



ملاحظات نظری در باب جامعه‌شناسی نهاد مسجد

ضرورت کار بست الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت برای فهم نهاد مسجد در جامعه ایران^۱

سهیلا صادقی^۲

پویا دریس^۳

چکیده

این مقاله با برجسته‌ساختن اهمیت تاریخی نهاد مسجد در فضای عمومی جامعه ایران و با تأکید بر نقش مهم این نهاد در تحولات سیاسی منجرشونده به انقلاب سال ۱۳۵۷، ادعا می‌کند که در زمینه مطالعات جامعه‌شناختی نهاد مسجد، خلاء جدی وجود دارد. بر همین اساس، پرسش اصلی مقاله چنین است: چارچوب نظری مناسب برای مطالعه و تحلیل نهاد مسجد به‌طور خاص، و فضای عمومی جامعه ایران به‌طور عام، کدام است؟ در ادامه، مقاله با مروری بر ادبیات تحقیقاتی انگلیسی‌زبان درباره نقش نهاد مسجد در انقلاب ایران، نشان می‌دهد که پیش‌فرض‌های این مطالعات درباره نهادهای مذهبی جامعه ایران، متأثر از نظریه‌های غالب توسعه غربی و به‌ویژه، چارچوب‌های نظری «مدرنیسم» و «ایدئولوژیک» هستند. سپس، مقاله با واکاوی نسبت میان نظریه اجتماعی و نظریه توسعه، بحث می‌کند که میراث گفتمان «استعمار»، نه تنها به جریان اصلی نظریه اجتماعی شکل بخشیده است، بلکه بر نظریه‌های توسعه نیز سایه می‌افکند و آن‌ها را از فهم انضمامی - تاریخی جوامعی که در تکاپوی توسعه غیرغربی هستند، باز می‌دارد. این مقاله، استدلال می‌کند که هرگونه تلاش برای خروج از ناکارآمدی نظریه - های توسعه رایج در فهم تحولات فضای عمومی جوامع مسلمان و دستیابی به الگویی اسلامی - ایرانی برای پیشرفت، نیازمند: الف) شناخت نظریه‌های توسعه غربی و برقراری گفت‌وگویی انتقادی با آن‌ها؛ ب) تمرکز بر نهادهای ظرفیت‌های مذهبی، فرهنگی و اجتماعی بومی است. مقاله پس از برشمردن برخی ویژگی‌های نظری الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت، پیشنهاد می‌کند که در چارچوب مفهومی چنین الگوی جایگزینی، پیش‌فرض‌های رایج درباره نهاد مسجد در ایران که متأثر از گفتمان‌های مسلط توسعه غربی هستند، می‌توانند اصلاح گردند و از این رهگذر، به ما در مطالعه جامعه‌شناختی انضمامی - تاریخی این نهاد یاری رسانند.

کلیدواژه‌ها: مسجد، الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت، جامعه ایران

۱. تاریخ دریافت مقاله: ۹۶/۲/۶ ؛ تاریخ پذیرش مقاله: ۹۶/۲/۳۰

۲. دانشیار گروه جامعه‌شناسی دانشکده علوم اجتماعی تهران ssadeghi@ut.ac.ir

۳. دانشجوی دکتری دانشکده علوم اجتماعی تهران pouya.deris@gmail.com



طرح مسأله: در جست‌وجوی چارچوب مفهومی مناسب برای فهم تحولات نهاد مسجد. مساجد از اثرگذارترین نهادهای موجود در ساختار جامعه ایرانی هستند. مساجد، ضمن آن‌که به عنوان مهم‌ترین نهاد مذهبی ایران شناخته می‌شوند، هویت تاریخی ساختار شهری و حیات روستایی جامعه ایرانی هم با حضور مساجد تکمیل و تعریف می‌شود. در طی قرن‌ها، مسجد همواره فضای عمومی مرکزی بوده است که تعداد زیادی از مردمان این جامعه می‌توانستند در آن، دور هم جمع می‌شوند، مناسک دینی گروهی خود را به پا دارند و درباره طیف گسترده‌ای از موضوع‌های شخصی و گروهی، با هم تبادل نظر و اطلاعات کنند.

از نقطه نظر تاریخی، تمدن اسلامی، به‌طور عمده «شهری» و «بازرگانی» بوده است (تهرانیان، ۱۹۸۰: ۱۹-۱۸). در ایران، طبقه بازرگان و بیشتر بازاریان، در مقایسه با دیگر طبقه‌ها و گروه‌های برتر و نخبه مانند اشرافیت زمین‌دار، از اعتبار اجتماعی، موقعیت اقتصادی و نفوذ سیاسی بالاتری برخوردار بودند. در این فضا، بازار و حجره-هایش، 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 هم‌خوانی فعالیت-های تجاری بازاریان با قوانین شرعی اسلام، در طول تاریخ، منجر به استقرار روابطی نزدیک میان بازاریان و روحانیون شده است. بازاریان که از لحاظ ایدئولوژیک، متأثر از آموزه‌های دینی روحانیون بوده‌اند، همواره کوشیده‌اند تا نهاد مذهب را به سبب پرداخت وجوه شرعی و کمک‌های نقدی خود، حمایت کنند (مک دانیل، ۱۹۹۱: ۳۵، ۴۵، ۱۴۲ و ۱۴۱).

همچنین در ایران، طی قرن‌ها، طیف گسترده‌ای از نهادهای مذهبی، در اطراف مساجد شکل گرفته و توسعه یافته‌اند (برای مثال، مدارس مذهبی و حسینیه‌ها). افزون بر کارکردهای اجتماعی فراوان نهاد مسجد در طول تاریخ (مانند برگزاری مراسم مذهبی، کمک به امور خیریه و آموزشی در مناطق محروم، روشن کردن 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 «اتحاد» (که می‌تواند مبنای عمل اجتماعی قرار گیرد) نیز همواره نقش پررنگی ایفا کرده‌اند. «شکل‌گیری گروه‌ها و هویت



مذهبی از این طریق، همواره اهمیتی سیاسی نیز داشته است» (مک دانیل، ۱۹۹۱: ۴۵). نهادهای اسلامی و در رأس آنها مساجد، با تولید و بازتولید هویت مذهبی مشترک میان اعضای-شان، می‌توانستند آنها را متحد و یکپارچه سازند. در حقیقت، همان‌گونه که دورکیم نیز اشاره می‌کند، مذهب فقط سیستمی متشکل از ایده‌ها و عقاید نیست؛ مذهب، متشکل از مجموعه‌ای از «اعمال» و رسوم مشترک و نیز مجموعه‌ای از مراسم جمعی است. اجرای پیوسته مراسم و اعیاد مذهبی، فرایندی است که در طی آن، قدرت اخلاقی مذهب، تولید و همواره بازتولید می‌شود. در خلال این فرایند، انسجام اجتماعی بر ساخته می‌شود و شکل می‌گیرد. «ماهیت جمعی اعیاد و مراسم مذهبی، سبب پدیدارگشتن احساس سرخوشی در میان مشارکت‌کنندگان می‌شود و به آنها اهمیت گروه و جامعه را القا می‌کند. بنابراین، مراسم [مذهبی]، انسجام اجتماعی را می‌آفریند و استمرار می‌بخشند. «نهادهای مذهبی و مساجد، اماکن عمومی‌ای هستند که در آنها چنین مراسمی انجام می‌گیرد. به این سویه «انسجام‌بخش» مذهب، به‌عنوان یکی از مهم‌ترین کارکردهای آن، رابرت بلا در کتابش به نام، فراتر از اعتقاد: مقالاتی در باب مذهب در جهان پسا-سنتی (۱۹۷۰)، نیز اشاره کرده است. مَردین (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 به واسطهٔ رهبران مذهبی و در درون فضای عمومی مساجد، در کنار یکدیگر جمع و بر ضد حاکمان زورگوی زمانهٔ خود، متحد شوند. از این جهت، مَردین معتقد است که نهادهای اسلامی و مساجد به‌طور تاریخی، «ساختاری در برابر هژمونی سیاسی حاکمیت، تشکیل داده‌اند» و نقشی که در دوره‌های متفاوت علما و روحانیون به عهده گرفته‌اند، می‌تواند همانند نقشی در نظر گرفته شود که نیروهای مرجع اجتماعی در تاریخ جامعه مدنی غربی ایفا کرده‌اند (مردین، ۱۹۹۶: ۲۸۷). از این منظر، مساجد و دیگر نهادهای مذهبی وابسته به آنها، به مثابهٔ «مراکز سنتی» (اسکاچ پل، ۱۹۹۴)، حیات عمومی شهری، به‌طور تاریخی، نقشی مهم در سرنوشت مشترک مردمان در جوامع مسلمان، و به‌طور خاص جامعهٔ ایرانی، ایفا کرده‌اند.

بنابراین، پرسش اصلی مقاله این است که: «چارچوب نظری مناسب برای فهم جامعه‌شناختی نهاد مسجد - و به‌طور کلی، فهم ساختار و تحولات فضای عمومی جامعه ایران - کدام است؟»



این مقاله در ادامه می‌کوشد با تمرکز بر نقش نهاد مسجد در رویدادهای منتهی-شونده به انقلاب سال ۱۳۵۷ در ایران، نشان دهد که: از یک سو اندک کارهای تحقیقاتی انجام گرفته در این حوزه که اشاره‌هایی هر چند گذرا به نقش نهاد مسجد داشته‌اند، به‌طور عمده در ادبیات تحقیقاتی انگلیسی زبان صورت گرفته‌اند و از سوی دیگر فرضیه‌های رایج درباره نقش و کارکرد نهاد مسجد در انقلاب ایران و به‌طور کلی در جوامع مسلمان، در این کارها، متأثر از گفتمان‌های مسلط توسعه غربی شکل گرفته‌اند؛ البته این مقاله‌ها با ارائه تفسیری ذات‌گرایانه، تقلیل‌گرایانه و غیرتاریخی از اسلام و نهادهای مذهبی، در فهم فضای عمومی جوامع مسلمان ناکام می‌مانند. این نوشتار قصد دارد این نکته را برجسته سازد که برای دست‌یافتن به مفاهیم و نظریه‌های بومی برای تحلیل فضای عمومی جامعه ایرانی و در بُعدی کلان‌تر برای صورت‌بندی الگوی اسلامی-ایرانی پیشرفت، هم‌راستا با جریان‌های متأخر نظریه‌های توسعه، مبتنی بر اهمیت‌دادن به ویژگی‌های تاریخی-فرهنگی هر منطقه، نیاز است که درباره نهاد مسجد در ایران، مطالعه جدی جامعه‌شناختی صورت گیرد. بنابراین، اشاره انتقادی مقاله به این کارها، به‌طور ضمنی، بیان‌کننده وجود ضعف و خلاء در پرداختن به تحقیقات علمی جامعه‌شناختی درباره نهاد مسجد نیز هست.

سلطه نظریه‌های توسعه غربی بر فهم ما از نهاد مسجد در ایران

در ایران، مسجد ضمن اینکه مهم‌ترین ساختار مذهبی جامعه را تشکیل می‌داده، همواره به‌طور بالقوه اهمیتی سیاسی نیز داشته است. مساجد در ایران، با رهبری روحانیون شیعه، به سبب دریافت وجوه شرعی، نذرها و موقوف‌های مردمی، استقلال مالی خود نسبت به دولت را حفظ کرده‌اند. در میان علمای شیعه، با قدرت‌یافتن مکتب اصولی، دامنه نفوذ و حضور مجتهدان، از دایره مسائل فقهی و اخلاقی فراتر می‌رفت و موضوع-های روز سیاسی-اجتماعی را هم که مهم‌ترین آنها مسئله مشروعیت حاکم وقت بود، شامل می‌شد. ظهور مقام «مرجعیت تقلید»، به موقعیت منحصر به فردی اشاره دارد که به شاخص‌ترین مجتهدان هر عصر و دوره‌ای اختصاص می‌یافت؛ مجتهدانی که افزون 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 چارچوب 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 با رهبری مجتهدان اعظم هر دوره شکل می‌یافتند، «پایگاه اجتماعی قدرتمندی را تشکیل می‌داد که در برابر نفوذ و دست‌اندازی دولت، مصون می‌ماند» (اخوی، ۱۹۸۱: ۱۱-۱۲).

در میانه دهه پنجاه شمسی، نزدیک به ده هزار مسجد ثبت شده در سراسر ایران وجود داشت که گسترده‌ترین شبکه اجتماعی سازمان‌یافته در درون کشور را شکل می‌دادند. از این منظر، نهاد مسجد، بخش اصلی فضای عمومی جامعه ایرانی بود. با نگاهی به تحولات سیاسی-اجتماعی منجرشونده به انقلاب سال ۵۷، می‌توان ادعا کرد که نهاد مسجد در غیاب احزاب سیاسی منتقد و نیز اتحادیه‌های کارگری مستقل و نهادهای غیردولتی اثرگذار در روند رویدادها، به مهم‌ترین مجرای عمومی برای بیان اعتراض-های سیاسی و سازمان‌دهی جنبش‌های مدنی بدل گشت. شبکه مسجد، با داشتن پایگاه‌هایی در سراسر کشور، این مزیت را داشت 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 دورترین شهرها و روستاهای کشور برساند. بنابراین، می‌توان ادعا کرد که نهاد مسجد در شکل‌دهی به چارچوب معنایی جنبش اعتراضی و برساختن فضایی عمومی برای کنش جمعی معترضان علیه رژیم شاهنشاهی، نقشی حیاتی و پراهمیت ایفا کرد. با اینکه تحقیقات گسترده جامعه‌شناختی بر روی ابعاد مختلف انقلاب سال ۵۷ در ایران انجام شده اما درباره نهاد مسجد، به‌عنوان نهادی که به‌طور تاریخی نقش مؤثر در تحولات جامعه ایران ایفا کرده، هیچ‌گاه مطالعه جدی و علمی صورت نگرفته است. با مروری بر ادبیات تحقیقاتی موجود درباره انقلاب ایران، می‌توان تشخیص داد که اندک کارها و اشاره‌ها در این زمینه، در زبان انگلیسی انجام گرفته‌اند^۱ و دربردارنده

۱. دلایل تأکید مقاله بر ادبیات تحقیقاتی انگلیسی‌زبان به این شرح می‌باشند: با مروری بر مجموعه کتاب‌ها، مقالات و تحقیقات فهرست شده در «کتاب‌شناسی مسجد» (۱۳۸۴) و دیگر مطالعات انجام‌شده در این زمینه، نویسنده این مقاله تصمیم گرفت تا با تمرکز بر ادبیات تحقیقاتی انگلیسی‌زبان، اندکی،



دو فرضیه اصلی درباره نقش نهاد مسجد در تحولات سیاسی انقلاب سال ۱۳۵۷ هستند:

۱. در مقایسه با گروه‌ها و سازمان‌های لیبرال و سکولار مخالف، شبکه مساجد به میزان کمتری در 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. شبکه مساجد و روحانیون در فرایند مبارزه با قدرت سیاسی مسلط زمان خود، یکپارچگی کامل و مطلق داشتند. به عبارت دیگر، شبکه مساجد به مثابه نهادی کاملاً یک‌صدا و هماهنگ، طرفدار و حمایت‌کننده گفتمان انقلابی علیه رژیم شاه بود.

با واکاوی تاریخی تحولات نهاد مسجد در جریان‌های منتهی‌شونده به انقلاب ایران، می‌توان نشان داد که این دو فرضیه، از صحت و دقت کافی برخوردار نیستند. برای مثال، درباره فرضیه اول، می‌توان ثابت کرد مساجد بسیاری بودند که در سخت‌ترین نظارت‌ها و کنترل رژیم شاه فعالیت می‌کردند؛ مسجد قبا و مسجد هدایت، نمونه‌ای از آن مساجد است. درباره فرضیه دوم نیز می‌توان استدلال کرد که شبکه مساجد در برخورد با جریان انقلابی روحانیون که متأثر از آیت‌الله خمینی و اندیشه‌های وی بودند، شبکه‌ای یکپارچه و کاملاً همسو نبودند. برای نمونه، مساجد و روحانیون متأثر از آیت‌الله شریعتمداری، از ایده اسلام سیاسی انقلابی و مبارزه مستقیم با رژیم شاهنشاهی طرفداری چندانی نمی‌کردند و بیشتر متمایل به تبلیغ خوانشی محافظه‌کارانه و سنتی از اسلام بودند و تا حد ممکن خود را از مداخله آشکار در فعالیت‌های ضد شاهنشاهی، جدا می‌ساختند. در این مجال، ممکن نیست که این دو پیش‌فرض مطرح درباره نهاد مساجد را در ادبیات تحقیقاتی انگلیسی‌زبان به‌طور تاریخی بررسی کامل کنیم. با این حال بهتر است بدانیم که: الف) این پیش‌فرض‌ها سند تاریخی ندارند. ب) حتی با وجود اعمال فشارهای رژیم شاهنشاهی و یکپارچه‌نبودن آنها در

کم‌توجهی رایج در فضای آکادمیک جامعه‌شناسی در ایران نسبت به تحقیقات انگلیسی‌زبان درباره نهاد مسجد - و دیگر نهادهای مذهبی در جامعه ایران - را جبران نماید. ضمن اینکه، واکاوی ادبیات تحقیقاتی انگلیسی‌زبان در این زمینه، بهتر می‌تواند نشانگر پیش‌فرض‌های نظری مستتر در این کارها، متأثر از نظریات غالب توسعه غربی، باشد.



برخورد با جریان انقلابی، نهاد مسجد، همچنان، پرنفوذترین و کاراترین نهاد اجتماعی در آفرینش و گسترش گفتمان اسلام انقلابی از یک سو و سازمان‌دهی و بسیج نیروهای اسلامی در سرتاسر کشور، از سوی دیگر بود.

واکاوی نظری این دو فرضیه، مشخص می‌سازد که ریشه‌های آن‌ها را باید در دو چارچوب تحلیلی عمده، متأثر از گفتمان‌های مسلط توسعه غربی، جست‌وجو کرد؛ دو چارچوب تحلیلی که خوانشی «ذات‌گرایانه» از نقش اسلام در دنیای معاصر را ارائه می‌دهند: چارچوب تحلیلی مدرنیزاسیون و چارچوب تحلیلی ایدئولوژیک.

از اواسط دهه ۱۹۵۰ میلادی، نظریه مدرنیزاسیون، برای تحلیل تحولات جوامع واقع در خاورمیانه کاربرد گسترده‌ای داشته است. (آیکلمن و پیسکاتوری، ۲۰۰۴). نظریه‌های رایج درباره 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 تئیکال از دنیای اسلام را ارائه می‌دهند (برولی، ۱۹۹۴). در این زمینه، جهان غیر غربی به مثابه جهانی تصویر می‌شود که بدون ضروری‌ترین سویه‌های «نهادی و فرهنگی مدرنیته غربی» است و در نتیجه، هیچ‌گاه نخواهد توانست به ویژگی‌های فرهنگی و اقتصادی جهان مدرن دست یابد. بدین ترتیب، جهان سوم که جهان اسلام نیز جزئی از آن دسته-بندی است، در ارتباط با جهان اول تصویر می‌گردد. همچنین ویژگی‌های تاریخی جهان اسلام نادیده انگاشته می‌شود و تفاوتش با ویژگی‌های تاریخی غرب، برجسته می‌گردد. ارزش‌های فرهنگی جهان اول، «جهان‌شمول» تصور می‌شوند، درحالی-که مشخصات فرهنگی جهان اسلام، «محلی» و در تضاد با ارزش‌های جهان‌شمول مدرنیته تعریف می‌گردند. در این چارچوب، مسیری واحد برای پیشرفت و توسعه جوامع اسلامی تجویز می‌شود: فرارفتن از ویژگی‌های تاریخی-فرهنگی خود و حرکت به سوی مجموعه ارزش‌های جهان‌شمولی که روایت غربی، از مدرنیته ارائه می‌دهد. بنابراین منطق، غرب «ذات فرهنگی تغییرناپذیر» و «موجودیتی» کاملاً مجزا از شرق دارد (برولی، ۱۹۹۴). سویی «اروپامحورانه» گفتمان غربی مدرنیته، پیوسته در تفسیرهایی که درباره ماهیت خاورمیانه و جهان اسلام ارائه می‌شوند، نمود می‌یابند. نظریه ارنست گلنر (۱۹۸۳) درباره جامعه اسلامی، بر مبنای همین رویکرد ذات‌گرایانه ارائه شده است. درحالی‌که نظریه‌پردازانی 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 سرکوبگر و غالب و جامعه ای ناتوان می دانستند. ارنست گلنر، جامعه اسلامی را جامعه ای با دولت ضعیف صورت بندی می کند که اقتدارش را همواره علمای دینی و قبایل، تهدید می کنند.

با وجود این، زوبیدا (۱۹۹۵) معتقد است که اعتبار صورت بندی گلنر از جوامع اسلامی در چارچوب تاریخ مدرن این جوامع، به شدت جای تردید دارد. اگرچه جوامع اسلامی به دلیل حضور اسلام و برخی از وجوه مشترک تاریخی، همانندی های فرهنگی دارند، تجربه های اجتماعی-سیاسی متفاوت هر یک از این جوامع، نمی تواند در قالب یک مدل واحد ذات گرایانه که ارنست گلنر ارائه می دهد، فهم شود (زوبیدا، ۱۹۹۵: ۱۵۱). زوبیدا اعتقاد دارد که «جوامع» اسلامی متفاوتی وجود دارند، نه یک «جامعه» اسلامی واحد؛ چنین تفاوت و گستردگی نیز تنها با کاربرد رویکردهای تفسیرگرایانه در تحقیقات اجتماعی و سیاسی، فهم پذیرتر می شود؛ رویکردهایی که برای تحلیل هر جامعه دیگری نیز به کار گرفته می شوند. «جامعه اسلامی ای که در کار ارنست گلنر به تصویر کشیده می شود، چنان در بند تکرار حلقه های تاریخی ذات گرایانه و تکرار شونده خویش است که اساساً دیگر جایی برای [به کار بستن] جامعه شناسی، سیاست و یا اقتصاد [برای تحلیل] در بطن این جوامع باقی نمی گذارد» (همان: ۱۵۲).

اساس همه گرایش های گوناگون نظریه مدرنیزاسیون، این اعتقاد است که توسعه اقتصادی، به نهادهای سیاسی منجر 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 به تدریج اسلام، اهمیت سیاسی اش را از دست می دهد» (تی بی، ۱۹۹۰؛ هانتز، ۱۹۹۸؛ میلتنون ادواردز، ۱۹۹۸). براساس این دیدگاه، پیشرفت توسعه اقتصادی، اهمیت دین در فضای عمومی را کاهش می دهد و موجب سکولاریزه شدن عرصه سیاست می شود. در این چارچوب نظری، اسلام به عنوان هویت فرهنگی-سنتی تلقی می شود که در نقطه مقابل ارزش های پیشروانه مدرن قرار می گیرد (آیکلمن و همکاران، ۲۰۰۰) و سیاست-ورزی روحانیون و نهاد مسجد، به طور ذاتی، در تضاد با فرایند مدرنیزاسیون عمل



می‌کند. برای نمونه، ارجمند (۱۹۸۴) اعتقاد دارد که روحانیون و نهادهای در کنترل آنها در ایران، مهم‌ترین واضعان گفتمان «سنت‌گرایی» هستند که منافع‌شان در تقابل با شکل‌گیری یک دولت - ملت مدرن در کشور است (به نقل از معدل، ۱۹۸۶: ۵۱۹). از این منظر، چارچوب نظری مدرنیزاسیون، فهمی ذات‌گرایانه از جوامع مسلمان ارائه می‌دهد و تاریخ‌مندی سنت روحانیت و نهادهای وابسته به آن و نهاد مسجد به‌عنوان مهم‌ترین این نهادها را نادیده می‌گیرد. ناتوانی نظریه مدرنیزاسیون در فهم تحولات دنیای اسلام، ریشه در دوگانه مفهومی دارد که این نظریه، میان «سنت» و «مدرنیته» بر می‌سازد (آیکلمن و همکاران، ۲۰۰۴؛ بروملی، ۱۹۹۴).

همچنین چارچوب نظری ایدئولوژیک بر مبنای یک صورت‌بندی استعلایی و غیرتاریخی از اسلام شکل گرفته است و از درک تحولات تاریخی - اجتماعی تشیع و نهادهای وابسته به آن ناتوان می‌ماند. چارچوب نظری ایدئولوژیک، با به‌کار بستن رویکردهای ذهنیت‌گرا^۱ برای تحلیل نقش دین و نهادهای دینی در سیاست جامعه ایرانی، «تشیع» را در مقام یک ایدئولوژی، به‌عنوان تنها عامل در جهت‌دهی به سیاست‌ورزی روحانیت و نهادهای وابسته به آن در ایران معرفی می‌کند. بر اساس این رویکرد نظری، ایدئولوژی اسلامی، روحانیت شیعه و نهادهای مذهبی‌ای که عهده‌دار هدایت آنها بود، همواره در مقام نهادی کاملاً یکپارچه و جداافتاده از تغییر و تحولات اجتماعی - سیاسی زمانه خود عمل کرده است (الگر ۱۹۶۹؛ وات ۱۹۶۰؛ ساوری ۱۹۷۹). طرفداران این رویکرد، ادعا می‌کنند که یگانه عنصر محرک عمل سیاسی روحانیون و نهادهای مذهبی، ایدئولوژی دینی سرپا غیرتاریخی بوده که همواره نسخه‌ای از پیش تعیین‌شده برای کنش‌گری در عرصه‌های جمعی را در اختیار روحانیون قرار می‌داده است، بی‌آنکه مقتضیات اجتماعی - سیاسی هر عصری را در دایره عناصر مؤثر در جهت‌گیری روحانیت و نهادهای مذهبی در نظر بگیرد. به‌طور خلاصه، در این رویکرد، روحانیت و نهادهای مذهبی، نه در بطن واقعیت تاریخ - مند جامعه، بلکه در جایگاهی فراتاریخی قرار گرفته‌اند. با غیرتاریخی قلمداد کردن روحانیت و نهادهای مذهبی، به‌طور طبیعی، هرگونه تلاش برای مطالعه علمی تغییر و تحولات آنها، و در دیدی کلی‌تر، نهاد دین (اسلام)، بی‌معنا جلوه خواهد کرد.



کاربرد دو چارچوب نظری مدرنیزاسیون و ایدئولوژیک برای تحلیل سیاست نهاد مسجد و دیگر نهادهای مذهبی، در زمینه تاریخی ایران معاصر و به طور کلی تر در زمینه تاریخی جوامع مسلمان، تا حد زیادی در ارائه فهمی جامع از تغییرات این نهاد ناکام مانده است. این دو چارچوب نظری، از یک سو تفسیری ذات گرایانه و غیرتاریخی از نهادهای مذهبی همچون مساجد ارائه می دهند و از سوی دیگر، با وجود اینکه هدف خود را تحلیل تغییر و تحولات جوامع توسعه نیافته غیر غربی 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 رفته برای تحلیل نهادهای مذهبی و مساجد در چارچوب این نظریه ها، مفهوم «جامعه مدنی» است.

الف) تفسیر ذات گرایانه و غیر تاریخی از نهادهای مذهبی

برخی با در پیش گرفتن رویکرد «فرهنگی» تلاش کرده اند تا به نقد دیدگاه ذات گرایانه نظریه های رایج توسعه به اسلام و نهادهای اسلامی را نقد کنند. آیکلمن و پیسکاتوری (۲۰۰۴) دوگانه ساده انگارانه میان سنت و مدرنیته در نظریه های مدرنیزاسیون را رد و بر این اعتقاد تأکید می کنند که خود سنت، می تواند به عنوان «زمینه» 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 که ذات این سنت، به طور کامل، برابر با کتاب مقدس و سنت پیامبر است و این ذات، در طول تاریخ تفسیرشدنی است و نه تغییر پذیر. با وجود این، همه سنت ها بر اثر کنش ها و رسوم های جمعی، 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 برای دست یافتن به وضعیت مناسب تر، به سازوکار گذشته شان بازگردند و یا سازوکار جدیدی را خلق کنند» (آیکلمن و پیسکاتوری، ۲۰۰۴: ۲۸) و خود را همواره اصلاح نمایند. سنت ها در زمینه تحولات اجتماعی، تغییر می یابند و سنت های اسلامی نیز در طول تاریخ، از تغییرات سیاسی و اقتصادی اثر پذیرفته اند (همان: 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 انسان‌شناسی اسلام، پی گرفته است. او اسلام را نه یک سیستم کاملاً پیوسته و یکپارچه از ایده‌ها، رسوم‌ها و کدهای اخلاقی می‌داند و نه یک صورت‌بندی اجتماعی منحصر به فرد. اسلام در نگاه ایشان، یک «سنت» است. اسلام باید به-مثابه یک سنت «گفتمانی»، مفهوم‌پردازی شود که در ارتباط با وحی، متون مقدس [قرآن] و احادیث قرار دارد (اسد، ۱۹۸۶: ۱۴). هر سنت، تاریخی دارد که از مجرای حال، گذشته را به آینده مرتبط می‌سازد. هر سنت، شامل گفتمان‌هایی از «معانی» می-شود که هدفشان، تعریف «شکل» و «غایت» صحیح یک عمل برای آن‌هایی است که به انجامش متعهد هستند. «یک سنت گفتمان اسلامی، به‌طور 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» (همان: ۱۴). به عقیده اسد هم شرق‌شناسان و هم انسان‌شناسان در تفسیر خود از سنت - بیشتر مواقع - عمل سنتی را در تقابل با عقلانیت و تبیین عقلانی قرار داده-اند. عقلانیت، اما در بطن اعمال سنتی نهفته است، به‌خصوص در بازتعریف معانی صحیح این اعمال با توجه به اقتضائات تاریخی هر دوره‌ای (همان: ۱۶). بنابراین، انسان-شناسی اسلام، باید به رویکرد بنیادین عقلانیت در اعمال سنتی اسلامی توجه و آن را بررسی می‌کند. اسد، همچنین تأکید می‌کند که «یکپارچگی»، خصیصه ذاتی و اصلی سنت‌ها نیست. همچنین، وجود گستردگی و گوناگونی در اعمال سنتی، نشان-دهنده «غیت» سنت‌های اسلامی نیست. گستردگی سنت‌های اسلامی در زمینه‌های تاریخی متفاوت، بیان‌کننده این واقعیت است که: «عقلانیت‌های اسلامی گوناگون و شرایط اجتماعی و تاریخی متفاوت، می‌توانند یا نمی‌توانند استمرار پیدا کنند» (همان). بنا بر عقیده اسد، انسان‌شناسی اسلام نیاز دارد شرایط تاریخی‌ای را بررسی و تحلیل کند که به پیدایش، استمرار یا تغییر سنت‌های گفتمانی اسلامی منجر می‌شوند. سلوا اسماعیل (۲۰۱۱) نیز با تمرکز با شکل‌گیری هویت دینی، به نقد فهم ذات-گرایانه از فرهنگ اسلامی در جریان غالب نظریه مدرنیزاسیون می‌پردازد. بنابر عقیده اسماعیل، هویت دینی، نه به‌واسطه یک چارچوب از پیش تعیین‌شده از دکرترین‌های الاهیاتی، بلکه که وسیله ترکیب پیچیده‌ای از صورت‌بندی‌های اجتماعی شکل می-گیرند (اسماعیل، ۲۰۱۱: ۱۸). در حقیقت، همانند نظریه‌های آیکلمن و اسد، سلوا اسماعیل



نیز بر «تاریخ‌مندی» و «اجتماعی‌بودن» سنت اسلامی تأکید می‌کند و صورت‌بندی ذات‌گرایانه از تمدن اسلامی را رد می‌کند. برخی از تفاسیر اسلام‌گرایی، اسلام را به-مثابه مجموعه‌ای از اصول ایدئولوژیک تغییرناپذیر تصور می‌کنند که هویت پیروانش را شکل می‌بخشد و به اعمالشان مشروعیت می‌دهد. برای سنجش اعتبار چنین پیش-فرضی، باید پرسید: «به هنگام تحلیل عوامل شکل‌دهنده به هویت فردی، چرا و بر مبنای چه اصلی، اولویت را به دین می‌دهیم و نه - برای مثال - به طبقه، ملیت، یا جنسیت؟» بر اساس چنین پیش‌فرض‌های ذات‌گرایانه‌ای، مسلمانان همچون انسان-های منحصر به فرد و جدا افتاده‌ای تصویر می‌شوند که هویت‌شان به‌طور پیشینی و متأثر از اعتقادات ایدئولوژیک‌شان شکل گرفته است. به عقیده سلوا اسماعیل، منطق درونی چنین تفسیرهایی از اسلام، متن‌محور است. چنین تفاسیری با ارجاع به متن کتاب مقدس اسلام و تحلیل الاهیاتی‌اش، آن را اصلی‌ترین و تنها منبع شکل‌دهنده به هویت و سنت اسلامی معرفی می‌کنند. «این متن [کتاب مقدس] و سنت است که اعمال دینی را تعریف می‌کند» (همان: ۱۹). با وجود این، چنین پیش‌فرض‌هایی باید در زمینه گسترده‌تر اجتماعی و تاریخی که از درون آن، «دین» ظهور کرده و تحول-یافته، بررسی شود. تصمیم به پذیرفتن یا نپذیرفتن اخلاق دینی و دستورهای عملی وابسته به آن، تنها با در نظر گرفتن نُرُم‌های فرهنگی و اجتماعی یک جامعه، است که می‌تواند تحلیل شود. در تحلیل چگونگی شکل‌گیری هویت مسلمانان، به «تأثیرات محیطی و زمینه‌ای همه سیستم‌های معنایی که در شکل‌بخشی به نُرُم‌های پذیرفته-شده در متن سنت‌های اسلامی نقش داشته‌اند نیز باید توجه کرد» (همان). پذیرش ذات غیرتاریخی فرایند شکل‌گیری هویت اسلامی، موجب ایجاد این اعتقاد خواهد شد که اسلام‌گرایی، در تقابل با مدرنیته قرار دارد. به نظر اسماعیل سلوا، آنچه ما نیاز داریم، عبارت از: بر ساختن هویت اسلامی با توجه به تاریخ‌مندی و اجتماعی‌بودن زمان حاضر است. ما باید بپذیریم که فرآیندهای جامعه‌شناختی و تاریخی بر ساخته-شدن هویت، برای بر ساخته شدن هویت اسلامی نیز پیموده می‌شوند (همان: ۲۲).

ب) به کار بستن مفاهیم شکل گرفته در خارج از بستر تاریخی جوامع غیر غربی و مسلمان



ورود مفهوم «جامعه مدنی»^۱ به گفتمان سیاسی کشورهای غیر غربی، بنا به گفته کاویراژ و خیلنانی (۲۰۰۱)، همزمان با فرآیند استعمار در قرن نوزدهم رخ داد. در بسیاری از موارد، دولت‌های استعماری برای توجیه نابسامانی‌های موجود در کشورهای زیر سلطه خود، این مفهوم را به کار می‌برند و مشکلات را بخشی جدایی‌ناپذیر از جامعه مدنی و نه ناشی از سازوکار مدیریت استعمارگرانه خود القا می‌کردند. از سوی دیگر، ظهور «دولت مدرن»، ساختار «قدرت اجتماعی» در کشورهای غیر غربی را به‌طور چشمگیری تغییر داد. دولت به تدریج، به قدرتمندترین نهاد مسئول سامان‌دهنده به زندگی اجتماعی بدل گشت. با افزایش قدرت و سلطه دولت، نیاز به برساختن مفهومی که به‌واسطه آن بتوان جنبه‌هایی از زندگی اجتماعی را که تحت سلطه دولت در نمی‌آیند را تعریف کرد، آشکار شد. به‌طور خلاصه، با آغاز استعمارگری مستقیم کشورهای غربی از یک‌سو و ظهور نهاد دولت مدرن در کشورهای غیر غربی از سوی دیگر، تمایز مفهومی میان دولت و جامعه مدنی، کم‌کم، خارج از مرزهای کشورهای غربی نیز به کار گرفته شده است (کاویراژ و خیلنانی، ۲۰۰۱: ۴).

نسبت به جوامع غیر غربی و به‌ویژه جوامع مسلمان، جوامع غربی در طول تاریخ، فرایندهای متفاوتی از توسعه سیاسی را تجربه کرده‌اند. با وجود این همواره از چارچوب‌های 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 مانند دولت، جامعه مدنی، احزاب سیاسی و پارلمان توصیف می‌کند و کیفیت آن را بر مبنای دموکراتیک یا دیکتاتور بودن بیان می‌نماید. با این حال، در بسیاری از موارد، این چارچوب مفهومی، از ارائه درکی کامل از نظم سیاسی - اجتماعی جوامع مسلمان، ناتوان می‌ماند؛ زیرا مفاهیم به کار رفته در این چارچوب نظری، به‌طور عمده بر مبنای تغییر و تحولات تاریخی نهادهای سیاسی و اجتماعی در جوامع غربی، صورت - بندی شده‌اند. نهادهای شکل گرفته در اروپای غربی، با اثرپذیری از انقلاب کاتولیکی قرن‌های یازدهم و دوازدهم میلادی، به تدریج به سوی «مشارکتی» شدن پیش رفتند. تمایز گام به گام میان نهاد کلیسا و دولت، منجر به سکولاریزه شدن فضای سیاسی شد و ساختار نهاد کلیسا را به ساختاری مستقل و مشارکتی بدل ساخت و قانون را از عرف



جدا کرد. در مراحل بعدی، نهادهای مشارکتی اثرگذار مانند دانشگاه‌ها، شرکت‌های تجاری و اتحادیه‌های کارگری، پدید آمدند 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، پرسش‌های مهمی را در ارتباط با ساختار فضای عمومی در جوامع غیر غربی و به‌ویژه جوامع مسلمان، مطرح می‌سازد که برخی از این پرسش‌ها عبارتند از:

۱. آیا نهادهایی که به‌مثابه اجزای اصلی بر سازنده جامعه مدنی در غرب شناخته می‌شوند (مانند NGOها و سازمان‌های داوطلبانه و...)، می‌توانند به ما در فهم ساختار فضای عمومی در جوامع مسلمان یاری رسانند؟

۲. آیا چارچوب‌های نظری برآمده از گفتمان‌های غالب توسعه غربی و در شکل عام-تر، گفتمان‌های رایج نظریه اجتماعی، می‌توانند تحولات تاریخی نهاد مسجد را در بطن فضای عمومی جامعه ایرانی فهم و تبیین کنند؟

نظریه اجتماعی و میراث استعمار

کُنل (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 به‌گونه‌ای تصویر می‌کنند که انگار از دریچه چشم مردان، طرفداران سرمایه‌داری و افراد تحصیل کرده و مرفه، بدان نگریسته می‌شود. به عبارت دیگر، علوم اجتماعی، در کلیاتش، جهان را از دیدگاه کشورهای ثروتمند به تصویر می‌کشد» (کُنل، ۲۰۰۷). ضعف عمده چنین رویکردی در علوم اجتماعی، این است که در تفسیر و درک واقعیت‌های موجود در کشورهای خارج از جهان توسعه‌یافته شمالی، عقیم می‌ماند. او نظریه خود، به نام «تئوری جنوبی» را به‌مثابه راهکاری جدید ارائه می‌دهد که از طریق فراهم کردن امکان دیالوگ و تعامل میان نظریه‌های اجتماعی در حال ظهور از بطن کشورهای جنوبی از یک‌سو و نظریه اجتماعی کلاسیک و معاصر تثبیت‌شده غربی از سوی دیگر، امکان نظری تازه‌ای را برای صورت‌بندی دوباره دانش اجتماعی مان به دست می‌دهد.

ظهور استعمار و تأثیر آن بر روند شکل‌گیری نظریه اجتماعی مدرن، نقش مهمی در نظریه کُنل (۲۰۰۷) ایفا می‌کند. به عقیده او اگرچه رشد و توسعه علوم اجتماعی به‌مثابه



رشته‌ای شناخته شده و نهادمند در نیمه دوم قرن نوزدهم در ارتباطی تنگاتنگ با گسترش سرمایه‌داری و استعمارگری غربی روی داده است اما به گونه‌ای متناقض، جریان اصلی و غالب نظریه اجتماعی، «به‌طور نظام‌مند، نقش و اهمیت جریان استعمار و تجربه-زیسته کشورهای مستعمره و زیر سلطه را انکار می‌کند و نادیده می‌انگارد» (کنل، ۲۰۰۷). ریشه‌های اصلی بحث کنل درباره اهمیت استعمار در شکل‌گیری نظریه اجتماعی مدرن را باید در نظریه پسااستعمارگری ادوارد سعید جست. سعید در اثر خود، به نام، شرق‌شناسی، معتقد است که بازنمایی ملت‌های «استعمار یافته» به مثابه «دیگری»، «متفاوت» و در مقامی پایین‌تر از کشورهای استعمارگر، جزئی اساسی از گفتمان نظری و تحولات اقتصادی-سیاسی استعمارگری غربی بوده است. شرق‌شناسی سعید، «رشته‌ها، نهادها و فرآیندهای تحقیقاتی و همچنین مکاتب فکری متفاوتی را توصیف می‌کند که به واسطه آنها، اروپایی‌ها در طی قرن‌های متمادی، شناخت خودشان از شرق را شکل بخشیده‌اند» (آشکروفت و آهلوالیا، ۱۹۹۷: ۵۷). در حقیقت، «شرق»، برساخته ذهن غربی است (نینگ، ۱۹۹۷). اگرچه گفتمان استعمار، در ساختار فرهنگی استعمار-کننده شکل می‌گیرد، همواره این احتمال هست که ملت استعمارشونده، ماهیت خود را متأثر از این گفتمان تعریف کند و به تدریج هویت مستقل خود را از دست دهد. برای سعید «شرق و شرقی، برساخته‌های مفهومی هستند که شاخه‌های گوناگون اندیشه غربی آنها را آفریده‌اند و به واسطه آنها انسان غربی، «دیگری» غیر غربی را می-شناسد (آشکروفت و آهلوالیا، ۱۹۹۹: ۶۵). در این گفتمان، بازنمایی خود، توسط انسان شرقی، نادیده گرفته می‌شود.

داعیه «جهان‌شمول‌بودن»، دیگر وجه درون‌ماندگار نظریه اجتماعی غربی است (کنل، ۲۰۰۷). پیش‌فرض وجود یک ساختار اجتماعی بنیادین و مشابه برای همه جوامع، پیش‌فرض کلیدی در نظریه اجتماعی غربی بوده است. بر این اساس، در فرایند تولید دانش اجتماعی، زبانی جهان‌شمول با واژگان و مفاهیمی یکسان به کار می‌رود تا حاصلش برساختن یک نظام واحد نظری باشد که در چارچوب آن، بتوان پاسخ‌هایی برای توضیح و تبیین مسائل گوناگون اجتماعی در جوامع سرتاسر جهان یافت. با وجود این، کنل (۲۰۰۶) معتقد است: «فرایند استعمارگری، سبب پدید آمدن ناهمگونی‌های اساسی و مهم در بطن تجربه‌زیسته جوامع استعمار یافته گشته است که نمی‌توان آنها را به راحتی و در قالب مدل‌های استاندارد



و متداول بررسی تغییر ارزیابی کرد که نظریه‌های اجتماعی مسلط غربی همواره ارائه داده‌اند (۲۰۰۶: ۲۶۰). در همین زمینه، سعید نیز معتقد است که شرایط سخت زندگی مادی افرادی را که با عمق وجودشان پیامدهای مخرب استعمار را در زندگی‌شان لمس می‌کنند و نیز رنج‌های روانی آنها را هرگز نمی‌تواند گفتمان‌های نظری غالب غربی نادیده انگارند (آشکروفت و آملوالیا، ۱۹۹۹: ۲۵). بنابراین، بدنه اصلی نظریه‌های پسااستعمارگری، در توجه به سویه‌های انسانی تجربه‌زسته در جوامع استعمارشده، اشتراک دارند. در واقع همین ناتوانی در شنیدن صدای سوژه‌های حذف شده در فرآیند استعمارگری غربی، بدنه اصلی نظریه اجتماعی رایج را، آن‌گونه که گنل (۲۰۰۷) بحث می‌کند، در فهم و تبیین وقایع و مشکلات اجتماعی جوامع غیرغربی در حال توسعه یا توسعه‌نیافته عقیم می‌سازد.

نظریه اجتماعی – نظریه‌های توسعه: جریان‌های متأخر نظریه‌های توسعه

به‌مثابه روزنه‌ای برای صورت‌بندی الگوی اسلامی – ایرانی پیشرفت

هدف نهایی «تئوری جنوبی» گنل و «نظریه پسااستعمارگری» سعید، دست‌یافتن به چارچوب مفهومی نوینی، برای ارزیابی وقایع موجود جوامعی است که در جهان توسعه‌یافته، واقع نشده‌اند. گنل، بحث خود در تئوری جنوبی را متوجه وضعیت علوم اجتماعی در کلیاتش می‌سازد. ادوارد سعید نیز در نظریه پسااستعمارگری خود، در جهت نقد بنیادین کلیت اندیشه غربی در برخوردش با «دیگری» غیرغربی تلاش می‌کند. در بررسی ادامه منطقی نظریه‌های این دو، درباره ناتوانی جریان غالب علوم اجتماعی در درک تحولات جوامع غیرغربی، می‌توان ادعا کرد که نظریه‌های توسعه رایج نیز به همین وضعیت دچار هستند. در باب جایگاه نظریه‌های توسعه در علوم اجتماعی، بحث‌های فراوانی مطرح شده است؛ اینکه نظریه‌های توسعه، بخشی از علوم اجتماعی هستند یا اینکه ماهیت سیاسی صرف دارند؟ برخی، نظریه‌های توسعه را بخشی جدایی‌ناپذیر از نظریه‌های مطرح در چارچوب علوم اجتماعی و تغییرات آنها را متأثر از تغییرات در اندیشه اجتماعی و نظریه‌های اقتصادی می‌دانند. برخی دیگر، نظریه‌های توسعه را به‌مثابه ایدئولوژی در نظر می‌گیرند و تحولات سیاسی را عامل اساسی تأثیر بر این نظریه‌ها می‌دانند تا جریان‌های فکری و نظری. در جایی میان این دو دیدگاه، دیدگاه دیگری وجود دارد که نظریه‌های توسعه را بخشی از بدنه بزرگ



علوم اجتماعی درک می‌کند و در همان حال، آثار فرایندهای سیاسی بر شکل‌گیری و تغییر نظریه‌های توسعه را نادیده نمی‌انگارد. جان ندروین پیترس، در کتاب خود، به نام **نظریه توسعه** (۲۰۱۰)، با داشتن چنین رویکردی، آن را جامعه‌شناسی دانش توسعه می‌نامد. به عقیده او، نظریه‌های توسعه، به مثابه علوم اجتماعی کاربردی هستند که در ارتباط با شاخه‌های گوناگون علوم اجتماعی قرار می‌گیرند و از تغییر و تحولات آنها اثر می‌پذیرند. تکامل‌باوری^۱، مارکسیسم، نئو مارکسیسم، مکتب کینزی اقتصاد، کارکردگرایی ساختارگرا و اقتصاد نئوکلاسیک و برخی از جمله مهم‌ترین پارادیم‌های علوم اجتماعی هستند که در مقاطع زمانی متفاوت، بر نظریه‌های توسعه اثر گذاشته‌اند (ندروین پیترس، ۲۰۱۰: ۳).

می‌توان ادعا کرد که به‌طور تاریخی، جایگاه نظریه توسعه، در علوم اجتماعی نادیده انگاشته شده است؛ غفلتی که ریشه در ایده‌های متأثر از گفتمان استعمار درباره تولید دانش دارد: نظریه‌های توسعه، به مسائل جوامعی می‌پردازد که جزو جوامع شمالی و توسعه‌یافته نیستند، در حالی که علوم اجتماعی، در جوامع توسعه‌یافته غربی شکل می‌گیرد و گسترش می‌یابد. در این دیدگاه، آنچه در کشورهای غیر توسعه‌یافته می‌گذرد، تنها نقش تولید داده برای تولید نظریه در کشورهای توسعه‌یافته را دارد؛ دیدگاهی که مسیر توسعه را که کشورهای توسعه‌یافته پیموده‌اند، مسیری جهان‌شمول و کاربردی برای همه کشورها فرض می‌کند. با این حال، بنا بر بحث ندروین پیترس (۲۰۱۰) چنین دیدگاهی به نظریه‌های توسعه، دیگر در جهان امروز نمی‌تواند کارکرد داشته باشد. وضعیت کنونی نظریه‌های توسعه، بیان‌کننده فاصله‌ای معنادار میان مطالعات انجام‌گرفته در حوزه توسعه و علوم اجتماعی است. میراث گفتمان استعمار، همچنان بر نظریه‌های توسعه سایه افکنی می‌کند. در زمانه رشد روزافزون جهانی‌سازی غربی، همراه با سلطه همه‌جانبه اقتصاد نئولیبرال شرکت‌های چندملیتی، گفتمان‌های غالب توسعه فقط یک نسخه مشابه را برای کشورهای در حال توسعه ارائه می‌دهند. عناصر این نسخه عبارتند از: پیمودن مسیر اقتصادهای بازار آزاد غربی که آن را رفته‌اند، پیوستن به بازار جهانی سرمایه، پذیرش استانداردهای فرهنگی - سیاسی مدرنیته غربی، به فراموشی سپردن خصوصیات تاریخی و مذهبی (ندروین پیترس، ۲۰۱۰: ۵-۳)، لزوم تعلیق



«سنت»، و تأکید بر محوریت عقلانیت ابزاری در طراحی و پیشبرد اهداف توسعه. البته دستاورد نظریه‌های مختلف توسعه، گسترش هر چه بیشتر سلطه جهان «توسعه‌یافته» غربی بوده است تا رشد بنیان‌های اقتصادی - سیاسی جهان در حال توسعه. واکاوی تاریخی نظریه‌های توسعه، اگرچه نقش پررنگ گفتمان «استعمار» در تغییر و تحول این نظریه‌ها را آشکار می‌کند، اما سویه دیگری را نیز بر ما نمایان می‌سازد؛ سویه‌ای که می‌تواند نویدبخش گشودن افقی نو برای ارائه نظریه‌های بومی توسعه باشد؛ نظریه‌های بومی، نظریه‌هایی هستند که توان تحلیل تغییرات جوامع در حال توسعه غیرغربی را داشته باشند و از سوی دیگر، امکانی برای تعامل دوطرفه، با نظریه‌هایی را فراهم کنند که کشورهای توسعه‌یافته غربی ارائه داده‌اند. بر اساس نظریه پیترس (۲۰۱۰)، جریان‌های 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 وهله نخست 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، ساختارگرا بودند. تأکید بر روی شکل‌دهی به واقعیت‌های اجتماعی در مقیاس کلان بود؛ شکل‌دهی به واسطه تغییرات ساختاری در اقتصاد، دولت و سیستم اجتماعی. دامنه چنین چرخشی، تفکر انتقادی - مارکسیستی توسعه را نیز در بر می‌گرفت که در قالب ارتدوکس آن، به کلی ساختارگرا بود (پیترس، ۲۰۱۰: ۱۱ و ۱۲).

در علوم اجتماعی، 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 یافت؛ چرخشی از دیدگاه‌های «جبرگرایانه» به دیدگاه‌های «تفسیرگرایانه»؛ تمایل به نگرستن به موضوع از منظری «چندوجهی» تا «یک‌وجهی» 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 نظریه‌های 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 یکسان-ساز به‌سوی نظریه‌های توسعه‌ای که «تمایز» و «تفاوت»، در بطن آنها به رسمیت شناخته شده باشد؛

ج) حرکت از نظریه‌های توسعه کلان‌نگر و جهان‌شمول به‌سوی نظریه‌های توسعه جزئی-نگر و مردم‌محور، به جای ارائه نسخه‌های عام و کلی برای توسعه در مناطق مختلف. با در نظر گرفتن ویژگی‌های متمایز هر منطقه، باید تلاش کرد 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 نظریه‌های توسعه تعریف می‌کند. «چرخش از ساختارگرایی به برساخت‌گرایی و از ساختار به عاملیت فردی، مترادف با تغییر در نقطه تمرکز و دیدگاه است... این گامی مؤثر و رو به جلو در جهت دموکراتیک‌سازی سیاست‌های توسعه‌ای است. از این منظر، برساخت‌گرایی، بیان روش‌شناختی تغییر و تحول سیاسی در عرصه توسعه است» (پیتس، ۲۰۱۰: ۱۳).

ادامه منطقی تحولات متأخر نظریه‌های توسعه، می‌تواند از لحاظ نظری - مفهومی، راه‌گشای گسترش الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت به‌مثابه الگوی بومی برای توسعه در ایران باشد؛ الگویی که با تکیه بر ظرفیت‌های مذهبی، فرهنگی و اجتماعی داخلی، دستاورد «دیالوگ» انتقادی با نظریه‌های توسعه غربی رایج باشد. با نظر به این چارچوب مفهومی ترسیم‌شده، مقاله حاضر در ادامه می‌کوشد تا از رهگذر نقد گفتمان‌های توسعه در ایران پس از انقلاب از یک‌سو و برشمردن ویژگی‌های الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت از سوی دیگر، پیشنهاد دهد که تحولات نهاد مسجد در چارچوب نظری چنین الگوی جایگزینی که می‌تواند فهم شود؛ فهمی که خود به غنای مفهومی الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت یاری خواهد رساند.

نقد گفتمان توسعه در ایران پس از انقلاب

در ایران پس از انقلاب، همراه با آمد و رفت دولت‌ها یکی پس از دیگری، شاهد ظهور و افول گفتمان‌های گوناگون برای دستیابی به توسعه بوده‌ایم: گفتمان سازندگی (با تمرکز بر توسعه اقتصادی)؛ گفتمان اصلاحات (با تمرکز بر توسعه سیاسی)؛ گفتمان عدالت و اینک گفتمان اعتدال.



همه این گفتمان‌ها - اگرچه در نام و شعار، خود را از دیگری متمایز می‌دانستند - در عمل، مسیری یکسان را پیموده‌اند؛ البته نباید 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 و از منظر بوروکراتیک نیز تلاش برای کوچک‌ساختن دولت بوده است. وجه نخست تا حد زیادی اجرایی شده است - فارغ از بحث ارزیابی دستاوردهای مثبت و منفی آن در اینجا - اما وجه دوم، روندی معکوس داشته است: گسترش روزافزون سازمان‌های دولتی در طی سه دهه پس از انقلاب. به نظر می‌رسد اختلاف اصلی این گفتمان‌ها را باید در مدعای ایدئولوژیک‌شان جست‌وجو کرد؛ گفتمان غرب‌گرا در برابر گفتمان ضد غرب‌گرا و پذیرش بی‌چون‌وچرای گفتمان توسعه غربی 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 مطرح‌شده برای توسعه، دنباله‌روی از رویه‌هایی است که نظریه‌هایی توسعه غربی مبتنی بر اقتصاد بازار آزاد توصیه کرده‌اند. این گفتمان‌ها بر اثر 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 مانده‌اند و به همین سبب، از نقطه نظر دستاوردهای اقتصادی - مانند توسعه بخش صنعت و کشاورزی و توزیع عادلانه فرصت‌های اقتصادی - ناکارآمد بوده‌اند. همچنین، با وجود مطلوبیت پیاده‌سازی مؤلفه‌های اقتصاد بازار آزاد در همه این گفتمان‌ها، نقش نهاد دولت در اقتصاد و لزوم دخالت کردن یا دخالت نکردن این نهاد در سازوکارهای اقتصادی، همچنان به عنوان مسئله‌ای مناقشه‌برانگیز باقی مانده است.

ب) بُعد فرهنگی: گفتمان‌های توسعه پس از انقلاب، با نادیده‌انگاشتن مبانی دینی و ارزشی جامعه ایرانی، برنامه‌هایی ارائه داده‌اند که منادی پذیرش تمام و کمال ارزش-



های فرهنگی - توسعه غربی و تعلیق «سنت» دینی بوده‌اند و یا به تبلیغ - خوانشی دگماتیک و متحجرانه از «سنت» اسلامی - ایرانی پرداخته‌اند؛ در ضمن راه را، پیشاپیش، بر روی هرگونه تعامل میان «سنت» بومی و تاریخی از یک‌سو و ارزش‌های فرهنگی توسعه غربی از سوی دیگر، در دنیای پیوسته در حال تغییر امروزی، بسته‌اند. به عبارت دیگر، برنامه‌های فرهنگی برآمده از این گفتمان‌های توسعه، از منظر مبانی هستی - شناسی 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، مسئله‌ای حل‌ناشده باقی بماند. در این وضعیت، الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت، به مثابه الگوی جایگزین، باید بتواند چارچوب مفهوم نوینی برای ارزیابی واقعیت‌های انضمامی جامعه ایرانی در برخورد با گفتمان‌های توسعه سرپا غربی یا سرپا ضدغربی ارائه دهد. این چارچوب مفهومی، به دست نمی‌آید، مگر با فراهم‌آمدن امکان تعامل دوطرفه میان نظریه‌های برخاسته از مبانی دینی، تاریخی و اندیشه‌ای جامعه در حال توسعه ایرانی از یک‌سو و جریان غالب نظریه‌های 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. نظریه‌های جایگزین، تمایز خود با نظریه‌های 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 تعریف می‌کنند که متأثر از برنامه‌های توسعه خواهند شد. در اینجا دیگر برای جوامع در تکاپوی توسعه، اهدافی جهان‌شمول، یکسان و از پیش تعیین‌شده که نظریه‌های غالب غربی تجویز می‌کنند، در نظر گرفته نمی‌شود؛ بلکه تلاش می‌شود تا در مرحله هدف‌گذاری به خصوصیات مذهبی، فرهنگی و تاریخی هر جامعه و نیازهای منحصربه‌فرد آن جامعه توجه کافی شود. این رویکردها با بررسی نقش دولت‌ها در فرآیند توسعه، بر نقش مردم تأکید ویژه‌ای دارند. به عبارت دیگر، بنا به گفته نرفین: «توسعه 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 مددگرفتن از ظرفیت‌ها و سازوکارهای نهادهای مردمی در بطن فضای عمومی جامعه، روش اجرایی خود برای دستیابی به اهداف توسعه‌ای را تعریف و پیوسته اصلاح می‌کنند.

در چارچوب نظریه‌های جایگزین توسعه، الگوی اسلامی-ایرانی پیشرفت را می‌تواند این‌گونه تعریف کرد:

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

ویژگی‌های الگوی اسلامی-ایرانی پیشرفت را می‌توان این‌گونه برشمرد:

- ارائه تعریفی جدید از مفهوم «توسعه»؛

- تأکید بر تأمین نیازهای اساسی مردم؛

- تطبیق‌دادن نظام اقتصادی با اصول اسلامی؛

- جایگزینی عقلانیت ابزاری رایج در نظریه‌های غربی توسعه با عقلانیت ارزشی که تمرکزش بر عدالت است و نه برابری: عقلانیت ارزشی در الگوی اسلامی-ایرانی پیشرفت، با گفتمان «تناسب» مرتبط می‌شود. 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 اینجا 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 نظریه‌های 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، فقط «حق» مهم نیست، بلکه «مسئولیت» نیز اهمیت می‌یابد. در اینجا که اعمال و نیات کنشگران دارای ارزش می‌گردد؛



- تأکید بر اخلاق متعهدانه به جای اخلاق منفعت‌محور. در نظام اخلاقی متعهدانه، اصول اخلاقی، به مثابه اصولی ارزشی، در فرد درونی می‌گردد، در حالی که در نظام اخلاقی، منفعت‌محور، اصول اخلاقی از رهگذر سازوکاری ابزاری و فقط به منظور دست‌یابی به هدفی مشخص، برای فرد درونی می‌گردد؛

- تأکید بر همدلی، یکپارچگی و ادغام اجتماعی، به جای محور قرارگرفتن «فرد» در مسیر توسعه؛

- تأکید بر شناخت علمی و استفاده عملی از ظرفیت‌های نهادهای بومی جامعه ایرانی، مانند نهاد مسجد، به عنوان اصلی‌ترین راهکار برای اجرای اهداف توسعه اسلامی - ایرانی.

در چنین چارچوب نظری، نهاد مسجد، را به عنوان یکی از مهم‌ترین نهادهای فضای عمومی جامعه ایران در طول تاریخ، می‌تواند از منظر جامعه‌شناختی، مطالعه کرد. این چارچوب مفهومی برای الگوی جایگزین توسعه در ایران، اجازه می‌دهد در مطالعه نهاد مسجد، از پیش‌فرض‌های پنهان در نظریه‌های غالب توسعه در باره نقش اسلام و نهادهای اسلامی در جامعه ایران - فاصله بگیریم و جامعه‌شناسی نهاد مسجد «واقعاً» موجود را آغاز کنیم. این پیش‌فرض‌ها، با تأثیر از نگاه «شرق‌شناسانه» و «سیاسی» و در نتیجه خوانشی «متن‌محور» و فراتاریخی صرف از اسلام، رواج یافته‌اند و نه از رهگذر مطالعه علمی و جامعه‌شناختی عوامل «اجتماعی» و «تاریخی» که تغییر و تحولات نهاد مسجد در ایران را منجر شده‌اند.

نتیجه‌گیری

بدون تردید مفاهیم برآمده از نظریه اجتماعی غربی، می‌توانند به مثابه چارچوب مفهومی مقدماتی عمل کنند که در درون آن، تحولات جوامع مسلمان تجزیه و تحلیل شوند. با وجود این، هرگونه مطالعه جامعه‌شناختی جوامع مسلمان، بدون در نظر گرفتن ویژگی‌های مذهبی، فرهنگی، اجتماعی و تاریخی آنها، ساده‌انگارانه خواهد بود. به عبارت دیگر، انجام دادن تحقیقات تجربی و میدانی در جوامع مسلمان، برای ارزیابی کاربرد نظریه‌های جامعه‌شناختی، ضروری است. با مروری بر ادبیات تحقیقاتی در این حوزه، متأسفانه در می‌یابیم که عمده کارهای انجام شده، در فضای فکری



انگلیسی‌زبان و متأثر از نظریه‌های غالب توسعه، صورت گرفته‌اند. این خلأ اساسی، ناشی از انجام‌نشدن تحقیقات بومی در این حوزه است. فهم سویه‌های گوناگون فرهنگ مدنی که در طی قرن‌ها در ساختار جوامع مسلمان شکل گرفته و تحول یافته، نیازمند در نظر گرفتن بحث‌های نظری جامعه‌شناختی و تاریخی است که در این باره، هم در کشورهای مسلمان و هم در کشورهای غربی، جریان دارد. چنین دقت نظری می‌تواند ما را در شناسایی نقاط ضعف مدل‌های توسعه‌ای رایج که برای صورت‌بندی ساختار فضای عمومی در جوامع مسلمان ارائه شده‌اند، یاری رساند. این همان، پروژه فکری است که کُنل نیز با ارائه «تئوری جنوبی» بر آن تأکید می‌کند؛ پروژه فکری که می‌تواند ما را از رهگذر بررسی و تحلیل انضمامی - تاریخی نهادهای مدنی بطن جامعه ایرانی - مانند مساجد - در دست‌یابی به پیشرفت الگوی اسلامی - ایرانی کمک کند.



کتابنامه

- 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 Angeles; 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, Fred-eric (ed.) *Political Islam: A Critical Reader*. London: Routledge.
- Khaviraj, S. (2003) "In Search of Civil Society" In *Civil Society: History and Possibilities*. edited by Sudipta Kaviraj & Sunil Khilnani. Cambridge: Cambridge University Press.
- Khilnani, S. (2003) "The Development of Civil Society" In *Civil Society: History and Possibilities*. edited by Sudipta Kaviraj & Sunil Khilnani. Cambridge: Cambridge University Press.



- Kurzman, Charles. (2004) *The Unthinkable Revolution in Iran*. Massachusetts: Harvard University Press.
- Mardin, S. (1996) "Civil Society and Islam" In *Civil Society: Theory, History, Comparison*. edited by John A. Hall. Cambridge: Polity Press.
- 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.
- 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.
- Tehranian, 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.