

## سرمقاله "مکتب مارکس"

مدرنیسم، امت اسلامی و جنبش‌های اجتماعی در ایران

فرشید فریدونی

<http://maktabemarx.net/?author=1> • ۱ ژوئن ۲۰۰۹ • دسته: [سر مقاله](#) • [ویرایش](#)



بعد از سرنگونی نظام سلطنتی در ایران اسلامیون به سازمان‌دهی جمهوری اسلامی روی آوردند. با تصویب قانون اساسی در سال ۱۳۵۹ سازمان‌دهی جامعه‌ی دولتی نیز به پایان رسید. جامعه‌ی دولتی جمهوری اسلامی شامل نهادهای حقیقی و حقیقه‌ی می‌باشند.

نهادهای حقوقی در قانون اساسی جمهوری اسلامی درج شده‌اند و شامل نهادهای اسلامی یا دین‌سالار چون ولایت فقیه، شورای نگهبان و مجلس خبرگان می‌باشند. نهادهای جمهوری یا مردم‌سالار شامل مجلس شورای ملی (اسلامی)، نهاد ریاست جمهوری و شورای شهرها و روستاها هستند. مجری قوانین دولتی و قوه‌ی قضائیه نیروهای انتظامی چون ارتش، شهربانی، ژاندارمری، پاسداران انقلاب و نیروهای بسیج می‌باشند. نهادهای حقیقی با وجود اینکه در قانون اساسی جمهوری اسلامی قید نشده‌اند، در تمام شئون سیاسی و اجتماعی دخالت دارند و به عنوان محافل دینی قدرت قید می‌شوند. نمایندگان این محافل ریاست و نظارت نهادهای اقتصادی و دینی چون بنیاد مستضعفین، بنیاد پانزده خرداد، بنیاد مسکن انقلاب اسلامی، بنیاد حرم مطهر امام رضا و غیره دار می‌باشند. برخی از نمایندگان این محافل در حوزه‌های علمیه باز تولید ایدئولوژی نظام جمهوری اسلامی را به عهده دارند. کمیته‌های انقلاب، نیروهای حزب‌الله و دادگاه روحانیت قوای قضائیه و مجریه نهادهای حقیقی می‌باشند که بدون هیچ‌گونه پشتوانه‌ی حقوقی به تعقیب و سرکوب مخالفین و منتقدین نظام اسلامی می‌پردازند.

بدیهی است که جامعه‌ی دولتی نظام اسلامی با چنین ساختاری مجموعه‌ای متضاد و متناقض می‌باشد و در نتیجه طرح یک سیاست قاطع دولتی را غیر ممکن می‌کند. حل و فصل این تضادها که معمولاً ریشه‌ی مادی و انگیزه‌ی افزایش نفوذ سیاسی دارند در شورای مصلحت نظام صورت می‌گیرد. عمل کرد این نهاد میانجی‌گری میان نمایندگان نهادهای حقوقی و حقیقی برای حفظ و تضمین تداوم نظام جمهوری اسلامی می‌باشد. جامعه‌ی دولتی - دینی در ایران از همان آغاز سازمان‌دهی خود به سرکوب و تعرض به جامعه‌ی غیر دولتی پرداخت. جامعه‌ی غیر دولتی همان حوزه‌ی است که در آن جنبش‌های اجتماعی متشکل می‌شوند. بدون اغراق می‌توان تاریخ ۳۰ ساله‌ی جمهوری اسلامی را به تاریخ نزاع مابین جامعه‌ی دولتی - دینی با جامعه‌ی غیر دولتی خلاصه کرد. این تاریخ را می‌توان به طور کلی به دو دوران متفاوت تقسیم نمود.

دوران اول دوران تعرض جامعه‌ی دولتی - دینی به جامعه‌ی غیر دولتی است، که بعد از انقلاب، از سال ۱۳۵۷ تا سال ۱۳۷۰ بطول انجامید. این دوران با شعار "یا روسری یا توسری" برای سرکوب زنان بی حجاب شروع شد و اوج خود را در قتل عام زندانیان سیاسی در سال‌های ۱۳۵۹ و ۱۳۶۷ نشان داد. دوران دوم دوران تدافعی جامعه‌ی دولتی - دینی است زیرا از سال ۱۳۷۰ به بعد جنبش‌های اجتماعی چون جنبش کارگری، جنبش دانشجویی و جنبش فمینیستی به سازمان‌دهی خود در جامعه‌ی غیر دولتی پرداختند و در مبارزه‌ی روزمره‌ی خود جامعه‌ی دولتی - دینی را به عقب راندند. هم اکنون جامعه‌ی دولتی - دینی برای حفظ نظام اسلامی به سازمان‌دهی یک عقب نشینی کنترل شده در مقابل جنبش‌های اجتماعی مشغول است. دلایل این عقب نشینی درک سه واقعیت توسط اسلامیون می‌باشد. اول این‌که آن‌ها دریافته‌اند که آرمان‌های آن‌ها مانند ایجاد جامعه‌ی بی طبقه‌ی توحیدی، تحقق اقتصاد اسلامی، گسترش فرهنگ اسلامی و صدور انقلاب اسلامی عملی نمی‌باشند. دوم این‌که اسلامیون به مرور زمان واقف شده‌اند

که ابزارها و منابع دولتی برای سرکوب جنبش‌های اجتماعی محدود می‌باشند. از این دو مهمتر اما شناخت این واقعیت است که سرکوب جنبش‌های اجتماعی مسبب گسست هر چه فزون‌تر فرهنگی و اخلاقی مردم ایران از دین اسلام می‌باشد.

مورد پرسش است که چه عواملی سبب شده‌اند که جامعه‌ی دولتی - دینی در این وضعیت تدافعی قرار گیرد و در این ارتباط پدیده‌ی مدرن چه نقشی را ایفا می‌کند؟ البته استفاده از عبارت مدرن برای این نوشته از دید زبان‌شناسی نیست، زیرا مدرن به معنای نوگرایی یا تجدد است. استفاده از عبارت مدرن در این نوشته از دیدگاه جامعه‌شناسی می‌باشد، که بیان‌گر یک وضعیت اجتماعی، یعنی مدرنیته است. تنورسین شناخته شده‌ی مدرنیته، ماکس وبر می‌پرسد که چه عواملی در مغرب مسبب ایجاد یک فرهنگ بخصوص و جهان‌شمول شده‌اند (۱). او برای پاسخ به این پرسش به پژوهش تحولات دینی می‌پردازد که بعد از رفرماسیون در فرقه‌های متفاوت پروتستان در شهرهای بزرگ اروپا رخ داده است. این فرقه‌ها شامل کلونیسم (که در قرن ۱۷ در شهرهای بزرگ اروپای غربی عمومیت پیدا کرد)، پینتیسم (انشعابی از فرقه‌ی کلونیسم)، متدیسم (که در اواسط قرن ۱۸ تبدیل به یک جهان بینی دولتی در غرب اروپا شد) و فرقه‌های متفاوت که نوزادگان خود را غسل تعمید می‌دادند. این فرقه‌ها بعدها خود را در قرن ۱۷ بنام فرقه‌ی بابتیسم متشکل ساختند و غسل تعمید دوباره (بعد از تولد و بعد از دوران بلوغ) را متعهد شدند (۲). به عبارت دیگر فرقه‌ی بابتیسم موروثی بودن دین را مردود می‌دانند. با عمومیت یافتن فرقه‌های پروتستان و تضعیف واتیکان، تعقیب دولتی و سیستماتیک دگراندیشان به عنوان جادوگران پایان یافت. اعترافات هفتگی متدینین در مقابل کشیش‌ها و خرید گناهان جهت بهبود آخرت نیز محدود شد. فرقه‌های متفاوت پروتستان به دو صورت خود را در اروپای غربی نهادینه کردند. در وهله‌ی اول متدینین روابط روزمره‌ی شخصی خود را متحول ساختند. دلیل این پدیده انتقال روابط و معیارهای دینی از "جهان بیرونی" که بصورت تظاهر صورت می‌گرفت، به "جهان درونی" مؤمنین بود. به بیان دیگر روابط دینی و ظاهری که به طور غیر مستقیم توسط کلیسا با خداوند ایجاد می‌شد، مبدل به یک رابطه‌ی باطنی و مستقیم با خداوند شد. این تحولات دینی سبب انزوای شخصی پروتستان‌های متدین گشت، که بعدها به صورت یک طریقه‌ی زندگی غالب و جنبشی دینی خود را مطرح ساخت. رابطه‌ی مستقیم پروتستان‌ها با خداوند و انزوای شخصی آن‌ها سبب تشنج مداوم "جهان درونی" مؤمنین با ابعاد روانی برای آنان گشت. به این ترتیب آن‌ها برای برخورداری از عنایت الهی طریقه‌ی زندگی بخصوصی را اتخاذ کردند که شامل صرفه‌جویی، اعتماد نامحدود به خداوند، محدود کردن روابط جنسی به خانواده، محدود کردن تعداد فرزندان و کار شدید بود (۳). در نتیجه پروتستان‌ها کسب موقعیت مطلوب اجتماعی و رفاه اقتصادی را به عنوان عنایتی الهی و پاداشی دینی برای این طریقه‌ی زندگی می‌پنداشتند. این تحولات در درک دین مسبب تغییر کلی رابطه‌ی پروتستان‌ها با جهان شد. رابطه‌ی دینی آن‌ها زندگی روزمره را نیز مد نظر داشت. سازمان‌دهی زندگی روزمره دیگر توسط ارزش‌های دینی مانند "نفی جهان" یا "گریز از جهان" صورت نمی‌گرفت و دیگر سعادت فقط در آخرت جستجو نمی‌شد. به این شیوه معیارهای ارزشی - دینی در فرقه‌های پروتستان به "بهبود جهان"، "تغییر جهان" و "حکومت بر جهان" مبدل شدند. این تحولات نهادی را ماکس وبر "دنیوی شدن" و "راهی از افسون‌زدگی جامعه" می‌نامد، که خود را در عمومی شدن یک اخلاقیات شغلی که در خدمت بهبود زندگی روزمره است، منعکس می‌کند (۴).

عامل دوم نهادینه شدن فرقه‌های پروتستان تحولات ساختار نهادی دینی بعد از رفرماسیون بود. قبل از رفرماسیون مسائل دینی در انحصار کشیش‌ها و واتیکان بود، رعایت اصول دینی توسط قوای انتظامی به مردم تحمیل می‌شد و مجازات یا پاداش دینی مربوط به یک عمل بخصوص بود. در فرقه‌های متفاوت پروتستان مؤمنین خود مبلغ و مروج دین بودند. رعایت اصول دین برای کسب عنایت الهی و در نتیجه بهبود موقعیت اجتماعی و رفاه اقتصادی صورت می‌گرفت و طریقه‌ی کلی زندگی متدینین معیار تعلق آن‌ها به یک فرقه‌ی بخصوص بود (۵). با نهادینه شدن فرقه‌های متفاوت پروتستان نفوذ اجتماعی واتیکان تضعیف شد و توازنی ما بین قوای کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها ایجاد گشت. این پدیده زمینه‌ی مناسبی را برای روشننگری مهیا ساخت و به این ترتیب پیشنهادی اجتماعی برای عمومیت ایده‌ی مدرنیسم شکل گرفت. اما تعمیم هر ایده‌ای وابسته به یک زمینه‌ی مساعد مادی است. بر خلاف عده‌ی زیادی از منتقدین ماکس وبر، که او را متهم به بررسی یک جانبی‌ی ایدئالیستی می‌کنند، هابرماس تأکید دارد که او جنبه‌ی مادی عمومیت یک ایده‌ی اجتماعی را نیز در نظر گرفته است. ماکس وبر فقط مدعی بوده است، که ایده‌ها عوامل غالب تحولات اجتماعی هستند. او میان "کمبودهای درونی" و "کمبودهای بیرونی"، میان "مایحتاج ذهنی" و "مایحتاج مادی" و میان "ایده‌ها" و "انگیزه‌های" اجتماعی تفاوت قائل است (۶). زمینه‌ی مادی ایده‌ی مدرنیسم یا به عبارت دیگر انگیزه‌ی مدرنیسم توسط فاز "انباشت اولیه" ایجاد شد که مارکس آن را با جدایی نیروی کار از کالاها، تبدیل نیروی کار به کالا یا "ارزش مبادله"، تبدیل کالاها از "ارزش مصرفی" به "ارزش مبادله‌ای"، گسترش پول و بازار و ایجاد طبقات سرمایه‌دار، مالک و پروتلاریا توضیح می‌دهد (۷).

ادغام ایده‌ی مدرنیسم با انگیزه‌ی مدرنیسم در کشورهای پروتستان مانند هلند و انگلستان موجب ایجاد دولت‌های سلطنتی مشروطه شدند. در کشور کاتولیک فرانسه انگیزه‌ی مدرنیسم بر طبقه‌ی حاکم به صورت انقلاب تحمیل

شد. دول کشور کاتولیک ایتالیا و امپراطوری پروس، با اهالی پروتستان و کاتولیک، خود حامل انگیزه‌ی مدرنیزاسیون شدند و تجربیات انقلاب فرانسه را به صورت رفرم در سیستم سیاسی - قضائی خود ادغام کردند. این تحولات اجتماعی مسبب تغییر ساختار سنتی - عشیره‌ای به جامعه‌ی شهروندی در اروپای غربی شدند. فردیناند تونیس عشیره را به صورت یک ارگانیزم زنده توصیف می‌کند که ساختار اجتماعی آن با طریقه‌ی انباشت ما قبل سرمایه‌داری متناسب است. همبستگی افراد به صورت فامیلی یا نسبی (یعنی عاطفی و احساسی) ایجاد می‌شود. مالکیت یک شکل همگانی (یعنی فامیلی و عشیره‌ای) دارد. روابط اجتماعی مبتنی بر پدرشاهی است و عواملی چون کیش شخصیت، پیش‌کسوتی سنی و اعتماد نامحدود به رهبری روابط سیاسی را معین می‌کنند. به بیان دیگر ساختار اجتماعی عشیره‌ای متعلق به روابط ما قبل شهروندی است و حکومت یک فرم سنتی دارد. در مقابل ساختار عشیره‌ای جامعه، تونیس جامعه‌ی شهروندی را به صورت یک ساختار مکانیکی توصیف می‌کند که از دیدگاه اجتماعی و نهادهای بخصوص خود با طریقه‌ی انباشت سرمایه‌داری متناسب است. روابط شهروندان مستقل و مجزا از یکدیگر توسط قانون معین می‌شوند. همبستگی شهروندان نه به صورت احساسی بلکه به صورت منطقی و در نهادهای متفاوت صنفی و طبقاتی ایجاد می‌شود. حکومت نیز یک فرم منطقی دارد یعنی با ارائه‌ی برنامه و با کسب اکثریت آراء شهروندان ایجاد می‌شود (۸).

ادغام ایده‌ی مدرنیسم با انگیزه‌ی مدرنیزاسیون مردم شهرنشین منجر به تحولات نهادینه‌ی اجتماعی شد که خصوصیت‌های مدرنیته را چون افسون زدایی، فردیت، اختیارات تام در حریم خصوصی، حق انتقاد و برخورد فلسفی، فراگیری دانش و فن آوری برای احقاق اهداف دنیوی، ایجاد اخلاقیات شغلی و گرایش به تقبل مسئولیت و خردورزی دنیوی را در بر می‌گرفت. بدیهی است که مدرنیته به عنوان یک وضعیت اجتماعی، فرهنگی و سیاسی به زندگی استثنائی افراد یا اقشار بخصوص بستگی ندارد، بلکه نتیجه‌ی اصول پذیرفته شده و عمومیت یافته‌ی زندگی شهروندان می‌باشد. نهادینه شدن مدرنیته خود را در سه بخش متفاوت نمایان می‌کند.

۱) «خردورزی اجتماعی» که شامل دولت مدرن با تفکیک قوای مقننه، قضائیه و مجریه است. مسئولیت دولت ایجاد شرایط کلی تولیدی برای رقابت منصفانه میان سرمایه‌داران در بازار می‌باشد. این خردورزی کارخانه‌ها و مؤسسه‌های سرمایه‌داری را نیز در بر می‌گیرد که به صورت خردمندانه برنامه ریزی، سازمان‌دهی و اداره می‌شوند. حساب‌داری خاتوار از حساب‌داری کارخانه مجزا است و کارخانه با سیستم حساب‌داری دوگانه (دخل و خرج) اداره می‌شود. انگیزه‌ی رقابت در بازار افزایش سود و سرمایه‌گذاری مجدد برای گسترش کارخانه می‌باشد. نشانه‌ی بعدی خردورزی اجتماعی سازمان‌یابی شهروندان در نهادهای غیر دولتی چون تشکلهای طبقاتی، صنفی، فرهنگی و سیاسی می‌باشد.

۲) «خردورزی فرهنگی» که شامل ایجاد یک فرهنگ متقابل با سنت، گرایش به دانش و تکنیک، گرایش به قانونمندی دولت و قانونمندی شهروندی می‌باشد. این دو گرایش خود مسبب خردورزی قانون می‌شوند. به عبارت دیگر قانون مبدل به یک پروسه می‌شود که قابل تکامل و بهبود است.

۳) «خردورزی شخصی» نتیجه‌ی «خردورزی فرهنگی» فرد است که تحولات در طریقه‌ی زندگی شهروندی و رابطه او با «جهان بیرونی» را در بر می‌گیرد. دنیوی شدن فرد نشانه‌ی تثبیت این پدیده است. یعنی تحولات «جهان بیرونی» بر «جهان درونی» فرد تأثیر می‌گذارد و آنرا تغییر می‌دهد. به بیان دیگر تحولات سیاسی - اجتماعی مسبب تغییر دیدگاه‌های فردی از جامعه و دولت می‌شوند و تغییر ارزش‌های اجتماعی مسبب تغییر تعهدهای اخلاقی - فردی خواهند شد (۹).

روابط جامعه‌ی مدرن خود را در قانون اساسی و قانون جزائی مدنی متبلور می‌کنند که شامل سه اصل اساسی می‌باشند و اسلوب دولت قانونمند و جامعه قانونمدار را مهیا می‌سازند. اصل اول قانونمندی مثبت یا مردم‌سالاری است. قوانین دیگر از احکام «مقدس الهی» استنتاج نمی‌شوند و جنبه‌ی دینی ندارند. به عبارت دیگر نمایندگان مردم در مجلس برای اهداف، انگیزه‌ها و خواست‌های موکلین خود قانون تصویب می‌کنند. با تحقق مردم‌سالاری خردورزی دنیوی جایگزین دین‌سالاری و سنت‌گرایی می‌شود.

اصل دوم تفکیک حریم خصوصی شهروندان از حریم عمومی است. شهروند در حریم خصوصی خود اختیارات تام دارد و دولت موظف به حمایت قانونی از حریم خصوصی شهروندان می‌باشد. اختیارات شهروند در حریم خصوصی خود محدود به ارزش‌های دینی یا عرف و اخلاق پذیرفته شده‌ی جامعه نمی‌شود. در حریم خصوصی همه چیز مجاز است به غیر از موارد مشخصی که توسط قانون ممنوع شده باشند.

اصل سوم قانونمندی شهروندان است. در حالی که انگیزه‌های فردی در حریم خصوصی شهروندان حفظ و توسط قانون حمایت می‌شوند، تعرض یک شهروند به حریم خصوصی دیگران یا حریم عمومی جرم محسوب می‌شود و مجرم مورد تعقیب و مجازات قرار می‌گیرد. مجرم قابل مجازات کسی است که عاقل، بالغ و در وقت ارتکاب جرم حضور ذهن داشته باشد (۱۰).

مورد اصلی نقد این نوشته شناخت و تقابل مدرنیته با جامعه‌ی سنتی ایران در قرن بیستم است. در اواسط قرن نوزدهم گروهی از دانشجویان ایرانی با شهریه‌ی دولتی برای تحصیل به اروپا فرستاده شدند. هدف دولت قاجار انتقال دانش و

فن‌آوری از اروپا به ایران بود که به وسیله‌ی این پروژه توسعه‌ی اقتصادی - صنعتی و حفظ استقلال و تمامیت ارضی کشور را در مقابل دول متجاوز روسیه و انگلستان تضمین کند. اما ایده‌ی مدرنیسم استنتاجی از اسلام یا از فرهنگ سنتی ایرانی نبود بلکه بصورت انگیزه‌ی مدرنیزاسیون توسط فارغ‌التحصیلان ایرانی به کشور وارد شد. به همین دلیل پروژه‌ی مدرنیزاسیون در ایران با دو مانع اساسی روبرو شد و بعد از گذشت بیش از یک قرن هنوز با آن‌ها روبرو است.

اولین مانع مدرنیزاسیون در ایران ساختار عشیره‌ای دین اسلام است. یک بررسی از قرآن روشن می‌کند که کتاب آسمانی مسلمانان شامل سوره‌های باطنی یا دینی و سوره‌های ظاهری یا دنیوی می‌باشد. سوره‌های باطنی قرآن نه تنها سبب شناخت مسلمان از خداوند می‌شوند و رابطه‌ی او را با آخرت معین می‌سازند، بلکه سازمان‌دهی «جهان درونی» او را نیز عهده دار هستند. سوره‌های باطنی یا دینی شامل کردارهایی چون تقوی، تواضع، قناعت، توکل، صبر، استقامت، حیا، هیبت و غیره می‌باشند و موارد دینی را چون توحید، نبوت و معاد در بر می‌گیرند. سوره‌های ظاهری یا دنیوی قرآن روابط مسلمان را برای زندگی روزمره تعیین، تنظیم و محدود می‌کنند و بدین شیوه «جهان بیرونی» او را نیز شکل می‌دهند. رعایت این روابط دنیوی و تظاهر به شیوه‌ی زندگی اسلامی توسط مکانیزم دینی - عشیره‌ای «امر به معروف و نهی از منکر» به اعضاء امت اسلامی تحمیل می‌شوند. سوره‌های دنیوی طریقه‌ی تغذیه، مراعات روابط جنسی، قوانین اقتصادی، طریقه‌ی عبادت و رعایت فروع دین، شیوه‌ی زندگی روزمره، رفتار در دوران جهاد، تعیین جایگاه اجتماعی زنان و غیره را در بر می‌گیرند. بدین صورت روشن می‌شود که در دین اسلام طریقه‌ی زندگی دنیوی و رعایت قوانین دینی یک واحد ایجاد می‌کنند و «جهان بیرونی» مسلمین با «جهان درونی» آن‌ها ساختار عشیره‌ای امت اسلامی را محفوظ می‌کنند. به عبارت دیگر مسلمان بودن خود یک طریقه‌ی نهادینه شده‌ی زندگی است، زیرا مسلمین در دین اسلام به عنوان مخلوق بدون چون و چرا زیر پوشش قوانین «مقدس الهی» یعنی شریعت قرار دارند. یک دوگانگی در واژه‌ها، که عبارت‌های انسان و شهروند را از یکدیگر متمایز کنند و با رجوع به آن‌ها استنتاج استقلال اندیشه و نقد درون ذاتی ممکن شود، در قرآن یافت نمی‌شود. رعایت اصول و احکام اسلامی و تظاهر به زندگی دینی برای حفظ فرهنگ عشیره‌ای امت اسلامی بر هر خواسته‌ی فردی یا اجتماعی اولویت اساسی دارند. تفکیک حریم خصوصی مسلمین از حریم عمومی در این دین نقشی بازی نمی‌کند و امت اسلامی هر دو را در بر می‌گیرد. خصوصی شدن اخلاق و چندگانگی فرهنگی پیش‌بینی نشده است و این تمایلات متهم به نفاق افکنی در امت اسلامی می‌شوند و تحت سرکوب دولت دینی قرار می‌گیرند. دین اسلام موروثی است و هر مسلمان که این دین را ترک کند به عنوان مرتد قتلش برای مسلمین وظیفه و واجب شرعی می‌باشد (۱۱).

مانع دوم در مقابل انگیزه‌ی مدرنیزاسیون سازمان‌دهی مذهب تشیع دوازده امامی در ایران به عنوان یک «دولت دینی در دولت» است. این ساختار شامل یک زیربنای اقتصادی مستقل از دولت مرکزی، نهادهای مستقل دینی و روبنای سیاسی - دینولوژی می‌باشد.

علمای شیعه با استفاده از درآمد اوقاف و با دریافت سهم امام یا خمس و زکات از بازاری‌ها دارای منابع مالی مستقل و غیر قابل کنترل توسط دولت مرکزی می‌باشند. علمای شیعه مستقل از دولت مرکزی دارای نهادهای متفاوت هستند. تریبون نماز جمعه، تعزیه خوانی و روضه خوانی نهادهای تبلیغاتی آن‌ها را تشکیل می‌دهند. مکتب‌ها، کلاس‌های قرآن و حوزه‌های علمیه نهادهای آموزشی و تربیتی علمای شیعه می‌باشند. آن‌ها نهادهایی را اداره می‌کنند که وظایف قوای سه گانه را عهده‌دار هستند. دادگاه‌های شرع قوه‌ی قضائیه را تشکیل می‌دهند. ادعای مجتهدین برای تفسیر «احکام الهی» یا استنتاج طریقت از شریعت به آنها وظیفه‌ی قوه‌ی مقننه را واگذار می‌کند. قوه‌ی مجریه‌ی علمای شیعه شامل میدانی‌ها می‌باشد که شبیه قوای دولت‌های مستبد، در روزهای عاشورا و تاسوعا برای ابراز قدرت و ارباب مخالفین خود چون اقلیت‌های دینی به سینه‌زنی، زنجیرزنی و قمه‌زنی در خیابان‌ها می‌پردازند. مورد بعدی توجیه دینی این نهادها توسط آموزشگاه اصولی است که روبنای سیاسی - دینولوژی این «دولت دینی در دولت» را تشکیل می‌دهد. نمایندگان و اعضاء این فرقه‌ی دینی مدعی هستند که رهبری و هدایت امت اسلامی تا پایان غیبت کبری تحت نظر مجتهدین شیعه می‌باشد. آموزشگاه اصولی مابین فکر و ذکر در امور دینی تفاوت می‌گذارد و وظیفه‌ی مجتهد فکر و وظیفه‌ی مقلد ذکر است. به عبارت دیگر مقلد برای رعایت احکام اسلامی، اعمال فروع دین و طریقت زندگی نیاز به یک مجتهد دارد. وظایف مجتهد شامل تفسیر فروع دین برای مقلدین، استنتاج طریقت از شریعت، تکفیر دگراندیشان و فراخوان به جهاد برای حفظ امت اسلامی می‌باشد. طبق آموزشگاه اصولی رابطه‌ی مسلمین مؤمن با خداوند غیر مستقیم یعنی توسط مجتهد و به صورت ظاهری و خرافی ایجاد می‌شود (۱۲).

به این ترتیب روشن است که با وجود این دو مانع اساسی، تحقق انگیزه‌ی مدرنیزاسیون در ایران با مشکلات فراوانی روبرو شد. علمای شیعه مدرنیست‌ها را در دوران جنبش مشروطه به فرقه‌ی بابیه نسبت می‌دادند و آن‌ها را تکفیر می‌کردند. علمای شیعه با استفاده از نهادهای تبلیغاتی خود موفق شدند که گفتار غالب اجتماعی را محدود به غربی و غیر اسلامی بودن انگیزه‌ی تحقق مدرنیزاسیون بکنند. برخی از اسلام‌یون چون سید جمال‌الدین افغانی و مجتهد نانینی با طرح ضرورت احیاء دین سعی بر هماهنگ کردن اسلام و مدرنیته داشتند، بدون اینکه شناختی جامع‌ای از این پدیده داشته باشند (۱۳).

در دوران اوج جنبش مشروطه و قبل از وفات مظفرالدین شاه یک وضعیت مناسب سیاسی برای مشروط کردن قدرت

دربار توسط قانون اساسی ایجاد شد. مشروطه خواهان قانون اساسی بلژیک را ترجمه کردند و قبل از مرگ شاه به امضاء او رساندند. مشکل اصلی قانون اساسی مشروطه در این واقعیت بود که این قانون نتیجه‌ی رفرماسیون در مسیحیت، تبلور روابط خردورز و دنیوی شهروندان بلژیک، قانونمندی دولت و قانونمندی شهروندان، ادغام ایده‌ی مدرنیسم با انگیزه‌ی مدرنیزاسیون و نتیجه‌ی معادلات سیاسی، اجتماعی و طبقاتی بلژیک بود. به بیان دیگر این درگیری ۱۴ ماهه میان مجتهد بهبهانی، مجتهد طباطبایی و شیخ فضل‌الله نوری با مدرنیست‌ها که به تصویب متمم قانون اساسی انجامید، نشانه‌ی غیر عملی و غیر منطقی بودن قانون اساسی بلژیک برای ایران بود. علمای شیعه با استفاده از نهادهای دینی و وضعیت مستقل مادی خود (دولت دینی در دولت) موفق شدند که از قانون مشروطه‌ی بلژیک یک قانون اساسی مشروع بسازند و نهادهای دینی را در دولت پادشاهی قانونی کنند.

قانون اساسی مشروطه ترکیبی متناقض از مدرنیته و سنت است. در این قانون نهادهای مردم‌سالار و دین‌سالار در نظر گرفته شده‌اند. تفکیک حریم خصوصی از حریم عمومی با در نظر داشتن حفظ فرهنگی امت اسلامی صورت گرفته است. در اصل ۲ قانون اساسی مشروطه تشکیل مجلس شورای ملی و سنا پیش بینی شده و در اصول ۱۶، ۲۳ و ۲۶ وظایف آن‌ها به عنوان قوه‌ی مقننه قانونی شده است. در اصل ۱ متمم قانون اساسی مشروطه اما مذهب شیعه‌ی جعفری دوازده امامی به عنوان دین رسمی کشور شناخته شده و اصل ۲ آن تمامی مصوبات قوه‌ی مقننه را مشروط به تأیید یک شورای پنج نفره از فقها کرده است. اصول ۱۵ تا ۲۷ آن تمامی مصوبات در رابطه با آموزش و پرورش، تحقیقات، مسائل فرهنگی، حدود آزادی مطبوعات و اقتدار قوه‌ی قضائیه را در چهارچوب دین رسمی قرار می‌دهند. طبق اصول ۲۷ تا ۲۹ همین قانون دوگانگی محکمه‌ها بصورت شرعی و عرفی و در اصول ۹۴ تا ۱۰۴ آن دوگانگی مالیات دولتی و دینی (خمس و زکات) تأیید شده است.

در اصل ۸ متمم قانون اساسی برابری تمامی شهروندان در مقابل قانون تضمین شده است. اما همان‌طور که در این نوشته طرح شد، دین اسلام شهروند را به عنوان یک فاعل قضائی به رسمیت نمی‌شناسد. مخالفت شیخ فضل‌الله نوری با قانون اساسی نیز پشتوانه‌ی دینی داشت. او به درستی می‌گفت که در اسلام کافر با مسلمان، زن با مرد، مجتهد با مقلد و عاقل با دیوانه برابر نیست (۱۴). در نتیجه مفهوم می‌شود که چرا قانون اساسی مشروطه در هیچ دورانی به صورت کامل انجام نشد و فقط وسیله‌ای شده بود که هر کسی از شاه گرفته تا علمای شیعه و رهبران اپوزیسیون در وقت نیاز به آن رجوع کنند و خواهان تحقق مطالبات قشری - سیاسی خود شوند.

این تجربیات تاریخی دلالت بر غیر منطقی و غیر عملی بودن قانون اساسی مشروطه می‌کنند. شورای پنج نفره‌ی علمای شیعه هیچ‌گاه برپا نشد. رضا شاه در دوران سلطنت خود انگیزه‌ی مدرنیزاسیون کشور را به عنوان پروژه‌ی دولتی بر قشر دینی و سنت‌گرای ایران تحمیل کرد. او نه تنها وظایف دادگاه‌های شرع را به ازدواج و طلاق محدود ساخت بلکه به همت وزیر قضائی وقت، علی اکبر داور، قانون جزائی - مدنی را که ترجمه‌ای از قانون جزائی - مدنی فرانسه بود، به تصویب دو مجلس رساند. در همین دوران قانون تجارت، قوانینی با هدف کوتاهی دست علمای شیعه از موارد محضری، قانون نظام وظیفه عمومی که شامل روحانیت نیز می‌شد، تصویب شدند. با تشکیل دانشگاه تهران و مدارس دولتی نفوذ علمای شیعه روی نهادهای آموزشی و پرورشی محدود شد. این محدودیت‌ها شامل برگزاری مراسم دینی چون سالگرد عاشورا و تاسوعا یا سفر زائران به اماکن دینی در خارج از کشور نیز می‌شد. سربازان ارتش به دستور دولت حجاب اسلامی زنان و عبا و عمامه مردان را به آتش می‌کشیدند و ریش مردان را قبل از ورود به تهرانی‌تران می‌تراشیدند.

با ایجاد ارتش شاهنشاهی، شهربانی، ژاندارمری و دانشکده‌های نظامی قدرت دولت مرکزی در مقابل ساختار عشیره‌ای و ملوک‌الطوایفی ایران تثبیت شد. تقسیم ایران به ۱۰ استان، ۴۹ شهرستان و ۲۶۹ بخش نظارت بوروکراسی در امور کشورداری را ممکن ساخت. اولین دوره‌ی توسعه‌ی اقتصادی ایران در همین دوران سازمان‌دهی شد. شرایط کلی تولیدی چون ساخت راه آهن سراسری، ایجاد گمرک برای حفاظت از تولیدات داخلی، تشکیل بانک ملی و سیاست مستقل ارزی از دولت انگلیس و پرداخت وام‌های دولتی ارزان و دراز مدت برای توسعه‌ی صنایع از جمله جزء اقدامات دولتی در این دوران بودند (۱۵).

دوران دوم تحمیل انگیزه‌ی مدرنیزاسیون به عنوان پروژه‌ی دولتی به قشر دینی و سنت‌گرای ایران بعد از مخالفت علمای شیعه با اصلاحات ارضی در دوران سلطنت محمد رضا شاه صورت گرفت. انقلاب سفید ساختار عشیره‌ای روستاها را به صورت نهایی منهدم ساخت و کشاورزی سنتی را مبدل به کشاورزی سرمایه‌داری کرد. توسط مبارزه با بیسوادی بخش بزرگی از مردم ایران خواندن و نوشتن آموختند. سه برنامه‌ی اقتصادی پنج ساله در فاصله‌های ۱۹۶۲ و ۱۹۷۸، صدور سرمایه‌ی جهانی به ایران و افزایش قیمت نفت سبب رشد ۲۲ درصدی درآمد سالیانه‌ی سرانه در این دوران شدند (۱۶).

گسترش زندگی شهری و عمومی شدن سرمایه‌داری خود موجب جنبش‌های اجتماعی در جامعه‌ی غیر دولتی علیه نظام استبدادی شاهنشاهی شدند. انگیزه‌ی این جنبش‌ها تداوم مدرنیزاسیون فراتر از بخش اقتصادی یعنی قانونمند ساختن جامعه‌ی دولتی و قانونمدار کردن جامعه‌ی غیر دولتی بود. در دوران انقلاب جامعه‌ی غیر دولتی نظام سلطنتی را منهدم کرد، زیرا قانون اساسی مشروطه با ترکیب متناقض خود از نهادهای مردم‌سالار، دین‌سالار و شاه‌سالار پاسخ‌گوی خواست‌های دنیوی جنبش‌های اجتماعی نبود. اسلامیون اما با اتکا به نهادهای دینی (دولت دینی در دولت)

و امکانات مالی موفق به ایجاد توافقی اجتماعی و سطحی برای ایجاد نظام اسلامی شدند و بدین ترتیب انگیزه‌ی مدرنیزاسیون اجتماعی را با مباحثی کاذب چون "ایجاد جامعه‌ی بی طبقه‌ی توحیدی" منحرف کردند. آن‌ها بجای مجلس مؤسسان به تدارک انتخابات مجلس خبرگان روی آوردند و شیوه‌ی قانون‌گذاری رجال مشروطه را برگزیدند. بدین صورت اسلاميون این بار شریعت را که روابط اجتماعی عشایر قرن ششم عربستان را تنظیم می‌کرد، منشأ قانون‌گذاری قرار دادند. قانون اساسی جمهوری اسلامی نیز شبیه قانون اساسی مشروطه دارای ترکیبی متناقض از نهادهای مردمسالار و دین‌سالار است. در اصول ۱۰۷ تا ۱۱۱ جایگاه سیاسی ولایت فقیه و در اصول ۹۱ تا ۹۹ وظایف شورای نگهبان به عنوان آخرین مرجع برای تأیید قوانین مصوبه‌ی مجلس شورای ملی درج شده‌اند. قانون اساسی جمهوری اسلامی در مقابل این نهادهای دین‌سالار یک سری نهادهای مردمسالار را در نظر گرفته است. در اصول ۵۷ تا ۵۸ تفکیک قوای سه‌گانه و در اصول ۱۱۵ تا ۱۲۵ وظایف ریاست جمهوری و در اصول ۶۲ تا ۶۴ مجلس شورای ملی در نظر گرفته شده‌اند. در پانیز ۱۹۸۲ قوانین جزائی شرعی در مجلس شورای ملی تصویب شد که شامل سه بخش قصاص، حد و تعزیر می‌باشد (۱۷).

بدیهی است که تصویب قوانین اسلامی هفت دهه بعد از تصویب قانون اساسی مشروطه و قانون جزائی - مدنی نمایان‌گر یک فاجعه‌ی اجتماعی - سیاسی است. هدف این نوشته نیز مقایسه‌ی تاریخی این دو قانون نیست. جالب توجه این است که همان ترکیب متناقض نهادهای مردمسالار و دین‌سالار در قانون اساسی مشروطه در قانون اساسی جمهوری اسلامی نیز تکرار شده‌اند. به همین دلیل جامعه‌ی دولتی - دینی صحنه‌ی درگیری پنج ساله میان کابینه‌ی میر حسین موسوی، مجلس شورای ملی و شورای نگهبان برای تصویب قوانین کار، اصلاحات ارضی و برنامه‌ی پنج‌ساله‌ی اقتصادی بود. این ترکیب متناقض مسبب یک بحث در ارتباط با حدود تفسیر شریعت در مجلس شورای ملی شد که بنا بر عناوین فقه سنتی و فقه پویا مطرح بود.

آیت‌الله خمینی بارها به نمایندگان مجلس، اعضای کابینه‌ی موسوی و فقهای شورای نگهبان هشدار داد که تفاوت‌های نظری و سلیقه‌ای برای اداره‌ی کشور نباید موجب بحث بر سر حدود تفسیر شریعت در مجلس و مطبوعات شود. آن‌گاه که درگیری‌های جناحی اوج گرفت و مشکلات قانون‌گذاری با وجود حزب جمهوری اسلامی حل نشد، خمینی این حزب را منحل و فتوای ولایت مطلقه‌ی فقیه را صادر کرد. خمینی در این فتوا مدعی شد که حکومت اسلامی جای‌گزین ولایت پیغمبر خدا است و متعلق به اصول دین می‌باشد. در نتیجه خمینی برای حفظ نظام جمهوری اسلامی در مقابل رعایت فروع دین اولویت قائل شد. نتیجه‌ی سیاسی این فتوا تشکیل شورای مصلحت نظام بود و تمام تصمیم‌های ضروری برای حفظ نظام اسلامی چون قبول عهد نامه ۵۹۸ سازمان ملل متحد برای اتمام جنگ با عراق، قانون کار، قانون اصلاحات ارضی و اولسین برنامه‌ی اقتصادی پنج‌ساله در این شورا تصویب شدند (۱۸).

در سال ۱۹۸۹ قانون اساسی جمهوری اسلامی بازنگری شد. مجلس شورای ملی به مجلس شورای اسلامی مبدل شد. وظایف رهبر سیاسی از رهبر دینی در اصل ۱۱۰ متمایز شد و به رهبر سیاسی اختیارات تام برای حفظ نظام یعنی "ولایت مطلقه‌ی امر" داده شد و در اصل ۱۱۲ شورای مصلحت نظام قانونیت یافت (۱۹).

در بازنگری قانون اساسی جمهوری اسلامی نه تنها ترکیب متناقض جمهوریت با ولایت، مردمسالاری با دین‌سالاری بر طرف نشد بلکه این تناقض در جامعه‌ی دولتی - دینی به مراتب شدیدتر شکل گرفت. تمامی درگیری‌های مجلس با قوه‌ی قضائیه، ولایت مطلقه‌ی فقیه و شورای نگهبان نیز ناشی از همین تناقض است. گسترش شورای مصلحت نظام با نمایندگان نهادهای حقیقی و محافل دینی نیز ترفندی برای حل این تضاد در جامعه‌ی دولتی - دینی می‌باشد. عوامل درگیری‌های سیاسی در جامعه‌ی دولتی - دینی، در جامعه‌ی غیر دولتی - دنیوی یعنی توسط جنبش‌های اجتماعی و مبارزات روزمره‌ی مردم شکل می‌گیرند. به بیان مفهوم‌تر اگر جوانان ایرانی همه‌روزه با نیروی بسیج درگیر اند، به این علت است که قوای بسیجی با استناد به احکام دینی مانند "امر به معروف و نهی از منکر" به حریم خصوصی جوانان تعرض می‌کنند. در نتیجه جنبش جوانان ایرانی برای شناخت قانونی حریم خصوصی آن‌ها است و از این رو جنبش‌های مدرن، دنیوی و لائیک می‌باشند.

اگر زنان ایرانی برای تساوی حقوق و به دست آوردن جایگاه اجتماعی - شهروندی مبارزه می‌کنند، به این علت است که اسلاميون با استناد به احکام الهی این حقوق را از آن‌ها سلب کرده‌اند. در نتیجه جنبش زنان ایرانی برای کسب حقوق شهروندی، جنبش‌های مدرن، دنیوی و لائیک است.

به همین صورت مبارزات کارگری برای تشکیل نهادهای مستقل طبقاتی - صنفی جنبشی مدرن، دنیوی و لائیک می‌باشد، زیرا دین اسلام ساختاری عشیره‌ای و امت محوری دارد و پلورالیسم اجتماعی را مردود می‌داند. تفکیک جامعه‌ی دولتی و جامعه‌ی غیر دولتی از این نگرش عشیره‌ای قابل استنتاج نیست و کسی که وحدت کلمه را حفظ نکند به عناوین گوناگون چون منافق، مرتد، کافر، مشرک و مطرود سرکوب یا به قتل می‌رسد.

به همین منوال مبارزات دانشجویان، روشنفکران و مردم ایران برای آزادی مطبوعات و اندیشه، آزادی تحقیقات و تدریس، جنبش‌های اجتماعی مدرن، دنیوی و لائیک هستند، زیرا پیش‌فرض دانش‌گرایی و پژوهش شک، نقد و تحقیقات است. اما در دین اسلام شک گناه کبیره محسوب می‌شود و مسلمین به عنوان اعضای امت اسلامی و مخلوق بی چون و چرا زیر پوشش قضائی شریعت قرار گرفته‌اند و متعهد به طریقت دینی می‌باشند. هر کسی که ترک امت کند به عنوان مرتد قتلش برای مسلمین واجب می‌شود. پاداش‌های بهشتی مزد این اقدام شرعی است.

در نتیجه جنبش‌های اجتماعی در ایران نه هوادار این جناح یا آن جناح رژیم اسلامی می‌باشند و نه هوادار اپوزیسیون دینی در هجرت. این جنبش‌ها مدرن، دنیوی، لائیک و حامل انگیزه‌ی مدرنیزاسیون هستند و علیه نهادهای دینی و ادعای علمای شیعه برای هدایت و رهبری مردم ایران سازمان‌دهی می‌شوند. به عبارت دیگر این جنبش‌ها نه تنها نظام جمهوری اسلامی، بلکه ساختار “دولت در دولت” علمای شیعه را نیز نشانه گرفته‌اند و برای قانونمندی دولت (جامعه‌ی دولتی) و قانونمداری اجتماع (جامعه‌ی غیر دولتی یا مدنی) متشکل می‌شوند. گشایش بحثی گسترده میان اپوزیسیون تبعیدی پیرامون ضرورت طراحی یک پیش‌نویس قانون اساسی پاسخی منطقی به جنبش‌های اجتماعی در ایران است. زیرا ایده‌ی مدرنیسم از دین اسلام قابل استنتاج نیست و خواست اکثریت مردم ایران می‌باید بصورت انگیزه‌ی مدرنیزاسیون بر اسلامیون و سنت‌گرایان تحمیل شود.

پی‌نوشت‌ها و منابع:

- Aufsatzsammlung, vgl. Weber, Max (1981): Die Protestantische Ethik I - Eine (۱)  
 (Hrsg.) Johannes Winkelmann, Tübingen, S. 9  
 .S. 115f.,vgl. ebd (۲)  
 .vgl. ebd., S. 122f., 164f (۳)  
 .vgl. ebd., S. 126f (۴)  
 .vgl. ebd., S. 296f (۵)  
 kommunikativen Handels, vgl. Habermas, Jürgen (1988): Theorie des (۶)  
 Rationalisierung, Bd. I, 3. Auflage, Handlungsrationalität und gesellschaftliche  
 Frankfurt/M, S. 264ff., 271  
 .Marx, K. (1982): Das Kapital, Bd. I, S. 741ff.vgl (۷)  
 Gemeinschaft und Gesellschaft, Grundbegriffe der (۱۹۲۰) vgl. Tnnies, Ferdinand (۸)  
 .Leipzig, S. 7f., 35f., 43f., 63f ,reinen Soziologie  
 .ff۲۶ .vgl. Habermas, Jürgen (1988): ebd., S (۹)  
 .vgl. ebd., S. 351f (۱۰)  
 Transformationsprozesse in einer “Islamischen (vgl. Feridony, Farshid (2000 (۱۱)  
 politische und soziokulturelle Analyse der Entstehungs- und ,Republik” - Ökonomische  
 .Kontinuitätsbedingungen der “Islamischen Republik? Iran, Berlin, S. 56f  
 .vgl. ebd. S. 80ff., 493f (۱۲)  
 .vgl. ebd. S.106f (۱۳)  
 .f۱۲۷ ,vgl. ebd. S. 120f (۱۴)  
 .vgl. ebd. S. 156ff (۱۵)  
 .vgl. ebd. S. 212ff., 228ff (۱۶)  
 .vgl. ebd. S. 325ff (۱۷)  
 .vgl. ebd. S. 403ff (۱۸)  
 .vgl. ebd. S. 413f (۱۹)