

«مدرنیسم، امت اسلامی و جنبش های اجتماعی در ایران»

بعد از سرنگونی نظام سلطنتی در ایران اسلامیون به سازمان دهی جمهوری اسلامی پرداختند. با تصویب قانون اساسی در سال ۱۳۵۹ سازماندهی جامعه دولتی نیز به پایان رسید. جامعه دولتی جمهوری اسلامی شامل نهادهای حقوقی و حقیقی می باشد.

نهادهای حقوقی در قانون اساسی جمهوری اسلامی درج شده اند و شامل نهادهای اسلامی یا دینسالار چون ولایت فقیه، شورای نگهبان و مجلس خبرگان می باشند. نهادهای جمهوری یا مردمسالار شامل مجلس شورای ملی (اسلامی)، نهاد ریاست جمهوری و شورای شهرها و روستاها هستند. مجری قوانین دولتی و قوه قضائیه نیروهای انتظامی چون ارتش، شهربانی، ژاندارمری، پاسداران انقلاب و نیروهای بسیج می باشند.

نهادهای حقیقی با وجود اینکه در قانون اساسی جمهوری اسلامی قید نشده اند، در تمام شئون سیاسی و اجتماعی دخالت دارند و به عنوان محافل دینی قدرت قید می شوند. 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 را عهده دار می باشند. برخی از نمایندگان این محافل در حوزه های علمیه باز تولید ایده ثلوثی نظام جمهوری اسلامی را به عهده دارند. کمیته های انقلاب، نیروهای حزب الله و دادگاه روحانیت قوای قضائیه و مجریه نهادهای حقیقی می باشند که بدون هیچگونه پشتوانه حقوقی به تعقیب و سرکوب مخالفین و منتقدین نظام اسلامی می پردازند.

این بدیهی است که جامعه دولتی نظام اسلامی با چنین ساختاری مجموعه ای متضاد و متناقض می باشد و در نتیجه طرح یک سیاست قاطع دولتی را غیر ممکن می سازد. حل و فصل این تضادها که معمولاً ریشه مادی و انگیزه افزایش نفوذ سیاسی دارند در شورای مصلحت نظام صورت می گیرد. عملکرد این نهاد میانجیگری میان نمایندگان نهادهای حقوقی و حقیقی برای حفظ نظام جمهوری اسلامی می باشد.

جامعه دولتی - دینی در ایران از همان آغاز سازماندهی خود به سرکوب و تعرض به جامعه غیر دولتی پرداخت. جامعه غیر دولتی همان محوطه ای است که در آن جنبش های اجتماعی شکل می گیرند. بدون اغراق می توان تاریخ ۲۳ ساله جمهوری اسلامی را به تاریخ نزاع مابین جامعه دولتی - دینی با جامعه غیر دولتی خلاصه کرد. این تاریخ را می توان به طور کلی به دو دوران متفاوت تقسیم نمود. دوران اول دوران تعرض جامعه دولتی - دینی به جامعه 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 جامعه دولتی - دینی است زیرا از سال ۱۳۷۰ به بعد جنبش های اجتماعی چون جنبش کارگری، جنبش دانشجویی و جنبش فمینیستی به سازماندهی خود در جامعه غیر دولتی پرداختند و در مبارزه روزمره خود جامعه دولتی - دینی را به عقب راندند. هم اکنون جامعه دولتی - دینی برای حفظ نظام اسلامی به سازماندهی یک عقب نشینی کنترل شده در مقابل جنبش های اجتماعی مشغول است. دلایل این عقب نشینی درک سه واقعیت توسط اسلامیون می باشد. اول اینکه آنها دریافته اند که آرمانهای آنها مانند ایجاد جامعه توحیدی بی طبقه، تحقق اقتصاد اسلامی، گسترش فرهنگ

اسلامی و صدور انقلاب اسلامی عملی نمی باشند. دوم اینکه اسلاميون به مرور زمان واقف شده اند که ابزارها و منابع دولتی برای سرکوب جنبش های اجتماعی محدود می باشند. از این دو مهمتر اما شناخت این واقعیت است

که سرکوب جنبش های اجتماعی مسبب گسست هر چه بیشتر فرهنگی و اخلاقی مردم ایران از دین اسلام می شود.

این نوشته می پرسد چه عواملی سبب شده اند که جامعه دولتی - دینی در این وضعیت تدافعی قرار گیرد و در این ارتباط پدیده مدرن چه نقشی را ایفا می کند. البته استفاده از عبارت مدرن برای این نوشته از دید زیانشناسی نیست، زیرا مدرن به معنای نوگرایی یا تجدد است. استفاده از عبارت مدرن در این نوشته از دیدگاه جامعه شناسی می باشد، که بیانگر یک وضعیت اجتماعی، یعنی مدرنیته می باشد.

تئورسین شناخته شده مدرنیته، ماکس وبر می پرسد که چه عواملی در مغرب مسبب ایجاد یک فرهنگ بخصوص و جهانشمول شده اند (۱). او برای پاسخ به این پرسش به پژوهش در تحولات دینی می پردازد که بعد از رفرماسیون در فرقه های متفاوت پروتستانتیسم در شهرهای بزرگ اروپا رخ داده است. این فرقه ها شامل کلونیسم (که در قرن ۱۷ در شهرهای بزرگ اروپای غربی عمومیت پیدا کرد)، پیتنیسم (انشعابی از فرقه کلونیسم)، متدیسم (که در اواسط قرن ۱۸ تبدیل به یک جهان بینی دولتی شد) و فرقه های متفاوت که کودکان خود را غسل تعمید می دادند. این فرقه ها بعدها خود را در قرن ۱۷ بنام فرقه بابتیسم متشکل ساختند و غسل تعمید دوباره (بعد از تولد و بعد از دوران بلوغ) را متعهد شدند (۲). به عبارت دیگر فرقه بابتیسم موروئی بودن دین را مردود می داند.

با عمومیت یافتن فرقه های 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. فرقه های متفاوت پروتستان به دو صورت خود را در اروپای غربی نهادینه کردند. در وهله اول متدینین روابط روزمره شخصی خود را متحول ساختند. دلیل این پدیده انتقال روابط و معیارهای دینی از جهان بیرونی که بصورت تظاهر صورت می گرفت، به جهان درونی بود. به عبارت دیگر روابط دینی و ظاهری که به طور غیر مستقیم توسط کلیسا با خداوند ایجاد می شد، مبدل به یک رابطه باطنی و مستقیم با خداوند شد. این تحولات دینی سبب انزوای شخصی پروتستان های متدین گشت، که بعدها به صورت یک طریقه زندگی غالب و جنبشی دینی خود را مطرح ساخت. رابطه مستقیم پروتستان ها با خداوند و انزوای شخصی آنها سبب تشنج مداوم درونی با ابعاد روانی برای متدینین گشت. به عبارت دیگر آنها برای برخورداری از عنایت الهی طریقه زندگی بخصوصی را اتخاذ کردند که شامل صرفه جویی، اعتماد نامحدود به خداوند، محدود کردن روابط جنسی به خانواده، محدود کردن تعداد فرزندان و کار شدید بود (۳).

در نتیجه پروتستان ها کسب موقعیت مطلوب اجتماعی و رفاه اقتصادی را به عنوان عنایتی الهی و پاداشی دینی برای این طریقه زندگی می پنداشتند. این تحولات در درک دین مسبب تغییر کلی رابطه پروتستان ها با جهان شد. رابطه دینی آنها زندگی روزمره را نیز مد نظر داشت. سازماندهی زندگی روزمره دیگر توسط ارزش های دینی مانند نفی جهان یا فرار از جهان صورت نمی گرفت و دیگر سعادت فقط در آخرت جستجو نمی شد. به این صورت معیارهای ارزشی دینی در فرقه های پروتستان به بهبود جهان، تغییر جهان و حکومت بر جهان مبدل شدند. این تحولات نهادی را ماکس وبر دنیوی شدن و رهایی از افسون زدگی اجتماعی می نامد، که خود را در عمومی شدن یک اخلاقیات شغلی که در خدمت بهبود زندگی روزمره است، متبلور می سازد (۴).

عامل دوم نهادینه شدن فرقه های پروتستان تحولات ساختار نهادهای 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 می شد و مجازات یا پاداش دینی مربوط به یک عمل بخصوص بود. در فرقه های متفاوت پروتستان مومنین خود مبلغ و مروج دین بودند. رعایت اصول دین برای کسب عنایت الهی و در نتیجه بهبود موقعیت اجتماعی و رفاه اقتصادی صورت می گرفت و طریقه کلی زندگی متدینین معیار تعلق آنها به یک فرقه بخصوص بود (۵).

با نهادینه شدن فرقه های متفاوت پروتستان نفوذ اجتماعی واتیکان تضعیف شد و توازن ما بین قوای کاتولیک ها و پروتستان ها ایجاد گشت. این پدیده زمینه مناسبی را برای روشننگری مهیا ساخت و به این صورت پشتوانه ای اجتماعی برای عمومیت ایده مدرنیسم شکل گرفت. اما تعمیم هر ایده ای وابسته به یک زمینه مساعد مادی است. بر خلاف عده زیادی از منتقدین ماکس وبر، که او را متهم به بررسی یک جنبه ایده آلیستی می کنند، هابرماس تأکید دارد که او جنبه مادی عمومیت یک ایده اجتماعی را نیز در نظر گرفته است. ماکس وبر فقط مدعی بوده است، که ایده ها عوامل غالب تحولات اجتماعی هستند. او میان کمبودهای درونی و کمبودهای بیرونی، میان مایحتاج ذهنی و مایحتاج مادی و میان ایده ها و انگیزه های اجتماعی تفاوت قائل است (۶).

زمینه مادی ایده مدرنیسم یا به عبارت دیگر انگیزه مدرنیزاسیون توسط فاز انباشت اولیه ایجاد شد که مارکس آنرا با جدایی نیروی کار از کالاها، تبدیل نیروی کار به کالا یا ارزش مبادله، تبدیل کالاها از ارزش مصرفی به ارزش مبادله ای، گسترش پول و بازار و ایجاد طبقات سرمایه دار، مالک و پرولتاریا توضیح می دهد (۷). ادغام ایده مدرنیسم با انگیزه مدرنیزاسیون در کشورهای پروتستان مانند هلند موجب ایجاد دولت های مشروطه شدند. در کشور کاتولیک فرانسه انگیزه مدرنیزاسیون بر طبقه حاکم به صورت انقلاب تحمیل شد. دول کشور کاتولیک ایتالیا و امپراطوری پرویس، با اهالی پروتستان و کاتولیک، خود حامل انگیزه مدرنیزاسیون شدند و تجربیات انقلاب فرانسه را به صورت رفرم در سیستم سیاسی - قضائی خود ادغام کردند. این تحولات اجتماعی مسبب تغییر ساختار سنتی - عشیره ای به جامعه شهروندی در اروپای غربی شدند. فردیناند تونیس عشیره را به صورت یک ارگانیسم زنده توصیف می کند که ساختار اجتماعی آن با طریقه انباشت ما قبل سرمایه داری متناسب است. همبستگی افراد به صورت فامیلی یا نسبی (یعنی عاطفی و احساسی) ایجاد می شود. مالکیت یک شکل همگانی (یعنی فامیلی و عشیره ای) دارد. روابط اجتماعی مبتنی بر پدرشاهی است و عواملی چون کیش شخصیت، پیشکسوتی سنی و اعتماد نامحدود به رهبری روابط سیاسی را معین می کنند. به عبارت دیگر ساختار اجتماعی عشیره ای متعلق به روابط ما قبل شهروندی است و حکومت یک فرم سنتی دارد.

در مقابل ساختار عشیره ای جامعه، تونیس جامعه شهروندی را به صورت یک ساختار مکانیکی توصیف می کند که از دیدگاه اجتماعی و نهادهای بخصوص خود با طریقه انباشت سرمایه داری متناسب است. روابط شهروندها مستقل و مجزا از یکدیگر توسط قانون معین می شوند. همبستگی شهروندان نه به صورت احساسی بلکه به صورت منطقی و در نهادهای متفاوت صنفی و طبقاتی ایجاد می شود. حکومت نیز یک فرم منطقی دارد یعنی با ارائه برنامه و با کسب اکثریت آراء شهروندان ایجاد می شود (۸).

ادغام ایده مدرنیسم با انگیزه مدرنیزاسیون مردم شهرنشین منجر به تحولات نهادینه اجتماعی شد که خصوصیت های 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 مسولیت و خردورزی دنیوی را در بر می گرفت. بدیهی است که مدرنیته به عنوان یک وضعیت اجتماعی، فرهنگی و سیاسی به زندگی استثنائی افراد یا اقشار بخصوص بستگی ندارد، بلکه نتیجه اصول پذیرفته شده و عمومیت یافته زندگی شهروندان می باشد. نهادینه شدن مدرنیته خود را در سه بخش متفاوت نمایان می کند.

۱) خردورزی اجتماعی که شامل دولت مدرن با تفکیک قوای مقننه، قضائیه و مجریه است. مسولیت دولت ایجاد شرایط کلی تولیدی برای رقابت منصفانه میان سرمایه داران در بازار می باشد. این خردورزی کارخانه ها و موسسه های سرمایه داری را نیز در بر می گیرد که به صورت خردمندانه برنامه ریزی، سازماندهی و اداره می شوند. حساب داری خانوار از حساب داری کارخانه مجزا است و کارخانه با سیستم حساب داری دوگانه (دخل و خرج) اداره می شود. انگیزه رقابت در بازار افزایش سود و سرمایه گذاری مجدد برای گسترش کارخانه می باشد. نشانه بعدی خردورزی اجتماعی سازمانیابی شهروندان در نهادهای غیر دولتی چون تشکل های طبقاتی، صنفی، فرهنگی و سیاسی می باشد.

۲) خردورزی فرهنگی که شامل ایجاد یک فرهنگ متقابل با سنت، گرایش به دانش و تکنیک، گرایش به قانونمندی دولت و قانونمداری شهروندی می باشد. این دو گرایش خود مسبب خردورزی قانون می شوند. به عبارت دیگر قانون مبدل به یک پروسه می شود که قابل تکامل و بهبود است.

۳) خردورزی شخصی نتیجه خردورزی فرهنگی فرد است که تحولات در طریقه زندگی شهروندی و رابطه او با جهان بیرونی را در بر می گیرد. دنیوی شدن فردی نشانه این پدیده است. یعنی تحولات جهان بیرونی سبب تأثیر پذیری ساختار جهان درونی فرد می شود و آنرا تغییر می دهد. به عبارت دیگر تحولات سیاسی - اجتماعی مسبب تغییر دیدگاه های فردی از جامعه و دولت می شوند و تغییر ارزش های اجتماعی مسبب تغییر تعهدهای اخلاقی - فردی می شوند (۹).

روابط جامعه مدرن خود را در قانون اساسی و قانون جزائی مدنی متبلور می کنند که شامل سه اصل اساسی می باشند و اسلوب دولت قانونمند و جامعه قانونمدار را مهیا می سازند.

اصل اول قانونمندی مثبت یا مردمسالاری است. قوانین دیگر از احکام مقدس الهی استنتاج نمی شوند و جنبه دینی ندارند. به عبارت دیگر نمایندگان مردم در مجلس برای اهداف، انگیزه ها و خواست های موکلین خود قانون تصویب می کنند. با تحقق مردم سالاری خردورزی دنیوی جایگزین دین سالاری و سنت گرایی می شود. 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 می باشد. اختیارات شهروند در حریم خصوصی خود محدود به ارزشهای دینی یا اخلاقیات پذیرفته شده اجتماعی نمی شود. در حریم خصوصی همه چیز مجاز است به غیر از نکته های مشخصی که توسط قانون ممنوع شده باشند. اصل سوم قانونمداری شهروندان است. در حالی که انگیزه های فردی در حریم خصوصی شهروندان حفظ و توسط قانون حمایت می شوند، تعرض یک شهروند به حریم خصوصی دیگران یا حریم عمومی جرم محسوب می شود و مجرم مورد تعقیب و مجازات قرار می گیرد. مجرم قابل مجازات کسی است که عاقل، بالغ و در وقت ارتکاب جرم حضور ذهن داشته باشد (۱۰).

مورد اصلی نقد این نوشته تقابل مدرنیته با جامعه سنتی ایران در قرن بیستم است. در اواسط قرن نوزدهم گروهی از دانشجویان ایرانی با شهریه دولتی برای تحصیل به اروپا فرستاده شدند. انگیزه دولت قاجار انتقال دانش و فن آوری از اروپا به ایران بود. هدف این پروژه توسعه صنعتی و حفظ استقلال و تمامیت ارضی ایران در مقابل دول متجاوز روس و انگلیس بود. اما ایده مدرنیسم استنتاجی از اسلام یا از فرهنگ ایرانی نبود بلکه

بصورت انگیزه مدرنیزاسیون توسط فارغ التحصیلان ایرانی به کشور وارد شد. به همین دلیل پروژه مدرنیزاسیون در ایران با دو مانع اساسی روبرو شد و بعد از گذشت یک قرن هنوز با آنها روبرو است. اولین مانع مدرنیزاسیون ساختار عشیره ای دین اسلام است. یک بررسی از قرآن روشن می کند که کتاب آسمانی

مسلمانان شامل سوره های باطنی یا دینی و سوره های ظاهری یا دنیوی می باشد. سوره های باطنی قرآن نه تنها سبب شناخت مسلمان از خداوند می شوند و رابطه او را با آخرت معین می سازند، بلکه سازماندهی جهان درونی او را نیز عهده دار هستند. سوره های باطنی یا دینی شامل کردارهایی چون تقوی، تواضع، قناعت، توکل، صبر، استقامت، حیا، هیبت و غیره می باشند و موارد دینی را چون توحید، نبوت و معاد در بر می گیرند. سوره های ظاهری یا دنیوی قرآن روابط مسلمان را برای زندگی روزمره تعیین، تنظیم و محدود می کنند و بدین صورت جهان بیرونی او را نیز شکل می دهند. رعایت این روابط دنیوی و تظاهر به زندگی اسلامی توسط مکانیزم دینی - عشیره ای "امر به معروف و نهی از منکر" به اعضاء امت اسلامی تحمیل می شوند. سوره های دنیوی طریقه تغذیه، مراعات روابط جنسی، قوانین اقتصادی، طریقه عبادت و رعایت فروع دین، طریقه زندگی روزمره، رفتار در دوران جهاد، تعیین جایگاه اجتماعی زنان و غیره را در بر می گیرند.

بدین صورت روشن می شود که در دین اسلام طریقه زندگی دنیوی و رعایت قوانین دینی یک واحد ایجاد می کنند و جهان بیرونی مسلمین با جهان درونی آنها ساختار عشیره ای امت اسلامی را حفظ می کنند. به عبارت دیگر مسلمان بودن خود یک طریقه نهادینه شده زندگی می باشد، زیرا مسلمین در دین اسلام به عنوان مخلوق بدون چون و چرا زیر پوشش قوانین "مقدس الهی" یعنی شریعت قرار دارند. یک دوگانگی در واژه ها، که عبارت های انسان و شهروند را از یک دیگر متمایز کنند و با رجوع به آنها استنتاج استقلال اندیشه و نقد درونی ممکن شود، در قرآن یافت نمی شود. رعایت اصول و احکام اسلامی و تظاهر به زندگی دینی برای حفظ فرهنگ عشیره ای امت اسلامی بر هر خواسته فردی یا اجتماعی اولویت اساسی دارند. تفکیک حریم خصوصی مسلمین از حریم عمومی در این دین نقشی بازی نمی کند و امت اسلامی هر دو را در بر می گیرد. خصوصی شدن اخلاقیات و چندگانگی فرهنگی پیشبینی نشده است و این تمایلات متهم به نفاق افکنی و سرکوب می شوند. دین اسلام موروثی است و هر مسلمان که این دین را ترک کند به عنوان مرتد قتلش برای مسلمین وظیفه و واجب شرعی می باشد (۱۱).

مانع دوم در مقابل انگیزه مدرنیزاسیون سازماندهی مذهب تشیع دوازده امامی در ایران به عنوان یک دولت دینی در دولت می باشد. این ساختار شامل یک زیربنای اقتصادی مستقل از دولت مرکزی، نهادهای مستقل دینی و روبنای سیاسی ایده نولوژی می باشد. علمای شیعه با استفاده از درآمد اوقاف و با دریافت سهم امام یا خمس و زکات از بازاری ها دارای منابع مالی مستقل و غیر قابل کنترل توسط دولت مرکزی می باشند. علمای شیعه مستقل از دولت مرکزی دارای نهادهای متفاوت هستند. تربیون نماز جمعه، تعزیه خوانی و روضه خوانی نهادهای تبلیغاتی آنها را تشکیل می دهند. مکتب ها، کلاسهای قرآن و حوزه های علمیه نهادهای آموزشی و تربیتی علمای شیعه می باشند. آنها نهادهایی را اداره می کنند که وظایف قوای سه گانه را عهده دار هستند. دادگاه های شرع قوه قضائیه را تشکیل می دهند. ادعای مجتهدین برای تفسیر "احکام الهی" یا استنتاج طریقت از شریعت به آنها وظیفه قوه مقننه را واگذار می کند. قوه مجریه علمای شیعه شامل میدانی ها می باشد که شبیه قوای دولت های مستبد، در روزهای عاشورا و تاسوعا برای ابراز قدرت و ارباب مخالفین خود چون اقلیت های دینی به سینه زنی، زنجیرزنی و قمه زنی در خیابان ها می پردازند. مورد بعدی توجیه دینی این نهادها

توسط آموزشگاه اصولی می باشد که روبنای سیاسی - ایده ثلوثی این دولت دینی در دولت را تشکیل می دهد. نمایندگان و اعضای این فرقه دینی مدعی هستند که رهبری و هدایت امت اسلامی تا پایان غیبت کبری تحت نظر مجتهدین شیعه می باشد. آموزشگاه اصولی مابین فکر و ذکر در امور دینی تفاوت می گذارد و وظیفه مجتهد فکر و وظیفه مقلد ذکر می باشد. 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 دگرانديشان و فراخوان به جهاد برای حفظ امت اسلامی می باشد. طبق آموزشگاه اصولی رابطه مسلمین با خداوند غیر مستقیم یعنی توسط مجتهد و به صورت ظاهری و خرافی ایجاد می شود (۱۲).

به این صورت بدیهی است که با وجود این دوماً اساسی، تحقق انگیزه مدرنیزاسیون در ایران با مشکلات فراوانی روبرو شد. علمای شیعه مدرنیست ها را در دوران جنبش مشروطه به فرقه بابیه نسبت می دادند و آنها را تکفیر می کردند. علمای شیعه با استفاده از نهادهای تبلیغاتی خود موفق شدند که گفتمان غالب اجتماعی را محدود به غربی و غیر اسلامی بودن انگیزه تحقق مدرنیزاسیون بکنند. برخی از اسلاميون چون سید جمال الدین افغانی و مجتهد نائینی با طرح ضرورت احیاء دین سعی بر هماهنگ کردن اسلام و مدرنیته داشتند، بدون اینکه درک منسجمی از این پدیده ایجاد کرده 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 نتیجه رفرماسیون در مسیحیت، تبلور روابط خردورز و دنیوی شهروندان بلژیک، قانونمندی دولت و قانونمداری شهروندان، ادغام ایده مدرنیسم با انگیزه مدرنیزاسیون و نتیجه معادلات سیاسی، اجتماعی و طبقاتی بلژیک بود. به عبارت دیگر این درگیری ۱۴ ماهه میان مجتهد بهبهانی، مجتهد طباطبایی و شیخ فضل الله نوری با مدرنیست ها که به تصویب متمم قانون اساسی انجامید، نشانه 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 مشروطه بلژیک یک قانون اساسی مشروعه بسازند و نهادهای دینی را در دولت پادشاهی قانونی کنند.

قانون اساسی مشروطه ترکیبی متناقض از مدرنیته و سنت است. در این قانون نهادهای مردم سالار و دین سالار در نظر گرفته شده اند. 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 قوه مقننه قانونی شده است. در اصل ۱ متمم قانون اساسی مشروطه اما مذهب شیعه جعفری دوازده امامی به عنوان دین رسمی کشور شناخته شده و اصل ۲ آن تمامی مصوبات قوه 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 قوه قضائیه را در چهارچوب دین رسمی قرار می دهند. طبق اصول ۲۷ تا ۲۹ همین قانون دوگانگی محکمه ها 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 نمی شناسد. مخالفت شیخ فضل الله نوری با قانون اساسی نیز پشتوانه دینی داشت. او به درستی می گفت که در اسلام کافر با مسلمان، زن با مرد، مجتهد با مقلد و عاقل با دیوانه برابر نیست (۱۴).

قانون اساسی مشروطه در هیچ دورانی به صورت کامل انجام نشد و فقط وسیله ای 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 می کنند. شورای پنج نفره علمای شیعه هیچگاه برپا نشد. رضا شاه در دوران سلطنت خود انگیزه مدرنیزاسیون را به عنوان

پروژه ای دولتی بر قشر دینی و سنت گرای ایران تحمیل کرد. او نه تنها وظایف دادگاه های شرع را به ازدواج و طلاق محدود ساخت بلکه به همت وزیر قضائی وقت، علی اکبر داور، قانون جزائی - مدنی را که ترجمه ای از قانون جزائی - مدنی فرانسه بود، به تصویب دو مجلس رساند. در همین دوران قانون تجارت، قوانینی با انگیزه کوتاهی دست علمای شیعه از موارد محضری، قانون نظام وظیفه عمومی که شامل روحانیت نیز می شد، تصویب شدند. با تشکیل دانشگاه تهران و مدارس سکولار نفوذ علمای شیعه روی نهادهای آموزشی و پرورشی محدود شد. این محدودیت ها شامل برگزاری مراسم دینی چون سالگرد عاشورا و تاسوعا یا سفر زائران به اماکن دینی در خارج از کشور نیز می شد. سربازان ارتش به دستور دولت حجاب اسلامی زنان و عبا و عمامه مردان را به آتش می کشیدند و ریش مردان را قبل از ورود به تهران می تراشیدند.

با ایجاد ارتش شاهنشاهی، شهربانی، ژاندارمری و دانشکده های نظامی قدرت دولت مرکزی در مقابل ساختار عشیره ای و ملوک الطوائفی ایران تثبیت شد. تقسیم ایران به ۱۰ استان، ۴۹ شهرستان و ۲۶۹ بخش نظارت بوروکراتیک در امور کشورداری را ممکن ساخت. اولین دوره توسعه 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 توسعه صنایع از جمله جزء اقدامات دولتی در این دوران بودند (۱۵).

دوران دوم تحمیل انگیزه مدرنیزاسیون به عنوان پروژه ای دولتی به قشر دینی و سنت گرای ایران بعد از مخالفت علمای شیعه با اصلاحات ارضی در دوران سلطنت محمد رضا شاه صورت گرفت. انقلاب سفید ساختار عشیره ای در روستاها را به صورت نهایی منهدم ساخت. اصلاحات ارضی کشاورزی سنتی را مبدل به کشاورزی سرمایه داری کرد. توسط مبارزه با بیسوادی بخش بزرگی از مردم ایران خواندن و نوشتن آموختند. سه برنامه اقتصادی پنج ساله در فاصله های ۱۹۶۲ و ۱۹۷۸، صدور سرمایه خارجی به ایران و افزایش قیمت نفت سبب رشد ۲۲ درصدی درآمد سالیانه سرانه در این دوران شدند (۱۶).

گسترش زندگی شهروندی و عمومی شدن سرمایه داری خود موجب جنبش های اجتماعی در جامعه غیر دولتی علیه نظام استبدادی شاهنشاهی شدند. انگیزه این جنبش ها تداوم مدرنیزاسیون فراتر از بخش اقتصادی یعنی قانونمند ساختن جامعه دولتی و قانونمدار کردن جامعه غیر دولتی بود. در دوران انقلاب جامعه غیر دولتی نظام سلطنتی را منهدم ساخت، زیرا قانون اساسی مشروطه با ترکیب متناقض خود از نهادهای مردم سالار، دین سالار و شاه سالار پاسخگوی خواست های دنیوی جنبش های اجتماعی نبود. اسلاميون 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 صورت انگیزه مدرنیزاسیون اجتماعی را با مباحثی کذایی چون "ایجاد جامعه بی طبقه توحیدی"

منحرف ساختند. آنها بجای مجلس موسسان به تدارک انتخابات مجلس خبرگان پرداختند و شیوه قانون گذاری رجال مشروطه را برگزیدند. بدین صورت اسلاميون این بار شریعت را که روابط اجتماعی عشایر قرن ششم عربستان را تنظیم می کرد، منشأ قانون گذاری قرار دادند.

قانون اساسی جمهوری اسلامی نیز شبیه قانون اساسی مشروطه دارای ترکیبی متناقض از نهادهای مردم سالار و دین سالار می باشد. 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 مصوبه مجلس شورای ملی درج شده اند. قانون اساسی جمهوری اسلامی در مقابل این نهادهای دین سالار یک سری نهادهای مردم سالار را در نظر گرفته است. در اصول ۵۷ تا ۵۸ تفکیک قوای سه گانه و در اصول ۱۱۵ تا ۱۲۵ وظایف ریاست جمهوری و در اصول ۶۲ تا ۶۴ مجلس شورای ملی در نظر گرفته شده اند. در پائیز ۱۹۸۲ قوانین جزائی شرعی در مجلس شورای ملی تصویب شد که شامل سه بخش قصاص، حد و تعذیر می باشد (۱۷).

بدیهی است که تصویب قوانین اسلامی هفت دهه بعد از تصویب قانون اساسی مشروطه و قانون جزایی مدنی نمایانگر یک فاجعه اجتماعی - سیاسی است. انگیزه این نوشته نیز مقایسه این دو قانون از دیدگاهی تاریخی نیست. جالب توجه این است که همان ترکیب متناقض نهادهای مردم سالار و دین سالار در قانون اساسی مشروطه در قانون اساسی جمهوری اسلامی نیز تکرار شده اند. به همین دلیل جامعه دولتی - دینی صحنه درگیری پنج ساله میان کابینه موسوی، مجلس شورای ملی و شورای نگهبان برای تصویب قوانین کار، اصلاحات ارضی و برنامه پنجساله اقتصادی بود. این ترکیب متناقض مسبب یک بحث در ارتباط با حدود تفسیر شریعت در مجلس شورای ملی شد که با عناوین فقه سنتی و فقه پویا مطرح بود. آیت الله خمینی بارها به نمایندگان مجلس، اعضای کابینه موسوی و فقهای شورای نگهبان هشدار داد که تفاوت های نظری و سلیقه ای برای اداره کشور نباید موجب بحث بر سر حدود تفسیر شریعت در مجلس و مطبوعات شود. آنگاه که درگیری های جناحی اوج گرفت و مشکلات قانون گذاری با وجود حزب جمهوری اسلامی حل نشد، خمینی این حزب را منحل و فتوای ولایت مطلقه فقیه را صادر کرد. خمینی در این فتوا مدعی شد که حکومت اسلامی جایگزین ولایت پیغمبر خدا است و متعلق به اصول دین می باشد. در نتیجه خمینی برای حفظ نظام جمهوری اسلامی در مقابل رعایت فروع دین اولویت قائل شد. نتیجه سیاسی این فتوا تشکیل شورای مصلحت نظام بود و تمام تصمیم های ضروری برای حفظ نظام اسلامی چون قبول عهد نامه ۵۹۸ سازمان ملل متحد برای اتمام جنگ با عراق، قانون کار، قانون اصلاحات ارضی و اولین برنامه 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 مطلقه 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، مردم سالاری با دین سالاری بر طرف نشد بلکه این تناقض در جامعه دولتی - دینی به مراتب شدیدتر شکل گرفت. درگیری کنونی مجلس ششم با قوه قضائیه، ولایت مطلقه 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 جامعه دولتی دینی می باشد. عوامل درگیری های سیاسی در جامعه دولتی - دینی، در جامعه غیر دولتی - دنیوی یعنی توسط جنبش های اجتماعی و مبارزات روزمره مردم شکل می گیرند.

اگر جوانان ایرانی همه روزه با نیروی بسیج درگیر می باشند، به این علت است که بسیجی ها با اتکا به احکام

دینی مانند "امر به معروف و نهی از منکر" به حریم خصوصی جوانان تعرض می کنند. جنبش جوانان ایرانی برای شناخت قانونی حریم خصوصی آنها است و در نتیجه جنبشی دنیوی و لائیک می باشد. اگر زنان ایرانی برای تساوی حقوق و به دست آوردن جایگاه اجتماعی – شهروندی مبارزه می کنند، به این علت است که اسلامیان با استناد به احکام الهی این حقوق را از آنها گرفته اند. در نتیجه جنبش زنان ایرانی برای کسب حقوق شهروندی، جنبشی دنیوی و لائیک می باشد. به همین صورت مبارزات کارگری برای تشکیل نهادهای مستقل طبقاتی جنبشی دنیوی و لائیک می باشد، زیرا دین اسلام ساختاری عشیره ای و امت محوری دارد و پلورالیسم اجتماعی را مردود می داند. تفکیک جامعه دولتی و جامعه غیر دولتی از این نگرش عشیره ای قابل استنتاج نمی باشد و کسی که وحدت کلمه را حفظ نکند به عناوین گوناگون چون منافق، مرتد، کافر، مشرک و مطرود سرکوب یا

کشته می شود. مبارزات دانشجویان، روشنفکران و مردم ایران برای آزادی مطبوعات و اندیشه، آزادی تحقیقات و تدریس، جنبش های اجتماعی – دنیوی و لائیک می باشند، زیرا ضرورت دانشجویی و پژوهش شک، نقد و تحقیقات است. اما در دین اسلام شک گناه کبیره محسوب می شود و مسلمین به عنوان اعضای امت اسلامی و مخلوق بی چون و چرا زیر پوشش قضائی شریعت قرار گرفته اند و متعهد به طریقت دینی می باشند. هر کسی که ترک امت کند به عنوان مرتد قتلش برای مسلمین واجب می شود. پاداش های بهشتی مزد این اقدام شرعی است.

در نتیجه جنبش های اجتماعی در ایران نه برای این جناح یا آن جناح رژیم اسلامی می باشند و نه برای اپوزیسیون دینی در خارج از کشور. این جنبش ها لائیک، دنیوی و حامل انگیزه مدرنیزاسیون هستند و علیه نهادهای دینی و ادعای علمای شیعه برای هدایت و رهبری مردم ایران سازماندهی می شوند. به عبارت دیگر این جنبش ها نه تنها نظام جمهوری اسلامی، بلکه ساختار دولت در دولت علمای شیعه را نیز نشانه گرفته اند و برای قانونمندی دولت (جامعه دولتی) و قانونمداری اجتماع (جامعه غیر دولتی) متشکل می شوند. ایجاد یک پلاتفرم سیاسی لائیک، فراملی و گشایش یک بحث گسترده پیرامون ضرورت طراحی یک پیشنویس قانون اساسی پاسخی منطقی به جنبش های اجتماعی در ایران است. زیرا ایده مدرنیسم از دین اسلام قابل استنتاج نیست و خواست اکثریت مردم ایران می باید بصورت انگیزه مدرنیزاسیون بر اسلامیان تحمیل شود.

پی نوشت ها و منابع:

- (1) vgl. Weber, M. (1981): Die Protestantische Ethik I - Eine Aufsatzsammlung, (Hrsg.) Johannes Winkelmann, Tübingen, S. 9
- (2) vgl. ebd., S. 115f.
- (3) vgl. ebd., S. 122f., 164f.
- (4) vgl. ebd., S. 126f.
- (5) vgl. ebd., S. 296f.
- (6) vgl. Habermas, J. (1988): Theorie des kommunikativen Handelns, Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung, Bd. I, 3. Auflage, Frankfurt/M, S. 264ff., 271
- (7) vgl. Marx, K. (1982): Das Kapital, Bd. I, S. 741ff.
- (8) vgl. Tönnies, F. (1920): Gemeinschaft und Gesellschaft, Grundbegriffe der reinen Soziologie, Leipzig, S. 7f., 35f., 43f., 63f.
- (9) vgl. Habermas, J. (1988): ebd., S. 226ff.
- (10) vgl. ebd., S. 351f.
- (11) vgl. Feridony, F. (2000): Transformationsprozesse in einer "Islamischen Republik" - Ökonomische, politische und soziokulturelle Analyse der Entstehungs- und

Kontinuitätsbedingungen der "Islamischen Republik Iran, Berlin, S. 56f.

(12) vgl. ebd. S. 80ff., 493f.

(13) vgl. ebd. S.106f.

(14) vgl. ebd. S. 120f., 127f.

(15) vgl. ebd. S. 156ff.

(16) vgl. ebd. S. 212ff., 228ff.

(17) vgl. ebd. S. 325ff.

(18) vgl. ebd. S. 403ff.

(19) vgl. ebd. S. 413f.