به مثابه جریانی پویا و توقف‌ناپذیر می‌داند که جنبه‌هایی به مراتب پیچیده‌تر از «سیستم اقتصادی سرمایه‌داری جهانی» دارد. وی از والرشتین و دیگرانی که به همه جنبه‌های نهادی مدرنیته توجه نمی‌کنند انتقاد کرده و آنان را «یک بُعدی» می‌نامد.

پیشکش به تبرستان  
[www.tabarestan.info](http://www.tabarestan.info)

### مدرنیزاسیون دیالکتیکی و جهانی شدن<sup>(۱)</sup>

عده‌ای از تئوریسین‌های مدرنیزاسیون، از جمله گیدنز و بک مدرنیزاسیون را همان‌طور که خود نوشته‌اند «زمان ما و پایان زمان» می‌نامند. به عبارت دیگر، ایشان معتقدند که مدرنیزاسیون توسط فرآیندی دیالکتیکی آفریده و بازآفرینی می‌شود. هم‌این خاصیت دیالکتیکی و به خودنگری انتقادی مدرنیته است که آن را از خطراتی که در طی دو قرن اخیر بر سر راهش قرار گرفت حفظ کرد و خطراتی مثل غرق شدن در بحران‌های بوروکراتیک و ساختن «قفس‌های آهنین» بوروکراتیک برای انسان‌های مدرن و هم‌چنین انقلاب جهانی سوسیالیستی، جامه‌ی عمل به خود‌نپوشید و توسط پادزهرهای مدرن خنثی شد. آنتونی گیدنز و آلریش بک از محققینی هستند که خاصیت خودنگری و دیالکتیکی فرآیند مدرنیزاسیون جدید را عاملی می‌دانند که مرحله نوین مدرنیزاسیون قرن بیستم

---

۱ - واژه دیالکتیکی در اینجا به جای Reflexive آورده شده است چرا که در معنای تحت‌اللفظی Reflexive عکس‌العملی می‌باشد که شاید منظور را نرساند.

را از دوران اولیه و خام مدرنیزاسیون جدا می‌کند.<sup>(۱)</sup> به عقیده‌ی گبدنز خودنگری دیالکتیکی بر این واقعیت استوار است که تمام افراد انسانی با اعمال خود و نتیجه‌ی این اعمال و کنش‌های فردی در ارتباط تنگاتنگ قرار داشته و خود بخشی از این اعمال و نتایجش هستند. وی هم‌چنین می‌نویسد که خودنگری واکنشی و دیالکتیک زندگی مدرن اجتماعی از این واقعیت سرچشمه می‌گیرد که کنش‌های اجتماعی به طور دائم به امتحان و آزمایش کشیده شده و در نتیجه‌ی اطلاعات و دانشی که از این کنش‌ها به دست می‌آید اصلاح می‌شوند. به عبارت دیگر: «متفکران عصر نوزایی و بسیاری از پیروان‌شان، بر این باور بودند که افزایش اطلاعات راجع به اجتماع و طبیعت ما را قادر به کنترل هر چه بیشتر جهان خواهد کرد. برای بسیاری، این کنترل کلید خوشبختی بشری بود؛ ما به عنوان بشریت هر چه فعال‌تر بتوانیم تاریخ خود را بسازیم، بیشتر موفق می‌شویم که تاریخ را در جهت خواسته‌های خود سوق دهیم. حتی بدبین‌ترین ناظران اجتماعی رابطه‌ی دانش و کنترل را قبول دارند.

چیزی که ماکس وبر «قفس آهنین» خوانده و معتقد بود که بشر محکوم به زیستن در آن است، چیزی جز زندان دانش تکنیکی نیست؛ ما همه محکومیم که به مهره‌ای از این ماشین عظیم تکنیکی و بوروکراتیک تبدیل شویم. اما این پیش‌بینی‌ها هیچ‌کدام درست از آب در نیامد و مدرنیزاسیون خودنگر و دیالکتیکی بر آن‌ها غلبه کرد. البته این پیروزی مدرنیزاسیون نه علیه دانش و علم که درست به علت آن و با علمی روزافزون که ما از خودمان و محیط مادی

۱ - نگاه کنید به:

Ulrich Beck, (1990; 1994) Anthony Giddens (1994; 1999).



پیرامون مان به دست آوردیم صورت گرفت.»<sup>(۱)</sup>

به این ترتیب می‌توان گفت که خاصیت خودنگری انتقادی و دیالکتیکی مدرنیزاسیون جدید دستاوردها و پیامدهای ناخواسته فرآیند مدرنیزاسیون را علاج کرده و به پدیده‌ای خودگردان تبدیل شده که هم علت و هم هدف خود است. گیدنز و دیگرانی مانند بک و رابرتسون تلاش‌های تئوریک‌تری را که سعی در ارائه جای‌گزینی پسا - مدرنیسم، برای مدرنیسم شده است، رد کرده و معتقدند که هیچ دلیل و نشانه‌ای نمی‌توان ارائه داد که جامعه امروز چیز جدیدی است که فراتر از چهارچوب مدرنیته رفته و دارای خاصیتی کاملاً نوین باشند. ما شاهد دورانی نو به نام پسا - مدرن و یا جهانی شدن که خاصیتی جدا از مدرنیسم داشته باشد نیستیم بلکه با ادامه‌ی سنت مدرنیسم وارد مرحله جدید مدرنیزاسیون خودنگر و اقتصادی که جهانی شدن جزء جدایی‌ناپذیر آن است شده‌ایم. این دسته از نویسندگان جهانی شدن را بخشی جدایی‌ناپذیر و از نتایج مدرنیزاسیون می‌دانند. گیدنز در این مورد می‌نویسد: «جهانی شدن را می‌توان به تشدید و گسترده شدن روابط اجتماعی جهانی تعبیر کرد که نقاط دورافتاده‌ی جهان را چنان به هم پیوند می‌زند که در آن حوادث اتفاق افتاده در یک منطقه متأثر از اتفاقاتی است که هزاران کیلومتر دورتر از محل اتفاق این حوادث رخ می‌دهد»<sup>(۲)</sup>

مدرنیزاسیون سیستم‌های انتزاعی می‌آفریند و روابط اجتماعی را از مکان و زمان خود جدا می‌سازد. این امر روابط نزدیک چهره به چهره را از بین برده و اعتماد به افراد را به اعتماد به سیستم‌های انتزاعی، مانند اقتصاد، سیاست و

۱ - نگاه کنید به گیدنز (۱۹۹۴) صفحه ۵۸. ۲ - نگاه کنید به گیدنز (۱۹۹۰) صفحه ۶۴.

غیره، منتقل کرده و افراد و گروه‌های انسانی را از نقاط دورافتاده‌ی جهان به هم پیوند می‌زند.

جهانی شدن نتیجه طبیعی گسترش مدرنیزاسیون در سراسر جهان است، سیستمی که ابتدا در غرب آفریده شده و سپس به سراسر گیتی انتقال یافت. این حکمی است که گیدنز صادر کرده و البته مورد انتقاد عده‌ای مانند مارتین آلبرو<sup>(۱)</sup> که معتقد است گیدنز در دام دیدگاه «تکامل تدریجی تاریخی»<sup>(۲)</sup> که خود از آن انتقاد می‌کند، افتاده است. به هر حال نقطه نظر اساسی گیدنز این است که انتزاعی شدن نهادهای مدرن مانند اقتصاد سرمایه‌داری و دولت ملی این امکان را فراهم آورد تا کلیه کشورها و ملت‌های جهان بتوانند کم و بیش این نهادها را در کشورهای خود برقرار سازند.

نویسنده‌ی دیگری که بسیاری از نقطه نظرات گیدنز را قبول دارد ال‌ریش بک (۱۹۹۴) است.

بک مانند گیدنز جهانی شدن را نتیجه‌ی مستقیم مدرنیزاسیون می‌داند. به عقیده‌ی وی این امر یعنی جهانی شدن به این علت صورت می‌گیرد که سرمایه‌داری نمی‌تواند بدون تحول و تکامل دائم ابزار تولید و تکنولوژی به حیات خود ادامه دهد. این تحول تمامی روابط تولیدی و کلاً روابط اجتماعی را دربر می‌گیرد. بک با نقل قول از مارکس که در مانیفست حزب کمونیست (۱۹۴۸) آورده شده است، نظریات مارکس را راجع به تأثیر جهانی سرمایه‌داری بر روابط اجتماعی قبول می‌کند. وی با نقل قول از مارکس می‌نویسد که هر چیز محکم و مادی که هم‌وار ذوب می‌شود، هر چیز که مقدس

است غیر مقدس و مادی و جهانی می‌شود، و نتیجتاً مردم مجبور می‌شوند تا شرایط واقعی زندگی‌اشان را که همانا سرنوشت مشترک همه هم‌نوعانشان هست درک کنند.

یک فرآیند مدرنیزاسیون را به دو دوره‌ی مرتبط با یک‌دیگر تقسیم می‌کند. دوره‌ی اول را وی مدرنیزاسیون ۱- می‌نامد که همانا دوران اولیه و یا دوران کودکی مدرنیزاسیون می‌باشد؛ دوره‌ی دوم را وی مدرنیزاسیون ۲- لقب می‌دهد که همانا دوران عالی مدرنیزاسیون و یا مدرنیزاسیون خودنگر، انتقادی و دیالکتیکی می‌باشد. یک مدرنیزاسیون خودنگر و انتقادی را چنین تعبیر می‌کند: «دورانی از خلاقیت و شرایط خودنگری و خود دگرگون‌کننده، دورانی که جامعه صنعتی را متبلور می‌کند. این خاصیت خودنگری و خود متحول و دگرگون‌کننده نه مدیون انقلابات و نه مدیون بحران‌های اقتصادی، اجتماعی و سیاسی که نتیجه‌ی مستقیم پیروزی مدرنیزاسیون غربی است.»<sup>(۱)</sup> اما این خودنگری دگرگون‌کننده و یا به عبارت دیگر خودآزایی مدرن چیزی نیست که تأثیر مخربی بر فرآیند ممتد مدرنیزاسیون بگذارد، بلکه نتیجه تحولات طبیعی و عقلایی جامعه صنعتی است که دائماً بنیادهای نهادین خود را نابود و متحول می‌سازد. این امر با انقلاب‌ها و بحران‌های اجتماعی به وقوع نمی‌پیوندد، بلکه توسط رادیکال کردن مدرنیزاسیون که همانا گسست از جامعه‌ی صنعتی و خصوصیات آن و ورود به مرحله‌ی عالی مدرنیزاسیون صورت می‌گیرد. در حالی که مدرنیته اولیه بر جامعه صنعتی و خصوصیات ملی آن از قبیل دولت ملی، بازارکار ملی، بازار ملی، رفاه اجتماعی ملی، جامعه مدنی ملی و غیره،

۱ - نگاه کنید به کتاب ال‌ریش بک ۱۹۹۴ و دیگران در Reflexive Modernization صفحه ۲.

استوار بود، مدرنیته دوم و یا عالی با خصوصیات جهانی اش قابل شناخت است. دولت‌های ملی در مرحله‌ی عالی مدرنیزاسیون در بین دو جریان غیرملی که همانا سیستم جهانی سرمایه‌داری و فردگرایی روزافزون است، دست و پا می‌زند.

دوران مدرنیزاسیون عالی که ما اکنون در آن به سر می‌بریم هم در مقابله‌ی روزافزون با مکانیسم‌های کارکردی و هم دسمت‌آوردهای خودش قرار می‌گیرد در نتیجه، فرآیند مستقل و خودگردان مدرنیزاسیون خطرات ناخوانده و پنهانی می‌آفریند که احتمالاً اساس و بنیان جامعه صنعتی را از هم پاشیده جوامع ملی را دگرگون کرده و جامعه‌ای جهانی خواهد آفرید. جامعه‌ی جهانی ای که در آن «جهان» به معنای ناهمگونی و چندجانبه‌گی، و «جامعه» به معنای فقدان و عدم اتحاد و هم‌بستگی بین افراد و گروه‌های انسانی می‌باشد. به عبارت دیگر جهانی‌گرایی یک جامعه‌ی جهانی آفریده است که به‌رغم این که افراد انسانی را به یک‌دیگر نزدیک کرده است اما نتوانسته اتحاد انسان‌گرایانه و ارزشی بین انسان‌ها که پایه و اساس رفاه اجتماعی در جامعه‌ی صنعتی بود بیافریند. یک می‌نویسد: «اکنون مدتی طولانی است که ما در عصر جهانی و در جامعه‌ی جهانی زندگی می‌کنیم، دیگر محیط‌های بسته اجتماعی مفهوم خود را از دست داده‌اند.

هیچ کشور و یا گروهی نمی‌تواند خودش را از سایرین جدا نگه دارد. اشکال گوناگون اقتصادی، فرهنگی و سیاسی در نتیجه‌ی جهانی شدن با هم تصادم و برخورد کرده، و چیزهایی که عرفاً به عنوان اموری واضح و بدیهی قبول شده بود باید دوباره مورد نقد قرار گرفته و مشروعیت دوباره یابند. «جامعه جهانی» بدین ترتیب، به معنای کلیت جهانی داشتن روابط اجتماعی است که نمی‌تواند

به طور ضروری بخشی از سیاست‌های دولت ملی و یا تحت تأثیر آن باشد»<sup>(۱)</sup> ناگفته نماند که واژه «جامعه جهانی» همان قدر یک محصول وسایل ارتباط جمعی جهانی که یک دست‌آورد اقتصاد جهانی کاپیتالیستی بازار، گسترش ارتباطات و کنش‌های جمعی در سطح جهانی است. اگر جامعه جهانی واقعی بالنده است، چیزی که هنوز واقعیت ندارد و جای خالی اش هویدا است، اتحاد و هم‌بستگی جهانی بین همه ملت‌ها و گروه‌های اجتماعی است، چیزی که هابرماس «اتحاد و هم‌بستگی جهان وطنی»<sup>(۲)</sup> می‌نامد، مرزهای ملی را در نوردیده و انسان‌ها را به هم پیوند می‌زند.

---

۱ - نگاه کنید به کتاب: Ulrich Beck (۱۹۹۹) صفحه ۱۲.

## خصوصیات اصلی مدرنیته

مدرنیته و مدرنیزاسیون پدیده و پروژه‌ای است که از غرب برخاسته و بر سراسر گیتی گسترده شده است. اگر زادگاه مدرنیته را در نظر بگیریم باید بگوییم که مدرنیته یک پدیده‌ی غربی است. اما اگر به خصوصیات و روند واقعی مدرنیزاسیون توجه کنیم می‌توانیم بگوییم که مدرنیزاسیون یک پروژه‌ی جهانی است و به هیچ وجه منحصر به غرب نیست.

مدرنیته تاریخی پیچیده و طولانی دارد و باید به عنوان فرآیندی از تغییرات نهادی و عقلایی تلقی شود که در نواحی غربی اروپا پای‌گرفت و مدت‌ها قبل از دوران روشن‌گری اروپا و برقراری نهادهای مدرن سیاسی و اقتصادی شروع شد. دنیای جدید زاینده فرآیندهای مختلفی مانند انقلاب صنعتی، شهرنشینی گسترده و جنبش‌ها و تحولات سیاسی است که در شمال غربی ناحیه‌ای از

کره‌ی ارض به نام «اروآسیا» صورت گرفت.<sup>(۱)</sup> به عبارت دیگر، هر چند که مدرنیته‌ی تاریخی طولانی دارد اما این پدیده در شمال غربی اروپا رشد کرد. مدرنیته نتیجه‌ی رشد چندین فرآیند تاریخی مختلف در غرب اروپا بود که در ارتباط با یکدیگر و در شرایطی بسیار خاص تاریخی به وجود آمدند. این فرآیندها را می‌توان به چهار دسته تقسیم کرد:

- ۱- فرآیند سیاسی (پیدایش دولت و سیاست غیرمذهبی)
- ۲- فرآیند اقتصادی (اقتصاد جهانی سرمایه‌داری)
- ۳- فرآیند اجتماعی (شکل گرفتن طبقات اجتماعی و تقسیم پیشرفته‌ی جنسی و اجتماعی کار)

۴- فرآیند فرهنگی (گذار از یک فرهنگ مذهبی به فرهنگ غیرمذهبی)<sup>(۲)</sup>

«مدرنیته از مجموعه این فرآیندها و تحولات تاریخی به وجود آمد و هیچ «علت‌العلل نمایی» برای پیدایش آن وجود نداشت از خصوصیات نهادی مدرنیته می‌توان از دولت ملی، اقتصاد سرمایه‌داری استوار بر مالکیت خصوصی، صنعتی شدن، رشد سیستم‌های اداری و بوروکراتیک بزرگ و در سطح ملی، غالب شدن ارزش‌های فرهنگی غیرمذهبی، مادی‌گرایی عقلایی و فردگرایی، وجدایی رسمی و حقوقی «حوزه خصوصی» از «حوزه عمومی»، دانست.<sup>(۳)</sup>

مدرنیته سیاسی به ظهور دولت غیرمذهبی و جامعه سیاسی عاری از نفوذ دینی و مذهبی نسبت داده می‌شود. دولت ملی شاید یکی از مهم‌ترین

---

۱- نگاه کنید به مقاله: Wittrock Bjorn (2000) صفحه ۳۹. (Eurasian Landmass)

۲- نگاه کنید به کتاب (1992) Holl Stuart, David Held and Tony McGrew.

۳- همانجا صفحه ۲.

دستاوردهای ساختاری مدرنیته باشد. قدرت و اساس حاکمیت دولت ملی جدید، برخلاف دولت‌های سنتی قدیمی و ماقبل مدرن، نه تنها بر پایه قدرت نظامی و نه بر حمایت و مشروعیت مذهبی قرار گرفته است. قدرت دولت ملی بر اساس حمایت توده‌ای سیاسی که متأثر از شرکت مردم در فرآیندهای سیاسی است قرار دارد. حمایت توده‌ای مردم از دولت ملی نباید به دموکراتیک بودن این دولت‌ها تعبیر شود. دولت ملی ضرورتاً سیاسی نیست. تاریخ دموکراتیزه شدن جوامع نباید با فرآیند مدرنیزاسیون دولت‌ها یکی گرفته شود.<sup>۲</sup> تربورن اعتقاد دارد که چهار راه جهانی برای مدرنیزاسیون سیاسی دولت‌های ملی وجود داشته است. اولین راه را بنیان‌گذاران مدرنیزاسیون و یا پیش‌کسوتان اروپایی آن پیمودند. این راه که از طریق مبارزه با سنت‌های قدیمی داخلی طی شد به برقراری حق رأی عمومی و دموکراسی انجامید. این راه دارای خاصیتی خودمحور و اتوماتیک بود که حتی مصیبت‌های بزرگی مانند جنگ‌های جهانی خانمان‌سوز، فاشیسم، نابودی یهودی‌ها و استالینسم را آفرید.

دومین راه مدرنیزاسیون از میان «جهان جدید» گذشت که در نتیجه‌ی مهاجرت توده‌ای اروپائیان به این مناطق صورت گرفت. پیدایش کشورهای مدرن آمریکا، کانادا، نیوزیلند و مناطق ساحلی و جزایر آسیایی و آفریقای مدرن از نتایج راه دوم مدرنیزاسیون هستند. تربورن معتقد است که اگر چه کشورهایی که به این طریق آفریده شدند ارتباط تنگاتنگ خود را با «جهان قدیم» یا سرزمین مادر که بنیان‌گذاران مدرنیزاسیون بودند حفظ کردند، ولی نمی‌توانستند عیناً



مدل‌های مدرن آنان را در «جهان نو» پیاده کنند و مجبور بودند که مسئله‌ی چندگانگی و پلورالیسم قومی که ناشی از مهاجرت اقوام مختلف به جهان نو بود، در نظر بگیرند.

سومین راه مدرنیزاسیون از «مناطق استعماری» می‌گذرد. این نواحی مدرن شده توسط استعمار کشورهای اروپایی از شمال غربی آفریقا تا گینه‌ی جدید گسترده شده است.

وی چهارمین راه مدرنیزاسیون را مدرنیزاسیون وارداتی از خارج می‌داند. این نوع مدرنیزاسیون را کشورهایی به اجرا درآوردند که به‌طور جدی مورد تهدید قدرت‌های اروپایی واقع شدند اما هرگز به زیر سلطه آنان در نیامدند. گروه‌های حاکم این کشورها توانستند با وارد کردن سیستم‌ها و نهادهای مدرن دولت ملی و ترکیب آنان با شیوه‌های محلی حکومتی به حیات خود ادامه بدهند. کشورهایی مانند ایران و ترکیه را می‌توان جزو این قبیل کشورها دانست که به عقیده تربورن راه چهارم را پیموده‌اند.

مدل چهار جهتی تربورن دو مشکل اساسی دارد، یکی تئوریک و دیگری عملی. از نظر تئوریک جدا کردن مقوله‌های «داخلی» و «خارجی» بسیار مشکل می‌باشد. مثلاً عقاید پلورالیسم قومی و مذهبی که از خصوصیات راه دوم مدرنیزاسیون می‌باشد در ایران و ترکیه تازه‌گی نداشت. هم در عصر سلطه‌ی اعراب بر ایران و حتی در عصر صفویان و قاجاریان در ایران و در عصر امپراطور عثمانی گروه‌های مذهبی قومی گوناگون هم‌زیستی مسالمت‌آمیزی در این دو کشور داشتند. به علاوه حق رأی عمومی و دموکراسی سیاسی از خصوصیات اولیه مدرنیزاسیون غرب نبود. مثلاً در کشورهایی مثل انگلیس که مهد مدرنیزاسیون تلقی می‌شود تا سال ۱۹۲۱ حق رأی عمومی که همه‌ی افراد

جامعه را در بر می‌گرفت وجود نداشت. در حالی که فرآیند مدرنیزاسیون از مدت‌ها قبل شروع شده بود. به علاوه مشکل دوم تئوری تربورن محدود کردن تغییرات مدرن به دولت است. هم در ایران و هم در ترکیه ایده‌ها و عقاید مدرن، هر چند وارداتی از غرب، در بطن جامعه مدنی سنتی و به تدریج مدرن این کشورها رشد کرده و فشار مستمری بر دولت مرکزی برای تعدیل حکومت و اجرای اقدامات دموکراتیک وارد می‌کرده است. در مورد این دو کشور حکومت‌های سیاسی سابق برخلاف نظر تربورن موفق به نجات خود و گذار به دوران مدرن نشده و با انقلاب‌های اجتماعی مجبور به ترک صحنه‌ی سیاست و سپردن حوزه سیاسی به گروه‌های جدید شدند.

می‌توان گفت که یک فرآیند خاص مدرنیزاسیون وجود نداشته بلکه ما باید از مدرنیزاسیون‌ها به طور جمع سخن بگوییم؛ چرا که کشورهای جهان هر کدام راه خاص خود را برای مدرنیزاسیون نهادهای سیاسی، اجتماعی و اقتصادی خود برگزیدند. نظام سرمایه‌داری و مدرنیزاسیون فرآیندهایی جهانی بوده و هستند و نهادهای کمابیش مشابه‌ای در سطح جهان آفریده و می‌آفرینند. اما این امر به معنی این نیست که همه‌ی جوامع جهان باید مدل غرب را بپذیرند و از آن گریز برداری کنند. اجرای مدل‌های مختلف مدرنینه‌های غربی در کشورهای غیر غربی باعث ایجاد کشورهایی به غایت ناهم‌گون و جوامعی از هم گسیخته و فاقد هم‌بستگی ارگانیک که خاص جوامع مدرن می‌باشد شده است. این امر در طی قرن‌ی که پشت سر گذاشتیم، یعنی قرن بیستم، بحران‌های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی فراوانی را در کشورهای غیر غربی دامن زد، بلکه زمینه‌ساز تحولات سیاسی بزرگی نیز گشت که با انقلاب‌های خرد و کلان اجتماعی و سیاسی زمینه‌ساز ظهور مدرنیزاسیون‌های متناسب با شرایط خاص داخلی این کشورها

۵۰ دو انقلاب ایران

شده و می شود. انقلاب اسلامی ایران از نتایج عمل کرد جهانی نظام سرمایه داری و مدرنیزاسیون انتخابی و مدل برداری شده پهلوی ها است.

پیشگش به تبرستان  
[www.tabarestan.info](http://www.tabarestan.info)

### میراث شوم شرق‌شناسی<sup>(۱)</sup>

شرق نقطه مقابل، منفی و متضاد غرب بوده است؛ به این معنا که شرق طرف متقابل عقلایی اندیشیدن، علم، توسعه، رشد اقتصادی، رفاه و سعادت و از این قبیل تلقی شده است. در نتیجه در طی دورانی طولانی، تحقیقات جامعه‌شناسانه‌ی بی‌طرفی از کشورهایی که معمولاً «شرق» تلقی می‌شدند، وجود نداشته است. مفاهیم و مقولاتی مانند جامعه مدنی اسلامی، ایدئولوژی‌های سیاسی اسلامی و اسلام مدرن هم برای نظریه‌پردازان کلاسیک و هم وارثان غربی‌شان غیرقابل باور و دور از ذهن می‌نموده است. البته چیزی به عنوان «شرق» وجود تئوریک و عملی و علمی نداشته و همان‌طور که ادوارد سعید می‌گوید، ساخته و پرداخته‌ی غرب بوده و نتیجتاً همان بوده که غربی‌ها می‌خواستند.

---

۱ - شرق‌شناسی در این جا ترجمه‌ی واژه انگلیسی **Dorientalism** می‌باشد.

امروزه ما می‌دانیم که آرزوی ماکس وبر برای برقراری یک «جامعه‌شناسی عینی و آزاد از سلطه‌ی قدرت‌مداران، هرگز تحقق نخواهد یافت، چرا که در جامعه مدرن، تولید دانش بخش جدایی‌ناپذیر باز تولید قدرت می‌باشد. همان‌طور که فوکو می‌گوید: «قدرت و دانش به طور مستقیمی در ارتباط با یک‌دیگر قرار داشته و به هم وابسته‌اند. نه هیچ روابط قدرت‌مداری بدون وجود حوزه تولیدی دانش می‌تواند وجود داشته باشد، و نه هیچ دانشی که بر اساس روابط قدرتی قرار نداشته و آن را باز تولید نکند.»<sup>(۱)</sup>

فوکو بر این نکته تأکید می‌کند که قدرت دانش را تولید می‌کند. قدرت و دانش به یک‌دیگر نیاز دارند تا تداوم سیستمی که به هر دوی آنان کمک می‌کند حفظ شود. به هم‌این دلیلی پیروزی خود عقلایی پیروزی اتحاد دانش و قدرت است. همان‌طور که ترنر می‌نویسد: «مقولات بزه کار، دیوانه و غیر معمول و خطا کار مظاهر مباحث سیستماتیک علمی هستند که شیوه‌های رفتاری قابل قبول و معمول را در هر جامعه باز تولید می‌کنند.» بشر و جامعه‌ی عقلایی مدرن به افراد نامعقول و خطا کار نیاز دارد تا وجود خود و رفتار عقلایی‌اش را به اثبات برساند. به عبارت دیگر، اتحاد دانش و قدرت جامعه را به افراد معقول که آن‌ها را خودی می‌داند، و به افراد غیرمعقول که آن‌ها را غیرخودی می‌داند تقسیم کرده است. حال تفاوتی نمی‌کند اگر «این انسان عقلایی و خردمند» همان‌طور که فوکو آن‌را تلقی می‌کرد، یک محصول مدرن باشد و یا، بر طبق نظریه‌ی دریدا تکامل هم‌ان انسان عقلایی قدیمی که ریشه‌هایش در یونان قدیم است، خرد و غیرعقلایی بودن دو پدیده‌ی جدایی‌ناپذیرند.<sup>(۲)</sup> درک غرب از خودش به عنوان

۱ - نگاه کنید به صفحه ۲۷ کتاب Foucault Michael (1977) Discipline and punish...

۲ - برای توضیح بیشتر در باره‌ی خرد و غیرعقلایی بودن و بحث این موضوع بین فوکو و دریدا

جامعه‌ای عقلایی در ارتباط مستقیم با بازسازی تئوریک پدیده شرق به عنوان جامعه‌ای غیرعقلایی است. بازسازی و تولید مقوله‌های غرب و شرق نتیجه‌ی بارز سلطه‌ی غرب و روابط استعماری حاکم بر جهان است و اهداف استعماری مشخصی را دنبال می‌کند. «شرق‌شناسی مجموعه مباحث و تئوری‌هایی است که شرق سکسی، جذاب و غریب را از طریق مجموعه‌ای از مقولات ذهنی و جدول‌های نمایش قابل درک کرده و می‌تواند کنترل کننده درک و فهمیدن یک پدیده‌ی مساوی است با به کنترل درآوردن و بیزیر سیطره بردن آن»<sup>(۱)</sup>

مقوله‌بندی غرب‌شناسی و شرق‌شناسی و یا غرب و شرق شدن تجسم شومی است از اتحاد دانش و قدرت که هدفش نمایش غرب به عنوان جهانی عقلایی و مهد خرد و تمدن و شرق را به عنون نقطه‌ی مقابل غرب یعنی جهانی غیرعقلایی و تنبل و ناپویا معرفی می‌کند. این تقسیم بندی نابخردانه از ساده لوحی مدافع‌اشان حکایت می‌کند. کسانی که پیچیدگی اجتماعی و پلورالیسم شرق را نادیده گرفته و با سرهم کردن یک سری الگوهای رفتاری، اعتقادی و نهادی جهانی می‌آفرینند که فقط محصول ذهن‌شان است. این امر فقط می‌تواند اهداف استعماری غرب برای کنترل دیگر کشورها و جوامع مشروعیت ببخشد و به آن چهره‌ای متمدن و خیرخواهانه بدهد. نقش امپریالیستی و آمال استعماری غربی‌ها در اختراع واژه‌ی شرق‌شناسی به طور واضحی و به خصوص در تولید و آفرینش تصورات معمول در غرب از اسلام و تحلیل جوامع شرقی قابل رؤیت است.<sup>(۲)</sup>

Boyne ROy (1994) Foucault and Derrida...

نگاه کنید به کتاب:

Turner Bryan (1994) Orientalism...

۱ - نگاه کنید به: برایان ترنر

Daniel N. (1960) Islam and the west: The Making...

۲ - نگاه کنید به کتاب

ادوارد سعید در کتاب معروفش «شرق‌شناسی» با بینشی دقیق سیاست‌های استعماری و امپریالیستی غرب را در پشت پرده‌ی مقوله‌سازی غرب‌شناسی و شرق‌شناسی نشان داده و از اهداف غربی‌ها در زمینه‌ی تئوریک برای به‌زیر سلطه کشیدن شرقی‌ها می‌نویسد: در سال ۱۸۷۸ میلادی اروپا حدود ۶۷ درصد و در سال ۱۹۱۴، ۸۴ درصد سرزمین‌های جهان را کنترل می‌کرد.<sup>(۱)</sup> بعد از جنگ جهانی اول درصد سرزمین‌های زیر سلطه‌ی غرب حتی از این هم بالاتر رفت چرا که انگلیس و فرانسه سلطه خود را بر مناطقی که سابقاً زیر نفوذ دولت عثمانی بود گسترش دادند.<sup>(۲)</sup> این امر نه تنها نقش غرب را در پروسه ناهم‌گون مدرنیزاسیون سایر مناطق جهان افزایش داد بلکه غرب را هم در نزد مردم این جوامع به صورت دشمن جلوه‌گر ساخت. دشمن بودن غرب یک تحلیل غیرواقعی برای مردم غیرغربی نبود بلکه ریشه در امیال و اهداف سلطه‌جوی غربی‌ها داشت که هم روشن‌فکران جوامع غیرغربی و هم توده‌های مردم این جوامع را تحت‌تأثیر قرار داده بود. برداشت غربی‌ها از جوامع اسلامی و اسلام شکلی ضد اسلامی به خود گرفت که ریشه در جنگ‌های صلیبی قرن یازده میلادی داشت گوردن مثالی می‌آورد از تصورات و برداشت غربی‌ها از اسلام که بسیار گویا است. این نظریات توسط کسانی بیان می‌شود که حتی امروزه به عنوان پیش‌کسوتان شرق‌شناسی معرفی می‌شوند: «تاریخ دان لبنانی مروان بوخیری از مشاهدات خود در اوایل قرن بیستم در سمپوزیومی که در ۱۵ ماه مه سال ۱۹۰۱ برگزار شده بود و هدفش بررسی نقش اسلام در قرن بیستم بود چنین می‌نویسد: به عنوان سخنگوی نمایندگان دانشمندان کشورهای غربی

Headrick Daniel R. (1977) *The Tools of Empire...*

۱ - نگاه کنید به کتاب:

Gordon Davidc. (1989) *Images of the west...*

۲ - نگاه کنید به کتاب:

شرق‌شناس معروف بارون کارا دو وو<sup>(۱)</sup> بود که چنین نوشت، به استثنای کشور پارس به علت روح آریایی‌اش، چشم انداز پیشرفت و توسعه در کشورهای اسلامی بسیار محدود است. «اسلام امروزه شکست خورده است»، وی ادامه داد که: «افول سیاسی‌اش غیرقابل اجتناب بود... و با توجه به سرنوشت امروزش، اسلام به عنوان یک مذهب از بین رفته است.» و برای این‌که هر نوع خطر پان‌اسلامیست‌ها را از بین ببرد توصیه کرد که مسلمان‌ها را علیه یک‌دیگر تحریک کنند و با تشویق فرقه‌های غیرمذهبی و صوتی منش علیه جریان‌های اصلی اسلامی نفاق آفریده و هم‌چنین از ملی‌گرایی استفاده کرده تا مسلمین را به ملت‌ها و گروه‌های قومی گوناگون تقسیم کنند.<sup>(۲)</sup>

تصور غربی از شرق به عنوان نقطه مقابل خرد عقلایی نه تنها توسط مذهب‌یون و گروه‌های شرق‌شناس غربی آفریده شده بود بلکه توسط عالمان علوم اجتماعی و جامعه‌شناسانی که تئوری‌هایشان نقش بزرگی در تحولات اجتماعی و سیاسی قرن بیستم در غرب که در سراسر جهان بازی کرد، نیز تأیید شد. تئوری‌هایی که جهان را به مقولات مدرن و سنتی تقسیم کرده است. مثلاً دورکیم جهان را و همه جوامع بشری را به دو دسته سنتی و یا پیش‌مدرن و مدرن تقسیم کرد. تونیس دو مقوله‌ی دیگر را برای تقسیم‌بندی مشابهی به کار برده و جوامع سنتی را دارای شیوه‌های زندگی سنتی و جوامع مدرن را دارای شیوه‌های زندگی مدرن می‌نامد. با استفاده از این تئوری‌ها، جوامع غربی - جوامعی عقلایی و مدرن و جوامع غیرغربی جوامعی نابخردانه، احساسی و سنتی توصیف شدند.

---

1- Baron carra de vaux

۲- گوردن (۱۹۸۹) صفحه‌ی ۹۴.



یکی از مهم‌ترین مسائلی که توسط محققین علوم اجتماعی مورد بحث و بررسی قرار گرفته است چگونگی امکان ظهور کاپیتالیسم و یا سرمایه‌داری در غرب و عدم پیدایش این نظام در شرق می‌باشد. به نظر می‌رسد که دلایل معمولی که عمده‌تاً توسط اکثر محققین و سیاست‌مداران غربی و بعضاً غیر غربی پذیرفته شده است، برای عدم رشد سرمایه‌داری در کشورهای غیر غربی و بخصوص اسلامی وجود داشته باشد. این دلایل ارائه شده را می‌توان به دو دسته‌ی عمده تقسیم کرد:

۱- وجود مذهب اسلام در شرق و عدم سلطه مذهب مسیحیت

۲- عدم وجود شهرها و نهادهای مستقل از دولت

تلاش شرق‌شناسان برای تقسیم جهان به غرب و شرق هم‌زمان با گسترش تلاش غرب و نظام سرمایه‌داری برای سیطره بر سرزمین‌های جدید و تثبیت سلطه‌ی استعماری بر این کشورها بود. این تلاش شرق‌شناسان به تدریج توسط عالمان علوم اجتماعی به واقعیت‌های تئوریک تبدیل شده و مهر برتری غرب بر سایر کشورها و جوامع بشری زده شد. یکی از مهم‌ترین این تلاش‌های تئوریک، تئوری وبر در مورد نقش خلاقانه‌ی مسیحیت پرتستان در پیدایش نظام سرمایه‌داری در غرب است. البته این امر نمی‌توانست به تنهایی و به خودی خود در غرب صورت گیرد زیرا همان‌طور که فوکو می‌گوید خرد عقلایی و نابخردی هم‌زادهایی جدا ناشدنی‌اند، یعنی نمی‌توان خرد عقلایی غرب را بدون ارتباط و مقایسه با «نابخردی» شرق مورد بررسی و تحقیق قرار داد. تئورسین‌های غربی نمی‌توانستند پیدایش سرمایه‌داری در غرب را بدون ارتباط با عدم پیدایش این نظام در شرق به نقد و بررسی بکشند.

ماکس وبر اسلام را «مذهب جنگی و ملی عرب‌ها» می‌دانست که بر اهمیت

طبقه‌ی ارتشی تأکید داشت<sup>(۱)</sup> وی معتقد بود که مذهب یهود و مسیحیت مذاهبی بورژوازی و شهری بودند، حال آن‌که برای اسلام شهرها فقط اهمیت سیاسی داشتند.<sup>(۲)</sup> وبر مذهب اسلام را مذهب جنگ‌جویان عرب تلقی می‌کند و درست به هم‌این دلیل نمی‌تواند تصویری واقعی از اهمیت اقتصادی، اجتماعی شهرها در عصر شکوفایی اسلام ارائه دهد. خطای دیگر وبر ندیدن تفاوت‌های اساسی در درون و بین جوامع مختلف اسلامی است. وی تحت تأثیر مستقیم شرق‌شناسان قرار داشته و از تقسیم‌بندی‌های تئوریک آنان متأثر بود. حال آن‌که شهرها مراکز اقتصادی و اجتماعی مهم در جوامع اسلامی بوده و کم‌تر شهری در کشورهای اسلامی بدون بازار می‌توان یافت.

به علاوه هم‌ان‌طور که در بخش‌های بعدی این کتاب خواهیم دید، نهادهای مستقل غیردولتی در جوامع اسلامی، بخصوص از قرن هجدهم میلادی به این طرف وجود داشته و توانسته بودند تا بر تصمیمات دولت‌ها اثر گذاشته و قدرتشان را محدود کنند. متأسفانه تئوری شرق‌شناسی بر الگوهای برداشتی علم و هنر غرب اثر گذاشته و تصویری از شرق و به خصوص جوامع اسلامی ساخته شد که درست نقطه‌ی مقابل غرب بوده و هست.

به این ترتیب با انکار کردن توان جوامع غیر غربی و به خصوص اسلامی برای گسترش فرآیندی مدرن و ایجاد مدرنیزاسیون خاص خودشان که بر اساس نیازهای طبیعی خصوصیات اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی این جوامع قرار گرفته باشد دولت‌های وابسته این جوامع را پیام‌آوران مدرنیزاسیون دانستند. مدرنیزاسیون انتخابی جوامع غیر غربی از جمله اسلامی، جوامعی ناهم‌گون و

Weber Max (1968) Economy and solicty...

۱ - نگاه کنید به کتاب

۲ - همانجا.

۵۸ دو انقلاب ایران

مملو از معضلات اجتماعی، اقتصادی و حتی فرهنگی آفرید، و زمینه‌ای را برای جنبش‌های اجتماعی و انقلابی در این کشورها و سیاسی شدن اعتقادات مذهبی فراهم آورد.

پیشکش به تبرستان  
[www.tabarestan.info](http://www.tabarestan.info)

پیشکش به تبرستان  
[www.tabarestan.info](http://www.tabarestan.info)

پیشکش به تبرستان  
[www.tabarestan.info](http://www.tabarestan.info)

دو انقلاب  
ایران

پیشکش به تبرستان  
[www.tabarestan.info](http://www.tabarestan.info)

## یادآوری یک نکته

در بهمن سال ۱۳۵۷ یک گروه انقلابی به رهبری مذهبی‌های رادیکال، قدرت سیاسی را در ایران به دست گرفتند. دو ماه بعد، از طریق برگزاری یک همه‌پرسی، رژیم چندهزارساله‌ی سلطنتی جای خود را به یک رژیم جمهوری داد که در آن رهبری سیاسی با مذهبی‌های انقلابی بود. شرکت نیروهای مذهبی در حرکت‌های انقلابی همیشه مسئله‌ساز و مباحثه‌برانگیز بوده است. در خلال قرن بیستم علمای شیعه‌ی ایران نه تنها در دو انقلاب مشروطیت (۱۹۰۵-۱۹۰۹) و انقلاب اسلامی (۱۹۷۷-۱۹۷۹) فعالانه شرکت کردند، بلکه نقش اساسی را در رهبری آن داشته‌اند.

بررسی و تحقیق درباره‌ی این دو واقعه‌ی عظیم تاریخ ایران در قرن بیستم نمی‌تواند جدا از بررسی تاریخی جامعه‌ی ایران به‌طوراعم، و نهادهای اجتماعی آن به‌طوراخص باشد. پیدایش، رشد و تغییر نهادها و مؤسسه‌های اجتماعی و روابط آن‌ها با یک‌دیگر اهمیت ویژه‌ای در تجزیه و تحلیل و درک این دو تحول

عمده و دیگر تحولات اجتماعی جامعه‌ی ایران دارد. بررسی تحولات اجتماعی ایران بدون تحقیق در نقش سه عنصر اساسی درگیر در کنش‌ها و واکنش‌های اجتماعی جامعه‌ی ایران، یعنی علمای شیعه، بازاریان و دولت ناقص خواهد بود و دستیابی به تصویر صحیح و جامعی از تاریخ ایران را غیرممکن می‌سازد.

تغییرات اجتماعی و فرهنگی که طی چند قرن اخیر، و به‌ویژه پس از به‌قدرت‌رسیدن صفویان و برقراری مذهب شیعه به عنوان مذهب رسمی، در ایران به وقوع پیوست در ریشه‌یابی و تحلیل دو انقلاب مدرن مشروطیت و اسلامی ایران در قرن حاضر از اهمیت بسیار ویژه‌ای برخوردار است. در چنین تحقیقاتی باید از برداشت‌های سنتی و کلیشه‌ای راجع به انقلاب برحذر بود. بسیاری از محققان که با چنین برداشت‌های کلیشه‌ای به پدیده‌ی انقلاب می‌نگرند، اصولاً انقلاب را با توجه به نتایج متأثر از آن مورد بررسی قرار می‌دهند. به عبارت دیگر آن‌ها معتقدند که دست‌آوردهای انقلاب ماهیت آن را مشخص می‌کند. برای پرهیز از چنین برخوردی به پدیده‌ی انقلاب، من سعی کرده‌ام شیوه‌ی کلیشه‌ای مدل‌های تحقیقاتی را، که "تحولات بزرگ اجتماعی" را پدیده‌هایی یک‌نواخت و هم‌گون می‌دانند که در همه‌جا و همیشه یک‌سان پدیدار می‌شوند، رها کرده و علت‌های انقلاب را در کنش و واکنش دولت و جامعه‌ی مدنی از یک طرف و خود پدیده‌ی انقلاب به عنوان یک "فرایند زنده‌ی اجتماعی"، از طرف دیگر، مورد توجه قرار دهم. هم‌ان‌طور که ملاحظه خواهد شد در بررسی من از دو انقلاب مشروطه و اسلامی، دو نکته‌ی اساسی مورد توجه بوده است: چنین به نظر می‌رسد که چندان بحثی در ماهیت مدرن انقلاب مشروطیت وجود نداشته باشد. ولی در مورد انقلاب اسلامی چنین اتفاق نظری وجود ندارد.



## خصوصیات سنتی و مدرن انقلاب اسلامی ایران

پایان جنگ جهانی دوم و استقرار صلح بعد از آن دوره‌ای هم‌راه با خوش‌بینی نسبت به آینده آفرید. در این دوره‌ی نسبتاً کوتاه به این خوش‌بینی دامن زده شد که اصلاحات اجتماعی مدرن و صنعتی‌شدن، یک جریان جهانی است که به تدریج ناهم‌گونی جوامع بشری را از بین برده و نوعی جامعه‌ی جهانی مدرن با نهادهای اجتماعی و فرهنگی هم‌گون خواهد آفرید. این طرز تفکر بر سه پایه یا پیش‌فرض استوار بود:

- ۱- اصلاحات اجتماعی مدرن و صنعتی‌شدن این جوامع نه فقط مشکلات ساختاری مشابهی می‌آفریند، بل که
- ۲- چنین جریانی راه‌حل‌های مشابهی را هم می‌آفریند، و هم‌چنین
- ۳- راه‌حل‌های مناسب برای حل مشکلات و معضلات این جوامع نهادی

شده و طبیعت جوامع مدرن را می‌سازد.<sup>(۱)</sup>

اگر چه نظریه‌پردازان غربی نوعی تفاوت میان جوامع غربی و کشورهای غیرصنعتی را می‌پذیرفتند، ولی معتقد بودند که این تفاوت‌ها به تدریج از بین خواهد رفت و به آفرینش جامعه‌ی مدرن جهانی خواهد انجامید. این خوش‌بینی راجع به صلح جهانی و رشد اقتصادی پس از جنگ خیلی زود در مصاف با واقعیت‌ها رنگ باخت و نقاط ضعف خود را نمایان ساخت. آن مدینه‌ی فاضله‌ی مدرن و هم‌گون نه تنها در جوامع غیرصنعتی واقعیت نیافت، بل که حتی در خود جوامع صنعتی غرب نیز با معضلات بی‌شماری روبه‌رو گشت. تفاوت‌های اساسی و ساختاری نهادهای اجتماعی، اقتصادی و سیاسی غرب مانند دموکراسی جامعه‌ی سیاسی، بازار، سازمان‌دهی اجتماعی و سیاست اشتغال‌گواه بارز این ادعا است.

چنین تحولی زاینده‌ی این واقعیت است که مدرن‌سازی با اصلاحات اجتماعی جدید، یک جریان پیچیده و مداوم اجتماعی است که ریشه در شرایط اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی خاص هر جامعه‌ای دارد. همان‌طور که آیزنشتات می‌گوید: «این اختلافات در دینامیسم نهادهای اجتماعی و مباحث مدرن‌سازی در جوامع مختلف، بیش از هر چیز ریشه در برنامه‌های فرهنگی مدرنیزه کردن این جوامع دارد که در هر یک از آنها به‌طور خاصی ظهور کرده است». اختلافات نهادی در نظام‌های سیاسی جوامعی مثل فرانسه، ایتالیا، آمریکا و سوئد نشان از برنامه‌های فرهنگی مختلف در مدرنیزه کردن این جوامع دارد.

مدرن‌سازی به‌طور عمده یک جریان انتخابی است. جوامع مختلف راه خودشان را در پذیرفتن و اجرای برنامه‌های مدرن انتخاب می‌کنند. مدرنیزه‌شدن جوامع در حال‌گذار از جمله ایران هم یک جریان به‌غایت انتخابی بوده که توسط هیأت حاکمه‌ی آن به اجرا گذاشته شد. وجود رژیم سیاسی خودکامه در کشورهای غیرصنعتی، این رشد انتخابی را شدت بخشیده و به یک جریان به‌غایت سیاسی بدل کرده است. رژیم شاهنشاهی ایران برای مثال آن نوع از مدرن‌سازی اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی را برای جامعه‌ی ایران انتخاب کرد که با شرایط خاص آن رژیم سازگار بود. رژیم پهلوی با ایجاد و بسط نهادهای مدرن اقتصادی و اجتماعی مانند مدارس، دانشگاه‌ها، بهداشت عمومی، تعاونی‌ها، اقتصاد بازار و ارتش مدرن نه تنها در پی ایجاد جامعه‌ای مدرن بود، بل که هم‌زمان در پی حفظ سیادت سیاسی خود نیز بود. به‌رحال این مدرن‌سازی خودکامه نه تنها نتایج دل‌خواه رژیم را حاصل نکرد، بل که به انقلاب اسلامی سال‌های ۱۹۷۷-۱۹۷۹ انجامید که طومار رژیم شاهنشاهی را برای همیشه در هم پیچید. انقلابی که با وجود رهبری مذهبی آن هم‌ان قدر مدرن بود که انقلاب کبیر ۱۷۸۹ فرانسه و انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ روسیه. انقلاب اسلامی ایران مدرنیت خود را نه فقط مدیون این بود که در محیطی مدرن به وقوع پیوست، بل که مدیون تأثیرپذیری از انقلاب‌های مدرن پیشین نیز بود که چه در ایران مثل انقلاب مشروطیت و چه در جهان مثل انقلاب فرانسه، روسیه و چین اتفاق افتاده بود. هم‌ان‌طور که ارجمند می‌نویسد: «انقلاب‌های پیشین به وسیله‌ی الگوها و رهنمودهای کنش‌های اجتماعی خاص، مدل و الگوی انقلاب‌های بعدی می‌شوند.» انقلاب اسلامی ایران از سوی مخالفان برجسب‌های گوناگونی خورده و با عناوین مختلف نامیده شده است.

متداول‌ترین این عناوین عبارتند از "ستتی"، "بنیادگرا"، "مذهبی" و "ارتجاعی". این برجسب‌ها نه فقط رهبری و ایدئولوژی مذهبی آن را، بلکه متأثر شدن نهادهای سیاسی و اجتماعی را از قدرت‌گرفتن مذهبی‌ها در دوره‌ی "پساانقلابی" منعکس می‌کنند. جنبش‌های بنیادگرا مانند انقلاب اسلامی ایران، به علت ماهیت مذهبی آن‌ها و مخالفت‌شان با بعضی جنبه‌های مدرن، اغلب به عنوان ستتی و ضد مدرن مورد حمله واقع شده‌اند. چنین برداشت‌هایی با واقعیت اجتماعی و سیاسی چنین جنبش‌هایی سازگاری ندارند. جنبش‌های "بنیادگرا"، برخلاف برداشت‌های کلیشه‌ای و متأثر از ایدئولوژی‌های غالب معاصر، از بسیاری جهات، بسیار هم مدرن‌اند. آیزنشتات چندین جنبه‌ی مدرن این جنبش‌ها را مورد بررسی قرار داده است:

۱- بسیاری از جنبش‌های "بنیادگرا" مانند انقلاب‌های عظیم و مدرن عصر حاضر اعتقاد به "تقدم قدرت سیاسی" و مهم‌تر از همه به بازسازی جامعه با وسایل سیاسی دارند.

۲- همانند بسیاری دیگر از انقلاب‌های مدرن، جنبش‌های "بنیادگرا" از اهمیت جاودانگی هویت عمومی می‌کاهند.

۳- جنبش‌های "بنیادگرا" حامل و بسط‌دهنده‌ی عقاید مدرن جاکوینی به شمار می‌روند.

۴- آینده‌نگری یکی از خصوصیات مهم اعتقادات اتویایی جنبش‌های "بنیادگرا" را تشکیل می‌دهد. چنین جنبش‌هایی در پی آینده‌ای هستند که بر اساس نظرات آن‌ها ساخته شود.

۵- ایدئولوژی‌های "بنیادگرا" همانند ایدئولوژی انقلاب‌های بزرگ بر بازسازی اساسی کل نظام سیاسی و اجتماعی اصرار ورزیده و یک نوع رسالت

جهانی برای خود قائل اند.

۶- چنین جنبش‌هایی دخالت و شرکت مستقیم زنان را تشویق می‌کنند. همان‌طور که از متن مشاهده می‌شود من عنوان "بنیادگرا" را در گیومه گذاشته‌ام، به این دلیل که عقاید مذهبی - سیاسی آیت‌الله خمینی که نقش قابل‌ملاحظه‌ای در انقلاب اسلامی بازی کرد، نمی‌تواند به سادگی عناوین "سنتی" و یا "بنیادگرا" به خود بگیرد. او یک تئوری جدید سیاسی ارائه داد که به "ولایت فقیه" معروف است. این نظریه یک بدعت یا نوآوری در برداشت سنتی شیعی از روابط متقابل امت و دولت بود. تا پیش از ارائه‌ی تئوری "ولایت فقیه" و شکل‌گیری گروه رادیکال مذهبی هوادار آیت‌الله خمینی، برداشت سنتی علمای شیعه از نقش دولت بر پذیرش موقتی قدرت سیاسی دولت در مدت غیبت کبرای امام غایب استوار بود و یک نوع توافق عمومی درباره‌ی عدم تلاش برای کسب قدرت سیاسی در بین علمای شیعه وجود داشت. آن‌ها متفق‌القول بودند که رهبر واقعی سیاسی جامعه‌ی اسلامی امام غایب است و کس دیگری شایستگی رهبری جامعه‌ی سیاسی را ندارد. خود آیت‌الله خمینی در کتاب "کشف‌الاسرار" رژیم شاهنشاهی را به عنوان شکل موقت حکومت سیاسی تا قبل از ظهور امام زمان پذیرفته بود. اما در کتاب "حکومت اسلامی" آیت‌الله خمینی برداشت‌های سنتی علمای شیعه، درباره‌ی عدم کسب قدرت سیاسی در زمان غیبت کبرا، را مورد انتقاد قرار داد و مدعی شد که شرکت علما در امور سیاسی نه تنها لازم که واجب است. آیت‌الله خمینی نقش سنتی مجتهدان و فقیهان شیعه، یعنی نیابت امام غایب در امور مذهبی و اجتماعی، را به نیابت سیاسی نیز گسترش داد. بدین ترتیب برخلاف جنبش‌های "بنیادگرای مسیحی" مانند جنبش پیوریتانیستی آمریکا در قرن ۱۸ میلادی، آیت‌الله خمینی بازگشت

به آیات الهی و نوشته‌های مذهبی را تبلیغ نکرد بل که برعکس برداشت جدید و آینده‌نگری از آن‌ها ارائه داد. به‌طور خلاصه نظریه‌ی "ولایت فقیه" یک تئوری جدید انقلابی برای کسب قدرت سیاسی در پوشش مذهبی بود.

در نتیجه می‌توان گفت که آیت‌الله خمینی یک مذهبی نوآور بود که برداشت سنتی علمای شیعه را در مورد قدرت سیاسی در جامعه اسلامی دگرگون کرد و چارچوبه‌ی تئوریک جدیدی برای شرکت آن‌ها در مبارزه‌ی سیاسی، حتی تا کسب تمامی قدرت سیاسی، آفرید. اما همان‌طور که تاریخ بشری نشان داده است واقعیت‌ها پیرو عقاید انتزاعی فلاسفه و گروه‌های سیاسی نیستند، اگرچه از آن‌ها نیز تأثیر می‌پذیرند. در ایران نیز مبارزات واقعی مردم و شرکت نیروهای سیاسی مدرن برای تغییر نظام شاهنشاهی بر طبق تئوری "ولایت فقیه" صورت نگرفت. واقعیت‌هایی نظیر شرایط اقتصادی نوین، وجود گروه‌های سیاسی و اجتماعی زائیده‌ی مدرن‌سازی رژیم سابق و بازی‌های سیاسی مدرن مهر خود را بر پیدایش، صاف‌بندی‌ها و پیروزی انقلاب اسلامی زدند.

همان‌طور که هگل متذکر شده است تئوری‌های همه‌گیر و عمومی باید صورتی مشخص به خود بگیرد تا واقعیت بیابد. آیت‌الله خمینی و دیگر مذهبی‌های رادیکال هوادار او نیز مجبور به بهره‌گیری از شعارهای نوین و مشخص، نهادهای مدرن اجتماعی، توافقی‌های استراتژیک با دیگر گروه‌های سیاسی جدید و استفاده از وسایل ارتباط جمعی مدرن شدند تا نظریه‌ی "ولایت فقیه" را به یک تئوری سیاسی عامه‌پسند و درخور کسب قدرت سیاسی تبدیل کنند. نهادهای مدرنی چون همه‌پرسی و دیگر شیوه‌های انتخاباتی، قانون اساسی، پارلمان و جمهوری جنبه‌هایی از جامعه‌ی مدرن بودند که توسط آیت‌الله خمینی و مذهبی‌های رادیکال برای ممکن ساختن کسب قدرت سیاسی

پذیرفته و بخشی از نظریه‌ی "ولایت فقیه" شدند. همان‌طور که آبراهامیان خاطر نشان می‌سازد: «ساختار قانون اساسی جمهوری اسلامی به مراتب بیش‌تر شبیه جمهوری پنجم فرانسه به رهبری دوگل بود تا شبیه شیوه‌ی اولیه‌ی حکومت اسلامی خلافت». انقلاب اسلامی ایران انقلابی مدرن بود که در جهانی مدرن صورت گرفت. منظور از کلمه‌ی "مدرن" تغییرات همه‌جانبه‌ای است که پس از رنسانس و انقلاب صنعتی در اروپای غربی پدید آمد و نهادهای اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی خاصی را خلق کرد که پایه‌ی تکامل اجتماعی بسیاری از کشورهای صنعتی و غیرصنعتی را تشکیل داد. نهادهایی چون "اقتصاد بازار"، "کارخانه"، "پارلمنتاریسم" و "جمهوری" از جمله‌ی این نهادهای مدرن هستند.

نظام جمهوری اسلامی بر ویرانه‌های رژیم خودکامه‌ی شاهنشاهی بناگشت و اگرچه گروه‌های رادیکال مذهبی بسیاری از خواست‌های اولیه‌ی انقلاب را نادیده گرفتند، قانون اساسی جمهوری اسلامی به‌هیچ‌وجه نقطه‌ی اشتراکی با یک قانون اساسی مذهبی یا سنتی نداشت. همان‌طور که آبراهامیان می‌نویسد: «متن قانون اساسی و حتی پیش‌نویس آن و شرایط اجتماعی که چنین قانونی از آن بیرون آمد، به‌طور غیرقابل‌انکاری "غیربنیادگرا" است. ساختار و ماهیت اساسی آن به‌طور مستقیم از جمهوری پنجم فرانسه گرفته شده که در آن تقسیم قوا بر اساس نظریه‌ی موتسکیو صورت گرفته است. چنین نظریه‌ای دولت را به یک قوه‌ی اجرائی به رهبری ریاست جمهوری، که در راس یک دولت شدیداً متمرکز قرار دارد؛ قوه‌ی قضائیه به ریاست قضات؛ و قوه‌ی قانون‌گذاری، که توسط یک پارلمان ملی که با حق رای عمومی انتخاب شده، تقسیم می‌کند».

حق رای عمومی توسط نظام جمهوری اسلامی بلافاصله پس از پیروزی

انقلاب و در اولین همه‌پرسی حکومت جدید به رسمیت شناخته شد. این امر در حالی انجام گرفت که خود آیت‌الله خمینی و دیگر علمای شیعه در سال‌های ۴۲-۱۳۴۰ مخالفت خود را با آن ابراز داشته و از آن به عنوان شیوه‌ای نام برده بودند که رژیم شاه برای به‌فحشاء کشاندن زنان و دختران عموم مسلمانان از آن استفاده می‌کند.

مدرن‌سازی شتاب‌زده‌ای که توسط رژیم پهلوی به مرحله‌ی اجرا گذاشته شد، ساختار سنتی جامعه‌ی مدنی ایران را دچار تغییرات بنیادین ساخت. پیدایش گروه‌ها و روابط جدید در حیات اجتماعی ایران هم‌زمان با مانده‌گاری و ادامه‌ی حیات گروه‌ها و روابط سنتی، چنان جامعه‌ی پیچیده‌ای آفرید که دیگر تقسیم سنتی جامعه به جامعه مدنی‌ای که عمدتاً از بازاری‌ها و علمای شیعه تشکیل شده بود و با نفوذ و قدرت عظیم اجتماعی خود در مقابل رژیم شاهنشاهی قرار داشت، مناسب نمی‌نمود. در نتیجه‌ی مدرن‌سازی شتاب‌زده‌ی رژیم پهلوی علمای شیعه موقعیت ممتاز خود را نه تنها در جامعه‌ی مدنی مدرن از دست دادند، بلکه روابط آن‌ها با یکی از مراکز اصلی جامعه‌ی مدنی سنتی یعنی بازار تحت تأثیر قرار گرفت. آن‌ها به تدریج به نیرویی حاشیه‌ای بدل شدند که با رشد و دگرگونی اجتماعی رو به زوال می‌رفت. اما این بدین معنی نبود که آن‌ها برای بقای خود و به‌دست آوردن قدرت از دست‌رفته تلاش نکردند. یکی از راه‌های تنازع بقاء برای علما مبارزه‌ی مستمر با عقاید سیاسی نوین مانند عقاید سوسیالیستی و ناسیونالیستی بود. البته در روند رویارویی با این ایدئولوژی‌های مدرن سیاسی، مذهبی‌ها از آن‌ها نیز متأثر شدند. مثلاً کسب قدرت سیاسی به عنوان تنها راه اجرای تغییرات اساسی اجتماعی که با نظریه‌ی ولایت فقیه آیت‌الله خمینی مطرح شده بود از نتایج مستقیم ایدئولوژی‌های



سیاسی مدرن بود. نظریه‌ی ولایت فقیه، مثلاً همانند ایدئولوژی‌های سوسیالیستی، دوگانگی و قطبی بودن نظام اجتماعی را به دولت و جامعه مدنی نمی‌پذیرد و هدف‌اش از کسب قدرت سیاسی از بین بردن این دوگانگی به نفع قدرت دولتی بود. همان‌طور که آیزنشتات می‌نویسد: «این عنصر غایت‌گرایی و خودکامگی مطلق جاکوبین‌گونه مقدماً در بازسازی قدرت مرکزی این جوامع مشهود است و به تلاش برای از بین بردن مطلق مرکز و پیرامون و نفی کلیه‌ی نهادها و تشکیلات حایلی منجر می‌شود که در بعضی موارد به آن‌ها جامعه‌ی مدنی می‌گویند.»

بنابراین شرکت علما در انقلاب اسلامی فقط به منظور بازپس گرفتن قدرت از دست‌رفته‌شان در جامعه‌ی مدنی نبود، چرا که چنین امری در جامعه‌ی مدرن ایران غیرممکن می‌نمود، بلکه برای کسب قدرت سیاسی و از بین بردن دوگانگی بین جامعه‌ی مدنی و دولت بود. آن‌ها می‌خواستند دولتی بیافرینند که کلیه‌ی گروه‌های اجتماعی "امت" آن باشند. پُر واضح است که برای این منظور کسب قدرت سیاسی از ضروریات اساسی بود. اگر هدف علمای شیعه از شرکت در انقلاب مشروطیت در آغاز قرن این بود که قدرت سیاسی را تحت تأثیر قرار داده و موقعیت خود را در جامعه‌ی مدنی مستحکم کنند، هدف‌شان از شرکت در انقلاب اسلامی کسب قدرت سیاسی و از بین بردن دوگانگی بین دولت و جامعه‌ی مدنی بود. آن‌ها در این کار نه تنها از همکاری با متحد همیشگی‌شان، بازار، استفاده کردند، بلکه از همکاری گروه‌های مدرن نیز برخوردار شدند. اگرچه بسیاری از گروه‌های جامعه‌ی شهری ایران در به‌ثمر رسیدن انقلاب اسلامی سهم بودند ولی یک گروه خاص بیش از همه در کسب قدرت سیاسی توسط مذهبی‌های رادیکال مؤثر بود. این گروه که

"حاشیه‌نشینان شهری" و یا "مردم خارج از محدوده" شهرهای بزرگ و به‌خصوص تهران بودند، در هیچ‌یک از بخش‌های صنعتی و خدماتی به کار گرفته نشده بودند. آن‌ها که ریشه‌های روستائی داشتند به توده‌ای حل نشده در جامعه‌ی شهری تبدیل شده بودند که جایی در برنامه‌های "تمدن بزرگ" شاهنشاهی نداشتند. زمانی که بیشتر نیروهای چپ در جست‌وجوی "پرولتاریای صنعتی" بودند و هوای تشکیل حزب طبقه‌ی کارگر را در سر می‌پروراندند، نیروهای رادیکال مذهبی حاشیه‌نشینان را که در حاشیه‌ی شهرها درگیر مبارزات روزمره با نیروهای شهرداری بودند، پیدا کرده و به تبلیغات در میان آن‌ها پرداختند.

این حاشیه‌نشینان به تدریج به "ارتش اجتماعی" انقلابی تبدیل شدند که رهبری آن را گروه‌های مذهبی رادیکال به عهده داشتند. شرکت در انقلاب برای گروه‌های حاشیه‌نشین به معنی دست‌یابی به جای‌گاهی در جامعه‌ی شهری ایران و مبارزه با موانعی بود که بر سر پذیرش آن‌ها به عنوان بخشی از جامعه‌ی شهری وجود داشت. انقلاب فرصتی بسیار مناسب برای عمل‌کرد آن‌ها به عنوان یک گروه شهری آفرید. پس از انقلاب نیز آن‌ها بدنه‌ی اصلی نیروهای نظامی مذهبی مانند "سپاه پاسداران انقلاب اسلامی"، نیروهای " بسیج" و "کمیته"ها را تشکیل دادند که حافظان نظام اسلامی به شمار می‌روند.

همان‌طور که در ابتدا یادآور شدم، تحلیل انقلاب ایران و بسیاری از تحولات مدرن جوامع اسلامی بدون تحلیل عمیق اجتماعی چگونگی پیدایش، رشد و دگرگونی نهادهای اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی این جوامع امکان‌پذیر نیست. برای درک هرچه بهتر تحولات اجتماعی در ایران استفاده از شیوه‌ی تحلیلی اجتماعی - تاریخی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. این شیوه‌ی تحلیلی

کلیه‌ی نهادهای سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی را در بطن حرکت تاریخی‌شان مورد تحلیل قرار می‌دهد. استفاده از این شیوه‌ی تحلیلی هم‌زمان با تقسیم مراکز قدرت در جوامع اسلامی به دو مرکز سیاسی و اجتماعی ابزار تحلیل متناسب با شرایط اجتماعی چنین جوامعی را به دست می‌دهد. مثلاً یکی از ابزارهای مناسب برای تحلیل جامعه‌ی ایران استفاده از نظریه‌ی جامعه‌ی مدنی دولت است. من معتقدم که جامعه‌ی مدنی در ایران از سابقه‌ای بسیار طولانی برخوردار است و قدمت آن به مدت‌ها قبل از ظهور گروه‌های مدرن و حتی پیدایش مفهوم جامعه‌ی مدنی در غرب می‌رسد. جامعه مدنی سنتی در ایران برخلاف بسیاری از تعاریف غربی جامعه مدنی، نه از افراد شهروند<sup>(۱)</sup> و سازمان‌های سیاسی - اجتماعی آنها، بلکه از اتحاد سیاسی - اجتماعی گروه‌ها و نهادهای اجتماعی تشکیل شده بود.

## جامعه مدنی در ایران

نظریه‌ی جامعه‌ی مدنی تاریخچه‌ی نسبتاً طولانی دارد. این نظریه در چهار چوبه‌های تئوریک گوناگونی از جمله مارکس، هگل، دورکیم، لاک، هابز، هابرماس، ایزنشتار، الکساندر، کالهن و گلنر مورد بحث قرار گرفته است. دورکیم جامعه‌ی مدنی را یک "تجمع اشتراکی"<sup>(۱)</sup> استوار بر فردگرایی می‌داند. مدنیت از نظر دورکیم بر حقایقی استوار است که افراد هر جامعه در طول تکامل‌شان به‌سوی اجتماعی شدن، چیزی که وی شرایط "پیش قراردادی"<sup>(۲)</sup> می‌نامد، کسب کرده و ملکه‌ی رفتار خویش قرار می‌دهند. او معتقد است که قراردادهای اجتماعی پایه جامعه را تشکیل نمی‌دهند، بل که نظم اجتماعی، متأثر از تقسیم کار اجتماعی است و بر قراردادهای اجتماعی تقدم دارد.<sup>(۳)</sup> این بدین معناست که فرآیند اجتماعی شدن یک نوع اخلاق اجتماعی می‌آفریند که

---

1- Shared community

2- Pre-contractual

3- (Durkheim, 1984: 101-123)

ابزار مناسبی را برای تبادل نظر در بین افراد اجتماع و بستن قراردادهای اجتماعی در اختیار آن‌ها می‌گذارد. به عقیده‌ی دورکیم اساس هر جامعه‌ی بشری بر اتحاد<sup>(۱)</sup> قرار دارد. در جوامع سنتی این اتحاد صورت ساده و مکانیکی و در جوامع مدرن، بر تقسیم کار اجتماعی قرار دارد که وی آن را "اتحاد ارگانیک می‌خواند. در هر دو مورد "اتحاد" موضوعی نیست که تنها مربوط به دولت و یا دخالت ارگان‌های دولتی باشد، بلکه استوار بر اساس محکم "آگاهی عمومی"<sup>(۲)</sup> و اخلاقیات اجتماعی است.

هابرماس در توضیح مدنیت<sup>(۳)</sup> به عنوان نقطه‌ی مقابل دولت و ارگان‌هایش، بر جنبه‌های اخلاقی تکیه می‌کند. وی جامعه‌ی مدنی را محدوده فعالیت‌های دموکراتیک مردم برای تنظیم خواست‌های‌شان می‌داند که بر اصل "ارتباط متقابل ادراکی"<sup>(۴)</sup> قرار دارد. جامعه‌ی مدنی هابرماس حاصل هم‌این ارتباطات متقابل و ادراکی است که به سازمان‌دهی خواست‌های واقعی مردم علیه نظام سیاسی و اقتصادی حاضر می‌انجامد. جنبش‌هایی از قبیل "جنبش محیط زیست" و "جنبش زنان" از هم‌این سازمان‌دهی مردمی نشأت می‌گیرد. نظریه هابرماس نزدیک و در ارتباط با نظریه‌ای است که به "جنبش‌های جدید اجتماعی و جامعه مدنی"<sup>(۵)</sup> معروف است. همان‌طور که گفته شد این‌ها جامعه مدنی را پایه‌ی جنبش‌های جدید اجتماعی می‌دانند. عده‌ای دیگر جامعه مدنی را محدوده‌ای می‌دانند که نه تنها جدا از دولت است، بلکه با سایر مظاهر غیرمدنیت<sup>(۶)</sup> هم مانند مذهب، علم، اقتصاد و اجتماعات سنتی نقطه اشتراکی

1- (Solidarity)

2- Collective consciousness

3- Civility

4- Communicative action

5- New social movements-social society

6- Non-civil

ندارد. به نظر این‌ها جامعه‌ی مدنی محدوده‌ای است که امکان کنش و واکنش آزادانه‌ی شهروندان را فراهم می‌سازد.<sup>(۱)</sup>

با توجه به وفور مفاهیم و توضیحات راجع به جامعه‌ی مدنی می‌توان گفت که جامعه‌ی مدنی محدوده‌ای اجتماعی است که در آن انسان‌ها و گروه‌های غیرسیاسی زندگی خودشان را سازمان می‌بخشند. به عبارت دیگر، جامعه‌ی مدنی توانایی یک جامعه است برای سازمان‌دهی خودش بدون هر نوع دخالت دولت.<sup>(۲)</sup> همان‌طور که مشهود است این نوع درک از جامعه مدنی، نوعی دوگانگی بین جامعه‌ی مدنی و دولت برای حفظ استقلال و حقانیت گروه‌ها و نهادهای هر یک از این دو قطب می‌باشد. تعداد زیادی از تحقیقات و مقالات در مورد جامعه مدنی شاهد این مدعا است که جامعه‌ی مدنی بر استقلال و خودآرایی فردی شهروندان قرار دارد. در واقع مفهوم جامعه‌ی مدنی در بسیاری از موارد هم‌طراز و گاهی مشابه با آزادی‌های فردی و دموکراسی قرار گرفته است. حال آن‌که پیدایش و تکامل جامعه مدنی، به عقیده‌ی من، ضرورتاً در ارتباط با فردگرایی و دموکراسی نبوده است. دوگانگی دولت، مردم و آن شکل خاصی از روابط متقابل بین این دو، که در غرب پدید آمد، با شکل و محتوای تکامل اجتماعی و روابط متقابل این دو قطب در ایران و حتی در بسیاری دیگر از کشورهای اسلامی تفاوت اساسی دارد. بدین ترتیب می‌توان گفت که در ایران حداقل از نیمه‌ی دوم حکومت صفویان در زمانی که علمای شیعه از امتیازات قابل توجهی برخوردار بوده و توانستند پایه‌های نفوذ خود را در بین مردم کوچه و بازار تحکیم بخشند، یک جامعه‌ی مدنی استوار بر دو گروه با قدرت، علمای

1- 199 (Alexander, 5:8)

2- Calhoun, 1993.

شیعه و بازاری‌ها، وجود داشت و در تحولات سیاسی و اجتماعی ایران نقش سرنوشت‌سازی را بازی کرده است (۳). استقلال جامعه‌ی مدنی ایران از حیطة نفوذ دولتی بر دو پایه‌ی اساسی استوار بود:

۱- قدرت اقتصادی و اجتماعی بازار

۲- نفوذ علمای شیعه

۱- از دینگاه تاریخی شهرهای ایران، حتی قبل از اسلام، بر سر راه‌های تجارتنی و در پیرامون مراکز خرید و فروش، که بعدها به بازار معروف شدند، به وجود آمدند. بازارها جزء جداناپذیر شهرها بوده و همان‌طور که خیرآبادی می‌گوید: «هیچ اجتماعی را، بدون وجود بازار، نمی‌توان شهر نامید».<sup>(۱)</sup> قدرت اقتصادی بازارها به آن‌ها امکان می‌داد که هم بر قدرت دولتی و هم بر قدرت مذهبی تأثیر بگذارند. لمبتون<sup>(۲)</sup> در تحلیل خود از جامعه‌ی اسلامی ایران در سده‌های میانه، از قدرت بازارها نام برده و می‌نویسد که دولت‌ها آن‌چنان به قدرت اقتصادی بازار وابسته بودند که در مواردی بعضی از بازاری‌ها با استفاده از نفوذ خود به مقام وزارت نیز می‌رسیدند. اما وابستگی علمای شیعه به قدرت اقتصادی بازارها یک‌طرفه نبود و بازاری‌ها برای «مشروعیت» کسب و کار خویش به علمای شیعه نیاز داشتند. بازاری‌ها بخش عمده‌ی خرج و دخل علمای شیعه را تأمین می‌کردند و ایشان فعالیت‌های اقتصادی آن‌ها را «حلال» کرده و مشروعیت مذهبی می‌بخشیدند. پدیده‌ی دیگری که روابط متقابل بازاری‌ها و علمای شیعه را تحکیم می‌بخشید، ازدواج بین این دو گروه بود. با ازدواج مابین خانواده‌های بازاری و علما نوعی وابستگی قومی نیز در بین آن‌ها

1- Kheirabadi, 1998

2- Lambton, 1981.

وجود داشت.

۲- نفوذ علمای شیعه در جامعه‌ی ایران بعد از حکومت صفویان دو عامل اساسی داشت: رابطه و اتحاد با بازار و نفوذ در قدرت سیاسی. مورد اول قبلاً مورد بررسی قرار گرفت. تأثیر علمای شیعه بر قدرت سیاسی مدیون این واقعیت تاریخی است که دولت‌ها، از هر نوع که باشند، نیاز به "مشروعیت" در بین مردم دارند. حال می‌خواهد آن‌ها خود را مانند صفویان "نایب امام زمان"، مانند قاجارها "ظل الله"، و یا مانند شاه سابق "آریامهر" و "کیانداران جمشید" بنامند. تا قبل از حکومت پهلوی‌ها، تئوری غیبت و حضور "غایب" امام زمان، که بر اساس تئوری دولتی مذهب شیعه، رهبر حقیقی جامعه‌ی اسلامی تلقی می‌شد، حکومت‌ها را مجبور به همکاری با علمای شیعه، که خود را "نایب امام زمان" می‌دانستند می‌کرد. علمای شیعه با استفاده از "امتیاز انحصاری سرمایه‌ی مذهبی"، که هم بازاری‌ها و هم دولتی‌ها به آن نیاز داشتند، از نفوذ فوق‌العاده‌ای در جامعه‌ی ایران برخوردار بودند. این امر به آن‌ها قدرت زیادی در کنترل مؤسسه‌های مهم اجتماعی مانند دفترهای ازدواج و طلاق، دادگاه‌ها، مساجد و حتی داد و ستد و عقد قراردادهای اجتماعی و اقتصادی، داده بود. به عبارت دیگر، قدرت مذهبی آن‌ها، نهادی شده و با زندگی روزمره‌ی مردم درآمیخته بود.

به‌طور خلاصه باید گفت که وابستگی دو جانبه‌ی علمای شیعه و بازاری‌ها و کنترل این دو گروه بر حیات اقتصادی و اجتماعی و حتی فرهنگی مردم به آن‌ها قدرت اجتماعی فوق‌العاده‌ای داده بود که می‌توانستند از آن استفاده کرده و حتی سیاست‌های دولت را تحت تأثیر قرار دهند. (حوادثی که به دو جنگ فاجعه‌انگیز ایران و روس در قرن ۱۹ میلادی منجر گشت و نقش علما در این



حوادث که علی‌رغم خواست دولت، کشور را به جنگ با روس‌ها سوق داد، شاهد بارزی بر این مدعاست.)

بسیاری از نظریه‌پردازان غربی پیدایش جامعه مدنی در غرب را در ارتباط مستقیم با پیدایش نظام سرمایه‌داری و روابط اجتماعی مدرن می‌دانند. این تصویری است که متأسفانه گریبان بسیاری از محققین و نظریه‌پردازان جهان به اصطلاح "غیر صنعتی" را هم گرفته است. اولاً این نظریه که در غرب دوگانگی جامعه مدنی و دولت در قبل از انقلاب صنعتی و جنبش روشن‌گری اروپا<sup>(۱)</sup> وجود نداشته است، زائیده تخیلات دور از واقعیت شیفته‌گان مدرنیسم و خرد ابزاری<sup>(۲)</sup> می‌باشد. چنین برداشتی از تاریخ جوامع غربی نه تنها با واقعیت تکامل این جوامع هم‌خوانی ندارد، بل که تصویر کژدیسه‌ای را که سال‌هاست به خورد روشن‌فکران جهان غیر غربی داده شده است را تقویت می‌کند. کافی است تا نظری به سیر تحولات مدرن این جوامع بی‌افکنیم تا نه تنها دوگانگی نهادی شده دولت و جامعه مدنی را در این جوامع بینیم، بل که به تفاوت‌های فاحش پروسه مدرن‌سازی این جوامع نیز پی ببریم.

نگاه کوتاهی به قرون وسطی در اروپا و جدال دائمی دولت (شاه) و کلیسا که از زمان مسیحی شدن اروپا شکل گرفت از یک طرف، و نظام اقتصادی - اجتماعی فئودالیسم از طرف دیگر، شاهد این مدعاست. کتاب "شهر خدای" آگوستینوس کشیش، قرن‌ها پیش از جنبش رنسانس و روشن‌گری اروپا، ضمن تأیید تضاد قدرت شاه و کلیسا، خبر از عقب‌نشینی کلیسا و بخشیدن به شاه "هرچه را که حق اوست" می‌دهد<sup>(۳)</sup>. نکته اما این نیست که در جوامع غربی تا

1- Enlightenment

2- Instrumental Rationality

۳- نگاه کنید به City God اثر Agustinus

قبل از فرآیند مدرن‌سازی، جامعه مدنی وجود نداشته است، بل که این است که در این جوامع هم همانند بسیاری از جوامع غیر غربی، جامع مدنی سنتی وجود داشته است و هنوز هم در حیات سیاسی - اجتماعی این جوامع نقش آفرین است. در این میان جامعه آمریکای شمالی و نقش فعال گروه‌های مذهبی (پروتستان) تنها شاهد این مدعا نیست.

تحولات تاریخی نه تنها بین جوامع غربی و غیر غربی شکل هم‌گون و یک‌دستی نداشته است، بل که در خود غرب هم این فرایند بسیار ناهم‌گون و متفاوت بین جوامع مختلف غربی بوده است. از آن جایی که هدف این کتاب بررسی جوامع غربی نیست، تنها به ذکر این نکته قناعت می‌شود که غرب هم‌زمان با پیدایش جنبش روشن‌گری و به قدرت رسیدن دولت‌های ملی و لشکرکشی‌های امپریالیستی خود، نیاز به سیستم‌های فرهنگی - ایدئولوژیکی جدیدی داشت تا بتواند سیطره‌ی جهانی خود را مشروعیت ببخشد. بازنویسی تاریخ جوامع بشری و تقسیم جهان بین مقوله‌های "غرب و غیرغرب" از اواسط قرن هفدهم میلادی مشغله‌ی بسیاری از نظریه‌پردازان غربی شده<sup>(۱)</sup> است. تاریخ تمدن اروپا می‌بایست قائم به ذات بوده و از خود اروپا شروع می‌شد و نقطه مشترکی با دیگر اقوام غیر اروپایی نمی‌داشت. علوم اجتماعی هم از این جریان غرب‌زدگی در امان نبود و بسیاری از تئوریسین‌های این جوامع با اعتقاد راسخ به حقانیت مدرن‌سازی و "تحول خطی تاریخ"<sup>(۲)</sup> به تئوریزه کردن گذار از جوامع سنتی و عقب‌مانده به جوامع پیشرفته پرداختند. برای مثال، امیل

---

۱- برای توضیح بیش‌تر نگاه کنید به اثر Alain Tourain (Black Athena)

دورکیم<sup>(۱)</sup> جامعه‌شناس فرانسوی جهان را به دو مجموعه "سنتی" و "مدرن" تقسیم کرد و ماکس وبر، جامعه‌شناس و حقوق‌دان آلمانی جوامع جهانی را به جوامع عقلایی<sup>(۲)</sup> پروتستان غربی و دیگر جوامع غیرعقلایی با مذاهب غیر پروتستان مسیحی طبقه‌بندی کرد. بحث اصلی این کتاب محلی برای بررسی سایر نظریه‌پردازان غربی مثل مونتسکیو که در کتاب "نامه‌های فارسی" اش<sup>(۳)</sup> ایرانی‌ها را قومی پست‌تر از فرانسوی‌ها می‌دانند، نمی‌گذارد.

این نظریه‌پردازان "غرب" را تافته‌ای جدا بافته از سایر نقاط جهان و جوامع انسانی‌اش می‌دانسته و "غرب" را پرچم‌دار حق به‌جانب تحولات مدرن اجتماعی - اقتصادی قلمداد می‌کردند. غرب می‌بایست راه آینده را به سایر جوامع نشان دهد و جوامع غیر غربی می‌بایست دنباله‌رو جوامع غربی شده و سازمان‌های نوین اجتماعی - اقتصادی‌اش را عیناً کپی می‌کردند. پدیده‌هایی مانند اقتصاد بازار، دموکراسی و دولت ملی از جمله چنین سازمان‌هایی بودند. جامعه مدنی مدرن غرب با گسترش اقتصاد مستقل بازار و پیدایش گروه‌های سیاسی و رقیب دولتی به تدریج دولت‌های غربی را مجبور به عقب‌نشینی کرده و خود را به عنوان یکی از مهم‌ترین عوامل کنترل قدرت دولت سازمان بخشید. جامعه مدنی مدرن غرب در واقع هم‌زاد دولت‌های ملی این جوامع بوده و در ابتدا با اتحاد با دولت‌های ملی یکی از مهم‌ترین قدرت‌های جامعه‌ی مدنی سنتی غرب یعنی کلیسا را از موقعیت ممتاز اجتماعی - سیاسی و حتی اقتصادش عقب راندند. این جامعه‌ی مدنی مدرن در فرآیند مبارزه با قدرت کلیسا از یک طرف و با قدرت مطلقه‌ی شاه از طرف دیگر، نهادی شد.

و اما تحولات اجتماعی جوامع دیگر و از جمله ایران الگوی متفاوتی داشت و استوار بر نهادهای اقتصادی - اجتماعی و فرهنگی خاص خود، فرآیند دیگری را گذرانده و نهادهای متفاوتی نسبت به جوامع غربی آفرید. اما این بدین معنی نیست که جامعه‌ی ایران اساساً و ریشه‌ای با جوامع غربی فرق داشته و بین جامعه‌ی ما و جوامع غربی دیواری غیرقابل عبور وجود داشته است. باید توجه داشت که چنین اختلافات اساسی بین جهان غرب و غیر غرب را خود غربی‌ها که جوامع خود را تافته‌ای جدا بافته از بقیه جهان می‌دانستند، آفریدند و محققین و متفکران غیر غربی نباید در دام آن بی‌افتند<sup>(۱)</sup>.

همان‌طور که قبلاً گفته شد، در ایران هم مانند بسیاری از جوامع غربی جامعه‌ی مدنی وجود داشته و دارای خصوصیتی کما بیش مشابه جامعه مدنی در غرب بوده است. در این جا با استفاده‌ای آزاد از تئوری آیزنشتاد برای تعریف جامعه‌ی مدنی، می‌توان سه شرط اساسی را برای وجود جامعه مدنی در یک جامعه برشمرد. این سه شرط بر حیاط مستقل حیطه‌ای اجتماعی<sup>(۲)</sup> تأکید دارند که می‌تواند با استفاده از توانایی‌های گروه‌ها و افراد این حیطه، بر دولت و قدرت تصمیم‌گیری‌اش تأثیر بگذارد. این سه شرط عبارتند از:

- ۱- استقلال نسبی یک حیطه اجتماعی از دولت
- ۲- دسترسی نسبتاً مستقل این حیطه به قدرت دولتی و گروه نخبه‌گانش ۳-
- وجود یک حیطه عمومی نسبتاً مستقل.

وجود جامعه‌ی مدنی در ایران الزاماً مشروط به وجود افراد مستقل و

---

۱- برای بحث بیشتر در این مورد، نگاه کنید به نوشته‌های نویسنده لبنانی الاصل

خودآگاه<sup>(۱)</sup> و یا "آزاد" نیست. بل که جامعه‌ی مدنی در ایران متشکل از گروه‌ها و دسته‌هایی است که مستقل از قدرت دولتی و نهادهای آن عمل می‌کنند. استقلال این گروه‌ها وابسته به قدرت اجتماعی و مشروعیت‌شان در بین مردم از یک طرف، و استقلال اقتصادی‌شان از دولت، از طرف دیگر می‌باشد. علمای شیعه به عنوان یکی از مهم‌ترین گروه‌های جامعه‌ی مدنی سنتی ایران از موقعیت مذهبی - اجتماعی ممتازی در بین مردم ایران برای به مبارزه طلبیدن قدرت دولت برخوردار بودند. استقلال اقتصادی علما نسبت به دولت مدیون وجود نهاد اقتصادی - اجتماعی "وقف"، "سهم امام" و حمایت اقتصادی بازار از ایشان بود.

یکی دیگر از عوامل قدرت و موقعیت ممتاز علمای شیعه در جامعه‌ی ایران وجود نهاد "اجتهاد" بود. مجتهدین مدت نسبتاً طولانی را به آموختن فقه شیعه و علوم اسلامی گذرانده و با اتکاء مشروع به دانش مذهبی خود راهنمای شیعیان در امور مذهبی - اجتماعی‌شان بودند. بدین ترتیب مجتهدین نقش مهمی در زندگی روزمره‌ی مردم ایران، به‌خصوص پس از به‌قدرت رسیدن صفویان در سال ۱۵۰۱ میلادی، بازی کرده و یکی از مهم‌ترین گروه‌های جامعه‌ی مدنی سنتی ایران را تشکیل می‌دادند.

گروه دیگری که نقش تعیین‌کننده‌ای در جامعه‌ی مدنی سنتی ایران به‌عهده داشت، بازاری‌ها بودند که مانند مجتهدین و سایر علمای شیعه از استقلال اقتصادی نسبت به دولت برخوردار بودند. همان‌طور که گفته شد، بازارهای ایران نبض طپنده و مرکز "حیطه عمومی" جامعه‌ی شهری ایران بودند. مراکز

مهم و محل تبادل افکار و سازماندهی بسیاری از جنبه‌های زندگی روزمره‌ی مردم مثل قهوه‌خانه‌ها، حمام‌های عمومی، مساجد جامع، تکیه‌ها، سازمان‌های صنفی و مراکز خرید و فروش همه در بازار قرار داشته و بازاری‌ها گرداننده‌ی اصلی آن‌ها بودند. این امر البته مختص جامعه‌ی اسلامی ایران نبوده و حتی در دوران قبل اسلام نیز در ایران وجود داشته و بازارها شریان حیاتی شهرهای ایران بوده‌اند. لازم به تذکر است که شهرهای ایران عمدتاً بر سر راه جاده‌ی ابریشم قرار داشته و در اطراف بازارها بنا شده‌اند (۱).  
علمای شیعه و بازاری‌ها دو گروه عمده‌ی جامعه مدنی سنتی ایران را تشکیل می‌دادند و نقش عمده‌ای در تعدیل قدرت دولت داشته‌اند. لازم به تذکر است که در بسیاری از موارد علما و بازاری‌ها حتی وظیفه‌ی اصلی دولت یعنی حفظ نظم عمومی را نیز، توسط گروه‌های مسلح خود معروف به دسته‌ی "لوطی‌ها" برعهده داشتند.

شرط دوم وجود جامعه‌ی مدنی، دسترسی به قدرت دولتی و گروه برگزیده‌ی آن (۲) می‌باشد. این بدین معنی است که گروه‌های نسبتاً مستقل جامعه مدنی باید بتوانند قدرت دولتی و تصمیماتش را تحت تأثیر قرار دهند. تاریخ ایران شواهد فراوانی از تأثیرگذاری علما و بازاری‌ها بر دولت و دستگاه تصمیم‌گیرش را گواهی می‌دهد. نقش اقتصادی - اجتماعی بازاری‌ها و علما در حیات اجتماعی - اقتصادی شهرها و روستاهای نزدیک به شهری‌ها و قدرت این دو گروه در بسیج توده‌های شهری، دولت را مجبور می‌کرد تا با این دو گروه همکاری کرده و موقعیت ممتاز آن‌ها را بپذیرد. برای مثال، دستگاه‌های قضایی

---

۱- نگاه کنید به کتاب Iranian Cities اثر مسعود خیرآبادی Masoud kheirabadi

کشور تا سالیانی چند از قرن بیستم در اختیار علمای شیعه بود. بازاری‌ها نیز به دو طریق قادر به تأثیرگذاری بر دستگاه‌های دولتی بودند. از یک طرف، دولت‌های ایران در بسیاری از موارد وابسته به قدرت اقتصادی بازار، هم برای جمع‌آوری مالیات و هم گرفتن وام از آن‌ها بودند و از طرف دیگر، به قدرت اجتماعی بازاری‌ها می‌افزودند. این امر در بسیاری از درگیری‌های بین دولت و جامعه‌ی مدنی مثل جنبش تنباکو و نهضت مشروطیت ایران مشهود بود. سومین شرط وجود جامعه‌ی مدنی، وجود یک "حیطه عمومی" است. این حیطه عمومی باید از استقلال نسبی نسبت به دولت از یک طرف، و نسبت به خانواده و وابستگی‌های قومی و قبیله‌ای از طرف دیگر، برخوردار باشد. در ایران و در طی قرن‌های متمادی این "حیطه عمومی" که محل بحث‌های مشترک اجتماعی - سیاسی همگانی بود، وجود داشته است. یکی از مهم‌ترین نهادهای "حیطه عمومی" در ایران منبر بود. اهمیت منبر برای بسیج عمومی و تبلیغات سیاسی به دوران صدر اسلام برمی‌گردد. برای مثال، در جریان درگیری اولین امام شیعیان علی (ع) و معاویه بر سر جانشینی خلیفه‌ی سوم، عثمان، هر دو جناح از منبر برای تأثیرگذاری بر مسلمین و جلب حمایت آن‌ها و بی‌اعتبارکردن دیگری، استفاده کردند<sup>(۱)</sup>. به‌طور کلی وعظ در منابر یکی از مهم‌ترین ابزار بسیج توده‌ها و تأثیرگذاری بر قدرت دولت بود.

در ایران و در زمان جنبش تنباکو و مشروطیت، حیطه عمومی جامعه یعنی مساجد، تکیه‌ها، بازارچه‌ها، قهوه‌خانه‌ها و حسینیه‌ها اهمیت خود را در بسیج توده‌ها نشان داده و نقش تعیین‌کننده‌ای در شکست قرارداد رژی و پیروزی

۱ - نگاه کنید به مقاله‌ی "نقش منبر در جنبش مشروطیت" اثر فتحی (۱۹۹۳)

انقلاب مشروطیت داشت. سخنوران و واعظان فرهیخته‌ای چون سیدجمال واعظ و ملک المتکلمین، حداکثر استفاده را از منبر برای ارائه‌ی بحث‌های سیاسی و بسیج توده‌ها کردند. سیاست خارجی دولت، رشد اقتصادی، نابرابری‌های اجتماعی، سیستم سیاسی کشور و حتی رشد صنعتی و تکنولوژیکی کشور، از جمله مباحث سیاسی این واعظین بودند. اهمیت سیاسی وعظ در جنبش مشروطیت از آن جا مشخص می‌شود که همه کسانی که در گرد منابر واعظین مذکور گرد می‌آمدند، کسانی نبودند که به‌طور دائم به مسجد رفته و در مراسم نماز جماعت شرکت می‌کردند. برای مثال، چندین جاسوس دولتی که از سخنرانی‌های سیدجمال واعظ گزارش تهیه کرده و به دولت می‌دادند، چنین نوشته‌اند: "تعداد اندکی در نماز قبل از وعظ سیدجمال شرکت می‌کنند؛ ولی به محض خاتمه‌ی نماز و همین که سیدجمال بر منبر می‌رود تعداد زنان و مردانی که در پای منبر گرد آمده و به سخنان وی گوش می‌دهند، به مراتب بیش‌تر از کسانی است که در نماز شرکت کرده‌اند"<sup>(۱)</sup>.

با توجه به بحث فوق و شرایط اقتصادی - اجتماعی جامعه ایران می‌توان گفت که در ایران یک جامعه‌ی مدنی مقتدر سنتی که عمدتاً از بازاری‌ها و علمای شیعه تشکیل شده بود وجود داشته و نقش تعیین‌کننده‌ای در دو انقلاب مدرن ایران، یعنی انقلاب مشروطیت و انقلاب اسلامی، ایفاء کرده است.

---

۱ - نگاه کنید به کتاب "شهید راه آزادی سیدجمال واعظ اصفهانی" اثر اقبال یغمایی



## دو انقلاب بزرگ ایران

برای این که تاریخ عظیمی را خلاصه کنم باید بگویم که هم انقلاب مشروطیت و هم انقلاب اسلامی انقلاب‌هایی شهری بودند. به این معنا که جامعه‌ی روستائی ایران نقش قابل ملاحظه‌ای در آن‌ها ایفاء نکرد. زمینه‌های انقلاب مشروطیت در واقع با جنبش تنباکو و پیروزی آن چیده شد. در اواخر حکومت ناصرالدین شاه سیاست واگذاری امتیازات مختلف به شرکت‌های خارجی به منظور تأمین هزینه‌های دربار عمدتاً به زیان بازار داخلی تمام می‌شد. یکی از این موارد، واگذاری امتیاز انحصاری خرید و فروش تنباکوی ایران، چه در بازار داخلی و چه در خارج به یک شرکت انگلیسی بود. بازاری‌ها که به تدریج استقرار شرکت انگلیسی و به مرحله‌ی عمل درآمدن انحصار تنباکو را می‌دیدند، به خشم آمده و به اعتراض پرداختند. در رمضان ۱۳۰۸ قمری یکی از تاجران عمده‌ی بازار فارس، حاج عباس اردوباری، در اعتراض به انحصار تنباکو، بازار شیراز را به تعطیلی کشانید. همان‌طور که قبلاً یادآور شدم علمای شیعه به علت ارتباط

تنگاتنگ‌شان با بازار همواره در اعتراض بازاری‌ها شرکت داشته و از امکانات خود برای حمایت از آن‌ها استفاده می‌کردند. در قضیه تنباکو هم بازاری‌ها از علمای شیعه به‌منظور بسیج مردم و ایجاد حرکت اعتراضی علیه حکومت استفاده کردند. مثلاً یکی از این علما به نام آقا سید علی اکبر در شیراز بالای منبر رفت و مردم را دعوت به جهاد کرد. در سایر شهرها هم بازاری‌ها آغازگر اعتراض و علما هم حامی آن‌ها شدند و جنبش عظیم تنباکو را ایجاد کردند. یکی از مجتهدین به نام آن زمان حاج میرزا حسن شیرازی که از مراجع تقلید مهم آن عصر بود نقش بسیار مهمی در جنبش و پیروزی آن داشت. پس از ۶ ماه شورش و مبارزه بالاخره با عقب‌نشینی ناصرالدین شاه و الغای امتیاز تنباکو، فتوای میرزا حسن شیرازی پایان جنبش و پیروزی آن را اعلام کرد.

جنبش تنباکو یک‌بار دیگر اتحاد با قدرت بازاری‌ها و علمای شیعه و قدرت جامعه‌ی مدنی سنتی ایران در مقابل دولت و نقش رهبری علما را نشان داد. ولی جنبش تنباکو اولین نشانه‌ی دگرگونی در ساختار جامعه‌ی سنتی ایران هم بود. دولت که همواره نوعی هم‌زیستی مسالمت‌آمیز با جامعه‌ی مدنی را پذیرفته بود طی چند دهه دست به رفرم‌هایی زده بود که هدفش افزایش قدرت دولت مرکزی، کاهش وابستگی به علما و بازاریان و همکاری با شرکت‌ها و دولت‌های خارجی بود. این امر باعث احساس خطر از طرف دو گروه جامعه‌ی مدنی یعنی علما و بازاریان شد. همان‌طور که ماکس وبر هم خاطر نشان ساخته، هر نوع حرکت قدرت سیاسی برای افزایش دامنه‌ی نفوذ خود که موازنه‌ی قدرت را به نفع دولت به هم زند، خطری برای قدرت مذهبی محسوب می‌شود. در مورد علمای ایران هم وضع به همین منوال بود. بازاری‌ها هم به‌طور مستقیم از ارتباطات رو به افزایش دولت و واگذاری امتیازات به شرکت‌ها و دول خارجی و

بستن مالیات‌های سنگین بر روی تجارت داخلی صدمه می‌دیدند.

در چنین اوضاعی ناصرالدین شاه توسط یک فرد مذهبی، که تحت تأثیر نظریه پردازان نفوذ جوامع اسلامی آن روز، جمال‌الدین افغانی (اسدآبادی) بود، به قتل رسید. ولیعهد، با عنوان مظفرالدین شاه قاجار، به سلطنت رسید و امین‌الدوله را که فردی معتقد به رفرم‌های اساسی به منظور کاستن وابستگی دولت به علما بود، به نخست‌وزیری برگزید. صدراعظم معتقد بود که دخالت علما در امور سیاسی بزرگ‌ترین مانع اجرای رفرم‌های اساسی می‌باشد. یکی از مهم‌ترین رفرم‌های امین‌الدوله حمایت از ایجاد مدارس مدرن بود که مبارزه‌ای علیه کنترل انحصاری آموزش در دست علما بود. او نه تنها در دوره‌ی حکومت تبریز بل که حتی پس از نخست‌وزیر شدن، حاج میرزا حسن رشیدی را که بنیان‌گذار مدارس جدید بود به تهران دعوت کرده و وی را تشویق به ایجاد مدارس جدید در تهران کرد. امین‌الدوله نه تنها یک‌تازی علما در صحنه‌ی آموزش، که با انحصار قدرت حقوقی آن‌ها نیز به مبارزه پرداخت. او قدرت و نفوذ دادگاه‌های عرفی را گسترش داد تا از قدرت دادگاه‌های شرع بکاهد. او هم‌چنین به منظور تقویت بنیه‌ی مالی دولت از بودجه‌ی دربار کاست و با این کار دشمنان زیادی در بین خانواده‌ی سلطنتی برای خود دست و پا کرد. رفرم‌های اجتماعی امین‌الدوله قدرت و نفوذ علمای شیعه را در جامعه‌ی مدنی ایران به خطر انداخت و باعث برانگیختن اعتراضات آن‌ها شد. رهبری مخالف‌خوانی با امین‌الدوله را علمائی چون عبدالله بهبهانی و میرزا حسن و میرزا مصطفی آشتیانی به عهده داشتند. آن‌ها تهدید کردند که اگر صدراعظم استعفاء ندهد، ایران را به قصد عتبات ترک خواهند کرد. در طی تاریخ شیعی ایران، مهاجرت از سلاح‌های مؤثر برای بسیج توده‌های شهری علیه حکومت‌ها بوده است.

بالاخره در نتیجه‌ی اعتراضات علما و فشار عده‌ای از اعضای خانواده‌ی سلطنتی، امین‌الدوله در ۱۲ تیرماه ۱۲۶۸ مجبور به استعفاء شد و جای خود را به امین‌السلطان داد.

در دوره‌ی نخست‌وزیری امین‌السلطان علت اصلی مخالفت علما با حکومت، مسئله‌ی قروضی بود که دولت برای تأمین مخارج سفرهای شاه و خانواده‌اش به اروپا از کشورهای خارجی می‌گرفت. مخالفت با قروض خارجی توسط علما به تدریج افزایش می‌یافت و حتی عالم بانفوذی چون محمد رافی شریعتمدار از گیلان به تهران آمد تا مخالفت علما را سازماندهی کند. مخالفت علما با قروض خارجی بر دو پایه استوار بود:

(۱) آن‌ها قروض خارجی را علت افزایش وابستگی دولت به قدرت‌های غیرمسلمان خارجی می‌دانستند.

(۲) قروض دولتی می‌توانست دامنه‌ی نفوذ دول خارجی را در ایران افزایش داده و به رقیب خطرناکی، هم برای علما و هم برای بازاری‌ها، تبدیل شود. چنین نفوذی نه تنها می‌توانست به هم‌زیستی بین علما و دولت لطمه بزند، بل که بر روابط و وابستگی‌های دوجانبه‌ی علما و بازاری‌ها نیز تأثیر می‌گذاشت.

برای این‌که بازپرداخت قرض‌های خارجی تضمین شود، دولت‌های روسیه و انگلیس تصمیم گرفتند که یک هیأت بلژیکی به رهبری موسیو نوز را به سرپرستی اداره‌ی گمرکات ایران برگزینند. قوانین جدید گمرکی که توسط نوز و هیأت بلژیکی‌اش برقرار گردید به نفع بازرگانان روسی و انگلیسی و به ضرر بازرگانان ایرانی بود، به‌هم‌این دلیل بازرگانان ایرانی به اعتراض علیه سرپرستی نوز برگمرکات ایران پرداختند. اعتراضات از تبریز شروع شد. بازاری‌ها بازارها را بسته و در مسجد شاه تبریز تجمع کرده و به رهبری حاج میرزا حسن مجتهد

خواستار برکناری پریم سرپرست بلژیکی گمرک تبریز شدند. این مبارزات یک‌بار دیگر اتحاد مؤثر دو گروه اساسی جامعه‌ی مدنی سنتی ایران، یعنی بازاری‌ها و علما را به منصفی ظهور رساند. از آن به بعد و با وجود فراز و نشیب‌های گوناگون، مبارزات جامعه‌ی مدنی علیه حکومت مرکزی به مراتب شکل سیاسی‌تری به خود گرفت و به مبارزه‌ای عظیم برای انجام رفرم‌های اساسی انجامید. قدرت بسیج توده‌ها توسط علما و اتحاد مستحکم آن‌ها با بازاری‌ها شرایط مساعدی برای به دست گرفتن رهبری جنبشی که به انقلاب مشروطیت منجر شده را، برای آن‌ها ایجاد کرد. انقلاب مشروطیت ایران همانند بسیاری از انقلاب‌های عظیم تاریخی نتیجه‌ی یک فرآیند اجتماعی بود که به هم‌کاری گروه‌های انقلابی برای تقویت جبهه‌ی انقلاب وابسته بود. این هم‌کاری گروه‌های درگیر در انقلاب را مجبور به سازش‌های اساسی می‌کرد. بازاری‌ها با گسترش ارتباط با کشورهای خارجی، که به گسترش واردات و صادرات انجامیده بود، مخالفتی نداشتند، بل که شرایط اقتصادی بهتری را خواهان بودند که آن‌ها را علیه کمپانی‌های با قدرت خارجی حمایت کند. عمل‌کرد دولت درست عکس خواست‌های بازاری‌ها بود. به همین دلیل مخالفت با دولت توسط بازاری‌ها، درست به همان دلایل مخالفت علما با دولت، نبود. ولی نقطه‌ی مشترک مخالفت این دو گروه و حتی گروه جدید روشن‌فکران انقلابی که تحت تأثیر افکار مشروطه‌خواهی غربی بودند، مشروط‌کردن قدرت تصمیم‌گیری دولت بود. در چنین شرایطی، مبارزه علیه دولت، کلیه‌ی گروه‌های جامعه‌ی مدنی را در زیر رهبری علما متحد کرد، ولی بازاریان توانستند نفوذ و قدرت خواست‌های خود را به جنبش دیکته کنند. نمونه‌ی بارز این امر تغییر و تحول خواست‌های ابتدائی آن‌ها بود که در اولین هجرت‌شان به شاه عبدالعظیم

تنظیم شده بود. پس از حوادث خونین حمله‌ی چماق‌داران به مسجد شاه تهران، بسیاری از علمای مهم تهران مانند آیت‌الله بهبهانی و طباطبائی، حاج شیخ مرتضی صدر العلماء، سید جمال‌الدین افجعی، میرزا مصطفی و شیخ محمدصادق کاشانی از تهران به شاه عبدالعظیم هجرت کرده و در حرم بسط نشستند. خواست‌های آن‌ها که در هشت ماده تنظیم شده بود نشانه‌ی بارزی از مذهبی بودن بسیاری از این خواست‌ها بود. یکی از این خواست‌ها "ایجاد عدالت‌خانه در تمام کشور" بود. مقصود علمای متحصن از "عدالت‌خانه" همان‌طور که آیت‌الله بهبهانی از رهبران جنبش مشروطیت در نامه‌ای به مظفرالدین شاه نوشت، محلی بود که مسلمین بتوانند تظلمات خود را به آن‌جا برده و دادخواهی کنند. پرواضح است که چنین محلی البته می‌بایست تحت رهبری علما باشد. اما با گذشت زمان و عمیق‌تر شدن جنبش، علما مجبور به پذیرش خواست‌های "غیرمذهبی" بازاری‌ها و دیگر گروه‌های شرکت‌کننده‌ی در جنبش شدند. در ماه‌های پیش از پیروزی سیاسی انقلاب و در طی بسط نشستن بازاری‌ها در سفارت انگلیس، به تدریج زمزمه‌ی مشروطیت و تشکیل مجلس شنیده شد. در واقع مشروطه‌خواهی توسط روشن‌فکران غیرمذهبی مطرح و مورد توجه بازاری‌ها قرار گرفت و علمای شیعه را مجبور به پذیرش آن کرد. همان‌طور که گفته شد شرکت علما در جنبش مشروطیت به دلیل به خطر افتادن موقعیت ممتازشان در جامعه مدنی بود که در نتیجه‌ی افزایش حوزه‌ی نفوذ غربی‌ها ایجاد شده بود. به همین دلیل تحکیم و حفظ ادامه‌ی نفوذ در جامعه‌ی مدنی بدون در نظر گرفتن خواست بازاری‌ها و گروه‌های جدید روشن‌فکری امکان‌پذیر نبود. آیت‌الله طباطبائی در نامه‌اش به صدراعظم عین‌الدوله در آوریل ۱۹۰۶ برای اولین بار از ایجاد مجلس به جای عدالت‌خانه

نام می برد، اگرچه وی تعریفی صحیح از آن به دست نداده است. به هر حال پس از مبارزات طولانی در مرداد ۱۲۸۶ خورشیدی عین الدوله مجبور به استعفاء و مظفردالدین شاه با پذیرش خواست علمای متحصن در قم، فرمان مشروطیت و تشکیل مجلس را صادر کرد. اگرچه توطئه‌های ناگواری توسط ضد انقلابیون پس از پیروزی سیاسی انقلاب مشروطیت و به کمک شاه جدید، محمدعلی شاه، برای سرکوبی انقلاب و نابودی دست‌آوردهای آن صورت گرفت، ولی در نهایت نیروهای انقلابی توانستند با پایداری و مردانگی، ضد انقلاب و در رأس آن شاه را شکست داده و مشروطیت را زنده نگه دارند.

## پیدایش جامعه مدنی مدرن

به قدرت رسیدن رضا شاه با کودتای سوم حوت ۱۲۹۹ نقطه‌ی عطفی در تاریخ سیاسی - اجتماعی ایران بود. در شرایطی که ادامه‌ی حیات ایران به عنوان یک مجموعه‌ی سیاسی در خطر جدی قرار گرفته بود و حتی علما و بازاریان را نگران کرده بود، افسر دسته‌ی قزاق، رضاخان قدرت سیاسی را در ایران به دست گرفت و پس از مدتی خود را شاه خواند. تأسیس سلسله‌ی پهلوی به جای سلسله‌ی قاجار نیز توسط مجلس مؤسسان اعلام شد. اگرچه رضا شاه با حمایت ضمنی و حتی فعال علمای شیعی که حیات تنها کشور شیعی را در خطر می‌دیدند، به قدرت رسید ولی برای تضعیف قدرت علما اقدامات زیادی کرد. رفرم‌های اقتصادی و اجتماعی رضا شاه تأثیرات مهمی در حیات سیاسی - اجتماعی ایران به جای گذاشت. وی با سرکوبی جنبش‌های سیاسی و سرکشی‌های محلی و ایجاد ارتش مقتدر و نیروهای پلیس و ژاندارمری اولین دولت مقتدر مرکزی پس از انقلاب مشروطیت را ایجاد کرد. رضا شاه با



اقدامات اجباری چون منع حجاب و پوشیدن لباس‌های مذهبی، کاستن و از بین بردن دادگاه‌های شرعی، ایجاد و بسط آموزش مدرن و غیره از قدرت و نفوذ علمای شیعه به‌طور قابل ملاحظه‌ای کاست.

اقدامات اقتصادی و اجتماعی رضا شاه منجر به رشد دو گروه عمده‌ی شهری شد که در حیات سیاسی ایران نقش قابل توجهی ایفاء کردند. این دو گروه بوروکرات‌ها و دیگر گروه‌های متوسط و کارگران بودند. بسیاری از رهبران و مبارزان سیاسی ایران از بطن گروه‌های متوسط شهری بیرون آمده و در مبارزات ملی و دموکراتیک اواخر دهه‌ی بیست تا کودتای ۲۸ مرداد نقش اساسی به‌عهده داشتند.

پس از این‌که قوای متفقین ایران را اشغال و رضا شاه را، که متهم به همکاری با آلمان‌ها بود، به جزیره‌ی موریس تبعید و پسر او محمدرضا را به جانشینی وی قبول کردند، جو نسبتاً آزاد سیاسی در ایران ایجاد شد. گروه‌های اجتماعی در حیات سیاسی کشور پا به عرصه‌ی وجود گذاشته و بازار مبارزات سیاسی را گرم کردند. در نتیجه‌ی بی‌عملی علمای شیعه، که بخشی ناشی از اقدامات رضا شاهی بود و بخشی از وجود مراجع تقلید بانفوذی چون آیت‌الله بروجردی، که شرکت علما را در "امور کثیف سیاسی" ممنوع کرده بود، نشأت می‌گرفت، صحنه‌ی مبارزات سیاسی در ایران در انحصار سه گروه قرار گرفت: دربار، حزب توده و ملی‌گرایان.

دربار به ریاست محمدرضا شاه در آرزوی بازسازی قدرت از دست رفته‌ی پدرش و ایجاد دوباره‌ی یک حکومت مطلق مرکزی می‌سوخت. این امر وی را دشمن درجه یک کسانی کرده بود که به هر نحوی جلو گسترش نفوذ سیاسی او را می‌گرفتند. حزب توده که ایدئولوژی سوسیالیستی داشته و با هدف ایجاد

نظام سوسیالیستی در ایران با دربار مبارزه می‌کرد طبعاً نمی‌توانست به همکاری طولانی مدت با دیگر گروه‌های سیاسی از جمله ملیون ادامه دهد. گروه‌های ملی به رهبری دکتر محمد مصدق در زیر شعار ملی کردن صنعت نفت کشور جمع شده و جبهه‌ی ملی ایران را تشکیل دادند. قدرت گرفتن دوباره‌ی مجلس و وجود فراکسیون‌های سیاسی مختلف در آن و وجود احزاب و گروه‌های سیاسی خارج از مجلس شاهد شکل گرفتن جامعه‌ی مدنی مدرن در ایران شد. تشکیل جبهه‌ی ملی که پیش‌تر ایدئولوژی مذهبی اسلامی داشت توانست حمایت بسیاری از نیروهای بازار را جلب کند. به عبارت دیگر جبهه‌ی ملی بخش عمده‌ای از خلاء وجودی علما را به عنوان نماینده‌ی سیاسی آن‌ها پر کرده بود. به این ترتیب جامعه‌ی مدنی مدرن ایران به رقیبی سرسخت برای علما تبدیل شد.

ولی به علت بی‌انسجامی، جوانی و نهادی نشدن جامعه‌ی مدنی مدرن شاه توانست با کودتای نظامی ۲۸ مرداد ۱۳۳۲، که با حمایت آمریکائی‌ها صورت گرفت، دولت ملی دکتر محمد مصدق را ساقط کند و جامعه‌ی مدنی مدرن را تحت سخت‌ترین فشارهای دیکتاتوری قرار دهد.

و اما طی سال‌های ۱۳۳۲-۱۳۴۰ با ضعیف‌تر شدن قید و بندهای دیکتاتوری به علت قدرت گرفتن کیندی در آمریکا فرصت فعالیت سیاسی محدودی برای گروه‌های مخالف دولت ایجاد شد، این به معنای تولد نیروی جدیدی در حیات سیاسی کشور بود. پس از مرگ آیت‌الله بروجردی تعدادی از علما و گروه‌های مذهبی دیگر، که پروای بازسازی نفوذ مذهبی خود را در جامعه داشتند، از این فرصت استفاده کرده و به مخالفت با دیکتاتوری شاه پرداختند. زرمزه‌ی فرم‌های دولت امینی و قضیه اصلاحات ارضی و حق رأی

زنان، که با مخالفت عده‌ای از علمای بانفوذ روبه‌رو شده بود، موقعیت مناسب برای علما ایجاد کرد تا دوباره رهبری سیاسی خود را بر مبارزات ضد دیکتاتوری برقرار کنند.

آیت‌الله خمینی که تا آن زمان از موقعیت ممتازی در بین علمای بزرگ دیگر برخوردار نبود زمام حرکت اعتراضی را به‌دست گرفت و با نطق‌های آتشین خود بدو به بسیج طلبه‌ها و نیروهای مذهبی و به تدریج به بسیج بازار و دیگر گروه‌های سیاسی پرداخت. حتی بخش عمده‌ای از جامعه‌ی مدنی مدرن چون جبهه‌ی ملی و نهضت آزادی دعوت وی را برای حرکت‌ها و گردهم آیی‌های اعتراضی علیه دولت پذیرفتند.

در محرم ۱۳۴۲ آیت‌الله خمینی با استفاده‌ی ماهرانه از شیوه‌ی سنتی تبلیغاتی روحانیت، به مخالفت علیه شاه پرداخت و وی را دیکتاتور خواند. آیت‌الله خمینی مانند یک سیاست‌مدار باتجربه بدون این‌که به‌طور مستقیم به رفرم‌های شاه که بعداً به انقلاب سفید معروف شد حمله کند، از نارضایتی جامعه‌ی مدنی نسبت به حکومت شاه سخن راند. یکی از موارد جالب مورد استفاده آیت‌الله خمینی علیه شاه، فقدان دموکراسی بود. وی که از همان اوان شروع فعالیت‌های سیاسی مانند یک سیاست‌مدار ماهر عمل می‌کرد، نه تنها خواسته‌ی جامعه‌ی مدنی سنتی را مطرح کرد، بل که از دموکراسی که یکی از خواست‌های اساسی جامعه‌ی مدنی مدرن بود نیز به‌کرات سخن گفت. برای مثال او رژیم شاه را به تقلب انتخاباتی، نقض قانون اساسی، مقید و محدود کردن روزنامه‌ها و احزاب سیاسی و از بین بردن استقلال دانشگاه‌ها متهم کرد. در پانزده خرداد ۱۳۴۲ خمینی موفق شد که رهبری مبارزه علنی علیه شاه را به‌دست گرفته و شورش خونینی را به‌راه اندازد. رژیم شاه با استفاده از حربی

همیشگی سرکوب، به وسیله‌ی ارتش و نیروهای انتظامی شورش را فرو نشانند و بسیاری از فعالین سیاسی مثل رهبران جبهه‌ی ملی و خود آیت‌الله خمینی را دست‌گیر کرد. آیت‌الله خمینی، ابتدا به ترکیه و بعد به عراق تبعید شد.

قیام ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ نقطه‌ی عطفی در مبارزات سیاسی جامعه‌ی مدنی ایران علیه رژیم شاه بود. برای اولین بار پس از انقلاب مشروطیت علما در حیات سیاسی ایران به فعالیت پرداختند. اگرچه آیت‌الله خمینی در نطق‌های خود علیه شاه، وی را دعوت می‌کرد که به "قدرت مذهبی" احترام بگذارد ولی وی به خوبی دریافته بود که نیروهای بانفوذ دیگری در جامعه‌ی مدنی ایران رشد کرده‌اند که دیگر رهبری و خواست‌های سنتی علما را نمی‌پذیرند. قیام ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ و شکست آن بسیاری از نیروهای اپوزیسیون علیه شاه، چه مذهبی و چه غیرمذهبی، را واداشت که به بازنگری استفاده از روش‌های سنتی مبارزه علیه رژیم پردازند. از طرف دیگر ادامه‌ی فرم‌های اقتصادی - اجتماعی شاه به استقلال سیاسی علمای شیعه ضربات عمده‌ای وارد کرد. تعداد مدارس مذهبی رو به کاهش نهاد و اداره‌ی امور اوقاف در اختیار سازمان اوقاف، که یک ارگان دولتی بود قرار گرفت. بازاری‌ها هم که متحدان سنتی علما بودند از این تغییرات مصون نماندند. همان‌طور که قبلاً گفته شد در مبارزات ملی اواخر دهه‌ی ۲۰ و اوائل دهه‌ی ۳۰ بازاری‌ها به‌طور فعالانه‌ای از جبهه‌ی ملی ایران به رهبری دکتر مصدق حمایت کردند. پس از کودتای ۲۸ مرداد نیز بازاری‌ها از حمایت نیروهای ملی دست نکشیده و بخش بانفوذی از نیروهای طرفدار آن‌ها را تشکیل می‌دادند. بازاری‌ها نقش قابل توجهی در بازسازی جبهه‌ی ملی در اوایل دهه‌ی چهل داشتند. در این میان از معتمدان بازاری مثل لباسچی، محمود مانیان و حسن قاسمیه می‌توان نام برد. سازمان‌ها و گروه‌های

۱۰۰ دو انقلاب ایران

مختلف سیاسی باعث پیچیده‌تر شدن جو سیاسی ایران شدند. طبیعتاً این خود ناشی از پیچیدگی گروه‌بندی‌های اجتماعی در یک جامعه‌ی در حال تغییر و تحول بود.

پیشکش به تبرستان  
[www.tabarestan.info](http://www.tabarestan.info)

## پیدایش مذهبی‌های مدرن

پس از قیام ۱۵ خرداد ۱۳۴۲، ایران شاهد ظهور نیروهای جدید سیاسی بود. علاوه بر نیروهای جوان سیاسی که راه‌های رادیکال مبارزه با رژیم شاه را انتخاب و تبلیغ می‌کردند، گروه‌های معتدل‌تر مذهبی - سیاسی راه‌های جدیدی برگزیدند که با شیوه‌های سنتی علما برای مبارزه، فرق‌های اساسی داشت. این گروه از مبارزان مذهبی که معتقد به ادامه‌ی مبارزه علیه شاه با شیوه‌های مدرن بودند را می‌توان "مذهبی‌های مدرن" در مقابل بسیاری از علمای سنتی قرار داد. علاوه بر "نهضت آزادی ایران" به سرپرستی مهندس مهدی بازرگان، از مهم‌ترین آن‌ها می‌توان از گردانندگان حسینیه‌ی ارشاد علی شریعتی، مرتضی مطهری، محمد همایون، سید حسین نصر و عزت‌الله سبحانی نام برد. در این جا نیز بازاری‌ها نقش عمده‌ای در ایجاد و گرداندن حسینیه‌ی ارشاد داشتند. ساختمان حسینیه‌ی ارشاد با پول بازاری‌ها ساخته شد و هزینه‌ی ماهانه‌ی آن نیز توسط آن‌ها پرداخت می‌شد. مباحث مطروحه در حسینیه‌ی

ارشاد، مسائل روز و مدرن بود و با شیوه‌ی سنتی تبلیغات مذهبی کاملاً فرق داشت. محل تأسیس حسینیه‌ی ارشاد، در شمال تهران در منطقه‌ی قلعه‌ک نیز گواه‌گرایش‌های مدرن این نهاد بود.

یکی از مهم‌ترین سخن‌رانان حسینیه‌ی ارشاد دکتر علی شریعتی بود که نقش بسیار تعیین‌کننده‌ای در تکامل نظریه‌های مدرن انقلابی شیعه داشت. شریعتی (۱۳۵۶-۱۳۲۱) در دهه ۱۹۶۰ میلادی دانشجوی جامعه‌شناسی در دانشگاه سوربن فرانسه بود. وی از یک‌طرف تحت تأثیر مستقیم جنبش دانشجویی اروپا و جنبش‌های بخش الجزایر، و از طرف دیگر تحت تأثیر ایده‌های انقلابی فرانتس فانون و ژان پل سارتر قرار گرفت. شریعتی طی فعالیت‌های ثوریک خود به مدرن‌سازی بسیاری از نظریه‌های مذهبی - سیاسی شیعه پرداخت. نظریه‌های انقلابی شریعتی تأثیر گسترده‌ای بر دانشجویان و روشن‌فکران مذهبی ایران داشت و جای‌گزینی در مقابل تئوری‌های مارکسیستی و لیبرال، به مبارزین مدرن مذهبی عرضه کرد. بسیاری از گروه‌های رادیکال مذهبی ایده‌های انقلابی شریعتی را ادامه و مکمل نظریات آیت‌الله خمینی و نقش انقلابی وی می‌دانستند.

شریعتی جامعه‌شناسی بود که در یکی از بهترین مراکز علمی اروپا تحصیل کرده و به‌خوبی از خطر ایده‌های مدرن غربی برای ایده‌های اسلام سنتی باخبر بود. او در مدت کوتاه عمر خود با پشت‌کاری قابل توجه تعداد زیادی کتاب و مقاله نوشت که بر جنبش ضد دیکتاتوری علیه شاه به‌طور اعم، و بر گروه‌های مدرن مذهبی به‌طور اخص، تأثیر شایانی داشت. شریعتی از برخورد کورکورانه با نظریات فلسفی - سیاسی غربی دوری و با این نظریات به‌طرزی انتقادی برخورد کرده و پایه‌های ثوریک آن‌ها را مورد بحث قرار می‌داد. شریعتی در

یکی از بررسی‌های ماتریالیستی غربی می‌نویسد: «امروزه در فلسفه، هایدگر<sup>(۱)</sup> از مقولات هگلی و فوئر باخ<sup>(۲)</sup> سخن نمی‌گوید. در علم، ماکس پلانگ، از بزرگان فیزیک جدید، با عقیده‌ی کلود برنارد مخالفت می‌کند. هایدگر مسیح را در بشریت جست‌وجو می‌کند و پلانگ در جست‌وجوی خدا در دنیای فیزیک است. ادبیات و هنر نو با هشدار درباره‌ی پوچی زندگی مدرن، از اضمحلال انسان مدرن و از تنهایی تاریک و مرگ‌آوری که او را احاطه کرده است، می‌نویسد. الیوت<sup>(۳)</sup>، استریندبرگ<sup>(۴)</sup>، گنون<sup>(۵)</sup>، پاسترناک<sup>(۶)</sup>، توئینی<sup>(۷)</sup>، اریش فروم<sup>(۸)</sup>، استنگور<sup>(۹)</sup>، ازگان<sup>(۱۰)</sup> و عمر مولود، همه به نوعی در جست‌وجوی روشنایی‌اند.

امروزه، برعکس مارکس که معتقد بود که آزادی بشر در گرو نفی خداست، و نیچه که اعلام کرد که "خدا مرده است"، حتی یک فیلسوف آتئیست مانند سارتر هم با پشیمانی دردآوری از غیبت خدا از جهان سخن می‌گوید و این را علت اضمحلال انسان و هستی و مرگ ارزش‌ها می‌داند<sup>(۱۱)</sup>.

شریعتی سپس علیه همه دکتترین‌های مذهبی که مذهب را از سیاست جدا می‌دانند قیام کرده. و نقطه‌ی توجه مباحث مذهبی - سیاسی را از تئوری "غیبت به تئوری توحید" منتقل می‌کند. وی عقاید مذهبی را با واقعیت روزمره زندگی مردم نزدیک کرده و می‌نویسد که اسلام: «در پی واقعیت بخشیدن به جهان توحید و ارزش انسان در زندگی واقعی است. برعکس فلسفه‌های انتزاعی و

---

1- Heidegger	2- Feuerbach	3- Elliot	4- Strindberg
5- Guenon	6- Pasternak	7- Toyenbee	8- Erich Fromm
9- Stenghor	10- Uzgan		



مذاهب عرفانی، اسلام تقسیم جهان بشری را به دوگانگی‌هایی چون "الهی" و "زمینی"، اعتقاد و رفتار، ایده و واقعیت، نمی‌پذیرد.

همان‌طور که لوئیس گارده<sup>(۱)</sup> می‌گوید: "اسلام هم مذهب و هم ملت است". این آینده که با سقوط کاپیتالیسم و مارکسیسم شروع می‌شود، نه حکم سرنوشت و نه از پیش تعیین شده است، بل که باید ساخته شود. و شکی نیست که اسلام نقش ارزنده‌ای در این بازسازی ایفاء خواهد کرد؛ البته وقتی که خود را از نتایج قرن‌ها احتجاج، خرافات و ناخالصی برهاند و به صورت یک ایدئولوژی زنده ظهور کند<sup>(۲)</sup>.

اگر واقعیت بخشیدن به این اسلام راستین برای آیت‌الله خمینی وظیفه فقهای شیعه بود، شریعتی این امر تاریخی را به عهده "روشن‌فکران اسلامی" می‌گذاشت: "این وظیفه روشن‌فکران حقیقی اسلامی است. فقط بدین ترتیب و پس از رנסانس عقیدتی و سربلندکردن از گوشه‌ی انزوا و ارتجاع، اسلام خواهد توانست در مبارزات جاری ایدئولوژیک و عقیدتی شرکت کرده و به خصوص به عنوان پرچم‌دار این مبارزات به نمونه‌ای برای تفکرات نوینی تبدیل شود که در آن‌جا روح نوین بشری در جست‌وجوی ابزاری برای شروع جهانی نو و انسانی نو می‌باشد"<sup>(۳)</sup>.

شریعتی تأثیر گسترده‌ای بر روشن‌فکران و به خصوص بر دانش‌جویان دانشگاه‌ها و مدارس عالی که یکی از فعال‌ترین گروه‌های مخالف شاه بودند، داشت. وی یکی از رادیکال‌ترین سخن‌رانان حسینیه‌ی ارشاد از بدو تأسیس آن بود. اسم "حسینیه" به معنی محل عزاداری شهادت امام سوم شیعیان، امام

1- Louis Gardeh

۲- همان‌جا، صفحه‌ی ۹۶

۳- همان‌جا، صفحات ۹۶ و ۹۵

حسین، می‌باشد. و "حسینیه ارشاد" به معنی راهنمایی و ارشادی است که عمل، مقاومت و شهادت امام حسین به سایر شیعیان می‌کند. در مذهب شیعه از حادثه‌ی اسف‌بار کربلا به عنوان قیام حق علیه خلیفه ناحق و مستبد زمان یاد می‌شود. پس نام حسینیه‌ی ارشاد یادآور شجاعت امام حسین و قیام وی و یاران‌اش علیه استبداد و ظلم می‌باشد. به علاوه همان‌طور که چهایی<sup>(۱)</sup> می‌گوید "جایی بود که ایرانی‌ها می‌بایست برای ایجاد تغییرات اساسی در امور جامعه خود راهنمایی شوند"<sup>(۲)</sup> حسینیه ارشاد یک نهاد مدرن سیاسی - مذهبی بود که در مدرن‌سازی نظریه‌های سنتی شیعه و سازمان‌دهی گروه‌های مدرن مذهبی نقش به‌سزایی بازی کرد.

یکی از مهم‌ترین نوآوری‌ها در مباحث دکتر علی شریعتی بحث راجع به نظریه شیعیان در مورد "امام غایب" بود. شباهت‌های زیادی بین نظریه شریعتی و آیت‌الله خمینی در این زمینه وجود دارد. شریعتی مانند آیت‌الله خمینی نظریه مذهبی‌های سنت‌گرا را که معتقد بودند که علما باید منتظر ظهور امام غایب شوند و از شرکت در امور سیاسی خودداری کنند، رد می‌کرد. وی در جواب چنین کسانی می‌گفت که: "امام غایب مانند مسیح به جهانی دیگر نرفته است و در همین جهان و در بین ما زندگی می‌کند". شریعتی می‌نویسد که امام غایب در جهان واقعی زندگی می‌کند و "باهش بر روی زمین" قرار داشته و در میان ما است و مسلمین باید آمادگی ظهور ایشان را داشته باشند<sup>(۳)</sup>. شریعتی مذهبی

---

1- Chehabi, ۱۹۹۰

۲- نگاه کنید به کتاب Iranian Politics and Religious Modernism اثر هوشنگ چهایی

۳- نگاه کنید به کتاب Iran Religion and Politics in Contemporary اثر شاهرخ اخوی، صفحات ۱۵۱ و ۱۵۰.

مدرنی بود که مذهب را یک ایدئولوژی سیاسی برای انقلاب اجتماعی می‌دانست. او می‌نویسد: "من در این گوشه‌ی جهان و در این برهه‌ی از زمان، انتظار یک انقلاب جهانی را می‌کشم که در آینده‌ای نزدیک، که شاید فردا و یا هر زمان دیگری باشد، به نفع حقیقت و توده‌های سرکوب شده به وقوع بپیوندد؛ انقلابی که من باید در آن نقش داشته باشم؛ انقلابی که با نماز و دعا به وقوع نمی‌پیوندد... بل که با بیرق و شمشیر و با جهادی مقدس که در آن همه‌ی مؤمنین متعهد و مسئول شرکت دارند (۱).

بالاخره در نتیجه‌ی گسترش روزافزون محبوبیت شریعتی در بین جوانان مذهبی انقلابی، رژیم شاه مجبور به بستن حسینیه‌ی ارشاد و دست‌گیری شریعتی شد. پس از مدتی رژیم در سال ۱۳۵۶ شریعتی را از زندان آزاد و به‌وی اجازة ترک ایران را داد. شریعتی ایران را ترک کرده و در انگلستان اقامت گزید. در روز ۲۹ خردادماه ۱۳۵۶ جسد بی‌جان شریعتی را در اطاق خواب‌اش پیدا کردند. اما مرگ شریعتی نه تنها از اهمیت ایده‌های انقلابی وی نکاست، بل که بر اهمیت چنین ایده‌های مدرنی برای بسیج نیروهای جوان مذهبی افزود و زمینه را برای پذیرش ایده‌های انقلابی و نوآرانه‌ی آیت‌الله خمینی آماده کرد.

---

۱- نگاه کنید به کتاب "انتظار مذهب اعتراض" اثر دکتر علی شریعتی.

## ایران در آستانه انقلاب اسلامی

در این بخش گروه‌های عمده‌ی اقتصادی - اجتماعی جامعه‌ی ایران را در آستانه‌ی انقلاب اسلامی با تأکید بر آرایش طبقاتی، خواسته‌ها، مبارزات و آنچه برای وقوع و جهت انقلاب اهمیت دارد مورد بررسی قرار می‌دهیم. البته هدف معرفی و نقد همه‌ی گروه‌ها و طبقات اجتماعی - اقتصادی ایران در آستانه انقلاب اسلامی نیست، بلکه هدف بررسی کوتاه‌گروه‌هایی است که در انقلاب اسلامی نقش عمده‌ای ایفا کردند. از آن‌جا که انقلاب اسلامی ایران (۱۳۵۷-۱۳۵۵) مثل انقلاب مشروطه و جنبش ملی کردن نفت یک انقلاب شهری بوده و روستائیان نقش مهمی در آن ایفا نکردند، ما توجه خود را به گروه‌های شهری معطوف می‌کنیم و فقط به بررسی یک گروه روستایی می‌پردازیم که با مهاجرت‌شان به شهرها، به ارتش انقلابی مذهبی‌های رادیکال برای سرنگونی شاه و کسب قدرت سیاسی بدل شدند. این روستائیان مهاجر یا در حاشیه‌ی شهرها در آلونک‌ها با خانواده‌ی خود زندگی می‌کردند و یا

خانواده‌اشان در روستا بوده و بنابراین همواره بین روستا و شهر در حرکت بودند.

جدول زیر گروه‌بندی گروه‌ها و طبقات اجتماعی - اقتصادی جامعه ایران را در آستانه انقلاب اسلامی نشان می‌دهد.

روستایی		روستایی		
مدرن	سستی	مدرن	سستی	
شرکت‌های مدرن زمین‌داران کشاورزی مثل "کشت و صنعت"	زمین‌داران بزرگ	صاحبان صنایع مدرن و سران دولتی و ارتشی	تجارت و صراف‌های بازاری	بالا
دهقانان بخش مدرن کشاورزی موسوم به کشت مکانیزه، مغازه‌داران روستایی	دهقانان خرده‌پا	بوروکرات‌ها، کارمندان بانک‌ها، معلمین، استادان دانشگاه‌ها، کارمندان بخش خدمات	تولیدکنندگان خرده‌پای بازاری، اصناف و دکان‌داران خرده‌پای وابسته به بازار	میانه
کارکنان شرکت‌های کشت و صنعت و تعاونی‌های روستایی	کشاورزان	کارگران صنعتی	کارگران و پادوهای بازار	پایین

جدول شماره ۱. طبقه‌بندی گروه‌های اقتصادی - اجتماعی جامعه ایران در آستانه انقلاب اسلامی

اولین گروه بخش مدرن تشکیل شده بود از خانواده‌ی شاه و سایر وابستگان به دربار، گروه‌های اشرافی، سران و افسران عالی رتبه‌ی ارتش و صاحبان کارخانه‌ها و شرکت‌های مدرن که اکثراً به‌نوعی با دربار در ارتباط بودند. این گروه آخری تقریباً کلیه‌ی کارخانه‌ها، معادن و بازارهای مالی ایران را تحت سلطه‌ی خود داشت. این گروه برای حفظ و افزایش منافع خود، مجبور به داشتن "روابط حسنه" با دربار و خانواده‌های اشرافی دیگر بود. افسران عالی‌رتبه‌ی ارتش نیز از امتیازات بالایی برخوردار بودند. بسیاری از آنها ثروت‌های هنگفتی به‌هم زده و به مقامات مهمی مانند وزارت، ریاست ادارات دولتی، استان‌داری و فرمان‌داری و مدیریت کارخانه‌های دولتی رسیدند.

گروه‌های مدرن اقتصادی - اجتماعی بالای شهری: رفرم‌های اداری و اقتصادی رضا شاه در بین دو جنگ جهانی اول و دوم، عامل اصلی پیدایش و رشد این گروه شهری بود که چهره‌ی سنتی شهرهای ایران را به‌کلی دگرگون ساخت. محمدرضا شاه نیز به استثناء سیستم سیاسی کشور، فرآیند مدرنیزه کردن اقتصادی - اجتماعی ایران را ادامه داد؛ هرچند این فرآیند به‌غایت "انتخابی" بود. یعنی رژیم شاه درک ناقص خود از مدرنیسم را واقعیت می‌بخشید و تا آن‌جایی رفرم‌های مدرن را می‌پذیرفت که حیات سیاسی‌اش را به‌خطر نیاندازد. اعتقاد قدری و ماتریالیستی شاه به این‌که مدرن‌سازی اقتصادی لاجرم به مدرن‌سازی اجتماعی و فرهنگی می‌انجامد، پایه‌ی کلیه رفرم‌های وی را تشکیل می‌داد. وی امیدوار بود که با رفرم‌های سریع اقتصادی که به افزایش تعداد و نفوذ اقتصادی - فرهنگی طبقه متوسط مدرن شهری منجر خواهد شد، از نفوذ طبقه سنتی که یکی از دشمنان واقعی شاه بودند بکاهد و پایه‌های حکومت خود را تقویت کند. اما معلم پیر تاریخ داستان‌ها دارد از دهن کجی‌های

واقعیت به رهبرانی که با بلند پروازی‌های خود می‌خواستند واقعیت‌ها را بر اساس آمال و آرزوهای خود شکل بخشند. شاه را نیز از رویارویی با این حقیقت تاریخی گریزی نبود.

یکی از دهن کجی‌های تاریخ این بود که رفرم شاهان پهلوی به رشد و گسترش نفوذ یکی از این گروه‌های متوسط مدرن شهری که ریشه در جنبش مشروطیت داشت، یعنی روشن‌فکران، کمک شایان توجهی کرد. در دوران جنبش دموکراتیک بین سال‌های ۱۳۳۲-۱۳۲۰ این روشن‌فکران نقش عمده‌ای در مبارزات سیاسی علیه شاه بازی کردند. به‌طور کلی باید گفت که بسیاری از گروه‌های مدرن طبقه‌ی متوسط ایران که زائیده‌ی رفرم‌های رضا شاه بودند و به خیال او می‌بایست وی را در اقدامات‌اش علیه گروه‌ها و نهادهای سنتی جامعه کمک کنند، به نیروی عمده‌ای در مبارزه علیه دیکتاتوری وی تبدیل شدند. این گروه‌ها نیروی اصلی سازمان‌ها، احزاب و گروه‌های سیاسی آن دوران از قبیل حزب توده و جبهه ملی ایران تشکیل می‌دادند. یکی از نتایج این صف‌بندی‌های طبقاتی این شد که محمدرضا شاه پس از کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ مجبور شود که در دو جناح با مخالفین سیاسی خود مقابله کند. به این معنا که وی می‌بایست هم مذهبی‌ها و گروه‌های سنتی و هم گروه‌های سیاسی مدرن را از دست‌رسی و نفوذ در قدرت سیاسی دور نگه دارد. وی همواره از مذهبی‌ها به عنوان "ارتجاع سیاه"، از کمونیست‌ها به عنوان "ارتجاع سرخ" و از گروه‌های مدرن ملی - سیاسی که عمدتاً توسط جبهه‌ی ملی و نهضت آزادی نمایندگی می‌شدند به عنوان "کسانی که به سلامتی پیشه‌وری شراب خوردند"<sup>(۱)</sup> یاد می‌کرد تا اعمال

۱- شاه برای خدشه وارد کردن به جناح‌های ملی اپوزیسیون مثل جبهه‌ی ملی و نهضت آزادی، آن‌ها را متهم می‌کرد که در وقایع آذربایجان در دهه ۱۳۲۰ که به "توطئه تجزیه‌ی آذربایجان"

دیکتاتوری علیه این گروه را مشروعیت بخشید.

طبقه متوسط مدرن شهری ایران عمدتاً تشکیل شده بود از: معلمین، استادان دانشگاه، نویسندگان و سایر اهل قلم، صاحبان اصناف و بوتیک‌های مدرن شهری، کارمندان متوسط دولتی، کارمندان بانک‌ها، کارمندان "یقه سفید" کارخانجات و شرکت‌های مدرن صنعتی و خدماتی؛ آمار ارائه شده توسط مرکز تحقیقات آمار ایران در سال ۱۳۵۵ نشان می‌دهد که در آن زمان یک سوم نیروی کار کشور، یعنی ۲ میلیون و ۶۹۴ هزار و ۷۷۸ نفر در بخش خدماتی کار می‌کردند<sup>(۱)</sup>. به علاوه تعداد ۴۳۷ هزار و ۸۹ نفر دانش آموز در دانشگاه‌ها و مراکز آموزش عالی کشور مشغول به تحصیل بودند. روزنامه کیهان در خرداد ۱۳۵۶ خبر می‌دهد که تعداد ۶۵۰ هزار نفر در کنکور سراسری شرکت کردند که کمتر از ۴۰ هزار نفر آن‌ها به مراکز آموزش عالی راه یافتند.

طبقه پایین مدرن شهری، کارگران صنعتی: متأسفانه آمار قابل اعتمادی درباره‌ی تعداد کارگران صنعتی ایران در آستانه‌ی انقلاب اسلامی وجود ندارد. مثلاً اروند آبراهامیان<sup>(۲)</sup> تعداد این طبقه را ۲ میلیون و ۴۰۰ هزار نفر تخمین می‌زند. وی گروه‌هایی نظیر کارگران صنعتی، رانندگان کامیون، کارمندان زده‌پایین بانک‌ها و ادارات دولتی و بخش خصوصی را هم جزو این طبقه می‌شمارد. میلانی در کتاب ذکر شده، با احتساب کارگران صنایع دستی و بیمارستان‌ها و بهداری‌ها، تعداد طبقه کارگر ایران را ۱ میلیون و ۹۲۴ هزار و ۵۳ نفر یا ۲۲٪ کل نیروی کار ایران در سال ۱۳۵۶ قلمداد می‌کند. از آنجائی که

معروف است، از جبهه‌ی دموکرات آذربایجان به رهبری پیشه‌وری حمایت کردند.  
 ۱- نگاه کنید به کتاب *The Making of Iran's Islamic Revolution* اثر محسن میلانی، صفحه‌ی ۶۱.  
 ۲- در کتاب خود *Iran between Two Revolutions* (1982).



کارگران صنایع دستی گروه بسیار بزرگی را تشکیل می‌دادند، میلانی معتقد است که طبقه کارگر ایران، بزرگ‌ترین طبقه شهری را در آستانه انقلاب اسلامی ایران تشکیل می‌دادند. اما چیزی که عیان است، این است که کارگران صنعتی ایران نقش کوچکی در انقلاب اسلامی ایران بازی کردند. و این فقط به علت بزرگی و یا کوچکی این طبقه نبود، بل که عواملی از قبیل بی‌تاریخی، عدم انسجام سازمانی و اتحادیه‌ای و ریشه‌های روستایی این طبقه، در حاشیه‌نشینی این طبقه به خصوص در ماه‌های سرنوشت‌ساز قبل از پیروزی انقلاب مؤثر بودند. همان‌طور که میلانی می‌نویسد: "طبقه کارگر ایران با وجود تعداد قابل توجه‌اش هرگز تهدیدی برای رژیم شاه نبود."<sup>(۱)</sup>

گروه‌های سنتی: با این‌که رفرم‌های مدرن شاهان پهلوی، گروه‌های با قدرت شهری آفرید که به رقیب سرسختی هم برای خود شاه و هم برای گروه‌های سنتی و مذهبی شهری بدل شدند، گروه‌های سنتی شهری به حیات خود ادامه داده و حتی توانستند بر دامنه نفوذ خود بی‌افزایند.

گروه‌های سنتی شهری را می‌توان به سه دسته‌ی سنتی مرفه، سنتی میانه و سنتی فقیر تقسیم کرد.

گروه‌های سنتی مرفه و میانی جامعه شهری ایران به‌طور عمده از تجار و عمده‌فروشان بازار، دکان‌داران کوچک بازار و دکان‌داران سنتی خارج بازار که در ارتباط با بازار بودند، تشکیل شده بود. بازاری‌ها و وابستگان تجاری و خدماتی آن‌ها نفوذ قابل توجهی در شهرهای کوچک و مناطق روستایی داشتند. بازار مانند بسیاری دیگر از حوزه‌های سنتی جامعه‌ی ایران، مورد هجوم موج

مدرن‌سازی شاه قرار داشت. البته ذکر این نکته ضروری است که بازاری‌ها در ابتدای برنامه‌های مدرن‌سازی شاه از این تحولات در امان بودند. در طی برنامه‌های اقتصادی اول تا سوم شاه (۱۳۴۶-۱۳۲۸) که عمدتاً متوجه رفرم‌های کشاورزی بود، بازار و وابستگان آن از دست‌رس این رفرم‌ها مصون ماندند. در این دوران شرکت بازار در مبارزات مردمی علیه شاه، مثل جنبش خرداد ۱۳۴۲، بیش‌تر جنبه‌ی مذهبی - اجتماعی داشت تا جنبه‌ی اقتصادی. اما از زمان شروع برنامه‌ی چهارم اقتصادی (۱۳۵۱-۱۳۴۷) هدف رفرم‌های اقتصادی رژیم شاه به بخش صنعتی و اقتصادی منتقل شد. رفرم‌های اقتصادی - اجتماعی در طول برنامه‌ی چهارم اقتصادی سبب پدیداری و قدرت گرفتن بخش‌های مدرن صنعتی و خدماتی از قبیل بانک‌ها، کارخانجات تولیدی، بوتیک‌ها و پاساژهای جدید شد که به رقیبان سرسخت بازار و بخش‌های تولیدی و خدماتی سنتی تبدیل شدند. اما به‌رغم حمایت‌های اقتصادی و سیاسی رژیم از بخش مدرن، گروه‌های مدرن نتوانستند قدرت اقتصادی - اجتماعی بازار را در هم بشکنند و بازار توانست به عنوان یک وزنه‌ی سنگین اجتماعی و اقتصادی در جامعه ایران عرض اندام کند. در "آستانه‌ی انقلاب اسلامی ایران، بازار بیش از نیمی از تولید صنایع دستی، دوسوم تجارت خرد و سه‌چهارم کُل تجارت کشور را در اختیار داشت" (۱). به‌طور کلی "تعداد تجار بازاری که در سال ۱۳۴۵ به ۴ میلیون و ۴۸۱ هزار و ۲۶ نفر بالغ می‌شد در سال ۱۳۵۵ به ۵۶۱ هزار و ۵۸۳ نفر افزایش یافت" (۲). اگر به این تعداد، دکان‌داران کوچک هم که در ارتباط مستقیم بازار

۱ - نگاه کنید به کتاب *Iran between Two Revolutions* اثر اروند آبراهامیان صفحه ۴۳۳.

۲ - نگاه کنید به کتاب *The Making of Iran's Islamic Revolution* اثر محسن میلانی صفحه

بودند افزوده شود، این ارقام به طور چشم‌گیری افزایش خواهند یافت. یکی از نتایج پیش‌بینی نشده و ناخواسته‌ی برنامه‌های شتاب‌زده‌ی مدرن‌سازی جامعه ایران این بود که به‌رغم آرزوهای شاه برای ایجاد حوزه‌های اقتصادی - خدماتی جدید و تضعیف مراکز اقتصادی - اجتماعی سنتی، نه تنها قدرت بازار کاهش نیافت، بل که برعکس بر دامنه‌ی نفوذش افزوده شد. درآمدهای روزافزون ناشی از فروش نفت، بر فعالیت‌های اقتصادی بازار افزود. در نتیجه‌ی کنترل واردات و خرید و پخش مواد غذایی و سایر کالاهای اساسی و مورد نیاز مردم، بازار قدرت و نفوذ اقتصادی - اجتماعی‌اش را در بین گروه‌های زیادی از جمعیت شهری ایران حفظ کرد. آبراهامیان می‌نویسد: "به‌رغم این‌که گروه‌های تولیدی و خدماتی قدرت سازماندهی و اتحادیه‌ای خود را از دست دادند، گروه‌های تولیدی و خدماتی بازار استقلال اقتصادی و اتحادیه‌ای خود را حفظ کردند. معتمدان گروه‌های تولیدی و خدماتی بازار که از نفوذ اتحادیه‌های رادیکال دهه‌ی ۱۳۲۰ در امان مانده بودند، می‌توانستند هر وقت که بخواهند زمان را به سال‌های ۱۳۰۰ برگردانده و قدرت و نفوذ خود را بر هزاران مغازه‌دار، کارگران صنایع دستی، کارکنان کارگاه‌های تولیدی و دست‌فروشان خرده‌پای بازار در شهرها، اعمال کنند."<sup>(۱)</sup>

به این ترتیب و به‌رغم مدرن‌سازی لجام‌گسیخته‌ی شاه، بازار به عنوان نبض اقتصادی شهرها، قدرت و نفوذ خود را حفظ کرده و از مهم‌ترین مراکز و شریان‌های حیاتی مناطق سنتی شهرها را، که در نتیجه‌ی مهاجرت روزافزون روستاییان دائماً رو به افزایش بود، تشکیل می‌داد. یکی دیگر از برنامه‌های مدرن‌سازی

به‌غایت انتخابی شاه، آفریدن گروه اجتماعی جدیدی در شهرهای بزرگ ایران بود، که به تدریج به خطری عمده برای بقای سلطنت وی تبدیل شدند. این گروه مهاجرین روستایی به شهرها بودند که در پی کار و زندگی بهتر روستاها و مناطق کشاورزی خود را ترک کرده و به شهرها و به‌خصوص شهرهای بزرگ مهاجرت کرده بودند. رشد روزافزون این گروه در شهرها کم‌کم تعادل قدرت را در شهرها به نفع گروه‌های سنتی و بازار به هم می‌زد.

اگرچه بازاری‌ها با استفاده از رفرم‌های مدرن شاه، قدرت اقتصادی و موقعیت ممتاز خود را در جامعه‌ی مدنی ایران حفظ کردند، ولی نقشی در تصمیم‌گیری‌های سیاسی ایران نداشتند. رژیم شاه تمامی اهرم‌های سیاسی را قبضه کرده و از دخالت گروه‌های مستقل جامعه‌ی مدنی سنتی و مدرن ایران در امور سیاسی جلوگیری می‌کرد. به‌علاوه، رژیم شاه از اوایل دهه‌ی ۱۳۵۰ خورشیدی بر شدت حملات خود به حوزه‌های سنتی جامعه افزود. رژیم از گرفتن وام و اعتبارات ارضی توسط بازاری‌ها جلوگیری به‌عمل آورد. "این در حالی بود که درآمد ارزی کشور به‌علت افزایش قیمت و فروش نفت، دائم رو به افزایش بود. رژیم شاه در سال ۱۳۵۳ هم‌چنین تصمیم گرفت که با تأسیس ناوایی‌های جدید با دستگاه‌های پخت مکانیزه، ناوایی‌های سنتی را برچیند، حدود شش‌هزار ناوکار خود را از دست دادند<sup>(۱)</sup>.

مبارزه‌ی رژیم با دکان‌داران سنتی با تأسیس اتاق اصناف در سال ۱۳۵۵ و به منظور کنترل قیمت‌ها به مرحله‌ی جدیدی وارد شد. از عده‌ای دانش‌آموز و به‌خصوص فرزندان ارتشی‌ها نیز به عنوان مأمورین غیررسمی اتاق اصناف برای

---

۱ - نگاه کنید به کتاب Turban for the Crown اثر سعیدامیر ارجمند، صفحه‌ی ۱۰۷.

کنترل دکان‌داران استفاده شد. "حدود شش‌هزار تاجر و فروشنده زندانی و تعدادی تبعید و عده‌ای نیز شلاق خوردند"<sup>(۱)</sup>. سیاست تهاجمی رژیم علیه بخش‌های سنتی جامعه به نزدیک‌شدن این گروه‌ها، که ادامه‌ی حیات‌شان مستقیم و غیرمستقیم مورد تهاجم رژیم شاه و سیاست‌های مدرنیزه‌کردنش قرار گرفته بود، به بازاری‌ها و علما شد.

گروه سنتی پائین شهری: این گروه را عمدتاً کارگران صنایع دستی و بازار و دیگر مستخدمین در ارتباط با بازار، مثل شاگرد مغازه‌ها و یادوها، کارگران حمام‌های عمومی و کشتارگاه‌ها و غیره تشکیل می‌دادند. متأسفانه آمار موثق و قابل اعتمادی از تعداد این گروه در اختیار نیست ولی شرکت‌اشان در انقلاب اسلامی ایران نشان داد که پایگاه اقتصادی - اجتماعی، آن‌ها را به متحدین طبیعی بازار و علما تبدیل کرده است.

گروه سنتی پائین روستایی: اگرچه روستاییان نقش عمده‌ای در انقلاب اسلامی ایران نداشتند و روستاها عمدتاً به دور از جنبش شهری علیه شاه ماندند، فقرای روستایی با مهاجرت‌شان به شهرها به گروه مهمی در مبارزه با شاه و در تحکیم نیروهای سنتی شهری تبدیل شدند.

طبق آمار رسمی جمعیت و مسکن از تعداد ۸ میلیون و ۶۹۸ هزار و ۹۴۷ نفر نیروی کُل شاغل ایران، تعداد ۲ میلیون و ۹۹۱ هزار و ۸۶۹ نفر در بخش کشاورزی کار می‌کردند. کشاورزان بزرگ‌ترین بخش جمعیت ایران قبل از انقلاب را تشکیل می‌دادند. سیاست وام‌های کشاورزی رژیم شاه، بسیاری از این کشاورزان را مقروض دولت و بانک‌ها کرده و استقلال اقتصادی آن‌ها را از

بین برد. بسیاری از این کشاورزان که توانایی بازپرداخت قروض خود را نداشتند، زمین‌های خود را فروخته و در آرزوی پیدا کردن کار و شرایط بهتر زندگی، راهی شهرها می‌شدند.

کشاورزان و جامعه‌ی روستایی ایران هرگز در حرکت‌های انقلابی علیه حکومت مرکزی شرکت نکردند. این امر دلایل مختلفی داشته است که عمدتاً در رابطه با وضعیت جغرافیایی روستاهای ایران می‌باشد. شاهان ایران از محبوبیتی نسبی در بین کشاورزان برخوردار بودند. هم رضاشاه پهلوی و هم فرزندش محمدرضا شاه با مبارزه با فئودال‌ها و قلدران محلی که به‌منظور تحکیم قدرت مرکزی دولت انجام گرفت، حمایت کشاورزان و رعایا را نیز به‌دست آوردند. تقسیم اراضی در بین کشاورزان و خرده مالکین نیز که در سال ۱۳۴۲ توسط محمدرضا شاه انجام گرفت نه تنها از قدرت زمین‌داران بزرگ به‌شدت کاست، بل که بر حمایت روستاییان از شاه نیز افزود. البته دلایل دیگری هم برای عدم شرکت روستاییان در جنبش‌های اجتماعی - سیاسی علیه حکومت مرکزی در دوران نوین تاریخ ایران ارائه شده است. یکی از این دلایل عدم وجود "طبقه کشاورزان متوسط" و دلیل دیگر فقدان "اقتصاد بازار" در روستاها می‌باشد. در نتیجه هم انقلاب مشروطیت و هم انقلاب اسلامی ایران انقلاب‌های شهری بودند. اگرچه کشاورزان تا زمانی که در روستاها و مناطق کشاورزی ساکن بودند، در جنبش علیه شاه شرکت نکردند، ولی عده‌ای از آن‌ها که به شهرها مهاجرت کردند، به‌طور فعالی در مبارزات شرکت کرده و یکی از مهم‌ترین پایه‌های مردمی بازاری‌ها و گروه مذهبی‌های رادیکال را تشکیل دادند.

## مدرن سازی استبدادی و آفرینش گروه حاشیه نشین شهری

شاه با استفاده از درآمد نفت و با به اجرا درآوردن پنج "برنامه‌ی هفت ساله‌ی" عمرانی، مدرن سازی جامعه‌ی ایران را هدف عمده‌ی سیاست‌های اقتصادی - اجتماعی خود قرار داده بود. همان طور که قبلاً ذکر شد، هدف برنامه‌ی اول عمرانی رژیم (۱۳۲۸-۱۳۳۴) رفرم‌های کشاورزی، زیربنایی و اجتماعی بود. با ملی شدن صنعت نفت به رهبری دکتر محمد مصدق رهبر جبهه‌ی ملی ایران و محاصره‌ی اقتصادی کشور و قطع شدن درآمد نفت، برنامه اقتصادی اول نیز به طور کامل به انجام نرسید. در برنامه‌ی هفت ساله‌ی دوم (۱۳۳۵-۱۳۴۱) دولت بودجه‌ی ۱/۱۲ میلیون دلاری این برنامه را به بخش‌های زیر اختصاص داده بود: ۲۹/۸۸ درصد بودجه به کشاورزی و آبیاری، ۴۰/۴۸ درصد به راه و ترابری و ارتباطات، ۱۱/۱۹ درصد به بخش صنعتی و خدماتی و ۱۸/۴۵ درصد

به خدمات اجتماعی<sup>(۱)</sup>. از جمله دست‌آوردهای برنامه دوم اقتصادی ایجاد و ساخت سه سدّ بزرگ، راه‌آهن، چندین بزرگ‌راه و تعداد زیادی کارخانجات صنعتی بود. نقطه مرکزی طرح‌های عمرانی این برنامه شهرها بودند. در طول برنامه‌ی دوم، "خیابان‌های ۶۳ شهر آسفالت شد و تعداد زیادی از شهرهای کوچک صاحب آب لوله‌کشی شدند"<sup>(۲)</sup>.

بودجه ۳/۰۹۳ میلیون دلاری برنامه اقتصادی سوم (۱۳۴۶-۱۳۴۲) به‌طور عمده صرف راه‌سازی و ارتباطات، بخش کشاورزی، برق و مواد سوختی و کارخانه‌سازی شد. در سه برنامه‌ی هفت ساله اقتصادی اول تا سوم (۱۳۲۸-۱۳۴۶)، هدف دولت مدرن‌سازی بخش‌های کشاورزی و صنعتی ایران به‌طور هم‌زمان بود و این بخش تقریباً به‌طور یک‌سانی از بودجه‌ی دولتی برخوردار شدند. اما برنامه‌ی چهارم اقتصادی (۱۳۵۱-۱۳۴۷) که یکی از بزرگ‌ترین و گسترده‌ترین برنامه‌های اقتصادی رژیم شاه بود، با هدف صنعتی‌کردن سریع کشور تدوین و با بودجه‌ای ۴۸۰ میلیارد ریالی شروع شد. ولی این بودجه به‌علت افزایش درآمدهای نفتی به‌تدریج به ۶۱ میلیارد ریال افزایش یافت<sup>(۳)</sup>. در اجرای این برنامه، در بخش دام‌داری و کشاورزی ۶۵ میلیارد ریال و در بخش صنایع و معادن ۹۹ میلیارد ریال سرمایه‌گذاری شد. هم‌چنین در بخش راه و ترابری ۱۰۰/۳ میلیارد ریال بودجه اختصاص داده شد.

---

۱- نگاه کنید به کتاب Iran: Economic Development Under Dualistic Conditions اثر آموزگار و فکرت، صفحه ۴۲.

۲- همان‌جا، صفحه ۴۲.

۳- نگاه کنید به مقاله Development and Planning in Iran after WorldWar II اثر هارالد مهنر (Harald Mehner).



در نتیجه اجرای برنامه‌ی چهارم اقتصادی کشور، بخش صنعت روتق چشم‌گیری پیدا کرد و به همان نسبت از روتق بخش کشاورزی کاسته شد. در نتیجه‌ی رکود بخش کشاورزی، مهاجرت روستاییان به شهرها افزایش یافت. البته ذکر این نکته ضروری است که مهاجرت روستاییان به شهرها پدیده‌ای جدید و مختص به دوران برنامه‌ی چهارم اقتصادی نبود، بل که از زمان اصلاحات ارضی سال‌های ۴۳-۱۳۴۲ شروع شده بود و با برنامه‌ی چهارم شدت گرفت. سرمایه‌گذاری در بخش صنایع و عمران و آبادانی و گسترش شهرها، بازار کار در شهرها را رونق بخشید و بسیاری از روستاییان را به شهرها جذب کرد. برای مثال "در دهه‌ی ۱۳۳۰ تعداد ۶۸/۶ درصد جمعیت کل کشور در مناطق روستایی و کشاورزی و ۳۱/۴ درصد در شهرها زندگی می‌کردند، در حالی که در سال ۱۳۵۵ جمعیت شهرها به حدود ۴۷ درصد رسید. بنابراین جمعیت شهری کشور در عرض بیست سال به دو برابر افزایش یافته بود. تعداد شهرهای بزرگ نیز افزایش یافت. در سال ۱۳۴۵، تهران تنها شهر ایران بود که جمعیتی بیش از ۵۰۰ هزار نفر داشت، در حالی که در سال ۱۳۵۵ تعداد چنین شهرهایی به چهار رسیده بود" (۱). "در سال ۱۳۴۵ فقط ۳۸ درصد جمعیت ایران در شهرهایی که جمعیت‌شان بیش از ۵ هزار نفر بود زندگی می‌کردند. در حالی که در سال ۱۳۵۵ حدود ۴۸ درصد جمعیت در چنین شهرهایی می‌زیستند. و در سال ۱۳۴۵ شهرهایی که جمعیت‌شان به بیش از ۱۰۰ هزار نفر می‌رسید تنها ۲۱ درصد جمعیت ایران را در خود جای می‌دادند، در حالی که این رقم در سال ۱۳۵۵ به ۲۹ درصد افزایش یافت" (۲). جمعیت شهر تهران نیز

۱- نگاه کنید به کتاب پیش‌گفته‌ی میلانی صفحه ۶۶.

۲- نگاه کنید به کتاب پیش‌گفته‌ی اروند آبراهامیان، صفحه‌ی ۴۳۱.

از حدود ۲ میلیون در سال ۱۳۴۰ به حدود ۸ میلیون در آستانه‌ی انقلاب اسلامی افزایش یافت.

بخش عمده‌ای از رشد سرسام‌آور جمعیت شهرهای ایران، نتیجه‌ی مستقیم مهاجرت روستاییان به شهرها بود. سعید ارجمند می‌نویسد: که "در سال ۱۳۵۵، از جمعیت ۳۳/۷۰۹ میلیونی ایران، ۵/۰۵۶ میلیون، یعنی حدود ۱۵ درصد را مهاجرین تشکیل می‌دادند"<sup>(۱)</sup> در نتیجه مهاجرت روستاییان به شهرها و برنامه‌های مدرن‌سازی، جامعه‌ی شهری ایران سه نوع عمده شیوه‌ی زندگی را در خود جای داده بود. شیوه‌ی زندگی دسته اول متعلق به گروه مرفه و متوسط شهری بود که عمدتاً در مناطق تازه‌ساز و مدرن شهری زندگی می‌کردند. این گروه شیوه‌ی زندگی غربی را الگوی رفتاری و زیستی خویش قرار داده و از حامیان سرسخت مدرن‌سازی همه جانبه جامعه بودند. شیوه‌ی زندگی دسته دوم خاص طبقه متوسط و پایین سنتی و کارگران صنعتی بود که عمدتاً در مناطق مرکزی و پایین شهرها زندگی می‌کردند. این گروه عمدتاً مذهبی بودند و شیوه‌ی زندگی مذهبی - سنتی داشتند. بازاری‌ها و گروه‌های وابسته به بازار، بخش بزرگی از این گروه را تشکیل می‌دادند. شیوه زندگی سوم به گروه مهاجرین و یا "تازه واردان" شهری تعلق داشت. این گروه عمدتاً از روستاها و شهرک‌های کوچک به شهرهای بزرگ مهاجرت کرده و به علت کمبود و گرانی مسکن در حاشیه‌ی شهرهای بزرگ زندگی می‌کردند. شیوه زندگی این گروه مخلوطی بود از مظاهر و روابط زندگی شهری و روستایی. برای مثال، این گروه روابط درون فAMILI و گروهی خود را حفظ کرده و هم‌زمان از پدیده‌های زندگی

---

۱- نگاه کنید به کتاب پیش گفته‌ی سعیدامیر ارجمند، صفحه ۲۱۷.

شهری مثل استفاده از پارک‌ها، سینماها، تلویزیون و... استفاده می‌کردند. کازرونی و گلابی در مقاله‌ای که در سال ۱۳۵۸ در مجله‌ی "کتاب جمعه" انتشار دادند، ریشه‌های اجتماعی حدود ۸۰ درصد حاشیه‌نشینان را روستایی ۲۰ درصد بقیه را از فرزندان آنان که در شهر متولد شده‌اند می‌دانند.

شاه در برنامه‌های شتاب‌زده‌ی خود برای مدرن‌سازی ایران، توجهی به نتایج گریزناپذیر و ناخواسته‌ی سیل مهاجرت نداشت. برای مثال، در دهه‌ی ۱۳۵۰ بخش عمده‌ی سرمایه‌گذاری‌های دولتی و غیردولتی در بخش خانه‌سازی و عمران شهری، به‌جای آن‌که در مناطق پرجمعیت و محروم شهرها که از مشکل فقدان محل مناسب زندگی رنج می‌بردند، مصرف شود، به مسکن‌سازی و سایر پروژه‌های ساختمانی و رفاهی در مناطق مرفه شهرها اختصاص داده شد. از طرف دیگر، سرمایه‌گذاری‌های صنعتی از سال ۱۳۵۱-۱۳۴۲ از ۱۷/۱ میلیارد ریال به ۹۹ میلیارد ریال افزایش یافت. هم‌زمان سرمایه‌گذاری در بخش ساختمانی رشد چندانی نداشته و فقط از ۱۲/۲ میلیارد ریال به ۲۳ میلیارد ریال افزایش یافت. در نتیجه‌ی کمبود خانه‌های مسکونی و آپارتمان در شهرهای بزرگ، اجاره‌ها به‌طور قابل ملاحظه‌ای افزایش یافته به‌طوری‌که بسیاری از مهاجرین فقیر که قدرت پرداخت اجاره نداشتند، مجبور به نقل مکان به محله‌های خارج از محدوده‌ی شهری شدند. به‌طور هم‌زمان، مهاجرت روزافزون روستاییان به شهرهای بزرگ و سکونت‌شان در محله‌های خارج از محدوده شهری، به رشد حاشیه‌نشینی و ایجاد حلبی آبادهای فراوانی در حاشیه شهرهای بزرگ منجر شد.

مهاجرت روستاییان به شهرها در حالی صورت می‌گرفت که کارخانه‌های تازه تأسیس شده و ادارات و سازمان‌های بوروکراتیک دولتی بیش‌تر به نیروی

مسعود کمالی ۱۲۳

کار متخصص نیاز داشتند. به همین دلیل، مهاجرین روستایی که عمدتاً بی سواد بوده و تخصصی به جز کشت و زرع نداشتند، نه می توانستند در بخش صنعتی و بوروکراتیک و نه در بخش خدماتی جذب شوند. بسیاری از آنها مجبور می شدند برای تأمین معاش روزمره به دست فروشی، دوره گردی، حمالی، کارگری ساختمانی و جاده سازی، کار در میدان تره بار و غیره روی آورند.

مکتب به تبرستان  
www.tabarestan.info

جدول زیر نمایانگر وضع اشتغال حاشیه‌نشینان شش شهر بزرگ ایران در سال‌های قبل از انقلاب اسلامی است.

طبقات شغلی	تهران	بندرعباس	اهواز	کرمانشاه	بوشهر	همدان	جمع
	شمار درصد	شمار درصد	شمار درصد	شمار درصد	شمار درصد	شمار درصد	شمار درصد
کارگر ساده (عملگی و مشابه)	۶۲/۱۲۰۳	۵۶/۳۷۶	۴۳/۰۶۸	۶۲/۲۴۶	۶۰/۹۲۸	۳۳/۳۱۶	۵۵/۵۴۳۷
کارگر نیمه‌ماهر	۱۳/۲۴۰	۷/۴۱۰	۱۹/۰۳۰	۹/۴۷	۱۵/۲۷	۵۶/۳۲۷	۱۵/۳۱۲۱
کارگر ماهر	۴/۳۱۴	۷/۴۱۰	۱۰/۸۱۷	۵/۴۴	- -	۶/۲۳	۵/۳۴۲
پیشه‌ور، کاسب و فروشنده، دوره‌گرد	۱۲/۹۴۲	۲۱/۴۲۹	۹/۵۱۵	۲۰/۳۱۵	۱۵/۲۷	۴/۲۲	۱۳/۹۱۱۰
کارگر کشاورزی و چوپان	- -	- -	۵/۷۹	۲/۷۲	- -	- -	۱/۴۱۱
دام‌دار و چوب‌دار	۰/۹۳	- -	- -	- -	- -	- -	۰/۴۳
متفرقه	۷/۳۲۴	۵/۲۷	۸/۲۱۳	- -	۸/۷۴	- -	۶/۱۴۸
جمع	۱۰۰/۰۳۲۷	۱۰۰/۰۱۳۵	۱۰۰/۰۱۵۸	۱۰۰/۰۷۴	۱۰۰/۰۴۶	۱۰۰/۰۴۸	۱۰۰/۰۷۸۸

جدول شماره ۲. طبقات شغلی حاشیه‌نشینان  
منبع: مرکز تحقیقات اجتماعی ایران سال ۱۳۵۲

بنابر تحقیقاتی که در شش شهر بزرگ کشور به عمل آمد، حدود سی درصد نان‌آوران خانواده‌های حاشیه‌نشین در تمام مدت سال بی‌کار<sup>(۱)</sup> و بسیاری از آنان برای معاش روزمره‌ی خود مجبور به قرض گرفتن از بانک‌ها و مراکز خصوصی بودند. این امر باعث شده بود که حدود ۵۶ درصد اهالی حاشیه‌نشین در شش شهر مورد مطالعه به بانک‌ها مقروض باشند.

حاشیه‌نشینان به علت نداشتن جای‌گاهی در محدوده شهری و فقدان کانال‌های ارتباطی با حوزه‌های اجتماعی - اقتصادی مبتنی و مدرن به "توده‌ای بی‌شکل" تبدیل شده بودند. شرایط سخت زندگی در شهرها و درگیری روزمره‌ی آنان با مأموران شهرداری که گاه و بی‌گاه آلودگی‌هایشان را تخریب کرده و به ضرب و شتم آن‌ها می‌پرداختند، تمامی آرزوی آن‌ها را برای یک زندگی بهتر در شهرها بر باد داده بود. زندگی آن‌ها در جهنمی بدون چشم‌اندازی به آینده، به نبردی نابرابر برای تنازع بقاء بدل شده بود. حاشیه‌نشینان گروهی بودند که هیچ نفعی در حفظ نظام موجود نداشته و با یک تغییر انقلابی رژیم شاه "چیزی به جز زنجیرهایشان را از دست نمی‌دادند". به عبارت دیگر شرایط زندگی این گروه نمی‌توانست بدتر از چیزی که بود بشود. همان‌طور که قبلاً ذکر شد، یکی از خصوصیات انقلاب‌های مدرن، "ژاکوبینیسم" این جنبش‌هاست. بدین معنا که رهبریت انقلاب‌های مدرن موضع قاطعی به نفع توده‌های فقیر اجتماع گرفته و خود را نمایندگان این اقشار می‌خوانند. به نوشته‌ی اخوی: "آیت‌الله خمینی به‌طور واضحی از این قشر (فقرا) دفاع کرده و دائماً از آن‌ها به عنوان "مظلوم" و "بی‌گناه" نام می‌برد. وی

۱- نگاه کنید به مقاله‌ی پیش‌گفته‌ی کازرونی و گلابی در کتاب جمعه شماره ۱۲، سال ۱۳۵۸.

راه حل آماده‌ای برای بهبود وضعیت اقتصادی - اجتماعی این گروه نداشت ولی سیاست شتاب‌زده‌ی رژیم (شاه) را در گسترش شهریت، صنعتی کردن کشور و وابستگی به سرمایه‌گذاران خارجی محکوم می‌کرد.

در نتیجه‌ی ادامه‌ی رشد ناموزون اقتصادی - اجتماعی ایران و هجوم روستاییان به شهرها، حاشیه‌نشینان و مهاجرین به یکی از مهم‌ترین گروه‌های شهری بدل شده و به تدریج مشکل بزرگی برای برنامه‌های عمرانی و شهرسازی رژیم شاه ایجاد کردند. ارقام ارائه شده توسط مؤسسه تحقیقات اجتماعی ایران<sup>(۱)</sup> گواهی بر وضعیت این گروه به حاشیه رانده شده جامعه شهری ایران می‌باشد. بنا به آمار این مؤسسه از کل جمعیت حاشیه‌نشین شهرهای تهران، بندرعباس، اهواز، کرمانشاه، بوشهر و همدان، تنها ۳۳ درصد صاحب شغل رسمی بودند. حدود ۵۶ درصد فاقد هر نوع مهارت شغلی و حدود ۱۴ درصد آنان صاحب مغازه‌های کوچک و فروشنده‌ی دوره‌گرد بودند. کازرونی و گلابی وضعیت حاشیه‌نشینان را چنین تصویر می‌کنند: "آن‌ها نه شهری‌اند و نه روستایی، یعنی شهر نه آنان را در خود جذب کرده است و نه از خود رانده است. و این حالت فقط مربوط به نوع مسکن یا موقعیت مکانی سکونت این افراد نیست، بل که آنان در همه‌ی جنبه‌های اقتصادی - فرهنگی و اجتماعی زندگی خود با این حالت "نه شهری و نه روستایی" دست به‌گریبانند"<sup>(۱)</sup>.

حاشیه‌نشینان در زندگی روزمره‌ی خود الگوهای زندگی شهری و روستایی را درهم آمیخته و الگوی رفتاری ترکیبی خاصی را آفریده بودند. این نوع الگوی رفتاری<sup>(۲)</sup>، در زندگی روزمره حاشیه‌نشینان به خوبی قابل مشاهده بود. آن‌ها از

یک طرف، لباس‌های مدرن شهری می‌پوشیدند، به سینما می‌رفتند و تلویزیون تماشا می‌کردند، و از طرف دیگر، عادت‌های رفتاری و اعتقادی روستایی خود را که در فعالیت‌های مذهبی، شیوه‌ی تربیت فرزندان و سایر فعالیت‌های اجتماعی - اقتصادی‌شان تجسم می‌یافت، حفظ کرده بودند.

پس از قیام خرداد ۱۳۴۲، شاه رفرم‌های اقتصادی - اجتماعی خود را برای مدرن‌سازی ایران شدت بخشید. همان‌طور که قبلاً گفته شده، درآمد هنگفت نفتی توسط برنامه‌های اقتصادی سوم، چهارم و پنجم به بخش‌های مورد نظر هدایت شد. برنامه‌های سوم و چهارم اقتصادی درآمد خالص ملی را از ۸ درصد در سال‌های ۱۳۴۹-۱۳۴۱ به ۱۴ درصد در بین سال‌های ۱۳۵۲-۱۳۵۱ و به ۳۰ درصد در بین سال‌های ۱۳۵۳-۱۳۵۲ افزایش داد<sup>(۱)</sup>. در نتیجه‌ی مصرف بیش از ۳/۹ میلیارد دلار در صنایع و تأسیسات زیربنایی و ایجاد بیش از ۵۰۰ میل راه‌آهن و ۱۳ هزار میل راه تجاری بین شهرها، ارتباط بسیاری از شهرهای کوچک و روستاهای نزدیک شهرها با شهرهای بزرگ افزایش یافته و به مهاجرت هرچه بیش‌تر روستاییان به شهرها انجامید.

به‌طور خلاصه باید گفت که یکی از نتایج برنامه‌های شتاب‌زده و ناموزون شاه، آفرینش گروه حاشیه‌نشینان شهری بود که با حمایت عملی‌شان از مذهبی‌های رادیکال، نقش تعیین‌کننده‌ای در انقلاب اسلامی ایران بازی کردند.



## انقلاب اسلامی ایران

فرآیند انقلاب اسلامی ایران فرآیند بازسازی رهبری سیاسی - اجتماعی علمای شیعه در جامعه‌ی مدنی ایران بود. علمای شیعه در طی بیش از پنجاه سال حکومت پهلوی بر ایران، بسیاری از عمل کرده‌های خود را در جامعه‌ی مدنی ایران از دست داده و به گروه نسبتاً کوچکی تبدیل شده بودند. قدرت و نفوذ آن‌ها چه در جامعه‌ی مدنی و چه بر دولت به‌طور چشم‌گیری تحلیل رفته بود. اما با شروع انقلاب اسلامی، علما از این موقعیت کم‌سابقه تاریخی استفاده کرده تا جای‌گاه از دست رفته‌ی خود را در جامعه‌ی ایران دوباره به دست آورند. آن‌ها که این‌بار با نظریه‌ی انقلابی کسب تمامی قدرت سیاسی، یعنی نظریه‌ی "ولایت فقیه" مجهز شده بودند، در صدد بودند که با کسب قدرت دولتی جامعه‌ی ایران را براساس نظریات نوین خود بازسازی کنند. مذهب‌های رادیکال نه تنها در پی بازسازی ایران، بل که می‌خواستند با تکیه بر تئوری

انقلابی - اسلامی خود حتی یک نظام نوین جهانی<sup>(۱)</sup> ایجاد کنند. جهان وطنی بودن که در شعار "صدور انقلاب" تجسم می‌یافت، یکی دیگر از خصوصیات مدرن انقلاب اسلامی ایران بود. نیروهای رادیکال مذهبی به رهبری آیت‌الله خمینی، از مدرن‌ترین مقوله‌های علوم سیاسی برای بسیج توده‌ها علیه شاه استفاده کردند. مفاهیمی مانند "جمهوری"، "مجلس"، "مجلس مؤسسان"، "انتخابات عمومی" و غیره از جمله شعارهای متداول انقلاب اسلامی ایران بود. از دیگر تاکتیک‌های مدرن که توسط رهبران مذهبی انقلاب اسلامی ایران به‌خوبی استفاده شد، سازش‌های سیاسی با سایر گروه‌های درگیر در مبارزات علیه شاه مانند ملیون بود.

با رشد جنبش انقلابی علیه شاه و ورود نیروهای جدید اجتماعی مانند حاشیه‌نشینان به صحنه‌ی مبارزات سیاسی، رهبری مذهبی - رادیکال جنبش تحکیم پیش‌تری یافت و جهت حرکت جنبش روشن‌تر شد. ورود حاشیه‌نشینان که گروهی به‌غایت رادیکال بوده و با شرکت در حرکت انقلابی و مبارزات علیه رژیم شاه، جای‌گاهی در جامعه شهری ایران یافته بودند. حمایت این گروه از رهبری مذهبی جنبش انقلابی، بر قدرت علمای رادیکال شیعه به‌طور چشم‌گیری افزود و آن‌ها موقعیت از دست رفته‌ی خود در جامعه‌ی مدنی ایران را دوباره به‌دست آوردند.

اتحاد علما و طبقه‌ی متوسط سنتی شهری و رابطه و وابستگی متقابل علما و بازاری‌ها یکی از مهم‌ترین مشخصه‌های هر دو انقلاب مدرن ایران یعنی انقلاب مشروطیت و انقلاب اسلامی بود. در جنبش مشروطیت اتحاد این دو گروه

برپایه منافع مشترک مبارزه با رژیم قاجار، نه برای سرنگونی رژیم که برای کاستن قدرت حکومت مرکزی و ایجاد رفم‌های اقتصادی - اجتماعی به منظور کاستن از نفوذ سرمایه‌های بین‌المللی و نفوذ دولت‌های خارجی بود. در انقلاب مشروطیت ایران نه بازاری‌ها، نه علما و نه حتی لیبرال‌های مدرن به تئوری رادیکال انقلابی برای تغییر رژیم و برجیدن نظام سلطنتی مجهز نبودند. اما در انقلاب اسلامی، اتحاد بازاری‌ها و علمای شیعه به رهبری مذهبی‌های رادیکال و در صدر آن‌ها آیت‌الله خمینی، با مجهز بودن به تئوری انقلابی ولایت فقیه، هدفش برجیدن نظام سلطنتی و تغییرات انقلابی جامعه بود. رهبری سیاسی جنبش مجهز به تئوری انقلابی، با زبانی قابل فهم برای توده‌های شهری و به‌خصوص گروه‌های سنتی و حاشیه‌نشینان صحبت می‌کرد. جنبش انقلاب اسلامی ایران رهبری بانفوذی داشت که می‌توانست به‌سادگی و با استفاده از شبکه‌ی گسترده ارتباطی داخل کشور مثل مساجد، تکیه‌ها، بازارها، حوزه‌های علمیه و مراکز تدریس مذهبی و شخصیت‌های بانفوذ مذهبی و بازاری، توده‌ها را برای مبارزه با رژیم بسیج کند.

سایر نیروهای اپوزیسیون سیاسی علیه شاه، وضعیتی متفاوت داشتند. دو گروه چپ که اقدام به جنبش مسلحانه علیه شاه کرده بودند، یعنی سازمان‌های فدائیان و مجاهدین خلق ایران، به دلایل مختلف و از جمله هجوم نیروهای امنیتی ساواک و ضربات شدید سال‌های ۱۳۵۵-۱۳۵۴ کلیه امکانات خود را برای بسیج مردم علیه شاه از دست داده بودند. بسیاری از اعضا و هواداران این گروه‌ها در زندان‌های شاه نظاره‌گر تلویزیونی جنبش مردم علیه رژیم شاه شده بودند. دو گروه ملی، یعنی جبهه ملی و نهضت آزادی ایران، فاقد تئوری و انگیزه انقلابی برای سرنگونی رژیم شاه بودند. چنین به نظر می‌رسید که این دو گروه

در طی دو سال جنبش مردمی علیه شاه، همیشه یک قدم از جنبش عقب بوده و در حالی که عمدتاً از "تغییرات اساسی و اصلاح نظام موجود" صحبت می‌کردند، آیت‌الله خمینی، شعار اصلی انقلاب را مطرح می‌کرد؛ شعار "شاه باید برود" و "مردم دیگر حکومت شاهنشاهی نمی‌خواهند".

بازاری‌های سنتی در طول سال‌های حکومت پهلوی‌ها اگرچه از بهبود وضعیت اقتصادی ایران سود برده و قدرت اقتصادی خود را در بعضی از رشته‌های اقتصادی تحکیم کردند، ولی دائماً در معرض خطر رشد و نفوذ هرچه بیشتر بخش‌های تازه‌پا گرفته و مدرن تجاری و مالی قرار داشتند. گروه‌های مدرن اقتصادی بیش از ۸۵ درصد شرکت‌های خصوصی را که در بخش‌های صنعتی، بانکی، تجارت خارجی، شرکت‌های بیمه و ساختمانی فعالیت می‌کردند در اختیار داشته و از حمایت رژیم شاه نیز برخوردار بوده و منافع مشترکی در مدرن‌سازی شتاب‌زده‌ی ایران داشتند. همان‌طور که بخاش می‌گوید: "طبقات سنتی ایران و از جمله بازار دلایل زیادی برای مبارزه با رژیم شاه و گروه‌های مدرن اقتصادی تحت حمایت او داشتند. بازاری‌ها از بسیاری از حوزه‌های اقتصادی خود مثل تجارت خارجی، پسرانده شده بودند و اجازه‌ی واردات و صادرات کالا به گروه‌های مدرن تجاری داده می‌شد<sup>(۱)</sup>."

با این حال و همان‌طور که قبلاً گفته شد، بازار قدرت و نفوذ اقتصادی خود را در همه‌ی رشته‌های اقتصادی از دست نداد. بازاری‌ها با استفاده از قدرت اقتصادی خود، به فعالیت‌های مذهبی - اجتماعی ادامه داده و کماکان به ساختن مساجد و مراکز مذهبی و راه انداختن کاروان حج ادامه داده و مخارج برگزاری

۱- نگاه کنید به کتاب *The Reign of the Ayatollahs* اثر شائول بخاش، سال ۱۹۹۰، صفحه

مراسم مذهبی مثل تولد امام غایب و مراسم محرم را می‌پرداختند. البته بازاری‌ها علاوه بر انگیزه‌های مذهبی منافع دیگری نیز در انجام اوامر فوق داشتند. داشتن نام خوش در میان مردم مسلمان ایران اعتبار خاصی داشته و این فقط کالا نبود که مورد قضاوت خریداران قرار می‌گرفت، بل که فروشنده نیز قضاوت می‌شد. مثلاً در بین بسیاری از مردم مرسوم بود که از بازاری‌ها به عنوان فروشنندگان "باخدا" و "باانصاف" نام می‌بردند. این صفات نیک برای صاحبان آن‌ها نوعی "سرمایه‌ی فرهنگی" بود که فروش آن‌ها را رونق می‌بخشید. پس فعالیت‌های مذهبی بازاری‌ها علاوه بر انگیزه‌های مذهبی، انگیزه‌های اقتصادی نیز در برداشت. به علاوه بازاری‌ها برای حفظ نام نیک و مشروعیت بخشیدن به فعالیت‌های اقتصادی‌شان نیاز به رابطه با علما داشتند. این رابطه‌ی متقابل علما و بازاری‌ها که در زمان‌های حساس به یک اتحاد سیاسی تبدیل می‌شد، با مدرن‌سازی شاه که هردوی این گروه‌ها را تحت تأثیر قرار داده بود، محکم‌تر شد.

علمای رادیکال به رهبری آیت‌الله خمینی، متأثر از مبارزات سال‌های ۱۳۳۲، ۱۳۴۲ و سایر رو در رویی‌های تلخ با رژیم قدرتمند شاه، به خوبی می‌دانستند که تنها به کمک و بسیج نیروهای رو به تحلیل سنتی نمی‌توان رژیم شاه را از پای درآورد. تجربیات گذشته نشان داده بود که شاه قابلیت چشم‌گیری در از سرگذراندن توفان‌های سیاسی داشته و هر آن‌گاه که با موج اعتراض مردم روبه‌رو شده توانسته است با ایجاد اختلاف در صف مخالفین آن‌ها را شکست دهد و محکم‌تر از پیش به حیات سیاسی خود ادامه دهد. به همین دلیل رهبری مذهبی انقلاب با شعار "وحدت کلمه را حفظ کنید" و با مذاکره با گروه‌های لیبرال مثل جبهه‌ی ملی و نهضت آزادی، سعی در گسترش اتحاد انقلابی و بسیج

همه گروه‌های بانفوذ اپوزیسیون علیه شاه داشت. اتحاد با دیگر گروه‌های اپوزیسیون و شرکت این گروه‌های مدرن در مبارزات، مذهبی‌های رادیکال را واداشت تا بعضی از شعارهای اولیه خود مثل "حکومت اسلامی" را در شعار معروف انقلاب: "استقلال، آزادی، حکومت اسلامی" به مقوله‌ی مدرن "جمهوری اسلامی" تغییر دهند. در نتیجه از چند ماه پیش از پیروزی انقلاب در ۲۲ بهمن ۱۳۵۷، شعار فوق به "استقلال، آزادی، جمهوری اسلامی" تغییر یافت. ملاقات‌های مکرر نمایندگان نهضت آزادی و جبهه‌ی ملی با آیت‌الله خمینی در پاریس که به تشکیل "شورای انقلاب" متشکل از علما و سایر نمایندگان اپوزیسیون و انتخاب مهندس مهدی بازرگان، رهبر نهضت آزادی ایران به نخست‌وزیری دولت موقت انقلابی انجامید، از نتایج این سازش بود.

## فرآیند انقلاب اسلامی

انقلاب‌های مدرن، فرآیندی از مبارزات آشکار بین گروه‌های فرهیخته‌ی جدید و توده‌های انقلابی از یک‌طرف، و رژیم منزوی شده‌ای که هنوز دولت و دستگاه‌های سرکوب‌اش را در اختیار دارد، می‌باشد. گروه‌های فرهیخته‌ی جدید رهبری چنین مبارزاتی را برعهده داشته و نقش مهمی در تعیین شعارها و طبقه‌بندی و عرضه‌ی خواست‌های چنین جنبش‌هایی را دارند.

انقلاب اسلامی ایران یکی از این انقلاب‌های مدرنی بود که با شدت گرفتن برخورد و رویارویی حاشیه‌نشینان خارج از محدوده‌ی شهری با پلیس و مأموران شهرداری در سال ۱۳۵۶ شروع شده و به تدریج با پیوستن گروه‌های دیگر شهری به مبارزات ضد دیکتاتوری علیه شاه تبدیل شده و در بهمن ۱۳۵۷ رژیم شاه و به‌همراه آن نظام چند هزار ساله‌ی سلطنتی را سرنگون کرد. هیچ انقلابی را نباید جدای از نتایجی که آن انقلاب به بار می‌آورد ارزیابی کرد. چراکه رهبری بسیاری از انقلاب‌های مدرن در طی فرآیند انقلاب شکل گرفته و دولتی که

بلافاصله پس از پیروزی سیاسی انقلاب قدرت را به دست می‌گیرد، حاصل سازش و صف‌بندی نیروهای انقلابی است. در ایران بین سال‌های ۵۷-۱۳۵۶ عمدتاً دو نیرو، در غیاب گروه‌های تحلیل رفته و ایزوله شده‌ی چپ، برای جلب حمایت توده‌های انقلابی و به دست گرفتن رهبری انقلاب تلاش می‌کردند؛ یکی مذهبی‌های رادیکال به رهبری آیت‌الله خمینی و دیگری نهضت آزادی و جبهه‌ی ملی.

در بین نیروهای اپوزیسیون، نهضت آزادی و جبهه‌ی ملی موضعی رادیکال و انقلابی نداشته و می‌توان آن‌ها را رفرمیست‌هایی نامید که مخالفتی با شاه به عنوان "سلطنت‌گر" نداشتند و بیشتر مخالف نقش "حکومت‌گرا" و دیکتاتوری او بودند. با اوج گرفتن جنبش انقلابی و تقویت موضع مذهبی‌های رادیکال در بین اپوزیسیون، نهضت آزادی و جبهه‌ی ملی بر سر دوراهی انتخابی دشوار قرار گرفتند. آن‌ها یا می‌بایست دعوت‌های عاجزانه رژیم ایزوله شده‌ی شاه را برای همکاری و ایجاد رفرم‌های سیاسی بپذیرند، و یا گردن به رهبری آیت‌الله خمینی و مذهبی‌های رادیکال بدهند و تا سقوط رژیم شاه در اپوزیسیون بمانند.

از طرف دیگر، جنبش انقلابی ایران، رژیم را بر سر انتخاب سه گزینه قرار داد: حفظ شاه، کودتای نظامی و یا پذیرش رهبری لیبرال‌های سلطنت‌طلب. اولین سال انقلاب یعنی سال ۱۳۵۶ را می‌توان مرحله‌ی "سرکوب انقلاب" نام نهاد که وجه مشخصه‌اش تلاش شاه برای سرکوبی جنبش و برقراری دوباره‌ی کنترل خود بر جامعه بود. سال دوم و تعیین‌کننده انقلاب یعنی سال ۱۳۵۷ را می‌توان "سال سازش" نام نهاد. از همان ابتدای سال ۱۳۵۷، شاه که دریافته بود که دیگر با اتکاء به شیوه‌ی سرکوب مردم توسط پلیس و ارتش،



نمی‌تواند به‌تنهایی قدرت خود را حفظ کند، درصدد سازش با بعضی از نیروهای اپوزیسیون برآمد. ولی از آن‌جا که شاه عادت به تقسیم قدرت خود با نیروهای دیگر را نداشت سعی کرد تا چهره‌های جدیدی از میان هواداران خود را به عنوان "لیبرال" به صحنه سیاسی ایران وارد کرده و به آن‌ها پست‌های مهمی، از جمله نخست‌وزیری، بدهد. جعفر شریف‌امامی که از خانواده‌ای مذهبی بود و جمشید آموزگار از جمله‌ی این افراد بودند، اما با رشد جنبش، شاه به تدریج مجبور شد تا با ملیون که وی آن‌ها را از دشمنان سرسخت خود می‌شمرد از در سازش درآید.

هم‌زمان با تلاش شاه، نیروهای مذهبی انقلاب به رهبری آیت‌الله خمینی، که سرنگونی شاه و رژیم سلطنتی را هدف اصلی خود قرار داده بود، به تلاش خود برای جلب حمایت ملیون و ایزوله کردن هرچه بیشتر رژیم شاه افزودند. این شاید یکی از خردمندانه‌ترین حرکت سیاسی مذهبی‌های رادیکال بود. در حالی که مبارزات انقلابی در کوچه و خیابان‌های شهرهای ایران در جریان بود، بازار مذاکرات بین گروه‌های مختلف اپوزیسیون از یک طرف، و ارتش و سردمداران حکومت نظامی و برخی از نیروهای سلطنت طلب لیبرال، از طرف دیگر، گرم بود. با رشد جنبش انقلابی و پیوستن هرچه بیشتر مردم و گروه‌های کارمندی و بخشی از کارگران به جنبش، و درخطر قرار گرفتن موجودیت نظام، ارتش بر سر دوراهی سرنوشت‌سازی قرار گرفت.

ارتش ایران به‌رغم گذشت بیش از یک سال از درگیری‌اش در مبارزات خیابانی، آسیب جدی ندیده و از استحکام لازم برای رو در رویی با مردم برخوردار بود. از طرف دیگر، دستگاه مؤثر امنیتی شاه در ارتش، معروف به "رکن ۲" برای کنترل ارتش، و آموزش ارتش برای دفاع برون مرزی و شرکت در

عملیات نظامی علیه نیروهای مسلح خارجی، قدرت تصمیم‌گیری مستقل و یک‌پارچه را از ارتش صلب کرده بود. در این شرایط سران ارتش به دو دسته تقسیم شدند: گروه کوچکی که خواستار رویارویی با انقلابیون و سرکوبی آنها بود و گروه بزرگ‌تری که خواستار مذاکره با انقلابیون و به‌خصوص ملیون بود. شاه که هرچه بیشتر خود را در مقابل رویارویی با جنبش مردم تنها می‌دید، در آخرین تلاش خود برای حفظ قدرت، در زمستان ۱۳۵۷ ژنرال ازهارای را به سمت نخست‌وزیری برگزید.

اما دولت ازهارای که ترکیبی از وزرای نظامی و غیرنظامی بود، نتوانست در مقابل جنبش گسترده‌ی مردم پایداری کند و پس از مدت کوتاهی سقوط کرد. سقوط دولت ازهارای گواهی بود بر پایان عصر سلطنت محمدرضا شاه پهلوی بر ایران. حال فقط دو گزینه وجود داشت: یکی این‌که نیروهای انقلابی به رهبری آیت‌الله خمینی قدرت دولتی را در دست بگیرند و یا سلطنت‌طلبان لیبرال که در گرد "شورای سلطنت" گرد آمده بودند.

سلطنت‌طلبان موفق شدند که یکی از چهره‌های جناح راست جبهه ملی یعنی شاهپور بختیار، را به نخست‌وزیری برگزیده و با تشکیل "شورای سلطنت" هدف خود را تغییر سلطنت از محمدرضا شاه به فرزندش ولیعهد رضا پهلوی قرار دادند. اما این تلاش با تشکیل "شورای انقلاب" که نتیجه‌ی سازش ملیون و به‌خصوص نهضت آزادی به رهبری مهندس بازرگان و آیت‌الله خمینی بود، نقش برآب شد. آیت‌الله خمینی "شورای سلطنت" را غیرقانونی اعلام کرده و مهندس مهدی بازرگان، رهبر نهضت آزادی ایران را به نخست‌وزیری دولت موقت انقلابی برگزید. در این تاریخ مردم انقلابی ایران با شرکت در راه‌پیمائی‌های سراسری تقریباً در کلیه شهرهای ایران، نخست‌وزیری مهندس

بازرگان و تشکیل دولت موقت را تأیید کردند. اعلام راه‌پیمایی عمومی برای تأیید تصمیمات رهبری انقلاب، یکی دیگر از نشانه‌های مدرن بودن انقلاب اسلامی ایران است. این امر نوعی دموکراسی مستقیم و یا همه‌پرسی بود.

کشورهای بزرگ غربی و به‌خصوص آمریکا نیز به‌هیچ وجه خواستار ادامه‌ی درگیری‌ها و سقوط ایران در جنگ‌های داخلی نبودند. ثبات سیاسی ایران نه تنها برای آمریکا و غربی‌ها بل که برای شوروی نیز حیاتی بود. اگرچه دولت آمریکا از حامیان سرسخت شاه بود ولی برای حفظ منافع درازمدت خود در منطقه و با روبرو شدن با موج عظیم تظاهرات و حرکت‌های اعتراضی مردم مجبور به ترک سیاست سنتی خود و قربانی کردن شاه شد. شوروی‌ها که دل خوشی از شاه نداشته و وی را یکی از حامیان سرسخت آمریکا در منطقه می‌دانستند، تمایل چندانی به سقوط شاه و به قدرت رسیدن مذهبی‌های رادیکال در ایران نداشتند. ترس از این‌که جنبش انقلابی - مذهبی ایران به جمهوری‌های مسلمان شوروی و حتی افغانستان سرایت کند، آن‌ها را وادار می‌داشت که تا آخرین روزهای پیروزی انقلاب از جنبش انقلابی ایران به عنوان "تظاهرات مردم برای پاره‌ای اصلاحات دموکراتیک" نام ببرند<sup>(۱)</sup>.

با خروج شاه از ایران، ارتش شاهنشاهی ایران فرمانده خود "بزرگ ارتش‌داران" را از دست داد. ارتش بی‌فرمانده‌ی ایران مجبور به تن دادن به رأی فرستادگان دولت جیمی کارتر یعنی سولیوان و هایزر شده و گذار نسبتاً مسالمت‌آمیز قدرت به نیروهای انقلابی و دولت موقت مهندس بازرگان را بپذیرد. البته لازم به تذکر است که ارتش وجود و شرکت ملیون در رهبری

۱- این تحلیل شوروی‌ها تا چند روز قبل از پیروزی سیاسی انقلاب، از صدای فارسی رادیوی مسکو شنیده می‌شد.

انقلاب اسلامی را ضامنی برای حفظ تمامیت ارضی کشور و بقای خود می‌دید. اتحاد و سازش انقلابی بین مذهبی‌های رادیکال و لیبرال‌های ملی که در ترکیب اعضای "شورای انقلاب" و تقسیم قدرت بین آیت‌الله خمینی و دولت موقت مهندس بازرگان تجسم می‌یافت، نمایانگر ترکیب نیروهای انقلابی در خیابان‌ها بود. مردمی که در تظاهرات خیابانی علیه شاه شرکت می‌کردند را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: گروه اول را طبقه متوسط مدرن شهری و روشن‌فکران که هدف اولیه آن‌ها سقوط شاه و رفرم‌های دموکراتیک سیاسی بود، تشکیل می‌دادند. این گروه وجود نهضت آزادی و جبهه‌ی ملی را در رهبری انقلاب، ضامنی برای اجرای خواست‌های خود می‌دانستند. گروه دوم عمدتاً اقلیت سستی و حاشیه‌نشینان شهری بودند که ضمانت و اطمینان به آمل و آرزوهای خود را در مذهبی‌های رادیکال و به‌خصوص آیت‌الله خمینی می‌دیدند. اما این بدین معنی نیست که رهبری انقلاب را هر دو گروه فوق به تساوی در اختیار داشتند. اگرچه این اتحاد برای بسیج همه‌ی نیروهای اپوزیسیون علیه شاه، منزوی کردن شاه و جلب نظر ارتش بسیار حیاتی بود، با رشد جنبش انقلابی و ورود گروه بزرگ حاشیه‌نشینان به مبارزات سیاسی علیه شاه بر قدرت و نفوذ مذهبی‌های رادیکال به رهبری آیت‌الله خمینی به‌طور چشم‌گیری افزوده شد.

ورود حاشیه‌نشینان به صحنه‌ی مبارزات سیاسی و رادیکال‌شدن جنبش حضور فعال حاشیه‌نشینان در درگیری‌ها و تظاهرات روزهای واپسین رژیم شاه و به‌خصوص نیمه‌ی دوم "دهه‌ی فجر" در نوشته‌های آن روزهای دو روزنامه‌ی

بزرگ کشور یعنی کیهان و اطلاعات به خوبی مشهود است<sup>(۱)</sup>. روزنامه‌های کیهان و اطلاعات که به طور مفصلی درگیری‌های تظاهرکنندگان و انقلابیون با نیروهای امنیتی رژیم را گزارش می‌کردند، از درگیری‌های شدید بین این نیروها و مردم محله‌هایی که عمدتاً محل زیست حاشیه‌نشینان خارج از محدوده‌ی شهری و یا مهاجرین داخل محدوده بود خبر می‌دادند. از جمله این محله‌ها در تهران، کاظم‌آباد، جوادیه، تهران پارس، مجیدیه، شمیران‌نو، شمس‌آباد، افسریه و مشیریه بودند. هم‌چنین عکس‌های منتشره در روزنامه‌های فوق از درگیری‌های آخرین روزهای انقلاب، یعنی روزهای ۲۲-۱۸ بهمن ۱۳۵۷، پایگاه مهاجری و حاشیه‌نشینی بسیاری از تظاهرکنندگان را منعکس می‌کند.

به‌طور کلی می‌توان گفت که از روزهای ۱۱-۱۰ بهمن ۱۳۵۷ و با ورود گسترده‌ی اهالی خارج از محدوده به صحنه‌ی مبارزات سیاسی و حمایت بی‌چون و چرای این گروه نسبتاً بزرگ و رادیکال از رهبری مذهبی انقلاب و به‌خصوص آیت‌الله خمینی، معادله‌ی قوا به نفع مذهبی‌های رادیکال به هم خورد. گزارش‌های روزنامه‌های کیهان و اطلاعات روزهای یازدهم و دوازدهم بهمن ۱۳۵۷ شاهد شدیدتر شدن رویارویی مردم انقلابی با نیروهای امنیتی رژیم و نقش حاشیه‌نشینان در این درگیری‌هاست. برای مثال کیهان روز دهم بهمن ۱۳۵۷ گزارش می‌دهد که: "جنوب و شرق تهران غرق در دود و شعله‌های آتش بود". و کیهان یازدهم بهمن می‌نویسد: "اکثر درگیری‌های خونین در حوالی میدان راه‌آهن، خیابان سی‌متری و میدان ۲۴ اسفند" روی داد. لازم به تذکر است که عده‌ای از حاشیه‌نشینان در مناطق فقیر و کارگری اطراف میدان راه‌آهن

۱- نگاه کنید به کتاب Revolutionary اثر مسعود کمالی، هم‌چنین روزنامه‌های اطلاعات و

کیهان روزهای ۱۵ تا ۲۳ بهمن‌ماه سال ۱۳۵۷.

تهران زندگی کرده و بسیاری از کسانی که در آن روزها در حوالی میدان ۲۴ اسفند و خیابان سی متری با ارتش و نیروهای امنیتی رژیم درگیر می شدند از اهالی محله‌های حاشیه نشین بودند. این امر توسط مشاهدات شخصی خودم و مصاحبه‌هایی که با شاهدان و ناظران این تظاهرات انجام گردید تأیید می‌گردد<sup>(۱)</sup>. شرکت حاشیه نشینان در تظاهرات خونین روزهای پیش از انقلاب که به علت امتناع دولت بختیار از دادن اجازه‌ی ورود به آیت‌الله خمینی انجام گرفت، بسیار مشهود بود. نقش فعال آن‌ها در درگیری با رژیم نه تنها محدود به اطراف محله‌های مسکونی آن‌ها بود، بلکه عده زیادی از آن‌ها در اطراف دانشگاه تهران که محل تحصن عده‌ای از رادیکال‌های مذهبی و صحنه‌ی درگیری‌های بسیاری با نیروهای امنیتی و نظامی رژیم بود جمع شده و در این درگیری‌ها شرکت می‌کردند<sup>(۲)</sup>.

بازاری‌ها که از حامیان مهم رهبری مذهبی انقلاب بودند نیز برای حفظ و تعمیق حمایت حاشیه نشینان از رهبری انقلاب، اقدام به ایجاد "فروشگاه‌های اسلامی" کردند که مواد غذایی و سایر نیازمندی‌های اصلی مردم را به قیمت‌های بسیار نازل در اختیار آن‌ها قرار می‌دادند. این فروشگاه‌ها نه تنها در تهران که در اکثر شهرهای بزرگ ایران تأسیس شده و حتی در بعضی موارد و به کمک جوانان مذهبی مواد غذایی و سوختی را به‌طور رایگان در بین حاشیه نشینان پخش می‌کردند. به‌طور هم‌زمان معتمدین و متمولین بازاری با تأسیس "صندوق‌های قرض‌الحسنه" به حل مشکلات مالی مردم و به‌خصوص حاشیه نشینان و کشاورزان روستایی می‌پرداختند<sup>(۳)</sup>.

۱- همان جا. ۲- همان جا.

۳- نگاه کنید به کتاب سال کیهان، دی‌ماه ۱۳۵۷.

از مهم‌ترین عواملی که حاشیه‌نشینان را به هواداران پروپا قرص مذهبی‌های رادیکال و به‌خصوص آیت‌الله خمینی تبدیل کرد، عوامل زیر را می‌توان نام برد:

- ۱- جهان‌بینی سنتی - مذهبی حاشیه‌نشینان
  - ۲- تبلیغات سیاسی - مذهبی مذهبی‌های رادیکال در بین حاشیه‌نشینان
  - ۳- از نظر انداختن حاشیه‌نشینان به عنوان یک گروه مهم اجتماعی جامعه شهری ایران توسط سایر نیروهای سیاسی
- همان‌طور که قبلاً اشاره شد حاشیه‌نشینان مهاجرین رونمایی بودند که جهان‌بینی مذهبی و سنتی داشتند. این امر باعث می‌شد که این گروه زبان مذهبی‌های رادیکال را که به‌علاوه ساده نیز صحبت می‌کردند بهتر درک کنند. هم‌چنین بی‌خانمان و آواره شدن بسیاری از حاشیه‌نشینان که نتیجه‌ی مستقیم برنامه‌های شتاب‌زده‌ی مدرن‌سازی شاه بود، سرنوشت این گروه را با گروه‌های دیگری که از مدرن‌سازی شاه ضربه خورده بودند، پیوند زده بود. این گروه آمادگی زیادی برای پذیرفتن تبلیغات سیاسی - مذهبی گروه‌های رادیکال مذهبی که عمدتاً از سال‌های ۱۳۵۴ به بعد در میان حاشیه‌نشینان دست به تبلیغات سیاسی زده بودند، داشت. در حالی‌که گروه‌های مارکسیستی و چپ به‌طور عمده نقشی برای حاشیه‌نشینان در مبارزات آینده علیه شاه قائل نبوده و برای جذب "پرولتاریای انقلابی" کارخانه‌ها را در می‌نوردیدند. در نتیجه‌ی چنین وضعیتی، هیچ‌کدام از نیروهای اپوزیسیون زمان شاه حاشیه‌نشینان را دریافته و به زبان آن‌ها سخن نمی‌گفتند. حاشیه‌نشینان که یکی از محروم‌ترین و بی‌صداترین گروه‌های جامعه شهری ایران بودند، خود را در مقوله "مستضعفین" که توسط رهبری مذهبی انقلاب و به‌خصوص آیت‌الله خمینی استفاده می‌شد، بازیافته و با شرکت در مبارزات شهری علیه شاه برای نخستین

مسعود کمالی ۱۴۳

بار به بخشی هم‌پسته در جامعه‌ی شهری ایران تبدیل شدند. آیت‌الله خمینی صدای آنان شد و انقلاب نقشی تاریخ‌ساز به آن‌ها اعطاء کرد.

بالاخره در روز ۲۲ بهمن ۱۳۵۷، جامعه‌ی مدنی سنتی و مدرن ایران در یک اتحاد تاریخ‌ساز و برای دومین بار در قرن حاضر یک انقلاب مردمی را به ثمر رساندند. اتحاد کوتاه و شکننده‌ی این دو بخش مهم جامعه‌ی ایران توانست رژیم با قدرت شاه و نظام سلطنتی را از صحنه‌ی سیاسی ایران حذف کند. در روز ۲۲ بهمن ۱۳۵۷ دومین انقلاب مدرن ایران در قرن بیستم به ثمر رسیده و یک بار دیگر قدرت اجتماعی - سیاسی جامعه‌ی مدنی ایران را به منصفی ظهور رساند.



پیشکش به تبرستان  
[www.tabarestan.info](http://www.tabarestan.info)

پیشکش به تبرستان  
[www.tabarestan.info](http://www.tabarestan.info)

بخش آخر

## پس گفتار تئوریک جامعه مدنی در جوامع اسلامی

بسیاری از محققین و نویسندگان غربی و غیر غربی امکان وجود جامعه مدنی در جوامع اسلامی را نفی می‌کنند. مثلاً ارنست گلنر<sup>(۱)</sup> ادعا می‌کند که در جوامع اسلامی به علت وجود و نفوذ مذهب اسلام که چندگانگی<sup>(۲)</sup> را نفی می‌کند، نمی‌تواند جامعه‌ی مدنی وجود داشته باشد. بدیهی است که چنین برداشتی کاملاً ذهنی و دور از واقعیت‌های اجتماعی - سیاسی بسیاری از جوامع اسلامی است. گلنر مقوله‌ی مذهبی "امت" را که روابط یک جمعیت مذهبی اسلامی با پیامبرش تجلی می‌بخشد با روابط گروه‌های اجتماعی مختلف جوامع اسلامی با یکدیگر و با حکومت‌های سیاسی‌شان مخدوش کرده و همه کشورهای اسلامی را دارای مردمی یک‌پارچه و یک‌دست زیر عنوان امت می‌داند. برای وی مردم ایران، مصر، عراق، ترکیه و دیگر کشورهای اسلامی فقط اجزاء کلی

---

1- Ernest Gellner

2- Pluralism

هم‌گون امت‌اند. تصور این‌که چنین کل هم‌گونی در مجموعه‌ای که به نام "جهان اسلام" معروف است وجود دارد، ندیده گرفتن تفاوت‌های اساسی اجتماعی - اقتصادی و سازمان‌های اجتماعی متفاوت این جوامع است. مقوله‌ی "امت" به عنوان کلی هم‌گون و بدون توجه به تفاوت‌های اجتماعی - اقتصادی و فرهنگی گروه‌های تشکیل‌دهنده‌ی آن، توسط پیامبر اسلام و برای وحدت همه‌ی مسلمانان استفاده شده و پس از رحلت ایشان دست‌خوش تعاریف و ترجمه‌های مختلفی توسط جانشینان پیامبر و رهبران جوامع مختلف اسلامی شده است. مثلاً، پس از رحلت پیامبر و گسترش حکومت اسلامی بر جوامع دیگری مثل ایران، حاکمان عرب، ساکنین جوامع تازه تسخیر شده را دارای حقوقی مساوی با خود ندانسته و با آنها به عنوان "شهروندان دسته دوم" برخورد می‌کردند.

پس از به قدرت رسیدن صفویان در سال ۱۵۰۱ میلادی و اعلام مذهب شیعه به عنوان مذهب رسمی کشور توسط شاه اسماعیل اول صفوی، امپراطوری صفویه (۱۷۲۲-۱۵۰۱) از امت غربی و ترکی جدا شده و بیش‌تر رنگ ملی پاریسی گرفت. مبارزات آزادی‌بخش جوامع مختلف غربی علیه امپراطوری عثمانی و سلطان عثمانی که خود را رهبر همه‌ی "امت اسلامی" می‌دانست، شاهد دیگری بر پوچی ادعای یک‌پارچگی امت می‌باشد. استفاده غلط گلنر از مقوله‌ی "امت" وی را دچار اشتباهات تئوریک دیگری نیز می‌کند. گلنر هم‌چنین جنبش‌های اجتماعی جوامع اسلامی را به جنبش‌های ناسیونالیستی تقلیل می‌دهد. وی همه این جنبش‌های اجتماعی را که ریشه در نابرابری‌های اجتماعی - اقتصادی این جوامع دارد، جنبش‌های ناسیونالیستی می‌داند. گلنر حتی تفاوت‌های کشوری و ملی کشورهای اسلامی را نادیده گرفته و همه را

یک‌سان فرض می‌کند.

به هر حال به عقیده‌ی ارنست گلنر که یکی از مهم‌ترین نظریه‌پردازان غربی در رابطه با جنبش‌های اجتماعی جوامع اسلامی است، این جوامع از جمع ساده‌ی افراد مسلمان و هم‌گون تشکیل یافته است. به این ترتیب، در تعمیم انتزاعی گلنر، شیوه‌های متفاوت و ناهم‌گون تکامل تاریخی جوامع اسلامی و تفاوت‌های فاحش سازمان‌ها و نهادهای اجتماعی این جوامع جایی ندارد.

گلنر برای این‌که نظریه‌ی خود را مبنی بر این‌که در جوامع اسلامی نمی‌تواند جامعه مدنی شکل بگیرد، تئوریزه کند، به تعریف جامعه‌ی مدنی در غرب به عنوان پدیده‌ای منحصر به فرد و بی‌همتا می‌پردازد. وی می‌نویسد که جامعه‌ی مدنی محصول ظهور تاریخی "انسان ناهم‌گون"<sup>(۱)</sup> که درگیر فعالیت‌های مختلف اقتصادی و سیاسی می‌باشد، در حوزه‌ی اجتماعی - اقتصادی جوامع غربی است. تحلیل تاریخی گلنر به تابلویی بی‌زمان می‌ماند که کلیه تحولات و جریان‌های اجتماعی و سیاسی هم‌زمان بر روی آن نقش بسته است. گلنر ادعا می‌کند که: "ناهم‌گونی انسان مدرن احتمالاً پیش شرط معجزه‌ی صنعتی و به‌طور حتم پیش شرط جامعه مدنی بوده"<sup>(۲)</sup> و تفاوت‌های بین افراد، که وی آن‌را فردگرایی می‌نامد، یکی از پیش شرط‌های ظهور جامعه‌ی مدرن و انقلاب صنعتی و نظام اقتصادی بازار نتیجه‌ی وجود انسان ناهم‌گون می‌باشد. در عرصه‌ی سیاست نیز "انسان ناهم‌گون که می‌تواند آزادانه یک حزب سیاسی را برگزیند، پیش شرط دموکراسی است.

چنین تحلیل و برداشتی از جامعه‌ی مدنی، انتزاعی و فاقد ریشه در شرایط

#### 1- Modular man

۲- نگاه کنید به کتاب *Condition of Liberty* اثر ارنست گلنر، صفحه‌ی ۱۰۳.

واقعی اجتماعی - اقتصادی و فرهنگی خاص هر جامعه می باشد، که گلنر را بر این می دارد که از جمله نظم تاریخی و زمانی ظهور اقتصاد بازار و نظام سیاسی دموکراتیک را برهم بزند. تاریخ مدرن اروپا پیام آور این واقعیت است که اقتصاد بازار و دموکراسی به طور موازی و هم زمان به وجود نیامده و رشد نکرده است. این بدین معناست که مدت ها قبل از وجود حق رأی عمومی، اقتصاد سرمایه داری بازار سیطره ی خود را بر جوامع اروپایی گسترده بود. لازم به تذکر است تا سال ۱۹۲۷ میلادی یعنی فقط ۷۰ سال پیش، کشور مدرن انگلستان فاقد حق رأی عمومی بود. "در واقع این در زمان اصل چهارم اصلاحات (۱) در سال ۱۹۱۸ بود که به مردان بالغ کشور حق رأی داده شد و حق رأی عمومی برای همه اهالی کشور در سال ۱۹۲۸ تصویب شد" (۲). ظاهراً و برخلاف نظر گلنر "انسان ناهمگون اقتصادی" زودتر از "انسان ناهمگون سیاسی" پا به عرصه ی وجود گذاشته بوده است. نظریه ی "انسان ناهمگون" یک آفریده ی ذهنی و انتزاعی است که از زمینه های واقعیت های اجتماعی و اقتصادی جدا شده و حیاتی تئوریک یافته است. برخلاف نظر غیر تاریخی گلنر و با توجه به تحولات اقتصادی - اجتماعی و سیاسی جوامع غربی، باید گفت که "انسان ناهمگون" پیش شرط تحولات مدرن این جوامع نبوده، بل که در رابطه ای دیاکتیکی با تغییرات اقتصادی - اجتماعی و سیاسی جوامع مذکور شکل گرفته است. تغییرات و تحولاتی که نه تنها انسان ناهمگون مدرن، بل که نهاده و سازمان های اجتماعی مدرن و از جمله اقتصاد بازار و نظام سیاسی دموکراتیک را آفرید. هرچند که وجود "انسان ناهمگون" نه پیش شرط دموکراسی، که بخشی از

---

#### 1- Fourth Reform Act

۲- نگاه کنید به کتاب British Political Parties اثر آلان بال Alan Ball، صفحه ۱۷.

واقعیت چندگانه‌ی آنرا تشکیل می‌دهد. انسان ناهم‌گون پدیده‌ای انتزاعی نیست که خارج از زمینه‌های اقتصادی - اجتماعی یک جامعه وجود داشته و ناگهان پیامبر تغییرات اجتماعی - اقتصادی جامعه شود. برعکس نظریه‌ی گلنر انسان ناهم‌گون غربی می‌تواند وقتی که شرایط اقتصادی - اجتماعی این جوامع اجازه دهد به توده‌ای بی‌رنگ و هم‌گون تغییر شکل دهد. تئوری گلنر از توضیح این نکته قاصر است که همین انسان ناهم‌گون و دموکرات تاریخی در دهه‌های ۱۹۳۰ و ۱۹۴۰ آلمان نازی و یا ایتالیای فاشیست را که نظام‌هایی به‌غایت غیر دموکراتیک بودند آفرید و سپس خود به توده‌ای ناهم‌گون در دست رهبران سیاسی این جوامع تبدیل شد.

تعریف گلنر از جامعه مدنی بر اعتقاد راسخ او به "فردگرایی" استوار است. وی رابطه‌ی دیالکتیکی سازمان‌ها و نهادهای دولتی و غیر دولتی را ندیده گرفته و به نقش نهادهای غیر دولتی در تعدیل و کنترل قدرت دولت توجه‌ای نمی‌کند. جامعه‌ی ایران نمونه‌ای از نهادی شدن قدرت نفوذ و تأثیر جامعه‌ی مدنی سنتی بر ارگان‌های دولتی در طی قرن‌هاست. نهادی شدن روابط بازاری‌ها و علما که بر نفوذ اجتماعی - سیاسی علمای شیعه به‌طور چشم‌گیری افزود، حوزه‌ی با قدرت اجتماعی آفرید که در طی مدت درازی از تاریخ ایران، بر قدرت دولتی نفوذ داشته و آنرا تعدیل می‌کرده است.

برخلاف نظریه‌ی بسیاری از محققین و نظریه‌پردازان غربی و غیر غربی، جامعه‌ی مدنی مقوله‌ای غربی نیست. در واقع این مقوله در صدر اسلام و در همان اوان پیدایش و گسترش اسلام به عنوان یک نظام سیاسی و حکومتی وجود داشته است. موصّلی، محقق عرب می‌نویسد که: "لازم به تذکر است که از اولین جامعه‌ی اسلامی به عنوان "المجتمع المدنی" نام برده شده است. مدنی

در این جا به معنی شهرهایی بود که در آن نه تنها قبایل مختلف مسلمان که براساس وابستگی ها یا اتحادهای قبیله‌ای و یا جغرافیایی با هم می‌زیستند، بل که شامل یهودی‌ها و دیگران هم که براساس اعتقاد مذهبی خود با هم متحد شده بودند نیز می‌شد. ساختار اجتماعی جامعه اسلامی، بازتابی از نیروهای متفاوت و مختل اجتماعی بود که توسط پیامبر پذیرفته شده بودند (۱).

جامعه‌ی مدنی اسلامی بر چندگانگی پذیرفته شده بین گروه‌های مختلف اجتماعی استوار بوده و چندگانگی مذهبی و شیوه‌های مختلف زندگی بین گروه‌های جامعه‌ی مدنی پذیرفته شده بود.

در نتیجه باید گفت که نظریه‌ی گلنر و دیگر محققین غربی و غیرغربی درباره‌ی عدم وجود جامعه مدنی اسلامی نه تنها با واقعیت‌های تاریخی جامعه‌ی ایران، بل که با تاریخ اجتماعی جوامع عرب نیز بیگانه است. یک گروه هم‌گون و بی‌شکل اجتماعی به نام "امت" نه تنها در ایران که در هیچ یک از جوامع عربی نیز وجود نداشته است. جوامع اسلامی علاوه بر اختلافات طبقاتی، از گروه‌ها، اقوام، مذاهب و قبایل مختلفی تشکیل شده است که مجموعه‌ای به‌غایت پیچیده و ناهم‌گونی را تشکیل می‌دهند. علما نه تنها در ایران که در جوامع عربی نیز گروه بانفوذ و مهمی را در جامعه‌ی مدنی تشکیل می‌دادند. موصلی در این مورد می‌نویسد: "وضع قوانین و مراتب حقوقی برای حل اختلافات و مشکلات جدید وظیفه و در اختیار دولت نبوده، بل که توسط حقوق‌دانان خصوصی بود که خود گروه باقدرت‌تری را در جامعه‌ی مدنی این جوامع تشکیل داده و به مکاتب حقوقی مختلفی تعلق داشتند. این گروه علما

---

۱- نگاه کنید به کتاب *Civil society in the Middle East*، اثر Norton August Richard،



بودند که به دلیل این که مشروعیت شان اخلاقی و نشئت گرفته از جامعه‌ی مدنی بود خارج از دستگاه سرکوب دولت قرار داشتند<sup>(۱)</sup>.

به این ترتیب، قدرت علمای سنی در جوامع عرب مدیون موقعیت ممتاز مذهبی آنها بود و کم‌تر به رابطه‌ی آنها با دیگر گروه‌های بانفوذ در جامعه‌ی مدنی این کشورها بستگی داشت. به علاوه روابط نزدیک‌تر علمای سنی با دولت‌های خود، آنها را کم‌تر وابسته به روابطشان با دیگر گروه‌های جامعه‌ی مدنی، مثل بازار، می‌کرد. به همین دلیل علمای سنی جوامع عرب و ترک از موقعیت ممتاز علمای شیعه در جامعه‌ی مدنی برخوردار نبودند. برای مثال نویسندگی دیگر عرب، ابراهیم می‌نویسد: علما یکی از گروه‌های بانفوذ در جامعه‌ی مدنی اسلامی بودند و دیگر گروه‌هایی مثل پیران، اعیان و طبقات سنتی نیز نقش‌های مهمی در رهبری جوامع سنتی اسلامی داشتند<sup>(۲)</sup>.

در ایران شیعی، علما در پرتو روابطشان با گروه‌های بانفوذ جامعه‌ی مدنی و از مهم‌ترین آنها بازار، از موقعیت ممتازی در جامعه‌ی مدنی ایران برخوردار بوده و همواره در تاریخ شیعی ایران توانستند به قدرتی اجتماعی در مقابل قدرت دولتی تبدیل شده و دامنه نفوذ دولت را محدود کنند. علمای شیعه در ایران سازمان مذهبی مثل کلیسای مسیحی نداشته و پایه‌ی قدرت و نفوذ اجتماعی شان بر سازمان‌های اجتماعی مثل مرجعیت تقلید، نیابت امام غایب، اجتهاد، جمع‌آوری و تصدی مالیات‌های مذهبی مثل خمس و زکات و سهم امام، تولیت اماکن مقدسه و سرپرستی اوقاف و غیره، استوار بود. موارد بالا

۱- همان‌جا، صفحه ۸۴

۲- نگاه کنید به مقاله سعدالدین ابراهیم در کتاب Norton August Richard اثر Civil soliiyey in the Middle East، صفحه‌ی ۳۱.

به علاوه این که علمای شیعه همواره در بین مردم زندگی می کردند و نقش نمایندگی آن ها را در مقابل دولت بر عهده داشتند موقعیت بی نظیری به آن ها می داد که هرگاه شرایط ایجاب می کرد می توانستند توده های وسیعی از مردم را علیه دولت و یا هر نیروی دیگری بسیج کنند. البته این نقش رهبری توده ها علیه دولت های دیکتاتور جوامع اسلامی در همه این جوامع به عهده ی علما بود. شریف مردین<sup>(۱)</sup> جامعه شناس آمریکایی توک تبار در این باره می نویسد: "این یک حقیقت است که علما اغلب رهبری جنبش های مردمی علیه حاکمان ظالم را به عهده داشتند. بدین ترتیب آن ها یک قدرت تعدیل کننده ی ساختاری را در مقابل دولت تشکیل می دادند. در جای دیگری من این نقش علما را در مقابل دولت متشابه نقش جامعه ی مدنی در غرب دانسته و توضیح داده ام<sup>(۲)</sup>."

پس به طور خلاصه می توان گفت که نه مقوله ی جامعه ی مدنی و نه عمل کرد تاریخی آن چیزی به غایت غربی و بیگانه با واقعیت های جوامع اسلامی نیست. در ایران در قرن اخیر و در نتیجه ی برنامه های مدرن سازی دولتی پایه های جامعه ی مدنی سنتی ایران سست شده و گروه ها و نهادهای عمده ی آن نقش مرکزی خود را در جامعه ی ایران و به عنوان متعادل کننده ی قدرت دولتی از دست دادند. گروه ها و سازمان های جدید اجتماعی که در نتیجه ی انقلاب مشروطیت و برنامه های مدرنیزه کردن ایران توسط رضا شاه به وجود آمده بودند، چهره ی جامعه ی ایران را دگرگون ساخته و پایه های جامعه ی مدنی مدرن ایران را تشکیل دادند. نقطه ی عطف شکوفایی جامعه ی مدنی ایران در

---

#### 1- Serif Mardin

۲- نگاه کنید به مقاله شریف مردین ، صفحه ۲۸۷. "Civil society and Islam" در کتاب Civil Society, Theory, History. Comparison اثر John A. Hall

سال‌های اولیه‌ی سلطنت محمدرضا شاه یعنی دوران دموکراتیک ۱۳۳۲-۱۳۲۰ بود. اگرچه کودتای شاه در سال ۱۳۳۲ بسیاری از حوزه‌های فعالیت گروه‌های جامعه‌ی مدنی مدرن را از بین برد، ولی این گروه‌ها به اشکالی مختلف به حیات خویش ادامه داده و حتی بر اثر ادامه‌ی برنامه‌های مدرن‌سازی کشور تقویت نیز شدند.

گروه‌های زیادی از جمله طبقه‌ی متوسط مدرن و سنتی شهری و حاشیه‌نشینان و روشن‌فکران در انقلاب اسلامی سال‌های ۵۷-۱۳۵۶ شرکت کردند. آنچه که مسلم است، این گروه‌ها اهداف و انگیزه‌های متفاوت برای شرکت‌شان در انقلاب داشتند. در حالی که طبقه متوسط شهری و روشن‌فکران آن عمدتاً برای سرنگونی رژیم دیکتاتوری شاه و تقویت جامعه‌ی مدنی مدرن و سازمان‌های دموکراتیک در جنبش انقلابی شرکت کردند، طبقه متوسط سنتی برای جلوگیری از فرآیند تغییرات اقتصادی - اجتماعی و فرهنگی که حیات آن‌ها را به خطر انداخته بود، در انقلاب شرکت کردند. حاشیه‌نشینان علیه بی‌عدالتی‌های اجتماعی - اقتصادی و یافتن جایی در جامعه‌ی شهری به انقلاب پیوستند و مذهب‌های رادیکال برای برقراری یک نظام جدید براساس نظریه‌ی "ولایت فقیه" که به آن‌ها نقش تعیین‌کننده در بازسازی جامعه پسا - انقلابی اعطاء می‌کرد.

## جوامع اسلامی، جامعه مدنی و چشم انداز تحولات دموکراتیک

جنبش‌های اسلامی یکی از خصوصیات عمده‌ی جوامع اسلامی امروز است. این جنبش‌ها عمدتاً در کشورهایی شکل می‌گیرند که دارای دوره‌ی مدرنیزاسیون اجتماعی، اقتصادی، سیاسی می‌باشند. این جنبش‌ها نظام موجود سیاسی بسیاری از این کشورها را، که دارای سیستم‌های اجتماعی سیاسی و حتی فرهنگی متفاوتی می‌باشند، به زیر سؤال کشیده و داعیه برقراری نظم نوینی دارند.

بررسی و نقد نقش مذهب و گروه‌ها و نهادهای مذهبی از ضروریات اصلی برداشت صحیح از تحولات و گذارهای سیاسی - اجتماعی این جوامع می‌باشد. برخلاف تصور رایجی که معتقد بود که گروه‌های مذهبی هم‌راه با رشد مدرنیسم اقتصادی - اجتماعی، نفوذ اجتماعی خود را از دست داده و به حاشیه‌ی این جوامع رانده می‌شوند، بر قدرت توده‌ای و سازماندهی این

گروه‌ها افزوده شده و به مهره‌ای تعیین کننده در حیات سیاسی جوامع اسلامی تبدیل شده‌اند.

تحولات غیر مذهبی و سکولار این جوامع مثل صنعتی شدن و ایجاد کارخانجات نوین، تأسیس بانک‌های جدید، آفرینش بازارهای مالی، رفرم‌های اداری و بوروکراتیک، ایجاد نظام آموزشی و تحقیقاتی مدرن، ایجاد ارتش نوین، حرفه‌ای کردن روابط کاری و اجتماعی (Professionalism)، رفرم‌های دستگاه حقوقی و دادگستری، ایجاد دولت‌های ملی، به‌کارگیری شیوه‌های حکومتی جدید و هم‌چنین برقراری اشکال تکامل نیافته سیستم‌های «دموکراتیک» و فعالیت‌هایی این‌گونه عمدتاً منشاء دولتی دارد.

چنین تحولات نسبتاً عمیق و شتاب‌زده‌ی جوامع اسلامی که هدف عمده‌شان پیوستن به قافله‌ی «تمدن بزرگ» غربی بود، تأثیرات عمیقی در ساختارهای اقتصادی - اجتماعی و سیاسی این جوامع گذاشته است. خصوصیت عمده‌ی چنین تحولاتی که آن‌را «مدرنیزاسیون دولتی» می‌توان نام نهاد، اجباری بودن و از بالا بودن آن‌هاست. چنین تحولاتی که هدف اصلی‌اش برقراری دولت‌های ملی و جوامع مدرن بود و با شتابی بی‌سابقه انجام گرفت بسیاری از ساختارهای اجتماعی - اقتصادی و فرهنگی این جوامع را تحت تأثیر بی‌سابقه‌ای قرار داد. یکی از مهم‌ترین نتایج چنین تغییراتی پایه‌های اجتماعی - اقتصادی، قدرت و نفوذ گروه‌های سنتی و مذهبی در جامعه‌ی مدنی این جوامع بوده است. این امر عکس‌العمل این گروه‌ها را برانگیخته و آن‌ها را مجبور ساخته تا با بسیج گروه‌های اجتماعی ناراضی این جوامع به مقابله با دولت و برنامه مدرنیزاسیون آن پردازند. به‌طور کلی می‌توان گفت که برنامه‌های مدرنیزاسیون دولتی از هم‌گسیختگی ساختارهای اجتماعی سنتی و عدم ایجاد ساختارهای

جدید هم‌بستگی اجتماعی در این جوامع، ریشه‌ی اصلی ظهور جنبش‌های نوین اسلامی می‌باشد.

یکی از نتایج این مدرنیزاسیون شتاب‌زده و تحولات اقتصادی - اجتماعی ناشی از آن، نزول بخش کشاورزی و مهاجرت بسیاری از نیروی کار روستایی به شهرها است. فقدان مشاغل کافی در شهرها باعث شده بسیاری از این مهاجرین روستایی که به امید یافتن کار و شرایط بهتر زندگی به شهرها پناه آورده‌اند، مجبور به زندگی در آلودگی‌ها و حلبی‌آبادهای خارج از محدوده و در حاشیه‌ی شهرهای بزرگ شوند. اما این گروه‌ها علاوه بر رشد شهری، تنها مورد توجه برنامه‌های مدرنیزاسیون دولت‌های جوامع اسلامی قرار نگرفته، بل که از چشم تحلیلی گروه‌های مدرن سیاسی این جوامع نیز پنهان ماندند. تنها بعضی از گروه‌های مذهبی که براساس تحلیل و تفسیر نوین خود از اسلام و متأثر از انقلاب‌های نوین نیاز به یک «ارتش انقلابی» داشتند، این گروه محروم شهری را یافته و به تبلیغات سیاسی - مذهبی در بین آنان پرداختند. این گروه‌های رادیکال مذهبی موفق شده‌اند که خود را تنها نماینده‌ی این گروه‌های حاشیه‌نشین شهری معرفی کرده و به بسیج آن‌ها پردازند. این گروه‌های فقیر شهری به مهم‌ترین پایگاه اجتماعی نیروهای مذهبی - سیاسی جدید جوامع اسلامی تبدیل شده‌اند. بدون بررسی و تحلیل عمیق و همه‌جانبه‌ی جامعه‌شناسانه از جنبش‌های نوین اسلامی و پایه‌های اجتماعی آن‌ها هم‌راه با نقد انتقادی سنت - تئوریک غرب که براساس آن جهان به دو قطب «غرب و بقیه‌ی جهان»<sup>(۱)</sup> تقسیم شده است، نمی‌توانیم به پیچیدگی‌های واقعی جنبش‌های مدرن اسلامی پی

بیریم.

برنامه‌های مدرنیزاسیون اجباری، انتخابی و شتاب‌زده دولت‌های کشورهای اسلامی مشکلات اجتماعی - سیاسی فراوانی را در این کشورها آفریده است. یکی از نتایج بارز این برنامه‌ها تقسیم این جوامع به دو بخش تقریباً جدا از هم می‌باشد. این دو بخش، یکی بخش اجتماعی و جدا از دولت است که در بسیاری از موارد به‌عنوان رقیب گروه‌های دولتی عمل می‌کند؛ و بخش دیگر گروه‌های حاکم دولتی که هم‌واره در جبهه‌ی مقابل جامعه‌ی مدنی و نیروهای برگزیده آن قرار گرفته‌اند.

به‌طور خلاصه می‌توان گفت که اسلام یک مذهب انتزاعی و جهان - بیرونی نیست، بل که ترکیبی حامل یک تئوری سیاسی و حتی اقتصادی - اجتماعی نیز می‌باشد. در مدت نسبتاً طولانی تاریخ جوامع اسلامی، اعتقادات و دکترین‌های اسلامی مهم‌ترین منبع مشروعیت بخشیدن به قدرت و حاکمیت دولت‌های این کشورها بوده است. این بدین معناست که دولت در این کشورها نمی‌توانسته است بدون حمایت گروه‌های بانفوذ مذهبی مانند علما، حکومت کند. علما به‌عنوان یکی از مهم‌ترین گروه‌های بانفوذ جامعه مدنی سنتی جوامع اسلامی نقش مهمی در نهادهای اجتماعی این جوامع از قبیل آموزش و تدریس خواندن و نوشتن، مراسم عقد و ازدواج، سیستم حقوقی، مراسم تدفین، تولیت اوقاف و اماکن مقدسه، جمع‌آوری و تقسیم دوباره‌ی مالیات‌های مذهبی و شرکت غیر مستقیم در حیات اقتصادی کشور از طریق هم‌کاری با بازاری‌ها، اجرا می‌کردند. یکی از گروه‌های مهم دیگر جامعه‌ی مدنی سنتی جوامع اسلامی بازاری‌ها بودند. گروه‌های بازاری از قبیل تجار، تولیدکنندگان خرد و بزرگ و کاسب‌ها و مغازه‌داران مجتمع در بازارها، نقش و عمل‌کرد بسیار مهمی در جوامع اسلامی

داشته‌اند. بازارها شریان‌های اصلی شهرهای جوامع اسلامی بوده‌اند و به‌سختی می‌توان از شهری بدون بازار نام برد.<sup>(۱)</sup> بازار در بسیاری از کشورهای اسلامی خاورمیانه حتی قبل از ظهور اسلام نیز وجود داشته است. به عبارت دیگر، بازارها در ابتدا سازمان‌ها و نهادهای اسلامی نبوده، بل که محل خرید و فروش و تولید لوازم مورد نیاز گروه‌های شهری بودند. پس از ظهور اسلام و ایجاد جوامع و حکومت‌های اسلامی، قوانین نسبتاً لیبرال اقتصادی اسلام باعث شد که بازارها همراه با شکوفایی اقتصادی به واحدهای بانفوذ و مهم جوامع اسلامی تبدیل شوند.

روابط دوگروه بانفوذ جامعه‌ی مدنی اسلامی یعنی بازاری‌ها و علما بر پایه‌ی نیاز متقابل قرار داشت. در حالی که علما به حمایت اقتصادی بازاری‌ها نیاز داشتند، بازاری‌ها برای مشروعیت بخشیدن به فعالیت اقتصادی خود به حمایت علما وابسته بودند.

مقوله‌ی جامعه‌ی مدنی سنتی برای بسیاری غیرقابل قبول و بحث‌برانگیز است. بسیاری از دریچه‌ی تئوری‌های غربی در مورد جامعه‌ی مدنی جوامع غربی به مقوله‌ی جامعه‌ی مدنی سنتی اسلامی می‌نگرند و با حرکت از این تئوری‌ها و شرایط تاریخی جوامع غربی به قضاوت در مورد جوامع اسلامی پرداخته و با نیافتن نمونه‌های تحولات غربی در جوامع اسلامی به نفی وجود جامعه‌ی مدنی در این جوامع می‌پردازند. اگرچه نظریه‌ی واحدی در بین نظریه‌پردازان اجتماعی در مورد جامعه‌ی مدنی وجود نداشته و تعریف واحدی که همه در مورد آن توافق داشته باشند وجود ندارد، ولی با این حال می‌توان از

۱- برای بحث بیشتر در این مورد مراجعه کنید به: Falamaki, ۱۹۷۸; Kheirabadi, ۱۹۹۱ و Costa Frank & Ahmed Mustapha, ۱۹۸۳.



دو عنصر اصلی جامعه‌ی مدنی نام برد که به عقیده‌ی اکثریت علمای علوم اجتماعی و نظریه‌پردازان سیاسی در همه‌ی جوامع مدنی وجود دارد: یکی عنصر «فردگرایی» و دیگری «وجود نهادها و سازمان‌های دموکراتیک» می‌باشد.<sup>(۱)</sup> بسیاری از نظریه‌پردازان و محققان مقوله‌ی جامعه‌ی مدنی مانند جفری الکساندر و ارنست گلنر منکر وجود جامعه‌ی مدنی در کشورهای اسلامی می‌باشند. همان‌طور که قبلاً یادآوری شد، این محققان نقطه‌ی حرکت خود را در سیستم‌ها و سنت‌های تئوریک جوامع غربی قرار داده و با عینک «غرب‌مرکزینی» خود به سایر جوامع می‌نگرند.

---

۱- برای توضیح بیشتر در این مورد نگاه کنید به: Alexander, 1998, 1996; Kamali, 1998; seligman, 1992

## یک مدل جامعه‌شناسانه برای جوامع مدنی اسلامی

براساس شواهد تاریخی، به عقیده من، نه فردگرایی و نه سازمان‌های دموکراتیک برای وجود یک جامعه مدنی ضروری نیستند. اساس یک جامعه مدنی وجود گروه‌ها و نهادهای اجتماعی و بانفوذ غیر دولتی است که می‌توانند بر قدرت دولتی تأثیر گذاشته و به تعدیل قدرت آن بپردازند. برای وجود یک جامعه مدنی باید شرایط زیر وجود داشته باشد:

- ۱- استقلال نسبی یک حوزه اجتماعی از دولت.
- ۲- دسترسی نسبتاً مستقل این حوزه اجتماعی به قدرت دولتی و گروه‌های برگزیده‌اش
- ۳- وجود یک حوزه نسبتاً مستقل عمومی
- ۴- حمایت حقوقی و عرفی از گروه‌ها و سازمان‌های مستقل اجتماعی
- ۵- وجود یک هم‌پاری و هم‌بستگی اجتماعی که براساس تقسیم دوباره منابع اقتصادی - اجتماعی بنا شده باشد.

در بسیاری از جوامع اسلامی وجود جامعه‌ی مدنی منوط به وجود افراد «مستقل و آزاد» نبوده، بل که وجود جوامع مدنی اسلامی در گرو وجود گروه‌ها و نهادهای اجتماعی بانفوذ و مستقل از دولت بوده است. استقلال این گروه‌های اجتماعی بر اساس قدرت و نفوذ اقتصادی و اجتماعی آن‌ها قرار داشته است. گروه‌ها با اتکاء به قدرت اقتصادی خود که مدیون منابع اقتصادی اوقاف و مالیات‌های مذهبی بود، می‌توانستند مستقل از دولت عمل کرده و از نفوذ دولت در امان باشند. حمایت بازاری‌ها از آن‌ها نیز بر این قدرت مستقل اقتصادی - اجتماعی علما می‌افزود. بازاری‌ها خود نیز از گروه‌های بسیار مهم جامعه مدنی سنتی جوامع اسلامی بودند که با اتکاء به قدرت مستقل اقتصادی‌شان و حمایت معنوی علمای اسلامی از موقعیت ممتازی در بین مردم برخوردار بوده و می‌توانستند مستقل از دولت عمل کنند.

شرط دوم، وجود یک جامعه‌ی مدنی، دست‌رسی و نفوذ گروه‌های اجتماعی جامعه‌ی مدنی بر قدرت دولتی می‌باشد. در تاریخ جوامع اسلامی، دولت‌های این جوامع همواره نیاز به همکاری و هم‌یاری علما و بازاری‌ها داشته‌اند. این امر سبب می‌شده است که بازاری‌ها و علما بتوانند بر دستگاه دولتی و تصمیمات آن تأثیر بگذارند، به علاوه، علما از نفوذ و قدرت حقوقی خود که در نتیجه‌ی کنترل‌شان بر دستگاه حقوقی ایجاد شده بود، استفاده کرده و از موقعیت ممتازی برای نفوذ و تأثیرگذاری بر دستگاه دولتی برخوردار بودند. بازاری‌ها نیز با اتکاء بر قدرت مالی خود که حتی دولت‌های جوامع اسلامی هم به آن نیاز داشتند و در مواردی مجبور به گرفتن وام از بازاری‌ها برای تأمین مخارج‌شان می‌شدند، استفاده کرده و بر دستگاه دولتی تأثیر می‌گذاشتند. سومین شرط وجود یک جامعه مدنی ظهور یک حوزه عمومی شامل

نهادهای سیاسی و محل‌های تجمع و بحث‌های عمومی سیاسی که می‌توانند بر تصمیمات دولتی تأثیر بگذارند. این حوزه عمومی باید از استقلال نسبی نسبت به دولت، خانواده و قبایل برخوردار باشد. به عبارت دیگر، این حوزه باید خصوصیتی مدنی داشته باشد. چنین حوزه عمومی‌ای در طی قرن‌ها در جوامع اسلامی وجود داشته است. یکی از مهم‌ترین این حوزه‌ها منابر می‌باشد که از همان صدر اسلام به‌عنوان وسیله‌ای تبلیغاتی برای بسیج توده‌ها توسط رهبران سیاسی - مذهبی استفاده شده است. برای مثال، نقش منابر در بسیج توده‌ها، هم در انقلاب مشروطیت ایران و هم در انقلاب اسلامی ایران و هم در سایر کشورهای اسلامی مثل مصر و الجزایر، قابل ملاحظه است.<sup>(۱)</sup>

چهارمین شرط وجود یک جامعه‌ی مدنی، حمایت حقوقی و عرفی از نهادها و گروه‌های مستقل اجتماعی جامعه‌ی مدنی است. در جوامع سنتی اسلامی، کنترل علما بر دستگاه قضایی، باعث می‌شد که ایشان با استفاده از نفوذ خود از استقلال حقوقی گروه‌ها و نهادهای اجتماعی این جوامع دفاع کنند. از طرف دیگر چنین گروه‌ها و نهادهایی از حمایت نسبتاً بالای عرفی در بین توده‌ها هم برخوردار بودند و این امر دامنه‌ی نفوذ و اعتبار این گروه‌ها و نهادها را گسترش می‌بخشید.

پنجمین شرط وجود یک جامعه‌ی مدنی، وجود یک «حوزه هم‌یاری و هم‌کاری اجتماعی» می‌باشد. این هم‌یاری و هم‌کاری اجتماعی پایه‌ی اصلی عدالت اجتماعی را تشکیل می‌دهد. افراد و گروه‌های اجتماعی یک جامعه باید از حس هم‌بستگی اجتماعی برخوردار بوده که براساس هم‌یاری بین اعضای

---

۱- برای توضیح بیشتر در مورد نقش منبر در جنبش مشروطه نگاه کنید به Fathi، ۱۹۹۳.

یک جامعه قرار داشته و به آن‌ها حس تعلق می‌بخشد. این حس تعلق یکی از نتایج اصلی عدالت اجتماعی می‌باشد که برپایه‌ی تقسیم دوباره‌ی ثروت‌های یک جامعه در بین نیازمندان آن جامعه است. اگرچه هم‌بستگی اجتماعی برپایه عدالت اجتماعی قرار گرفته است. ولی از سرشتی به‌غایت اخلاقی برخوردار می‌باشد.

ظهور اسلام نه فقط به‌عنوان یک مذهب، بل که به‌عنوان یکی نظریه‌ی سیاسی - اجتماعی، نتیجه‌ی مستقیم از هم‌پاشیدگی هم‌بستگی قبیله‌ای در شبه جزیره عربستان بود. این از هم‌پاشیدگی هم‌بستگی اجتماعی سبب شد تا شیوه‌های سنتی و قبیله‌ای دست‌گیری از فقرا و مستمندان آن جامعه از بین رفته و بر فقر و مشکلات اجتماعی افزوده شود. پرفسور بریان ترنر<sup>(۱)</sup> محقق و جامعه‌شناس مذهب دانشگاه کمبریج انگلستان، شرایط اجتماعی خاص جامعه‌ی عربستان را قبل و در زمان ظهور اسلام چنین تشریح می‌کند: «در شرایطی که در زندگی صحرائشینی حیات افراد بسته به عادات و رسوم قبیله‌ای و مروت اجتماعی بوده و جای‌گاه اجتماعی هر کس وابسته به خانواده‌ای بود که در آن متولد می‌شد، حیات اقتصادی شهر مکه مشوق «فردگرایی» و انگیزه‌های ترقی اقتصادی بود. به‌علاوه محدودیت‌های بسیار کمی بر آزادی تلاش افراد برای افزایش ثروت و تمول‌شان وجود داشت. در حالی که یک صحرائشین نمی‌توانست بیش‌تر از تعداد معینی شتر داشته باشد و هم‌چنین تعداد ساربان‌هایی که وی می‌توانست اجاره کند، محدود بود، در شهر مکه و فور سرمایه و کالاهای لوکس و لوازم زینتی نشان‌گر رشد روزافزون ثروت‌های

هنگفت شهری بود که جامعه را به طبقات مختلف تقسیم کرده بود. در نتیجه‌ی این تغییرات، فرزندان یتیم، بیوه زنان و سال‌مندان جامعه دیگر از حمایت‌های فامیلی و یا قبیله‌ای برخوردار نبوده و تحت تأثیر مستقیم روابط اقتصاد بازار بودند.»

ترنر نتیجه می‌گیرد که تقسیم روزافزون کار، دگرگونی انگیزه‌های اقتصادی و ظهور و گسترش خردگرایی لجام‌گسیخته هم‌راه با زوال اخلاقیات سنتی در شهر مکه، شرایطی ایجاد کرده بود که تمامی خصوصیات کلاسیک از هم گسیختگی اجتماعی را داشت. در یک چنین شرایط دشوار اجتماعی، مذهب نوین اسلام تحت رهبری یک تاجر شهری، محمد ابن عبدالله، زمینه‌نوی برای هم‌بستگی اجتماعی آفرید. مقوله‌ی اسلامی و همگانی «امت» که متبلورکننده‌ی همه افراد مسلمان جامعه‌ی اسلامی بدون توجه به تعلق‌های فامیلی و قبیله‌ای و موقعیت اجتماعی می‌باشد، پایه‌ی اصلی هم‌بستگی اجتماعی نوین قرار گرفت. تعلق داشتن و بخشی از «امت» بودن که برپایه‌ی عقیده و نه تعلق‌های خونی قرار داشت، تعلقات و وابستگی‌های قبیله‌ای را به عقب رانده و به آحاد افراد مسلمان حق برخورداری از حمایت جانی و مالی عطاء کرد. مقوله‌ی همگانی و جهان‌وطنی «امت» مقوله‌ای عمومی و دربرگیرنده‌ای بود که ساختار جدیدی شد تا گروه‌های منزوی و به حاشیه رانده شده را به هم‌راه گروه‌ها و قبایل رقیب در یک جامعه‌ی نوین به هم پیوند زد.

اما باید توجه داشت که اگرچه مقوله‌ی سیاسی - مذهبی «امت» برابری همه‌ی مسلمانان را در برابر قوانین خدا، یعنی شریعت، جلوه‌گر می‌سازد، نباید بدین معنا تلقی شود که چه در زمان پیغمبر و در صدر اسلام و چه بعد از آن، تفاوت‌های اقتصادی - اجتماعی و فرهنگی در بین امت مسلمان وجود نداشته و

ندارد. امت مقوله‌ای همگانی و در برگیرنده‌ای بود که هم‌زمان تفاوت‌های اقتصادی - اجتماعی در بین مسلمانان را به رسمیت می‌شناخت. برای مثال، تجار که هم‌واره گروه مهمی را در جوامع اسلامی تشکیل می‌دادند، دومین گروه اجتماعی بودند که به اسلام گرویدند. یکی از دلایل عمده‌ی گرویدن تجار به اسلام این بود که مذهب جدید برداشتی لیبرال از فعالیت‌های اقتصادی داشت و به قول ترنر دیدگاه‌های «فردگرایی» این گروه را مورد تهدید قرار نداده بل که حمایت هم می‌کرد.

ایجاد یک حکومت قوی مرکزی و امنیت راه‌های تجاری توسط پیامبر و جانشینان وی که یکی از دلایل شکوفایی اقتصاد شهرهای اسلامی بود، به بهتر شدن وضع تجارت و افزایش ثروت تجار انجامید. اما حکومت جدید سیاسی اسلامی، ضمن حمایت از تجار به ایشان اجازه نمی‌داد که از زیر بار مسئولیت خود برای کمک به گروه‌های محروم اجتماعی و تحکیم هم‌بستگی اجتماعی شانه خالی کنند. با تنظیم یک سیستم مؤثر مالیاتی که می‌توان به آن مالیات بر درآمد نام نهاد، حکومت اسلامی توانست از منبع درآمدهای مالیاتی و با تقسیم دوباره‌ی بخشی از ثروت جامعه در میان مستمندان، زمینه‌ی اساسی به هم پیوستگی اجتماعی و متعاقباً حق تعلق را در میان امت تحکیم بخشد. پس از وفات پیغمبر، این حس تعلق و به هم پیوستگی اجتماعی در جوامع اسلامی نهادی شده و توسط دو گروه مهم جوامع مذکور یعنی بازاری‌ها و علما حراست می‌شد. از یک طرف، پایه‌های اقتصادی این به هم پیوستگی بر تقسیم بخشی از ثروت اجتماع در بین فقرا و مستمندان از منابع مالیاتی مانند خمس و ذکات قرار داشت و از طرف دیگر، پایه‌های اخلاقی این به هم پیوستگی اجتماعی نیز توسط دو گروه بازاری‌ها و علما باز تولید و حفظ می‌شد. بازاری‌ها مخارج

جشن‌ها و مراسم مذهبی و مدرسه و مسجدسازی را می‌پرداختند، در حالی که علما از مقبولیت مذهبی خود برای چرخاندن مراسم مذهبی، انجام مراسم عقد و عزاداری و قضاوت استفاده می‌کردند. بدین ترتیب هر دوی این گروه‌ها در باز تولید و تقویت و حمایت پایه‌های اخلاقی به هم پیوستگی اجتماعی نقش تعیین کننده‌ای داشتند. اهمیت هم‌بستگی اجتماعی برای جوامع اسلامی، توسط بنیان‌گذار علم جامعه‌شناسی یعنی عبدالرحمن ابن خلدون، جامعه‌شناس عربی قرن سیزدهم میلادی، مورد بحث و تحلیل قرار گرفته است.



## جامعه‌ی مدنی اسلامی و دشمنان آن

از هم پاشیدگی سوسیالیسم در اروپای شرقی که بر یک سیستم شدیداً متمرکز سیاسی و یک دستگاه عریض و طویل بوروکراتیک بنا شده بود، مبحث نسبتاً قدیمی رابطه‌ی جامعه‌ی مدنی و دولت را دوباره زنده کرد. این باعث شد که بسیاری از جامعه‌شناسان و متخصصان مقوله‌ی جامعه‌ی مدنی به بحث و نقد و ارائه‌ی پیش‌نهادهایی در مورد شیوه‌های مناسب رشد و نهادی شدن دموکراسی در کشورهای سوسیالیستی سابق اروپای شرقی پردازند. البته این مباحث که بیش‌تر در اوایل دهه‌ی ۱۹۹۰ میلادی صورت گرفت، منحصر به مقوله‌ی جامعه‌ی مدنی غربی و اوضاع اجتماعی جوامع اروپای شرقی بوده و جوامع اسلامی را مدنظر نداشتند. کنار گذاشتن جوامع غیر غربی و به‌خصوص جوامع اسلامی از مباحث اجتماعی - سیاسی مربوط به تحولات اجتماعی و برقراری دموکراسی‌های جدید، مطلب تازه‌ای نیست. چنین رفتاری از متفکران و محققین جوامع غربی نتیجه‌ی «خود مرکزینی» این محققان می‌باشد که

ریشه‌ای طولانی در فلسفه‌ی سیاسی جهان غرب داشته و ریشه‌های آن حداقل به قرن ۱۸ میلادی بر می‌گردد. فلسفه‌ای که با طبقه‌بندی سیستماتیک طبیعت و اجتماع در پی فهم و درک پدیده‌های در حال تحول طبیعی و اجتماعی بود. به عبارت دیگر، فیلسوفان و متفکران غربی که در جریان انقلاب صنعتی و عصر استعمار جهان غیر غرب قرار گرفته بودند، با طبقه‌بندی کردن طبیعت و اجتماع به نیاز گروه‌هایی پاسخ می‌گفتند که نیاز مبرمی به شناخت پیش‌تر جامعه و طبیعت، به منظور کنترل کردن این دو پدیده‌ی در حال دگرگونی داشتند.

نگاهی کوتاه به نظریات فلاسفه‌ی دوران روشن‌گری اروپا از کارل لینه‌ی<sup>(۱)</sup> سوئدی گرفته تا موتسکیوی فرانسوی می‌تواند روشن‌گر این تقسیم‌بندی سرنوشت‌ساز که به تقسیم جهان به «غرب و بقیه جهان» انجامید باشد.<sup>(۲)</sup>

یکی از بزرگ‌ترین تحولات سیاسی جهان غرب شکست حکومت‌های شاهنشاهی و گذار سیستم مطلقه حکومتی به نظام‌های لیبرال و دموکرات می‌باشد. البته این امری خودبه‌خودی نبوده و در نتیجه‌ی جنبش‌های اجتماعی، انقلابات و همکاری سیاسی بین گروه‌های رقیب و از نظر سیاسی و ایدئولوژیکی رقیب، حاصل شد. این تحولات و دگرگونی‌ها حاصل سال‌ها مبارزات مردم و تغییرات تدریجی نهادها و سازمان‌های سیاسی - اجتماعی و حتی اقتصادی غرب می‌باشد. در نتیجه‌ی این تحولات و با برقراری سیستم‌های دموکراتیک رابطه‌ی دولت و جامعه‌ی مدنی به مبحثی عمده در این جوامع تبدیل شد. در بسیاری از موارد جامعه‌ی مدنی در غرب در ارتباط با وجود

---

1- Carl Linne

۲- برای بحث بیشتر در این مورد نگاه کنید به کتاب Race and Enlightenment اثر Emanuel

دموکراسی فرض شده و عمدتاً به عنوان مقولاتی غیر قابل تجزیه مورد بحث واقع شده است. چنین نظریه‌ی «غرب مرکزینانه‌ای» پیچیدگی‌ها و تفاوت‌های نهادی شده‌اش را در جوامع غیر غربی از نظر انداخته و در بسیاری از موارد به نفی وجود چنین جامعه‌ای در جهان غیر غرب می‌پردازند. بسیاری از متفکران غربی و متأسفانه بخشی از متفکران و محققان جهان غیر غرب هم که به شدت تحت تأثیر دیدگاه‌های غربی می‌باشند، تحولات تاریخی جوامع غربی را مختص جوامع غربی دانسته و یا در بهترین حالت این تحولات را الگوی مناسبی برای رشد کشورهای غیر غربی می‌دانند. گویا همه‌ی کشورها و جوامع غیر غربی باید همان راهی را بپیمایند که قبلاً غرب رفته است. تا به دموکراسی و سازمان‌های دموکراتیک دست یابند.

در تاریخ غرب هم‌واره «جهان اسلام» را به عنوان مقوله‌ای مطلقاً متفاوت از جوامع غربی و حتی گاهی به صورت آنتی‌تزی و نقطه متقابل این جوامع تلقی شده است. حال آن‌که آفرینش و استفاده از واژه‌ی «جهان اسلام» اشتباه متدولوژیکی تأسفباری است که تحلیل‌های بسیاری از متفکران غربی را تحت تأثیر قرار داده است. البته لازم به تذکر است که ابتدا مقوله‌ی «جهان اسلام» برای بسیاری از متفکران غربی ارزش تئوریک داشته است. مثلاً ساموئل هانتینگتون<sup>(۱)</sup> با استفاده از این مقوله کلیه‌ی کشورهای مسلمان را در زیر چتر «جهان اسلام» جمع کرده و صفاتی کاملاً «غیر غربی» و حتی ضد غربی را به این کشورها نسبت می‌دهد. وی در کتاب خود «برخورد تمدن‌ها»<sup>(۲)</sup> از غیر قابل اجتناب بودن تضاد و برخورد این دو تمدن غیر هم‌گون سخن رانده و نمونه‌ی دیگری از

1- Samuel Hantington

۲- نام انگلیسی کتاب Clash of Civilizations است.

سنت تئوریک «غرب و بقیه جهان» ارائه می دهد.

محققان علوم اجتماعی غربی و غیر غربی که با علم کردن مقوله‌ی «جهان اسلام» تفاوت‌های جوامع اسلامی و تحولات بعضاً متفاوت آن‌ها و حتی فرآیند مدرنیزاسیون این جوامع را ندیده می‌گیرند می‌توان دشمنان دموکراتیزه شدن این جوامع برپایه‌ی شرایط و صف‌بندی‌های طبقات و گروه‌های اجتماعی این جوامع، تلقی کرد. طرز برخورد این محققان با جوامع اسلامی از فلاسفه‌ی علوم اجتماعی عصر روشن‌گری اروپا مثل مونتسکیو تا محققان جدیدتری مثل وبر، هانتینگتون، گلنر و الکساندر، چیزی جز نشانه‌ای از عجز تئوریک این محققان و عدم دانش کافی ایشان از جوامع اسلامی نیست. سابقه‌ی نسبتاً طولانی مدرنیزاسیون جوامع اسلامی و به‌خصوص نوع خاص مدرنیزاسیون دولتی و از بالای این جوامع، نهادهای اجتماعی و شرایط و روابط اقتصادی - اجتماعی و فرهنگی پیچیده‌ای آفریده است که بدون شناخت آن نمی‌توان از امکان ایجاد روابط دموکراتی در این جوامع تحلیل صحیحی ارائه داد.

## مدرنیزاسیون انتخابی و از بالا از هم گسستگی و هم‌بستگی‌های سنتی

در زمانی نسبتاً طولانی، روابط و نظام نهادی شده کشورهای اسلامی بر موازنه‌ی قدرت بین جامعه‌ی مدنی سنتی و دولت بنا شده بود. اما این موازنه قدرت به علت عواملی مانند بین‌المللی شدن و دگرگونی روابط اقتصادی - اجتماعی که شرایط زیربنایی زندگی را در بسیاری از کشورهای اسلامی به طور بی‌سابقه‌ای تحت تأثیر قرار داد، به هم خورد. بین‌المللی شدن تجارت از یک طرف، شرایط جدیدی برای گسترش دامنه فعالیت‌های اقتصادی بازاری‌ها آفرید، و از طرف دیگر نقش دولت را در حمایت از تولیدات داخلی و به خصوص بازاری‌ها که تولید و توزیع کننده اصلی کالاهای داخلی بودند افزایش داد. اما در بسیاری از کشورهای اسلامی، دولت‌ها برای عقب‌نی‌افتادن از کاروان سریع‌السير مدرنیزاسیون در غرب، به نیروی اصلی مدرن کردن جوامع اسلامی تبدیل شدند. البته انگیزه‌ی اصلی این مدرنیزاسیون دولتی

افزایش قدرت مرکزی دولت بود. به همین دلیل دولت‌های این کشورها مجبور بودند که در دو جبهه بجنگند: یکی علیه دولت‌های غربی که با افزایش روزافزون قدرت نظامی‌شان به خطر عمده‌ای برای بقای استقلال دولت‌های جوامع اسلامی تبدیل شده بودند؛ و دیگری علیه جبهه‌ی داخلی که همان جامعه‌ی مدنی سنتی شهری بود که تقویت قدرت دولت و به هم خوردن موازنه‌ی سنتی قدرت را در جدال با منافع طولانی‌مدت خود می‌دید. البته مخالفت جامعه‌ی مدنی سنتی و به‌خصوص دو گروه بازاری‌ها و علما علیه مدرنیزاسیون دولتی بی‌قیدوشرط نبود. این رفرم‌های مدرن از قبیل رفرم‌های نظامی و بوروکراتیک در ایران و امپراطوری عثمانی قرن نوزده میلادی، تا آن‌جائی که منافع مستقیم بازاری‌ها و علما را به‌خطر نمی‌انداخت، مورد مخالفت آن‌ها واقع نمی‌گشت. به عبارت دیگر، دولت‌های جوامع اسلامی می‌توانستند بدون مخالفت علنی جامعه‌ی مدنی سنتی این جوامع به رفرم‌های محدودی برای مدرن کردن دستگاه نظامی و بوروکراتیک و حتی حکومتی این جوامع ادامه دهند. در بسیاری از موارد، چنین رفرم‌هایی حتی مورد تأیید علما و بازاری‌ها نیز واقع می‌شد. مثلاً وجود ارتش قوی برای مقابله با تهاجم کشورهای غیراسلامی و عمدتاً مسیحی غربی که نه تنها علیه دولت‌های اسلامی که در تضاد مستقیم با منافع بازاری‌ها و علما نیز بود، از طرف این دو گروه مثبت تلقی می‌شد.

یکی از خصوصیات عمده و شاید مهم‌ترین ویژگی‌های مدرنیزاسیون دولتی جوامع اسلامی ناکامل و انتخابی بودن این رفرم‌ها بود. دولتی بودن، انتخابی بودن و از بالا بودن این رفرم‌های مدرن که توسط رهبران مدرن کشورهای اسلامی مانند آتاتورک در ترکیه یا شاهان پهلوی در ایران و ناصر و سادات در

مصر صورت گرفت، ثبات سنتی این جوامع را در مدت نسبتاً کوتاهی به هم زده و عدم ثبات سیاسی - اجتماعی را بخشی از زندگی روزمره‌ی این جوامع ساخت. این دولت‌ها به مدرنیزاسیون آن بخشی از جامعه پرداختند که قدرت دولتی را استحکام می‌بخشید. در نتیجه‌ی این برنامه‌های مدرنیزاسیون دولتی، گروه‌ها و نیروهای اجتماعی جدیدی در جوامع اسلامی آفریده شدند که نظم سیاسی - اجتماعی و اقتصادی سنتی را مورد تهدید و تهاجم مستقیم قرار دادند. از میان این نیروهای بالنده‌ی جدید می‌توان از طبقات متوسط مدرن شهری، کارگران صنعتی و گروه‌های تخصصی و تحصیل کرده‌ی جدید نام برد.

یک چنین مدرنیزاسیون کژدیسه و پاره‌پاره‌ی جوامع سنتی اسلامی، شرایطی آفرید که به‌طور غیرمنتظره و پیش‌بینی نشده‌ای عنصر اصلی مدرنیزاسیون یعنی دولت را از جامعه منزوی کرده و از هر دو بخش جامعه اسلامی یعنی هم گروه‌های سنتی و هم مدرن جدا ساخت. علت اصلی مخالفت گروه‌های سنتی با دولت‌هایشان، مدرنیزاسیون شتاب‌زده‌ای بود که مشروعیت ممتاز اقتصادی - اجتماعی این گروه‌ها را به‌خطر انداخته بود. به عبارت دیگر تغییرات شتاب‌زده و دگرگونی نظام سنتی تولید و توزیع و توازن تاریخی بین جامعه‌ی مدنی سنتی و دولت، علت مخالفت گروه‌های سنتی بود. اما مخالفت گروه‌های جدید عمدتاً شهری، نه علیه تغییرات جامعه و نظام سنتی اجتماعی بل که علیه انتخابی و ناکامل و پاره‌ای بودن این تغییرات و به‌خصوص فساد اداری و دیکتاتوری سیاسی و اقتصادی دولت بود. در بسیاری از موارد، دولت‌های منزوی شده‌ی جوامع اسلامی مجبور می‌شدند تا از نیروی ارتش و پلیس برای حفظ قدرت خود استفاده کنند. به‌طور خلاصه می‌توان گفت که منزوی شدن دولت‌ها در جوامع اسلامی و فقدان پایه‌های اجتماعی آن‌ها، نتیجه‌ی مستقیم مدرنیزاسیون

اجباری و انتخابی این دولت‌ها است که هیچ توجهی نسبت به تأثیر این مدرنیزاسیون شتاب‌زده بر جامعه ندارند. اعتقاد بسیاری از سرمداران دولتی برنامه‌های مدرن به تقدم رفرم‌های اقتصادی بر تغییرات فرهنگی و اجتماعی و سیاسی، جوامع به‌غایت متشتت و تقسیم شده در بین گروه‌های متضاد آفریده است. در چنین جوامعی، نه تنها افراد و گروه‌های اجتماعی جامعه‌ی مدنی از به‌هم پیوستگی لازم چنین جوامعی برخوردار نیستند، بل که سیستم سیاسی این جوامع نیز تکامل نیافته و براساس نیاز نهادهای دولتی و گروه‌های وابسته به آن‌ها شکل گرفته است. سیستم سیاسی غیر دموکراتیک و تکامل نیافته، صحنه‌ی مبارزات واقعی سیاسی را به گروه‌های انقلابی واگذار کرده است که به‌جای رفرم‌های نیم‌بند سیاسی خواستار دگرگونی‌های اساسی اجتماعی - اقتصادی و سیاسی و اجتماعی می‌باشند. این گروه‌های انقلابی یک‌دست نبوده و از ایدئولوژی‌های مختلف و گاهی متضاد سیاسی برخوردار می‌باشند. یکی از این ایدئولوژی‌های انقلابی تفسیرها و برداشت‌های جدیدی است که از اسلام صورت می‌گیرد. بعضی از گروه‌های عمدتاً جوان مذهبی با تفسیرهای جدید و بازآفرینی مقولات و مفاهیم جدید مذهبی، نظریه‌های سیاسی جدیدی ارائه می‌دهند که هدف‌اش بسیج توده‌های مسلمان کشورهای اسلامی، سرنگونی رژیم‌های نیمه مدرن و سکولار این جوامع و ایجاد حکومت‌های اسلامی می‌باشد. این گروه‌های جدید اسلامی از نفوذ و قدرت سیاسی - اجتماعی و سازمان‌دهی گسترده‌ای برخوردار و نمونه‌های آن‌را می‌توان در مصر، ایران و ترکیه مشاهده کرد. اما افزایش تعداد این گروه‌ها فقط به‌علت ارائه تفسیرهای انقلابی توسط این گروه‌ها نبوده، بل که تغییرات اجتماعی - اقتصادی مهمی که در نتیجه‌ی مدرنیزاسیون انتخابی دولتی به‌وقوع پیوست، یکی از علت‌های



مهم، و شاید از مهم‌ترین علت‌های قدرت گرفتن و مقبولیت این گروه‌های رادیکال مذهبی جدید است.

یکی دیگر از نتایج مهم مدرنیزاسیون انتخابی دولتی، افزایش بی‌رویهی جمعیت شهرها است که مشکلات عظیم اقتصادی-اجتماعی و سیاسی آفریده است تا جایی که دولت‌های این جوامع قادر به حل آن‌ها نمی‌باشند. اصلاحات نیم‌بند و ناکامل ارضی هم‌راه با صنعتی‌کردن ناموفق بخش کشاورزی بسیاری از اهالی فقیر روستاها و کشاورزان را مجبور به ترک دیار و مهاجرت به شهرها برای یافتن کار و زندگی بهتر کرده است. فقدان بازار کار مناسب برای مهاجرین روستایی در شهرها و گرانی و کمبود مسکن بسیاری از مهاجرین را مجبور کرده است در حومه‌ی شهرهای بزرگ این کشورها به آلونک‌نشینی و یا جمع شدن در خانه‌های قدیمی و کهنه، کرده است. شرایط زندگی این مهاجرین روستایی بسیار اسف‌بار بوده به طوری که در بسیاری از این محله‌ها مانند حومه شهرهای استانبول، قاهره و تهران ضروریات اصلی زندگی مثل آب آشامیدنی، الکتریسیته و بهداشتی در دسترس مردم این نواحی قرار نداشته و ندارد. این گروه‌های مهاجر در زندگی اقتصادی-اجتماعی و فرهنگی شهرهای بزرگ حل نشده و بخشی از آن محسوب نمی‌شوند. این مهاجرین که از نظر مأموران شهرداری شهرهای بزرگ، گروه‌های نامیمون و ناخواسته‌ای هستند که نظم شهری و شهرسازی را به هم می‌زنند، هم‌واره مورد تبعیض و تهاجم مأموران دولت‌ها و شهرداری‌ها واقع می‌شوند.<sup>(۱)</sup>

---

۱- لازم به تذکر است که وضع این گروه‌های مهاجر به علت انقلاب اسلامی و تغییر حکومت در ایران دست‌خوش تغییرات فراوانی شده و اینان هم توسط پروسه انقلاب و هم پس از انقلاب و در حرکت نهادی شدن انقلاب به بخشی از جامعه شهری شهرهای بزرگ ایران تبدیل شدند.

گروه نسبتاً بزرگ مهاجرین نه فقط توسط دولت بلکه توسط گروه‌ها و سازمان‌های مدرن سیاسی این جوامع نیز مانند ملیون و چپی‌ها مورد توجه قرار نگرفته و حرکتی در سمت و سوی بسیج این گروه‌ها در اپوزیسیون علیه حکومت‌های دیکتاتور جوامع اسلامی صورت نمی‌گرفت. برخلاف ملیون و چپی‌ها، گروه‌های جوان مذهبی از مدت‌ها پیش به تبلیغ در بین این گروه‌ها پرداخته و با جلب حمایت آن‌ها توانسته‌اند از نیروی اجتماعی مؤثری در مبارزات سیاسی خود علیه دولت برخوردار شوند. برای مثال، گروه‌های مذهبی رادیکال ایران به رهبری آیت الله خمینی، توانستند مهاجرین روستایی خارج از محدوده نشین شهری را بسیج کرده و به نیروی عمده‌ای در مبارزات سیاسی علیه شاه تبدیل کنند. بسیج سیاسی این گروه‌های مهاجر عامل عمده در گسترش پایه‌های اجتماعی قدرت و نفوذ گروه‌های رادیکال مذهبی و سرنگونی رژیم شاه در ایران بود. این مهاجرین ناخوانده و به حاشیه رانده شده شهری به «ارتش انقلابی» انقلاب اسلامی ایران تبدیل شدند.

اگرچه تجربه انقلاب اسلامی ایران از بسیاری جهات تجربه‌ای منحصر به فرد است، تحولات اخیر جوامع اسلامی دلایل قانع‌کننده‌ای برای ضرورت تحقیق و کنکاش عمیق‌تر جامعه‌شناسانه‌ی این کشورها ارائه می‌دهد. تحولات تاریخی مدرن کشورهای اسلامی مانند ایران و مصر و ترکیه شاهد نتایج اسفبار مدرنیزاسیون شتاب‌زده‌ی انتخابی و از بالای این کشورها می‌باشد. برای مثال، در نتیجه‌ی اجرای برنامه‌های مدرنیزاسیون انتخابی در ایران، نهادها و هم‌بستگی‌های سنتی جامعه‌ی مدنی سنتی دست‌خوش تغییرات گسترده‌ای قرار گرفته و توازن قوا بین جامعه‌ی مدنی و دولت را به نفع دولت بر هم زد. نهادها و گروه‌های اجتماعی - اقتصادی و سیاسی جدیدی که در نتیجه‌ی

انقلاب مشروطیت و برنامه‌های مدرنیزاسیون رضاشاه به وجود آمدند، شرایط جدیدی برای مبارزه سیاسی و اتحاد و هم‌بستگی گروه‌های جدید اجتماعی آفرید که به تدریج پایه‌های اصلی جامعه‌ی مدنی مدرن ایران را تشکیل دادند. جامعه‌ی مدنی مدرن ایران به صورت نیروی مستقل سیاسی - اجتماعی در سال‌های ۱۳۳۲-۱۳۲۰ ظهور خود را به‌عنوان وزنه‌ای سنگین در حیات سیاسی ایران نشان داد. شرکت فعال گروه‌ها، احزاب و سازمان‌های سیاسی مدرن در مبارزات دموکراتیک ملی دهه‌ی ۱۳۲۰ تا کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ شروعی بود برای تداوم فعالیت‌های جامعه‌ی مدنی مدرن ایران. گروه‌ها، احزاب و جبهه‌های سیاسی، چه قانونی و چه غیر قانونی، نیروی عمده‌ای را در صف مخالفان رژیم دیکتاتوری شاه تشکیل داده و نقش فعال خود را نه تنها در مبارزات دموکراتیک دهه‌ی ۱۳۲۰ بل که در شورش‌ها و مبارزات خرداد ۱۳۴۲ و انقلاب اسلامی (۱۳۵۷-۱۳۵۵) به‌خوبی نشان دادند.

گروه‌های بسیاری اعم از گروه‌ها و دسته‌بندی‌های اقتصادی - اجتماعی سنتی، گروه‌ها و طبقات مدرن شهری و گروه حاشیه‌نشینان در انقلاب اسلامی ایران شرکت کردند. اما این گروه‌ها اهداف و خواست‌های مختلفی برای شرکت در انقلاب داشتند. مثلاً در حالی که طبقه‌ی متوسط مدرن شهری برای تقویت جامعه‌ی مدنی و دموکراسی و شکست و به عقب راندن دیکتاتوری شاه در انقلاب شرکت کردند، خواست و هدف گروه‌های متوسط سنتی شهری از شرکت در انقلاب، از حرکت بازداشتن و تغییر فرآیند تغییرات اقتصادی - اجتماعی، سیاسی و حتی فرهنگی بود که حیات آن‌ها را به خطر انداخته بود. و هدف گروه‌های رادیکال مذهبی و به‌خصوص علمای انقلابی به رهبری آیت الله خمینی از شرکت در انقلاب، انهدام نظم سیاسی - اجتماعی موجود

شاهنشاهی و برقراری یک نظام جدید سیاسی - مذهبی بود.

اگرچه مدرنیزاسیون نسبتاً طولانی، چهره‌ی سنتی جامعه ایران را برای همیشه دگرگون کرد، ولی این تغییرات نتوانست گروه‌های بانفوذ سنتی را از صحنه‌ی مبارزات و روابط سیاسی و اقتصادی - اجتماعی ایران خارج سازد. برعکس و در بسیاری موارد به‌طور تناقض‌آفرینی مدرنیزاسیون رژیم پهلوی و به‌خصوص محمدرضا شاه پهلوی، بر قدرت و اعتبار و نفوذ این گروه‌ها افزود. بازارها کنترل بخش عظیمی از سیستم توزیع و خرید و فروش مواد غذایی، پوشاک و غیره را در اختیار داشتند. افزایش درآمدهای نفتی و افزایش قدرت خرید مردم به‌طور غیر مستقیمی در افزایش قدرت اقتصادی - اجتماعی بازاری‌ها و دکان‌داران وابسته به آن‌ها نقش داشت. برنامه‌های مدرنیزاسیون شتاب‌زده و انتخابی شاه، همان‌طور که قبلاً گفته شد. به‌طور ناخواسته‌ای یک گروه بزرگ شهری موسوم به «حاشیه‌نشینان» آفرید که به تدریج به نیروی عمده‌ی حامیان مذهب‌یون رادیکال برای سرنگونی رژیم شاه تبدیل شدند. برنامه‌های گسترده ولی انتخابی شاهان پهلوی به فرجام خود در انقلاب اسلامی رسید که نقطه‌ی پایانی بر هزاران سال حکومت شاهنشاهی در ایران نهاد.

تحولات نوین ترکیه نمونه‌ی دیگری از مدرنیزاسیون انتخابی و دولتی می‌باشد. ترکیه امروز بخش کوچکی از امپراطوری بزرگ عثمانی است که بر بخش عظیمی از سرزمین‌های اسلامی، از سرزمین‌های بالکان گرفته تا شمال آفریقا را تحت سیطره‌ی خود داشت. امپراطوری عثمانی از بدو تشکیل خود در سال‌های ۱۷-۱۵۱۶ میلادی، شامل سرزمین‌های بزرگی مثل سوریه، مصر، عربستان، بوسنی و بخشی از شمال آفریقا بود.

رهبران امپراطوری عثمانی که خود را سلطان می‌نامیدند بر این باور بودند که

جانشینان بر حق پیامبر اسلام و در نتیجه رهبر مذهبی مسلمانان جهان می‌باشند. مبارزات اعراب امپراطوری که زیر سلطه‌ی ترک‌های عثمانی بودند و شکست عثمانی‌ها در جنگ جهانی اول طومار حیات چندقرنی امپراطوری عثمانی را در هم پیچید و زمینه را برای ایجاد یک دولت ملی آماده کرد. اشغال بخش عمده‌ای از مرکز امپراطوری عثمانی، یعنی ترکیه، به قیام و مبارزات ترک‌ها علیه نیروهای اشغال‌گر متفقین انجامید. رهبری این مبارزات با یک افسر جوان ارتشی موسوم به مصطفی کمال معروف به آتاتورک بود. آتاتورک که از اعضای گروه «ترک‌های جوان» بود، در اوایل دهه ۱۹۲۰ میلادی قدرت را در ترکیه به دست گرفته و جمهوری نوین ترکیه را پایه‌گذاری کرد. برخلاف نظام مذهبی امپراطوری عثمانی، کمال آتاتورک پایه‌ی هویت ملی جمهوری جدید را بر ترک بودنش گذاشت و به آن هویتی قومی بخشید. بدین ترتیب، آتاتورک دولت را از مذهب جدا کرده و به آن هویتی غیرمذهبی بخشید. یکی از اهداف مهم آتاتورک تضعیف نفوذ و اعتبار رهبران مذهبی در جامعه بود که وی با به اجراء درآوردن یک سلسله برنامه‌های مدرن، تحقق بخشید.<sup>(۱)</sup> وی می‌خواست جامعه‌ای بیافریند که از نفوذ نیروهای مذهبی در امان باشد.<sup>(۲)</sup> برنامه‌های مدرنیزاسیون ترکیه شباهت‌های زیادی با مدرنیزاسیون دولتی در سایر کشورهای اسلامی مثل ایران و مصر دارد. تقریباً هم‌زمان در ترکیه و ایران، کمال آتاتورک و رضاشاه پهلوی اقدام به آفرینش دولت‌های مقتدر ملی کردند. ایجاد دولت ملی مقتدر

۱- برای توضیح بیش‌تر در این مورد نگاه کنید به Rostow, 1964, Dankward, Ward; Webster, 1973; Göle, 1995

۲- نیلوفر گوله Nilufer Göle (۱۹۹۵) برنامه‌های ضد‌مذهبی آتاتورک را «غیرمذهبی کردن اجباری» نام می‌دهد.

یکی از مهم‌ترین دلایل مشروعیت بخشیدن به برنامه‌های مدرنیزاسیون انتخابی و دولتی بود. یک چنین ملی‌گرایی و تضعیف کردن قدرت و اعتبار جامعه‌ی مدنی سنتی مورد حمایت کشورهای غربی مثل انگلیس و فرانسه هم واقع می‌شد. کمال آتاتورک در مدت ریاست جمهوری ۱۵ ساله‌ی خود تا زمان مرگش در سال ۱۹۳۸، اصلاحات گسترده‌ای از قبیل اصلاحات حقوقی، اداری، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی به عمل آورد که نظم سنتی جامعه‌ی ترکیه را برای همیشه تغییر داد.<sup>(۱)</sup> پس از آتاتورک نیز، مدرنیزاسیون شتاب‌زده‌ی ترکیه ادامه یافت و در دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ شرایط زندگی را برای میلیون‌ها نفر از مردم ترکیه تغییر داد.<sup>(۲)</sup>

آتاتورک و جانشینان وی و برنامه‌های مدرنیزاسیون انتخابی و دولتی شان موفق نشد که نفوذ و قدرت نیروهای مذهبی را از بین ببرد. بل که برعکس، این برنامه‌ها موجب افزایش اعتبار آن‌ها و ایجاد شرایطی شد که به این گروه‌ها امکان سازمان‌دهی مجدد و هم‌کاری با گروه‌های مدرنی را داد که از دیکتاتوری دولتی به‌تنگ آمده بودند. مانند ایران، مهاجرین روستایی که در پی یافتن کار و در نتیجه‌ی اصلاحات ارضی به شهرها هجوم آورده بودند به یکی از پایگاه‌های گروه‌های مذهبی در اعتراض‌شان علیه برنامه‌های «ضد مذهبی» و غیر مذهبی دولت، تبدیل شدند. رفرم‌های از بالای اقتصادی - اجتماعی دولتی هم‌راه با یک رژیم سیاسی که به حقوق سیاسی نیروهای مدرن شهری توجهی نداشت، قدرت و نفوذ گروه‌های رادیکال را افزایش بخشید. یکی از این گروه‌های رادیکال مذهبیون جدید بودند که با جلب حمایت فقرای شهری به نیروی

۱- نگاه کنید به Landau 1978; Webster, 1973; Shaw, 1977

۲- برای توضیح بیشتر نگاه کنید به: Conway, 1987

عمده‌ای در صحنه «غیر مذهبی» سیاست ترکیه بدل شده‌اند. اگرچه قانون اساسی ترکیه شرکت گروه‌های مذهبی را در انتخابات سیاسی ممنوع می‌کند، دولت ترکیه مجبور شد تا نه تنها به حزب اسلامی رفاه اجازه شرکت در انتخابات را بدهد، بلکه تشکیل یک دولت اسلامی توسط این حزب را در سال ۱۹۹۶ بپذیرد. این واقعیت می‌تواند به معنی شکست برنامه‌های مدرنیزاسیون دولتی که در مدت بیش از ۷۰ سال ادامه داشت، تلقی گردد. برنامه‌هایی که هدف‌اش به عقب راندن مذهب از صحنه‌ی سیاست و تضعیف پایه‌های اجتماعی‌اش بود. برخلاف این برنامه‌ها، گروه‌های جدید مذهبی به نیروی عمده‌ای در حیات سیاسی مدرن ترکیه تبدیل شده‌اند.<sup>(۱)</sup> یکی از مهم‌ترین نتایج سیاسی - اجتماعی برنامه‌های مدرنیزاسیون دولتی، تقسیم جامعه بین ارتش را که نقش مهمی در برنامه‌های مدرنیزاسیون ترکیه بازی کرده است و گروه‌های مدرن غرب‌گرا که از حضور ارتش در صحنه سیاست خشنود نبوده و از منتقدان آن می‌باشند، از یک طرف، و گروه‌های مذهبی جدید، حاشیه‌نشینان شهری و بازاری‌ها که با نفوذ غرب مخالف‌اند، از طرف دیگر می‌باشد

تاریخ جدید مصر نیز نمونه دیگری از مدرنیزاسیون انتخابی و از بالا ارائه می‌دهد. سرزمین کنونی مصر از سال ۱۵۶۱ میلادی در اشغال عثمانی‌ها بود. در اوایل قرن هجده میلادی و در نتیجه‌ی هجوم فرانسوی‌ها به مصر، یک اصلاح‌طلب اصلاً غیر مصری به نام محمد علی (۱۸۸۴-۱۸۰۸) قدرت سیاسی را در مصر به دست گرفت. هرچند که محمد علی سرپرستی دولت عثمانی در

---

۱- اگرچه حاکمان غیرمذهبی ترکیه به ویژه با فشار نظامیان حزب رفاه را پس از کسب قدرت از قدرت رانده و آن را از فعالیت منع کردند ولی نیروهای مذهبی دوباره با عنوانی جدید در حزب گرد آمده و برای بار دوم در انتخابات پیروز شدند.

مصر را پذیرفت ولی با حمایت روشن‌فکران مصری دست به اصلاحات اجتماعی و اداری زد که هدف‌اش ایجاد یک دولت مستقل و مقتدر مرکزی در مصر براساس نمونه‌های دولت‌های ملی غربی بود. اقدامات وی مورد تأیید دولت‌های فرانسه و انگلیس که از نفوذ فراوانی در مصر برخوردار بودند هم بود. محمد علی از نفوذ گروه‌های مذهبی و به‌خصوص علما در امور دولتی و سیاسی کاست و آن‌ها را مجبور به فعالیت در حوزه اجتماعی - مذهبی و نه سیاسی کرد. حتی از فعالیت حقوقی و سنتی علما به شدت کاسته شد. با این حال علمای مصر، مانند همتای ایرانی‌شان نقش مهمی در مبارزات سیاسی اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم میلادی بازی کردند. آنان نقش مهمی در مبارزات سیاسی و ضد استعماری مصری‌ها علیه اشغال‌گران انگلیسی که منجر به عقب راندن انگلیسی‌ها و اعلام استقلال مصر در سال ۱۹۲۲ بود داشتند. اما برنامه‌های مدرنیزاسیون شتاب‌زده‌ای که در سال‌های بین دو جنگ جهانی و توسط دولت به اجرا درآمد، جامعه‌ی مصر را به دو گروه تقسیم کرد: یکی گروه‌های مدرن و غرب‌گرا، و دیگری گروه‌های مذهبی و سنتی و فقراى شهری. این دوگانگی نهادها و گروه‌های اجتماعی که علاوه بر مصر خصوصیت بسیاری از جوامع اسلامی و از پتانسیلی انفجاری برخوردار می‌باشد، در زمان و در نتیجه‌ی مدرنیزاسیون اجباری و انتخابی مصر هم در زمان اشغال مصر توسط انگلیسی‌ها و هم در دوران استقلال مصر شکل گرفت.

اقدامات دولت برای کاهش قدرت و نفوذ سیاسی علما در جامعه‌ی مصر سبب افزایش قدرت اجتماعی آن‌ها شد. عقب رانده شدن علما و گروه‌های مذهبی از دستگاه‌های دولتی آن‌ها را به سمت توده‌های شهری و به‌خصوص گروه‌های سنتی و فقراى شهری که از مدرنیزاسیون دولتی صدمه دیده بودند،



سوق داد. همانند ایران و ترکیه، شهرهای بزرگ مصر شاهد افزایش روزافزون جمعیت خود شدند که عمدتاً از مهاجرین روستایی تشکیل می‌شد. (۱) در اواسط دهه ۱۹۷۰ میلادی بیش از نیمی از جمعیت مصر در شهرها زندگی می‌کردند. برای مثال قاهره جمعیتی معادل ۶ میلیون و چهارصد هزار نفر داشت. خصوصیت برنامه‌های رشد اقتصادی و افزایش سریع شهرنشینی منجر به قطبی شدن بی‌سابقه‌ی شهرهای مصر شد. (۲) جمعیت تازه وارد مهاجر شهری وضعیت اسفباری داشتند و در شرایط سختی به سر می‌بردند و هنوز هم می‌برند. (۳) بی‌کاری مهاجران را مجبور کرد که به کارهای غیر تولیدی و کم درآمد روی بیاورند و در حاشیه‌ی شهرهای بزرگ ساکن شوند. گروه‌های رادیکال جدید مذهبی تحت تأثیر اندیشه‌ها و تعبیرهای جدید و انقلابی از اسلام گروه‌های مهاجر شهری را باز شناخته و به تبلیغات مذهبی - سیاسی در بین آن‌ها پرداختند. یکی از مهم‌ترین تعابیر انقلابی از اسلام توسط سید قطب اول (۱۹۶۶-۱۹۰۶) شد که بر مسئولیت مسلمین در ایجاد یک جامعه‌ی عادلانه برای همه تأکید می‌کرد. (۴)

تشکیل گروه‌های مذهبی - انقلابی جدید و بسیج توده‌های مهاجر شهری، این گروه‌های مذهبی رادیکال را به نیروی عمده‌ای در مبارزات سیاسی مصر علیه دولت آن کشور تبدیل کرده است. از مهم‌ترین این گروه‌ها می‌توان از «جماعت الاسلامیه» و «جهاد» نام برد. این گروه‌ها موفق شده‌اند که با گروه‌های سنتی مصری ارتباط گسترده‌ای برقرار کرده و با ایجاد مراکز رفاهی و دارویی و

۱- برای توضیح نیش‌تر نگاه کنید به Nagi, 1971 , Mabro, 1974

۲- نگاه کنید به Hourani 1992 صفحه ۴۳۸.

۴- نگاه کنید به Haris, 1964

۳- نگاه کنید به Mahmud, 1975

بهداری‌های مجانی در مناطق محروم شهرهای بزرگ مصر، حمایت تعداد زیادی از توده‌های فقیر شهری را به خود جذب کنند.

یکی از نتایج مدرنیزاسیون از بالا و انتخابی و دولتی در کشورهای اسلامی، از بین رفتن بسیاری از پایه‌های اجتماعی هم‌بستگی سنتی در این جوامع را از بین برده است. بسیاری از گروه‌های اقتصادی - اجتماعی این جوامع نقش کارکردی و هم‌بسته خود را از دست داده و در نتیجه برنامه‌های شتاب‌زده و انتخابی دولت برای مدرنیزاسیون کشور، به زوایای جامعه رانده شده‌اند. نه تنها گروه‌های سنتی پیوندهای هم‌بستگی و اخلاق هم‌یاری خود را از دست داده، بل که دولت‌های دیکتاتور این جوامع اجازه‌ی رشد شیوه‌های جدید هم‌بستگی و هم‌یاری سیاسی - اجتماعی را به گروه‌های مدرن مثل طبقات مدرن متوسط شهری و غیره، نیز نمی‌دهند. مدرنیزاسیون کژدیسه جوامع اسلامی، جامعه‌هایی به‌غایت پاره پاره و غیر هم‌بسته آفریده است. دولت به‌عنوان عنصر اصلی مدرنیزاسیون خود از منزوی‌ترین گروه‌های این جوامع می‌باشد. یکی از دلایل منزوی شدن دولت‌های جوامع اسلامی، نوعی سیاست درهای باز اقتصادی بنا شده است که در آن کمپانی‌ها و شرکت‌های غربی و یا داخلی طرف‌دار غرب از امتیازات ویژه‌ای برخوردارند. دلیل دیگر انزوای اجتماعی دولت از جامعه‌ی مدنی کشورهای اسلامی فقدان سیستم دموکراتیک و دولت رفاه اجتماعی می‌باشد.

## متجدد شدن جامعه‌ی مدنی سنتی

بیش از دو قرن مدرنیزاسیون عمدتاً دولتی چهره‌ی جوامع اسلامی و نهادهای سیاسی، اقتصادی و اجتماعی این جوامع را به کلی دگرگون کرده و گروه‌های جدیدی آفرید که به وزنه‌های مهمی در صحنه‌ی اجتماعی - سیاسی این جوامع بدل شد. دولت‌های این جوامع نه تنها اجازه‌ی دخالت دموکراتیک گروه‌های مدرن را در حیات سیاسی کشور نمی‌دادند، بلکه گروه‌های سنتی را نیز به بهانه‌ی ضدمدرن بودن از حوزه‌ی عمومی سیاسی - اجتماعی این کشورها به عقب رانده بودند. این گروه‌های سنتی اما، در قالب سنتی خود نمانده و در نتیجه‌ی قرن‌ها مدرنیزاسیون و گسترش روابط اقتصادی - اجتماعی و ارتباطی با تمدن غربی، دست‌خوش تغییرات فراوانی شدند. دو تغییر اساسی گروه‌های سنتی و با نفوذ جامعه‌ی ایران قابل ذکر است: تغییر موقعیت اجتماعی - اقتصادی بازرگانان سنتی در درون و بیرون بازار و تغییر برداشت‌های سیاسی و جهان‌بینی گروه‌های مذهبی

ارتباطات اقتصادی با مراکز جدید و با قدرت اقتصادی و صنعتی غرب که عمدتاً بر پایه‌ی مبادله‌ی کالا و ورود صنایع کوچک و بزرگ قرار گرفته بود، بسیاری از بازرگانان مسلمان را وارد شبکه‌ی جهانی نظام سرمایه‌داری کرد. این بازرگانان منافع زیادی در ارتباط با غرب و شرکت در معاملات بین‌المللی داشتند. بازرگانان و بازاریان جوامع اسلامی که خود عمدتاً تولید کنندگان کالاهای داخلی این جوامع بودند، برای رقابت با کالاهای غربی نیاز به حمایت دولت‌های خود داشتند. اما این دولت‌های به‌ظاهر ملی به علت ضعف نظامی و اداری از حمایت تولید کنندگان داخلی عاجز بوده و در بسیاری از موارد راغب به این‌کار نیز نبودند. این دولت‌ها اکثراً خود را در تضاد با اقشار بانفوذ جامعه‌ی مدنی می‌دیدند و برای تضعیف قدرت نفوذ گروه‌های سنتی، از همکاری با غرب ابایی نداشتند. به‌علاوه، قدرت نظامی برتر دولت‌های غربی، دولت‌های ضعیف‌تر کشورهای اسلامی را مجبور می‌کرد که به کمپانی‌ها و شرکت‌های غربی، امتیازات فراوانی بدهند.<sup>(۱)</sup> این امر قدرت رقابت عادلانه را از بازاریان داخلی صلب می‌کرد و ادامه‌ی حیات و فعالیت‌های اقتصادی - اجتماعی آن‌ها را به‌خطر می‌انداخت. این امر منجر به شرکت بازاری‌ها در تظاهرات و حرکت‌های اعتراض‌آمیز علیه دولت می‌شد. دلیل عمده‌ی شرکت بازاری‌ها در تظاهرات خود نه آن‌طور که عده‌ای ادعا می‌کنند، به‌منظور اعتراض به سیاست‌های «ضد اسلامی» این رژیم‌ها که به هدف و امید اصلاحات اداری و دولتی بود که امید می‌رفت که منجر به آفرینش دولت‌های قوی ملی گردد. این دولت‌ها می‌توانستند سدی در مقابل دولت‌های امپریالیستی غربی و شرکت‌های

۱- این نکته در زمان حاضر که قدرت‌های غربی به‌ویژه آمریکا با روش‌های حریان‌تری در کشورهای دیگر اعمال قدرت می‌کنند آشکارتر به چشم می‌آید.

بزرگ‌شان ایجاد کرده و از منافع تولیدکنندگان داخلی حمایت کنند. برای مثال، این امر دلیل بارز شرکت بازاری‌ها در انقلاب مشروطیت ایران (۱۹۰۹-۱۹۰۵) و در جنبش ملی دهه‌ی ۱۹۵۰ و دهه‌ی ۱۹۶۰ مصر بود.

نتیجتاً، بین‌المللی شدن روابط اقتصادی و به‌خصوص تجارت و پیدایش ایده‌ها و جهان‌بینی لیبرال و آزادی‌خواهانه، پایه‌های اقتصادی - اجتماعی اتحاد سنتی بین بازاری‌ها و علما را تغییر داد. تجار اسلامی برای اولین بار در تاریخ جوامع اسلامی نه تنها با علما و گروه‌های مذهبی، بلکه با گروه‌های ملی و حتی غیرمذهبی نیز از در اتحاد و سازش درآمده تا بر دستگاه دولتی تأثیر گذاشته و آن‌را به نفع خود تغییر دهند. اتحاد و سازش بازاری‌ها با گروه‌های ملی و غیرمذهبی خطری جدی برای موقعیت ممتاز علما محسوب می‌شد این خطر از دست دادن متحد سنتی و پیدایش گروه‌های مدرن در جامعه مدنی جوامع اسلامی، گروه‌های مذهبی و به‌خصوص علما را مجبور کرد تا به جستجوی نظریه‌های مذهبی - سیاسی جدیدی برای بازیابی نقش سیاسی خود در جامعه مدنی این جوامع پردازند.

یکی از نظریه‌های نوین مذهبی - سیاسی توسط سیدجمال‌الدین اسدآبادی (افغانی) ارائه شد. وی معتقد بود که اسلام، آن‌طوری که وی آن‌را تعبیر می‌کرد، تضادی با مدرنیسم و دموکراسی سیاسی ندارد. به عبارت دیگر وی معتقد بود که می‌توان اسلام، مدرنیست و دموکراسی سیاسی را در هم آمیخت و جامعه‌ای نوین اسلامی آفرید. نظریات جمال‌الدین اسدآبادی تأثیر فراوانی بر رهبران سیاسی مذهبی کلیه‌ی جوامع اسلامی و به‌خصوص ایران، ترکیه و مصر گذاشت. وی از یکی از وسایل ارتباط جمعی نوین که نقش عمده‌ای در تبلیغات سیاسی و نشر ایده‌های جدید داشت، یعنی روزنامه به‌خوبی استفاده کرد و با

ایجاد روزنامه به پخش افکار خد در جوامع اسلامی همت گزید. در ایران و در نتیجه‌ی جنبش مردمی تنباکو (۱۸۹۱) و انقلاب مشروطیت (۱۹۰۵-۱۹۰۹) که در آن مشروعیت حکومت و دموکراتیزه کردن سیستم سیاسی کشور از اهداف اصلی انقلاب بود، علمای شیعه در تغییر نظریات سنتی و پرداخت نظریه‌های سیاسی - مذهبی جدید و در خور جنبش جدید و خواست مردم، از علمای دیگر کشورهای اسلامی فزاینده رفتند. در نتیجه‌ی جنبش تنباکو و در جریان انقلاب مشروطیت، علما با شرکت فعال در انقلاب و مبارزات مردمی، نقش رهبری خود را در جامعه‌ی مدنی تقویت کردند. اما علمای ایران هه‌گی و یک‌دست در جنبش مشروطیت شرکت نکرده و تغییرات نوین عده‌ای از علمای سنت‌گرا را وا داشت تا به مخالفت با مشروطه‌خواهی که به نظر آن‌ها مخالف و متضاد با مذهب اسلام بود، پردازند، در نتیجه علمای مشروطه‌خواه مجبور شدند تا تعبیرهای جدیدی از اسلام ارائه داده و نظریه‌های سیاسی - مذهبی نوینی که در خور جنبش جدید مردمی و شرایط روز کشور بود ارائه بدهند. گروه علمای اصلاح‌طلب و انقلابی می‌بایست به انتقاد اصلی علمای سنت‌گرا که معتقد بودند که مشروطه‌خواهی اساساً با قوانین شریعت اسلامی مخالف است، پاسخ دهند.<sup>(۱)</sup> در سال‌های انقلاب مشروطیت و به‌خصوص بعد از تغییر محمدعلی شاه در بین تابستان ۱۹۰۸ تا تابستان ۱۹۰۹، علمای مشروطه‌خواه که با شرکت‌شان در انقلاب مظفرالدین شاه را مجبور به اعلام مشروطیت کرده بودند، با تغییر و بازسازی نظریات مذهبی - سیاسی خود توانستند با تکیه بر تفسیرهای جدید از آیات قرآنی و سنت‌های

---

۱- به نظر می‌رسد این پاسخ‌گویی هنوز هم بعد از گذشت یک‌صد سال ادامه دارد.

دینی دلایل روشن و مقبولی علیه سنت‌گرایان و به نفع مشروطه‌خواهان ارائه دهند. در این میان تحلیل‌ها و تفسیرهای مذهبی - سیاسی آیت الله حائری نقش مهمی در دفاع نظری از مشروطه‌خواهی بازی کرد. این امر به شرکت علما در مبارزات و مسئله‌ی سیاسی روز را به‌طور روزافزونی مشروعیت بخشید.

مهم‌ترین تغییرها در تعییرات مدرن از اسلام در دوران بعد از جنگ جهانی دوم صورت گرفت. یکی از مهم‌ترین مقولات سیاسی مورد بحث در جوامع اسلامی مربوط می‌شد به نقش دولت در جوامع اسلامی. تا قبل از آن دوران نقش علما محدود می‌شد به نصیحت و راهنمایی و در مواردی انتقاد از دولت‌ها و گروه‌های سیاسی به منظور اصلاحات سیاست دولت و توجه بیشتر به امور مذهبی. به عبارت دیگر، نه علما و نه گروه‌های رادیکال مذهبی در صحنه‌ی سیاست کشورهای اسلامی به‌طور واضحی ادعای گرفتن حکومت سیاسی را نمی‌کردند. اما پس از جنگ جهانی دوم و پیدایش روزافزون جنبش‌های ضد استعماری در جهان غیر غرب، گروه‌های روشن فکر اسلامی را بر آن داشت تا با ارائه‌ی تفسیر و تعبیر جدید از اسلام و فرموله کردن تئوری‌های انقلابی در صدد سرنگونی رژیم‌های حاکم بر جوامع اسلامی و کسب قدرت سیاسی و برقراری حکومت‌های انقلابی اسلامی کنند. به عبارت دیگر، این گروه‌ها می‌خواستند که با کسب قدرت سیاسی و برقراری یک رژیم اسلامی، روابط اقتصادی - اجتماعی جامعه را براساس تئوری‌ها و تعبیرهای مذهبی - مدرن خود تغییر بدهند. در میان بنیان‌گذاران و سردم‌داران این تئوری‌ها می‌توان از ابوعلی مودودی در پاکستان، سید قطب در مصر، علی شریعتی در ایران، و علی بولاج و عصمت اوزل در ترکیه نام برد. با این‌که تفاوت‌هایی در بعضی از نظریات افراد نام‌برده وجود دارد ولی ایشان در یک امر توافق دارند و آن: کسب قدرت

سیاسی و تغییر جامعه با ابزار سیاسی است. این امر یکی از خصوصیات مدرن همه‌ی انقلاب‌ها می‌باشد و یکی از دلایلی است که جنبش‌های جدید اسلامی مدرن نامیده شده است.<sup>(۱)</sup>

تغییرات مدرن در تفکر و نظریات اسلام سنتی از طریق شرکت گروه‌های مذهبی در جنبش‌ها و انقلاب‌های کشورهای اسلامی صورت گرفت. اما جنبش‌های رهایی‌بخش و ضد استعماری در سایر کشورهای جهان غیر غرب هم بر این جنبش‌های اسلامی و مدرن‌سازی آن‌ها تأثیر قابل توجه‌ای داشته‌اند. برای مثال، انقلاب کوبا و جنبش رهایی‌بخش الجزایر و هم‌چنین نظریات فرانتس فانون بر دکتر علی شریعتی در ایران و از طریق وی بر نظریات آیت الله خمینی تأثیر مهمی بر جای گذاشت.<sup>(۲)</sup> استقرار جمهوری اسلامی در ایران و برچیده شدن نظام سلطنت یکی از نمونه‌های این تغییرات است. نظام جمهوری اسلامی که براساس قانون اساسی و پارلمانتاریسم قرار گرفته از فرم‌ها و سیستم‌های مدرن سیاسی می‌باشد. رهبری انقلاب اسلامی ایران، واپس‌گرا و سنتی نبود بلکه برعکس با تعابیر و تفاسیر جدید از نقش مذهب در جامعه و ارائه‌ی تعابیر و تفاسیر جدید از اسلام سنتی و با تأیید جایگاه والای نهادهای سیاسی در جامعه راهی را پیمود که سایر رهبران مدرن انقلابات بزرگی مثل انقلاب آمریکا و فرانسه رفتند. آیت الله خمینی با نظریه‌ی ولایت فقیه خود، تئوری انقلابی را به گروه‌های مذهبی عرضه کرد که هدف‌اش سرنگونی رژیم شاه و ایجاد یک «حکومت اسلامی» بود. اما نظریه‌ی آیت الله خمینی نیز از

۱- برای توضیح بیشتر در باب خصوصیات مدرن جنبش‌های اسلامی نگاه کنید به:

S.N. Eisenstadt Masoud Kamali (1998) , (1995)

۲- برای توضیح بیشتر در این مورد نگاه کنید به Masoud Kamali (1998)



تأثیر حوادث و روند انقلاب مصون نمانده و دست‌خوش تغییر شد. شرکت گروه‌های مدرن شهری و سازمان‌های مدرنی مثل جبهه‌ی ملی و نهضت آزادی رهبران مذهبی انقلاب را مجبور کرد تا نظریه‌ی «حکومت اسلامی» را به «جمهوری اسلامی» تغییر دهند تا یکی دیگر از خصوصیات مدرن انقلاب ایران یعنی هم‌کاری و تقسیم رهبری انقلاب بین احزاب و گروه‌های موجود جامعه‌ی مدنی آن‌زمان تحقق بخشد. نویسنده‌ی این کتاب معتقد است که پیروزی انقلاب اسلامی ایران بدون هم‌کاری جامعه‌ی مدنی مدرن و سنتی ایران که سابقه‌ای طولانی و انقلابی در ایران داشت، ممکن نمی‌شد. گروه‌های مذهبی رادیکال بسیاری از نهادهای مدرن مثل پارلمان، مجلس مؤسسان، و حق رأی هم‌گانی براساس «یک خرد، یک رأی» را پذیرفتند. تغییرات اخیر و عمق حرکت‌های دموکراتیک در ایران با وجود جمهوری اسلامی تضادی نداشته و در واقع در راستای اجرای قانون اساسی اولیه و انقلابی‌اش می‌باشد.

در کلیه‌ی جوامع اسلامی، جوامع مدنی مستقل از دولت وجود دارد. اما باید دو جامعه‌ی مدنی را از هم باز شناخت: یکی جامعه‌ی مدنی نیمه مدرن و دیگری جامعه‌ی مدنی نیمه سنتی. این بدین معناست که نه جامعه‌ی مدنی مدرن این کشورها، کاملاً مدرن می‌باشد که بتوان آن‌ها را با جوامع مدنی غربی مقایسه کرد؛ و نه جوامع مدنی سنتی این کشورها کاملاً سنتی و ضد مدرن می‌باشند. آینده‌ی جامعه‌ی مدنی در کشورهای اسلامی به‌طور قاطعی وابسته به هم‌کاری قشرهای نیمه سنتی و نیمه مدرن با یک‌دیگر و آفرینش محیطی عمومی و قابل اعتماد برای بحث سالم و سازنده و هم‌کاری و هم‌یاری کلیه‌ی گروه‌ها و احزاب سنتی جوامع اسلامی شاید دلیلی باشد بر این‌که ایجاد یک سیستم دموکراتیک براساس نظریه‌ی «منافع عمومی» ژان ژاک روسو به واقعیت

نزدیک تر بوده تا پیروی از نسخه‌های لیبرال‌های جدید این جوامع که با پیروی از مدل‌های ایده‌آل و انتزاعی غربی می‌خواهند نظریات خود را به‌زور به‌خورد و واقعیت بدهند. در کشورهای اسلامی به‌علت وجود تفاوت‌های عمده‌ی قومی، مذهبی و ایدئولوژیکی و هم‌چنین فقدان برنامه‌های رفاه اجتماعی و ایده‌های هم‌بستگی و هم‌یاری اجتماعی وجود یک نظام دموکراتیک سیاسی که در آن رفاه اجتماعی همه‌ی گروه‌های اجتماعی در دستور کار دولت قرار داشته باشد از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. نظام سیاسی‌ای که یکی از مهم‌ترین اهدافش تقسیم دوباره‌ی ثروت اجتماعی در بین گروه‌های نیازمند قرار داده و بدین ترتیب به تقویت حس هم‌بستگی مدنی کمک کند. در این مورد جوامع اسلامی می‌توانند درس‌های مفیدی از مباحث و سیاست‌های چند فرهنگی کشورهای غربی بی‌آموزند.

بیش از دو قرن مدرنیزاسیون، کژدیسه و ناکامل، بسیاری از گروه‌ها و نهادهای سنتی جوامع اسلامی را تحت تأثیر قرار داده، آن‌ها را دگرگون کرده و هم‌زمان گروه‌های مدرنی را آفریده است. کارکنان بخش صنعتی، کشاورزی جدید، تجارت، آموزشی، ساختمانی، بازار مالی و فروشنده‌گان مدرن از گروه‌هایی هستند که بدنه‌ی طبقه کارگر و متوسط مدرن این جوامع را تشکیل داده که در طی سال‌ها حکومت اجتماعی - سیاسی دیکتاتوری دولت‌های جوامع اسلامی برای به‌دست آوردن حقوق سیاسی و مدنی خود مبارزه کرده‌اند.

تا قبل از پیدایش جنبش‌های نوین اسلامی، گروه‌های مدرن طبقه متوسط شهری که از عقاید رادیکال سوسیالیستی و یا لیبرال متأثر بودند، مهم‌ترین گروه‌های اپوزیسیون سیاسی را علیه دولت تشکیل می‌دادند. اما این گروه‌ها

موفق نشدند که جامعه‌ی مدنی مدرن و نهادهای پایدار لایق جامعه‌ی مدنی را تکامل بخشیده و قدرت مطلقه‌ی دولتی را تعدیل کنند. دو عامل مهم در به وجود آمدن این نقصان نقش دارد:

تکامل ناموزون دولت و فقدان یک جامعه مدنی تکامل یافته و پایدار یکی از تعاریف متعارف و جا افتاده از دولت توسط ماکس وبر ارائه شده است. وی دولت را سازمانی سیاسی می‌داند «که توسط قدرت اداری و اجرایی خود، انحصار مشروع استفاده از قهر را برای ایجاد نظم خود در اختیار دارد». به عبارت دیگر دولت سازمانی است که انحصار استفاده از زور و قهر مشروع را در اختیار دارد. پذیرفتن نظریه‌ی هرچند صحیح ویر ممکن است که ما را از دیدن تفاوت‌های ساختاری بین دولت‌های جوامع مختلف دور سازد. ماکس وبر «مشروعیت» را نکته مهمی در پذیرفتن انحصار دولت بر اعمال قهر توسط افراد یک اجتماع می‌داند. چیزی که مسلم است دولت‌های جوامع اسلامی مشکل بزرگی در مشروعیت بخشیدن به انحصار خود بر ابزار اعمال قهر سیاسی دارند. در جوامع غربی مشروعیت قدرت دولت بر وجود دموکراسی و حق رأی هم‌گانی استوار است. ولی در جوامع اسلامی دموکراسی تکامل نیافته و دولت‌های غیر دموکراتیک این جوامع نه مشروعیت سیاسی دموکراتی و نه حتی مشروعیت مذهبی و یا قومی دارند.

اگر ما بپذیریم که دولت مجموع و شبکه‌ای از ساختارها و نهادهای مختلف است، می‌توان نتیجه گرفت که نهادهای مشابه دولتی مانند پارلمان و یا رئیس‌جمهوری، در جوامع مختلف نقش‌های مختلفی ایفاء می‌کنند.

به رغم تشابهات موجود بین جوامع اسلامی باید به تفاوت‌های عمده‌ی آنها نیز توجه داشت. برای مثال این تفاوت‌ها را می‌توان در ساختارها و نهادهای

سیاسی و اداری این جوامع مانند سیستم حکومتی که می‌تواند شاهنشاهی، جمهوری و یا خلیفه‌گری باشد، نظام پارلمانی و یا دستگاه حقوقی، مشاهده کرد. اما و با آگاهی از تفاوت‌های داخلی بین کشورهای اسلامی، آنچه که در این جا بیش‌تر مورد نظر است، تفاوت‌های بیرونی این کشورها با جوامع و دولت‌های غربی می‌باشد. بعضی از سازمان‌ها و نهادهای دولتی در کشورهای اسلامی مانند ارتش و پلیس از اهمیت ویژه‌ای برای حفظ قدرت دولتی و سرکوبی مخالفان برخوردار بوده و نسبت به کشورهای غربی مورد استفاده بیش‌تری قرار می‌گیرند. این امر مدیون مدرنیزاسیون انتخابی و از بالای دولتی است که برای به اجرا درآوردن برنامه‌های مدرن‌اش و حفظ قدرت حکومتی خود علیه اعتراضات مردم نیاز به این دستگاه‌های سرکوب علنی دارد. در بسیاری از این کشورها، نهادها و سازمان‌های دیگر دولتی مثل، سازمان و اداره‌ی رفاه اجتماعی، نهاد و دستگاه حقوقی و دادگستری، دستگاه دموکراتیک سیاسی و غیره تحول و تکامل نیافته و توسط دستگاه‌های سرکوب دولتی مانند ارتش و یک گروه دیکتاتور و قدرت‌طلب که دولت را در اختیار دارند عقب‌نگه داشته شده است. فقدان تقریباً هرگونه سیستم رفاه اجتماعی برای حمایت از گروه‌های فقیر و به‌خصوص مهاجرین روستایی به شهرها از یک طرف، و فقدان و نقصان حقوقی دموکراتیک و شهروندی مردم از طرف دیگر، دولت را از مردم جدا و منزوی ساخته و مجبور می‌سازد که بر دستگاه‌ها و نهادهای سرکوب‌گر خود تکیه داشته باشند.

فقدان مشروعیت مذهبی و فرهیخته‌ی دولت و رهبران سیاسی آن‌ها را مجبور کرده است که سیستم‌هایی نیمه دموکراتیک ایجاد، تا بدین وسیله مقبولیت و مشروعیتی «مدرن» برای خود دست و پا کنند. بسیاری از گروه‌های

جامعه‌ی مدنی مدرن این کشورها مانند سوسیالیست‌ها، گروه‌های مذهبی مدرن و احزاب لیبرال اجازه‌ی فعالیت سیاسی و شرکت در مبارزات انتخاباتی و سیاسی را نداشته و احزابی نیز که اجازه‌ی فعالیت دارند مستقل نبوده و وابسته به دولت‌اند. در نتیجه‌ی این امر، در این کشورها جوامع مدرن مدنی و مستقل از دولت رشد نکرده است.

جامعه‌ی مدنی باید در اشکال واقعی‌اش مورد نقد و بررسی قرار گیرد. جامعه‌ی مدنی از واقعیتی اجتماعی و هم‌بستگی طلب برخوردار است که نقش عمده‌اش تأثیرگذاری بر تصمیمات سیاسی و در نتیجه تعیین ساختارهای سیاسی و دولتی یک جامعه می‌باشد. مباحث پیرامون نقش جامعه‌ی مدنی باید به پیچیدگی‌ها و خصوصیات محلی و جهانی این پدیده‌ی اجتماعی که متأثر از شرایط خاص اجتماعی است که در آن شکل می‌گیرد، توجه داشته باشد. از آن‌جا که هدف این نوشته بررسی مقوله و پدیده‌ی جامعه‌ی مدنی در جوامع اسلامی است، ما باید جامعه‌ی مدنی را از دموکراسی به‌عنوان یک پدیده‌ی سیاسی-اجتماعی جدا کنیم. در شرایط حاضر می‌توان دو جامعه‌ی مدنی را در کشورهای اسلامی مشاهده کرد: یک جامعه‌ی مدنی قدیمی و ریشه‌دار که از گروه‌های نیمه سنتی و نیمه مدرن و بانفوذ تشکیل شده است و یک جامعه مدنی مدرن و جدیدتر که از گروه‌های مدرن و بعضاً طرف‌دار غرب شکل گرفته است. همان‌طور که قبلاً یادآور شد، اگرچه جامعه‌ی مدنی سنتی کشورهای اسلامی عمدتاً از گروه‌های سنتی مثل بازاری‌ها و علما تشکیل شده‌اند، ولی این گروه‌ها مانند سایر اقشار و نهادهای اجتماعی این جوامع هم‌راه با مدرنیزاسیون این کشورها تغییر کرده و ریشه‌های اجتماعی و ایدئولوژیک‌شان دست‌خوش تحول شده است. این گروه‌ها برای این‌که از تحولات نوین اجتماعی این جوامع

عقب نیفتاده و به کلی از صحنه‌ی اجتماعی - سیاسی این جوامع حذف نشوند، مجبور به تغییر جهان‌بینی خود شده و با اکتساب نظریات نوین به هم‌کاری با سایر گروه‌ها و احزاب مدرن کشورهای خود پرداخته‌اند.

این دگرگونی‌های سازنده گروه‌های جامعه‌ی مدنی سنتی جوامع اسلامی و هم‌کاری آن‌ها با گروه‌های مستقل جامعه‌ی مدنی مدرن این جوامع شرایط بسیار مساعدی برای پیدایش و تکامل یک سیستم همه‌گیر اجتماعی ایجاد کرده است. ولی متأسفانه برخوردهای خشک و دگماتیستی دولت‌های جوامع اسلامی و بعضی از گروه‌های جامعه‌ی مدنی به نقش گروه‌های نوین اسلامی، امکان چنین تکامل دموکراتیکی را نمی‌دهد. به‌طور مثال حوادثی که در کشور الجزایر و پس از امکان پیروزی دموکراتیک جبهه اسلامی در انتخابات ژانویه ۱۹۹۲ به‌وقوع پیوست شاهدهی خونین بر حمایت و تنگ‌نظری تاریخی دولت‌های جوامع اسلامی می‌باشد. رشد روزافزون جنبش‌های نوین اسلامی و مبارزات مردم و گروه‌های سیاسی الجزایر برای دموکراسی سیاسی و اجازه‌ی فعالیت احزاب در این کشور دولت الجزایر را مجبور کرد تا در سال ۱۹۸۹ قانون اساسی خود را تغییر داده و فعالیت احزاب سیاسی را قانونی اعلام کند. مدت کوتاهی پس از اصلاح قانون اساسی در ۱۸ فوریه ۱۹۸۹ یک جبهه‌ی اسلامی به‌نام «جبهه‌ی نجات اسلامی» اعلام موجودیت کرد. پس از گذشت یک‌ماه، این جبهه برنامه‌ی سیاسی‌اش را اعلام کرده و در ۱۶ سپتامبر ۱۹۸۹ اجازه‌ی قانونی فعالیت به‌عنوان یک حزب سیاسی را از مقامات دولتی گرفت. جبهه‌ی نجات اسلامی از دو جناح قدرت‌مند تشکیل شده بود: یکی میانه‌روهای اسلامی و دیگری تندروها و یا رادیکال‌های انقلابی مذهبی. سازش این دو جناح در درون جبهه در رهبری جبهه نیز مشاهده می‌شد. رهبری جبهه‌ی نجات اسلامی را عباس

مدنی که فردی میانه‌رو و تحصیل کرده‌ی غرب و استاد دانش‌گاه بود، به‌عهدہ داشت. معاونت جبهہ را مرد قدرت‌مند دیگری کہ پس از مدنی با قدرت‌ترین رہبر جبهہی اسلامی تلقی می‌شد، علی‌الحاجی کہ معلم مدرسه بوده و بہ‌علت تفسیرها و تحلیل‌های انقلابی‌اش از اسلام معروفیت و مقبولیت خاصی یافته بود، بر عہدہ داشت.

انتہ لیس<sup>(۱)</sup> درباره‌ی برنامه‌های جبهہ نجات اسلامی چنین می‌نویسد: «جبهہ نجات اسلامی طرف‌دار اقتصاد آزاد بوده و خواستار کاهش مالیات‌ها و گسترش اختیارات و نقش بخش خصوصی است. این حزب و یا جبهہ خواستار کاهش مخارج نظامی است. برنامه‌های این جبهہ براساس نیازهای داخلی تنظیم گشته و بہ‌هیچ‌وجه بخشی از جنبش بین‌المللی اسلامی نمی‌باشد. در واقع، در برنامه‌ی انتخاباتی خود در سال ۱۹۹۲، جبهہ اسلامی خواستار ہم‌کاری با غرب برای بهره‌برداری از منابع طبیعی کشور و افزایش صادرات آن می‌باشد.» اما متأسفانہ و برخلاف واقعیت‌های جبهہی نجات اسلامی، روزنامہ‌نگاران غربی بہ شیوہی ہمیشگی خود ادامه داده و بہ معرفی منفی این جبهہ بہ غربی‌ها بہ‌عنوان «جبهہ‌ای کہ در نتیجہی شکست مدرنیزاسیون الجزایر بہ‌وجود آمدہ» و یا «جبهہ‌ای کہ آرزویش بازگشت بہ یک گذشتہی تخیلی می‌باشد» و یا «جبهہ‌ای کہ در نتیجہی بحران هویت در الجزایر بہ‌وجود آمدہ» می‌پردازند. حتی رہبران جبهہی نجات اسلامی بہ‌عنوان «افرادی قرون وسطایی» و تخیلی نہ تنها توسط روزنامہ‌نگاران کہ حتی توسط محققان غربی، معرفی می‌شوند. جنبش نوین اسلامی الجزایر نیز مانند کشورهای ایران، ترکیہ و مصر،

پایه‌های اجتماعی خود را در شهرها و عمدتاً در بین توده شهری این کشور داشت. مهم‌ترین گروه‌های این جنبش فقرا و مهاجرین روستایی در شهرها، تشکیل می‌دادند. محقق علوم اجتماعی رایبا بکار<sup>(۱)</sup> نفوذ روزافزون گروه‌های رادیکال اسلامی را در بین گروه‌های مهاجرین روستایی در شهرها مورد تحقیق قرار داده و از حمایت این گروه‌ها از مذهب رادیکال می‌نویسد: «همانند رهبران مذهبی انقلاب اسلامی ایران، جبهه‌ی نجات الجزایر خود را به‌عنوان نماینده‌ی این گروه‌های محروم معرفی کرده و صدای در گلو خفه‌شده‌ی آن‌ها شد». این گروه‌های رادیکال مذهبی خود را به‌عنوان تنها نماینده‌ی این گروه‌های محروم شهری به آن‌ها شناسانده و در شرایطی که سایر نیروها و احزاب سیاسی به‌علت‌های ایدئولوژیکی نمی‌توانستند در این گروه‌ها پتانسیلی انقلابی ببینند، خود را نماینده آن‌ها معرفی کردند. اما این فقط گروه‌های محروم نبودند که گرد جبهه‌ی نجات اسلامی جمع شده بودند، بلکه روشن‌فکران مذهبی و بخشی از طبقه‌ی متوسط شهری و بازاری‌ها و حتی گروه‌های مدرن دیگری مثل معلمان از این جبهه حمایت می‌کردند. حمایت گسترده‌ی مردم الجزایر از جبهه‌ی نجات اسلامی آن‌ها را در آستانه‌ی پیروزی در انتخابات سال ۱۹۹۲ قراز داد.

برای جلوگیری از پیروزی دموکراتیک جبهه‌ی نجات اسلامی در الجزایر، ارتش و سایر گروه‌های دولتی که مسئول مدرنیزاسیون کژدیسه، از بالا و انتخابی الجزایر بودند، در روز ۱۱ ژانویه ۱۹۹۲ اقدام به اجرای یک کودتای نظامی کردند که نتایج فاجعه‌آمیزی را برای کشور به همراه آورد. جبهه‌ی نجات اسلامی حزبی سیاسی بود که در مقطع انتخابات سال ۱۹۹۲ نماینده‌ی توده‌ی



عظیمی از مردم الجزایر بود و خواست آن مردم را برای استقلال و هویت ملی که سابقه‌ای طولانی و خونینی در الجزایر دارد، متبلور می‌کرد. این جبهه در حدود دو سال درگیر مذاکرات و بحث با سایر گروه‌ها و احزاب سیاسی الجزایر بوده و شرایطی مساعد برای همکاری با سایر گروه‌ها و احزاب جامعه‌ی مدنی الجزایر آفریده بود و خود را با نیازهای جامعه‌ی نوین الجزایر وفق داده بود. شاید این جبهه می‌توانست به کمک سایر گروه‌های سیاسی الجزایر به آفرینش یک نظام واقعی دموکراتیک و پایدار در آن کشور کمک کند. شاید این جبهه می‌توانست نقشی تعیین‌کننده در آفرینش یک نظام دموکراتیک در الجزایر ایفاء کند. چرا که به قول آنته‌لیس «هیچ دموکراسی واقعی نمی‌تواند پای بگیرد بدون این‌که پایه در هویتی جمعی و ملی، تاریخ مشترک و ارزش‌های فرهنگی مشترک داشته باشد.» و همه این خصوصیات می‌توانست به کمک جبهه‌ی نجات اسلامی ایجاد شود.

نتیجه‌ی عمده‌ی اقدامات غیر دموکراتیک و سرکوب‌گرانه‌ی رژیم کودتای الجزایر ایجاد جامعه‌ای تقسیم شده در بین گروه‌های مخالف یک‌دیگر، شکنجه و اعدام مخالفان و از بین بردن کلیه‌ی پایه‌های اجتماعی برای آفرینش هم‌بستگی و هم‌یاری اجتماعی بین همه‌ی گروه‌ها که از ضروریات اصلی آفرینش یک جامعه‌ی مدنی پایدار می‌باشد است. از شگفتی‌های دوران ما، زمانی که اکثر کشورهای غربی از لزوم دموکراسی و حکومت مردم سخن می‌گویند، این کشورها یا با سکوت خود و یا با حمایت فعالانه از رژیم کودتای الجزایر (مانند دولت فرانسه) در خیانت‌های دولت الجزایر شریک شدند. این جبهه‌ی نجات اسلامی نبود که مورد سرکوبی قرار گرفت، بلکه یک دموکراسی تازه پا گرفته به آتش و خون کشیده شد.

تحولات اخیر در کشورهای ترکیه، ایران، مصر و الجزایر شاهد این مدعاست که جنبش‌های نوین اسلامی می‌توانند شرایط نوینی برای پیدایش روابط دموکراتیک و ایجاد سیستم‌های دموکراتی ایجاد کنند. اما متأسفانه تغییرات سنتی غرب از نقش مذهب و به‌خصوص مذهب اسلام جایی برای شناسایی نقش مهم این جنبش‌های نوین اسلامی در دموکراتیزه کردن این جوامع نمی‌گذارد. معرفی اسلام و مدرنیسم به‌عنوان دو پدیده‌ی کاملاً متفاوت و آشتی‌ناپذیر، که ریشه در امپریالیسم غرب و علوم اجتماعی غرب مرکزینانه دارد، غرب را از امکان ایجاد جوامع دموکراتیک و مدرن اسلامی باز می‌دارد. اگرچه ذکر این نکته ضروری است که کتمان توان تکامل دموکراتیک جوامع اسلامی فقط توسط غربی‌ها ابراز نمی‌شود بل که بسیاری از روشن‌فکران «غرب زده» جوامع اسلامی نیز در این کتمان نقش دارند. این کتمان حتی مهم‌تر از هر چیزی بخشی از ایدئولوژی مدرنیزاسیون انتخابی و از بالای دولت‌های کشورهای اسلامی می‌باشد. این دولت‌ها یا نمی‌خواهند و یا نمی‌توانند جامعه‌ی مدنی واقعی کشورهای خود را ببینند و به قول جان لاک<sup>(۱)</sup> استقلال و برتریت جامعه مدنی را بپذیرند.

## فهرست منابع فارسی

۱. آدمیت، فریدون. امیرکبیر و ایران، تهران، خوارزمی.
۲. ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، تهران، پیمان.
۳. انصاری، شیخ جابر. تاریخ اصفهان و ری، تهران، خرد، ۱۳۲۱
۴. بازرگان، مهدی. انقلاب ایران در دو حرکت، تهران، نهضت آزادی، ۱۳۶۱.
۵. تیموری، ابراهیم. تحریم تنباکو یا اولین مقاومت منفی در ایران، تهران، ۱۳۲۹.
۶. خمینی، روح‌الله. حکومت اسلامی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۷.
۷. کشف‌الاسرار، تهران، ۱۳۲۲.
۸. رایت، دنیس. شهید راه آزادی، سیدجمال واعظ اصفهانی، تهران، طوس، ۱۳۶۵.
۹. زرین‌کوب، عبدالحسین. «یادداشت‌هایی درباره تعزیه ماه محرم»، مجله‌ی سخن، شماره ۹، ۱۳۳۷.
۱۰. عاقلی، باقر. روزشمار تاریخ ایران، تهران، نشر گفتار، ۱۳۷۲.
۱۱. ترابی، علی‌اکبر. جامعه‌شناسی روشنائی، تبریز، نوبل، ۱۳۵۳.
۱۲. فاتحی، اصغر. بازشناسی بناهای شهرهای تاریخ، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۵.
۱۴. کازرونی و گلابی. ارائه آمارهای مردم‌شناسی، کتاب جمعه، شماره ۱۲.
۱۵. کرمانی، ناظم‌الاسلام. تاریخ بیداری ایرانیان، تهران، آگاه، ۱۳۶۲.
۱۶. کسروی، احمد. «درباره رضاشاه پهلوی». مجله‌ی پرچم، ۱۳۲۱.
۱۷. کسروی، احمد. تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، تهران، امیرکبیر، ۱۳۳۰.
۱۸. مستوفی، عبدالله. شرح زندگانی من یا تاریخ اجتماعی و اداری دوره قاجاریه، تهران، زوار، ۱۳۲۱.
۱۹. مکی، حسین. تاریخ بیست‌ساله ایران، ج دوم، تهران، چاپخانه مجلس، ۱۳۲۴.
۲۰. ملک‌زاده، مهدی. تاریخ مشروطیت ایران، تهران، ۱۳۳۰.
۲۱. نائینی، میرزاحمدحسین. تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله، تهران، ۱۳۳۴.
۲۲. ناطق، هما و فریدون آدمیت. افکار اجتماعی و سیاسی و اقتصادی در مدارک منتشر

مسمود کمالی ۲۰۳

نشده دوره قاجار، آلمان: زاروبروکن نوید، ۱۹۸۹.

۲۳. نوری، شیخ فضل الله. تذکره الغافل و ارشاد الجاهل، ایران نامه، ۱۹۹۳، شماره ۷، ص ۵۳۲-۶.

۲۴. هزیر، عبدالحسین. در راه ولیعهدی عباس میرزا تهران، مهر، شماره ۱.

پیشکش به تبرستان  
[www.tabarestan.info](http://www.tabarestan.info)

## فهرست منابع انگلیسی

- Abrahamian Ervand (1990) Khomeinism, Essays on the Islamic Republic, Berkeley: University of California Press.*
- Akhavi Shahrough (1980) Religion and Politics in Contemporary Iran, New York: State University of New York Press.*
- Alexander Jeffrey C. & Steven Seidman ek. (1990) Culture and Society: Contemporary Debates, Cambridge: Cambridge University Press.*
- ed. (1998) *Real Civil Societies, Dilemmas of Institutionalization, London: Sage.*
- (1997) "The Paradoxes of Civil Society" in *International Sociology*, vol. 12 (2), pp 115-1333.
- (1996) "Civil Society" Paper presented in SCASSS, Sweden: Uppsala.
- Arjomand Said A. (1984) The Shadow of God and the Hidden Imam, Chicago: University of Chicago Press.*
- ed. (1984) *From Nationalism to Revolutionary Islam, London: Macmillan Press LTD.*
- Arneil Barbara (1996) Jhon Locke and America, Oxford: Oxford University Press.*
- Ball Alan (1981) British Political Parties: The Emergence of a modern Party System, London: Macmillan*
- Beckar Rabia (1992) "Taking Up Space in Tlemcen: The Islamist Occupation of Urban Algeria", kn Middle East Report, no 179.*
- Calhoun Craig (1993) "Nationalism and Civil society: Democracy, Diversity and Self Determination", in International Sociology, vol. 8 No. 4.*

Cohen Jean L. & Andrew Arato (1994) *Civil Society and Political Theory*, Cambridge Mass: The Mit Press.

Conway, Patrick J. (1987) *Economic Shock and Structural Adjustment: Turkey after 1973*, Amsterdam: North-Holland.

Costa Frank & Ahmed Mustapha (1983) "Suggested Elements of a Building Code for Islamic Communities," in *Ekistics* no. 298, pp 24-29.

Durkheim Emil (1984) *The Division of Labor in Society*, Now York: The Free Press.

----- (1984) *Civic Moral and Professional Ethic*, London: Routledge.

Eisenstadt S. N. (1982) 'The Azial Age,' In *European journal of sociology*, no. 23, pp. 294-314.

----- (1985) "Comparative Liminality" in *Religion*, No. 15, pp. 315-338.

----- (1993) 'Civil Society and Democracy in Latin America: Some Coparative observations' in *Estudios Interdisciplinarios de America Latina v El Caribe*, vol. 4, No. 4, pp. 27-37.

----- (1994) 'Fundamentalism, Phenomenology and Comparative Dimensions', Jerusalem" Hebrew University of Jerusalem

----- (1995) 'Reconceiving Modernity, 'paper presented in Uppsala" SCASSS.

Dntelis John P. (1995) "Civil Society and the Authoritarian Temptation in Algerian Politics" *Islamic Democracy vs. The Centralized State*", in Norton Richard Augustus *Civil Society in the Middle East*.

Eze, Emanuel Chuchwudi (1998) *Race and Enligtenment*, Malden, Mass.: Blackwell Falamaki Mansour (1977) *Baz-zendeh sazi-ye banaha va shahrhaye tarikhi (Restoration of the Ancient Building and Cities)*, Tehran: University of

Tehran.

Fathi Asghar (1993) "Seyyed Jamal al-Din Va'ez and the Significance of the Pulpit", in *Iran Nameh*, vol. XI, No. 2.

Gellner Ernest (1994) *Conditions of Liberty, Civil Society and its Rivals*, London: Hamish Hamilton.

Gordon David C. (1989) *Images of the West*, USAL Rowman & Littlefield Publishers Inc.

Göle Nilufer (1995) "Authoritarian Secularism and Islamist Politics: The Case of Turkey" in Norton August Richard (ed.) *Civil Society in the Middle East*.

Hall Jhon A. ed. (1995) *Civil Society, Theory, History, Comparison*, Cambridge: Polity Press.

Haris Christina Phelps (1964) *Nationalism and Revolution in Egypt: The Role of Muslim Brotherhood*, Hague

Hourani Albert (1991) *A History of The Arab People*, Cambridge Mass: Harvard University Press.

Ibrahim Saad Eddin (1995) "Civil Society and Prospects of Democratization in the Arab World", in Norton August Richard, *Civil Society in the Middle East*.

Kamali Masoud (1995) *The Modern Revolutions of Iran, Clergy, Bazaris, and State in the Modernization Process*, Uppsala: Uppsala University.

Kamali Mosoud (1998) *Revolutionary Iran, Civil Society and State in the Modernization Process*, Aldershot: Ashgate.

Kheirabadi, Masoud (1991) *Iranian Cities, Formation and Development*, Austin: University of Texas Press.

Lambton Ann K. S. (1998) *Continuity and Change in Medieval Persia*, London" I. B. Tauris & Co. Ltd.

Landau, Jacob M. (1984) *Ataturk and the Modernization of Turkey*, Leiden: Brill.

Mabro, Robert (1974) *The Egyptian Economy*, Oxford: Clarendon.

Mahmud, Abdalfadil (1975) *Employment and Income Distribution in Egypt, 1952-1970*, Norwich.

Mardin Serif (1995) "Civil Society and Islam", in John Hall (1995) *Civil Society, Theory, History, Comparison*, Cambridge: Polity Press.

Moussalli Ahmad S. (1995) "Modern Islamic Fundamentalist Discourses on Civil Society, Pluralism and Democracy", in August Richard Norton (ed.) *Civil Society in the Middle East*.

Nagi, Mostafa H. (1971) *Labor Force and Development in Egypt: A Demographic and Socioeconomic Analysis*, New York: Praeger.

Norton August Richard (1995) *Civil Society in the Middle East*, Köln: Brill.

Savory R. M. (1970) "Safavid Persia," in *Cambridge History of Islam*, London: Cambridge University Press.

Seligman Adam B. (1992) *The Idea of Civil Society*, New York: The Free Press.

Shaw, Stanford J. (1977) *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, Cambridge: Cambridge University Press.

Strâth Bo & Rolf Torstendahl (1992) "State Theory and State Development: States as Network Structures in Change in Modern European History" in Rolf Torstendahl ed. *State Theory and State History*, London: Sage.

Turner Bryan (1974) *Weber and Islam*, London: routledge & Kegan Paul.

Weber Max (1968) *Economy and Society*, Now York: Bedminster Press.

Ward, Robert A. & A., Denkwart & A., Rustow (1964) *Political*



*Modernization in Japan and Turkey, New York: Princeton.*

*Webster, Donald Everett (1973) The Turkey of Ataturk: Social Process in the Turkish Reformation, New York: AMS.*

پیشکش به تیرستان  
[www.tabarestan.info](http://www.tabarestan.info)

آیا انقلاب‌ها و جنبش‌های اجتماعی ایران در قرن بیستم  
به تمامی ملی بودند یا زائیده‌ی دگرگونی‌های عظیم  
جهانی؟

آیا این حرکت‌ها ایران را هرچه بیش‌تر به سوی مدرنیته  
بردند یا بنیادهای سنتی جامعه را استحکام بخشیدند؟  
جابه‌جایی و تغییرات اقشار و طبقات، آرمان‌ها و عمل‌کرد  
ملت ایران، در یک‌صد سال اخیر چگونه بوده است؟  
شرق‌شناسان غربی جامعه‌ی ایران و مسایل‌اش را چگونه  
دیده و ارزیابی کرده‌اند؟

دکتر مسعود کمالی، استاد جامعه‌شناسی دانشگاه‌های سوئد  
به این پرسش‌ها و پرسش‌های بسیار دیگری از این دست  
در کتابی که پیش رو دارید پاسخ داده است.

