

نقش نهاد مسجد در الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت

سهیلا صادقی^۱، پویا دریس^۲

چکیده

هدف الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت، برطرف ساختن نیازهای مادی و معنوی افراد جامعه با تاکید بر ارزش‌های دینی و ظرفیت‌های بومی است. چنین الگویی، مستلزم برخی ویژگی‌هاست: تاکید بر ارضای نیازهای اساسی افراد، تاکید بر محور قرار گرفتن عقلانیت ارزش محور، تاکید بر «عاملیت» کنش‌گران اجتماعی در مسیر اجرای مشارکتی اهداف توسعه، اصل قرار گرفتن عدالت در طراحی برنامه‌های پیشرفت، توجه به ظرفیت‌های اخلاقی و دینی داخلی به منظور برجسته ساختن ابعاد فرا مادی و روحانی فرایند توسعه در کنار ابعاد مادی آن. پیش فرض اصلی این مقاله این است که برای دستیابی به الگوی بومی توسعه پایدار، توجه هم‌زمان به سه دیدگاه دارای اهمیت است: نخست؛ دیدگاه تاریخی. دوم، دیدگاه نظری - مفهومی و در آخر، دیدگاه واقع‌گرا. این مقاله با تمرکز بر نهاد مسجد، تلاش دارد تا نشان دهد که مساجد با توجه به پایگاه و جایگاه تاریخی خود در بطن فضای عمومی جامعه ایرانی، می‌توانند به مثابه ظرفیت بومی ارزشمندی برای پیش‌برد الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت به کار گرفته شوند. مطابق پیش فرض مطرح شده در بالا، مقاله ابتدا با به کار بستن دیدگاهی تاریخی و از رهگذر واکاوی انتقادی رخدادهای تأثیرگذار بر نحوه کنش‌گری سیاسی روحانیت و نهاد مسجد، در چهارچوب نظری «فرایند اجتماعی»، نشان می‌دهد که فرضیات رایج درباره نقش و کارکرد نهاد مسجد در انقلاب ایران، و به طور کلی در جوامع اسلامی، تحت تأثیر گفتمان‌های مسلط توسعه غربی شکل گرفته‌اند و با ارائه تفسیری ذات‌گرایانه، تقلیل‌گرایانه، و غیرتاریخی از اسلام و نهاد‌های دینی، در فهم فضای عمومی جوامع اسلامی ناکام مانده‌اند. سپس از منظر دیدگاهی نظری - مفهومی، مقاله سعی خواهد کرد تا نشان دهد که برای دست یافتن به مفاهیم و نظریات بومی برای تحلیل فضای عمومی جوامع اسلامی، و به طور مشخص جامعه ایرانی، هم‌راستا با جریان‌های متأخر نظریات توسعه مبتنی بر اهمیت دادن به ویژگی‌های تاریخی - فرهنگی هر منطقه، نیاز است تا نهاد مسجد در ایران مورد مطالعه جدی

^۱ دانشیار گروه جامعه‌شناسی دانشگاه تهران

^۲ دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی توسعه

جامعه‌شناختی و تاریخی قرار گیرد. و در آخر با کاربرد دیدگاهی واقع‌گرا، مقاله ضمن بر شمردن برخی از ناکارآمدی‌های سیاست‌های اعمال شده در قبال مساجد پس از انقلاب، سعی می‌کند تا ظرفیت‌های اجتماعی، فرهنگی و سیاسی بالقوه مساجد (همانند توانایی تنویر افکار عمومی، بسیج کردن نیروهای مختلف اجتماعی، سازماندهی کردن این نیروها، مسئولیت پذیر ساختن افراد و ...) را برای دست‌یابی به الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت برجسته سازد.

واژگان کلیدی: مساجد، دیدگاه نظری - مفهومی، دیدگاه واقع‌گرا، جوامع اسلامی، نیازهای مادی و معنوی

نظریه اجتماعی و میراث «استعمار»

گنل (۲۰۰۷) بر این اعتقاد است که علوم اجتماعی ساختاری دموکراتیک ندارند. او بحث اصلی خود را بر مبنای این پیش‌فرض مطرح می‌کند که: «شاخه‌های مسلط علوم اجتماعی، جهان را به گونه‌ای تصویر می‌کنند که انگار از دریچه چشم مردان، طرفداران سرمایه داری و افراد تحصیلکرده و مرفه بدان نگرسته می‌شود. به عبارت دیگر، علوم اجتماعی، در کلیت اش، جهان را از دیدگاه کشورهای ثروتمند به تصویر می‌کشد (۲۰۰۷)». ضعف عمده‌ی چنین رویکردی در علوم اجتماعی این است که در درک و تفسیر واقعیت‌های موجود در کشورهایی که در جهان توسعه یافته شمالی واقع نشده‌اند، عقیم می‌ماند. او نظریه خود، تئوری جنوبی (Southern Theory) را، به مثابه راهکاری جدید ارائه می‌کند که از طریق فراهم کردن امکان دیالوگ و تعامل بین نظریات اجتماعی در حال ظهور از بطن کشورهای جنوبی از یک سو، و نظریه اجتماعی کلاسیک و معاصر تثبیت شده غربی از سوی دیگر، امکان نظری تازه‌ای را برای صورت بندی دگرباره دانش اجتماعی مان بدست می‌دهد.

ظهور استعمار و تأثیرات آن بر روند شکل‌گیری نظریه اجتماعی مدرن، نقش مهمی در نظریه گنل (۲۰۰۷) ایفا می‌کند. او معتقد است که اگرچه رشد و توسعه علوم اجتماعی به مثابه رشته‌ای شناخته شده و نهادمند در نیمه دوم قرن نوزدهم در ارتباطی تنگاتنگ با گسترش سرمایه داری و استعمارگری غربی به وقوع پیوسته است، با این وجود اما به گونه‌ای تناقض‌انگیز، جریان اصلی و غالب نظریه اجتماعی «به طور نظام‌مند نقش و اهمیت

جریان استعمار و تجربه زیسته کشورهای مستعمره و تحت سلطه واقع شده را انکار می‌کند و نادیده می‌انگارد (۲۰۰۷).»

ریشه‌های اصلی بحث کُنل درباره اهمیت استعمار در شکل‌گیری نظریه اجتماعی مدرن را باید در نظریه پسا/استعمارگری (Post-Colonialism) ادوارد سعید جست. سعید در کار تأثیرگذارش، شرق‌شناسی (Orientalism)، معتقد است که بازنمایی ملت‌های «استعماریافته» به مثابه «دیگری» (Other)، «متفاوت» (Different) و در مقامی پایین‌تر نسبت به کشورهای استعمارگر، جزئی اساسی از گفتمان نظری و تحولات اقتصادی-سیاسی عملی استعمارگری غربی بوده است. شرق‌شناسی سعید، «رشته‌ها، نهادها و فرایندهای تحقیقاتی و همچنین مکاتب فکری متفاوتی را توصیف می‌کند که بواسطه آن‌ها اروپایی‌ها در طی قرون متمادی، شناخت خودشان از شرق را شکل بخشیده‌اند (آشکروفت و آهلوالیا، ۱۹۹۷: ۵۷).» درحقیقت، «شرق» اساساً برساخته ذهن غربی است (نینگ، ۱۹۹۷). اگرچه گفتمان استعمار اساساً در ساختار فرهنگی استعمارکننده است که شکل می‌گیرد، همواره اما این احتمال وجود دارد که ملت استعمارشونده ماهیت خود را تحت تأثیر این گفتمان تعریف کند و رفته رفته هویت مستقل خود را از دست دهد. برای سعید «شرق و شرقی، برساخته‌های مفهومی هستند که توسط شاخه‌های گوناگون اندیشه غربی آفریده شده‌اند و بواسطه آن‌ها انسان غربی، «دیگری» غیرغربی را می‌شناسد (آشکروفت و آهلوالیا، ۱۹۹۹: ۶۵). در این گفتمان، بازنمایی خود، توسط انسان شرقی، اساساً مغفول واقع می‌شود.

داعیه «جهان‌شمول بودن» دیگر سویه درون‌ماندگار نظریه اجتماعی غربی است (کُنل، ۲۰۰۷). پیش‌فرض وجود یک ساختار اجتماعی بنیادین و مشابه برای همه جوامع، پیش‌فرض کلیدی در نظریه اجتماعی غربی بوده است. براین اساس، در فرایند تولید دانش اجتماعی، زبانی جهان‌شمول با واژگان و مفاهیمی یکسان به کار گرفته می‌شود تا حاصلش برساختن یک نظام واحد نظری باشد که در چارچوب آن بتوان پاسخ‌هایی برای توضیح و تبیین مسایل گوناگون اجتماعی در جوامع سرتاسر جهان یافت. با این وجود، کُنل (۲۰۰۶) معتقد است: «فرایند استعمارگری سبب پدیدآمدن ناهمگونی‌های اساسی و مهم در بطن تجربه زیسته جوامع استعماریافته گشته است که نمی‌توان آن‌ها را به راحتی و در قالب مدل‌های استاندارد و متداول بررسی تغییر که از سوی نظریه‌های اجتماعی مسلط غربی

همواره ارائه گشته‌اند ارزیابی کرد (۲۰۰۶: ۲۶۰). در همین راستا، سعید نیز معتقد است که شرایط سخت و ناگوار زندگی مادی افرادی که با عمق وجودشان اثرات مخرب استعمار را در زندگی روزمره شان لمس می‌کنند و رنج‌های روانی آنها هرگز نمی‌تواند توسط گفتمان‌های نظری غالب غربی نادیده انگاشته شوند (آشکروفت و آهلوالیا، ۱۹۹۹: ۲۵). در حقیقت، بدنه اصلی نظریات پساستعمارگری در توجه به سویه‌های انسانی، تجربه زیسته‌ی جوامع استعمارشده اشتراک دارند؛ و دقیقاً همین ناتوانی در شنیدن صدای سوژه‌های حذف شده در فرایند استعمارگری غربی است که بدنه اصلی نظریه اجتماعی رایج را، آن گونه که گنل (2007) بحث می‌کند، در فهم و تبیین وقایع و مشکلات اجتماعی جوامع غیرغربی در حال توسعه یا توسعه نیافته عقیم می‌سازد.

نظریه اجتماعی-نظریات توسعه: جریانات متأخر نظریات توسعه به مثابه روزنه‌ای

برای صورت‌بندی الگوی اسلامی-ایرانی پیشرفت

هدف نهایی تئوری جنوبی گنل و نظریه پساستعمارگری سعید دست یافتن به چارچوب مفهومی نوینی برای ارزیابی وقایع حقیقتاً موجود جوامعی است که در جهان توسعه یافته واقع نشده‌اند. گنل بحثش در تئوری جنوبی را متوجه وضعیت علوم اجتماعی در کلیت‌اش می‌سازد. ادوارد سعید نیز در نظریه پساستعمارگری خود، در جهت نقد بنیادین کلیت اندیشه غربی در مواجهه‌اش با «دیگری» غیرغربی تلاش می‌کند. در ادامه منطقی نظریات این دو درباره عدم توانایی جریان غالب علوم اجتماعی در درک تحولات جوامع غیرغربی، می‌توان ادعا کرد که نظریات توسعه‌ی رایج نیز به همین وضعیت دچاراند. در باب جایگاه نظریات توسعه در علوم اجتماعی بحث‌های فراوانی مطرح شده است؛ اینکه نظریات توسعه بخشی از علوم اجتماعی هستند یا این که موجودیتی صرفاً سیاسی دارند؟ برخی نظریات توسعه را بخشی جدایی‌ناپذیر از نظریات مطرح شده در چارچوب علوم اجتماعی می‌دانند و تغییرات آنها را متأثر از تغییرات در اندیشه اجتماعی و نظریات اقتصادی. برخی دیگر نظریات توسعه را به مثابه ایدئولوژی در نظر می‌گیرند و تحولات سیاسی را عامل اساسی تأثیر بر این نظریات می‌دانند تا جریان‌های فکری و نظری. در جایی میان این دو دیدگاه، دیدگاه دیگری وجود دارد که نظریات توسعه را بخشی از بدنه بزرگتر علوم اجتماعی درک می‌کند و در همان حال تأثیرات فرایندهای سیاسی بر

شکل‌گیری و تغییر نظریات توسعه را نادیده نمی‌انگارد. جان ندروین پیترس در کتاب خود، نظریه توسعه (۲۰۱۰)، با اتخاذ چنین رویکردی آن را جامعه‌شناسی دانش توسعه می‌نامد. او معتقد است نظریات توسعه به مثابه علوم اجتماعی کاربردی هستند که در ارتباط با شاخه‌های گوناگون علوم اجتماعی قرار می‌گیرند و از تغییر و تحولات آن‌ها تأثیر می‌پذیرند. تکامل‌باوری (Evolutionsim)، مارکسیسم، نئو-مارکسیسم، مکتب کینزی اقتصاد، کارکردگرایی ساختارگرا (Structural Functionalism) و اقتصادنئوکلاسیک (Neoclassical Economics) از جمله مهمترین پارادیم‌های علوم اجتماعی هستند که در مقاطع زمانی متفاوت نظریه‌های توسعه را تحت تأثیر قرار داده‌اند (ندروین پیترس، ۲۰۱۰: ۳).

می‌توان ادعا کرد که به طورتاریخی، جایگاه نظریه توسعه در علوم اجتماعی نادیده انگاشته شده است؛ غفلتی که ریشه در ایده‌های متأثر از گفتمان استعمار درباره تولید دانش دارد: نظریات توسعه به مسایل جوامعی می‌پردازد که جزء جوامع شمالی و توسعه‌یافته نیستند، در حالی که علوم اجتماعی در جوامع توسعه یافته غربی است که شکل می‌گیرد و بسط می‌یابد. در این دیدگاه آنچه در کشورهای غیر توسعه یافته می‌گذرد تنها نقش تولید داده برای تولید نظریه در کشورهای توسعه یافته را دارد. دیدگاهی که مسیر توسعه پیموده شده توسط کشورهای توسعه یافته را مسیری جهان‌شمول و قابل کاربرد برای همه کشورها فرض می‌گیرد. حال آنکه طبق بحث ندروین پیترس (۲۰۱۰) چنین دیدگاهی به نظریات توسعه دیگر در جهان امروز نمی‌تواند کارکردی داشته باشد. وضعیت کنونی نظریات توسعه بیانگر فاصله‌ای معنادار میان مطالعات انجام گرفته در حوزه توسعه و علوم اجتماعی است. میراث گفتمان استعمار هم‌چنان بر نظریات توسعه سایه افکنی می‌کند. در زمانه رشد روزافزون جهانی‌سازی غربی، همراه با سلطه همه‌جانبه اقتصاد نئولیبرال شرکت‌های چندملیتی، گفتمان‌های غالب توسعه تنها یک نسخه مشابه را برای کشورهای در حال توسعه ارائه می‌کنند: پیمودن مسیر طی شده توسط اقتصادهای بازار آزاد غربی، پیوستن به بازار جهانی سرمایه، پذیرش استانداردهای فرهنگی-سیاسی مدرنیته غربی، به فراموشی سپردن خصوصیات تاریخی و مذهبی (ندروین پیترس، ۲۰۱۰: ۳-۵)، لزوم تعلیق «سنت»، و تأکید بر محوریت عقلانیت ابزاری در طراحی و پیشبرد اهداف توسعه. در عمل اما دستاورد نظریات مختلف توسعه، بسط هرچه بیشتر سلطه جهان «توسعه یافته» ی غربی بوده است تا رشد بنیان‌های اقتصادی-سیاسی جهان در حال توسعه.

واکاوی تاریخی نظریات توسعه اگرچه نقش پررنگ گفتمان «استعمار» در تغییر و تحول این نظریات را آشکار می‌کند، اما سویه دیگری را نیز بر ما نمایان می‌سازد؛ سویه‌ای که می‌تواند نویدبخش گشودن افقی نو برای ارائه نظریات بومی توسعه باشد؛ نظریاتی که توان تحلیل تغییرات جوامع در حال توسعه ی غیرغربی را داشته باشند و از سوی دیگر امکانی برای تعامل دوطرفه، آن‌گونه که گنل (۲۰۰۷) مطرح می‌کند، با نظریات توسعه ارائه شده از سوی کشورهای توسعه‌یافته غربی را فراهم آورد. بر اساس نظر پیترس (۲۰۱۰)، جریانات عمده در نظریه توسعه همواره به موازات تغییرات بنیادین در علوم اجتماعی پیش رفته‌اند: تغییراتی تدریجی از نظام‌های معرفت‌شناختی قرن نوزدهمی به سمت نظام‌های معرفت‌شناختی رایج در قرن بیستم. «در وهله‌ی اول این تغییر شامل چرخش از دیدگاه‌های ساختارگرا که بر نقش ساختارهای کلان تأکید می‌کردند به سمت دیدگاه‌های معطوف به عاملیت فرد است. تفکرات کلاسیک و مدرن توسعه اساساً ساختارگرا بودند. تأکید بر روی شکل‌دهی به واقعیت‌های اجتماعی در مقیاس کلان بود؛ شکل‌دهی بواسطه تغییرت ساختاری در اقتصاد، دولت و سیستم اجتماعی. دامنه چنین چرخشی تفکر انتقادی-مارکسیستی توسعه را نیز در بر می‌گرفت که در قالب ارتدوکسش کاملاً ساختارگرا بود (پیترس، ۲۰۱۰: ۱۱-۱۲).

در علوم اجتماعی اما گرایش به دیدگاه‌های ساختارگرا به تدریج با ظهور مکاتبی چون پدیدارشناسی، هرمنوتیک، اگزیستانسیالیسم، کنش متقابل نمادین و مارکسیسم متأثر از گرامشی به سمت دیدگاه‌های معطوف به «عاملیت» فردی تغییر پیدا کرد؛ چرخشی از دیدگاه‌های «جبرگرایانه» به سوی دیدگاه‌های «تفسیرگرایانه»؛ تمایل به نگرستن به موضوع از منظری «چندوجهی» تا «یک وجهی» و کلی‌گرایانه؛ ترجیح «برساختگرایی» به «ساختگرایی»؛ اعتقاد به برساخته‌شدن واقعیت‌های اجتماعی توسط کنشگران و نه به شکل‌گرفتن آن توسط ساختارهای کلان. پیترس (۲۰۱۰) معتقد است این چرخش دیدگاه در علوم اجتماعی چند تأثیر عمده بر نظریات توسعه داشته است: الف-اهمیت یافتن «فضا»های محلی/منطقه‌ای در تفکر توسعه‌محور؛ ب-توجه به تمایز و تفاوت: حرکت از نظریه‌های توسعه ساختارگرا، کلیت‌گرا و یکسان‌ساز به سوی نظریات توسعه‌ای که «تمایز» و «تفاوت» در بطن آن‌ها به رسمیت شناخته شده باشد؛ ج-حرکت از نظریات توسعه کلان‌نگر و جهان‌شمول به سمت نظریات توسعه جزئی‌نگر و موردمحور: به جای ارائه

نسخه‌های عام و کلی برای توسعه در مناطق مختلف، با در نظر گرفتن ویژگی‌های متمایز هر منطقه، باید تلاش گردد تا نسخه‌ای خاص برای توسعه آن منطقه معین پیشنهاد شود. این تغییرات، در حقیقت، نوع جدیدی از رابطه را میان عناصر «محلی» و «جهانی»، «خرد» و «کلان»، «درونی» و «بیرونی» در نظریات توسعه تعریف می‌کند. «چرخش از ساختارگرایی به برساختگرایی و از ساختار به عاملیت فردی، مترادف با تغییر در نقطه تمرکز و دیدگاه است... این قدمی مؤثر و رو به جلو در جهت دموکراتیک ساختن سیاست‌های توسعه‌ای است. از این منظر، برساختگرایی، بیان روش‌شناختی تغییر و تحول سیاسی در عرصه توسعه است (۱۳:۲۰۱۰)».

ادامه منطقی تحولات متأخر نظریات توسعه می‌تواند از لحاظ نظری-مفهومی، راهگشای بسط الگویی بومی برای توسعه در ایران باشد؛ الگویی که با تکیه بر ظرفیت‌های داخلی، ماحصل «دیالوگ»ی انتقادی با نظریات توسعه غربی رایج باشد. با نظر به چارچوب مفهومی ترسیم شده در بالا، این مقاله در ادامه تلاش می‌کند تا با اتخاذ رویکردی تاریخی و واقع‌گرا، پیشنهاد دهد که برای دستیابی به الگوی اسلامی-ایرانی پیشرفت، تمرکز بر نهاد مسجد، به عنوان یکی از تأثیرگذارترین نهادهای بومی در بطن فضای عمومی جامعه ایرانی، می‌تواند از اهمیت بسزایی برخوردار باشد.

نقد گفتمان توسعه در ایران پس از انقلاب

در ایران بعد از انقلاب، همراه با آمد و رفت دولت‌ها یکی پس از دیگری، شاهد ظهور و افول گفتمان‌های گوناگون برای دستیابی به توسعه بوده ایم: گفتمان سازندگی (با تمرکز بر توسعه اقتصادی)؛ گفتمان اصلاحات (با تمرکز بر توسعه سیاسی)؛ گفتمان عدالت و اینک گفتمان اعتدال. تمامی این گفتمان‌ها اگرچه در نام و شعار خود را از دیگری متمایز می‌دانستند، در عمل اما مسیری یکسان را پیموده‌اند-نباید البته این نکته را از نظر دور داشت که با توجه به عمر اندکی که از روی کار آمدن گفتمان اعتدال می‌گذرد، ارزیابی در مورد آن شاید اندکی زود باشد- و دارای وجوه اقتصادی و بوروکراتیک مشابهی بوده‌اند: از نقطه نظر اقتصادی محوریت همواره با توسعه مبتنی بر بازار آزاد بوده است و از منظر بوروکراتیک نیز تلاش برای کوچک‌ساختن دولت؛ وجه اولی تا حد زیادی اجرایی شده است-فارغ از بحث ارزیابی دستاوردهای مثبت و منفی آن در اینجا- وجه دوم اما شاهد

روندی معکوس بوده است: گسترش روزافزون نهادهای دولتی در طی سه دهه‌ی سپری شده از انقلاب. به نظر می‌رسد اختلاف اصلی این گفتمان‌ها را باید در مدعای ایدئولوژیک شان جست‌وجو کرد؛ گفتمان غرب‌گرا در برابر گفتمان ضدغرب‌گرا؛ پذیرش بی‌چون و چرای گفتمان توسعه‌گرایی در مقابل نفی همه‌جانبه آن.

در نگاهی کلی، گفتمان‌های توسعه در ایران پس از انقلاب را می‌توان از دو بُعد ارزیابی کرد: اقتصادی و فرهنگی.

الف- بُعد اقتصادی: گرایش کلی در همه گفتمان‌های مطرح شده برای توسعه، دنباله‌روی از رویه‌های توصیه شده توسط نظریات توسعه غربی مبتنی بر اقتصاد بازار آزاد بوده است. این گفتمان‌ها با بی‌توجهی به توان و ظرفیت تولید داخلی، و با تأکید صرف بر پیوستن به بازار جهانی از رهگذر واردات، در تعیین یک خط‌مشی استراتژیک و بلندمدت اقتصادی ناکام مانده و به همین دلیل، از نقطه نظر دستاوردهای اقتصادی-نظیر توسعه بخش صنعت و کشاورزی، و توزیع عادلانه فرصت‌های اقتصادی- ناکارآمد بوده‌اند. هم‌چنین، علیرغم مطلوبیت پیاده‌سازی مؤلفه‌های اقتصاد بازار آزاد در تمامی این گفتمان‌ها، نقش نهاد دولت در اقتصاد، و لزوم دخالت یا عدم دخالت این نهاد در سازوکارهای اقتصادی، هم‌چنان به عنوان مسأله‌ای مناقشه‌برانگیز باقی مانده است.

ب- بُعد فرهنگی: گفتمان‌های توسعه پس از انقلاب، با نادیده انگاشتن مبانی دینی و ارزشی جامعه ایرانی، به ارائه برنامه‌هایی منجر شده‌اند که یا منادی پذیرش تمام و کمال ارزش‌های فرهنگی توسعه‌گرایی و تعلیق «سنت» دینی بوده‌اند، و یا به تبلیغ خوانشی دگماتیک و متحجرانه از «سنت» اسلامی-ایرانی پرداخته‌اند و راه را، پیشاپیش، بر روی هر گونه تعامل میان «سنت» بومی و تاریخی از یک سو و ارزش‌های فرهنگی توسعه‌گرایی از سوی دیگر، در دنیای مدام در حال تغییر امروزی، بسته‌اند. به عبارت دیگر، برنامه‌های فرهنگی حاصل از این گفتمان‌های توسعه، از منظر مبانی هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی با بنیان‌های دینی و تاریخی جامعه ایرانی هم‌سو نبوده‌اند.

ناکارآمدی اقتصادی و ناسازگاری فرهنگی این گفتمان‌ها، سبب شده است تا «توسعه» در ایران، هم‌چنان، مسأله‌ای حل‌ناشده باقی بماند. در این وضعیت، الگوی اسلامی-ایرانی پیشرفت، به مثابه الگویی جایگزین، باید قادر به ارائه چارچوب مفهومی نوینی برای ارزیابی واقعیت‌های انضمامی جامعه ایرانی در مواجهه‌اش با گفتمان‌های توسعه‌ی سراپا غربی یا

سراپا ضد غربی باشد؛ چارچوب مفهومی که، همان‌گونه که کُنل نیز اشاره می‌کند، حاصل نمی‌شود مگر با فراهم آمدن امکان تعامل دو طرفه میان نظریات برخاسته از مبانی دینی، تاریخی و اندیشه‌ای جامعه‌ی در حال توسعه‌ی ایرانی از یک سو، و جریان غالب نظریات توسعه غربی از سوی دیگر.

الگوی اسلامی-ایرانی پیشرفت: الگوی جایگزین

زمانی که از الگوی جایگزین سخن می‌گوییم، در واقع نقدی را بر جریان اصلی توسعه غربی وارد می‌کنیم. نظریات جایگزین، تمایز خود با نظریات غالب توسعه را در سه حوزه عمده می‌دانند: اهداف (یا ارزش‌های توسعه)، عاملان و روش‌ها. الگوهای جایگزین در توسعه، اهداف خود را از رهگذر سازوکارهای مشارکتی و با توجه مستقیم به گروه‌هایی از جامعه که متأثر از برنامه‌های توسعه خواهند شد تعریف می‌کنند. در این‌جا دیگر برای جوامع در تکاپوی توسعه، اهدافی جهان‌شمول، یکسان، و از پیش تعیین‌شده که توسط نظریات غالب غربی تجویز می‌شود، در نظر گرفته نمی‌شود؛ بلکه تلاش می‌گردد تا در مرحله هدف‌گذاری به خصوصیات تاریخی و مذهبی هر جامعه و نیازهای منحصر به فرد آن جامعه توجه کافی شود. این رویکردها با به چالش کشیدن نقش دولت‌ها در فرایند توسعه، بر نقش مردم تأکید ویژه‌ای قرار می‌دهند. به عبارت دیگر، بنا به گفته نرفین «توسعه‌ی جایگزین، زمین شهروندان است». توسعه امروز باید «لنگرگاه مردم» باشد. الگوهای جایگزین، مردم و کنشگران محلی را عاملان اجرایی برنامه‌های توسعه می‌پندارند؛ عاملانی که با مدد گرفتن از ظرفیت‌ها و سازوکارهای نهادهای مردمی در بطن فضای عمومی جامعه، روش اجرایی خود برای دست‌یابی به اهداف توسعه‌ای را تعریف و مدام اصلاح می‌کنند. در چارچوب نظریات جایگزین توسعه، الگوی اسلامی-ایرانی پیشرفت می‌تواند این‌گونه تعریف گردد:

الگوی اسلامی-ایرانی پیشرفت مدلی است که با محوریت قرار دادن عقلانیت ارزشی، بهره‌جستن از ظرفیت‌های بومی، و تأکید نهادن بر خودتکایی و مشارکت مردمی، در پی دست‌یابی به عدالت اسلامی است تا از این رهگذر نیازهای مادی انسان‌ها را مرتفع سازد و حیات معنوی‌شان را غنی.

ویژگی‌های الگوی اسلامی-ایرانی پیشرفت را می‌توان این‌گونه برشمرد:

سومین کنفرانس الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت

واکاوی مفاهیم و نظریه‌های رایج توسعه و تجارب ایران و جهان: به سوی نظریه اسلامی ایرانی پیشرفت

اردیبهشت و خرداد ۱۳۹۳

- ارائه تعریفی جدید از مفهوم «توسعه»
- تأکید بر برطرف ساختن نیازهای اساسی مردم
- مطابقت دادن نظام اقتصادی با اصول اسلامی
- جایگزین ساختن عقلانیت ابزاری رایج در نظریات غربی توسعه با عقلانیت ارزشی که تمرکزش بر عدالت است و نه برابری: عقلانیت ارزشی در الگوی اسلامی-ایرانی پیشرفت در ارتباط با گفتمان «تناسب» قرار می‌گیرد. در این گفتمان، تفاوت انسان‌ها، با توجه به ویژگی‌های تکوینی و طبیعی‌شان پذیرفته می‌شود. این تفاوت‌ها، منجر به پیدایش نقش‌ها و انتظارات متفاوت در جامعه خواهد شد. عقلانیت ارزشی در این جا از لزوم سیاست‌گذاری و تدوین نظام حقوقی با توجه به این تفاوت‌های تکوینی و انتظارات ناشی از آن‌ها دفاع می‌کند تا از این رهگذر تناسب میان انسان‌ها رعایت شود. نظام توسعه‌ای مبتنی بر عقلانیت ارزشی، این تناسب را عین عدالت می‌داند.
- تعریف وجه معنوی در کنار وجه مادی رایج در نظریات توسعه غربی، به عنوان رکنی اساسی از اهداف توسعه اسلامی-ایرانی
- تأکید بر «سنت» به جای تعلیق «سنت»
- تأکید بر این نکته که در الگوی اسلامی-ایرانی پیشرفت، صرفاً «حق» مهم نیست، بلکه «مسئولیت» نیز اهمیت پیدا می‌کند. در این جاست که اعمال و نیت کنشگران واجد ارزش می‌گردد.
- تأکید بر اخلاق متعهدانه به جای اخلاق منفعت‌محور. در نظام اخلاقی متعهدانه، اصول اخلاقی به مثابه اصولی ارزشی برای فرد درونی می‌گردد، در حالی که در نظام اخلاقی منفعت‌محور، اصول اخلاقی از رهگذر ساز و کاری ابزاری (Instrumental) و صرفاً به منظور دستیابی به هدفی مشخص برای فرد درونی می‌گردد.
- تأکید بر همدلی، یکپارچگی و ادغام اجتماعی به جای محوریت قرار گرفتن «فرد» در مسیر توسعه
- تأکید بر ظرفیت‌ها و نهادهای بومی جامعه‌ی ایرانی، نظیر نهاد مسجد، به عنوان اصلی‌ترین راهکار برای اجرای اهداف توسعه‌ی اسلامی-ایرانی

نهاد مسجد: نهادی تاثیرگذار در بطن جامعه‌ی ایرانی

مساجد از تأثیرگذارترین نهادهای موجود در ساختار جامعه‌ی ایرانی هستند. مساجد، نه تنها به عنوان مهم‌ترین نهاد مذهبی ایران محسوب می‌شوند، بلکه هویت تاریخی ساختار شهری و حیات روستایی جامعه‌ی ایرانی نیز با حضور مساجد است که تکمیل می‌گردد و تعریف می‌شود. در طی قرون، مسجد همواره فضای عمومی مرکزی بوده است که دایره‌ی وسیعی از مردمان این جامعه می‌توانستند در آن دور هم جمع گردند، مناسک دینی گروهی خود را به پا دارند و درباره‌ی طیف گسترده‌ای از موضوعات شخصی و گروهی با هم تبادل نظر و اطلاعات کنند.

از نقطه نظر تاریخی، تمدن اسلامی عمدتاً «شهری» و «بازرگانی» بوده است (تهرانیان، ۱۹۸۰: ۱۸-۱۹). در ایران، طبقات بازرگان، عمدتاً بازاریان، در مقایسه با سایر طبقات و گروه‌های برتر و نخبه نظیر اشرافیت زمین‌دار از اعتبار اجتماعی، موقعیت اقتصادی و نفوذ سیاسی بالاتری برخوردار بوده‌اند. در این فضا، بازار و حجره‌هایش، به همراه مساجد و ساختمان‌های وابسته به آن‌ها، شاکله اصلی ساختار شهری ایران قدیم را تشکیل می‌دادند. موقعیت جغرافیایی بازار در مراکز شهرها، نزدیکی آن به مساجد اصلی هر شهر، اهمیت اقتصادی آن و تطابق و هم‌خوانی فعالیت‌های تجاری بازاریان با قوانین شرعی اسلام، در طول تاریخ، منجر به استقرار روابطی نزدیک میان بازاریان و روحانیون گشته است. بازاریان که از لحاظ ایدئولوژیک متأثر از آموزه‌های دینی روحانیون بوده‌اند، همواره تلاش کرده‌اند تا نهاد مذهب را بواسطه پرداخت وجوه شرعی و کمک‌های نقدی خود حمایت کنند. در مقابل، علما نیز فعالیت‌های اقتصادی آنان را بر اساس قوانین شرعی اسلامی مجاز می‌شمردند (مک‌دانیل، ۱۹۹۱: ۳۵-۴۵، ۱۴۲-۱۴۱).

علاوه بر این، در ایران، طی قرن‌ها، طیف گسترده‌ای از نهادهای مذهبی، در اطراف مساجد شکل گرفته و توسعه یافته‌اند (برای مثال مدارس مذهبی و حسینیه‌ها). جدای از کارکردهای اجتماعی فراوان نهاد مسجد در طول تاریخ، نظیر برگزاری مراسم مذهبی، کمک به امور خیریه و آموزشی در مناطق محروم، تنویر افکار عمومی، بسیج مردم، تقویت وجدان جمعی، تبلیغ ارزش‌های گروهی، پاسداری از کنش‌های دینی و سنتی، و ایجاد و تقویت شبکه‌های اجتماعی غیررسمی، مساجد در شکل بخشی به هویت جمعی گروه‌های مسلمانان در هر منطقه و پیدایش احساس «تحداد»، که می‌تواند مبنای عمل اجتماعی قرار

گیرد، نیز همواره نقش پررنگی بازی کرده اند. «شکل‌گیری گروه‌ها و هویت مذهبی از این طریق همواره واجد اهمیتی سیاسی نیز بوده است (مک دانیل، ۱۹۹۱: ۴۵).» نهادهای اسلامی، و در رأس آن‌ها مساجد، با تولید و بازتولید هویت مذهبی مشترک میان اعضایشان، می‌توانستند آن‌ها را متحد و یکپارچه سازند. در حقیقت، همان‌گونه که دورکیم نیز اشاره می‌کند، مذهب تنها سیستمی متشکل از ایده‌ها و عقاید نیست؛ مذهب متشکل از مجموعه‌ای از «اعمال» و رسومات مشترک است؛ مذهب مجموعه‌ای از مراسم جمعی است. اجرای مستمر مراسم و اعیاد مذهبی، فرایندی است که در طی آن قدرت اخلاقی مذهب تولید و دائماً بازتولید می‌شود. در طی این فرایند «انسجام اجتماعی» برساخته می‌شود و شکل می‌گیرد. «این ماهیت جمعی اعیاد و مراسم مذهبی است که سبب پدیدار گشتن احساس سرخوشی در میان مشارکت‌کنندگان می‌شود و به آن‌ها اهمیت گروه و جامعه را القا می‌کند. بنابراین، مراسم [مذهبی] انسجام و اتحاد اجتماعی را خلق می‌کنند و استمرار می‌بخشند (۱۹۹۵: ۱۰۲).» نهاد‌های مذهبی و مساجد، اماکن عمومی هستند که در آن‌ها چنین مراسمی انجام می‌گردد. این سویه «انسجام بخش» مذهب، به عنوان یکی از مهم‌ترین کارکرد‌های آن، توسط رابرت بلا در کتاب تأثیرگذارش، *فراثر از اعتقاد: مقالاتی در باب مذهب در جهان پس‌سنتی* (۱۹۷۰)، نیز مورد اشاره قرار گرفته است. مردین (۱۹۹۶) نیز در مطالعه خود درباره حیات شهری اسلامی نیز مسجد را به عنوان نهاد عمومی قدرتمندی معرفی می‌کند که همواره در طول تاریخ افراد و گروه‌های مختلف از میان مردم عادی می‌توانستند بواسطه رهبران مذهبی و در درون فضای عمومی مساجد در کنار یکدیگر جمع گردند و بر علیه حاکمان مستبد زمانه خود متحد شوند. از این جهت، مردین معتقد است که نهادهای اسلامی و مساجد به طور تاریخی «ساختاری در برابر هژمونی سیاسی حاکمیت تشکیل داده‌اند» و نقشی که در دوره‌های متفاوت توسط علما و روحانیون به عهده گرفته شده است، می‌تواند همانند نقشی در نظر گرفته شود که توسط نیروهای مرجع اجتماعی در تاریخ جامعه مدنی غربی ایفا گشته است (ص ۲۸۷). از این منظر، مساجد و سایر نهادهای مذهبی وابسته به آن‌ها، به مثابه «مراکز سنتی» (اسکاچ پل، ۱۹۹۴) حیات عمومی شهری، به طور تاریخی، نقشی مهم در سرنوشت مشترک مردمان در جوامع اسلامی، و به طور خاص، جامعه ایرانی، بازی کرده‌اند.

سلطه نظریات توسعه‌ی غربی بر فهم ما از نهاد مسجد در ایران

بدین ترتیب، می‌توان مشاهده کرد که نهاد مسجد، به عنوان نهادی بومی در بطن فضای عمومی جامعه‌ی ایرانی، دارای ظرفیت‌های متعددی برای شکل‌بخش به الگویی اسلامی-ایرانی پیشرفت است. با این وجود اما این مقاله در ادامه تلاش می‌کند تا با تمرکز بر نقش نهاد مسجد در حوادث منتهی شونده به انقلاب سال ۱۳۵۷ در ایران نشان دهد که: از یک سو معدود کارهای تحقیقاتی انجام گرفته در این حوزه که اشاراتی هر چند گذرا به نقش نهاد مسجد داشته‌اند عمدتاً در ادبیات تحقیقاتی انگلیسی زبان صورت گرفته‌اند، و از سوی دیگر فرضیات رایج درباره نقش و کارکرد نهاد مسجد در انقلاب ایران، و به طور کلی در جوامع اسلامی، در این کارها، تحت تأثیر گفتمان‌های مسلط توسعه‌ی غربی شکل گرفته‌اند و با ارائه تفسیری ذات‌گرایانه، تقلیل‌گرایانه، و غیرتاریخی از اسلام و نهاد‌های دینی، در فهم فضای عمومی جوامع اسلامی ناکام می‌مانند. مقاله قصد دارد تا به امید گشایش بحثی علمی در این حوزه، این نکته را برجسته سازد که برای دست یافتن به مفاهیم و نظریات بومی برای تحلیل فضای عمومی جامعه ایرانی، و در بُعدی کلان‌تر برای صورت‌بندی الگوی اسلامی-ایرانی پیشرفت، هم‌راستا با جریان‌های متأخر نظریات توسعه مبتنی بر اهمیت دادن به ویژگی‌های تاریخی-فرهنگی هر منطقه، نیاز است تا نهاد مسجد در ایران مورد مطالعه جدی جامعه‌شناختی و تاریخی قرار گیرد. بنابراین، اشاره‌ی انتقادی مقاله به این کارها، به طور ضمنی بیانگر وجود ضعف و خلاء در زمینه انجام تحقیقات میدانی درباره نهاد مسجد نیز می‌باشد.

در ایران، به طور تاریخی، مسجد در کنار این که مهم‌ترین ساختار مذهبی جامعه را تشکیل می‌داده است، همواره به طور بالقوه از اهمیتی سیاسی نیز برخوردار بوده است. مساجد در ایران، تحت رهبری روحانیون شیعه، همواره بواسطه دریافت وجوه شرعی، نذورات و موقوفات مردمی استقلال مالی خود نسبت به دولت را حفظ کرده‌اند. در میان علمای شیعه، با قدرت یافتن مکتب اصولی، دامنه نفوذ و حضور مجتهدان از دایره مسائل فقهی و اخلاقی فراتر رفته و موضوعات روز سیاسی-اجتماعی، که مهم‌ترین آن‌ها مسأله مشروعیت حاکم وقت بود، را نیز شامل می‌شد. ظهور مقام «مرجعیت تقلید» به موقعیت منحصر به فردی اشاره دارد که توسط شاخص‌ترین مجتهدان هر عصر و دوره‌ای بدست می‌آمد؛ مجتهدانی که علاوه بر داشتن بالاترین درجه فقهی، واجد مزیت‌های اخلاقی برای

رهبری پیروان خود نیز بودند. موقعیت منحصر به فرد مرجعیت تقلید، در طول تاریخ، نفوذ سیاسی گسترده‌ای را برای مجتهدان اعظم هر دوره در میان پیروانشان فراهم می‌آورد. در چهارچوب روابط دولت و روحانیت نیز، اصرار بر مفهوم اجتهاد می‌توانست منجر به استقلال روحانیون و علمای شیعه از دولت گردد. شبکه غیررسمی پیروان، طلاب و بازاریان که تحت رهبری مجتهدان اعظم هر دوره شکل می‌یافتند «پایگاه اجتماعی قدرتمندی را تشکیل می‌داد که در برابر نفوذ و دست اندازی دولت مصون می‌ماند (اخوی، ۱۹۸۱: ۱۲ - ۱۱)».

در میانه دهه پنجاه شمسی، نزدیک به ده هزار مسجد ثبت شده در سرتاسر ایران وجود داشت که گسترده‌ترین شبکه اجتماعی سازمان یافته در درون کشور را تشکیل می‌دادند. از این منظر، نهاد مسجد بخش اصلی فضای عمومی جامعه ایرانی را تشکیل می‌داد. با نگاهی به تحولات سیاسی-اجتماعی منجر شونده به انقلاب سال ۵۷، می‌توان ادعا کرد که در غیاب احزاب سیاسی منتقد، اتحادیه‌های کارگری مستقل و نهادهای غیردولتی اثرگذار، نهاد مسجد، در روند رویدادها به مهم‌ترین مجرای عمومی برای بیان اعتراضات سیاسی و سازمان دهی جنبش‌های مدنی بدل گشت. شبکه مسجد، با داشتن پایگاه‌هایی در سرتاسر کشور، از این مزیت برخوردار بود که رهبران اسلامی را در ارتباط نزدیک با یکدیگر قرار دهد و پیام اعتراضی آنان را، با کاراترین روش ممکن، به گوش عامه مردم در دوسه‌تین شهرها و روستاهای کشور برساند. بنابراین، می‌توان ادعا کرد که نهاد مسجد در شکل دهی به چهارچوب معنایی جنبش اعتراضی و برساختن فضایی عمومی برای کنش دسته جمعی معترضان علیه رژیم شاهنشاهی، نقشی حیاتی و پراهمیت ایفا کرد.

با وجود انجام تحقیقات گسترده‌ی جامعه‌شناختی بر روی ابعاد مختلف انقلاب سال ۵۷ در ایران، نهاد مسجد، به عنوان نهادی که به طور تاریخی نقشی مؤثر در تحولات جامعه‌ی ایرانی ایفا کرده است، هیچ‌گاه مورد مطالعه‌ی جدی و علمی قرار نگرفته است. با مروری بر ادبیات تحقیقاتی موجود درباره‌ی انقلاب ایران، می‌توان تشخیص داد که معدود کارها و اشارات موجود در این زمینه، در دنیای انگلیسی زبان انجام گرفته‌اند و دربردارنده‌ی دو فرضیه‌ی اصلی در رابطه با نقش نهاد مسجد در تحولات سیاسی انقلاب سال ۵۷ هستند: ۱- در مقایسه با گروه‌ها و سازمان‌های لیبرال و سکولار مخالف، شبکه‌ی مساجد به میزان کم‌تری تحت کنترل و فشار رژیم شاهنشاهی قرار داشت. در نتیجه، نهاد مسجد و

گروه‌های اسلام‌گرا می‌توانستند نقش فعال‌تری در مبارزه با رژیم حاکم ایفا کنند. ۲- شبکه‌ی مساجد و روحانیون در فرایند مبارزه با قدرت سیاسی مسلط زمان خود از یکپارچگی کامل و مطلق برخوردار بودند. به عبارت دیگر، شبکه مساجد به مثابه‌ی نهادی کاملاً یک‌صدا و هماهنگ، طرفدار و حمایت‌کننده‌ی گفتمان انقلابی علیه رژیم شاه بود. واکاوی تاریخی و نظری این دو فرضیه مشخص می‌سازد که ریشه‌های آن‌ها را باید در دو چهارچوب تحلیلی عمده، متأثر از گفتمان‌های مسلط توسعه‌ی غربی، جستجو کرد؛ دو چهارچوب تحلیلی که خوانشی «ذات‌گرایانه» از نقش اسلام در دنیای معاصر را ارائه می‌دهند: چهارچوب تحلیلی مدرنیزاسیون (Modernization) و چهارچوب تحلیلی ایدئولوژیک (Ideological).

از اواسط دهه ۱۹۵۰ میلادی، نظریه مدرنیزاسیون به طور گسترده‌ای برای تحلیل تحولات جوامع واقع در خاورمیانه به کار گرفته شده است (آیکلمن و پیسکاتوری، ۲۰۰۴). نظریات رایج درباره‌ی مدرنیته از طریق بر ساختن تمایزی مفهومی میان «غرب» و «شرق» است که از یک سو شناخت خود از مدرنیته را شکل می‌بخشند، و از سوی دیگر فهم تیبیکال از دنیای اسلام را ارائه می‌دهند (برولی، ۱۹۹۴). در این راستا، جهان غیرغربی به مثابه‌ی جهانی تصویر می‌شود که فاقد ضروری‌ترین سویه‌های «نهادی و فرهنگی مدرنیته غربی» است و در نتیجه هیچ‌گاه قادر نخواهد بود تا به ویژگی‌های فرهنگی و اقتصادی جهان مدرن دست یابد. جهان سوم- که جهان اسلام نیز جزئی از آن دسته بندی می‌شود- در ارتباط با جهان اول تصویر می‌گردد. ویژگی‌های تاریخی جهان اسلام نادیده انگاشته می‌شود و تفاوتش با خصایص تاریخی غرب برجسته می‌گردد. ارزش‌های فرهنگی جهان اول «جهان شمول» تصور می‌شوند، در حالی که مشخصات فرهنگی جهان اسلام «محلی» و در تضاد با ارزش‌های جهان شمول مدرنیته تعریف می‌گردند. در این چهارچوب، مسیری واحد برای پیشرفت و توسعه جوامع اسلامی تجویز می‌گردد: فرا رفتن از ویژگی‌های تاریخی- فرهنگی خود و حرکت به سمت مجموعه ارزش‌های جهان شمولی که توسط روایت غربی از مدرنیته ارائه می‌گردد. مطابق این منطق، غرب «ذات فرهنگی غیر قابل تغییر» و «موجودیتی» کاملاً مجزا از شرق دارد (برولی، ۱۹۹۴). سویه «اروپا محورانه» گفتمان غربی مدرنیته به طور مداوم در تفاسیری که درباره‌ی ماهیت خاورمیانه و جهان اسلام ارائه می‌شوند نمود پیدا می‌کنند. نظریه ارنست گلنر (۱۹۸۳) درباره‌ی جامعه اسلامی

نیز بر مبنای همین رویکرد ذات‌گرایانه ارائه شده است. در حالی که نظریه پردازانی که پیش از گلنر بر مبنای رویکردی ذات‌گرایانه به اسلام - و جهان غیرغربی - درباره جهان اسلام نظریه پردازی کرده بودند، مهم ترین خصوصیت آن را حضور تاریخی «استبداد شرقی» در بطن روابط میان دولتی سرکوب گر و غالب و جامعه ای ناتوان می دانستند، ارنست گلنر جامعه اسلامی را جامعه ای با دولت ضعیف صورت بندی می کرد که اقتدارش مدام از سوی علمای دینی و قبایل مورد تهدید قرار می گیرد.

با این وجود زوبیدا (۱۹۹۵) معتقد است که اعتبار صورت بندی گلنر از جوامع اسلامی در چهارچوب تاریخ مدرن این جوامع به شدت مورد تردید قرار می گیرد. اگرچه جوامع اسلامی به دلیل حضور اسلام و برخی از وجوه مشترک تاریخی، همانندی های فرهنگی چندی دارند، اما تجربیات اجتماعی - سیاسی متفاوتی که هر یک از این جوامع از سر گذرانده اند، نمی تواند در قالب یک مدل واحد ذات‌گرایانه که توسط ارنست گلنر ارائه می شود، فهم گردد (ص. ۱۵۱). زوبیدا اعتقاد دارد که «جوامع» اسلامی متفاوتی وجود دارند، نه یک «جامعه» اسلامی واحد؛ چنین تفاوت و گستردگی نیز تنها با کاربرد رویکرد های تفسیرگرایانه در تحقیقات اجتماعی و سیاسی قابل فهم می گردد؛ رویکردهایی که برای تحلیل هر جامعه دیگری نیز به کار گرفته می شوند. «جامعه اسلامی که در کار ارنست گلنر به تصویر کشیده می شود، چنان در بند تکرار حلقه های تاریخی ذات‌گرایانه و تکرار شونده خویش است که اساسا دیگر جایی برای [به کار بستن] جامعه شناسی، سیاست و یا اقتصاد [برای تحلیل] در بطن این جوامع باقی نمی گذارد (زوبیدا، ۱۹۹۵: ۱۵۲).»

اساس همه گرایش های گوناگون نظریه مدرنیزاسیون (Modernization Theory) این اعتقاد است که توسعه اقتصادی منجر به نهادسازی سیاسی می شود (آیکلمن و همکاران، ۲۰۰۴). طرفداران نظریه سکولاریزاسیون، که از مشتقات نظریه مدرنیزاسیون است، ادعا می کنند که به موازات نوسازی اقتصادی جوامع اسلامی، نهادهای جدید فرهنگی و سیاسی ظاهر می شوند که با تجربه تاریخی دموکراسی های کشورهای صنعتی شده غربی تفاوتی ندارند و در نتیجه رفته رفته اسلام اهمیت سیاسی اش را از دست می دهد (تی بی، ۱۹۹۰؛ هانتون ۱۹۹۸؛ میلتون ادواردز، ۱۹۹۸). « مطابق این دیدگاه، پیشرفت توسعه اقتصادی، اهمیت دین در فضای عمومی را کاهش می دهد و منجر به سکولاریزه شدن عرصه سیاست می گردد. در این چهارچوب نظری، اسلام به عنوان هویت فرهنگی سنتی

تلقى می شود که در نقطه مقابل ارزش های پیشروانه مدرن قرار می گیرد (آیکلمن و همکاران، ۲۰۰۰) و سیاست ورزی روحانیون و نهاد مسجد، ذاتا، در تضاد با فرایند مدرنیزاسیون عمل می کند. برای نمونه، ارجمند (۱۹۸۴) اعتقاد دارد که روحانیون و نهادهای تحت کنترل آن ها در ایران، مهم ترین واضعان گفتمان «سنت گرایی» هستند که منافعشان در تقابل با شکل گیری یک دولت- ملت مدرن در کشور است (ذکر شده توسط معدل، ۱۹۸۶: ۵۱۹).

از این منظر چهارچوب نظری مدرنیزاسیون، فهمی ذات گرایانه از جوامع اسلامی ارائه می دهد و تاریخ مندی سنت روحانیت و نهاد های وابسته به آن- و نهاد مسجد به عنوان مهم ترین این نهاد ها- را نادیده می گیرد. ناتوانی نظریه مدرنیزاسیون در فهم تحولات دنیای اسلام، ریشه در دوگانة مفهومی دارد که این نظریه میان «سنت» و «مدرنیته» بر می سازد (آیکلمن و همکاران، ۲۰۰۴؛ بروملی، ۱۹۹۴).

هم چنین است چهارچوب نظری ایدئولوژیک (Ideological) که بر مبنای یک صورت بندی استعلایی و غیرتاریخی از اسلام شکل گرفته است و از درک تحولات تاریخی تشیع و نهادی های وابسته به آن ناتوان می ماند. چهارچوب نظری ایدئولوژیک، با به کار بستن رویکردهای ذهنیت گرا (Subjectivist) برای تحلیل نقش دین و نهادهای دینی در سیاست جامعه ایرانی، «تشیع» را در مقام یک ایدئولوژی، به عنوان تنها عامل در جهت دهی به سیاست ورزی روحانیت و نهادهای وابسته به آن در ایران معرفی می کند. مطابق این رویکرد نظری، ایدئولوژی اسلامی، روحانیت شیعه و نهادهای مذهبی تحت هدایتش، همواره در مقام نهادی کاملا یکپارچه و جدا افتاده از تغییر و تحولات اجتماعی- سیاسی زمانه خود عمل کرده است (الگر ۱۹۶۹؛ وات ۱۹۶۰؛ ساوری ۱۹۷۹). طرفداران این رویکرد ادعا می کنند که یگانه عنصر محرک عمل سیاسی روحانیون و نهادهای مذهبی، ایدئولوژی دینی سراپا غیرتاریخی بوده است که همواره نسخه ای از پیش تعیین شده برای کنشگری در عرصه های جمعی را در اختیار روحانیون قرار می داده است، بی آن که در نظر گرفتن مقتضیات اجتماعی- سیاسی هر عصری را در دایرة عناصر مؤثر در جهت گیری روحانیت و نهادهای مذهبی لحاظ کند. به طور خلاصه، روحانیت و نهاد های مذهبی، نه در بطن واقعیت تاریخی مند جامعه، که در جایگاهی فرا تاریخی قرار گرفته است. با غیرتاریخی قلمداد کردن روحانیت و نهاد های مذهبی، به طور طبیعی، هرگونه تلاش برای مطالعه

علمی تغییر و تحولات آن‌ها، و در دیدی کلی تر نهاد دین (اسلام)، بی معنا جلوه خواهد کرد.

کاربرد دو چهاچوب نظری مدرنیزاسیون و ایدئولوژیک بر تحلیل سیاست نهاد مسجد- و سایر نهادهای مذهبی- در زمینه تاریخی ایران معاصر، و به طور کلی تر در زمینه تاریخی جوامع اسلامی، تا میزان عمده ای در ارائه فهمی جامع از تغییرات این نهاد ناکام مانده است. این دو چهاچوب نظری: الف- از یک سو تفسیری ذات گرایانه و غیرتاریخی از نهاد های مذهبی- از جمله مساجد- ارائه می دهند؛ ب- و از سوی دیگر، علیرغم این که هدف خود را تحلیل تغییر و تحولات جوامع توسعه نیافته غیرغربی بیان می کنند، مفاهیمی را به کار می گیرند که در زمینه تاریخی جوامع غربی شکل گرفته اند؛ یکی از اصلی ترین مفاهیم به کار بسته شده برای تحلیل نهادهای مذهبی و مساجد در چهاچوب این نظریات، مفهوم «جامعه مدنی» است .

الف-تفسیر ذات گرایانه و غیر تاریخی از مذهب و نهادهای مذهبی

برخی با اتخاذ رویکرد «فرهنگی» (Cultural) تلاش کرده اند تا به نقد دیدگاه ذات گرایانه نظریات رایج توسعه به اسلام و نهاد های اسلامی بپردازند .

آیکلمن و پیسکاتوری (۲۰۰۴) دوگانه ساده انگارانه میان سنت و مدرنیته در نظریات مدرنیزاسیون را رد می کنند و بر این اعتقاد تأکید می گذارند که خود سنت می تواند به عنوان «زمینه» (Context) ای عمل کند که در درون آن تغییرات گام به گام شکل گیرد. از منظر آیکلمن و پیسکاتوری فهم غالب درباره سنت اسلامی این است: ذات این سنت، به طور کامل، برابر با کتاب مقدس و سنت پیامبر است و این ذات در طول تاریخ نه قابل تفسیر است و نه قابل تغییر. با این وجود، همه سنت ها بواسطه کنش ها و رسومات جمعی اند که در بطن تاریخ و جامعه شکل می گیرند، استمرار می یابند و نهادینه می شوند. از این منظر، سنت ها همواره به طور بالقوه این امکان را دارند تا «تا برای دست یافتن به وضعیت مناسب تر [نسبت به وضع کنونی شان] به ساز و کار گذشته شان بازگردند و یا ساز و کار جدیدی را خلق کنند (ص.۲۸)» و خود را مدام اصلاح سازند. سنت ها در زمینه تحولات اجتماعی تغییر می یابند. سنت های اسلامی در طول تاریخی از تغییرات سیاسی و

اقتصادی تأثیر پذیرفته اند (ص. ۲۹). به عبارت دیگر، ماهیت سنت های اسلامی تاریخی است و نه فرا تاریخی.

همین منطق بحث را اسد (۱۹۸۶) در تلاش خود برای تعریف موضوع مناسب مطالعه برای انسان شناسی (Anthropology) اسلام پی گرفته است. او اسلام را نه یک سیستم کاملاً به پیوسته و یکپارچه از ایده ها، رسومات و کد های اخلاقی می داند، نه یک صورت بندی اجتماعی منحصر به فرد. اسلام در نگاه اسد یک «سنت» است. اسلام باید به مثابه یک سنت «گفتمانی» مفهوم پردازی شود که در ارتباط با متون مقدس [قرآن] و حدیث قرار دارد (ص. ۱۴). هر سنت تاریخی دارد که از مجرای حال، گذشته را به آینده مرتبط می سازد. هر سنت شامل گفتمان هایی از «معانی» می شود که هدفشان تعریف «شکل» و «غایت» صحیح یک عمل برای آن هایی است که به انجامش متعهد هستند. «یک سنت گفتمان اسلامی، به طور ساده، یک سنت گفتمانی است که خودش را با ارجاع به مفهوم گذشته و آینده [تمدن] اسلامی، در ارتباط با یک عمل اسلامی مشخص، در زمان حال تعریف می کند (ص. ۱۴).» اسد معتقد است که هم شرق شناسان و هم انسان شناسان در تفسیر خود از سنت اغلب عمل سنتی را در تقابل با عقلانیت و تبیین عقلانی قرار داده اند. عقلانیت اما در بطن اعمال سنتی نهفته است، خصوصاً در باز تعریف کردن معانی صحیح این اعمال با توجه به اقتضات تاریخی هر دوره ای (ص. ۱۶). بنابراین، انسان شناسی اسلام باید رویکرد بنیادین عقلانیت در اعمال سنتی اسلامی را مورد توجه و بررسی قرار دهد. اسد هم چنین تأکید می کند که «یکپارچگی» خصیصه ذاتی و اصلی سنت ها نیست. هم چنین، وجود گستردگی و گوناگونی در اعمال سنتی نشان دهنده «غیبت» سنت های اسلامی نیست. گستردگی سنت های اسلامی در زمینه های تاریخی متفاوت بیان کننده این واقعیت است که: «عقلانیت های اسلامی گوناگون و شرایط اجتماعی و تاریخی متفاوت می توانند یا نمی توانند استمرار پیدا کنند (ص. ۱۶).» بنا بر عقیده اسد انسان شناسی اسلام نیاز دارد تا به بررسی و تحلیل شرایط تاریخی بپردازد که منجر به ظهور، استمرار یا تغییر سنت های گفتمانی اسلامی می شوند.

سلوا اسماعیل (۲۰۱۱) نیز با تمرکز با شکل گیری هویت دینی، به نقد فهم ذات گرایانه از فرهنگ اسلامی در جریان غالب نظریه مدرنیزاسیون می پردازد. بنابر عقیده اسماعیل دین و هویت دینی، نه بواسطه یک چهارچوب از پیش تعیین شده از دکتترین های

الاهیاتی که بوسیله ترکیب پیچیده‌ای از صورت بندی‌های اجتماعی است که شکل می‌گیرند (ص ۱۸). در حقیقت، همانند نظریات آیکلمن و اسد، سلوا اسماعیل نیز بر «تاریخ مندی» و «اجتماعی بودن» سنت اسلامی تأکید می‌کند و صورت بندی ذات گرایانه از تمدن اسلامی را رد می‌کند. برخی از تفاسیر اسلام‌گرایی، اسلام را به مثابه مجموعه‌ای از اصول ایدئولوژیک غیر قابل‌تغییر تصور می‌کنند که هویت پیروانش را شکل می‌بخشد و به اعمالشان مشروعیت. برای سنجش اعتبار چنین پیش فرضی باید پرسید: «به هنگام تحلیل عوامل شکل دهنده به هویت فردی، چرا و بر مبنای چه اصلی الویت را به دین می‌دهیم و نه، فرضاً، به طبقه، ملیت، یا جنسیت؟» بر اساس چنین پیش فرض‌های ذات‌گرایانه، مسلمانان هم چون انسان‌های منحصر به فرد و جدا افتاده‌ای تصویر می‌شوند که هویت‌شان به طور پیشینی و تحت تأثیر اعتقادات ایدئولوژیک‌شان شکل گرفته است. سلوا اسماعیل معتقد است منطق درونی چنین تفسیرهایی از اسلام «متن محور (Textual) است؛ چنین تفاسیری با ارجاع به متن کتاب مقدس اسلام و تحلیل الاهیاتی‌اش، آن را اصلی‌ترین و تنها منبع شکل دهنده به هویت و سنت اسلامی معرفی می‌کنند. «این متن [کتاب مقدس] و سنت است که اعمال دینی را تعریف می‌کند (ص. ۱۹)». با این وجود، چنین پیش فرض‌هایی باید در زمینه گسترده‌تر اجتماعی و تاریخی که از درون آن «دین» ظهور پیدا کرده است و تحول یافته، مورد بررسی قرار گیرد. تصمیم به پذیرفتن یا نپذیرفتن اخلاق دینی و دستورهای عملی وابسته به آن تنها با در نظر گرفتن نرم‌های فرهنگی و اجتماعی یک جامعه است که می‌تواند مورد تحلیل واقع شود. در تحلیل نحوه شکل‌گیری هویت مسلمانان، «تأثیرات محیطی و زمینه‌ای همه سیستم‌های معنایی که در شکل بخشی به نرم‌های پذیرفته شده در متن سنت‌های اسلامی نقش داشته‌اند نیز باید مورد توجه قرار گیرند (ص. ۱۹)». پذیرش ذات غیر تاریخی فرایند شکل‌گیری هویت اسلامی، منجر به این اعتقاد خواهد شد که اسلام‌گرایی در تقابل با مدرنیته قرار دارد. اسماعیل معتقد است آن چه ما نیاز داریم عبارت است از: برساختن دوباره هویت اسلامی با توجه به تاریخ مندی و اجتماعی بودن زمان حاضر است. ما باید بپذیریم که فرایندهای جامعه‌شناختی و تاریخی برساخته شدن هویت، برای برساخته شدن هویت اسلامی نیز طی می‌شوند (ص. ۲۲).

ب- به کار بستن مفاهیمی که خارج از بستر تاریخی جوامع غیرغربی و اسلامی شکل گرفته اند

ورود مفهوم جامعه مدنی (Civil Society) به گفتمان سیاسی کشورهای غیرغربی، بنا به گفته کاپراژ و خیلنانی (۲۰۰۱)، هم زمان با فرایند استعمار در قرن نوزدهم رخ داد. در بسیاری از موارد، دولت‌های استعماری برای توجیه نا به سامانی‌های موجود در کشورهای تحت سلطه خود از این مفهوم استفاده می‌کردند و مشکلات را بخشی جدایی‌ناپذیر از جامعه مدنی، و نه ناشی از ساز و کار مدیریت استعمارگرانه خود به تصویر می‌کشیدند. از سوی دیگر، ظهور «دولت مدرن»، ساختار «قدرت اجتماعی» در کشورهای غیرغربی را به طرز چشم‌گیری تغییر داد. دولت به تدریج، به قدرتمندترین نهاد مسؤلی سامان‌دهنده به زندگی اجتماعی بدل گشت. با افزایش روزافزون قدرت و سلطه دولت، نیاز به برساختن مفهومی که بواسطه آن بتوان جنبه‌هایی از زندگی اجتماعی را که تحت سلطه دولت در نمی‌آیند را تعریف کرد، آشکار ساخت. به طور خلاصه، با آغاز استعمارگری مستقیم کشورهای غربی از یک سو، و ظهور نهاد دولت مدرن در کشورهای غیرغربی از سوی دیگر، تمایز مفهومی میان دولت و جامعه مدنی، رفته رفته، خارج از مرزهای کشورهای غربی نیز به کار گرفته شده (کاپراژ و خیلنانی، ۲۰۰۱: ۴).

در مقام مقایسه با جوامع غربی، جوامع غیرغربی، و جوامع اسلامی به ویژه، به طور تاریخی، فرایند‌های متفاوتی از توسعه سیاسی را تجربه کرده‌اند. با این وجود اما همواره از چهارچوب‌های مفهومی مشترکی (با کشورهای غربی) برای تبیین تغییر و تحولات سیاسی-اجتماعی این جوامع استفاده می‌شود که حیات سیاسی این جوامع را در قالب واژگانی نظیر دولت، جامعه مدنی، احزاب سیاسی، پارلمان توصیف می‌کند و کیفیت‌اش را بر مبنای دموکراتیک یا دیکتاتور بودن. با این وجود، در بسیاری از موارد، این چهارچوب مفهومی از ارائه درکی کامل از نظم سیاسی-اجتماعی جوامع اسلامی ناتوان می‌ماند. زیرا مفاهیم به کار گرفته شده در این چهارچوب نظری عمدتاً بر مبنای تغییر و تحولات تاریخی نهادهای سیاسی و اجتماعی در جوامع غربی صورت‌بندی شده‌اند. نهادهای شکل‌گرفته در اروپای غربی تحت تأثیر انقلاب کاتولیکی قرون یازدهم و دوازدهم میلادی، به تدریج به سمت «مشارکتی» شدن پیش رفتند. تمایز گام به گام میان نهاد کلیسا و دولت منجر به سکولاریزه شدن فضای سیاسی گشت و ساختار نهاد کلیسا را به طور تدریجی به

ساختاری مستقل و مشارکتی بدل ساخت و قانون را از عُرْف مجزا ساخت. در مراحل بعدی، نهادهای مشارکتی تأثیرگذاری نظیر دانشگاه‌ها، شرکت‌های تجاری، اتحادیه‌های کارگری و ... ظاهر گشتند و نقش مهمی در شکل بخشیدن به حیات عمومی در جوامع غربی ایفا کردند.

توجه به سیر تحول نهادهای اجتماعی-سیاسی و جامعه مدنی در جوامع غربی، سؤال‌های مهمی را در ارتباط با ساختار فضای عمومی در جوامع غیرغربی، و جوامع اسلامی به طور ویژه، مطرح می‌سازد: تا چه اندازه اشکال استاندارد و غالب مشارکت مدنی در مفهوم غربی جامعه مدنی در شکل دهی به روند تغییرات تاریخی جوامع اسلامی خاورمیانه مؤثر بوده‌اند؟ آیا نهاد‌هایی که به مثابه اجزای اصلی برساننده جامعه مدنی در غرب شناخته می‌شوند- نظیر NGO ها و سازمان‌های داوطلبانه و ...- می‌توانند به ما در فهم ساختار فضای عمومی در جوامع اسلامی یاری رسانند؟ آیا اساساً مفهوم «جامعه مدنی» می‌تواند به عنوان ایده آلی هنجاری و جهان شمول برای سایر جوامع غیرغربی نیز در نظر گرفته شود (خیلنانی، ۲۰۰۱: ۱۳)؟ تا چه اندازه برنامه‌های تجویز شده-در زمینه‌های توسعه سیاسی و اقتصادی- از سوی گفتمان‌های غالب توسعه غربی می‌توانند قابلیت اجرا و نهادینه شدن در جامعه‌ی ایرانی را داشته باشند؟

مفاهیم نظری برآمده از اندیشه اجتماعی غربی، بدون تردید، می‌توانند به مثابه چارچوب مفهومی مقدماتی عمل کنند که در درون آن تحولات جوامع اسلامی مورد تجزیه و تحلیل قرار گیرند. با این وجود، هرگونه مطالعه جامعه شناختی این جوامع، بدون در نظر گرفتن ویژگی‌های تاریخی و فرهنگی جوامع اسلامی ساده‌انگارانه خواهد بود. به عبارت دیگر، انجام تحقیقات تجربی و میدانی در جوامع اسلامی برای ارزیابی کاربرد نظریات جامعه شناختی ضروری است. متأسفانه اما با مروری بر ادبیات تحقیقاتی در این حوزه، می‌توان تشخیص داد که عمده‌ی کارهای انجام شده، در فضای فکری انگلیسی زبان و متأثر از نظریات غالب توسعه صورت گرفته‌اند. خلأیی اساسی ناشی از عدم وجود تحقیقات بومی در این حوزه به چشم می‌خورد. فهم سویه‌های گوناگون فرهنگ مدنی، که در طی قرن‌ها، در ساختار جوامع اسلامی شکل گرفته و تحول یافته است، نیازمند در نظر گرفتن بحث‌های نظری و تاریخی است که در این باره هم در کشورهای اسلامی و هم در کشورهای غربی در جریان است. چنین دقت نظری می‌تواند ما را در شناسایی نقاط ضعف مدل‌های توسعه‌ای

رایج ارائه شده برای صورت بندی ساختار فضای عمومی در جوامع اسلامی یاری رساند. این همان پروژه فکری است که گنل نیز (۲۰۰۷) با ارائه «تئوری جنوبی» (Southern Theory) خود بر آن تأکید می‌کند؛ پروژه فکری که می‌تواند ما را از رهگذر بررسی و تحلیل انضمامی-تاریخی نهادی مدنی بطن جامعه‌ی ایرانی-نظیر مساجد-در دست یابی به الگوی اسلامی-ایرانی پیشرفت یاری رساند.

بیم‌ها و نگرانی‌ها

- این بیم می‌رود که الگوی جایگزین اسلامی-ایرانی پیشرفت، نتواند یک رویکرد واضح برای ارتباط میان سطوح خرد و کلان اجتماعی ارائه دهد.
- این خطر وجود دارد که الگوی جایگزین اسلامی-ایرانی پیشرفت در بدنه اصلی نظریات توسعه ادغام یا حذف گردد.
- این بیم می‌رود که در سطح نام گذاری باقی بمانیم.
- صرف کنار هم قرار دادن ویژگی‌ها، پارادایم نوینی را خلق نمی‌کند. مگر آن این ویژگی‌ها و مفاهیم مفصل بندی گردند و این مفصل بندی باید حول یک دال مرکزی صورت گیرد و آن دال باید مفهوم «عدالت» باشد که در خود مفاهیم دیگری چون «تناسب»، «نظم» و «سعادت» را نیز به همراه دارد.

منابع:

- Akhavi, Shahrugh. (1980) Religion and Politics in Contemporary Iran: Clergy- State Relations in the Pahlavi Period. Albany: State University of New York Press
- Algar, H. (1969) Religion and State in Modern Iran. Berkeley: University of California Press
- Alexander, Jeffery C., & Seidman, S. (eds) (2001) The New Social Theory Reader, New York: 2001.
- Asad, Talal. (1986) The Idea of an Anthropology of Islam. Occasional Papers Series. Center for Contemporary Arab Studies. Georgetown University.
- Ashcroft, B., & Ahluwalia, P. 1999 Edward Said, New York & London: Routledge.
- Ashcroft, B., & Ahluwalia P., 1999 Edward Said: The paradox of identity, New York & London: Routledge.

- Bellah, N. Robert (1991) *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World*. Berkley; Los Angele; London: University of California Press.
- Connell, R.W. (2006) 'Northern theory: the political geography of general social theory', *Theory & Society*, 35(2), 237-2264.
- Connell, R.W. (2007) *Southern theory: the global dynamics of knowledge in social science*. NSW, Australia: Allen & Unwin.
- Durkheim, Emile. (1961) *The Elementary Forms of Religious Life*. Translated by Joseph W. Swain. New York: Free Press.
- Edward, S. (1978) *Orientalism*, London: Routledge & Kegan Paul Ltd.
- Eickelman, Dale F. & Piscatori, James. (2004) *Muslim Politics*. Princeton: Princeton University Press.
- Gellner, Ernest. (1983) *Muslim Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ismail, Salwa. (2011) 'Being Muslim: Islam, Islamism and Identity Politics' in Volpi, Frederic (ed.) *Political Islam: A Critical Reader*. London: Routledge.
- Khaviraj, S. "In Search of Civil Socieity" In *Civil Society: History and Possibilitie*. edited by Sudipta Kaviraj & Sunil Khilnani. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Khilnani, S. "The Development of Civil Society" In *Civil Society: History and Possibilitie*. edited by Sudipta Kaviraj & Sunil Khilnani. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Kurzman, Charles. (2004) *The Unthinkable Revolution in Iran*. Massachusetts: Harvard University Press.
- Mardin, S. "Civil Society and Islam" In *Civil Society: Theory, History, Comparison*. edited by John A. Hall. Cambridge: Polity Press, 1996.
- McDaniel, Tim (1991) *Autocracy, Modernization, and Revolution in Russia and Iran*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Milton- Edwards, B. (1996) *Islamic Politics in Palestine*. London: I. B. Tauris
- Ning, W. (1997) *Orientalism versus Occidentalism?* *New Lliterary History*, 28(1), 57-67.
- Pieterse, J. Nederveen. (2010) *Development Theory*. London: Sage.
- Skocpol, Theda. (1994) 'Rentier state and Shi'i Islam in the Iranian Revolution', in *Social Revolutions in the Modern World*, by Skocpol, Theda. New York: Cambridge University Press.

سومین کنفرانس الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت

واکاوی مفاهیم و نظریه‌های رایج توسعه و تجارب ایران و جهان: به سوی نظریه اسلامی ایرانی پیشرفت

ارده‌بشت و خرداو ۱۳۹۳

- Skocpol, Theda. (1985) 'Cultural Idioms and Political Ideologies in the Revolutionary Reconstruction of State Power: A Rejoinder to Swell.' *Journal of Modern History*, 57: 86-96.
- Tehrani, Majid. (1980) 'Communication and Revolution in Iran: the Passing of a Paradigm', *Iranian Studies*, Vol. 13, No. 1/4, Pp. 5-30.
- Zubaida, Sami. (1995) 'Is There a Muslim Society? Ernest Gellner's Sociology of Islam'. *Economy and Society* 24(2): 151-88.