

انقلاب اسلامی، روحانیت و روشنفکری: مبارزه‌ای فرهنگی برای تصرف جامعه مدنی در ایران

از صفحه ۱۱۷ تا ۱۴۹

علی حسن پور*

تاریخ دریافت: ۹۳/۴/۱۸

احسان مدملیل**

تاریخ پذیرش: ۹۳/۵/۲۹

ایوب گراوند***

چکیده

جامعه مدنی از جمله مهمترین مفاهیمی است که در سال‌های اخیر و به طور خاص بعد از فروپاشی شوروی جایگاه ویژه‌ای در میان مباحث اندیشمندان و دانشگاهیان پیدا کرده است. عدم شناخت دقیق مبانی فکری جامعه مدنی باعث شده است که در بسیاری از موارد طرفداران جامعه مدنی در کانون‌های غیردینی عمدتاً جنبه لیبرالیستی قضیه را وجهه همت خود قرار دهند. این پژوهش در پاسخ به این سوال که: تحلیل گرامشی از جامعه مدنی در جامعه‌شناسی سیاسی تاریخ معاصر ایران چه نتایجی را به دنبال دارد؟ تلاش شده است تا با بهره‌گیری از مفهوم جامعه مدنی گرامشی جامعه ایران را مورد تحلیل و بررسی قرار دهد. در این راستا به بررسی سه سطح از مبارزه

* دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی سیاسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران
A.hassanpour.a6@gmail.com

** دانشجوی کارشناسی ارشد علوم سیاسی دانشگاه آزاد واحد علوم و تحقیقات خوزستان. ایران
*** عضو هیئت علمی دانشگاه پیام نور کوهدشت

در جامعه مدنی یعنی «مبارزه میان روحانیت و طبقه روشنفکر مدرن»، «مبارزه برای تصرف زبان» و «مبارزه برای تصرف نهادهای اجتماعی» و در نهایت چگونگی تبدیل شدن گفتمان مذهبی به گفتمان هژمون پرداخته شده است.

نتایج به دست آمده نشان می‌دهد که در عرصه جامعه مدنی کشور ما همواره مبارزه‌های عمیق و فرهنگی بین دو جریان مذهب و سرمایه‌داری، برای تصرف زبان، نهادهای اجتماعی، نظام ارزشی و هنجاری و نمادها و نشانه‌ها و ... در جریان بوده است، که «روحانیت» و «طبقه روشنفکر مدرن» به عنوان نماینده این دو گفتمان به دنبال دستیابی به هژمونی بوده که در نهایت، روحانیت با استفاده از برتری که توانسته بود در طول سالیان متمادی در عرصه جامعه مدنی به دست بیاورد، با انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ جامعه سیاسی را نیز به تصرف خود درآورد و به «گفتمان هژمون» تبدیل شود.

واژگان کلیدی: جامعه مدنی، روحانیت، روشنفکری، طبقه روشنفکر، فرهنگ، هژمونی.

مقدمه

بدیهی است که علم مدنیت و جامعه مدنی، در بدو امر بطور واضح و روشن در جامعه‌شناسی ریشه ندارد. حتی اگر هم در کلام جامعه‌شناسان نامی از جامعه مدنی در مقابل جامعه طبیعی آورده شده، چندان واضح بیان نشده است و بیشتر کاربرد این واژه معطوف به بورژوازی آن هم سرمایه‌داری یا صنعتی شدن است (آزادارمکی، ۱۳۷۸: ۳۹-۳۸). عدم شناخت دقیق مبانی فکری جامعه مدنی باعث شده است که در بسیاری از موارد طرفداران جامعه مدنی در کانون‌های غیردینی عمدتاً جنبه لیبرالیستی قضیه را وجهه همت خود قرار دهند. در بحث جامعه مدنی در این معنا عمدتاً بحث بر سر یک طبقه واسط است. طبقه‌ای که واسط بین دولت و مردم است و می‌تواند از حقوق مردم در مقابل دولت دفاع کند. ولی در اشکال جدید کل جامعه به جامعه مدنی تبدیل می‌شود. جامعه مدنی دیگر آن طبقه واسط نیست بلکه کلیت جامعه به یک جامعه مدنی تبدیل می‌شود (تاجیک، ۱۳۷۸: ۶۰). اگر این معنا از جامعه مدنی را بپذیریم نیازمند بازتفسیر مفهوم جامعه مدنی و نحوه ارتباط نیروها و گروه‌های اجتماعی و ارتباط آن‌ها با دولت در عرصه اجتماع و به عنوان مهمترین موضوع جامعه‌شناسی سیاسی می‌باشیم. سوالی که در اینجا مطرح می‌شود که: پذیرش این تعریف از جامعه مدنی چه نتایج و دستاوردهایی در بررسی جامعه‌شناسی سیاسی ایران معاصر دارد؟ پژوهش حاضر تلاشی برای پاسخ‌گویی به این سوال است.

مبانی نظری

جامعه مدنی یکی از مهمترین مباحثی است که در سال‌های اخیر و به طور خاص بعد از فروپاشی شوروی جایگاه ویژه‌ای در میان مباحث اندیشمندان و دانشگاهیان پیدا کرده است (ترنر، ۱۳۸۱: ۱۵). آنچه امروز به عنوان یک اصطلاح جامعه‌شناسی سیاسی قابل بحث می‌باشد تقریباً تعریفی است که از جامعه مدنی بعد از سکولارسازی دنیای غرب و اروپای قرن شانزدهم و قرن هفدهم به این طرف مطرح شده است. فرگوسن اولین کتاب درباره جامعه مدنی^۱ را با عنوان رساله‌ای درباره تاریخ جامعه مدنی در سال ۱۷۶۷ م. منتشر

۱ - Civil Society

کرد. وی این اصطلاح را در استقلال و تمایز کاملش با حوزه دیگری که عبارت باشد از جامعه سیاسی، به کار برد و برای نخستین بار، گفت که در بیرون از دولت و در مقابل دولت، حوزه‌ای از روابط و مناسبات افراد به نام حوزه جامعه وجود دارد. این روابط و مناسبات در حوزه خصوصی است و نام آن جامعه مدنی است و در تمایز کامل با دولت قرار دارد (نقوی، بی تا: ۹۳-۹۲). با وجود این که این اصطلاح به دوران مدرنیته مربوط می شود اما سابقه تاریخی آن به دوره‌های قبل بر می گردد.

ارسطو جامعه مدنی را مترادف دولت شهر می دانست. در نظریه وی پولیس یک جامعه سیاسی خودمختار و مستقل بود که در آن زندگی هم ماهیت اجتماعی و هم ماهیت سیاسی داشت. از این رو، ارسطو برای دولت و جامعه ماهیت یکسان قائل بود (سبزه‌ای، ۱۳۸۶: ۷۶). اصحاب قرارداد اجتماعی^۱ «وضع مدنی» را در مقابل «وضع طبیعی» تعریف می کنند. نظریه قرارداد اجتماعی بر این فرضیه بنیان نهاده شد که انسان پیش از تکوین دولت در «وضع طبیعی»^۲ زندگی می کرد. (عالم، ۱۳۸۶: ۱۸۱-۱۸۰).

جرج ویلهلم فردریش هگل (۱۷۷۱-۱۸۳۱) نظر اصحاب قرارداد اجتماعی را به عنوان منشأ دولت نمی پذیرفت؛ (نقوی، بی تا: ۹۵) اما جدایی دولت و جامعه در جامعه توسعه یافته مدرن را امری اساسی و غیرقابل انکار می داند. او با تفکیک ساختاری بین دولت و جامعه، کلیه فعالیت‌های سیاسی را به دولت یا به عبارت بهتر، به قوای سه گانه اجرایی، قانون گذاری و قضاییه واگذار می کند و فعالیت‌های اجتماعی را به جامعه می سپرد. در نزد هگل خانواده یگانگی، جامعه مدنی جزئیت و دولت کلیت نامیده می شود که به ترتیب همان «نهاد»، «برابر نهاد» و «هم نهاد» است. خانواده و جامعه مدنی هر دو تا اندازه ای عقلی هستند، زیرا به طور مسلم هر دو واقعی هستند، ولی تنها دولت که بر فراز هر دو قرار می گیرد، به طور کامل اخلاقی و آزاد است. (به نقل از: کونن، ۲۰۰۱: ۹۱).

کارل مارکس (۱۸۱۸-۱۸۸۳) بسیاری از اصول فلسفه اجتماعی سیاسی هگل و از جمله این که جامعه مدنی خاص جامعه مدرن است، را می پذیرد؛ به مانند هگل قبول دارد که جامعه

۱ - The Social Contract Theory
۲ - State of Nature

مدرن قادر است اصل خودمختاری فردی را تحقق بخشد؛ در نگرانی هگل که جامعه مدنی حوزه خودخواهی است و نیاز به ساماندهی دارد، نیز سهیم است. مارکس با مقدمات هگلی آغاز کرد، اما منطق تحلیل او را و لذا نتایج آن مقدمه‌ها را نفی کرد. در دستوربندی مارکس، جامعه مدنی حوزه‌ای شد که دیالکتیک بین امر اجتماعی و امر سیاسی، بین چیرگی و ایستادگی، بین سرکوب و رهایی در آن عملی می‌شد. جامعه مدنی نه مخالف و نه مترادف وضع طبیعی و نه نشانه کمال و تمدن است، بلکه مرحله معینی از تاریخ است. از دیدگاه مارکس دولت بنیاد جامعه مدنی نیست، بلکه این جامعه مدنی است که پایه و اساسی برای تشکیل دولت می‌شود (سبزه‌ای، ۱۳۸۶: ۹۰-۹۱). این تعبیر از جامعه مدنی ما را به سوی آنتونیو گرامشی یکی دیگر از نظریه‌پردازان این حوزه می‌کشاند که دیدگاه‌های او موضوع این تحقیق را شکل می‌دهد.

جامعه مدنی از نظر آنتونیو گرامشی

به عقیده آنتونیو گرامشی (۱۸۹۱-۱۹۳۷) «بین زیربنای اقتصادی و دولت با دستگاه قانون‌گذاری و دستگاه امنیتی‌اش جامعه مدنی قرار دارد». وی با این ایده که جامعه مدنی پایه مطمئن و اساس مادی دولت را تشکیل می‌دهد، مخالفت کرد (سبزه‌ای، ۱۳۸۶: ۹۲). جامعه مدنی از نظر گرامشی، قلمرویی است که در آن همه پویش‌های تشکیل هویت، مبارزه ایدئولوژیک، فعالیت‌های روشنفکرانه و ساختار ایدئولوژیک (چه اخلاقی و چه فریبکارانه) شکل می‌گیرد، جامعه مدنی بستری است که در آن فرد آگاهی می‌یابد و وارد عمل سیاسی می‌شود. در جامعه مدنی تراکم منافع شکل می‌گیرد، منافع محدود به دیدگاه‌هایی جهانشمول‌تر تبدیل می‌شود، ایدئولوژی‌ها پذیرفته و اصلاح می‌شود و ائتلاف‌ها صورت می‌گیرد (غرایاق‌زندی، ۱۳۷۶: ۶).

گرامشی در نظریات خود میان دو سطح عمده جامعه سیاسی و جامعه مدنی تفاوت قائل می‌شود. جامعه سیاسی (دولت)، سرچشمه استیلا از طریق نهادهای دولتی مانند ارتش، پلیس و دستگاه‌های دیوان‌سالار بوده که نقش‌شان در روابط سیاسی و اجتماعی، سلطه مستقیم است. در حالی که جامعه مدنی (خصوصی)، سرچشمه هژمونی محسوب

می‌شود (صالحی‌امیری، ۱۳۸۶: ۱۱۹-۱۱۸؛ مارش و استوکر، ۱۳۷۸: ۳۹۰). مفهوم هژمونی در اندیشه آنتونیو گرامشی نقش محوری دارد؛ زیرا هدفش این است که ماهیت قدرت در جامعه مدرن را تعریفی دوباره نماید و اهمیت بیشتری را به مبارزه‌ای که در سطوح ایدئولوژیک، سیاسی و فرهنگی اتفاق می‌افتد، قائل شود. توجه به عامل «خودانگیختگی» عمل در تحلیل گرامشی توجه به قدرت گرفتن نیروهای مختلف است که به هژمونی قدرت برتر، توانایی خاصی برای مقابله با دیگر گروه‌ها را می‌دهد (گرامشی، ۱۹۷۱: ۳۷؛ مارش و استوکر، ۱۳۷۸: ۳۹۱؛ پوراحمدی، ۱۳۸۳: ۳۷). جامعه مدنی می‌تواند به بازتولید قدرت هژمونی و یا در خدمت جبهه مخالف هژمونی قرار گیرد. به عقیده گرامشی اگر جامعه سیاسی (ارتش، قوه قضاییه و مقننه) توان منضبط کردن جسم را داراست، جامعه مدنی یعنی نهادهای مدنی، سازمان‌های دینی، نظام آموزشی و خانواده در امور روزمره در درجه اول «ذهن» را منضبط می‌کند (هالوب، ۱۳۷۴: ۳۱۷). رابطه دولت و جامعه مدنی اگر عمیق باشد و جامعه مدنی به بازتولید قدرت آن کمک کند، دولت دیگر اهمیت چندانی نخواهد داشت و آنچه اهمیت می‌یابد جامعه مدنی است، چون دولت بیشتر شبیه به یک سنگر بیرونی است که در پس آن شبکه گسترده و نیرومندی از دژها و استحکامات (اجزای جامعه مدنی) قرار خواهد داشت (گرامشی، ۱۳۸۳: ۵۹-۵۵). در تحلیل گرامشی جامعه مدنی مرکب است از نهادهای داوطلبانه مانند مدارس، مساجد، خانواده و اتحادیه‌ها که نقش مستقیمی در اعمال سلطه ندارند. فرهنگ را می‌توان در جامعه مدنی در حال عمل یافت؛ یعنی در چارچوبی که در آنها نفوذ اندیشه‌ها، نهادها و افراد نه از رهگذر سلطه بلکه از طریقی صورت می‌گیرد که گرامشی آن را رضایت یا تراضی می‌نامد. بنابراین در هر جامعه‌ای برخی از اشکال فرهنگی بر برخی دیگر برتری می‌یابند، همان گونه که نفوذ بعضی اندیشه‌ها، بیش از نفوذ اندیشه‌های دیگر است. شکل این رهبری فرهنگی همان چیزی است که گرامشی آن را هژمونی نامیده است (سعید، ۱۳۸۶: ۲۷-۲۶).

آنچه در این پژوهش برای تحلیل جامعه مدنی در ایران مورد استفاده قرار می‌گیرد، نظریه آنتونیو گرامشی فیلسوف و دانشمند ایتالیایی درباره جامعه مدنی است. در چارچوب این نظریه، نزاع و تقابل بر کل جامعه سایه می‌اندازد و نیروی پیش‌راننده آن است. هیچ

ایدئولوژی نمی‌تواند هرگز کاملاً شکل بگیرد و تثبیت شود، زیرا هر ایدئولوژی در نزاع با ایدئولوژی دیگری است که سعی دارند واقعیت را به گونه‌ای دیگر تعریف کنند و خطوط مشی‌های متفاوتی برای عمل اجتماعی ارائه دهند. استمرار قدرت از طریق مبارزه برای تثبیت دال‌های شناور و مرکزی و دال‌های دیگر است. بدین طریق، ایدئولوژی‌ها هم تلاش می‌کنند برای هژمونیک شدن به تولید معنا بپردازند و هم با به کارگیری انضباط و انقیاد، دشمن و غیر را حذف و طرد سازند (سلطانی، ۱۳۸۴: ۱۵۶). مبارزه میان گفتمان‌ها مبارزه برای تثبیت معناست، زیرا شرط حاکمیت یک ایدئولوژی، مشروعیت و مقبولیت آن در نزد مردم است و مشروعیت به توانایی آن برای تثبیت معنای مورد نظر خود در ذهن مردم به مثابه سوژه‌ها بستگی دارد. وقتی معنای یک گفتمان در ذهن تثبیت شد، آن‌گاه آن گفتمان کل رفتار و گفتار آنها را در اختیار خود می‌گیرد و به واسطه این امر همچنان تلاش می‌کند دامنه گستره معنایی خود را افزایش دهد.

جامعه مدنی در ایران معاصر

قبل از وقوع انقلاب مشروطه جامعه مدنی در ایران تحت تأثیر گروه‌ها، اندیشه‌ها و ساختار تفکر مختلفی بود که هر کدام تلاش می‌کردند که عرصه جامعه مدنی را به تصرف خود درآورده و نظام معنایی و ارزشی خود را تثبیت و گسترش دهند. بسیاری از صاحب‌نظران این حوزه به معرفی این دوره با عنوان «دوران سنتی» از تفاوت‌ها و مبارزه‌ای که در عرصه مدنی وجود داشته چشم‌پوشی کرده و آن را دورانی یک‌دست و فارغ از تفاوت و تکثر دانسته که تغییر و مبارزه ایدئولوژیک برای تسلط بر جامعه مدنی و سیاسی در آن جایی نداشته است. این درحالی است که قبل از وقوع انقلاب مشروطه جریان‌های متفاوتی در عرصه جامعه مدنی فعالیت داشته‌اند که از جمله مهمترین آن‌ها می‌توان به قومیت و نظام ایلی و عشایری، تصوف و عرفان، مذهب تشیع و ... اشاره کرد. هر کدام از این نظام‌های به دنبال تثبیت نظام معنایی خاص خود و به دنبال آن ساختار نهادی متفاوتی بوده و سازوکار متفاوتی را برای بازتولید خود داشته‌اند. فعالیت‌های قومیتی و نظام ایلی و ایالاتی (سینایی، ۱۳۸۶: ۱۴۳-۱۴۱) در عرصه جامعه مدنی بخش عمده تاریخ کشور ما تا انقلاب مشروطه

تشکیل داده است. تأثیر نظام ایلی و عشایری تنها محدود به جامعه مدنی نبوده و این سازمان تفکر در بیشتر تاریخ ایران توانسته است که علاوه بر جامعه مدنی، جامعه سیاسی را نیز به تصرف درآورده و به آن تداوم بخشد.

در عرصه جامعه مدنی مهمترین گفتمانی که در تاریخ چند قرن اخیر در کنار هویت قومی و قبیله‌ای قرار داشته و جامعه ایران و تحولات آن را به شدت تحت تأثیر قرار داده است «گفتمان مذهب» است. اگر قومیت و نظام ایلی محدود به مناطق و افراد با ویژگی‌های خاصی می‌شد و جامعه را به تکه‌های متعددی تقسیم می‌کرد؛ نظام معنایی و فرهنگی که مذهب از آن سخن می‌گفت تنها محدود به محدوده جغرافیایی و افراد خاصی نمی‌شد و همین مسئله سبب شده بود که مذهب در تمام مناطق و شئون زندگی مردم نفوذ کرده و بتواند از این طریق به دنبال تثبیت نظام معنایی مورد نظر خود باشد. به جرأت می‌توان گفت که از دوران قاجار مذهب توانسته بود جامعه مدنی را به تسلط خود در آورده و در میان گفتمان‌های دیگر دست‌بالا را پیدا کند. در نتیجه تثبیت نظام معنایی و تسلط مذهب در جامعه مدنی سبب شده بود تا زبان، نمادها، نشانه‌ها، مراسم و آیین‌ها، نهادهایی مانند مساجد و حسینیه‌ها، آموزش و مکتب‌خانه‌ها و ... عمل مشترک را در راستای جهان‌بینی خاصی امکان‌پذیر کند. در نتیجه تسلط قدرت مذهب در جامعه مدنی بسیاری از تحلیلگران این دوره از تاریخ ایران، پادشاه را حاکم صوری ایران دانسته و حاکمان واقعی این سرزمین را روحانیت می‌دانستند. با وجود این روحانیت در این دوران نتوانست به قدرت هژمون در جامعه تبدیل شود. بدین معنی که مذهب در کشور ما جز در مقاطع کوتاهی و برخی موارد خاص مانند نهضت تنباکو و انقلاب مشروطه در مسائل سیاسی ورود نمی‌کرد. در حالی که هژمونی و تبدیل شدن یک قدرت به قدرت هژمون مستلزم تصرف «جامعه مدنی» و «جامعه سیاسی» به طور همزمان است.

شاید بتوان گفت که در تاریخ معاصر کشور ما انقلاب مشروطه مهمترین واقعه‌ای است که ساختارهای اجتماعی، سیاسی و فرهنگی را را به شدت تحت تأثیر خود قرار داده است. با وقوع انقلاب مشروطه شاهد ورود تفکرات و اندیشه‌های جدید و شکل‌گیری گروه‌های اجتماعی در عرصه جامعه مدنی هستیم. در واقع تغییر در فرهنگ سیاسی ایران تحت تأثیر

ارتباط با غرب و به دوران حکومت قاجار و نمود عینی آن به تحولات انقلاب مشروطه بر می‌گردد. این تحول که در نتیجه ارتباط‌گیری گروه‌هایی از جامعه ایران با غرب و تماس با لایه‌های مختلف آن فرهنگ پدید آمد، در درجه اول حاصل کار و تلاش روشنفکران بود. افکار و اندیشه‌های غربی به ویژه آنچه از انقلاب فرانسه انتقال یافته بود، آنان را متقاعد کرد که استبداد سلطنتی را دشمن ذاتی برابری و جزم‌اندیشی مذهبی را مخالف طبیعی تفکر عقلانی و خرد جمعی بدانند و دستیابی دانش حقیقی نه از راه مکاشفه و آموزش مذهبی بلکه از راه خردورزی و علوم جدید به دست می‌آید؛ لذا برخلاف عالمان سنتی که می‌توانستند به کمیت دانسته‌های حوزوی‌شان مباحثات کنند، روشنفکران مدعی کاردانی و برخوردار از مهارت در ساختن جامعه مدرن بودند (علم، بی‌تا: ۳-۲). در نتیجه این تحولات جامعه مدنی ایران شاهد ورود نیروهای اجتماعی جدید تحت عنوان «گفتمان تجدد» است که تا به امروز توانسته است نقش مهمی را در عرصه‌های مختلف ایفا کند.

گروه‌های اجتماعی سنتی در جامعه ما به دنبال تثبیت نظام معنایی خود و شالوده‌شکنی مفاهیم و معانی گفتمانی رقیب در عرصه جامعه مدنی هستند. با وجود اینکه امروزه بسیاری از گروه‌های اجتماعی جامعه سنتی به حاشیه رفته و نظام معانی آن‌ها توسط گفتمان‌های رقیب تضعیف شده است اما همچنان این نیروهای اجتماعی قابل توجهی از جامعه مدنی کشور ما را تشکیل می‌دهند. همین مسئله درباره «گفتمان تجدد» یا «مدرنیته» نیز صادق است. بدین معنی که با ورود مدرنیته به کشور شاهد شکل‌گیری گفتمان‌ها و ایدئولوژی‌های متفاوتی درون گفتمان تجدد هستیم که هر کدام تلاش دارند در عرصه جامعه مدنی دست بالا را پیدا کنند. از جمله مهم‌ترین این ایدئولوژی‌ها می‌توان به سرمایه‌داری، مارکسیسم و سوسیالیسم اشاره کرد. در تاریخ معاصر کشور ما مارکسیسم و سوسیالیسم توانست در بعضی از مقاطع تاریخی نقش قابل توجهی در جامعه مدنی ایفا کند و مبارزه وسیعی برای تثبیت نظام ارزشی و هنجاری را شکل دهد. با این وجود گفتمان چپ در نهایت نتوانست موفقیتی در عرصه جامعه مدنی پیدا کند و با وقوع انقلاب اسلامی نظام معنایی و مفاهیم آن توسط گفتمان مذهبی به حاشیه رفته و با فروپاشی شوروی و نظام کمونیستی دیگر مجال برای ظهور پیدا نکردند. فعالیت‌های گروه ۵۳ نفر در دوران رضاشاه،

حزب توده در فاصله سال‌های ۱۳۲۰ تا ۱۳۳۲ ه.ش، مجاهدین و برخی از گروه‌های چپ در اوایل انقلاب اسلامی از جمله مهمترین این جریان‌ها می‌باشند. در میان ایدئولوژی‌های مدرن به همان اندازه که گفتمان چپ نتوانست در ایران موفقیتی در عرصه جامعه مدنی به دست آورد، گفتمان سرمایه‌داری غرب نتوانست از همان ابتدا به یک نیروی اجتماعی فعال و تأثیرگذار تبدیل شود. این گفتمان خیلی زود نتوانست بخشی از جامعه مدنی را به تصرف خود درآورده و به گفتمانی رقیب برای گفتمان‌های سنتی و به طور خاص گفتمان مذهبی تبدیل شود. این گفتمان (به طور کلی مدرنیته) اگر چه از دل جامعه ایران نجوشیده و مفاهیم آن وارداتی بود، اما نتوانست در مدت زمان کوتاهی به یکی از نیروهای اجتماعی فعال در انقلاب مشروطه و تحولات بعد از آن تا به امروز تبدیل شود.

جامعه مدنی در تاریخ معاصر کشور ما شاهد حضور و بروز گفتمان‌ها و ایدئولوژی‌های متفاوتی بوده است. هر کدام از این گفتمان‌ها در یک مبارزه فرهنگی با گفتمان‌های رقیب تلاش کرده تا نسبت به دیگر نیروهای اجتماعی دست‌بالا را پیدا کرده و جامعه مدنی را به تصرف خود درآورند. بدون شک مطالعه تحولات سیاسی، اجتماعی و فرهنگی تاریخ معاصر ایران بدون توجه به هر کدام از این گفتمان‌ها و تأثیر آن‌ها، ابتر خواهد ماند و ما را به نتیجه مطلوب نخواهند رساند. با این وجود و با توجه به محدودیتی که در این پژوهش وجود دارد، در میان گفتمان‌های یاد شده، دو گفتمان، مذهب (سنتی) و سرمایه‌داری (مدرن) که نسبت به دیگر گفتمان‌ها دارای قدرت بیشتری بوده و توانسته‌اند در جامعه مدنی تأثیرات بیشتری را ایجاد کنند، را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

مبحث اول: جدال روشنفکران در جامعه مدنی ایران

به عقیده گرامشی، مبارزه برای قدرت نه در دولت، بلکه در جامعه مدنی و علیه جامعه مدنی رخ می‌دهد. جامعه مدنی دارای ذات نامتغیر و ثابت نیست، بلکه فضایی است که به عملکرد اعضایش وابسته است و لذا قابل دگرگونی و تغییر است. به دلیل بی‌ثباتی فضای جامعه مدنی ممکن است که به تصرف طبقه یا طبقه‌های غیر مسلط درآید، اما هر طبقه‌ای پیش از آن‌که قدرت سیاسی را تصرف کند، باید رابطه‌های اجتماعی در درون جامعه مدنی را به منظور نیل به سلطه جدید بازسازی کند و پایه اخلاقی دولت را بنا کند. مبارزه طبقاتی فقط بر سر تصرف قدرت دولتی یا در اختیار گرفتن نیروهای تولید نیست، بلکه بر سر راززدایی از اندیشه‌ها و ایدئولوژی‌هایی حاکم بر جامعه نیز هست. گرامشی استدلال می‌کند که در اختیار گرفتن قدرت سیاسی و قدرت اقتصادی برای حکومت کردن طبقه جدید هرچند لازم است اما کافی نیست. دولت جدید باید برای استیلا خود به اسطوره‌زدایی از زندگی روزانه قبلی مردم پردازد و بدین وسیله زمینه‌های ذهنی حاکمیت ایدئولوژی خود را فراهم کند (سبزه‌ای، ۱۳۸۶: ۹۷) و این مهم توسط روشنفکران صورت می‌گیرد. در این معنا جامعه مدنی در کشور ما به عرصه مبارزه میان «روحانیت» و «طبقه روشنفکری» تبدیل می‌شود.

در واقع بعد از انقلاب مشروطه این مبارزه و تلاش بین دو جریان روشنفکری (به معنایی که گرامشی به کار می‌برد) یعنی نیروهای مذهبی و طبقه روشنفکران مدرن^۱ (روشنفکر در ایران بیش از آن‌که با مفهوم روشنفکری گرامشی تطابق داشته باشد طبقه‌ای اجتماعی محسوب می‌شود و می‌تواند به عنوان بخش کوچکی از روشنفکری گرامشی در نظر گرفته شود) (شیلز، ۱۹۶۰: ۳۴۰-۳۳۲) در جریان بوده است. در این دوران مذهب به

۱ - اینکه در جامعه ایران روشنفکر به معنای واقعی وجود دارد یا نه؟ موضوعی است که نیازمند طرح بحث مجزایی است که جای آن در اینجا نیست. اما به قول ادوراد شیلز آنچه مسلم است این که بعد از بازگشت دانشجویان جهان سوم از کشورهای توسعه یافته به کشورهای خود؛ اینان خود به یک طبقه تبدیل شده که در اینجا از آنان به «طبقه روشنفکر» یاد می‌کنیم (شیلز، ۱۹۶۰: ۳۳۲). چنانچه در قسمت‌های بعدی توضیح خواهیم داد این مفهوم با مفهومی که گرامشی از روشنفکر بیان می‌کند متفاوت می‌باشد.

فرهنگ مسلط در جامعه مدنی تبدیل شده بود و این تسلط در نتیجه یک عمر تلاش و مجاهدات نیروهای مذهبی و در رأس آن روحانیت به وجود آمده بود. روحانیت و گفتمان مذهبی توانسته بود با اسطوره‌زادایی جریان‌های رقیب در عرصه جامعه مدنی، اسطوره‌ها، رهنمودهای نمایشی، مراسم و آئین‌های دینی را بر جامعه مدنی حاکم کند. گفتمان مذهبی از طریق ماه‌های مبارک شعبان و رمضان، ایام محرم و مهمتر از همه تعزیه‌خوانی برای امام حسین (ع) و هفتاد و دو تن یار وفادارش، ایام فاطمیه و ... در تمام نقاط کشور از بزرگترین شهرها تا کوچکترین دهات در دور افتاده‌ترین نقاط کشور فعالیت داشته است. اما فعالیت گفتمان مذهبی تنها محدود به این موارد نمی‌شد؛ بلکه مهمتر از این فعالیت‌ها روحانیت برنامه‌ای روزانه و مدام برای اسطوره‌سازی دینی داشت. برگزاری نماز، ادعیه، دادن نذری، بیان احکام و شرح مناقب اهل‌بیت بعد از برگزاری نماز و تبلیغات دینی از جمله دیگر تلاش‌هایی بود که روحانیت به واسطه آن توانسته بود تسلط خود را بر جامعه مدنی تداوم بخشد.

در مقابل، در دوران قاجار و سال‌های انقلاب مشروطه نیروی جدیدی تحت عنوان «طبقه روشنفکران» وارد عرصه مدنی شده و تلاش داشت تا با اسطوره‌زدایی مفاهیم گفتمان مذهبی و گفتمان مسلط در عرصه جامعه مدنی را به چالش بکشانند. این طبقه که نماینده نظام سرمایه‌داری و توسعه در معنای غربی و لیبرال آن بود تلاش گسترده‌ای را برای به حاشیه بردن مذهب در عرصه مدنی و اسطوره‌زدایی مفاهیم مذهبی و دینی شروع کرد. اوج اقدامات این طبقه به انقلاب مشروطه بر می‌گردد. در این دوران برخی از افراد طبقه روشنفکران به عنوان نیرویی ضدگفتمان مسلط جامعه مدنی یعنی گفتمان مذهب تبدیل شده و در عرصه مطبوعات، مدارس تازه تأسیس، گروه‌ها و انجمن‌های و در فضاهایی مانند مجلس اول و دوم اقدام به زیر سوال بردن و اسطوره‌زدایی گفتمان مذهبی و ارزش‌هایی مانند عاشورا و محرم، تعزیه و عزاداری، ارزش‌های دینی و ... کردند. برخی دیگر تلاش کردند تا از طریق کانال‌ها و نهادهای تازه تأسیس خود اقدام به اسطوره‌سازی و ایجاد نظام ارزشی، هنجاری و ... مطابق با اهداف خود نمایند که شامل مفاهیمی مانند «دولت»، «قانون»، «آزادی»، «مجلس»، «عدالتخانه»، «ناسیونالیسم» و ... می‌شد.

فعالیت‌های روشنفکری و مبارزه آن‌ها در عرصه جامعه مدنی ایران محدود به مورد فوق نمی‌شود بلکه این مبارزه حوزه‌های وسیع‌تر و به مراتب پیچیده‌تری را نیز شامل می‌شد. تحلیل گرامشی از رابطه قدرت و نقش فعالیت‌های «روشنفکری» در این رابطه پیچیده، او را به فرمول‌بندی نظریه روشنفکر رسانده بود. به عقیده هالوب نظریه گرامشی حاوی چهار الگوی است که شامل: الگوی اول: «روشنفکر سنتی» شامل هنرمند، فیلسوف و شاعر. الگوی دوم: شامل «ساختار احساس» و «جامعه روشنفکری». الگوی سوم: «روشنفکر انداموار»، «روشنفکر نوین»، و «متخصص منتقد» و الگوی چهارم: «روشنفکر عام» می‌شود.

گرامشی در الگوی اول حضور روشنفکرانی را توضیح می‌دهد که به عنوان چهره‌های سرشناس، دانشور و هنرمند، ناشر نماینده مواضع اخلاقی و ایدئولوژیک در پهنه فرهنگ‌اند. این روشنفکران در مواردی در قدرت سهیم‌اند. در این الگو گرامشی از خنثی نبودن نظرات و دانش، یعنی جانبداری تولیدکنندگان و ناشران دانش، از نقش سیاسی روشنفکر به عنوان جزئی از نظام روابط ناشی از قدرت و سلطه سخن می‌گوید (هالوب، ۱۳۷۴: ۴۳). صاحبان دانش تا دوران قاجار روحانیون و جریان مذهبی بود. «مکتب‌خانه‌ها» مهمترین نهاد در عرصه آموزش بودند که روحانیت از طریق آن‌ها نقش آموزش افراد جامعه بودند و از این طریق ذهنیت دانش‌آموزان را روشنفکران تشکیل می‌دادند. با بازگشت اولین موج دانشجویان ایرانی که برای تحصیل به خارج از کشور رفته بودند و شکل‌گیری مدارس به شیوه نوین و تأسیس دارالفنون نخستین نطفه‌های ورود مفاهیم طبقه روشنفکر به عرصه جامعه مدنی منعقد شد. گروه‌های مذهبی مقاومت‌های بسیاری در این حوزه از خود نشان داد آنان مدارس جدید را «خانه شیطان» می‌خواندند و تخریب بسیاری از مدارس در شهرهای مختلف توسط اعضای گفتمان مذهبی صورت گرفت. اما این تلاش‌ها به جایی نرسید و با گذشت زمان روحانیت این سنگر از جامعه مدنی را از دست داد؛ به گونه‌ای که در پهلوی اول و دوم آموزش به طور کامل از اختیار روحانیت خارج شده و این سنگر به دست طبقه روشنفکر افتاد و در نتیجه آن نویسندگان، شاعران، ناشران طبقه روشنفکر به خصوص با افزایش تعداد آنان در دوران پهلوی به بخش قابل توجهی از جامعه تبدیل شدند.

اما این پایان مبارزه نبود، با وجود اینکه روحانیت دیگر وظیفه آموزش در معنای وسیع

آن را نداشت و مدارس و دانشگاه‌ها در تمام نقاط کشور به مکان‌هایی برای تبلیغ نظام ارزشی و هنجاری طبقات روشنفکر تبدیل شده بود؛ اما روحانیت و در رأس آن مرجعیت دینی ابتکار عملی در این زمینه از خود نشان داده و با الگوبرداری از حوزه‌های علمیه‌ای مانند نجف اشرف اقدام به تأسیس حوزه علمیه قم نمود. با تأسیس حوزه علمیه قم دو نوع نظام آموزشی در کشور در عرصه مدنی فعالیت داشته که یکی برای حفظ و تدام خود به عنوان گفتمان مسلط در جامعه مدنی (گفتمان مذهبی) و دیگر برای مسلط شدن بر جامعه مدنی با گفتمان مسلط مبارزه می‌کرد.

به عقیده هالوب پیچیده‌ترین و در عین حال خلاق‌ترین شرح گرامشی درباره مسئله روشنفکر الگوی دوم روشنفکری است، که برای آن «ساختار احساس» و «جامعه روشنفکری» را به کار برده است. این الگو به گونه‌ای به شرایط امکان بسیج «روشنفکری سنتی» می‌پردازد. این شرایط را قشرها و زیرنظام‌های گوناگون فعالیت‌های روشنفکری در جامعه طبقاتی به وجود می‌آورند، فعالیت‌هایی که در مساجد، نهادهای آموزشی و عرصه‌های فرهنگی انجام می‌شود و رضایت «خودانگیخته»ی توده‌های وسیعی از گروه‌های اجتماعی فرودست را از بی‌عدالتی‌های اجتماعی، سیاسی و فرهنگی وضع موجود سبب می‌شوند. بنابراین در تحلیل گرامشی از روابط اجتماعی، پزشکان، داروسازان، معلمان، روحانیون و تمامی انواع متخصصان و نیمه متخصصان در ترویج ارزش‌ها و اندیشه‌های مدافع بی‌عدالتی‌ها رابطه قدرت سهیم‌اند و با طرح جانبدارانه‌ای چگونگی و چرایی چیزها، سلطه یک طبقه اجتماعی را به طبقه دیگر مشروعیت می‌بخشند. اینان با فعالیت‌های فکری ارزش‌گذارانه خود، هژمونی را تولید و وضع موجود را بازتولید می‌کنند. تأثیر فعالیت‌های مشروعیت‌بخش نیمه متخصصان در مجموعه‌ای از روابط، وابسته به نزدیکی جسمانی گروه‌های اجتماعی گوناگون است. دهقانان فرودست به روحانی یا داروساز بر می‌خورند و در همین برخوردهای مکالمه‌ای، روحانیون یا داروساز جهان‌بینی را پیش می‌نهد که با توجه به امتیاز یا اعتباری که آن‌ها در محدوده کار خود دارند، دهقانان بحث درباره آن را دشوار می‌یابند. در این معنا، اقشار نیمه متخصص بین توده‌های مردم و طبقه حاکم واسطه می‌شوند و بدون وساطت آن‌ها در عرصه فرهنگی و اجتماعی هژمونی سیاسی، برنامه‌ای

میان‌تهی خواهد ماند (هالوب، ۱۳۷۴: ۴۴). از آنجایی که اکثریت جامعه ایران تا انقلاب اسلامی را جامعه روستایی و دهقانان تشکیل می‌داد و در عین حال روحانیون در بین مردم زندگی می‌کردند و قابلیت دسترسی بیشتری برای افراد جامعه داشتند؛ لذا این سطح از جریان روشنفکری در تسلط گفتمان مذهبی قرار داشت و محدوده نفوذ طبقه روشنفکری در کشور ما به شهرهای بزرگ و در اواخر حکومت محمدرضا شاه در برخی شهرهای کوچک خلاصه می‌شد.

این سطح روشنفکری را می‌توان مهمترین حوزه فعالیت روشنفکری دانست، چون تسلط بر جامعه مدنی به شکل محسوسی وابسته به فعالیت روشنفکران می‌باشد. طبقه روشنفکر مدرن در کشور ما هیچ‌گاه نتوانست به نیرویی فعال در این عرصه تبدیل شود. این طبقه خود را نیازمند به تثبیت مفاهیم خود در میان توده مردم می‌دانست و شکاف میان طبقه روشنفکر و توده مردم یکی از مهمترین دلایل عدم موفقیت این جریان در عرصه جامعه مدنی بوده است. در واقع قدرت نیروهای مذهبی و توانایی نفوذ و سازماندهی آنان در این سطح از جریان روشنفکری به حدی بود که اجازه فعالیت دیگر جریان‌های روشنفکری را نمی‌داد و این موضوع در «انقلاب اسلامی ۱۳۵۷» توانست نقش موثری در غلبه بر دیگر گفتمان‌ها و تبدیل شدن گفتمان مذهبی به عنوان گفتمان هژمون ایفا کند.

الگوی سوم، مفهومی از روشنفکران را توضیح می‌دهد که در حلقه گرامشی‌شناسان نسبتاً معروف است که همان «روشنفکر انداموار» است. دو نوع روشنفکر انداموار را می‌توان از هم تمییز داد: یکی «روشنفکر نوین» و دیگری «متخصص منتقد» (هالوب، ۱۳۷۴: ۴۵). روشنفکر نوین شکل‌بندی سرمایه داری، متخصص و تکنوکراتی است که نقش خود را می‌شناسد اما الزاماً چگونگی ارتباط این نقش را با جنبه‌های دیگر نظام پیچیده مناسبات را نمی‌داند. اما متخصص منتقد در عین اینکه قادر به درک کردوکار خود به عنوان فعالیت‌های جانبدارانه است، می‌داند که فعالیت او درست از آن رو که جانبدارانه است، با فعالیت‌های دیگر نظام مناسبات اجتماعی، سیاسی و اقتصادی مرتبط است (بشیریه، ۱۳۸۸: ۲۵۱). این دو مفهوم از روشنفکر گرامشی بیشتر در بین طبقات روشنفکری جامعه ایران وجود داشت که ساختار در حال رشد بوروکراسی مهمترین جایگاه آنان بود.

شمار بسیاری از فارغ‌التحصیلان دبیرستان‌ها و دانشکده‌ها به صورت کارمند اداری، تکنسین حرفه‌ای، آموزگار، قاضی، پزشک و یا استاد دانشگاه به بخش خدمات دولتی وارد شدند. بدین ترتیب با گسترش بروکراسی دولتی و تسهیلات آموزشی، بر شمار اعضای طبقه روشنفکر افزوده شد. پیش از رضاشاه طبقه روشنفکر قشر کوچکی بود که اعضای آن افرادی با مشاغل، موقعیت خانوادگی، گروه‌های درآمدی، پیشینه تحصیلی و شیوه زندگی متفاوت و گوناگون بودند. ولی در دوره رضاشاه این نیروی روشنفکر هفت درصد از نیروی کار را شامل می‌شد و به طبقه متوسط جدیدی تبدیل شده بود که اعضای آن نه تنها نگرش‌های مشترکی نسبت به نوسازی اجتماعی، سیاسی و اقتصادی داشتند بلکه دارای پیشینه آموزشی، شغلی و اقتصادی همسانی بودند. از این روشنفکران از یک قشر به طبقه اجتماعی دارای روابط یکسانی با شیوه تولید، نهادهای حکومتی و اداری و فرآیند نوسازی تبدیل شده بود (آبراهامیان، ۱۳۹۲: ۱۸۱).

الگوی چهارم به آن معنا است که هر شخصی که در عین واحد فیلسوف و قانون‌گذار است و قدرت آن را دارد که در اعمال زندگی روزمره خود دیدگاه‌هایی را پیش نهد، آن‌ها را بر دیگران تحمیل کند، بر این تحمیل پای فشاری یا از آن بپرهیزد. این حالت جهان‌شمول مبادله ارزش‌ها و اندیشه‌ها، موضوع شرح گرامشی درباره «روشنفکر عام» است که (هالوب، ۱۳۷۴: ۴۶-۴۳) با مفهوم «مولف» در اندیشه فوکو بسیار نزدیک می‌شود. به عنوان مثال اگرچه، مثلاً نویسنده کتاب غرب‌زدگی آل‌احمد است، ولی مؤلف گفتمان غرب‌زدگی خود جامعه است، و برای درک بهتر این گفتمان نباید فقط به دیدگاه نویسنده آن بسنده نمود، بلکه باید به خود جامعه نیز مراجعه کرد (عضدانلو، ۱۳۸۰: ۵۸). از این رو تمام اعضای جامعه مولف و روشنفکر تلقی می‌شوند.

مبحث دوم: جامعه مدنی عرصه مبارزه جهت تصرف زبان

گرامشی زبان و عمل ارتباطی را همچون قلمرویی که هم امکان آزادی و هم محدودیت آزادی را فراهم می‌کند، می‌شناسد. زبان در شکلی که ساختار ارزش‌ها و واسطه عمل طبقه هژمون است؛ می‌تواند طبقات اجتماعی دیگر را مهار کند. عکس این مسئله نیز

صادق است یعنی طبقات دیگر می‌توانند با استفاده از ساختار زبان، آگاهی ضدژمونی خود را افزایش دهند (هالوب، ۱۳۷۴: ۱۹۳). به عقیده گرامشی همه مردم، در مقام استفاده-کننده از زبان به عنوان عامل فرآیند ارتباطی، دست‌آخ‌ر فیلسوف و روشنفکرند. زیرا زبان نه تنها دستور بلکه «تمامیتی از درک و مفاهیم معین» است. زبان حاوی برداشت ما از جهان است و همه مردم با درک و داوری درباره تجربه‌های خود به وسیله زبان چیزها را معنی می‌کنند. علاوه بر این نظام کاملی از اعتقادات، خرافات، نظرات، شیوه‌های نگرستن به چیزها و شیوه عمل کردن وجود دارد که مجموعه آن‌ها را به نام «فرهنگ عامه» می‌شناسیم. افزون بر این انسان‌ها با تداوم گرفتن در زبان، با درگیر شدن در اعمال ارتباطی بر بستر نهادهای اجتماعی است که به موجوداتی سیاسی و قانون‌گذار نیز تبدیل می‌شوند. بنابراین مردم تنها استفاده‌کننده از زبان که با آن برداشت خود از جهان را بیان می‌کنند، نیستند؛ آنان همچنین مجری قوانین، هنجارها و داور تمیز امور مجاز از غیرمجاز هستند (هالوب، ۱۳۷۴: ۲۷۳). از این رو می‌توان گفت تلاش برای تصرف زبان یکی از مهمترین موضوعاتی است که در جامعه مدنی مبارزه‌ای اساسی بین گروه‌های اجتماعی را ایجاد می‌کند. به جرأت می‌توان گفت که هر گروه اجتماعی که بتواند زبان را تصرف کند عمل اعضای جامعه مدنی را نیز می‌توان تحت تسلط خود بگیرد.

از این رو شاید ظریف‌ترین و نرم‌ترین سطح مبارزه میان گفتمان‌های مختلف را مبارزه زبانی میان آن‌ها دانست.

زبان جامعه مدنی در کشور ما برای سالیان سال توسط گفتمان مذهبی تصرف شده است و گروه‌های مذهبی توانسته‌اند در این عرصه پایگاه و ستون‌های اصلی ژمونی خود را تثبیت کنند. نام‌گذاری افراد جامعه یکی از اولین حوزه‌هایی است که در طول تاریخ معاصر ما به شدت در تسلط جریان مذهبی قرار داشته است. در واقع گفتمان مذهبی زبان را در عرصه مدنی در تصرف کامل خود داشته و افراد جامعه مدنی در نام‌گذاری فرزندان، مغازه‌ها، شهرها، روستاها و ... نام‌هایی را انتخاب می‌کنند که گفتمان مذهبی به آن‌ها القاء می‌کرد. گستردگی نام‌های مذهبی در کشور ما گواهی بود از تسلط گروه اجتماعی خاصی که توانسته بود جامعه مدنی را به تصرف خود در آورد. مبارزه برای دستیابی و تصرف

زبان در عرصه جامعه مدنی تنها محدود به نام‌گذاری‌ها نمی‌شود و موضوع زبان به غایت عمیق‌تر از این موضوع است. تسلط گفتمان مذهبی در عرصه زبانی ضرب‌المثل‌ها، تمثیل‌ها، حکایت‌ها، مضامین، ادبیات، شعر، مفاهیم و ... به گونه‌ای بود که در کنش ارتباطی بین افراد جامعه ایرانی این موضوعات فهم افراد جامعه را از یکدیگر و فهم آن‌ها نسبت به جهان اطراف آن‌ها را تشکیل می‌داد. در واقع زبانی که در جامعه مدنی تثبیت شده است؛ زبانی است که ارجاع آن به نظام معانی نیروهای اجتماعی مذهبی است. زبان این نظام معانی به مانند نام‌گذاری‌ها به مسائل و موضوعات و اسطوره‌ها، نمادها و نشانه‌های دینی و انجام آیین‌های گفتمان مذهبی و ... ارجاع داشت. برای نمونه می‌توان به «نذر کردم»، «دعا کن»، «حرام است»، «مگر نجس است!»، «فلانی مثل شمر ...»، «مگر دارید اسیر به شام می‌برید که با ما بدرفتاری می‌کنید؟» (هاشمی، ۱۳۹۱: ۶۱)، «آن جایی که رفتم کربلایی بود» (مواقع کمبود آب یا جایی که ظلم و بیداد فراوان باشد) به همراه خیل عظیمی از مفاهیم و اصطلاحات دیگر که تمام زبان را تحت پوشش قرار داده اشاره کرد. علاوه بر موارد یاد شده و مهمتر از همه، موارد زبانی که در مراسم و آیین‌ها، خواندن قرآن، دعاها، زیارت عاشورا، نماز و به طور کلی زبان نوشتاری منابع دینی از جمله مهمترین حوزه‌هایی بود که تصرف زبانی جامعه مدنی و دست‌بالای نیروهای مذهبی را به خوبی نشان می‌دهد. نفوذ لغات عربی به طور خاص در دوره قاجار به گونه‌ای است که اگر کسی از این زبان آگاهی نداشته باشد نمی‌تواند از منابع این دوره و دوره‌های قبل از آن مسئله‌ای را دریابد. اما این موضوع در دوران بعد از انقلاب مشروطه با چالش‌های جدیدی مواجه شده و نیروی اجتماعی طبقه روشنفکر مدرن در ایران در عرصه جامعه مدنی تلاش وسیعی را برای مبارزه و تصرف عرصه زبانی که در تسلط گفتمان مذهبی قرار داشت به عمل آوردند. طبقه روشنفکر جدید برای تسلط بر زبان در پس از بازگشت از اروپا در اولین اقدام خود بحث «زبان فارسی» و لزوم تجدید ساختار آن را در روزنامه‌ها، مطبوعات و محافل مختلف عمومی و خصوصی را مورد توجه قرار دادند. اقدام به تأسیس فرهنگستان، در سال ۱۳۱۴ ه.ش و پس از بازگشت رضاشاه از سفر ترکیه و تأثیرپذیری او از اقدامات ترک‌ها در زمینه تصفیه زبان و نیز به دنبال جنبشی که در میان مقامات رسمی و محافل ادبی به قصد تصفیه زبان

فارسی از کلمات بیگانه پدید آمده بود، صورت گرفت و به دستور رضاشاه در اوایل سال ۱۳۰۴ ه.ش بود که نخستین بار «فرهنگستان ایران» تشکیل شد (طرفداری، ۱۳۸۹: ۶۱).

در راستای ملت‌سازی در دوران پهلوی اول برنامه‌هایی مانند تأسیس انجمن آثار ملی، برگزاری جشن هزاره فردوسی، کانون ایران باستان، فرهنگستان ایران، تغییر تاریخ رسمی کشور از هجری قمری به هجری شمسی، برگزاری کنگره‌هایی درباره تاریخ و فرهنگ ایران باستان، تغییر نام کشور از پرشیا به ایران، پالودن لغات عربی و ترکی از زبان فارسی و تغییر نام‌های غیر فارسی شهرها، به مورد اجرا گذاشته شد (اکبری، ۱۳۹۱: ۴۰-۳۹؛ حسینی، ۱۳۸۷: ۱۲۸). همچنین دولت در تداوم برنامه‌های ایلات و عشایر به تغییر نام طایفه و محل اسکان ایلات و عشایر پرداخت. از مطالعه نشریات اصلاح‌طلب آن دوره چنین بر می‌آید که ایده چنین برنامه‌ای را اندیشه‌گران نشریه‌هایی مثل «آینده»، «کاوه» و ... در اختیار دولت مدرن گذاشتند. در این نشریه برای مقابله با چالش‌های حیات ایلی و عشیره‌ای و منافع دولت ملی متمرکز، پیشنهادهایی مانند «اجباری نمودن تعلیمات عمومی، انتقال ایلات بیگانه زبان به محل فارسی زبان‌ها، تغییر اسامی جغرافیایی غیرفارسی به فارسی» ارائه می‌شد. بخش‌هایی از این راهکارها در کسوت برنامه‌ریزی فرهنگی برای ایلات و عشایر از سوی دولت پهلوی به اجرا درآمد. در همین راستا دولت بخشنامه‌هایی پی‌درپی برای تغییر نام مکان‌هایی که ایلات و عشایر در آن می‌زیستند صادر می‌نمود (واعظ، ۱۳۸۸: ۱۵۳-۱۵۲). این مسئله در کنار پررنگ شدن «ناسیونالیسم» و مفاهیم مرتبط با ایران باستان باعث شکل‌گیری زبانی متفاوت از زبان مذهبی در درون جامعه مدنی می‌شد. در این راستا بسیاری از افراد طبقه روشنفکر اقدام به تصحیح و تجدید چاپ بسیاری از آثار شاعران، نویسندگان ایرانی مانند شاهنامه فردوسی، کلیات سعدی، رباعیات خیام و ... نمودند (افشار و همایون‌پور، ۱۳۸۹: ۱۷-۱۳). این موضوع در کنار برگزاری جشن‌ها، تغییر تقویم، بازگشت به آیین زرتشت (گفتار نیک، پندار نیک، کردار نیک)، تألیف کتاب‌های درسی با مضمون شرگذشت شاهان و تمجید از اقدامات آن‌ها و ویرانگر خواندن سپاه اسلام و حمله اعراب به کشور به عنوان غیر و دشمن باعث شکل‌گیری زبانی شده بود که ارتباطات بخشی از جامعه مدنی با یکدیگر و فهم آنان از

جهان را تشکیل می‌داد.

باید توجه داشت که طبقه روشنفکر جدید به طور همزمان و حتی قبل از طرح این مباحث در نتیجه ارتباط با فرهنگ سرمایه‌دارانه غرب ادبیات جدید را وارد عرصه جامعه مدنی کرده بود؛ که این زبان، زبان روابط اجتماعی، ساختار سیاسی و ... را با ناسیونالیسم باستان‌گرا تلفیق کرده بود.

مبحث سوم: جامعه مدنی عرصه مبارزه برای تصرف نهادهای اجتماعی

چنانچه گفته شد جامعه مدنی بنا به ماهیتش فضایی ستیزآمیز است که در آن طبقه‌های اجتماعی این فرصت را پیدا می‌کنند که ارزش‌ها، هنجارها، ایده و ایدئولوژی خود را از طریق سازمان‌ها و نهادهای مدنی و دولتی به طبقه مقابل خود تحمیل کنند. از این رو انقلاب سیاسی بدون انقلاب اجتماعی میسر نمی‌شود. با دگرگونی‌های مولکولی در جامعه مدنی، که گرامشی از آن به «جنگ جنبش» یاد می‌کند، زمینه برای تغییر سیاسی جامعه فراهم می‌شود (سبزه‌ای، ۱۳۸۶: ۹۸). از این رو تصرف نهادهای اجتماعی سازمان‌دهنده در عرصه جامعه مدنی یکی از مهمترین سطوح مبارزه و از شروط موفقیت گفتمان‌ها تلقی می‌شود. در این حوزه جامعه مدنی کشور ما در طول تاریخ صد سال اخیر خود شاهد مبارزه‌ای عمیق و گسترده میان نهادهایی مانند «حوزه علمیه» و «دانشگاه»، «مساجد، حسینیه‌ها و ...» و «حزب، انجمن‌ها و کافه‌ها» (آزادارمکی و شالچی، بی تا: ۱۶۴) و ... بوده است.

مکان‌های آموزشی، به مثابه تولیدکنندگان گفتمان‌های تاریخی تلقی می‌شوند، یعنی مکان‌هایی که در آنها درستی و نادرستی، قبول یا عدم قبول برخی از حقوق سخن گفتن مدرن تولید می‌گردد. مکان‌های آموزشی نه تنها موضوع گفتمان‌اند، بلکه به صورتی تمرکز یافته در گسترش و انتشار گفتمان، یعنی در تعیین سرنوشت اجتماعی گفتمان‌ها درگیرند. این تشکیلات دسترسی افراد را به انواع مختلف گفتمان تحت کنترل خود دارند. از این رو هر نظام آموزشی یک ابزار سیاسی برای ابقاء یا تعدیل تناسب گفتمان‌ها با دانش و قدرتی هستند که با خود به همراه می‌آورند (عضدانلو، ۱۳۸۰: ۵۷-۵۶). نظام آموزشی اولین حوزه‌ای بود که مورد توجه طبقه روشنفکر مدرن قرار گرفت. تلاش برای تسلط بر نهاد

آموزش از یک طرف فرصتی مناسب برای تبلیغ نظام ارزشی و فرهنگی فراهم می‌کرد و از طرفی دیگر در کشور ما همواره روحانیون یکی از متولیان اصلی آموزش بودند. این امر امتیاز مهمی برای روحانیون و ابزاری برای آنان جهت حفظ استقلال‌شان در مقابل حکومت‌ها بود. بنابراین توسعه نظام آموزشی مدرن مانع از مداخله روحانیت در امر آموزش می‌گردید و بدین ترتیب قدرت آنها را تضعیف می‌کرد. با توسعه نظام آموزشی روحانیون از آموزش رسمی حذف شدند (شجاعی دیوکلائی و یزدانی، ۱۳۸۸: ۱۶۲-۱۶۱). این روند با انقلاب مشروطه و به دنبال آن با روی کار آمدن رضاشاه و به دنبال آن حکومت محمدرضاشاه این روند شدت بیشتری یافته و تأسیس دانشگاه تهران و گسترش این نهاد در سراسر کشور پایگاه مناسبی برای طبقه روشنفکر فراهم نمود.

نهاد دانشگاه به مهمترین پایگاه جریان روشنفکری و تولیدکننده نیروهای اجتماعی این جریان نقش مهمی در تحولات بعدی کشور ایجاد کرد. نظام آموزشی به زعم برگر، یکی از حاملان مدرنیته محسوب می‌شود که نقش مهمی را در سکولاریزه کردن جامعه و توسعه ارزش‌های مدرن (زاهد و صادقی، ۱۳۸۸: ۷۷) در کشورهای ما بر عهده داشته و امروز با گذشت چند دهه از وقوع انقلاب اسلامی هنوز نقش بسیاری موثری دارد. مبارزه برای تصرف نهاد آموزش و بعدها دانشگاه در جامعه مدنی کشور ما نهایتاً با برتری نسبی طبقه روشنفکر اولین سنگری بود که توانستند قدرت روحانیت را این نهاد پس بزنند. اما مبارزه در جامعه مدنی برای تصرف نهادهای اجتماعی به اینجا محدود نشد و دومین نهادی که طبقه روشنفکر مدرن توانست دست بالا را پیدا کند، نهاد «قضات» و مسائلی نقش‌هایی مانند ازدواج و طلاق که روحانیت به صورت سنتی برای سالیان سال آن‌ها را دارا بود؛ از دیگر حوزه‌هایی بود که توسط این طبقه تصرف شد.

طبقه روشنفکر مدرن در کنار مبارزه وسیعی که برای تصرف برخی از نهادهای در اختیار نیروهای اجتماعی مذهبی به راه انداخته بود، خود به تأسیس نهادهای جدیدی برای تسلط بر عرصه جامعه مدنی اقدام نمود. احزاب، انجمن‌ها، سندیکاها، فرهنگستان، روزنامه‌ها و ... از جمله تلاش‌هایی بود که این طبقه برای دستیابی به جایگاه مسلط انجام داد. در نهایت طبقه روشنفکر مدرن با وجود موفقیت‌هایی که در برخی از حوزه‌ها به دست

آورده بود ولی در نهایت نتوانست نهادهای عمده جامعه ایران را از تصرف روحانیت خارج و به تصرف خود درآورد. گستردگی نفوذ نهاد روحانیت و مذهب در میان تفکرات و زندگی مردم ایران و توانایی روحانیت در پاسخ به نیازهای روحی بیشتر اعضای جامعه ایران سبب شده بود که در کنار نهاد مسجد و نهاد مرجعیت، خانواده به عنوان مهمترین نهاد و دژ جامعه مدنی در تصرف کامل نیروهای مذهبی قرار داشته باشد. اعضای طبقه روشنفکر جدید در میان دانشگاهیان توانسته بودند که موفق عمل کنند، در حالی که این افراد که نهایتاً در ساختار بوروکراسی دولت و احزاب و روزنامه‌ها به کار گرفته می‌شدند نسبت به جمعیت کشور در اقل قرار داشته و پویایی نهادهای مذهبی را نداشت.

روحانیت در طول تاریخ کشور ما همواره به عنوان یکی از قدرتمندترین نهادهایی است که فعالیت داشته است. این درحالی است که بیشتر مطالعاتی درباره روحانیت صورت گرفته است محدود به ارتباط آن با حکومت و ساختار قدرت سیاسی بوده است و در موارد محدودی به بررسی قدرت و جایگاه روحانیت و نقش مؤثر آنها در فرایندهای فرهنگی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی پرداخته شده است. به نظر می‌آید که در مطالعه قدرت روحانیت آنچه که از اهمیت ویژه برخوردار است نقشی است که روحانیت در طول سالهای طولانی در بستر جامعه و در سطح زبان و جامعه مدنی در جهت حاکمیت ارزش‌ها و هنجارهای اسلامی (شیعی) و به صورت دقیقتر ساخت «وجدان دینی و اسلامی» ایفا کرده است.

جامعه مدنی در ایران ابتدا توسط علما شیعه تشکیل شد که از منبع مشروعیت و مرجعیت سنتی برای به چالش خواندن دولت برخوردار بودند. علاوه بر این، علما با در اختیار داشتن شبکه‌های رسانه‌ای فعال جهت انتقال پیام و وقف و سهم امام که بعداً با حمایت اقتصادی بازار تقویت شد نسبت به دولت دارای استقلال بودند. بازار مرکز و قطب اصلی در شهرهای ایران بود، زیرا مقر اصلی اصناف، پیشه‌وران، بانک‌ها و مراکز آموزشی بود. مناسبات اجتماعی نزدیکی به ویژه از حیث کار و شغل بین علما و بازار وجود داشت. در همان حال، علما از طریق اجتهاد دارای استقلال دینی بودند (ترنر، ۱۳۸۱: ۱۸). رابرت گراهام درباره روحانیت اینگونه می‌نویسد:

«واقعیت آن است که روحانیت شیعه در ایران در بین مردم زندگی کرده و ارتباط نزدیکتری با آنان داشته و لذا از احساسات توده آگاهی بیشتری دارند. مسجد جزء لاینفک زندگی توده مردم و بازار است و بازار مرکز زندگی عادی مردم است. زمانی که روحانیت با سیاست‌های دولت مخالفت می‌کند نظرات آنها درای چنان مشروعیتی است که حتی در سخت‌ترین شرایط استبدادی مورد توجه مردم قرار می‌گیرد. از طرف دیگر شبکه ارتباطی روحانیت و سیستم مسجد، قدرت تماس با همه اقشار مردم را برای آنها فراهم می‌کند» (بخشایشی و سلیمان‌پور، بی‌تا: ۲۹-۳۰).

به طور کلی نقش و کارکردهای روحانیت در طول تاریخ و موقعیت‌های مختلف متفاوت بوده است که این نقش‌ها را در هفت دسته زیر شناسایی و از هم تفکیک کرده‌ایم؛
۱- نقش «تبلیغی» که در وعظ و خطابه دینی به عنوان فراوان‌ترین مصداق تجلی پیدا کرده است.

۲- نقش «تعلیمی» که در حوزه‌های علمیه و در تشکیل انواع کلاس‌های دروس دینی و فعالیت‌های تحقیقی و تألیف کتب تفسیری و روایی و کلامی و تاریخی شکل گرفته است.

۳- نقش «الگوی» روحانیت وقتی است که تجسم عینی آموزه‌های دینی، خصوصاً از جهات معنوی و اخلاقی باشند و از این حیث مورد رجوع مردم قرار گیرند.

۴- نقش‌های «مناسکی» که در قالب امامت جمعه و جماعات و اجزا و هدایت مناسک حج و دیگر عبادات و مراسم جمعی قابل مشاهده است.

۵- نقش «مرجعیت فقهی» که از بسیط‌ترین صورت پاسخ سوالات شرعی با ارجاع به فتاوی علمای بارزترین نوع آن در استنباطات فقهی و پاسخ به استفتائات و انتشار رساله علمیه ظاهر شده است.

۶- نقش‌های «اجتماعی» نظیر مداخله در امر قضا و اصلاح ذات‌البین، امور حسبیه و سرپرستی اوقاف و جاری ساختن خطبه‌های ازدواج و طلاق و از این قبیل است.

۷- سرانجام نقش «سیاسی» که برخی از روحانیون شاخص را در طول تاریخ در کسوت رهبران سیاسی و پیشروان جنبش‌های اجتماعی نشان داده است (شجاعی‌زند، ۱۳۸۸: ۲۶۰-۲۵۹). چنانچه به نقش‌های هفت‌گانه روحانیت نظر شود و در فراز و

فروندهای تاریخی آنها تأمل گردد مشاهده می‌شود برخی از آنها در هیچ برهه‌ای از تاریخ از سوی روحانیت ترک نشده و یا واگذار نگردیده است؛ درحالی که اهتمام ایشان در بعضی دیگر تابع اقتضائات و شرایط بوده است. از این رو می‌توان پنج نقش نخست را که با نوعی با اهماتمات تعالی بخش دین نیز مرتبط است از نقش‌های ذاتی روحانیت به حساب آورد و دو نقش اخیر را که به اهماتمات تمهیدی دین مرتبط می‌گردند، موقعیتی؛ چنانکه ممکن است به تبع شرایط با فراز و فرود مواجهه شوند و یا واگذار گردند (شجاعی‌زند، ۱۳۸۸: ۲۶۳-۲۶۲).

پنج نقش اول مهمترین مواردی هستند که از صدر اسلام تا به امروز مهمترین نقش را در شکل‌گیری و تداوم هژمونی در عرصه جامعه مدنی بر عهده داشته‌اند. این نقش‌ها در برساختن «خاطره»، «تصرف زبان»، «تعیین حقیقت و دروغ»، «امر حقیقی و امر غیرحقیقی»، «ساخت آمال و آرزوها»، «امر بهنجار و نابهنجار»، «خودی و غیرخودی»، «ارزش و ضدارزش» و «ظالم و مظلوم» و به صورت دقیقتر «برساختن هویت» در عرصه جامعه مدنی را بر عهده دارند. در واقع دست‌یابی به قدرت در این عرصه (جامعه مدنی) و تبدیل شدن به قدرت هژمون به مراتب مهمتر و ماندگارتر از دستیابی به قدرت در عرصه دو نقش دیگر (که جامعه سیاسی) است. در این صورت دست‌یابی به قدرت در عرصه جامعه سیاسی با هدف بازتولید و تدام قدرت در عرصه جامعه مدنی خواهد بود. چون دست‌یابی به جایگاه هژمونی در عرصه جامعه مدنی نهایتاً منجر به دستیابی به قدرت در عرصه سیاسی خواهد شد. بالعکس تصرف جامعه سیاسی بدون تصرف جامعه مدنی مدت زمان زیادی دوام نمی‌آورد چون سازوکاری برای بازتولید و تداوم قدرت خود نخواهد داشت و استفاده از زور و قدرت عریان تنها در کوتاه مدت می‌تواند کارساز باشد.

مبحث چهارم: انقلاب اسلامی و دولت هژمونیک در ایران

یکی از مهمترین نهادهایی که نیروهای اجتماعی فعال در عرصه جامعه مدنی همواره تلاش دارند آن را تصرف کنند «جامعه سیاسی» است. گفتمانی که در جامعه مدنی دست بالا را پیدا کند، با کمترین هزینه می‌تواند جامعه سیاسی را به تصرف خود در آورد. طبقه اجتماعی که همزمان «جامعه مدنی» و «جامعه سیاسی» را در تسلط خود داشته باشد به هژمونی دست پیدا کرده است. از این رو جامعه سیاسی و به طور خاص دولت با در اختیار داشتن ابزارهای قهرآمیز قدرت می‌تواند به تداوم هژمونی در عرصه جامعه مدنی و در نتیجه بازتولید قدرت خود کمک کند. دستیابی به قدرت سیاسی و دولت به معنای هژمونی نیست؛ بدین معنی که دولت هژمون به داشتن سازوکارهای بازتولید قدرت دولت در عرصه جامعه مدنی بستگی دارد. دولتی که سازوکارهای بازتولید قدرت خود را در عرصه جامعه مدنی نداشته باشد، مفهوم هژمونی بر آن اطلاق نمی‌شود و این دولت‌ها برای مدت زیادی دوام نخواهد آورد.

در تاریخ کشور ما شاید بتوان دولت‌های دارای ساختار ایلی و قومی را دولت‌های هژمون دانست؛ بدین معنی که این دولت‌ها در درون جامعه مدنی دارای سازوکارهای بازتولید قدرت خود در درون ایل و طایفه بوده است. به جزء این مقاطع از تاریخ کشور ما، در تاریخ معاصر هیچکدام از نیروهای اجتماعی نتوانستند که به جایگاه هژمونی دست یابند. در دوران قاجار نیروهای اجتماعی مذهب توانستند عرصه جامعه مدنی (زبان، نهادها، اسطوره‌ها، نمادها و نشانه‌ها و ...) که در خدمت ایل و طایفه قرار داشت را به تصرف خود در آورند و در جامعه مدنی دست بالا را پیدا کنند. اما نتوانستند قدرت سیاسی را به دست گیرند تا به هژمون تبدیل شود. از این رو شکست ایل قاجار تنها نتیجه تلاش نیروهای مذهبی نبود بلکه در کنار نیروهای مذهبی و در یک «اتحاد نانوشته» میان نیروهای اجتماعی سایر ایلات و اقوام کشور و طبقه روشنفکر جدید در انقلاب مشروطه نقش موثری داشتند. حمایت طبقه روشنفکر مدرن در روی کار آمدن پهلوی در نتیجه برتری این جریان در عرصه جامعه مدنی نبود. از آن جایی که مذهب در نتیجه سال‌ها تلاش روحانیت توانسته بود در جامعه مدنی دست بالا را پیدا کند و طبقه روشنفکر مدرن توانایی توسعه خود در

عرصه جامعه مدنی را نداشت. در این زمینه موفقیت‌های طبقه روشنفکر مدرن در تصرف برخی از حوزه‌های جامعه مدنی بسیار اندک بود، از این رو تلاش کرد تا با حمایت جامعه سیاسی این نقیصه را جبران کند. با وجود کمک‌های که دولت پهلوی در گسترش گفتمان روشنفکری در عرصه مدنی انجام داد اما در نهایت ماهیت استبدادی حکومت رضاشاه و بعدها محمدرضاشاه درحالی که طبقه متوسط سنتی را از خود ناراضی و متنفر ساخت بود، در میان طبقه روشنفکر مدرن نیز احساسات و گرایش‌های بی‌ثباتی و متغیری به وجود آورد. نسل جوان طبقه روشنفکر مخالف منفعل رضاشاه و در سال‌های بعد از ۱۳۲۰ ه.ش به مخالفت علنی با محمدرضاشاه تبدیل شد، درحالی که نسل قدیم این طبقه نخست پشتیبان او بود ولی بعدها از این کار دست کشید (آبراهامیان، ۱۳۹۲: ۱۹۰) و به مخالفت با نظام سیاسی تغییر موضع داد. اما در رقابت و مبارزه با طبقه روشنفکر مدرن، روحانیت و نظام سیاسی روند متفاوتی را سپری کرد. از دوران قاجار به بعد از یک طرف تسلط گفتمان مذهبی بر جامعه مدنی توسط طبقه روشنفکر مدرن به چالش کشیده شده بود و از طرفی روی کار آمدن حکومت پهلوی فشارهای زیادی برای به حاشیه بردن جریان مذهبی و با حمایت طبقه روشنفکر ایجاد کرده بود. این مسائل سبب شد تا گفتمان مسلط جامعه مدنی برای تبدیل شدن به گفتمان هژمون و تصرف جامعه سیاسی از حالت تدافعی خارج شده و این بار برای تداوم و تثبیت نظام معنایی خود نظام سیاسی را هدف قرار دهد.

علما در انقلاب مشروطه شرکت کردند تا در سیاست و جامعه مدنی نفوذ خود را تثبیت کنند، اما در انقلاب اسلامی برای به دست گرفتن کل قدرت سیاسی کوشیدند. در نتیجه قلمرو مدنی و سیاسی در هم آمیخته شد (ترنر، ۱۳۸۱: ۱۹). در تحولات انقلابی ایران در اواخر دهه ۱۳۵۰، طرح ریزی یک نظام جدید و نظام ارزشی متفاوتی متأثر از رهیافت و روش دینی در دستور کار قرار گرفت که با توجه به قابل فهم بودن آن و ریشه داشتن در اندیشه‌ها و خواسته‌های مردم، قابلیت دسترسی و مددگیری از آن چشمگیر بود. روحانیون - به عنوان حاملان اصلی اندیشه انقلاب اسلامی - با تأکید بر این که ساختار حکومتی آینده ماهیت اسلامی دارد، کوشیدند تا برای حوزه‌های متفاوت زندگی جمعی ایرانیان طرح و برنامه ارائه کنند و روند زندگی مردم را در قالب آن هدایت نمایند (رجایی،

۱۳۷۶: ۱۸۹). امام خمینی(ره)، با واسازی اندیشه‌های سنتی-محافظه‌کارانه و طرح مجدد مفهوم انقلاب در منظومه فکری شیعه، بر اساس زمینه‌های اعتقادی گفتمان جدیدی را در میان روحانیت بنیان نهادند که برآمده از خواستی همگانی و عام بود. در واقع هنر امام، درک جوانب و ابعاد هویت ساز در ایران و انتقال این مفاهیم و واژگان از حاشیه به مرکز کنش سیاسی-اجتماعی بود.

از دیدگاه امام خمینی(ره)، جامعیت قوانین و احکام اسلامی، سنت پیامبر(ص) و امام علی(ع)، لزوم نجات مردم مظلوم و محروم و بالاخره احادیث و روایات، ضرورت برقراری حکومت اسلامی را ایجاب می‌کند. حضرت امام در این باره می‌فرماید: «شرع و حق حکم می‌کند که نگذاریم وضع حکومت‌ها به همین صورت ضداسلامی یا غیر اسلامی ادامه پیدا کند...» (الموسوی الخمینی، بی تا: ۳۵). امام خمینی(ره) استدلال می‌کردند که در قرآن و سنت اسلام، همه اصول و قوانینی که بشر برای کمال و آسایش نیاز دارد، موجود است؛ اما «اجرا و اعمال آنها به شکل دولت بستگی دارد. حکومت علما، نهادی است برای تضمین اجرای کامل شریعت در جامعه مسلمین» (معدل، ۱۳۸۲: ۱۷۹). کوشش‌های ایشان در دفاع از آرمان علما از طریق هم‌سنگ قرار دادن قدرت علما با اسلام و تمامیت و یکپارچگی ایران، نقد و واسازی اندیشه‌های سکولار، توجه به زمینه‌های اجتماعی حرکت در انقلاب، و قابلیت و ضرورت در دسترس همگان قرار دادن اندیشه‌های صحیح اسلامی در بسیاری از نوشته‌های ایشان آشکار است.

یکی از مؤلفه‌های اصلی جهت استقرار و تثبیت یک گفتمان هویتی، در دسترس بودن یا قابلیت پاسخگویی آن به نیازها و دغدغه‌های اجتماعی است. در مقطع دهه‌های ۱۳۵۰-۱۳۴۰ تلاش فقها، کنشگران و عالمان اسلامی جملگی معطوف به آن بود که اسلام در قالب نظامی اعتقادی، یک ایدئولوژی سیاسی و نظامی فرهنگی عرضه شود. این امر مبین تلاش‌ها و اقداماتی بود که به عنوان فرآیند «سیاسی شدن اسلام»^۱ از آن تعبیر می‌شود و درصدد بود تا با معرفی اسلام به عنوان یک مجموعه مذهبی، فرهنگی، سیاسی و اقتصادی به نیازها و پرسش‌های اجتماعی پاسخی درخور دهد (Tibi, 2001: ix-12). در واقع، در

۱. Politicization of Islam

این جا تلاش در راستای این ایده صورت می‌گرفت که ایدئولوژی شیعی به عنوان یک ایدئولوژی پاسخگو، اصیل و فراگیر در مقابل ایدئولوژی‌های سکولار مطرح شد. تلاش - های امام خمینی (ره)، استاد شهید مرتضی مطهری، دکتر علی شریعتی و جلال آل‌احمد به عنوان نظریه‌پردازان اصلی در این چارچوب قابل توجه است.

آن چه که در این جا مهم به نظر می‌رسد استفاده از الگوها، تمثیل‌ها و شعائر مذهبی جهت عمومیت بخشیدن به آن و فراهم نمودن امکان دسترسی همگان به محتوا و مضمون اصیل اسلامی از طریق تئوریزه کردن آن در قالبی عمومی است. قالبی که بتواند با ایفای نقشی ارتباطی و مؤثر خالق «روح جمعی» و «اراده‌ای واحد» در راستای کنش انقلابی باشد. احیای سیاسی شیعه حول بازتعریف تعدادی از عقاید و مفاهیم مرکزی شیعه درباره فعال - گزایی سیاسی و موضع‌گیری مشخص در برابر بی‌عدالتی دور می‌زند. این مفاهیم عبارتند از: توکل، رستگاری، شهادت، انتظار، غیبت، وصایت، امامت، عصمت، تقلید، عدل، شفاعت، اجتهاد، دعا، ... که هر یک به گونه‌ای بازتفسیر شدند که دیگر به معنای «امید به برقراری حاکمیت عدل در آینده و رستگاری انسان‌ها با مداخله الهی نیست»؛ بلکه انتظار، «آمادگی روحی و عملی و اعتقادی برای اصلاح، انقلاب و تغییر وضع جهان است، این انتظار، سازنده، نگاه دارنده و به وجود آورنده قدرت و حرکت است» (کشاورزشکری، ۱۳۷۹: ۱۷۲). از این رو به عقیده بسیاری از اندیشمندان، دینی که با نفوذ فراوان در بین مردم، جایگاهی در ارتباط با قدرت سیاسی می‌یابد که آن را تبدیل به دین نبرد، مبارزه، شهادت و تأسیس یک الگوی سیاسی متفاوت می‌نماید (استات، ۱۳۸۲: ۱۲۱). از این رو فوکو، انقلاب ایران را «روح یک جهان بی‌روح» و «بازگشت به معنویت» می‌خواند و یا «کلر بربر» و «پیر بلانشه» از آن به انقلابی به نام خدا تعبیر می‌نمایند.

نتیجه‌گیری

تاریخ معاصر کشور ما همواره شاهد حضور نیروهای اجتماعی با جهان‌بینی‌های خاص خود در عرصه جامعه مدنی بوده است. از میان تمام این جریان‌ها دو نیروی اجتماعی عمده قابل شناسایی است؛ یکی نیروهای مذهب و دیگری نیروهای اجتماعی سرمایه‌داری متأثر از غرب. نیروهای مذهبی در نتیجه سالیان حضور و تلاش خود در عرصه جامعه مدنی توانسته بود در دوران قاجار تمام نیروهای اجتماعی رقیب را به حاشیه برده و به گفتمان غالب در عرصه جامعه مدنی تبدیل شود. قدرت و تصرف مذهب و روحانیت در عرصه جامعه مدنی در دوره یاد شده به حدی بود که بسیاری از شارحات تاریخ ایران، از حاکم قاجاریه به پادشاه صوری حکومت و از روحانیت به عنوان پادشاه واقعی این سرزمین یاد می‌کردند. با وجود جایگاه مسلطی که مذهب در عرصه جامعه مدنی توانسته بود به دست آورد، اما برنامه‌ای برای تصرف جامعه سیاسی و تبدیل شدن به گفتمان هژمون نداشت. در معدود مواردی هم که مذهب در عرصه جامعه مدنی دخالت می‌کرد، نه در نتیجه یک برنامه منظم و منسجم برای به دست گرفتن جامعه سیاسی؛ بلکه در نتیجه فعالیت‌های مقطعی و «سرریز شدن قدرت از جامعه مدنی به جامعه سیاسی» بود.

در همین دوران است که یک نیروی اجتماعی جدید وارد عرصه جامعه مدنی کشور ما می‌شود که خیلی زود به رقیبی جدی برای نیروها و جریان مذهبی تبدیل می‌شود. این نیروی جدید تفکرات مدرن و جریان سرمایه‌داری بود که به محض ورود به کشور ما تضعیف جایگاه روحانیت و به حاشیه بردن نظام ارزشی، هنجاری، نمادی و ... آن را در برنامه خود قرار داد. با این وجود یک تفاوت عمده میان این دو جریان (یعنی مذهب و سرمایه‌داری) وجود داشت؛ نیروهای اجتماعی مذهب جریان مستقر بود که توانسته بود در پایین‌ترین سطح جامعه ذهن‌ها و تمام میکروهای قدرت در عرصه مدنی را به تصرف خود درآورد، در حالی که جریان مدرنیته و سرمایه‌داری امری بیرونی و متعلق به طبقات بالای جامعه بود.

با ورود جریان‌های مدرن و سرمایه به عرصه جامعه مدنی «مبارزه‌ای تمام عیار» بین این نیروها با مذهب در عرصه جامعه مدنی شکل گرفت. در این پژوهش سه سطح از مبارزه در جامعه مدنی یعنی «مبارزه میان روحانیت و طبقه روشنفکر مدرن»، «مبارزه برای تصرف زبان» و «مبارزه برای تصرف نهادهای اجتماعی» و در نهایت چگونگی تبدیل شدن گفتمان مذهبی به گفتمان هژمون مورد بررسی قرار گرفت. در نتیجه این مبارزه بسیاری از بخش‌های جامعه مدنی که در تصرف جریان مذهبی قرار داشت به تصرف جریان مدرن سرمایه‌دارانه درآمد. با وجود موفقیت‌هایی «طبقه روشنفکر مدرن» به دست آورده بود، اما مذهب همچنان قویترین جریان عرصه جامعه مدنی بود. زمانی که «طبقه متوسط مدرن» برای تسلط بر جامعه مدنی خود را ناتوان از مقابله با جریان مذهبی دید تلاش کرد تا با به دست گرفتن قدرت سیاسی و با استفاده از ابزارهایی آن روند گسترش خود و تسلط خود بر جامعه مدنی را توسعه دهد. طبقه روشنفکر مدرن با حمایت از روی کار آمدن رضاشاه و سپس محمدرضاشاه توانست موفقیت‌هایی به دست آورد؛ اما این روند طولی نیانجامید و نتوانست بر جریان‌های مذهبی غلبه کند و از طرف دیگر ماهیت استبدادی حکومت پهلوی سرانجام موجب نارضایتی این نیروها شد و طبقه روشنفکر جدید خیلی زود از حمایت جامعه سیاسی و پادشاه دست برداشته و به جریان مخالف آن تبدیل شد. اما از آنجایی که این گفتمان نتوانسته بود در جامعه مدنی سازوکارهای لازم را برای تداوم خود و در نتیجه تسلط بر دیگر جریان‌ها فراهم کند قدرت بسیج مردم را نیز نداشت و در نتیجه برای به دست گرفتن جامعه سیاسی نیازمند با اتحاد با دیگر گفتمان‌های موجود در جامعه بود. از این رو در اواخر حکومت محمدرضاشاه شاهد شکل‌گیری یک اتفاق نظر بین تمام نیروهای اجتماعی برای براندازی حکومت پهلوی هستیم.

در این شرایط گفتمان مذهبی و جایگاه مسلط آن که در دوران بعد از انقلاب مشروطه دائماً توسط «گفتمان روشنفکری مدرن» و حکومت پهلوی به مبارزه طلبیده می‌شد و بخش‌هایی از آن نیز به تصرف این جریان‌ها درآمده بود، از حالت تدافعی خارج شده و برنامه‌ای وسیع را برای به دست گرفتن «جامعه سیاسی» جهت تداوم قدرت خود در عرصه جامعه مدنی و تثبیت آن را در پیش گرفت. در این میان رهبری حضرت امام خمینی (ره)

نقش موثری در ایجاد برنامه‌ای سیاسی جهت تصرف و به دست گرفتن جامعه سیاسی ایفا کرد. در نتیجه اقدامات نیروهای مذهبی و در رأس آنها نهاد روحانیت و مرجعیت شیعه که توانسته بودند برتری و سلطه مذهب بر جامعه مدنی را تدام بخشند، به دست گرفتن قدرت سیاسی و تبدیل شدن به گفتمان هژمون کار چندان سختی نبود. معمار کبیر انقلاب با ایجاد یک برنامه سیاسی برآمده از گفتمان مذهبی توانست برداشت سیاسی و عمل سیاسی را با توجه به در اختیار داشتن سازکارهای قدرت در عرصه مدنی را ممکن سازد که در نتیجه آن انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ و هژمونی جریان مذهبی، یعنی تسلط همزمان بر «جامعه مدنی» و «جامعه سیاسی» با محوریت «ولایت فقیه» به وقوع پیوست.

منابع

۱. آبراهامیان، یرواند، (۱۳۹۲)، ایران بین دو انقلاب، ترجمه احمد گل محمدی و محمدابراهیم فتاحی، چاپ بیستم، تهران: نشر نی.
۲. آزادارمکی، تقی، (۱۳۷۸)، «جامعه‌شناسی و جامعه مدنی»، جامعه‌مدنی؛ اصول و رویکردها و زمینه شکل‌گیری آن در جمهوری اسلامی ایران، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
۳. آزادارمکی، تقی و شالچی، وحید، (بی‌تا)، «دو جهان ایرانی: مسجد و کافی‌شاپ»، فصلنامه انجمن ایرانی مطالعات فرهنگی و ارتباطات.
۴. استات، گنورک، (۱۳۸۲)، «انقلاب در عصر بی روح»، ترجمه علی‌اکبر حاج مؤمنی، فصلنامه گفتمان، شماره ۸.
۵. افشار، ایرج و همایون‌پور، هرمز، (۱۳۸۹)، سیاست‌نامه ذکاءالملک: مقاله‌ها، نامه‌ها و سخنرانی‌های سیاسی محمدعلی فروغی، تهران: انتشارات کتاب روشن.
۶. اکبری، محمدعلی، (۱۳۹۱)، «پروژه ملت‌سازی عصر پهلوی اول در متون آموزشی تاریخ»، تاریخ ایران، شماره ۷۰/۵.
۷. بخشایشی‌اردستانی، احمد و سلیمان‌پور، قربانعلی (بی‌تا)، «درآمدی جامعه‌شناختی بر خصلت مدنی نهاد روحانیت و نقش آن در وقوع انقلاب اسلامی»، فصلنامه مطالعات سیاسی.
۸. بشیریه، حسین، (۱۳۸۸)، جامعه‌شناسی سیاسی، تهران: انتشارات سمت.
۹. پوراحمدی، حسین، (۱۳۸۳)، «مفاهیم قدرت و هژمونی در پارادایم‌های رئالیسم ساختاری و ماتریالیسم گرامشی»، مطالعات سیاسی بین‌المللی دانشگاه شهید بهشتی، شماره ۶.
۱۰. ترنر، بریان، (۱۳۸۱)، «پیشگفتار: به سوی جامعه‌شناسی جامعه مدنی»، جامعه مدنی، دولت و نوسازی در ایران، نوشته مسعود کمالی، ترجمه کمال پولادی، تهران: انتشارات مرکز.
۱۱. حقیقت، صید صادق، (۱۳۸۷)، روش‌شناسی در علوم سیاسی، چاپ دوم، قم: انتشارات دانشگاه مفید.
۱۲. رجایی، فرهنگ، (۱۳۷۶)، معرکه جهانی‌بینی‌ها (در خردورزی سیاسی و هویت ما ایرانیان)، چاپ دوم، تهران: شرکت انتشارات احیاء کتاب.

۱۳. زاهدی، محمدجواد و حیدریپور، محمد (۱۳۸۷)، «جامعه‌شناسی انزوای روشنفکران: نقد کنش‌های روشنفکران عصر مشروطه تا پایان سلطنت پهلوی اول»، مجله جامعه‌شناسی ایران، دوره نهم، شماره ۱ و ۲.
۱۴. سبزه‌ای، محمدتقی، (۱۳۸۶)، «بررسی مقایسه‌ای دیدگاه‌های هگل، مارکس و گرامشی درباره دولت و جامعه مدنی»، پژوهش علوم سیاسی، شماره چهار.
۱۵. سینایی، سیدعطاءالله، (۱۳۸۶)، «انگیزه‌های سیاسی و اجتماعی پیوستن خان‌های بختیاری به مشروطه‌خواهان»، فصلنامه مطالعات ملی، ۲۹، سال هشتم، شماره ۱.
۱۶. شجاعی دیوکلائی، سیدحسن و یزدانی، سهراب، (۱۳۸۸)، «تأثیر تمرکزگرایی بر اقتصاد سیاسی عصر پهلوی اول»، تاریخ ایران، شماره ۶۱/۵.
۱۷. شجاعی‌زند، علیرضا، (۱۳۸۸)، «روحانیت و موقعیت جدید»، فصلنامه شیعه‌شناسی، سال هفتم، شماره ۲۶.
۱۸. طرفداری، علی‌محمد، (۱۳۸۹)، «ملی‌گرایی، سره‌نویسی و شکل‌گیری فرهنگستان زبان فارسی در دوره پهلوی اول»، تحقیقات تاریخی: فصلنامه گنجینه اسناد، سال بیستم، دفتر اول.
۱۹. عالم، عبدالرحمن، (۱۳۸۶)، بنیادهای علم سیاست، چاپ هفدهم، تهران: نشر نی.
۲۰. عضدانلو، حمید، (۱۳۸۰)، گفتمان و جامعه، تهران: نشر نی.
۲۱. علم، محمدرضا، (بی‌تا)، «بررسی موانع تاریخی استقرار جامعه مدنی در ایران معاصر با تکیه بر ناکارآمدی نخبگان»، پژوهشنامه دانشکده ادبیات.
۲۲. غریباق‌زند، داود، (۱۳۷۶)، «رابطه جامعه و دولت: بررسی تطبیقی لاک و گرامشی»، فصلنامه راهبرد، شماره ۱۴.
۲۳. فوکو، میشل، (۱۳۸۷)، مراقبت و تنبیه: تولد زندان، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، چاپ هفتم، نشر نی.
۲۴. کشاورزشکری، عباس، (۱۳۷۹)، «ایدئولوژی انقلاب اسلامی: ایدئولوژی شیعه و بازتفسیر آن»، پژوهشنامه متین، شماره ۸، پاییز.
۲۵. گرامشی، آنتونیو، (۱۳۸۳)، دولت و جامعه مدنی، ترجمه عباس میلانی، چاپ دوم، تهران: انتشارات اختران.
۲۶. مارش، دیوید، و استوکر، جری، (۱۳۷۸)، روش و نظریه در علوم سیاسی، ترجمه امیرمحمد حاجی‌یوسفی، چاپ اول، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
۲۷. مطهرنیا، مهدی، (۱۳۸۳)، تحلیل ادبیات گفتمانی انقلاب اسلامی، تهران: پرسمان.

۲۸. معدل، منصور، (۱۳۸۲)، طبقه، سیاست و ایدئولوژی در انقلاب ایران، محمدسالار کسرایبی، تهران: انتشارات باز.
۲۹. الموسوی الخمینی، روح الله، (۱۳۷۸)، صحیفه نور، جلد ۱، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۰. الموسوی الخمینی، روح الله، (۱۳۷۸)، ولایت فقیه، چاپ نهم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۳۱. نظری، علی اشرف و حسن پور، علی، (۱۳۹۱)، «فرهنگ، سیاست نام گذاری و بازنمایی هویت: بررسی مجموعه‌های طنز صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران در دهه ۱۳۸۰ ه.ش»، فصلنامه تحقیقات فرهنگی، دوره پنجم، شماره ۴.
۳۲. نقوی، غلامرضا، (بی تا)، «متافیزیک و سیاست: تمایز جامعه مدنی و دولت در فلسفه سیاسی هگل»، فصلنامه تخصصی علوم سیاسی، شماره هشتم.
۳۳. هاشمی، ساناز، (۱۳۹۱)، ایران و عاشورا، تهران: انتشارات برهان صادق.
۳۴. هالوب، رناته، (۱۳۷۴)، آنتونیو گرامشی، فراسوی مارکسیسم و پست مدرنیسم، ترجمه محسن حکیمی، چاپ اول، تهران: نشر چشمه.
۳۵. واعظ، نفیسه، (۱۳۸۸)، «اهداف و روند سیاست فرهنگی دولت پهلوی اول بر ایلات و عشایر»، تاریخ اسلام و ایران، فصلنامه علمی-پژوهشی علوم انسانی دانشگاه الزهراء، سال ۱۹، دوره جدید، شماره ۱، پیاپی ۷۵.

۱. Koenen, Elmar J. (۲۰۰۱) Bürgerliche Gesellschaft in: klassische Gesellschaftsbegriffe der Soziologie, Kneer/Nassehi/Schroer (Hg.), München: Wilhelm Fink Verlag.
۲. Tibi, Bassam (۲۰۰۱). Islam between Culture and Politics. London: Palgrave.
۳. Gramsci, a (۱۹۹۵). Future Selections from the Prison Notebooks. Ed tr. Boothman. London: Lawrence and Wishart.
۴. Gramsci, Antonio (۱۹۷۱) Selection from the Prison Notebooks, Trans. Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith, New York: International Publishers.

۵. Shills, Edward (۱۹۶۰), "the Intellectuals in the political Development of the new states", Cambridge university press, Vol. ۱۲, No. ۳ (Apr. ۱۹۶۰), pp. ۳۲۹-۳۶۸.