

هم‌گرایی یا واگرایی؟ چگونگی نسبتِ گروه‌ها و سازمان‌های مذهبی و جامعه‌مدنی در خاورمیانه

حمیدرضا جلائی‌پور^۱، پویا دریس^۲

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۰/۱۵، تاریخ: ۱۴۰۰/۰۲/۱۵)

چکیده:

چگونه باید رابطه بین گروه‌ها و سازمان‌های مذهبی و جامعه‌مدنی در جوامع مسلمان خاورمیانه را صورت‌بندی کرد؟ استدلال مقاله پیش‌رو این است که گروه‌ها و سازمان‌ها مدنی- در این‌جا گروه‌ها و سازمان‌های مذهبی- به طور تاریخی در بطن فضای عمومی جوامع مسلمان حضوری چشم‌گیر داشته‌اند. اگرچه ظهور دولت‌های مدرن در خاورمیانه ساختار و کارکرد چنین گروه‌ها و سازمان‌هایی را با تغییراتی مواجه کرده است، اما گروه‌ها و سازمان‌ها مذهبی، هم‌چنان، یکی از مهم‌ترین نقش‌ها را در جامعه‌مدنی کشورهای عربی خاورمیانه ایفا می‌کنند و باید آن‌ها را به عنوان یکی از اجزای تأثیرگذار جامعه‌مدنی در این جوامع، در هرگونه تحلیل جامعه‌شناختی، مورد توجه قرار داد. مقاله به منظور ارائه این استدلال، از روش مطالعه کتابخانه‌ای و اسنادی بهره خواهد گرفت. این مقاله، در گام نخست، نظریات رایج درباره عدم امکان تحقق جامعه‌مدنی در جوامع مسلمان- متأثر از گفتمان غربی (اروپایی) جامعه‌مدنی- را مطرح خواهد کرد و به بررسی آن‌ها خواهد پرداخت. سپس، این مقاله با نقد و واکاوی مفهومی این نظریات و ارجاع به نمونه‌های انضمامی در تاریخ کشورهای خاورمیانه، تلاش خواهد کرد نشان دهد که برای فهم ساختاری فضای عمومی در جوامع مسلمان و نظریه‌پردازی درباره آن، پیش و بیش از هر اقدام، باید مشخصات تاریخی، اجتماعی و سیاسی این جوامع را مورد مطالعه قرار داد.

^۱ دانشیار گروه جامعه‌شناسی، دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران (نویسنده مسئول) jalaeipour@ut.ac.ir
^۲ دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی، دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران Pouya.deris@ut.ac.ir

مفاهیم اصلی: جامعه‌مدنی؛ سازمان‌های مذهبی؛ خاورمیانه؛ اسلام؛ دموکراسی.

مقدمه

جامعه‌مدنی، هم‌چنان، از مهم‌ترین و چالش‌برانگیزترین مفاهیم جامعه‌شناسی سیاسی است. امروزه، در اروپای غربی و آمریکای شمالی، سردرگمی نسبت به مرزهای حوزه سیاست رسمی (این‌که دولت‌ها تا کجا و به چه میزان مجاز به نظارت بر زندگی خصوصی شهروندان هستند) و نارضایتی از ناکارآمدی احزاب سیاسی، سبب جلب توجه دوباره به مفهوم جامعه‌مدنی به مثابه راهکاری برای احیای حیات عمومی جامعه شده است. در اروپای شرقی، پس از فروپاشی نظام کمونیستی شوروی و ظهور دولت‌های تازه استقلال‌یافته، جامعه‌مدنی در کنار آزادی‌های مدنی و سیاسی، تاکید ویژه‌ای بر حق مالکیت خصوصی و گسترش نظام اقتصادی مبتنی بر بازار آزاد دارد. در کشورهای درحال توسعه نیز، نارسایی الگوهای نظری که پس از پایان جنگ جهانی دوم برای فهم سیاست به کار گرفته می‌شد (در این الگوها جامعه متشکل از یک دولت توسعه‌گرا و مردمانی مشتاق توسعه در نظر گرفته می‌شد و اشاره‌ای به بخش‌های میانی جوامع صورت نمی‌گرفت)، موج جدیدی از علاقه و توجه به ایده جامعه مدنی را برانگیخته است. متفکرین دانشگاهی و روشنفکران، سازمان‌های بین‌المللی و حتی برخی از رهبران سیاسی در هند، کشورهای آمریکای لاتین، آفریقا، چین، کشورهای جنوب‌شرقی آسیا و خاورمیانه، با استفاده از این مفهوم، در تلاش برای درک پیچیدگی‌های تحولات سیاسی جوامع خویش هستند. در این کشورها کوچک ساختن دولت‌ها و گسترش نهادهای تشکیل‌دهنده جامعه‌مدنی - شرکت‌ها و سازمان‌های خصوصی، نهادهای آموزشی و صنفی، اتحادیه‌ها و سندیکاهای کارگری، سازمان‌های مردم‌نهاد (NGO) و غیره - به عنوان اصلی‌ترین راهکار دست‌یابی به توسعه پایدار تعریف می‌گردد. به طور مشخص، در بعد سیاسی، حضور جامعه‌مدنی فعال، مهم‌ترین پیش‌شرط برای تحقق جامعه مشارکت‌محور و پاسخ‌گو ساختن نهاد دولت در کشورهای درحال توسعه شناخته می‌شود. به عبارت دیگر، فرایند دموکراتیک‌شدن در کشورهای درحال توسعه به سرانجام نمی‌رسد مگر جامعه‌مدنی استقرار و تحقق یافته باشد (خیلنانی، ۲۰۰۳). ریچارد نورتون (۱۹۹۵) جامعه‌مدنی را «نماد» جریان جهانی دموکراتیک‌شدن در کشورهای درحال توسعه، و به طور مشخص، خاورمیانه معرفی می‌کند. سعدالدین ابراهیم، تحقق دموکراسی، توسعه و مدیریت صلح‌آمیز تنش‌های داخلی و منطقه‌ای را در گرو ایجاد و گسترش جامعه‌مدنی می‌داند (۱۹۹۵: ۲۷). انوشیروان احتشامی نیز معتقد است که به‌رغم تهدیدها و کاستی‌های جدی که بر سر راه تحقق جامعه‌مدنی در کشورهای خاورمیانه و شمال آفریقا وجود دارد، ایده جامعه‌مدنی، هم‌چنان، مهم‌ترین محرک برای دموکراتیک ساختن دولت‌های این منطقه است (۱۹۹۹: ۲۱۷).

با این وجود، برخی از نویسندگان سودمندی مفهوم جامعه‌مدنی را برای درک تحولات سیاسی جوامع مسلمان - خصوصاً فرایندهای دموکراتیک شدن دولت‌ها در این جوامع - مورد پرسش قرار داده‌اند. راجر اوون (۲۰۰۶) معتقد است که مفهوم جامعه‌مدنی در مطرح ساختن سوالات و فرضیه‌هایی که بتوانند منجر به گشایش حیطه‌های نو و خلاقانه برای تحقیقات اجتماعی در جوامع مسلمان شوند، ناکام بوده است؛ این مفهوم، فاقد قدرت تحلیلی و دقت نظری برای بررسی واقع‌بینانه تحولات سیاسی-اجتماعی کشورهای خاورمیانه است. علاوه بر این، اقبال محافل دانشگاهی به جامعه‌مدنی و نقش کلیدی آن در دموکراتیک ساختن دولت‌ها که از اواخر دهه ۱۹۸۰ میلادی و پس از سقوط رژیم‌های کمونیستی وابسته به شوروی در اروپای شرقی آغاز شده، از لحاظ تجربی می‌تواند با چالش‌های جدی مواجه شود؛ نظریه غالب دموکراتیک‌شدن دولت‌های اروپای شرقی در دهه ۱۹۸۰ را محصول حضور جامعه‌مدنی فعالی می‌داند که پیش از فروپاشی رژیم کمونیستی شوروی در این کشورها رشد یافته بود. در حالی که به استثنای مورد مهم لهستان - که هم‌کاری کلیسای کاتولیک و جبهه اتحاد ملی نقش مهمی در تغییر مسیر تحولات سیاسی داشت - مهم‌ترین عامل در فروپاشی رژیم‌های کمونیستی در کشورهای اروپای شرقی، بحران‌های شدید اقتصادی و زوال مشروعیت حکمرانی بود که از اتحاد جماهیر شوروی آغاز شد و به کشورهای پیرامونی تحت حمایتش سرایت کرد و زمینه را برای تغییرات چشم‌گیر سیاسی فراهم نمود. هم‌سو با چنین انتقادی، می‌توان بیان داشت که بین جامعه‌مدنی و نوع خاصی از نظام سیاسی (لیبرال دموکراسی و پارلمانی) رابطه قطعی وجود ندارد. جامعه‌مدنی می‌تواند وجود داشته باشد بدون آن که نظام سیاسی حاکم لیبرال دموکراسی باشد؛ تجربه‌ی کشورهای شرقی آسیا شاهدهی بر این مدعاست (خیلنانی، ۲۰۰۳). گفتمان‌های غالب دموکراسی، با پیش‌فرض قراردادنِ دوگانه‌ی اجتناب‌ناپذیر جامعه‌مدنی - دموکراسی از فهم و تحلیل تحولات سیاسی و جنبش‌های دموکراسی‌خواهیِ جوامع مسلمان خاورمیانه ناکام مانده‌اند (بیات، ۱۹۹۷؛ سدژن، ۱۹۹۴؛ سدیکی، ۱۹۹۷)، زیرا شکل‌گیری جنبش‌های دموکراسی‌خواهانه پیش از آن که در بستر فعالیت‌های سازمان‌های تشکیل‌دهنده جامعه‌مدنی (نظیر NGO ها و اتحادیه‌های کارگری) تحقق بیابد، متأثر از نارضایتی‌ها و اعتراضات طبقات حاشیه‌نشین و حذف‌شده از مناسبات اقتصادی-سیاسی است. تمرکز بر مفهوم جامعه‌مدنی در گفتمان‌های مدرن جامعه‌شناسی سیاسیِ خاورمیانه، سبب شده است دامنه گسترده‌ای از تغییرات و فعالیت‌های پویا و اغلب «غیرنهادمند» اجتماعی، که به مشخصه اصلی «سیاست شهری» در جوامع مسلمان در حال توسعه بدل شده‌اند، خارج از دایره مطالعات علمی و جدی قرار گیرند (بیات، ۱۹۹۷: ۵۵). بیات معتقد است بدون آن که ارزش و اهمیت «مدنیت» را نادیده بگیریم، باید توجه داشته باشیم که فروکاستنِ تمام مباحثاتِ تجربی و نظری جامعه‌شناسی سیاسی به ایده «جامعه‌مدنی»، منجر به نادیده گرفتن «شکل»ها و «حالت»هایی از کنش جمعی و ابراز

نارضایتی‌های گروهی می‌شود که در جوامع نظیر جوامع مسلمان خاورمیانه در اغلب موارد خارج از حیطه تعریف‌شده نهادها و سازمان‌های «استاندارد» جامعه‌مدنی به وقوع می‌پیوندند (۱۹۹۷: ۸۴). به‌رغم چالش‌های فکری مذکور، در یک ارزیابی کلی و بر اساس دسته‌بندی تیم نیبلاک (۲۰۰۵) مفهوم جامعه‌مدنی از چهار جهت در مطالعه تاریخ، سیاست و جامعه خاورمیانه مفید بوده است:

اول. مطالعه تجربی نهادهای مدنی کشورهای خاورمیانه این قابلیت را دارد که به ما نگرشی درباره نحوه کارکرد سیستم‌های سیاسی در هر یک از کشورهای خاورمیانه بدست دهد؛ هر چند چنین نگرش‌هایی قابلیت تعمیم‌بخشی نسبت به کارکرد دیگر دولت‌ها را نداشته باشند.

دوم. طبقه‌بندی دولت‌های خاورمیانه بر مبنای میزان فضایی که برای تحقق و فعالیت جامعه‌مدنی فراهم می‌کنند، دیدگاه سودمندی را درباره ارتباط میان ساختار سیاسی و آزادی‌های مدنی در اختیار می‌گذارد.

سوم. جدا از مزایا یا معایب جامعه‌مدنی، این مفهوم، اکنون، به بخشی از گفتمان تغییرات سیاسی در درون دولت‌های خاورمیانه تبدیل شده است؛ در جهان عرب، دولت‌ها از این مفهوم برای پیشبرد پروژه‌های مدرنیزاسیون خودشان استفاده می‌کنند، اسلام‌گرایان با کاربرد این ایده، سهم بیشتری از فضای عمومی را به‌طور قانونی طلب می‌کنند، و روشنفکران و فعالان سیاسی مستقل، از جامعه‌مدنی برای گسترش مرزهای آزادی‌های فردی بهره می‌گیرند. در ایران نیز، روشنفکران مذهبی و سکولار، به همراه فعالان اجتماعی-سیاسی، حداقل از دوم خرداد ۱۳۷۶ و ظهور گفتمان «اصلاحات» به بعد، تحقق جامعه‌مدنی را گامی مؤثر در جهت کنترل اعمال قدرت از سوی نهاد دولت می‌دانند، همان‌گونه که در ترکیه‌ی امروز، حفظ استقلال جامعه‌مدنی از مهم‌ترین چالش‌های مخالفان سکولار دولت اسلام‌گرای حزب عدالت و توسعه است.

چهارم. مهم‌تر از همه‌ی این موارد، مفهوم جامعه‌مدنی به هسته مرکزی بحث مهمی درباره‌ی تفاوت‌های جوامع غربی و مسلمان بدل گشته است. مسأله اصلی این است که آیا ارزش‌های جامعه‌مدنی ذاتاً غربی و بیگانه با جوامع اسلامی هستند؟ مباحثی که تا امروز با محوریت این مسأله انجام گرفته‌اند، از بسیاری جهات، نسبت به مطالعات تجربی صورت گرفته بر روی سازمان‌های جامعه‌مدنی در کشورهای خاورمیانه ثمربخش‌تر بوده است؛ چنین مباحثی، نظیر بحثی که اواخر دهه ۱۹۷۰ و در طی دهه‌ی ۱۹۸۰ بر سر تأثیر دیدگاه شرق‌شناسانه بر مطالعات خاورمیانه درگرفت و نتیجه‌اش آشکار شدن پیش‌فرض‌های ارزشی و نظری هر محقق درباره جامعه مورد مطالعه‌اش در خاورمیانه بود، می‌تواند سبب آشکار شدن تفاوت‌های جدی در پیش‌پنداشته‌های هستی‌شناسانه‌ای شود که هر محقق هنگام مشاهده و تحلیل تحولات جوامع مسلمان به کار

می‌گیرد. در همین چارچوب، این مقاله، با تمرکز بر کشورهای عرب خاورمیانه^۱، سؤال خود را این‌گونه صورت‌بندی می‌کند: رابطه میان گفتمان‌های غربی (اروپایی) جامعه‌مدنی و ورود تاریخی این گفتمان‌ها به گفتمان سیاسی جوامع غیرغربی - خصوصاً جوامع مسلمان خاورمیانه و شمال آفریقا - چیست؟ آیا جامعه‌مدنی در خاورمیانه وجود داشته است، وجود دارد یا می‌تواند وجود داشته باشد؟

نفی امکان تحقق جامعه‌مدنی در جوامع مسلمان

اغلب نظریه‌پردازان جامعه‌مدنی برای تعریف این مفهوم نقطه شروع مشترکی دارند. مراد آن‌ها از جامعه‌مدنی، فضای عمومی میان شهروندان و دولت است. جامعه‌مدنی در این تعریف، متشکل از سازمان‌ها و گروه‌ها و انجمن‌هایی است که هدف اصلی‌شان تعقیب اهداف، حفاظت از منافع و سازمان‌دهی فعالیت‌های اعضای‌شان است. چنین سازمان‌ها و گروه‌ها و انجمن‌هایی اگرچه مستقل از دولت هستند اما درون چارچوب قانونی فعالیت می‌کنند که دولت برای تأمین آزادی فعالیت‌های‌شان وضع کرده است (نیبلاک، ۲۰۰۵: ۴۸۷). سعدالدین ابراهیم (۱۹۹۵)، جامعه‌شناس مهم مصری، جامعه‌مدنی را متشکل از بازیگران و سازمان‌های غیردولتی - نظیر احزاب سیاسی، اتحادیه‌های کارگری، NGOها و ... - می‌داند که از لحاظ هنجاری، واضع ارزش‌ها و کدهای رفتاری هستند که «مدار» با عقاید و منافع متفاوت «دیگری» را ترویج می‌کنند. در این تعریف، جامعه‌مدنی متعهد است که تفاوت‌های میان افراد و گروه‌های حاضر در فضای عمومی را به گونه‌ای مدیریت کند که در کنار یکدیگر بتوانند به‌طور مسالمت‌آمیز فعالیت کنند.

اما فراتر از این تعریف، به تدریج، اختلاف‌نظرها درباره مفهوم جامعه‌مدنی آغاز می‌شوند. ریشه چنین تفاسیر متفاوتی به این نکته باز می‌گردد که بحث درباره جامعه‌مدنی در خاورمیانه بازتاب‌دهنده وضعیت دموکراسی است. تجربه تاریخی حکمرانی دموکراتیک روشن کرده است که به

^۱ دلایل تمرکز مقاله بر کشورهای عرب خاورمیانه به این شرح می‌باشد: اول. مطالعات تجربی قابل‌توجهی درباره نقش نهادهای مذهبی در جامعه‌مدنی ایران بعد از انقلاب صورت نگرفته است و هنوز به مستندات کافی در این زمینه نیاز داریم؛ دوم. تمرکز بر نقش نهادهای مذهبی - به طور مشخص نهاد مسجد - در فضای عمومی جامعه‌ی ایران، قبل و بعد از انقلاب، موضوع پژوهش یکی از نگارندگان این سطور - پویادریس - می‌باشد. امید است با پیشرفت این پژوهش، از نتایج و تحلیل‌های حاصل از آن برای بسط موضوعی این مقاله در آینده استفاده گردد؛ سوم. متأسفانه اطلاعات آماری دقیقی درباره‌ی تعداد و نحوه فعالیت سازمان‌های جامعه‌مدنی - نظیر NGOها و اتحادیه‌های کارگری - در ایران پس از انقلاب در دست نیست؛ چهارم. در ادبیات تحقیقاتی فارسی کم‌تر به مباحث نظری درباره جامعه‌مدنی در خاورمیانه و کشورهای عربی پرداخته شده است؛ پنجم. بحث نظری درباره ساختار جامعه‌مدنی در جوامع مسلمان خاورمیانه می‌تواند دیدگاه‌ها و نگرش‌های نظری مرتبط و سودمندی را برای تحلیل وضعیت جامعه‌مدنی در ایران بدست دهد.

منظور درست عمل کردن دموکراسی تنها کافی نیست که سازوکاری را اجرا کنیم که منجر به حکومت «اکثریت» شود، بلکه این اکثریت باید واجد ویژگی‌های مشخصی باشد. اگر اکثریت به قدرت رسیده از نوع «اکثریت‌های توده‌محور»^۱ باشد، در فرایند رسمی حکمرانی خود از «اقلیت» خارج از دایره قدرت حکومتی انتظار تعهد و سرسپردگی تمام‌قد و بی‌چون‌وچرا خواهد داشت و در عمل فضای عمومی را به گونه‌ای سازمان‌دهی خواهد کرد که حق متفاوت و مخالف بودن هر «فرد» از افراد جامعه از او سلب شود؛ و اگر افراد نتوانند در فضای عمومی، به اراده و تشخیص خود، انتقادشان به اکثریت حاکم را آزادانه اعلام کنند، دموکراسی از معنا تهی خواهد شد. بنابراین، هرگونه مباحثه و تحقیق درباره جامعه‌مدنی، به طور ضمنی، به پیش‌زمینه‌های جامعه‌شناختی لازم برای موفقیت دموکراسی اشاره دارد (خاویراژ، ۳۰۶-۳۰۳:۳۰۳). در نتیجه، هنگام بحث درباره جامعه‌مدنی باید تعریف خود از این مفهوم را کاملاً مشخص سازیم. از این‌رو، حداقل دو جریان عمده برای تفسیر جامعه‌مدنی وجود دارد: از یک سو بحث می‌شود که این مفهوم می‌تواند دربرگیرنده تمامی گروه‌ها و سازمان‌های غیردولتی باشد، هم آن‌دسته از گروه‌ها و سازمان‌ها که از درون «جامعه»^۲ مدرن سربرآورده‌اند و هم آن‌دسته که بر مبنای سازوکارهای درونی یک «جماعت»^۳ شکل گرفته‌اند. از سوی دیگر ادعا می‌شود که جامعه‌مدنی نه تنها باید دربرگیرنده گروه‌ها و سازمان‌هایی باشد که مستقل از دولت عمل می‌کنند، بلکه باید منحصرآ دربرگیرنده آن‌هایی باشد که بر مبنای سازوکارها و ارزش‌های «جامعه»^۴ مدرن شکل گرفته‌اند (خاویراژ، ۳۱۹:۲۰۳).

تمایز میان «جامعه»^۵ (مدنی) و «جماعت» از مهم‌ترین دوگانه‌هایی است که براساس آن مفهوم «جامعه‌مدنی» در اندیشه سیاسی غرب، به طور تاریخی، شکل گرفته است (خاویراژ، ۲۰۰۳). اثر فردیناند تونیس^۴ تحت عنوان *گزل شافت و گماین شافت*^۵ (۱۹۹۵) مهم‌ترین متن جامعه‌شناختی است که بر تمایز میان جامعه‌مدنی و جماعت تأکید می‌کند. در اندیشه‌ی تونیس، جماعت و جامعه (مدنی) دو فرم اصلی تعامل گروهی و اجتماعی شدن را تشکیل می‌دهند که ساختار اولی «واقعی و ارگانیک» است و ساختار دومی «تخیلی و مکانیکی». گماین شافت پدیده‌ای قدیمی است و گزل شافت پدیده‌ای نو. در «جماعت» یک روح جمعی قدرت‌مند، که ریشه در هم‌بستگی خونی-نژادی افراد دارد، بر روابط میان‌فردی حاکم است. هنجارها و ارزش‌های مشترک، که عمدتاً ریشه در اعتقادات دینی دارند، هم‌چون خطوط قرمز پررنگی، نحوه‌ی رفتار افراد را مشخص و محدود می‌سازند. هویت هر فرد، به طور پیشینی و در نسبت او با خانواده، قبیله یا محله‌ای که در آن متولد

¹ Mass Majorities

² Gesellschaft

³ Gemeinschaft

⁴ Ferdinand Tonnies

⁵ *Gesellschaft & Gemeinschaft*

می‌شود تعریف شده است و نفی آن محرومیت‌های سنگین اجتماعی را برای فرد به دنبال خواهد داشت. اما با ظهور اندیشه‌های مدرن (مدرنیته)، به تدریج، فرم اصلی تعامل مشترک از «جماعت» محوری به سمت «جامعه» (مدرن) محوری می‌رود. هم‌بستگی افراد دیگر نه برپایه نسبت خونی و نژادی که براساس روابط و قراردادهای کاری و اقتصادی شکل می‌گیرد. دایره نفوذ هنجارها و ارزش‌های مشترک دینی، به مرور زمان، محدود می‌شود و نظام‌های ارزشی متکثر مبتنی بر آرا، عقاید و ترجیحات هر «فرد» از افراد جامعه شکل می‌گیرد. هویت افراد دیگر تحمیلی و از پیش تعیین‌شده نیست، بلکه «فرد» می‌تواند به مثابه یک سوژه کنش‌گر، هویت مطلوب خود را در طول زندگی با اقدامات و انتخاب‌های خود برسازد (تونیس، ۱۹۹۵).

چنین تمایزی، به طور مشخص، هنگام بحث درباره وضعیت جامعه‌مدنی در خاورمیانه اهمیت پیدا می‌کند، زیرا همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، در جوامع مسلمان، بحث راجع به جامعه‌مدنی، به‌طور ضمنی، بحث درباب دموکراسی است. بر سر این نکته که آیا سازمان‌ها و گروه‌های موجود در ساختار گماین‌شافتی می‌توانند بخشی از جامعه‌مدنی محسوب شوند و این که آیا عمل چنین سازمان‌ها و گروه‌هایی می‌تواند به ایجاد دموکراسی و فرهنگ دموکراتیک کمک کند نظر واحدی وجود ندارد. برخی نظیر سعدالدین ابراهیم گروه‌های مبتنی بر پیوندهای موروثی و از پیش تعیین‌شده - نظیر گروه‌های فامیلی و خویشاوندی، قومی، قبیله‌ای و مذهبی - را جزء جامعه‌مدنی طبقه‌بندی نمی‌کنند. حساسیت نظری چنین اختلاف‌نظرهایی زمانی برجسته می‌شود که به این نکته توجه داشته باشیم که در خاورمیانه، به‌طور تاریخی، گروه‌هایی در فضای عمومی بین عامه مردم و نهاد قدرت وجود داشته‌اند که اساساً ریشه‌های مذهبی و قومی-قبیله‌ای داشته‌اند. «در خاورمیانه سه سازمان جامعه‌مدنی قدیمی وجود داشته که مختار و مستقل از دولت بوده‌اند: روحانیون، عشایر و ائتلاف‌های عشایری و بازرگانان سنتی معروف به بازاری‌ها (کامروا، ۱۳۹۱: ۱۴۸)». اگر هم‌گام با روشنفکران سکولار چنین گروه‌هایی را از تعریف خود از جامعه‌مدنی حذف کنیم با یک جامعه‌مدنی ضعیف روبرو خواهیم بود و بالعکس اگر هم‌سو با اسلام‌گرایان چنین گروه‌هایی را در دایره تعریف خود از جامعه‌مدنی در جوامع مسلمان بگنجانیم، به تأثیرگذاری و قدرت اجتماعی جامعه‌مدنی در خاورمیانه افزوده‌ایم (نیبلاک، ۲۰۰۵).

این اعتقاد که خاورمیانه (و از منظری عام‌تر کشورهای مسلمان) به‌طور تاریخی فاقد نهادهای مدنی بوده‌اند و برای تحقق جامعه‌مدنی با مشکلات ساختاری مواجه‌اند، بیش‌تر و مهم‌تر از همه در کارهای ارنست گلنر مطرح شده است. گلنر بحث خود (۱۹۹۴) را با تعریفی عمومی و گسترده از جامعه‌مدنی آغاز می‌کند: جامعه‌مدنی مجموعه گسترده‌ای از نهادهای غیرحکومتی است که توانایی حفظ استقلال خود در برابر دولت را دارند و در حالی که در مقابل اعمال قدرت دولت بر همه حوزه‌ها مقاومت نشان می‌دهند، مانعی بر سر راه عملکرد دولت به عنوان میانجی منافع گروه‌های

مختلف و جاری‌سازنده صلح در جامعه ایجاد نمی‌کنند. با این وجود گلنر معتقد است که چنین تعریفی شامل انواع متفاوتی از نظم اجتماعی می‌شود که چندان با هدف و کارکرد جامعه‌مدنی هم‌خوانی ندارد. او بحث می‌کند که جوامع در طول تاریخ همیشه از «استبداد» مرکز‌محور رنج نبرده‌اند؛ اجرایی ساختن نظام استبدادی مرکز‌محور نیازمند بوروکراسی پیچیده‌ای است که نهادهای قدرت در جوامع پیشامدرن، در اکثر موارد، فاقد آن بوده‌اند. در نتیجه، نظام‌های سیاسی پیشامدرن، عموماً، اجازه می‌دادند تا اجتماعات محلی به‌وسیله خودشان اداره شوند. این اقدام برای مقامات سیاسی در مرکز، دو دستاورد به همراه داشت: اول، اجتماعات محلی می‌توانستند بیشترین مقدار «مازاد» را تولید کنند؛ دوم، بخش قابل‌توجهی از این مازاد را از ترس مورد مؤاخذه قرار گرفتن از سوی مرکز، به مقامات سیاسی تحویل دهند. بنابراین، به عقیده گلنر، جوامع کشاورزی پیشاصنعتی متشکل از جماعات^۱ مسنجم و مستقلی بود که به طور دقیق سازمان‌یافته بودند و از نهاد قدرت استقلال قابل‌ملاحظه‌ای داشتند. مسأله اما این است که نظم و انسجام گروهی در این جماعات از طریق سلسله‌مراتب مشخص هنجارها، ارزش‌ها و قواعد اخلاقی تأمین می‌شد که ریشه در مذهب و روابط بسته قبیله‌ای، عشیره‌ای و خویشاوندی داشتند. تخطی از این قواعد، محرومیت‌های سنگینی را برای فرد به همراه داشت که مهم‌ترین آن‌ها انزوای اجتماعی بود، به‌گونه‌ای که فرد را از ادامه حیات جمعی باز می‌داشت. مطابق این استدلال، گلنر معتقد است که گروه‌های مذهبی و خویشاوندی را نمی‌توان تشکیل‌دهنده جامعه‌مدنی دانست، زیرا نه عضویت در این گروه‌ها و نه خروج از آن‌ها براساس اراده و تصمیم آزادانه فرد صورت نمی‌گیرد، بلکه بر مبنای معیارهایی چون هم‌خونی، مذهب مشترک، خویشاوندی و غیره تحقق می‌پذیرد.

بنابراین، جامعه‌مدنی در دیدگاه گلنر متشکل از نهادهایی است که از یک سو با استقلال در برابر اعمال نفوذ نهاد قدرت مقاومت می‌کنند و از سوی دیگر عضویت در آن‌ها براساس تصمیم و انتخاب آگاهانه هر «فرد» تحقق می‌یابد و نه متأثر از مناسک و مناسبات موروثی. جامعه‌مدنی در این تعریف، جامعه‌ای است که از بخش‌های متصل به هم تشکیل شده است؛ هر فرد توانایی دارد که آزادانه به یک بخش وارد شود و هنگامی که تصمیم به ترک آن بخش گرفت، آزادانه خارج گردد؛ به دلیل وجود یک فرهنگ مدنی مشترک که استانداردها و هنجارهای رفتاری را به افراد آموزش می‌دهد و در آن‌ها درونی می‌سازد، هر فرد می‌تواند با دیگری تعامل داشته باشد و در صورت خروج دیگری از نقش خود، توانایی اجرای نقش او را داشته باشد؛ گلنر چنین فرهنگ مدنی مشترک و زیربنایی را «فرهنگ متعالی»^۲ می‌نامد که توسط نهادهای آموزشی ترویج می‌گردد و افراد آن را دورنی می‌سازند. بر این اساس، گلنر معتقد است که جامعه‌مدنی که در غرب ظاهر شد بسیار با

^۱ Communities

^۲ High Culture

آن‌چه در جوامع اسلامی وجود داشت متفاوت بود. جنگ‌های مذهبی قرون ۱۶ و ۱۷ به بن‌بستی در کلیسای مسیحیت انجامید که تنها از رهگذر سکولاریزاسیون گسترده در سطح جامعه قابل گشایش بود. در نتیجه فرایند سکولاریزاسیون، به تدریج، جوامعی در غرب ظاهر شدند که در عین تکثر، حول یک هسته مرکزی از ارزش‌های سکولار متحد بودند؛ تحولی که در جهان اسلام، به گفته‌ی گلنر، به دلیل غلبه‌ی «امت» اسلامی و ارتدوکسی مذهبی به وقوع نپیوست (گلنر، ۱۹۹۵).

سریف مردین^۱ تاریخ‌نگار دیگری است که همانند گلنر بر منحصربه‌فرد بودن تجربه جامعه‌مدنی در غرب تأکید دارد و آن را یک «رؤیای غربی» می‌داند. او ریشه‌های این رؤیا را در شهرهای اروپای قرون وسطی ردیابی می‌کند؛ جایی که نیاز به ایجاد سپهری مستقل برای فعالیت طبقه روبه‌افزایش بورژوازی، به تدریج، منجر به ظهور جامعه‌مدنی شد. بورژوازی غربی در آن زمان، تحقق سپهر اجتماعی مستقل را در قالب حقوق و مسؤولیت‌های سیاسی برای شهروندان که ریشه در حق مالکیت داشته باشد، پی‌گرفتند و توسعه بخشیدند. چنین تحولاتی زمینه‌ساز ظهور جنبش‌های فلسفی قرون ۱۷، ۱۸ و ۱۹ میلادی شد که نظریه‌های جامعه‌مدنی در بستر آن‌ها- و در قالب آراء فیلسوفانی چون لاک، فرگوسن و هگل- شکل گرفتند. این نظریات، در طی زمان، به هسته اصلی نگرش‌ها و عقاید اجتماعی غربی بدل گشتند (نیپلاک، ۲۰۰۵: ۴۸۹).

مردین معتقد است که جامعه رؤیایی مسلمانان در طول تاریخ خصوصیتی سراپا متفاوت با جامعه‌مدنی غربی داشته است. جامعه رؤیایی مسلمانان، متأثر از قرآن و تفاسیر مختلف از آن، شمایل اجتماعی هماهنگ و یکپارچه را به خود گرفت که عدالت در آن تحت فرمانروایی کارزماتیک خلفا تحقق می‌یافت. جامعه ایده‌آل اسلامی مصداق تاریخی خود را در زمان حکمرانی رسول خدا (ص) می‌یافت و همین امر سبب می‌شد که فرد مسلمان برای دستیابی به عدالت همواره در پی فرمانبرداری از رهبری به نیابت رسول خدا باشد؛ عدالت در جامعه ایده‌آل اسلامی، به عقیده مردین، امری قدسی است که به‌واسطه رهبری نایب پیامبر به عامه مردم اعطا می‌شود. همین اعتقاد، به‌طور تاریخی، سبب شده است که فرد مسلمان، در بُعد فردی توانایی «خود» برای کنش‌گری و در بعد اجتماعی نیاز به خلق فضایی عمومی و عادلانه را نادیده بگیرد. در حالی که در جامعه‌مدنی غربی بر حقوق مدنی، آزادی و مسؤولیت‌های فردی تأکید می‌شد، مسأله‌ی امت ایده‌آل اسلامی دستیابی به حد‌اعلای انسجام اجتماعی بود؛ انسجامی که بتواند امت مسلمان را به بهترین شکل در حمایت از جانشین پیامبر اسلام بسیج سازد. برخلاف انجمن‌ها و گروه‌های داوطلبانه که هسته اصلی شهرهای اروپایی را- از قرون وسطی به بعد تشکیل داده‌اند، شهرهای اسلامی متشکل از اجتماعات مذهبی، عشیره‌ای و قومی-قبیله‌ای بود که متعلق به فرقه‌ی مختلف اسلامی و قبایل و

¹ Serif Mardin

² Communities

عشایر گوناگون بودند. براساس بحث مردین، فقدان هژمونی بورژوازی بر ساختار شهرهای اسلامی سبب شد که تمدن اسلامی نتواند بر تفاوت‌ها و تمایزات گروه‌بندی‌های مختلف در شهرها فائق آید و میان آن‌ها نوعی هم‌زیستی مسالمت‌آمیز مدنی حکم‌فرما سازد (مردین، ۱۹۹۶: ۲۸۸-۲۸۵). با این همه، مدعای این نوشتار این است که از سطح این دو اظهار نظر فراتر می‌توان رفت.

دفاع نظری از امکان تحقق جامعه‌مدنی در جوامع مسلمان

واکاوی نظری تفاسیری که گلنر و مردین - و تمامی روشنفکران و اندیشمندان سکولار که نقشی برای دین در تعریف خود از جامعه‌مدنی در خاورمیانه قائل نیستند - متأثر از دوگانه گزل‌شافت-گماین‌شافت تونیس درباره جامعه‌مدنی در خاورمیانه ارائه می‌دهند، مشخص می‌سازد که ریشه‌های آن‌ها را باید در دو چارچوب تحلیلی عمده، نشأت گرفته از گفتمان‌های مسلط توسعه غربی، جستجو کرد؛ دو چارچوب تحلیلی که خوانشی «ذات‌گرایانه» از نقش اسلام در دنیای معاصر را ارائه می‌دهند: چارچوب تحلیلی مدرنیزاسیون^۱ و چارچوب تحلیلی ایدئولوژیک^۲. از اواسط دهه ۱۹۵۰ میلادی، نظریه مدرنیزاسیون به طور گسترده‌ای برای تحلیل تحولات جوامع خاورمیانه به کار گرفته شده است (آیکلمن و پیسکاتوری، ۲۰۰۴). نظریات 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 نوعی و تیپیکال از دنیای اسلام را ارائه می‌دهند (برولی، ۱۹۹۴). در این راستا، جهان غیرغربی به مثابه جهانی تصویر می‌شود که فاقد ضروری‌ترین سویه‌های «نهادی و فرهنگی مدرنیته غربی» است و در نتیجه قادر نخواهد بود تا به ویژگی‌های فرهنگی و اقتصادی جهان مدرن دست یابد. جهان سوم - که جهان اسلام نیز جزئی از آن دسته‌بندی 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 «جهان‌شمول» تصور می‌شوند، در حالی 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 مسلمان تجویز می‌گردد: فرا رفتن از ویژگی‌های تاریخی-فرهنگی خود و حرکت به سمت مجموعه ارزش‌های جهان‌شمولی 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 به‌طور مداوم در تفاسیری که درباره

¹ Modernization

² Ideological

ماهیت خاورمیانه و جهان اسلام ارائه می‌شوند نمود پیدا می‌کنند. نظریهٔ ارنست گلنر (۱۹۸۳) دربارهٔ جامعه اسلامی نیز بر مبنای همین رویکردِ ذات‌گرایانه ارائه شده است. در حالی که نظریه‌پردازانی که پیش از گلنر بر مبنای رویکردی ذات‌گرایانه به اسلام - و جهان غیرغربی- دربارهٔ جهان اسلام نظریه‌پردازی کرده بودند، مهم‌ترین خصوصیت آن را حضور تاریخی «استبداد شرقی» در بطن روابط میان دولتی سرکوب‌گر و غالب و جامعه‌ای ناتوان و مغلوب می‌دانستند، ارنست گلنر جامعه اسلامی را جامعه‌ای با دولتی ضعیف صورت‌بندی می‌کرد که اقتدارش مدام از سوی علمای دینی، قبایل و عشایر مورد تهدید قرار می‌گیرد.

با این وجود زوبیدا (۱۹۹۵) معتقد است که اعتبار صورت‌بندی گلنر از جوامع اسلامی در چارچوب تاریخ مدرن این جوامع به شدت مورد تردید قرار می‌گیرد. اگرچه جوامع اسلامی به دلیل حضور و نفوذ دین و برخی از وجوه مشترک تاریخی، همانندی‌های فرهنگیِ چندی دارند، اما تجربیات اجتماعی- سیاسی متفاوتی که هر یک از این جوامع از سر گذرانده‌اند، نمی‌تواند در قالب یک الگوی واحد ذات‌گرایانه که توسط ارنست گلنر ارائه می‌شود، 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 کاربردِ رویکردهای تفسیرگرایانه در تحقیقات اجتماعی و سیاسی قابل فهم می‌گردد؛ رویکردهایی که برای تحلیل هر جامعه دیگری نیز به کار گرفته می‌شوند. «جامعه اسلامی که در کار ارنست گلنر به تصویر کشیده می‌شود، چنان در بندِ تکرار حلقه‌های تاریخی ذات‌گرایانه و تکرارشونده خویش است که اساساً دیگر جایی برای [به کار بستن] جامعه‌شناسی، سیاست و یا اقتصاد [برای تحلیل] در بطن این جوامع باقی نمی‌گذارد (زوبیدا، ۱۹۹۵: ۱۵۲).»

در همین چارچوب کاربرد نظریه گزل‌شافت-گماین‌شافت تونیس برای تحلیل وضعیت جامعه‌مدنی در خاورمیانه را نیز می‌توان نقد کرد. هدف اصلی نظریه تونیس، تبیین ماهیت چالش‌های جامعه غربی در فرایند مواجهه با مدرنیته بود. دوگانه برآمده از نظریه تونیس (جماعت در برابر جامعه‌مدنی) نمی‌تواند پیچیدگی‌های جوامع غیر-غربی در فرایند مدرن شدن‌شان را به خوبی توضیح دهد. به نظر می‌رسد تعریف تونیس از جماعت^۱ از همان بی‌دقتی جامعه‌شناختی رنج می‌برد که تفسیر گلنر از جامعه اسلامی را با کاستی مواجه می‌سازد؛ تحلیل عمیق و دقیقی درباره فرم‌های مختلف «اجتماعی‌شدن» در جوامع پیشامدرن در ادبیات تحقیقاتی جامعه‌شناسی تطبیقی وجود ندارد. اگرچه، بنا بر استدلال تونیس، «جماعت» از لحاظ ساختاری با «جامعه» (مدرن) تفاوت دارد، اما نباید نتیجه گرفت که تنها و تنها یک نوع «جماعت» وجود دارد و ساختار تمام جماعت «ها» مشابه یکدیگر است. به بیان دیگر، «هر جماعتی از جامعه‌مدنی متفاوت است، اما به دلیل خاص

¹ Community

خودش. «کاست‌های سنتی هندوها و «امت» اسلامی را می‌توان نمونه‌هایی از جماعت‌های بزرگ در ادبیات جامعه‌شناسی در نظر گرفت، اما اولی دارای ساختاری به شدت عمودی، لایه لایه و طبقه‌ای است و دومی ساختاری کاملاً افقی، هم‌سطح و عدالت‌محور دارد. مفهوم «جماعت» باید با توجه به خصوصیات تاریخی و انضمامی هر جامعه مشخصی که مورد مطالعه قرار می‌گیرد، تفسیر و تعریف شود. اگر چنین تلاش نظری صورت گیرد، آن‌گاه می‌توان ادعا کرد که مطالعه جامعه‌شناختی سازوکارهای درونی هر جماعت مشخص، بر ما روشن خواهد ساخت که آیا می‌توان انتظار داشت که از درون چنین پیش‌زمینه جماعت‌محوری نوع خاصی از «مدنیت» ظهور پیدا کند یا نه (خاویراژ، ۲۰۰۳: ۳۲۲-۳۱۹).

از این منظر چارچوب نظری مدرنیزاسیون، فهمی ذات‌گرایانه از جوامع مسلمان ارائه می‌دهد و تاریخ‌مندی سنت اسلامی و نهادهای مدنی وابسته به آن را نادیده می‌گیرد. هم‌چنین، ناتوانی نظریه مدرنیزاسیون در فهم تحولات جوامع مسلمان، ریشه در دوگانه مفهومی دارد که این دیدگاه میان «سنت» و «مدرنیته» بر می‌سازد (آیکلمن و همکاران، ۲۰۰۴؛ بروملی، ۱۹۹۴).

هم‌چنین است چارچوب نظری ایدئولوژیک^۱ که بر مبنای یک صورت‌بندی استعلایی و غیرتاریخی از اسلام شکل گرفته است و از درک تحولات تاریخی نهاد دین و سازمان‌های وابسته به آن ناتوان می‌ماند. چارچوب نظری ایدئولوژیک، با به کار بستن رویکردهای ذهنیت‌گرا^۲ برای تحلیل نقش نهاد دین در سیاست و جامعه خاورمیانه، اسلام را در مقام یک ایدئولوژی، به عنوان تنها عامل در جهت‌دهی به سیاست‌ورزی روحانیت و گروه‌ها و سازمان‌های وابسته به آن معرفی می‌کند. مطابق این رویکرد نظری، ایدئولوژی اسلامی، روحانیت و سازمان‌های مذهبی تحت هدایتش، همواره در مقام کلیتی 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 روحانیان و گروه‌ها و سازمان‌های مذهبی، ایدئولوژی دینی سرپا غیرتاریخی بوده است که همواره نسخه‌ای از پیش‌تعیین‌شده برای کنش‌گری در عرصه‌های جمعی را در اختیار روحانیان قرار داده است، بی‌آن‌که در نظر گرفتن مقتضیات اجتماعی-سیاسی هر عصری را در دایره عناصر مؤثر در جهت‌گیری روحانیت و سازمان‌های مذهبی لحاظ کند. به‌طور خلاصه، در این دیدگاه روحانیت و گروه‌ها و سازمان‌های مذهبی، نه در بطن واقعیت تاریخی جامعه، که در جایگاهی فرا تاریخی قرار گرفته است. با غیرتاریخی قلمداد کردن روحانیت و سازمان‌های مذهبی، به طور منطقی، هرگونه تلاش برای مطالعه علمی تغییر و تحولات نهاد دین (اسلام) و نسبت آن با جامعه‌مدنی بی‌معنا جلوه خواهد کرد.

¹ Ideological

² Subjectivist

کاربرد چارچوب‌های نظری مدرنیزاسیون و ایدئولوژیک برای فهم تغییرات تاریخی ساختار فضای عمومی جوامع مسلمان به میزان قابل‌توجهی ناکام مانده است. این دو چارچوب نظری: الف- از یک سو توضیحی ذات‌گرایانه و غیرتاریخی از نهادهای مدنی که طی قرون در این جوامع شکل گرفته‌اند و وجود داشته‌اند- از جمله نهاد دین- ارائه می‌دهند؛ ب- و از سوی دیگر، به‌رغم این که هدف خود را تحلیل تغییر و تحولات جوامع توسعه‌نیافته غیرغربی بیان می‌کنند، مفاهیمی را به کار می‌گیرند که بیشتر در زمینه تاریخی جوامع غربی شکل گرفته‌اند.

اگر بپذیریم که مهم‌ترین کارکرد جامعه‌مدنی مقاومت در برابر اعمال قدرت بی حد و ضابطه از سوی دولت است، چرا باید گروه‌ها و سازمان‌های مذهبی و قومی-عشیره‌ای در خاورمیانه را از تعریف خود از جامعه‌مدنی حذف کنیم؟ چرا باید گروه‌ها و سازمان‌هایی که به طور تاریخی در فضای عمومی جوامع مسلمان حضور داشته‌اند را در تضاد با جامعه‌مدنی در نظر بگیریم؟ آیا رابطه چنین گروه‌ها و سازمان‌هایی با جامعه‌مدنی در خاورمیانه متأثر از جریان مسلط نظریات جامعه‌مدنی^۱ از پیش^۲ واگرایانه است؟ نمی‌توان شواهدی نظری و تاریخی یافت که بر مبنای آن‌ها چنین رابطه‌ای را هم-گرایانه بخوانیم؟

بر مبنای بحث حسن حنفی (۲۰۰۲)، اگرچه مفهوم جامعه‌مدنی ریشه‌های غربی دارد، اکثر جنبه‌های کلیدی آن را می‌توان در نظریه اخلاق اسلامی^۱ ردیابی کرد و این جنبه‌ها، امروزه، به تدریج، در زمینه‌های فرهنگی متفاوت- از مراکش گرفته تا مالزی- در حال ظهور هستند (ص. ۵۷). هم‌سو با این بحث، محمدعوا^۲ (۱۹۹۵)، حقوق‌دان و از اعضای ارشد اخوان المسلمین، نیز متأثر از اندیشه‌های حسن البنا، بنیان‌گذار و اولین رهبر سیاسی اخوان المسلمین مصر، در دوگانه دولت و جامعه، اصالت و اولویت را به جامعه می‌دهد. او در پاسخ به این نقد که اسلام اجازه شکوفایی جامعه‌مدنی را نمی‌دهد ابتدا جامعه‌مدنی را متشکل از گروه‌ها و سازمان‌هایی تعریف می‌کند که به توسعه حیات سیاسی، اجتماعی و حرفه‌ای جامعه کمک می‌رسانند. او سپس استدلال می‌کند که هر جامعه‌ای- از جمله جوامع مسلمان- متناسب با خصوصیات تاریخی خود، دارای گروه‌ها و سازمان‌ها مدنی است. اگر در جوامع غربی مصداق چنین گروه‌ها و سازمان‌هایی^۳ اتحادیه‌ها، NGOها، احزاب سیاسی و نظیر این‌ها هستند، در جوامع اسلامی نیز، به طور تاریخی، تشکل‌ها و سازمان‌های مدنی نظیر مساجد، کلیساها، انجمن‌های مذهبی، گروه‌های قومی-عشیره‌ای، حوزه‌های علمیه، اصناف، بازار و... وجود داشته‌اند. وجه مشترک این گروه‌ها و سازمان‌های غربی و اسلامی، بسترسازی کردن برای کنش‌گری اجتماعی است. بنابراین، در جوامع اسلامی نیز، با تکیه بر تاریخ فرهنگی خاص این جوامع، می‌توان از جامعه‌مدنی صحبت کرد. برخلاف استدلال متفکرانی چون گلنر و مردین،

^۱ Islamic ethical theory

نمی‌توان با قطعیت تمام ادعا کرد که گروه‌ها و اجتماعات مذهبی و قومی-عشیره‌ای - که متفکری هم‌چون محمد عوا به آن‌ها اشاره می‌کند- هم‌چون یک قفس، تمامی آزادی‌های فردی را از بین می‌برند و در مقابل تشکل‌های جامعه‌مدنی غربی آزادی مطلق را برای فرد به ارمغان می‌آورند. اگرچه در رابطه با میزان آزادی‌های فردی در گروه‌ها و اجتماعات مذهبی یا قومی-عشیره‌ای می‌توان بحث جدی کرد، اما نباید این نکته را از نظر دور داشت که در مواردی افراد به انتخاب خود و برای دستیابی به منافع شخصی‌شان به عضویت چنین گروه‌ها و جمعاتی در می‌آیند. از آن سو نیز می‌توان ادعا کرد که نظام سرمایه‌داری غربی، به مثابه کلان‌ترین نظام اقتصادی، سیاسی و اجتماعی که تجربه زیسته فرد غربی درون آن رگم می‌خورد، بسیاری از نیازها و تقاضاهایی را بر فرد تحمیل می‌کند که در تعارض آشکار با آزادی و حق انتخاب شخصی او قرار دارند (نیبلاک، ۲۰۰۵: ۴۹۱).

حسن الترابی (۱۹۹۵)، از متفکرین مهم جنبش‌های اسلامی معاصر، نیز اشاره می‌کند که دولت باید به جامعه که نهادی مهم در اسلام است اجازه دهد آزادانه منافع‌اش را تعقیب کند. او، هم‌نظر با اسماعیل، (۲۰۰۳) استاد علوم سیاسی دانشگاه قاهره، معتقد است که «شریعت» و «فقها»، به‌طور تاریخی، حوزه قدرت و اعمال نفوذ دولت را در جوامع اسلامی محدود کرده‌اند. الترابی استدلال می‌کند که تکامل تاریخی فقه که بر منطق ارسطویی استوار بوده است، باید در ارتباط مدام با تحولات و نیازهای روز جوامع اسلامی قرار گیرد تا بتواند هم‌گام با تغییرات سیاسی-اجتماعی، نقش فقه را در مقام عامل محدودکننده قدرت دولت، هم‌چنان، برجسته نگاه دارد. در این مسیر، الترابی اعتقاد دارد «نهادهای مدنی، منبع صحیح اجتهاد برای سیاست و جامعه و افکار فلسفی و مذهبی‌اند و هیچ نهاد رسمی نمی‌تواند این حق را از مردم بگیرد (ص. ۲۶۶)».

جوامع مسلمان در طی تاریخ دارای انجمن‌ها و گروه‌های مدنی بوده‌اند که با حفظ استقلال نسبی خود از نهاد قدرت، به نقد عملکرد حاکمان سیاسی پرداخته‌اند. در خاورمیانه، انجمن‌ها، گروه‌ها و اجتماعات مذهبی و قومی-عشیره‌ای، همواره دارای قدرت اجتماعی قابل توجهی بوده‌اند که آن‌ها را قادر می‌ساخته است تا از منافع اعضای خود در برابر نهاد قدرت دفاع کنند؛ قدرت اجتماعی که بسیاری از سازمان‌های مدنی در خاورمیانه فاقد آن هستند؛ قدرت اجتماعی که، به عقیده نیبلاک (۲۰۰۵)، انجمن‌ها و گروه‌های مذهبی را به مهم‌ترین بخش جامعه‌مدنی در خاورمیانه بدل می‌سازد. مسأله مهم اما این است که این گروه‌ها، انجمن‌ها و اجتماعات چگونه رشد یافته و متحول شده‌اند؟ چگونه بر فرایندهای کلان سیاسی و اجتماعی تأثیرگذار بوده‌اند؟ و آیا توانسته‌اند به پیشرفت فرایند دموکراتیک‌شدن دولت‌های حاکم بر خاورمیانه کمک کنند؟

تحول تاریخی گروه‌ها و سازمان‌های مذهبی و قومی-عشیره‌ای در بطن جامعه‌مدنی کشورهای عرب خاورمیانه

کِلْسا‌ی (۲۰۰۲)، براساس نظریه «رابطه‌ی تکاملی» خود، معتقد است که مذهب و سیاست، دو عامل تأثیرگذاری مهم در حیات جوامع مسلمان هستند؛ نقش‌های مجزا و در عین حال تکمیل‌کننده‌ای که مذهب و سیاست در جوامع مسلمان ایفا می‌کنند، نگرشی «اسلامی» برای تحلیل رابطه جامعه‌مدنی و دولت به‌دست می‌دهد. به‌طور مشخص، در مدل کلاسیک جامعه اسلامی، رابطه میان نهاد علما و نهاد خلافت را می‌توان همانندی برای رابطه میان جامعه‌مدنی و دولت در نظر گرفت؛ علما مشروعیت تفسیر متون اسلامی را در اختیار داشتند و فرد حاکم، به همراه مشاوران و نظامیان خود، تحت لوای مشروعیت نهاد خلافت، مسؤولیت حفظ صلح و امنیت جامعه را برعهده داشت. موارد رابطه مکمل مذهب و سیاست را، به عقیده کِلْسا‌ی، می‌توان در سرتاسر تاریخ اسلام ردیابی کرد. در چارچوب چنین دیدگاهی، جامعه‌مدنی بدل به بحثی درباره چگونگی سازمان‌دهی حیات اجتماعی مسلمانان می‌شود، به‌گونه‌ای که استقلال نسبی ارزش‌های اسلامی در برابر تمایلات اقتدارطلبانه دولت‌ها حفظ شود. در مقابل، نهاد دولت- به عنوان نهادی که مشروعیت استفاده انحصاری از نیروهای نظامی درون یک قلمرو مشخص را در اختیار دارد- نیز خود را موظف می‌بیند به نحوی عمل کند که استقلال سپهر مذهبی را حفظ کند (ص. ۳۰). در جوامع اسلامی پیشامدرن در خاورمیانه، فضای عمومی شهرها متشکل از نهاد روحانیت، مساجد، فرقه‌های مذهبی، نهاد بازار، اصناف و اجتماعات صوفی‌ها بود. خارج از شهرها، فضای عمومی دربرگیرنده عشایر و دهقانان بود و اقتدار نهاد حاکم نسبت به شهرها کم‌تر اعمال می‌شد و عشایر را از استقلال نسبی برخوردار می‌ساخت. در چنین شرایطی، اجتماعی‌شدن، هویت‌یابی، برقراری ارتباطات اجتماعی و رفع نیازهای روزانه افراد بیشتر در دایره گروه‌های «جماعت»^۱ محور انجام می‌شد.

ظهور فرایندهای نوسازی، نفوذ سیاسی و اقتصادی استعمار غربی-چه به‌شکل مستقیم و چه به-شکل غیرمستقیم- به همراه شکل‌گیری دولت‌های مدرن، ساختار جامعه‌مدنی در خاورمیانه را تغییر داد. اگرچه گروه‌ها و سازمان‌های «جماعت» محور از صحنه حیات مدنی خاورمیانه حذف نشدند و به فعالیت خود ادامه دادند، اما توانایی مقاومت آن‌ها در مقابل نهاد قدرت (دولت و حکومت) کاهش یافت. با این وجود، این تشکل‌ها^۲ در اکثر موارد، استقلال خود از نهاد دولت را حفظ کردند و در کنار آن همراه با شکل‌گیری دولت‌های مدرن در خاورمیانه و آغاز فرایند مدرنیزاسیون، به تدریج، طبقه متوسط جدیدی شکل گرفت که انجمن‌ها و سازمان‌های تازه‌ای را برای پی‌گیری منافع کاری، حرفه‌ای و سیاسی خود به‌وجود آوردند. در برخی موارد، احزاب سیاسی هم‌سو با گروه‌های

^۱ Community

«جماعت» محور سنتی، به سازمان‌دهی جنبش‌های اجتماعی علیه استعمار دولت‌های غربی و در طرفداری از استقلال پرداختند (نیبلاک، ۲۰۰۵: ۴۹۲).

در جهان عرب، طی دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰، پس از استقلال کشورهای عربی، رژیم‌های ملی‌گرا-سوسیالیست بر سرکار آمدند که محدودیت‌های جدی برای فعالیت جامعه‌مدنی ایجاد کردند. در دوره حکمرانی این رژیم‌ها قراردادی نانوشته بین دولت و عامه مردم در جریان بود؛ وظیفه دولت، توسعه سریع اقتصادی و تکمیل فرایند استقلال کشور بود و در مقابل عامه مردم ادعای دستیابی به حقوق و آزادی‌های سیاسی را مسکوت باقی می‌گذاشتند. در این دوره، از تشکیل گروه‌ها و سازمان‌های مدنی خارج از حیطه نظارت و کنترل دولت جلوگیری به عمل می‌آمد. بعدها، رژیم‌های سوسیالیستی حاکم بر کشورهای عربی تلاش کردند تحت نظارت و حکومت محوری خودشان، جامعه‌مدنی جدید را متشکل از اتحادیه‌های کارگری، انجمن‌های حرفه‌ای و صنفی، اتحادیه‌های وکلا، پزشکان و معلمان و NGOها خلق کنند تا از یک سو قدرت و نفوذ اجتماعات سنتی را محدود سازند و از سوی دیگر با تحت کنترل درآوردن طبقات متوسط، به‌طور غیرمستقیم، گروه‌بندی‌های جمعیتی جدیدی بر مبنای شغل و حرفه افراد تشکیل دهند. در چنین شرایطی، تنها انجمن‌ها گروه‌ها و سازمان‌های مذهبی و قومی-عشایری بودند که توانستند استقلال خود از دولت را به بهای مخفی ساختن فعالیت‌هایشان حفظ کنند (سعدالدین ابراهیم، ۱۹۹۵: ۴۶-۳۳).

در دهه ۱۹۷۰ و با آشکار شدن نشانه‌های شکست ایده‌های سوسیالیستی دولت‌های ملی‌گرا و عوام‌گرایی که پس از استقلال به قدرت رسیده بودند، خاورمیانه شاهد حرکت رژیم‌های سیاسی حاکم بر کشورهای عربی به سمت آزادسازی اقتصادی و سیاسی بود؛ آزادسازی که لزوماً به معنای دموکراتیک ساختن فضای عمومی نبود. در این دهه، سازمان‌های مردم‌نهاد افزایش چشم‌گیری پیدا کردند؛ فرایندی که به نوعی منافع دولت‌ها را نیز تأمین می‌کرد. پس از ناکامی وعده‌های رفاهی دولت‌ها، کشورهای عربی با افزایش چشم‌گیر نرخ بیکاری و تورم و کاهش تولید ناخالص ملی مواجه شدند. دولت‌ها دیگر منابع لازم برای ارائه خدمات رفاهی به بخش‌های آسیب‌دیده جمعیت را نداشتند و تمایل داشتند این وظیفه را از طریق سازمان‌های مردم‌نهاد غیردولتی انجام دهند و از نارضایتی روزافزون مردم جلوگیری کنند. علاوه بر این، فعالیت سازمان‌های مردم‌نهاد سبب ایجاد پایگاه اجتماعی برای دولت‌ها در میان طبقات متوسط شهری می‌شد. تعداد سازمان‌های مردم‌نهاد در کشورهای عربی، در فاصله‌ی سال‌های میانی دهه‌ی ۱۹۶۰ تا اواخر دهه‌ی ۱۹۸۰ از حدود ۲۰۰۰۰ به ۷۰۰۰۰ افزایش پیدا کرد (سعدالدین ابراهیم، ۱۹۹۵: ۳۹) و به نظر می‌رسد این روند صعودی تا امروز نیز ادامه پیدا کرده باشد. نکته مهم این است که تقاضا برای گسترش شکل‌های مدنی در کشورهای عربی خاورمیانه از سوی همه گروه‌ها-از اسلام‌گرایان گرفته تا لیبرال‌ها و سوسیالیست‌ها- بوده است (نیبلاک، ۲۰۰۵).

در این چارچوب، گروه‌ها و سازمان‌های مذهبی، نقش مهمی در جامعه‌مدنی خاورمیانه ایفا کرده‌اند. اجتماعات مذهبی، برخلاف اکثریت انجمن‌ها و سازمان‌های مدنی-نظیر اتحادیه‌های وکلا، پزشکان و کارگران- که مستقیم یا غیرمستقیم، تحت نظارت دولت‌های عرب بوده‌اند، توانسته‌اند استقلال نسبی خود را همواره حفظ کنند و در قالب انجمن‌های داوطلبانه خدمات‌رسانی به مناطق محروم، مساجد، کلیساها و جنبش‌های اسلامی که دغدغه‌های اجتماعی، سیاسی و اقتصادی دارند، تأثیرگذارترین گروه در توسعه جامعه‌مدنی در خاورمیانه باشند. نمونه بارز ارائه خدمات رفاهی به مناطق محروم حاشیه شهرها، اخوان‌المسلمین در مصر هستند. اخوان‌المسلمین، در دوره حکمرانی مبارک (۲۰۱۱-۱۹۸۱)، به‌رغم ممانعت حکومت از فعالیت قانونی و علنی‌شان، توانستند از طریق شبکه منسجمی از مساجد، انجمن‌های مذهبی، درمانگاه‌ها و بیمارستان‌های خیریه، طیف گسترده‌ای از خدمات رفاهی، درمانی، آموزشی را به طبقات محروم مصری ارائه کنند و آن‌گونه که آصف بیات (۲۰۱۳) بحث می‌کند، گفتمان اسلام‌سیاسی را در بطن زندگی روزانه مردم به حاشیه‌رانده‌شده وارد سازند و در نهایت اصلی‌ترین نقش را در سازمان‌دهی تظاهرات میلیونی منجرشونده به سقوط دولت مبارک- که به بهار عربی معروف شد- و در دست‌گرفتن قدرت سیاسی پس از مبارک ایفا کنند. هرچند که دولت اسلام‌گرای محمدمرسی بیش از یک سال در قدرت نماند و توسط کودتای نظامی سرنگون شد. در جوامعی که توسعه شهرنشینی محدودی داشته است نیز رهبران اجتماعات مذهبی توانسته‌اند در برخی موارد برای دفاع از منافع اعضای خود جنبش‌های سیاسی را سازمان دهند و احزاب سیاسی تأسیس کنند. برای مثال، در سودان رهبری جماعت «انصار»، رهبری حزب «امت» را در دست گرفتند (قبل از استقلال سودان) و از زمان استقلال تا هم‌اکنون نیز رهبری این حزب را در دست خود دارند.

تعداد انجمن‌های داوطلبانه مذهبی و جنبش‌های سیاسی-اجتماعی اسلامی، از اوایل دهه‌ی ۱۹۷۰ رو به افزایش بوده است. دلایل چنین افزایشی را باید در تحولات سیاسی-اجتماعی منطقه ردیابی کرد. از یک سو، افزایش قیمت نفت در دهه ۱۹۷۰ و تأثیر آن بر مازاد درآمدی بودجه‌های کشورهای تولیدکننده نفت، به همراه گسترش بانک‌ها و مؤسسات سرمایه‌گذاری اسلامی سبب شد تا تزریق پول و سرمایه به انجمن‌ها و سازمان‌ها و جنبش‌های اسلامی افزایش قابل‌ملاحظه‌ای را تجربه کند (نیبلاک، ۲۰۰۵: ۴۹۵). از سوی دیگر، اعمال سیاست آزادسازی اقتصادی توسط دولت‌های عربی-متأثر از دستورالعمل‌های صندوق بین‌المللی پول^۱ و شکست سیاست‌های سوسیالیستی و ملی‌گرایانه این دولت‌ها در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰- منجر به کاهش شدید یارانه پرداختی به نان و مواد غذایی شد، بودجه دولت‌ها برای ارائه خدمات رفاهی به طبقات محروم را

^۱ I.M.F

به‌طرز چشم‌گیری محدود ساخت (کلاینبرگ و کلارک، ۲۰۰۰) و بخش عمده‌ای از مشاغل دولتی را حذف کرد. در چنین شرایطی، گروه‌ها و سازمان‌های مذهبی مهم‌ترین بازیگران اجتماعی بودند که تلاش کردند عقب‌نشینی دولت‌ها در این حوزه‌ها را جبران نمایند.

اثرگذاری گروه‌ها و سازمان‌های مذهبی بر فرایند دموکراتیک‌شدن دولت‌ها در

خاورمیانه

تأثیر و اهمیت گروه‌ها و سازمان‌های مذهبی جامعه مدنی بر فرایند دموکراتیک‌شدن دولت‌های خاورمیانه موضوع پیچیده و قابل بحثی است. به‌طور کلی می‌توان ادعا کرد که فعالیت تشکلهای مذهبی که مستقل از دولت عمل می‌کنند، سبب گسترش فضای عمومی مدنی در جامعه می‌شود و توانایی مقابله با اقتدارطلبی دولت را افزایش می‌دهد. اما این ایده که صرف عملکرد انجمن‌ها و گروه‌های مذهبی منجر به دموکراتیک‌شدن دولت‌ها می‌شود، موضوعی است که باید با توجه به شرایط اقتصادی، سیاسی و اجتماعی هر موقعیت مشخص تاریخی بررسی شود. برای مثال، در انقلاب ۵۷ ایران، بازار، شبکه سراسری مساجد، هیئت‌های مذهبی، انجمن‌ها و تشکلهای مذهبی و حوزه‌های علمیه، در اتحاد با یکدیگر، به عنوان تاریخی‌ترین بخش‌های فضای مدنی جامعه‌ی ایرانی، یکی از تأثیرگذارترین نقش‌ها را در ترویج گفتمان اسلام انقلابی و سازمان‌دهی اعتراض‌های مردمی منجرشونده به انقلاب ۵۷ ایفا کردند (اشرف، ۱۹۸۸؛ اشرف و بنوعیزی، ۱۹۸۵؛ بازرگان، ۱۹۸۴). در حقیقت، انقلاب ایران، از قابل‌ملاحظه‌ترین نمونه‌های اواخر قرن بیستم است که جامعه‌مدنی زمینه‌ساز «تغییرات بنیادین سیاسی» شد (نیبلاک، ۲۰۰۵: ۴۹۵). از این جهت، تغییر سیاسی در ایران شباهتی به تغییرات سیاسی در اروپای شرقی، رژیم کمونیستی شوروی سابق، آمریکای لاتین و آفریقای جنوبی نداشت؛ در این نقاط، تغییرات سیاسی بیشتر نتیجه ترکیبی از شکست اقتصادی دولت‌ها، از دست دادن اعتبار و مشروعیت حکمرانی از سوی دولت‌ها و فشارهای بین‌المللی بود (کامروا و مِرا، ۱۹۹۸). در ایران اما نیروی محرک اصلی برای تغییر جامعه‌مدنی بود (نیبلاک، ۲۰۰۵: ۴۹۵). با این وجود، ساختار سیاسی دموکراتیک و چند حزبی که پس از انقلاب ۵۷ تأسیس شد، چندان دوام نیافت و سنت‌مندترین بخش فضای مدنی ایران، یعنی دوگانه بازار-مسجد، به‌نظر می‌رسد به تدریج استقلال سیاسی خود را از دست داد و به قدرت سیاسی مستقر نزدیک شد. اگرچه با ظهور گفتمان اصلاح‌طلبی در دوره اصلاحات (۱۳۸۴-۱۳۷۶)، بُعد تکثرگرای نظام جمهوری اسلامی، تا اندازه‌ای و به شکلی دیگر، دوباره ظهور پیدا کرد. اما این نکته قابل بحث است که آیا گرایش‌های اقتدارطلبانه در نظام سیاسی تأسیس‌شده در ایران پس از انقلاب در نتیجه ماهیت «ذاتی» نیروهای اسلام‌گرایی بود که وارد عرصه قدرت رسمی شدند و یا متأثر از منازعات داخلی گروه‌های

قدرت در جامعه سیاسی و فشارهای منطقه‌ای و بین‌المللی - از جمله جنگ تحمیلی هشت‌ساله با عراق - بر علیه انقلاب ایران بود؟

تأثیر گروه‌ها و سازمان‌های مذهبی بر فرایند دموکراتیک‌شدن در دیگر نقاط خاورمیانه نیز قابل توجه است. جنبش‌های اسلامی معمولاً نقش پررنگی در مطرح ساختن موارد نقض حقوق بشر از سوی دولت‌ها در خاورمیانه داشته‌اند و با استفاده از توان تشکیلاتی و سرمایه اجتماعی خود در بسیاری از موارد حکومت‌های منطقه را برای اعمال تغییرات دموکراتیک تحت فشار قرار داده‌اند. از میان جنبش‌ها و گروه‌های اسلامی که دغدغه تغییرات دموکراتیک در نهاد قدرت را داشته‌اند می‌توان به جنبش النهضه در تونس به رهبری راشد‌الغنوشی اشاره کرد که پس از سرنگونی رژیم دیکتاتوری بن علی در ۲۰۱۱ توانست به بزرگ‌ترین و سازمان‌یافته‌ترین حزب تونس تبدیل شود؛ هم‌چنین است اخوان‌المسلمین در مصر، جبهه آزادی‌بخش اسلامی در الجزایر، جنبش برای عدالت و توسعه در مراکش، جبهه اسلامی ملی در سودان و اخوان‌المسلمین در اردن (نیبلاک، ۲۰۰۵: ۴۹۶). در برخی موارد، این جنبش‌ها و احزاب نشان داده‌اند که قابلیت فعالیت مؤثر درون چارچوب نظام پارلمانی و قانونی را دارند - مورد جنبش النهضه در تونس - و از این طریق موجب استحکام پایه‌های دموکراتیک نظام سیاسی حاکم بر کشورشان شده‌اند. در دیگر نمونه‌ها نتیجه عملکرد این گروه‌ها برای فرایند دموکراتیک‌شدن چندان ثمربخش نبوده است؛ نظیر جبهه اسلامی ملی در سودان که از سال ۱۹۸۶ تا ۱۹۸۹ به طور فعال در نظام پارلمانی سودان حضور داشت، اما پس از آن نقش اصلی را در کودتای نظامی که منجر به پایان بخشیدن به تجربه لیبرال-دموکراسی در سودان شد، ایفا کرد. البته نباید از جنبش‌ها و گروه‌های اسلامی غافل شد که به طور واضح مخالفت خود را با نظام‌های سیاسی دموکراتیک اعلام کرده‌اند و یا خوانشی محدود و محافظه‌کارانه از دموکراسی را می‌پذیرند که در درون آن تنها احزابی اجازه فعالیت خواهند داشت که متعهد به تفسیر مشخصی از اسلام باشند.

نتیجه‌گیری

تأملات نظری در باب جامعه‌مدنی در زمینه‌ای غیر از جوامع غربی باید سه نکته را در مد نظر قرار دهند:

اول. چنین تأملاتی باید به تاریخ اجتماعی و سیاسی این جوامع توجه داشته باشند و مفاهیم و نظریاتی که درباره چگونگی رابطه نهاد قدرت و جامعه، در سنت‌های فکری هر یک از این جوامع، وجود دارند را واکاوی کنند.

دوم. چنین تأملاتی باید ساختار عینی و انضمامی قدرت سیاسی و سیر تحولات تاریخی را آن از توجه دور نگاه ندارند.

سوم. چنین تأملاتی باید گزاره‌های هنجاری^۱ را در زمینه فاکت‌ها^۲ و واقعیت‌های اجتماعی موجود بخوانند و تفسیر کنند، نه این‌که چارچوب‌های نظری مطبوع یا غالب در فضای فکری-دانشگاهی هر دوره‌ای را بر واقعیت‌های سیاسی-اجتماعی این جوامع تحمیل نمایند.

در چنین چارچوبی، و با توجه خاص به کشورهای عرب خاورمیانه، می‌توان ادعا کرد که اگر جامعه‌مدنی متشکل از مراکز قدرت اجتماعی مستقل از دولت در نظر گرفته شود، در جوامع مسلمان، سازمان‌ها، انجمن‌ها، گروه‌ها، تشکله‌ها و اجتماعات مذهبی یا قومی - عشیره‌ای، به نظر می‌رسد، مناسب‌ترین نمونه‌های تجربی چنین تعریفی باشند. «ترکیب‌هایی مانند «جماعت» محوری نه تعریفی واحد و مشترک دارند و نه دارای ماهیتی «فراتاریخی» و غیرقابل تغییراند، بلکه در طی دوره‌های گوناگون تاریخی، و در مواجهه با فرایندهای مدرنیزاسیون دولت‌های عربی دچار تحول شده‌اند؛ برخی به سمت اتحاد و یکی‌شدن با حاکمان مستبد سیاسی سوق پیدا کرده‌اند و گروهی نیز با حفظ استقلال خود از نهاد قدرت، به سازوکار اجرایی مدرن دست یافته‌اند. در نتیجه، حذف انجمن‌ها و گروه‌ها و سازمان‌های مذهبی و قومی-عشیره‌ای از دایره تعریف خود از جامعه‌مدنی در خاورمیانه مسلمان و از پیش واگرا خواندن آن‌ها در نسبت با جامعه‌مدنی نمی‌تواند تفسیر قابل دفاعی از روابط دولت و جامعه به‌دست دهد. شواهد و دلایل تاریخی قابل‌تأملی وجود دارد تا بر مبنای آن‌ها چنین تشکلهایی را در تعریف خود از جامعه‌مدنی در جوامع مسلمان لحاظ کنیم و نسبت‌شان با این مفهوم را هم‌گرایانه دریابیم.

منابع:

- کامروا، مهران؛ مورا، فرانک؛ (۱۳۹۱) "نگرشی مقایسه‌ای به جامعه‌مدنی و فرایند دموکراتیک‌شدن در آمریکای لاتین و خاورمیانه"، *جامعه‌مدنی و دموکراسی در خاورمیانه*، سپینوزا، جان؛ کامروا، مهران؛ واتربوی، جان، ترجمه: محمدتقی دلفروز، تهران: نشر فرهنگ جاوید، صص: ۱۶۸-۱۳۱.
- Abdelrahman, M. (2004), *Civil Society Exposed: The Politics of NGOs in Egypt*, London: Tauris.
- Ashraf, Ahmad. (1988), 'Bazaar-Mosque Alliance: The Social Basis of Revolts and Revolutions'. *Politics, Culture, and Society*. Vol.1(4). Pp. 538-67.
- Ashraf, A. and Banuazizi, A. (1985), "The State, Classes, and Modes of Mobilization in the Iranian Revolution," in *State, Culture, and Society*, 1(3). Pp. 3-40.
- Algar, H. (1969), *Religion and State in Modern Iran*. Berkeley: University of California Press

¹ Normative

² Facts

- Bayat, A. (1997), *Street Politics: Poor People's Movements in Iran*, New York: Columbia University Press.
- Bayat, A. (2013), *Life as Politics: How Ordinary People Change the Middle East*, Stanford: Stanford University Press.
- Bazargan, M. (1984), *Enghelab-e Iran dar Dow Harekat*, Tehran, 1363/ 1984.
- Bensabat-Kleinberg, R. & Clark, J. A. (2000), *Economic Liberalization, Democratization and Civil Society in the Developing World*, New York: Palgrave Macmillan.
- Abv, Simon. (1994), *Rethinking Middle East Politics*. Austing: University of Texas Press.
- Ehteshami, A. (1999), 'Is the Middle East Democratising', *British Journal of Middle Eastern Studies*, 26, No.2: 199-218.
- Eickelman, Dale F. & Piscatori, James. (2004), *Muslim Politics*. Princeton: Princeton University Press.
- Gellner, Ernest. (1983), *Muslim Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hanafi, H. (2002), 'Alternative Conceptions of Civil Society: A Reflective Islamic Approach', in *Islamic Political Ethics: Civil Society, Pluralism, and Conflict*, Edited by Hashmi, S. H., Princeton: Princeton University Press.
- Ibrahim, S. (1995), 'Civil Society and Prospects of Democratization in the Arab World', in *Civil Society in the Middle East*, edited by Norton, A. R., Liden; New York; Koln: Brill.
- Kelsay, J. (2002), *Civil Society and Government in Islam*, in *Islamic Political Ethics: Civil Society, Pluralism, and Conflict*, Edited by Hashmi, S. H., Princeton: Princeton University Press.
- Khaviraj, S. (2003), *In Search of Civil Society*, In *Civil Society: History and Possibilitie*. edited by Sudipta Kaviraj & Sunil Khilnani. Cambridge: Cambridge University Press.
- Khilnani, S. (2003), 'The Development of Civil Society' In *Civil Society: History and Possibilitie*. edited by Sudipta Kaviraj & Sunil Khilnani. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mardin, S. (1996), 'Civil Society and Islam' In *Civil Society: Theory, History, Comparison*. edited by John A. Hall. Cambridge: Polity Pres .
- Moussali, A. S. (1995), 'Modern Islamic Fundamentalism Discourse on Civil Soceity, Pluralism and Democracy', in *Civil Society in the Middle East*, Edited by Norton, A. R., Leiden, New York, Koln: Brill.
- Mehran, K. & Mora, F. (1998), 'A comparative perspective to civil society and democratization in Latin America and Middle East', *Third World Quarterly*.
- Niblock, T. (2005), 'Civil Society in the Middle East', in *A Companion to the History of the Middle East*, Oxford: Blackwell.
- Norton, A. R. (1995), 'Introduction' in *Civil Society in the Middle East*, edited by Norton, A. R., Leidn; New York; Koln: Brill.

- Owen, R. (2006), *State, Power and Politics in the Making of the Modern Middle East*, London: Rourledge.
- Savory, Roger M. (1979) 'The Problem of Sovereignty in an Ithna Ashari ('Twelver') Shi'I State.' *Middle East Review*. 11(4). Pp: 5-11.
- Tonnies, F. (1995), *Community and Society*, Translated and Edited by Loomis, C., New York: Dover Publications.
- Watt, Montgomery. (1960) 'Shi'ism Under the Umayyads.' *Journal of the Royal Asiatic Society*. Parts 3 and 4. Pp. 158-72.
- Zubaida, Sami. (1995), 'Is There a Muslim Society? Ernest Gellner's Sociology of Islam'. *Economy and Society* 24(2): 151-88.
- Zubaida, S. "Civil Society, Community, and Democracy in the Middle East" In *Civil Society: History and Possibilitie*. edited by Sudipta Kaviraj & Sunil Khilnani. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Zubaida, Sami. (2009), *Islam, the People and the State: Political Ideas and Movements in the Middle East*. London; New York: I.B.Tauris.

