

سنت متجدد

جهانگیر رفعتی

هرچند داستان سنت و تجدد در تاریخ معاصر ایران داستانی دور و دراز است که تاریخ معاصر ایران را به خود آمیخته است اما گویی همچنان مسأله‌ای مهم و به‌روز باقی مانده و حتی برخی از آن تحت عنوان معماری سنت و مدرنیسم یاد می‌کنند. اما آیا هنوز هم در عمل و نظر این موضوع یک پدیده بغرنج است! پاسخ به این سوال برای طیفهای فکری گوناگون حاضر در صحنه ایران یکسان نخواهد بود.

تلقی‌های مختلف از مفهوم دین و تلاشهای ممتد در راستای تبیین عرفی‌شدن سنت و نیز فایده سیاسی اشاعه هر کدام از دو مقوله سنت یا مدرنیسم باعث شکل‌گیری گرایشهای فکری و سیاسی مختلفی در ایران عصر حاضر شده است. یکی از گرایشهای عمده این صحنه افراد و گروههایی هستند که پس از دوم خرداد سال ۱۳۷۶ ظهور یافته و در خصوص وضعیت سنت و مدرنیسم در ایران قبل و بعد از انقلاب دیدگاههای خاص خود را ارائه کردند. مقاله پیش‌رو این موضوع را مورد دقت و ارزیابی قرار داده است که تقدیم شما می‌شود.



دو خط سنت و تجدد در بستر تاریخی ایران گاه با غلبه سنت و فرهنگ بومی این سرزمین و گاه با برتری ظاهری تجدد همراه بوده است. بررسی ادوار تاریخی این مقابله بیانگر آن است که چه در دوران صفویه که سنت زاینده تجدد بود و چه در دوران قاجار که تجددخواهی با ورود مدرنیته نیرو گرفت و پس از آن در دوره مشروطیت که تجددخواهی از شکل ابزاری به سوی ایدئولوژیک شدن حرکت کرد و سپس با ظهور عواملی چون رضاخان با زور سرنیزه سعی در نابودی مظاهر سنتی و بومی به عمل آمد. در همه این دورانها، سنت به دلیل ریشه داشتن در اعماق اعتقاد و باورهای

مردم زنده ماند و به دلیل جدایی صف سنت طلبان و تجددخواهان، خطری جدی متوجه سنت طلبان نگردید. اما این تقابل، پس از انقلاب اسلامی به ویژه در دهه ۱۳۷۰ هجری شمسی، صورت دیگری به خود گرفت و نقدها و تفسیرهایی را متوجه سنت نمود که از جهانی مسبوق به سابقه نبود. دلیل این امر، آن بود که مخالفان سنت در این دوره خود با سنت به خوبی آشنا بودند و حتی گروهی از آنها زمانی در دهه اول انقلاب از مدافعان سنت به حساب می‌آمدند؛ ضمن آنکه با تکیه بر دستاوردهای سنت یعنی با ظهور جمهوری اسلامی و حکومت اسلامی در ایران به قدرت دست یافته بودند. اما باین وجود، آنان به تدریج اعتقاد یافتند که سنت صرفاً تا میزان خاصی از کارایی برخوردار است و بیش از آن، کارایی ندارد. البته سعی در اصلاح و حتی نقد سنت از سوی روحانیون نیز سابقه داشته است ولی این گروه با اعتقاد راسخ به حقانیت اصل دین و سنت به پلایش آن می‌پرداختند؛ اما گروه روشنفکران جدید، اعتقادی جز این داشتند و بسیاری از مفاهیم دینی را مربوط به جهان عرب و عربستان صدر اسلام می‌دانستند. آنان این مفاهیم را قضایای شخصیه قلمداد نموده و نگرشی جدید نسبت به سنت داشتند و نهایت کاربرد سنت را در ابعاد اخلاقی و عبادی دانسته. دست دین و سنت را از عرصه‌های معاملات و سیاسیات کوتاه می‌کردند.

البته این گروهها علیرغم تفاوتها و شدت و ضعفهایی که در درون خود داشتند، دارای مشترکاتی نیز بودند. این مقاله بیشتر به مواردی می‌پردازد که سنت را در قالب اندیشه‌های دینی مطرح می‌نماید؛ زیرا بیشترین نظریه‌پردازیهایی ارائه شده در سالهای اخیر و به ویژه پس از دوم خرداد سال ۱۳۷۶ در خصوص دین، معارف دین و مفاهیم دینی بوده است که در اکثر این نمونه‌ها، متجددین دین را مظهر سنت و آراء و اندیشه‌های خود را مظهر مدرنیته دانسته و تلاش

نموده‌اند تفوق مدرنیته را بر سنت به اثبات برسانند.

سنخ‌شناسی سنت و تجدد

علاوه بر روند تاریخی طرح مسأله تجدد در ایران، بمنظر می‌رسد پیش از اقدام به تجزیه و تحلیل رویکرد تئوری پردازان گروه موسوم به دوم خرداد به مبحث تجدد، اساساً لازم است ضمن تعریف و مشخص نمودن مفهوم تجدد و مصادیق آن، به سوالات متعددی در این خصوص پاسخ داده شود و هرچند این مقاله جای پرداختن و پاسخگویی به سوالات نیست اما طرح آنها می‌تواند راهگشا باشد.

در ابتدا لازم به ذکر است که مدرنیته در این بحث در واقع همان مدرنیسم مطرح در غرب می‌باشد؛ که جدایی دین از سیاست، عقلانیت محض، جامعه مدنی و... از شاخصهای اصلی آن به شمار می‌روند. همچنین لازم است توجه شود که تجدد در حوزه فرهنگ ما، امر غریب و یا احیاناً منفوری نیست و همین طور، سنت نیز اصولاً به معنای تکرار یکنواخت یک عمل، اندیشه و یا عادت نمی‌باشد، بلکه سنتها ممکن است در شرایط زمانی و مکانی مختلف از خود جنبندگی نشان دهند. اصولاً سنتها ضرورتاً ماهیت ایستا ندارند؛ البته توقف آنها تا جایی است که به نفی آنها منتهی نگردد. بنابراین، اگر تجدد را در غیر معنای وارداتی و غربی آن به کار گرفته و سنت را نیز در معنای دقیق و بومی آن تعریف کنیم، اساساً نه تنها سنتها با تجدد تعارضی ندارند و با آن همگرایی می‌کنند، بلکه اساساً مکلیسم پویایی و تحرک را در خود دارند. به عنوان مثال می‌توان به مقوله اجتهاد در مسائل فقهی و یا به تطبیق برخی سنن ملی و باستانی با ملزومات و شرایط زندگی جدید اشاره کرد. به نظر می‌رسد نظریه‌پردازان دوم خرداد به سنت و تجدد از منظر و چشم‌اندازی بیرونی نگریسته‌اند؛ که در کل همان نگاه و تجربه غربی از سنت و تجدد را می‌رساند.

البته حتی با این پیش فرض، بازهم معتقد نیستیم که باید تجدد غربی را نیز یکسره نفی کرد. بدیهی است این مفهوم از تجدد نیز تبعاتی بر سرزمین ما داشته است که در



مواردی مثبت بوده‌اند. اما در کل در بحث حاضر اسباب کار ما بر این است که اولاً، سنت و تجدد معنا و مفهوم خاص خود را در باور و فرهنگ ما دارند. ثانیاً نظریه‌پردازان جناح تندرو دوم خرداد این دو را از منظری بیرونی و غربی نقد کرده‌اند.

ورود به موضوع اصلی تحقیق - همانگونه که گفتیم - مستلزم پاسخگویی به برخی سوالات و روشن نمودن پارهای موارد است؛ از جمله این که: آیا سنتها اساساً موانعی بر سر راه تجدد، نوگرایی و توسعه ملتها در ابعاد مختلف هستند؟ آیا سنتها ماهیت ارتجاعی دارند؟ آیا سنتها علم‌گریز و خودستیز هستند؟ آیا با حضور سنت در عرصه جامعه، امکان دستیابی به پیشرفت و بهره‌گیری از مواهب علم و تکنولوژی وجود دارد؟ آیا تجدد حلال همه معضلات و مشکلات جوامع است؟ آیا نمونه و مدلی وجود ندارد که مطلق آن جامعه‌ای با تمسک به سنتهایش در حال حاضر به پیشرفت و توسعه رسیده باشد؟ ... بدیهی است پاسخگویی به سوالاتی از این دست منوط به قراردادن در هر یک از دایره‌های تعریف درونی و بیرونی از حیث فرهنگ و تاریخ خودی خواهد بود؛ چیزی که به نظر می‌رسد روشنفکران متجدد در سالهای اخیر از جایگاه و منظری بیرونی و عمدتاً غربی به آن پرداخته‌اند. به همین دلیل در نگاه برخی نخبگان دوم خرداد غفلتها و جفاهای زیادی نسبت به سنت مشاهده می‌کنیم و در مقابل ظرفیت تجدد - در معنای غربی - از سوی ایشان بسیار اغراق‌آمیز در نظر گرفته شده است.

تاریخ معاصر ایران تاکنون از چشم‌اندازهای مختلف و متفاوتی مورد تجزیه و تحلیل واقع شده است. یکی از مهمترین و اصلی‌ترین دیدگاههایی که تاریخ معاصر کشور را مورد تامل و بررسی قرار داده است، رهیافت «سنت و تجدد» می‌باشد. با ورود اندیشه غربی به ایران، ساخت سنتی اجتماع، سیاست و فرهنگ ما دچار دگرگونی و چالش شدید و عمیقی گردید. در نتیجه بسیاری از مناسبات پذیرفته‌شده پیشین مورد تردید واقع شدند. از همین جا بود که یکی از بزرگترین و شاید عظیم‌ترین چالشهای تاریخ ایران شکل گرفت و تاکنون به حیات خود ادامه داده است و تقریباً هیچ شانی از شوون کشور را فراموش نکرده است. حتی عده‌ای می‌گویند که تمام تاریخ معاصر را تعارض سنت و تجدد شکل داده است.^۱ روشنفکران کشورهای جهان سوم با انکار، تقلید، شیفتگی، رویارویی، ناخشنودی و یا ترکیبی از برخی یا همه موارد فوق به مدرنیسم و تجدد واکنش نشان داده‌اند. ایران نیز از این قضایه مستثنی نبوده است. طی یک قرن و نیم رویارویی دیر هنگام با مدرنیسم، این واکنشها در واقع عناصر اصلی تاریخ ایران را تشکیل داده است.^۲

به نظر می‌رسد جبهه دوم خرداد از میان واکنشهای مختلف به تجدد، الگوی تعامل و اگرآ را انتخاب کرده است. در این مدل، اولاً پس از پذیرفتن وجود شکاف میان سنت و مدرنیته، سعی می‌شود تعریف خاصی از سنت و تجدد ارائه شود. در ادامه و با چنین تعریفی، سنت می‌بایست اصول حتمی و تغییرناپذیر خود را به دلیل مغایرت با عقلگرایی تجدد کنار گذارد و مابقی بخشهای آن به صورت اجزائی منعطف و در تطابق با تجدد درآیند. البته در این میان، سنت که با تجدد مغایرتی ندارد، می‌تواند به همان

شکل باقی بماند. حاصل کار، نوعی تعامل سنت با تجدد خواهد بود که در آن، مشخصه اصلی سنت، واگرایی آن می‌باشد. در این معادله تجدد به مثابه بارانی است که به صحرای سنت جاری می‌شود و بخشهایی از آن را می‌شوید و از بین می‌برد و سایر نقاط را خیس و مرطوب می‌کند. هر چند نظریه پردازان دوم خرداد از منظر مدرنیته به نقد، بررسی و تحلیل مواردی نظیر انقلاب اسلامی، جمهوری اسلامی و نیز سنتهای ملی و مذهبی پرداخته‌اند، اما به نظر نمی‌رسد بتوان سنتهای ملی و دینی یک ملت کهن را با ابزار و روشهای دوران نوگرایی (مدرنیته) و با چنین شیوهای سنجید و اصولاً این کار غیرممکن است.^۲ اگر این کار را صورت دهیم، در نهایت، حاصل کار چیزی جز ورود تجدد به ایران و آراستن آن با چند سنت، چیز دیگری نخواهد بود. ذکر این نکته نیز بسیار مهم است که در طول تاریخ معاصر، برنامه‌تئورسیستهای مدرنیزاسیون این بوده‌است که چون فرهنگ کشورهای جهان سوم ضدمدرنیته است، پس باید مدرنیته را از مدرنیزاسیون جدا کرد. این، در واقع نسخه‌ای بود که متفکران دنیای آکادمیک سیاست غرب آن را برای کشورهای نظیر ایران پیچیدند. اصل نظر آنها به این صورت بود که چون این کشورها از فرهنگ مدرنیته برخوردار نیستند، پس نخواهند توانست کنشهای عقلانی و دموکراتیک از خود بروز دهند. آنان معتقد بودند که مردم ما نمی‌توانند عقلانی باشند؛ و لذا تصمیم گرفتند نخنگان جوامع شرقی را تقویت کنند تا آنها بتوانند ساختارهای عینی مدرنیته را توسعه دهند؛ زیرا نخنگان دولتها را تشکیل می‌دهند و می‌توانند از بالا نهادهای سنتی جامعه را تخریب کرده و در عوض نهادهای مدرن را ایجاد کنند. از نظر آنها، اصل این است که نهادهای مدرن تشکیل شوند؛ سپس به تدریج بینش، فرهنگ و روایت ایرانی در خصوص مدرنیته از درون نهادهای جدید سر بیرون خواهد آورد.^۳ با نگاهی به اظهار نظرها و تئوری پردازیهایی جریان تندرو دوم خرداد، می‌توان حدس زد که سالها تلاش غریبه‌ها جهت ورود مظاهر عینی مدرنیته به ایران - به‌ویژه در دوره پهلوی - و تاسیس بسیاری از مظاهر مدرنیته، محصولاتی نیز داشته است. تاحدودی پیش‌بینی طراحان و تئورسیستهای غربی مدرنیته در ایران به ثمر نشست و گروههایی یافت شدند که حتی با شدت و حدت بیشتری بر تحقق هر دو بعد سخت‌افزاری و نرم‌افزاری مدرنیته در ایران پافشاری می‌کنند.

دین و تجدد

بی‌تردید هنگامی که از سنتها سخن به میان می‌آید، بحث از دین و شاخه‌های آن نیز به‌خودی‌خود ضرورت می‌یابد؛ به‌ویژه آن‌که بی‌تردید می‌توان گفت قسمت اعظم سنتهای اغلب جوامع و به‌ویژه کشورمان زیربنای دینی و مذهبی دارند و بیشتر سنتهای ما - و نیز بسیاری ملل دیگر - مستقیماً متأثر از دین مبین اسلام شکل گرفته‌اند؛ چنان‌که در موارد بسیاری خواهناخواه، سنت و دین یکسان فرض می‌شوند.

باین توضیح، بحث در خصوص نگرش دوم خرداد به دین را از آن جا آغاز می‌کنیم که در نگاه ایشان می‌توان به دین از دو منظر توجه داشت: ۱. دین را مجموعه‌ای از آموزه‌ها و

دستورات غیرقابل تغییر و حتمی فرض کرد ۲. دین را تاحدی بسیار زیادی منعطف و احکام آن را قابل قبض و بسط دانست. به نظر می‌رسد در میان اندیشمندان موسوم به دوم خرداد، هر دو فرض از طرفدارانی برخوردار است. اما نکته مهم این است که دین در هر دو تعریف فوق اساساً جایگاهی در کنترل و هدایت جوامع امروزی و به‌ویژه در بعد زندگی اجتماعی و سیاسی ندارد و اگر هم داشته باشد، این امکان در صورتی است که با مبادی مدرنیته و تجدد سازگاری پیدا کند. مشخص است که در تعامل میان دین و مدرنیته قوانین قدیمی و سنتهای برگرفته از دین هستند که باید برای رسیدن به این سازگاری انعطاف و تغییر شکل یابند و حتی در برخی موارد به استحاله دچار شوند. چون همانگونه که ذکر شد، در نگاه این گروه مدرنیته از اجزاء منطقی و هماهنگ برخوردار است. چنان‌که یکی از طرفداران این دیدگاه اذعان می‌دارد: «اگر مراد از عقلانیت این است که فقط تابع استدلال باشیم... و اگر مراد از تدین حالتی است که اگر نگوئیم همه، لاقلاً بخشی از آن، اعتقاد راسخ به یک سلسله از گزاره‌هاست فقط براساس اعتماد به شخص یا اشخاص خاص، در این صورت شک نیست که عقلانیت چندان وفاقی با دین ندارد و روی خوشی به آن نشان نمی‌دهد»^۴ واضح است وقتی دین به تقابل با عقلانیت کشیده شده و مابین با آن معرفی شود، چه نتیجه‌ای حاصل خواهد شد: «امروزه حکومت یک ساختار سیاسی است از آن یک ملت که در آن همه فقط یک عنوان دارند: «شهروند» در چنین ساختار سیاسی نمی‌توان همان احکامی را به مناسبات حقوقی حاکم کرد که دین خواسته است»^۵

وقتی تمام انسانها فقط در چارچوب «شهروند» تعریف شوند مشخص است که جامعه به یک انقطاع تاریخی - هویتی دچار خواهد شد؛ چراکه ایرانی بودن، مسلمان بودن... و تحت تأثیر شهروندی قرار می‌گیرد و دیگر نمی‌توان یک ایرانی و یا مسلمان را پیرو صرف احکام و سنن اسلامی دانست؛ چراکه او در درجه اول یک شهروند است. از همین جا است که نتایج جانب دیگری نیز گرفته می‌شود: از جمله این که دین از صحنه سیاسی و اجتماعی کنار زده می‌شود و حتی اگر بنا به دلایل و مصلحتهایی باقی بماند، دین فردی و مطابق معیارهای شهروندی خواهد بود که بیش از هر چیز با مولفه‌های مدرنیته و تجدد همخوانی و هماهنگی خواهد داشت و حتی در مواردی به خدمت آن درخواهد آمد. در این حالت، دیگر دموکراسی غربی نه تنها مضموم تلقی نخواهد شد، بلکه دیگر تعارضی با دین نخواهد داشت.^۶

در ادامه این مباحث، ترکیب عجیبی تحت عنوان حق «برحق نبودن» و در عین حال «حق دانستن» دین خویش به‌وجود می‌آید: «در قلمرو دین به رسمیت شناختن حق ناحق بودن در عین حق دانستن دین خویش می‌تواند معنای محصل و قابل قبولی داشته باشد و لذا لیبرالیسم و دین‌ورزی لزوماً با یکدیگر منافاتی ندارند. مومن می‌تواند لیبرال نیز باشد»^۷

پس از آن که دین به چنین سازشی با مدرنیته رسید، برخی کارکردهای سازش‌ناپذیر آن نفی خواهد گردید و اگر برخی اجزاء، و کارکردهای آن به هیچ عنوان غیرقابل انکار و یا قابل حل در مدرنیته و تجدد نبودند، آن وقت است که باید این اجزاء و کارکردها اساساً غیرضروری و ضدمدرن تلقی

به نظر می‌رسد بخشی از جبهه دوم خرداد از میان واکنشهای مختلف به تجدد، الگوی تعامل و اگر ا را انتخاب کرده است. در این مدل، اولاً پس از پذیرفتن وجود شکاف میان سنت و مدرنیته، سعی می‌شود تعریف خاصی از سنت و تجدد ارائه شود. در ادامه و با چنین تعریفی، سنت می‌بایست اصول حتمی و تغییرناپذیر خود را به دلیل مغایرت با عقلگرایی تجدد کنار گذارد و مابقی بخشهای آن به صورت اجزایی منعطف و در تطابق با تجدد در آیند

شوند؛ چنان که وقتی به سازوکار و هویت آفرینی دین در تاریخ گذشته ایران بازمی گردیم، جای تردیدی در این خصوص باقی نمی ماند و حتی این نقش و کارکرد هویت بخشی دین را می توان از منظر مدرنیته نیز تفسیر کرد. حتی علاوه بر هویت بخشی دینی، عناصری نظیر ملیت و نژاد نیز از این کارکرد برخوردار بوده اند. اینجا است که چنین عناصر شکل دهنده سنتها، باید اولاً نقش هویت آفرینی شان پدیده های تلقی شود که فقط در کوره نزعها و درگیریها دمیده است و ثانیاً اساساً هویت آفرینی، پدیده های مدرن در نظر گرفته نشود و از تعریف مدرنیته جدا گردد.^{۱۱} دین در چنین تلقی، فقط موجب و موجد خشونت و درگیری بوده است و همین خصوصیت در قالب برخی سنن تا زمان کنونی حفظ شده اند (اما امروزه چون عنصر منفعت غالب شده بسیاری از منازعات پیشین بنا به ملاحظات منفعت جویانه به همزیستی و تقسیم کار تبدیل شده است و خشونت های ارزشی که زمانی منشا منازعات خونبار بود، در قالب پاره های از تشریفات و مناسک رسوب کرده اند).^{۱۲} دوباره مدرنیته به داد دین رسیده و عنصری چون منفعت جویی توانسته است خشونت ورزیهای دین و ارزشها را کنترل کند و در نهایت بخشی از این خشونت ها به شکل سنن و مناسک به زمان ما رسیده است.

اما شاید بتوان مهمترین و اصلی ترین برداشت دوم خرداد از دین را اعتقاد به گنگ بودن آن دانست. در این باور، جوهره دین که مجموعه ای از دکمه ها، ارزشها و آموزه هاست، از پیش خود هیچ جهت و اقتضای خاصی نخواهد داشت و ما مجبور خواهیم بود در برابر این پرسش که آیا دین به خودی خود هیچ جهت و اقتضایی ندارد و در هر زمینه ای که قرار بگیرد رنگ آن را به خود می پذیرد، بگوییم: «بله این متن یا text از پیش خود سخنی ندارد و در واقع این context است که تمام این text ها را به سخن درمی آورد»^{۱۳}

چنین دینی که از خود جهتی ندارد، به راحتی می تواند در قالب مدرنیته جایی برای خود دست و پا کند. حال اگر کسی بخواهد در این خصوص بحث و تحقیق نماید و احیاناً به تفکر در دین و معرفت دینی بپردازد، از آنجاکه اصولاً دین مجموعه ای از گزاره های منکی بر اقوال اشخاص است و چندان وفایی با عقلانیت ندارد، و اصولاً روشنفکر را نیز کسی تلقی می کنیم که به جمیع لوازم عقلانیت نقادی مدرن و از جمله به عقلگرایی محض ملترم است، در این صورت تعبیر روشنفکر دینی نیز تعبیری متنافی الاجزاء و پارادوکسیکال خواهد بود.^{۱۴}

در نهایت چنین نتیجه گیری می شود: «درست است که تجدد به معنای جنگ با دین نیست، اما دین را از صحنه اجتماع و حکومت خارج می کند. دین دیگر مبنای مشروعیت حکومت نیست. در واقع مشروعیت حکومتها از مردم نشأت می گیرد. به علاوه دین دیگر مبنای قوانین اجتماعی نیست»^{۱۵}

هرچند نظریه سازان دوم خرداد مایل به ارائه تز جنگ دین و تجدد نیستند، اما بر این امر تأکید دارند که دین تا حد ممکن به کنار برود یا خود را با تجدد هماهنگ نماید.

از اتحاد با سلطان تا فقیه مدرن

به نظر می رسد شکاف و دودستگی و یا چنددستگی در

ساخت نظریه پردازی جریان دوم خرداد، در نگرش این گروه به مساله سنت و مدرنیته به مساله جایگاه روحانیت نیز کشیده می شود. گروهی معتقدند که اصولاً روحانیت به دلیل ترس از تجدد و مدرنیسم در طول تاریخ معاصر ایران به دامان سلاطین افتاده و به یک اتحاد ناخوانده با آنها دست زده است. از سوی دیگر هر دو گروه روحانیون و سلاطین سنت گرا، ضد تجدد و نوگرایی قلمداد می گردند. در این نگرش، اصولاً روحانیت تمایلی به نوسازی معرفت دینی خود و حرکت جامعه به سوی نوگرایی و تجدد ندارد.^{۱۶}

به نظر می رسد چنانچه ادعای فوق در پذیرش اتحاد استراتژیک میان فقیه و سلطان و به تبع آن دستگاه روحانیت و دولتها را در تاریخ معاصر ایران بپذیریم، می بایست این نهاد را فاقد هرگونه سابقه مبارزه طلبی علیه حکومت های حاکم فرض کنیم؛ در حالی که اولاً فرض اتحاد فوق از اساس باطل است، ثانیاً روحانیت در تعریف درونی ارائه شده از تجدد به نوگرایی معتقد است و ثالثاً حتی اگر تجدد را به معنای غربگرایی، مدرنیسم و... نیز لحاظ کنیم، روحانیون در طول تاریخ معاصر ایران مشاهده می شوند که دل در گروی این بحث داشته اند.^{۱۷}

این در حالی است که گروهی تنها با پذیرش قسمت اخیر درصدد عکس قضیه را نتیجه بگیرند؛ بدین معنا که ضمن پذیرش وجود شکاف میان سنت و تجدد نه تنها این شکاف را میان روحانیت و گروه های روشنفکری نمی دانند، بلکه چنین نتیجه گیری می کنند که حتی دین پژوهی بسیاری از روحانیون، معطوف به ایجاد سازگاری میان دین و مدرنیته بوده است.^{۱۸} هرچند نمی توان شکاف میان سنت و تجدد را به شکاف میان روحانیت و روشنفکری تحویل نمود، اما عکس این قضیه را نیز نباید نتیجه گرفت و روحانیت را در خدمت سازگار نمودن سنت و مدرنیته تلقی کرد.

در خط سیر تعامل و تقابل میان سنت و مدرنیته و جایگاه روحانیت در آن، هرچند نظریه پردازان و سخنوران متعلق به جریان دوم خرداد همچون سایر بخشها اظهار نظرها و باورهای گاه ضدنوقیض دارند، اما در کل الگویی از سوی آنها ارائه می شود که دارای مشخصات زیر است:

۱- روحانیت متعلق به طیف طرفداران سنت است.
۲- در طول تاریخ به ویژه در دوره ایجاد شکاف میان سنت و تجدد، روحانیون حامیان و حافظان سنت بوده اند.
۳- روحانیون در این مسیر حتی تا همراهی سلاطین نیز پیش رفته اند.

۴- روحانیون به تدریج به سمت تجدد گرایش پیدا کردند و سعی نمودند میان سنت و تجدد سازگاری ایجاد کنند. البته لازم به ذکر است که در نگاه این گروه، تعامل در حرکت روحانیون - لاقابل بخش قابل توجهی از آنان - در ارتباط با تجدد و با غلبه مولفه های تجدد و مدرنیسم شکل می گیرد؛ تاجایی که حتی حرکت به سمت سیره سلف صالح را نیز در برمی گیرد: «منظور سید جمال از بازگشت به سیره سلف صالح لزوماً بازگشت به همه قوالب و رفتار مسلمانان در عصر آغازین اسلام نبود... باید توجه داشت که درست در این مرحله گفتار تجدد و یا به تعبیر دقیقتر کلان

گفتار تجدد، سایه خود را بر سر گفتار بازگشت می گستراند و به کوشش سید [جمال الدین] رنگ و بوی مدرن می بخشد، سید که مدتی از عمر خود را در دیار فرنگ سپری کرده و ارزشهای مدرن با دست کم برخی از آنها در روح او خلجانی انداخته است، به هنگام نمایاندن اسلام نجات بخش مورد نظرش، گوشه چشمی نیز به بنیانهای مدرنیته دارد... کلام آخر این که او را در رهپویی با سمت و سویی سنتی می یابیم که دامن از دریای مدرنیته تر شده دارد»^{۱۹}

اما کار به این جا ختم نمی شود و با دامان تر کردن از دریای مدرنیته به پایان نمی رسد، بلکه اصولاً برخورد فقها و روحانیون با مفاهیم جدید و نگاه و نگرش آنان به مبادی مدرنیته سبب ساز نوعی فهم و درک جدید در معرفت دینی ایشان می گردد و همین اصل، تعارض، تناقض و اختلافاتی را در میان ایشان موجب می گردد: «از ابتدای ورود افکار جدید، در بین دینداران بر سر آنها نزاع در گرفته است. بدین طریق مشخص می شود که اختلاف آرای فقها درباره مفاهیم جدید و هرگونه تصمیم گیری پیشین درباره این پیش فرضها (مفاهیم) به چه نوع فهم پسینی در معرفت دینی منتهی می شود؛ به طوری که در آرای فقها، از آنجا در معرفت دینی، عمده تناقض و تعارض ایجاد کرده و در نهایت فقها را به طور کلی به دو گروه تقسیم می کند»^{۲۰} تامل در این بحث، ما را به نکته مهمی رهنمون می سازد و آن این که اساساً اختلاف و دودستگی فقها و روحانیون در بسیاری موارد به دلیل فهم پسینی است که برخورد پیشین فقها با تجدد در ایشان ایجاد می کند و این فهم جدید به گستره معرفت دینی آنان سرایت می نماید. بدین شکل، عده ای از روحانیون به دلیل تماس با تجدد دارای فهم دینی جدیدی می شوند که در تعارض با دسته دیگر است. اما جالب آن که «آنچه که به

لحاظ اندیشه سیاسی مهم و در خورد تامل است این است که یک فقیه نمی تواند و نباید مفاهیم جدید را به گونه ای بفهمد و دریابد که در اندیشماش تناقض و تعارض راه یابد چرا که این مفاهیم به گونه ای منطقی با یکدیگر رابطه دارند»^{۲۱} مشاهده می شود که باین وجود، این فقها هستند که باید بی کم و کاست مفاهیم جدید را دریابند؛ چرا که این مفاهیم جدید به صورت منطقی با هم در ارتباط هستند؛ اما آیا اگر در این میان، روحانی و فقهی این مفاهیم جدید را نپذیرفت و یا در درک آنها دچار تناقض و تعارض شد و یا حتی برخی از این مبادی را پذیرفت، حتماً دچار ضعف منطقی و عدم انسجام در باورهای خود شده است، چرا که براساس فرض فوق مفاهیم جدید ترتیب و ترکیب منطقی دارند. لذا در این صورت چاره ای نداریم جز این که روحانی و سیستم باورها و مفاهیم پذیرفته شده از سوی وی (سنت) را دارای ضعف منطقی بدانیم. اگر قید (نمی تواند و نباید) را هم به مجموعه فوق اضافه کنیم، حاصل فرآیند تنها ایجاد یک «فقیه مدرن» خواهد بود. واضح است که صفت مدرن در این ترکیب به چه منظور به کار می رود و صد البته حاصل کار چه خواهد بود.

فایشیسم چیست؟

بدیهی است که بحث سنت و تجدد در خلاء و در فضایی صرفاً انتزاعی صورت نمی گیرد و مفاهیم مطرح شده در آن هریک دارای مصادیق و مابه ازای خارجی هستند. متفکران دوم خرداد نیز - همانگونه که در قسمت نخست مقاله

مطرح گردید - به وجود شکاف میان سنت و تجدد باور دارند. حال اگر بپذیریم که هر یک از دو شق سنت و تجدد طرفداران خود را خواهند داشت، شکاف اخیر - که البته فعال نیز هست - به میان صفوف طرفداران آنها، یعنی به میان سنت‌گرایان و متجددان نیز سرایت خواهد کرد. این که این سایش و تقابل عینی و مصداقی چگونه خواهد بود و طرفین از چه ویژگی‌هایی برخوردارند، در نگاه دوم خرداد و تحلیلگران آن از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. اما از آنجا که در نهایت نیز خواهیم دید که این گروه خود و دوم خرداد را در زمره متجددین محسوب می‌کنند، لاجرم به شرح و بسط جبهه مخالف و طرفداران آن و عملکرد ایشان می‌پردازند. اینجا است که فرمول طلایی فاشیسم به کمک ایشان می‌آید، واضح است که در این بین فاشیست‌ها کدام گروه و چه کسانی خواهند بود: «پروسه مدرنیسم و متضمن شکل گرفتن اندیشه‌ها و تصورات مدرن است. در این شرایط، گروه‌های محافظه‌کار سنتی شاهد ظهور گروه‌های جدیدی می‌شوند که آرمانها و اندیشه‌ها و سبک زندگی دیگری را برگزیده است. فاشیسم واکنش طبقات ماقبل سرمایه‌داری در مقابل اندیشه تجدد (مدرنیته) و نظام اجتماعی مدرن است. فاشیسم نفس آخر گروه‌های محافظه‌کار سنتی است.»^{۲۱}

در ادامه و جهت تحلیل تقابل سنت و مدرنیسم، باید نه تنها اساسا بازگشت به دوران پیش از آن را ناممکن دانست، بلکه هر فرد یا گروهی را که مترصد نقد و طرد مدرنیسم برآید متعلق به دوره ماقبل مدرن و نهادهای منسوخ و در حال غلتیدن در دامان رمانتیسم دانست: «جایی که ما با نقد و طرد مدرنیسم از موضع ماقبل مدرن مواجه شویم، آنگس هله نام آن را قمار رمانتیسم می‌گذارد. قمار رمانتیسم نقد مدرنیته است از موضع ماقبل مدرن... ماکس وبر می‌گفت مدرنیته جهان امروز را افسون‌زدایی کرده است. اگر جهان مدرن به تعبیر وبر افسون‌زدایی شده جهان قدیم باشد، رمانتیسم عبارت است از بازافسون کردن جهان به میانجی قوه تخیل. چرا با کمک تخیل؟ چون بازافسون کردن جهان جدید ناممکن است و چون در واقعیت نمی‌توانید جهان افسانه‌ای را بسازید، در خیال خودتان آن را می‌سازید. در عمل به کمک قوه تخیل هم موفق نمی‌شوید لذا مجبورید دست به خشونت بزنید. در واقع رمانتیسم می‌خواهد ما را به یک دوره شکوهمند طلایی و یک فردوس گمشده در گذشته‌های دور بازگرداند. روح رمانتیک در آرزوی بازگشت به فردوس گمشده می‌سوزد.»^{۲۲}

با چنین تحلیلهایی از جانب تحلیلگران دوم خرداد، تقابل کنندگان با مدرنیسم اگر از موضع ماقبل مدرن به نقد و طرد آن اقدام کنند، در قمار رمانتیسم گرفتار خواهند آمد. در این صورت نه تنها در عمل بلکه در خیال نیز نمی‌توانند به دوران ماقبل مدرن بازگردند. با وجود این که قصد نقد این تحلیل را نداریم اما به نظر می‌رسد هر چند این ادعا یعنی بازگشت به دوره ماقبل مدرنیسم تقریبا محال است اما این قضیه را باید در جوامع مدرن نظاره کرد. چه بی‌تردید آنان که در تمام شوون زندگی مسخ و مسحور مدرنیته هستند، دیگر نخواهند توانست از آن جدا شوند و در خیال دوره گذشته باقی خواهند ماند. اما نمی‌توان همین تحلیل را در جوامعی که پیوندی عمیق با سنت‌های ملی و مذهبی خود دارند و در طول

تاریخ با آن زیسته‌اند و از آن دست بردناشتند، به کار برد؛ چرا که در برخورد جوامع فوق با مدرنیته فقط ممکن است سطوح خاصی از سنن فوق دچار ضعف یا تعطیلی شوند. اینجا است که تئوری‌سین‌های دوم خرداد با کنار گذاشتن فرضیه قمار رمانتیسم، فرمول طلایی فاشیسم را به کار می‌گیرند: «فاشیسم شورش علیه مدرنیته و مدرنیسم است. فاشیسم اساسا یک جنبش ضد مدرنیته و ضد کثرت‌گرایی است و به دنبال این است که آداب و رسوم و سننی که در اثر مدرنیسمون کنار گذاشته شده و لایه‌های سنتی جامعه را که طرد شده دوباره بازسازی کند... منظور ما سنت دوران ماقبل مدرن است. حال اگر کسی سنت را به معنای دیگر گرفت، اشکال ندارد. دوران جدید، دوران مدرن و مبتنی بر مدرنیته (اندیشه تجدد) است.»^{۲۳} در پایان مقوله فاشیسم بدون هیچ واژه‌های به داخل مرزهای کشور رسوخ داده می‌شود و به ناچار باید شاهد فاشیسم ایرانی نیز باشیم: «این نکته عدم درک ماهیت فاشیسم، در مورد ما هم صدق می‌کند. به نظر من در ایران هم یک جنبش فاشیستی داریم.»^{۲۴}

اشکال عمده‌ای که به این طرز تفکر وارد است، تشابه‌سازی فارسی است. کلیسا را با مسجد، کشیش را با آخوند و اتمکتول را با منورالفکر مقایسه کردن، کاری است که از بدو امر، خشتی کج بنا می‌نهد. واژه‌های سنت را با ماقبل مدرن تطبیق دادن و مدرنیته را تجدد پنداشتن و بعد چنین نتیجه‌گیری کردن که فاشیسم به وجود می‌آید، ریشه در اقتباسی عمل کردن، تطبیق تاریخ غرب با ایران و از حرکت پروتستانیسم شروع کردن که حلقه واسط در حرکت از کلیسا به سوی سکولاریسم بود و بعد به دنبال لوتر گشتن. خطی عظیم است و به قول جلال آل احمد تشیع جایی برای لوتری‌بازی یاز نمی‌کند و این فرهنگ فرهنگ لوتر پروری نیست.^{۲۵} تلاش نظریه‌پردازان دوم خرداد این است که با فلسفه لیبرالیسم، یعنی فلسفه‌ای غیر انقلابی، و با این پروتستانیسم که اصلا ربطی به شیعه ندارد، حرکتی را از درون این جامعه شروع کنند؛ و تفسیر آنها از جامعه مدنی در واقع همین است؛ یعنی تفسیر آنها غیر دینی، و یا غربی است. اگر هم بخواهند با این سخنان و واژه‌ها زمینه‌های براندازی را فراهم کنند، این واژه‌ها توان آن را ندارند؛ زیرا این واژه‌ها در سیر تاریخی خود، حرکت اجتماعی آرامی را داشته‌اند، و بنابراین بهتر است واژه اصلاح‌طلبی را از رفورمیسم جدا کرد و حرکت‌های انقلابی را فاشیسم نام نهاد.

پذیرش وجود شکاف میان سنت و مدرنیته

جریان دوم خرداد تقریبا به‌طور کلی به وجود شکاف میان سنت و مدرنیته اذعان دارند و بر آن معترفند. هر چند در این نگاه و باور آنان، سایر گروه‌ها و اندیشمندان نیز همراهند، اما این عقیده جریان دوم خرداد به وجود شکاف، ماهیت آن و تبعات آن، تفاوت‌ها و مشخصات خاص خود را دارد. همانطور که گفتیم، این گروه بر وجود شکاف و تعارض میان سنت و مدرنیته باور دارند اما نکته در اینجا است که این شکاف را اصلی‌ترین گسست و شکاف تاریخی و اجتماعی ایران می‌دانند.^{۲۶} علاوه بر آن، این شکاف فعال بوده و جامعه ما همواره با آن درگیر است. نکته مهمتر آن که تعارض سنت و تجدد نهایتا به پارگی عمیق جامعه و قطب‌بندی گروه‌ها و نیروهای اجتماعی و سیاسی منجر شده‌است. تا

اینجا می‌بینیم که نخبان جریان دوم خرداد اولاً تعارض سنت و مدرنیته را اصلی‌ترین شکاف در تاریخ معاصر می‌دانند و ثانیاً به آن به مثابه پدیده‌های فعال، زنده و برخوردار از تداوم می‌نگرند. آنان سپس به این نتیجه می‌رسند که تعارض مذکور، در طول تاریخ معاصر قطب‌بندی‌هایی را درون جامعه ایرانی ایجاد کرده است. شاید بتوان مهمترین قسمت بحث اخیر را در این مورد دانست که ایشان به شرح و نقد قطب‌های تعارض یاد شده می‌پردازند. علاوه بر این، آنان سعی می‌کنند حتی کوچکترین گروه‌ها و زیرگروه‌های اجتماعی را از تیغ قطب‌بندی خود رها نسازند؛ بلکه سعی دارند علاوه بر تعیین و تبیین ویژگی‌های هر یک از اجزاء تقسیم‌بندی فوق، مشخصات کلی دو قطب حافظان سنت و طرفداران تجدد را مشخص نمایند. البته به نظر می‌رسد که در این راه نیز بیش از جایگاه و تاریخ گروه‌های اجتماعی ایران، به تعریف و تاریخ تجدد در مغرب‌زمین توجه دارند. به‌عنوان مثال، در حرکت مشروطه‌خواهی که یکی از مصادیق تجددطلبی در تاریخ معاصر کشور محسوب می‌شود، بازاریان در زمره طرفداران این حرکت بودند و تجار بسیار معروفی در آن حرکت و در مجالس دوره مشروطه جایگاه داشتند، اما در تقسیم‌بندی‌های ارائه‌شده از سوی دوم خرداد، بازار در تاریخ ایران در گروه مدافعان سنت و مخالفان تجدد قلمداد می‌گردد. از سوی دیگر مشخصاتی که به هر یک از دو گروه سنت‌گرا و تجددخواه نسبت می‌دهند، جای بحث و مناقشه طولانی دارد. «این شکاف آیین سنت و تجدد منجر به پارگی جامعه و قطب‌بندی گروه‌ها و نیروهای اجتماعی و سیاسی شده است. در یک طرف روشنفکران، تولیدکنندگان صنعتی و... در مقابل طبقات اجتماعی قدیم چون بازاریان و حافظان منافع آنها قرار دارند. یک طرف از حقوق بشر، کثرت‌گرایی، عقلانیت انتقادی، آزادی، دموکراسی، جامعه مدنی و... دفاع می‌کند اما طرف ماقبل از قدرت مطلقه، انسان مطیع، اجتماع ماقبل مدرن و... دفاع می‌کند.»^{۲۷}

بدیهی است، همانگونه که مشاهده می‌شود، اولاً تقسیم‌بندی فوق و ثانیاً مشخصات هر گروه نسبت به مساله سنت و تجدد جای بحث فراوان دارد. ثالثاً در اساس باید دید که مشخصات نسبت داده‌شده به گروه‌های فوق در قالب طرفداران سنت و تجدد، آیا اساسا بر تعریف ارائه‌شده از سنت و مدرنیته مترتب هستند یا نه

نکته بعدی اینجاست که اندیشمندان دوم خرداد علاقه شدیدی به قطب‌بندی و ایجاد شکاف و پارگی در جامعه به هنگام بررسی سنت و تجدد دارند. این نگاه، همانگونه که تحولات چند سال اخیر نشان می‌دهد، به هر یک از مولفه‌های سنت و تجدد نیز سرایت کرده است. نگاهی گذرا به محتوای کتب و مقالات ارائه‌شده از سوی این گروه، شاهد آن است که در مقولات آزادی، دموکراسی، عقلانیت، حقوق بشر، جامعه مدرن و... آنان به شدت جامعه را دو قطبی کرده و فضای سیاه و سفید را بر کشور حاکم ساختند.

تشدید شکاف

پذیرش وجود شکاف میان سنت و مدرنیته از یک سو و تمرکز بر این شکاف و بسط سخن در پیرامون آن



ازسوی دیگر، موجب تشدید شکاف در جامعه از سوی گروه دوم خردادی شده است. شکافی که بحران را و خشونت آفرین بود؛ زیرا براساس نظریات جامعه‌شناسی سیاسی، زملتی که احزاب و گروهها، سخنگوی شکافهای فرهنگی در جامعه شوند، حاصل آن خشونت و بحران زایی خواهد بود؛ زیرا ماهیت مسائل فرهنگی و طرح آنها موجب جبهه‌گیریها و موضع‌گیریها شده و خشونت آفرینی خواهد کرد. برخلاف این، زمانی که احزاب و سازمانها، سخنگوی شکافهای اقتصادی باشند و به بیان مشکلات اقتصادی و راه‌حلهای آنان برای دولتمردان بپردازند، این شیوه کمتر به خشونت‌طلبی در جامعه منجر می‌شود. در همین راستا، علل غالب همراه‌بودن تحولات و تغییرات در مشرق‌زمین با خشونت و برعکس‌بودن این مساله در مغرب‌زمین را نیز در همین نکته می‌دانند.

دوم خردادیها، با قبول تنازع میان سنت و مدرنیته آن هم نه از جنبه‌ایزاری بلکه از بعد ایدئولوژیک، وارد عرصه خشونت‌آفرینی شدند؛ زیرا با دفاع از مدرنیته به‌عنوان ایدئولوژی و امری مقدس که بایستی به‌هرقیمت بدان دست یافت، حرفها و حرکت‌هایی از خود بروز دادند که «دل دین‌داران را لرزاندند و آنان را بر دینشان ترساندند»^{۳۷} و این نوع برداشت از سنت و مدرنیته موجب بی‌توجهی به دستاوردهای سنت، مانند انقلاب اسلامی و دفاع مقدس و تقابل با توطئه‌های امریکا - و حفظ موجودیت کشور بود، و موجب تشدید بحران آفرینی و خشونت‌طلبی گردید.

مدرنیته و ایدئولوژی

آیا دین دارای ایدئولوژی است؟ این سوال، از جمله پرسشهای بنیادینی است که سالها است در عرصه سیاست و فلسفه کشور مطرح شده و هر گروه و گرایش خاصی به آن پاسخ مبتنی بر عقیده خود را داده‌اند. پاسخ به این سوال از آنجا در بحث تجدد و مدرنیته مطرح می‌شود که اگر دین را متعلق به دوره ماقبل مدرن بدانیم، در آن صورت پذیرفتن ایدئولوژی دینی می‌تواند بایدها و نبایدهایی را تبیین نماید که به دوره مدرن نیز سرایت کند؛ لذا طرفداران تجدد سعی دارند ایدئولوژی را متعلق به دوره مدرنیسم و از ملزومات و اجزاء آن بدانند: «اصلا در دوران سنت پدیده‌ای به نام ایدئولوژی وجود ندارد. در دوران ماقبل مدرن مطلقاً پدیده‌ای به نام ایدئولوژی وجود ندارد. ایدئولوژی خواه خوب، خواه بد یک پدیده مدرن است. اگر کسی مدعی شود که ما در دین ایدئولوژی داریم، حرف بی‌ربطی زده است، چون دین مربوط به دوران مدرن نیست. دین در دوره ماقبل مدرن ظهور و نزول کرده ولی ایدئولوژی یک پدیده مدرن است. ما می‌توانیم دین را قرائت ایدئولوژیک کنیم، می‌توانیم دین را ایدئولوژیک کنیم، ولی نمی‌توانیم بگوییم که خود دین ایدئولوژی است»^{۳۸} در این صورت است که دعوت انبیاء صرفاً ایجاد یک ارتباط بین زمین و آسمان و آشتی زمینیان با آسمانیان تلقی خواهد شد: «انبیاء به مردم گفتند هر جور زندگی می‌کنید بکنید، ما به زندگی شما کاری نداریم بلکه می‌خواهیم بین زمین و آسمان ارتباط ایجاد کنیم. می‌خواهیم بین زمین و آسمان اتصالی بی‌تکلیف و بی‌قیاسی برقرار کنیم»^{۳۹} واضح است که چنین دینی چگونه خواهد بود. مهم‌ترین که این دین نیازمند ایدئولوژی است تا به صورت

برنامه درآید و از قضا ایدئولوژی از پدیده‌های دوران مدرن است دیدیم که در باور نظریه‌پردازان دوم خرداد ایدئولوژی از پدیده‌های مربوط به دوران مدرن است. اما همین ایدئولوژی تمام مدرنیته را در بر گرفته و با آن برابر می‌شود؛ بدین معنا که مدرنیته یک ایدئولوژی خواهد بود «اما نوگرایی (مدرنیسم) یک ایدئولوژی است. ایدئولوژی‌ای که محور آن پذیرش اقتدار بی دلیل و بی‌رقیب عقل جدید است... و مدرنیسم نوعی ایدئولوژی بود که مدرن را برتر از کهنه‌اعلام می‌کرد و در پی جایگزین کردن مدرن به جای سنتی بود. نوگرایی، ایدئولوژی مطلق گرا و همه‌خواه است.»^{۲۳}

حال که نظریه‌پردازان دوم خرداد علنا این پدیده (دوم خرداد) را نقطه ورود ایران به دوره تجدد و مدرنیسم و دین را فاقد ایدئولوژی فرض می‌کنند، این سوال مطرح می‌شود که ایدئولوژی دوم خرداد کدام است یا لاقال این جریان به کدام ایدئولوژی وابسته است؟ گروهی از نظریه‌پردازان دوم خرداد به این نتیجه رسیدند که بگویند: «آیا صرف این که قصد اصلاح به میان آمد، این آگاهی بخشی مستلزم ایدئولوژی شدن است و باید با برچسب ایدئولوژی آن را تخطئه کرد؟ مگر هر تغییر و اصلاحی انقلاب است که نیازمند ایدئولوژی باشد.»^{۲۴} این در حالی است که حتی به زعم تحلیلگران دوم خرداد هیچ حرکت اصلاحی که موضع انتقادی داشته باشد، نمی‌تواند فاقد ایدئولوژی به حساب آید؛ «اگر با دقت به خود روشنفکران ایدئولوژی‌ستیز نیز بنگریم، می‌بینیم که دلبسته یک ایدئولوژی‌اند. به عبارت دیگر، هیچ متفکری نیست که در برابر وضع موجود جامعه در زمانه خود، موضع انتقادی داشته باشد و در عین حال، عاری از ایدئولوژی باشد. اگر ایدئولوژی را عبارت بدانیم از یک نظام ارزشی که بایدها و نبایدها را مشخص می‌کند، در آن صورت برای اتخاذ وضع انتقادی نسبت به وضع موجود، گزیری از داشتن یک وضع مطلوب نیست و وضع مطلوب، همان ایدئولوژی است.»^{۲۵} بنابراین باید گفت در نگاه تحلیلگران دوم خرداد اولاد دین ایدئولوژی نیست و ثابا حتی به زعم خود نظریه‌سازان دوم خرداد هیچ حرکت اصلاحی و انتقادی فاقد ایدئولوژی نیست و ثالثا مدرنیته یک ایدئولوژی است. اینک به راحتی می‌توانیم دریابیم که ایدئولوژی دوم خرداد چیست. تاریخ تکرار می‌شود و در تاریخ این مرزوبوم به اثبات رسیده است که تلاش برای عرفی نمودن دین و اعتقاد به عدم توانایی دین در داشتن ایدئولوژی و تعیین ایدئولوژی برای جامعه، هر حرکت، نهضت و جنبش اجتماعی را از پشتوانه و استحکام ملی و ثبات محروم ساخته و همگی آنها به‌طور نظری و عملی عقیم مانده‌اند. نمونه مهم آن نهضت ملی نفت می‌باشد که با پشتوانه نهضت مشروطیت، که خود یک نهضت بیداری اسلامی بود به پیروزی رسید. اما عوامل دست‌اندرکار نهضت نفت بدون توجه به این واقعیت فرهنگی، نهضت ملی نفت را براساس هیجان ملی و نه یک بیداری اسلامی کامل در تمام ابعاد، رهبری کردند و در مراحل اولیه مورد استقبال و توجه کلیه اقشار مردم قرار گرفته و خیلی زود، صحنه‌گردان اصلی آن احزاب سیاسی، مطبوعات، انجمنها و رجال سیاسی شدند و قدرت واقعی به توده‌های مردم نرسید و حلقه ارتباط مردم با نهضت هرگز به محکمی نهضت مشروطه نگردید. اگر اثری از تاثیر عمیق مباحث دوم خرداد مشهود

نمی‌باشد، بدان دلیل است که «اصولا کدام حرکت ملی در ایران می‌تواند خود را از احیای گری و چشم‌اندازهای مذهب شیعه جدا نماید و باز ادعای هیجان ملی و تاثیر عمیق در توده‌های مردم داشته باشد.»^{۲۶} زمانی که دوم خردادها بایدها و نبایدها را از دین جدا کرده و در اختیار مدرنیته قرار می‌دهند، آشکار است که در دست مدرنیته اسیر شده و تلاش آنان برای رهایی راه به جایی نخواهد برد و صرفا تلمین منافع کشورهای غربی سرچشمه صدور چنین عبارات و نظریه‌هایی خواهد بود؛ زیرا بدون شک جنبش اصلاح طلبی و آزادی خواهی و نظام مدنی ایران اگر با نگاهی بومی نگریسته نشود، بیشتر منافع آن به سود غرب مصادره خواهد شد؛ زیرا با بیان دیدگاه‌های دوم خردادی در مقابله با سنت و تجدد روشن می‌شود که مراد ایشان از آزادی، آزادی در یک فضای دموکراتیک غربی می‌باشد و اصولا مفهوم ضد غربی بودن برای آنان مطرح نیست. الفاظی که در ادبیات دوم خردادی به کار می‌رود، الفاظی است که در متن ادبیات غربی استفاده می‌شود و همه تلاش آنان بر این است که همان مفهوم را پاس بدارند و امانت‌داری کنند؛ که این امر موجب انتقال ملزومات آن مفاهیم نیز خواهد بود.

دوم خرداد و انقلاب اسلامی

در سال ۱۳۷۶ انتخابات هفتمین دوره ریاست جمهوری سبب شد تا اندیشه‌ای که شاید از سالها قبل گاه‌وبیگاه خود را نمایان می‌کرد، بار دیگر فرصت و مجال بیشتری برای عرضه خود بیابد. افراد و گروه‌هایی که خود را پیشرو و نظریه‌پرداز یک جریان انتخاباتی می‌دانستند، اکنون با تعمیم این مورد به سایر بخشها، به یکباره عرصه‌ای گسترده و البته بدون نظارت را برای ابراز افکار و عقاید به وجود آوردند. این گروه درصدد مشخص ساختن هرچه سریعتر رابطه و نسبت خود با مفاهیمی بودند که سالها از ایجاد و ظهور آنها می‌گذشت. این جریان درحالی که هنوز خود را باز نیافته و تعریف نکرده بود، ناگهان به سراغ دریایی از مفاهیم سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و تاریخی... رفت. در این جا بدون آن که بخواهیم در این خصوص قضاوتی کنیم، فقط سعی داریم نسبت جریان دوم خرداد با مساله سنت و تجدد را - البته از منظر دیدگاه‌های چهره‌های سرشناس و نظریه‌پرداز این جریان - مشخص کنیم.

۱- «من در گذشته یک‌بار گفته‌ام، دوم خرداد، اتمام جمهوریت و اكمال مشروطیت بود. دوم خرداد باید در بستر تاریخ نوسازی سیاسی در ایران مورد مطالعه قرار گیرد. در نوسازی سیاسی قرن اخیر ما، دو پویش به چشم می‌خورد، اول پویش مشروطیت دوم پویش جمهوریت... این دو پویش مشروطه خواهی و جمهوری خواهی در آستانه دوم خرداد همدیگر را پیدا می‌کنند و با همکاری یکدیگر حماسه دوم خرداد را خلق می‌کنند.»^{۲۷}

۲- «برخورد اخیر محصول نزاع تاریخی شکل از تجلعی با شکل مترقی بورژوازی است. نزاع و برخوردی که در یک سوی آن انسانهایی با بافت اجتماعی - اقتصادی شبه تولیدی با فرهنگ و سیاستی لیبرالی قرار دارند و در سوی دیگر اقتصادی توزیعی و تجاری و فرهنگ و سیاست محافظه کارانه مستقر شده است. در مقطع تاریخی پس از دوم خرداد، نزاع این دو جریان فکری بسیار پیشرفته‌تر و جامع‌الاطراف‌تر از

اندیشمندان پس از دوم خرداد،
علاقه شدیدی به قطب‌بندی و ایجاد
شکاف و پارگی در جامعه به هنگام
بررسی سنت و تجدد پیدا کردند.
این نگاه، همانگونه که تحولات چند
سال اخیر نشان می‌دهد، به هریک از
مولفه‌های سنت و تجدد نیز سرایت
کرده است. نگاهی گذرا به محتوای
کتاب و مقالات ارائه شده در این مدت
شاهد آن است که در مقولات آزادی،
دموکراسی، عقلانیت، حقوق بشر،
جامعه مدرن و... به شدت جامعه
دو قطبی شده و فضای سیاه و سفید
بر کشور حاکم گردیده است

به نظر می‌رسد اگر حرکت مردم و
تغییر و تحولات به وجود آمده بر اثر
دوم خرداد ۱۳۷۶ را در نظر بگیریم،
نسبت دادن تجدد به این حرکت
محل تردید و سوال باشد؛ اما اگر
منظور قرار دادن نظریه پردازان و
چهره‌های مطبوعاتی جریان موسوم
به دوم خرداد در دایره متجددان
باشد، به نظر نمی‌رسد بتوان در این
انتساب چندان تردید داشت؛ چراکه
در کل می‌توان گفت این عده به دلیل
علاقه بیش از حد خود به تجدد و
مدرنیته از یکسو و منتسب کردن
خود به جریان دوم خرداد
از سوی دیگر، قصد دارند کل این
واقعه را در چارچوب تجددخواهی
تعریف و تفسیر نمایند

موقعیتهای مشابه در طول صدسال اخیر بود.^{۳۵}

۳- «در دوم خرداد مردم نه تنها به تغییر جناح هیات حاکمه رای دادند، که خبر از اختیار یک جبهه سیاسی (اصلاح طلبان در برابر محافظه کاران)، یک جریان فکری (نوگرایی دینی در برابر سنت گرایان) و حتی یک دستگاه دین شناسی جدید دادند.»^{۳۶}

۴- «جنبش اصلاحات دموکراتیک در ایران (آغاز شده از دوم خرداد ۷۶) نه تنها فرآیندی رفورمیستی و معطوف به اصلاحات دموکراتیک است، بلکه از آن فراتر به بدنه‌ای اجتماعی مسبوق است که اعمال اراده توده‌های مردم در آن به صریح‌ترین شکل در طلب و استیفای دموکراسی متجلی شده است.»^{۳۷}

۵- «با بروز یک زبان نو و ادبیات تازه به وسیله خاتمی، مردم تحت جذب ادبیات و طرز سخن گفتن جدید، سپس به وادی مباحث محتوایی آن کشیده شدند. نه تنها مردم بلکه جامعه تحصیل کرده نیز با مضمون و محتوای برخی واژگان نظیر جامعه مدنی انس و آشنایی نداشتند اما یک چیز بر همه مسلم بود و آن این که مفهوم جامعه مدنی نفی وضع موجود یا چیزی غیر از آن است... لذا مردم ابتدا زبان و تعبیرات نو را برگزیدند، سپس به کنجکاوای در محتوای آن پرداختند. این واقعه تا حدی شبیه به گرایش مردم به جنبش مشروطیت بود که پس از پذیرفتن مشروطیت به دنبال تفسیر آن رفتند. اما اگر این اتفاق [دوم خرداد] مشابه مشروطه بود، سرنوشت آنها یکسان نخواهد بود.»^{۳۸}

چنان که ملاحظه می‌شود، مهره‌های اصلی جریان دوم خرداد به صراحت این حرکت را در زمره تلاشهای تجدیدخواهی در تاریخ ایران قرار می‌دهند. اما به نظر می‌رسد اگر حرکت مردم و تغییر و تحولات به وجود آمده بر اثر دوم خرداد ۱۳۷۶ را در نظر بگیریم، نسبت دادن تجدید به این حرکت محل تردید و سوال باشد؛ اما اگر منظور قرارداد نظر به پردازان و چهره‌های مطبوعاتی جریان موسوم به دوم خرداد در دایره متجددان باشد، به نظر نمی‌رسد بتوان در این انتساب تردید داشت؛ چراکه در کل می‌توان گفت این عده به دلیل علاقه بیش از حد خود به تجدید و مدرنیته از یکسو و منتسب کردن خود به جریان دوم خرداد از سوی دیگر، قصد دارند کل این واقعه را در چارچوب تجدیدخواهی تعریف و تفسیر نمایند. اما اگر بخواهیم عمق این تجدیدخواهی برجستگان دوم خرداد را بهتر درک کنیم، کافی است اشاره نماییم که این عده در حالی خود را متجدد و حرکت دوم خرداد را در دایره تجدیدخواهی قرار می‌دهند، که حتی رژیم پهلوی و ایران دوره پیش از انقلاب اسلامی را غیرمدرن و نامتجدد می‌دانند: «رژیم پهلوی در حالی مدعی مدرنیسم بود که آن را تنها به مثابه یک ضرورت زمان و از سر ناچاری پذیرفته بود. نشان به آن نشانی که در کنار مدرن کردن همه ظواهر حکومت، هنوز از مهمترین مظهر مدرنیسم یعنی پذیرش عقل نقاد و نسبییت فهم و در نتیجه عدم مطلقه بودن حکومت پرهیز داشت. رژیم پهلوی به مظهر در پی مدرنیسم همه جانبه بود. حال آن که مدرن کردن نظام مشروعیت را ظاهراً از یاد برده و مغفول نهاده بود.»^{۳۹}

با چنین نگاهی، کاملاً آشکار است که تفسیر این عده از جمهوری اسلامی و انقلاب اسلامی نیز چگونه خواهد بود. در تحلیل آنان، از آنجا که انقلاب پدیده‌ای مدرن است، در

ترکیب با سنتها نتیجه‌بخش نخواهد بود. اینجا است که جمهوری به میدان آمده و دو طرف سنت و انقلاب را به هم پیوند می‌زند. براین اساس، مفهوم جمهوری در ترکیب جمهوری اسلامی از جایگاه ویژه و کلیدی تری برخوردار خواهد بود: «ما بارها استدلال کرده‌ایم و تذکر داده‌ایم که اگر نظام ما جمهوری نباشد، اسلامی هم نخواهد ماند.»^{۴۰}

علاوه بر این، جمهوری از یک طرف تکمیل کننده خواست مشروطیت و از سوی دیگر ناسخ آن خواهد بود. البته این در حالی است که در نگاه نخبگان دوم خرداد، در تاریخ یکصدساله ایران جریان مشروطه خواهی حرف اول را می‌زند: «مشروطه خواهی، گفتمان غالب در فرهنگ سیاسی ما تا آستانه انقلاب اسلامی بوده است و همه مبارزین سیاسی و حتی امام تا مقطع ۱۳۴۳ با ادبیات مشروطه خواهی تکلم می‌کردند و سخنانشان این بوده که شاه مشروطه باید سلطنت کند و نه حکومت. تنها در کوره و کوران انقلاب اسلامی است که این گفتمان ذوب می‌شود و راه جمهوریت البته با مفهومی اسلامی به عنوان بدیلی قوی راه مشروطه را منسوخ می‌کند.»^{۴۱}

بر همین اساس، یعنی به دلیل پررنگ بودن و ارجحیت جمهوریت در نظام جمهوری اسلامی، انقلاب اسلامی می‌تواند با غلبه بخش «جمهوریت» در آن مدرن تلقی شود. با توجه به این مسأله است که می‌توانیم به سهولت دریابیم منظور متفکران دوم خرداد از مدرن بودن انقلاب اسلامی و نظام جمهوری اسلامی چیست؟ از همه مهم‌ترین که دوم خرداد ۱۳۷۶ در این روند مقوم جمهوریت و مدرن بودن نظام جمهوریت اسلامی تلقی می‌گردد: «ایدئولوژی جمهوری اسلامی گرچه طی بیست سال عمر خویش گونه‌های متفاوتی از گرایشهای سیاسی، جهت گیری اجتماعی و رجال حکومتی را تجربه کرده اما بنیادی ثابت و سرشتی واحد داشته است. بنیاد این نظام سیاسی بر پایه آمیزه سنت و انقلاب شکل گرفته است. در حالی که به نظر می‌رسد انقلاب به عنوان مفهومی مدرن قابلیت آمیزش با سنت را نداشته باشد، و در حالی که گمان می‌شد روحانیون به عنوان اصلی‌ترین حامیان سنت سر سازش با مفاهیم شالوده‌شکنانه مدرنیسم نداشته باشند، انقلاب اسلامی به وقوع پیوست و جمهوری اسلامی تاسیس شد. اما این دو به زودی دستخوش تحولات شدند؛ تحولاتی که هم پایه دگردیسی گفتمان حاکم بر جهان بود. جمهوری اسلامی اگر چه بر پایه خودبسندگی و رهایی از همه جهان بنا شده بود، به سرعت چیرگی گفتمان حاکم بر جهان را پذیرفت تا ذیل آن به حیات خویش ادامه دهد... سال ۱۳۷۶، سال شکاف در قدرت سیاسی بود. عملگرایی دو فرزند به دنیا آورد: محافظه کاری و نوگرایی؛ و این خود ناشی از انشعابی ایدئولوژیک بود. شیرازه آن بنیاد ایدئولوژیک در صدر انقلاب اسلامی گشوده شد و انسجام ثوریک از ذهن رجال جمهوری اسلامی رخ بر بست. بدین ترتیب، انقلاب اسلامی که بر بستر پیوند مذهب و ایدئولوژی و انقلاب، و سنت و تجدید شکل گرفته بود، بر نقطه آغاز ایستاد.»^{۴۲}

چنان که گفته شد و در بالا نیز ملاحظه گردید، در باور چهره‌های تندرو دوم خرداد جمهوریت مهمترین بخش ترکیب جمهوری اسلامی می‌باشد. اما در نگاه دوم خرداد اساساً در اسلام به عنوان منبع اصلی سنتهای کشور،

نمی‌توان از انقلاب سراغ گرفت؛ چراکه در نگاه ایشان «انقلاب یک پدیده مدرن است. در دوران ماقبل مدرن مطلقاً در سراسر تاریخ انقلاب نداشتیم. سخن از انقلاب صدر اسلام سخن یاوه‌ای است. انقلاب صدر اسلام نداریم. نهضت انبیاء را نمی‌توان انقلاب خواند... انبیاء آمدند که نسبت زمین و آسمان را عوض کنند و قصدشان این بود. آنها نمی‌آمدند ساختار جوامع را به هم بزنند. انقلاب یعنی چه؟... هیچ وقت انبیاء چنین ادعایی نداشتند. شما بروید تحقیق کنید و ببینید کدام یک از انبیاء این کار را کردند؟ پیامبر اسلام کی تمام ساختارها را به هم زد؟... من نمی‌گویم نمی‌شود به نام اسلام انقلاب کرد، ولی باید فهمید چه کار داریم می‌کنیم. کسی فکر نکند انقلاب اسلامی یک پدیده کاملاً دینی است. انقلاب یک پدیده مدرن است.»^{۴۳}

گرچه به زعم دوم خردادیها گفتمان مشروطیت تا آستانه انقلاب ادامه داشت، ولی این گروه سعی دارند این گفتمان را همچنان به بعد از انقلاب اسلامی سزایت دهند و علیرغم وقوع یک پدیده به قول ایشان مدرن، هنوز تلاش می‌کنند که گفتمان ماقبل این پدیده مدرن را زنده نگه دارند. این موضع علاوه بر این که با دیگر ادعاهای آنان - نوگرایی - همخوانی ندارد. مقایسه‌ای مع الفارق و خبط فکری عظیمی است که همین مبانی ناصحیح، دیگر اشتباهات را به دنبال آورده است. توضیح مطلب آن که، تمامی تلاشهای عالمان دینی در مشروطیت، متعلق به زمان کوتاهی دست آنان از حکومت دینی بود و بنابراین آنها به آزادی خواهی، نظام مدنی، مشروطه و قدر مقدور اکتفا کردند^{۴۴} و چون امکان دفع استبداد جز با تمسک به شعارهایی همچون آزادی خواهی، مشروطه خواهی و امثال آن میسر نبود و قدر مقدور همین بود، علمای آزادی خواه و نوگرا به این مقولات تمسک می‌جستند، و اگر آنچه پس از انقلاب اسلامی ایران اتفاق افتاد، یعنی شکل گیری یک حکومت دینی - برای آنها هم ممکن می‌بود، کعبه آمال و رویاهای آنان تحقق می‌یافت و بدون شک، مباحث جامعه مدنی و نظام مدنی و آزادی خواهی متناسب با حکومت دینی از سوی آنان مورد شرح و تفصیل قرار می‌گرفت و حفظ چنین نظامی را از اوجب واجبات دانسته و از نماز هم واجبتر اعلام می‌کردند؛ همانگونه که امام خمینی (ره) چنین تصریحاتی را در تاریخ از خود به یادگار گذاشت. بنابراین طرح کتابهایی نظیر تنبیه الامه مرحوم نائینی و رساله‌های دینی علمای آزادی خواه به عنوان یک نظام مدنی در عصر حکومت دینی، نقض غرض صاحبان این اندیشه‌ها است و آن را نوعی تحصیل حاصل می‌توان به حساب آورد: «به همین دلیل هم امام (ره) از تجربه مشروطه صحبت کرده و معتقد بودند نظام مشروطه از آن جهت شکست خورد و نتوانست در ایران پابگیرد که نظام کاملی نبود.»^{۴۵} لذا اگر قرار باشد تفاوت جو و فضای مشروطیت و اظهار نظر علمای دینی را با بهره گیری از هر مونتویک و با توجه به زمان و مکان بررسی نماییم، نوشته‌ها و اظهار نظرهای علمای دینی و آزادی خواه را که در فضای مشروطه بیان شده‌اند، پس از استقرار یک نظام دینی تکرار نماییم، موجب گمراهی خود و نسلهای بعدی انقلاب خواهیم بود.

دوم خردادی‌ها در بیان و ارائه جواب به این سوال که در عرصه‌های فرهنگی چه باید کرد، پاسخی انحرافی مطرح

در تقابل میان سنت و مدرنیته
 ترسیم آینده از نگاه متجددان چنین
 است: «مدرنیته، دین دنیای جدید
 است. تجدد امروز تبدیل به نوعی
 دیانت شده است که حتی مومنان
 ادیان الهی هم متجددند... آینده
 شاید به دین تعلق داشته باشد اما
 درک سنتی دین، نمی تواند پرشش
 جدایی و شکاف میان نظر و عمل
 دوران جدید را طی کند... سنت از
 تحول وامانده و توان رویارویی با
 مسایل دنیای جدید را به طور کلی از
 دست داده است.»!

نمودند و «آزمون فرضیه را [یعنی جوابها و فرضیه‌های خود را] در سپهر تمدن غرب»^{۴۶} به آزمایش گذاشتند و نتایج حاصله را برای این مرزوبوم تجویز نمودند. آنان با بررسی وقایع مشروطیت با همین دید و زاویه و بررسی اختلافات بین علما، و هشدار به وقوع و سریان همین اختلافات پس از پیروزی انقلاب اسلامی، در تلاشند نتیجه آن اختلافات را که به سقوط مشروطیت انجامید، نتیجه قهری اختلافات پس از انقلاب معرفی کنند؛ حال آن که اختلاف علما پس از انقلاب اسلامی، بحث و مناظره‌های در ظل حکومت دینی و تخطئه‌ای در درون جامعه‌ای با نظام دینی است که بنابر تحلیل حضرت امام (ره) این تخطئه نعمت است؛ ولی آن اختلاف، اختلاف در درون جبهه دینی در مقابل جبهه ضددینی بود که به تقویت جنبه ضددینی می‌انجامید. در کل آنها (دوم خردادی‌ها) از این نکته مهم غافل بودند که گفتمان مشروطیت اگر استبداد و آزادی بود، گفتمان پس از انقلاب اسلامی و استقرار حکومت دینی، هرچه هست در ذیل احیای تمدن اسلامی بایستی نگرینسته شود^{۴۷} و طرح مباحث اصلاح‌طلبی، آزادی و جامعه مدنی باید از این زاویه مورد دقت قرار گیرد.

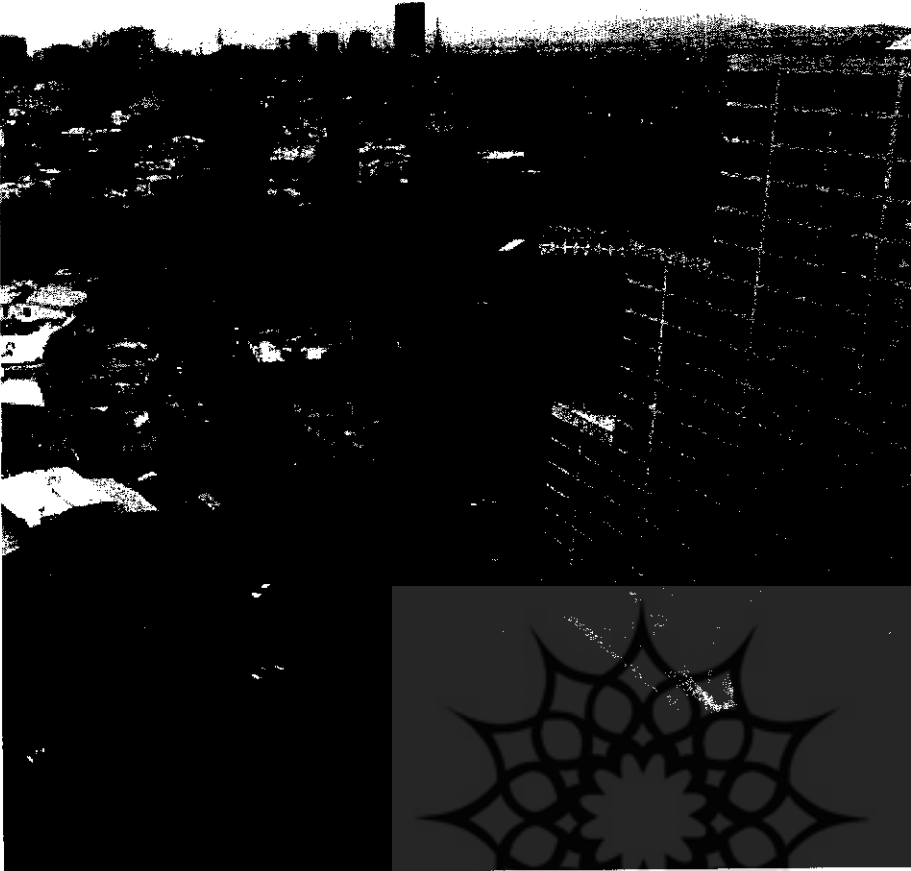
انقلاب اسلامی و عرفی‌شدن

بعقیده دوم خردادی‌ها عرفی‌شدن امری است که در انقلاب اسلامی به وقوع پیوسته است. اصولاً اگر عرفی‌شدن نبود، امکان ارائه دولت دینی و مقارنه بین دو نهاد دین و دولت امکان‌پذیر نمی‌بود: «اساساً همین که یک دستگاه

دینی، به سمت تشکیل دولت می‌رود و لازم می‌آید که در حقوق شرعی خود تغییرات لازم را برای انطباق با شرایط جدید فراهم آورد، باید به لوازم آن نیز ملتزم باشد و هاضم‌های قوی برای گوارش لقمه‌ای به نام دولت تدارک کند. فرآیند عرفی‌شدن، کاتالیزوری است که هضم دولت را در نهاد دین میسر کرده و بنوبه خود هضم دین در نهاد دولت را نیز موجب می‌شود. این روند در عصر جمهوری اسلامی، از آنجاکه فرآیندی درون‌زا و خودجوش است، بسیار پایدارتر و بازگشت‌ناپذیرتر از فرآیندهای مشرقی است که در پاره‌ای از کشورهای اسلامی در اثر فشار نیروهای محیطی و توسط عناصر بیگانه با دین صورت گرفته است.»^{۴۸}

در توضیح فوق دو فرض اساسی در تعامل دین و دولت (از مظاهر مدرنیته) در نظر گرفته شده است: ۱- این تعامل به واسطه و کمک کاتالیزوری به نام «عرفی‌شدن» صورت می‌گیرد. ۲- این مساله، روندی برگشت‌ناپذیر است.

از آنجاکه فقه بخش اصلی ایجادکننده سنت‌های دینی در شیعه است، بنابراین - با تعریف فوق - فقه شیعه نیز واسطه بین سنت و مدرنیته خواهد بود و باید گفت این فقه نیز دوران گذار از سنت به مدرنیته را سپری می‌کند: «در میان فلاسفه کسانی وجود دارند که فیلسوفان دوران گذار خوانده می‌شوند. این دسته از فیلسوفان عمدتاً متعلق به آغاز عصر روشنگری هستند و یکی از ویژگیهای آنها این است که [یک] پای در سنت و پای [نیز] در مدرنیته دارند؛ یعنی در آراء آنها عناصر مدرنی وجود دارد که با عناصر سنتی درآمیخته است. این فیلسوفان در عصر پیشامدرن یا



به‌تعبیردیگر در قرون وسطای متاخر علائم و نشانه‌های ظهور دوران مدرن را دریافتند و پاره‌ای از اتفاقات آینده را پیشگویی کردند. فلاسفه دوران گذار، گذر از سنت به مدرنیته را تسریع و تسهیل کردند. با این قیاس، می‌توان امام را فقیه دوران گذار دانست. فقه شیعه در حال گذار از یک دوره به دوره‌ای دیگر است و امام در میانه این دو دوره ایستاده و این گذار را تسریع و تسهیل می‌کند. برخلاف فقه اهل سنت که عمدتاً با قدرت سیاسی درآمیخت و لذا این گذار را در مدتی طولانی طی کرد، فقه شیعه از این موهبت محروم ماند تا اینکه ناگهان با پدیده دولت مواجه شد.»^{۴۹}

جز فرازهای اولیه و میانی نقل‌قول بالا، که جای بحث طولانی دارد، نکته جالبی نیز در فراز پایانی آمده است و از آن چنین مستفاد می‌شود که اصولاً فقه شیعه برخلاف تسنن به دلیل دوری از قدرت سیاسی، از مدرنیته و حرکت به سوی آن وامانده بود؛ اما نهایتاً بر اثر مواجهه شدن با پدیده دولت، به سبب پیروزی انقلاب اسلامی، با سرعت تمام به سمت آن (مدرنیته) حرکت می‌کند. در این تفسیر، بیش از آن که دین در دولت اثر کند و منشا آثار گردد و به قوانین موجود ماهیتی دینی بدهد و یا قوانین شرعی را به حوزه عمل بکشاند، این دولت است که در نهاد دین اثر و نفوذ می‌کند: «به‌نظر من گره خوردن دستگاه فقه‌داری با دستگاه دولت و مسلط‌شدن این قرائت که دیانت ما عین سیاست ما است، باعث شد نهاد سیاست آثار و مقتضیات خود را به نهاد دین تحمیل کند. دولت به‌ویژه در عصر مدرن مهمترین کانون عرفی‌کننده است.»^{۵۰} «هنگامی که

در باور چهره‌های تندرو ظاهر شده پس از دوم خرداد جمهوریت مهمترین بخش ترکیب جمهوری اسلامی می‌باشد. اما در این نگاه اساساً در اسلام به‌عنوان منبع اصلی سنتهای کشور، نمی‌توان از انقلاب سراغ گرفت؛ چراکه در نگاه ایشان «انقلاب یک پدیده مدرن است. در دوران ماقبل مدرن مطلقاً در سراسر تاریخ انقلاب نداشتیم. سخن از انقلاب صدر اسلام سخن یواهای است. انقلاب صدر اسلام نداریم. نهضت انبیاء را نمی‌توان انقلاب خواند... انبیاء آمدند که نسبت زمین و آسمان را عوض کنند و قصدشان این بود. آنها نمی‌آمدند ساختار جوامع را به هم بزنند. انقلاب یعنی چه؟... هیچ‌وقت انبیاء چنین ادعایی نداشتند. من نمی‌گویم نمی‌شود به نام اسلام انقلاب کرد، ولی باید فهمید چه کار داریم می‌کنیم. کسی فکر نکند انقلاب اسلامی یک پدیده کاملاً دینی است. انقلاب یک پدیده مدرن است.»

دستگاه فقهی ما به دولت. به‌عنوان مهمترین کانون عرفی‌کننده وصل می‌شود. به سنگی شباهت دارد که در رودخانه مدرنیته افتاده و در چالش با امواج آب آن قدر صیقل می‌خورد که هسته عقلانی‌اش باقی‌ماند. این کاری است که دولت با دستگاه دینی ما می‌کند.^{۵۱}

حال، از آنجا که در جمهوری اسلامی اصولاً و اساساً دولت براساس نظریه ولایت فقیه شکل گرفته است. بد نیست بدانیم که ولایت فقیه چه وضعیتی در این روند خواهد داشت: «نظریه ولایت مطلقه فقیه نیز می‌تواند به‌صورتی قرائت شود که شکلی از دولت مدرن از دل آن بیرون بیاید...»

اما به‌راستی چرا انقلاب اسلامی پدیده‌های مدرن است. دلایل ارائه‌شده از سوی این نظریه‌بدین قرار است: «حال باید توضیح دهیم که چرا انقلاب اسلامی مدرن است. همانطور که پیشتر اشاره کردم، خود پدیده انقلاب پدیده‌های مدرن است... استقلال هم یک شعار کاملاً مدرن است. احساس استقلال با احساس دولت‌داری بودن بسیار مرتبط است... آزادی هم شعاری نوین است؛ چراکه افراد به‌دنبال آزاد شدن از سلطه هستند تا از قدرت مداخله در امر عمومی برخوردار شوند. مردم در انقلاب خواستار پیدایش عرصه سیاسی و گستره و سپهر همگانی بودند و این خواستی مدرن است.»^{۵۲}

براین اساس می‌بینیم که در اندیشه و آرای اندیشمندان دوم خرداد، مدرنیته اساس است و محوریت نام دارد و سنت باید خود را با آن کاملاً انطباق دهد؛ لذا آنان انقلاب اسلامی را هم که حرکتی برپایه اسلام بود، مدرن می‌دانند. به‌نظر می‌رسد کلمه «انقلاب اسلامی» باید برای این‌گونه افراد دارای تناقض و یا حداقل تضاد باشد؛ زیرا انقلاب مدرن است و کلمه اسلامی سنت را نمایندگی می‌کند. البته در این‌جا انقلاب یک پدیده مدرن است یا ریشه در تاریخ دارد و با سنت عجین است. جای بحث و کلام وجود دارد ولی امام(ره) براساس مبنای همیشگی‌اش که کلمات را از عمق فرهنگ بومی استخراج و استعمال می‌کرد و علیرغم جو غالب دوران پیش از انقلاب و پس از انقلاب، به‌جای استفاده از کلمه امپریالیسم، کلمه قرآنی استکبار را به کار می‌برد.^{۵۳} در خصوص حرکت اسلامی مردم نیز اغلب کلمه نهضت را به جای انقلاب استعمال می‌کرد. البته کلمه انقلاب نیز بومی و دینی است ولی کلمه نهضت بیاتر جنبه‌های دیگری است که کلمه انقلاب متضمن آن نیست.

جای تعجب است که این نظریه‌پردازانی که خود شاهد تاثیر دین در همه جنبه‌های این مرز و بوم بوده‌اند و نهاد دین را باعث به‌وجود آمدن انقلاب - که به زعم ایشان یک پدیده مدرن است - نظاره‌گر بوده‌اند چگونه به تاثیر یک‌طرفه نهاد دولت و عرفیات در دین قائل هستند. این نحوه قضاوت از آنجا ناشی می‌شود که آنان وقایع جهان غرب را عیناً در همه جوامع ساری و جاری می‌دانند و با الغاء خصوصیت، اتفاقاتی نظیر پروتستانیزم، سکولاریزم، مدرنیزاسیون و... را به دیگر جوامع تعمیم می‌دهند. به‌رحال، پوشانیدن پیراهن غربی بر تن بومیات چنین نتیجه‌ای نیز دارد.

تیزاب سکولاریزاسیون

«در عرفی‌شدن فرآیندی است که به همراه صنعتی‌شدن، رشد شهرنشینی، عقلانیت و بروکراتیزاسیون اصلی‌ترین شاخصهای تجدد را تشکیل می‌دهد. فرآیند

عرفی‌شدن در عامترین تعریف خود عبارت است از: انتقال از ساحت قدسی به ساحت عرفی. ارزشهای قدسی مشروعیت خود را از عرصه‌های ماورائی می‌گیرند و... خود را ملزم به توجیه نمی‌دانند. حال آن‌که ارزشهای عرفی با فایده قابل اثبات خود شناخته می‌شوند. مهمترین منبع ارزشهای قدسی، سنت و کاریزما است... خروج از حریم قدسی و عبور به عرصه عرفی همواره با نوعی فرسایش ارزشهای قدسی ملازمت دارد. این فرآیند را با صفات متعددی نظیر اسطوره‌زدایی، رازگشایی، طلسم‌شکنی و افسون‌زدایی توصیف کرده‌اند.»^{۵۴}

در بحث فوق تردیدی وجود ندارد که عرفی‌شدن معادل همان سکولاریزاسیون (Secularization) می‌باشد.^{۵۵} همچنین ملاحظه گردید که عرفی‌شدن از اصلی‌ترین شاخصهای تجدد و همچنین از جمله مهمترین نشانه‌ها و تجلیات مدرنیته است. حال، اگر تقسیم‌اولیه کلیه ارزشها به دو بخش قدسی و عرفی را بپذیریم و بخواهیم از عرصه قدسی به عرصه عرفی برویم، حتماً فرسایش رخ خواهد داد؛^{۵۶} و اصولاً این اتفاق همان عرفی‌شدن نام خواهد گرفت که از تجلیات مدرنیته به‌حساب می‌آید. اگر بپذیریم که دین مهمترین منبع ارزشهای قدسی است،^{۵۷} فرسایش و تقلب اصلی در امور قدسی و عرفی لاجرم میان دین و سکولاریزاسیون رخ خواهد داد. اما نتیجه کار چه خواهد بود و محاصل فرمول تقابل و فرسایش سنت و مدرنیته و دو بخش مهم آنها یعنی دین و سکولاریزاسیون یا همان امور قدسی و عرفی‌شدن چه خواهد شد؟ یا به‌عبارتی، معجون حاصل از این فرمول چیست؟

«مدرنیته به واسطه همین خصلت یعنی برخورداری از عقل نقاد، اسیدینه بالایی دارد و هر چه در کاسه تیزاب مدرنیته می‌افتد، دیر یا زود در این تیزاب حل می‌شود. مدرنیته بند از بند هر چیزی می‌گسلد و شالوده‌شکنی می‌کند. حال می‌توان پرسید که دین در مواجهه با تیزاب مدرنیته چه تحولاتی را از سر گذرانده و چه مسیرهایی را طی کرده است؟ بخشهایی از دین با پناه گرفتن در عرصه خصوصی تن به محک تیزاب مدرنیته نداده و موفق شده‌اند مدتهای مدیدی به حیات قدسی خود ادامه دهند. عرصه عمومی، عرصه آزمون است و آنچه از عرصه عمومی به عرصه خصوصی می‌رود، از آزمونهای عرصه عمومی می‌گریزد. بخشهایی از دین نیز بدون آن‌که وارد چالش با مدرنیته شوند، اساساً فراموش شده‌اند. این بخشها آرام‌آرام از میدان دید بیرون رفته‌اند. یکصدسال پیش در ایران بسیاری امور مقدس وجود داشت که امروز دیگر وجود ندارد. اما بخشهایی از دین وارد چالش تمام‌عیار با مدرنیته شدند و طی این زدوخورد، حواشی ناکارآمدشان فرسایش پیدا کرد و هسته عقلانیتشان باقی ماند.»^{۵۸}

اگر مبحث فوق را بپذیریم، ناگزیر باید قبول کنیم که دین اولاً به دو بخش خصوصی و عمومی تقسیم می‌شود، ثانیاً تنها بخش خصوصی است که در این میان، بکر و دست‌نخورده و به‌دور از فرسایش مدرنیته باقی مانده است، ثالثاً اصولاً دین دارای برخی وجوه غیرعقلانی است که مدرنیته آنها را پیرایش می‌کند. همچنین عمده تحول در دین، در بخش قوانین عمومی آن رخ می‌دهد. از همه مهم‌ترین که تقسیم دین به دو وجه خصوصی و

عمومی در مواجهه آن با مدرنیته حاصل می‌شود. نهایتاً، بخش خصوصی دین است که همچنان قدسی خواهد ماند و بخش عمومی ضرورتاً تن به عرفی‌شدن می‌دهد: «شریعت در مسیر مواجهه با نیازهای متغیر و جدیدالولاده به دو پاره اصلی افتراق می‌یابد. پاره‌ای از آن بدل به مناسک تنظیم‌کننده رابطه انسان و خدا شده و پاره دیگر آن، که خصلتی اجتماعی دارد به قوانین عرفی تحویل می‌یابد. بسیاری از قوانین مدرن و معاصر اشکال تکامل یافته همان قواعد شرعی گذشته‌اند.»^{۵۹}

به نظر می‌رسد، آن بخش از دین که خاصیت اجتماعی دارد جهت بهره‌برداری و استفاده در عصر کنونی نیازمند تکامل است و از قضا این تکامل نیز بر اثر تأثیر مدرنیته بر آن شکل می‌گیرد. البته کار به اینجا ختم نمی‌شود و اصولاً اگر دین حتی توسط تماس با مدرنیته، به تکامل نیز برسد باز هم دچار اشکالاتی بوده و ناکافی تلقی خواهد شد: «از سوی دیگر هرچه دامنه عمومیت و شمول قوانین دینی بیشتر باشد، عرفی‌شدن آن نیز بیشتر و شدیدتر خواهد بود و هرچه دامنه آن محدودتر و خصوصی‌تر باشد، قدسی‌تر باقی خواهد ماند.»^{۶۰}

چنین به نظر می‌رسد که دین جهت حضور در عرصه کنونی و نیز در عرصه اجتماعی با استفاده از بخشهایی که خصلت اجتماعی دارند، نیاز شدیدی به عرفی‌شدن دارد اما شاید عجیب به نظر برسد که پس سکولاریزه کردن دین به چه معنایی است؟ در کتاب از شاهد قدسی تا شاهد بازاری می‌خوانیم: «گاه امور قدسی به فرهنگ تبدیل می‌شوند و بقایشان را حفظ می‌کنند؛ یعنی دین شریعتی به دین شعائری تبدیل می‌شود. در دین مدنی بسیاری از مقولات و مفاهیم قدسی نیستند اما ریشه‌های قدسی دارند. به این ترتیب، بخشهایی از دین در فضای عمومی باقی می‌ماند. اما پایبندی یا عدم پایبندی به آنها با تشویق و تنبیه دنیوی همراه نیست.»^{۶۱}

اینک به نتیجه نهایی فرسایش ایجاد شده میان عرصه قدسی و عرصه عرفی بازمی‌گردیم. چنان‌که ملاحظه شد، با نگرش فوق دین اساساً در بخشهایی ناکارآمد جلوه می‌کند؛ چنان‌که نگارنده کتاب مذکور در جای دیگر می‌گوید: «باید [دین] بتواند ناکار کردیهای خود را در شرایط جدید جبران کند و این جز با بازسازی و تجدید معماری آن، که به هر حال با نوعی عرفی‌شدن همراه است، میسر نخواهد بود.»^{۶۲} اما این بحث نتایج جالب دیگری نیز خواهد داشت و آن این‌که بین امور قدسی (دین خالص غیر عرفی‌شده) و ایجاد دولت، نوعی تضاد و تباین وجود دارد و اصولاً همین ظهور دولتها در کنار سایر عوامل در تسریع روند عرفی‌شدن دین، از نیروهای عرفی‌کننده دین به حساب می‌آیند.^{۶۳}

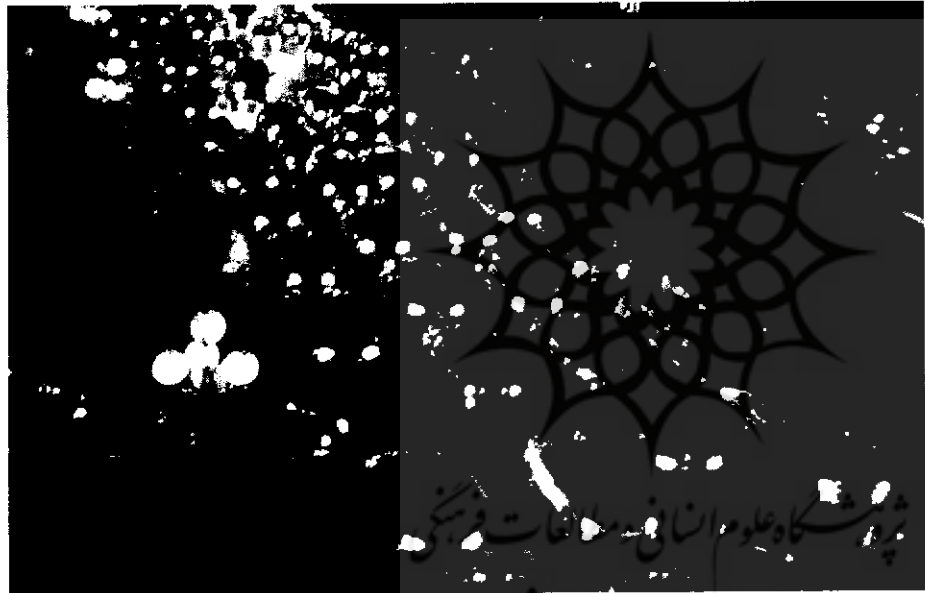
در تئوری پردازی دوم خردادی، نهایتاً همین مشخصه دولتها منجر به این می‌گردد که نظریه ولایت مطلقه فقیه و نیز دولت مبتنی بر این نظریه در راستای عرفی‌کنندگان شریعت در نظر گرفته می‌شوند و دولت دینی در عصر مدرن مهمترین عامل شتاب‌دهنده فرآیند عرفی‌شدن دین تلقی می‌گردد: «تئوری ولایت مطلقه فقیه که زمینه نظری لازم را برای تبدیل شیعه به یک حزب تمام و به مثابه یک دولت تمام‌عیار فراهم آورده است، علیرغم ظاهر امر که بر

ادغام دو نهاد دین و دولت از یکسو و بازافسونی ساحت سیاست [از سوی دیگر] گواهی می‌دهد. مهمترین کاتالیزوری است که به فرآیند عرفی‌شدن دستگاه فقه شیعه شتاب می‌دهد.»^{۶۴} نگارنده مطلب فوق در ادامه مقاله خود می‌گوید: «آنچه مقاله حاضر در صدد اثبات آن است، این مدعا است که می‌توان در کل مسیر پرفراز و نشیب فقه شیعی و علی‌القاعده هر دستگاه حقوق شرعی دیگر نوعی تمایل تاریخی مشاهده کرد که نام آن را فرآیند عرفی‌شدن می‌گذاریم.»^{۶۵}

مصادیق

پذیرش جریان تندرو دوم خرداد به عنوان حرکتی تجدیدخواه و در قلمروی گروههای خواهان مدرن کردن ایران بی‌تردید از مباحزای خارجی نیز برخوردار خواهد بود؛ که بروز تعاریف جدید از مصادیق آن می‌باشد. نگاهی هرچند گذرا به این مبحث ما را در درک صحیح‌تر افکار و نظریات متجددین دوم خرداد یاری خواهد رساند. نویسنده کتاب بازی بزرگان می‌نویسد: «کرباسچی، به موازات

که این توسعه محصول حوزه فرهنگ غربی بوده یعنی توسعه‌ای که ماکس وبر و دیگران آن را طرح می‌کنند. وقتی به مبانی و ریشه‌های فکری الگوی توسعه که امروز مطرح است مراجعه می‌کنیم، متوجه می‌شویم که ریشه‌های فکری آن مربوط به فرهنگ غرب است.»^{۶۸} «همو می‌گوید: «کشورهایی مثل ژاپن در جریان توسعه یا در نزاع تجدد و سنت، سنتهای ملی خود را که مانع توسعه بود کنار گذاشتند و در بقیه سنتها دست به گزینش زدند و به نوعی آنها را بازسازی کردند تا با مبانی توسعه و مدرنیته همخوانی داشته باشد.»^{۶۹} در یکی دیگر از متون این دوره چنین آمده است: «... آنان گمان می‌بردند که می‌توانند با تصرف در ظاهر یک نهاد مدرن (دانشگاه) از محتوای آن درمان باشند. غافل از آن که پرورش هر نسل جدید از دانشگاهیان، ولو با پیش‌فرضهای محافظه‌کارانه لاجرم به دمیدن مطالبات جدیدی در آنان منجر خواهد شد که تغییر وضع موجود نخستین آنهاست. دانشگاه جسارت ذاتی جوان را با ذکاوت در هم می‌آمیزد و مفروضه خیره‌سری محافظه‌کاران در



حرکات اقتصادی فوق کوشید بافت سنتی فرهنگ را به سوی مدرنیزاسیون سوق دهد. ایجاد فرهنگسراها به‌ویژه در مناطق جنوب شهر که سبب آشنایی صریح‌تر مردم متأثر از سنن عرفی با مظاهر زندگی مدرن مانند سینما، کامپیوتر، ورزشهای جدید و حتی بازیهای نظیر شطرنج شد را می‌توان نمودی از این تلاش برشمرد. انتشار روزنامه همشهری به جریان روسازی این فرهنگ جدید کمک کرد. لفظ همشهری لفظ جدیدی بود که با درونمایه قرار دادن مفاهیم آزادی و برابری، رویاروی مفاهیم سنتی چون رعیت قرار می‌گرفت.»^{۶۶} و یا همین‌طور نویسنده مقاله «چرا زنان ما باید در سیاست دخالت کنند»، می‌نویسد: «امروز زمره‌های رشد مدرنیسم در ایران پایه‌های سنت را به لرزش درآورده است. بخش مهمی از انرژی محبوس در ساختار سنت که در جریان این جنبایی فرهنگی آزاد می‌شود، مربوط به زنان است.»^{۶۷} همچنین در نوشته‌های دیگر از نویسندگان دوم خرداد می‌خوانیم: «یکی از مشکلات اساسی ما توسعه‌نیافتگی است، منتها زمانی که وارد بحث توسعه می‌شویم، می‌بینیم

مورد جوان را مضاعف می‌سازد. چنین جوانانی مسلماً دیگر گرد محافظه‌کاری و سنت‌گرایی نخواهند گشت، ولو آن‌که رادیکالیسم نخستین هدف و انتخاب آن نباشد. از سوی دیگر گسترش بی‌رویه واحدهای دانشگاه آزاد اسلامی در سراسر کشور مهمترین مظهر مدرنیته عقلانیت جدید دانشگاهی، را ولو ناقص و ناتمام، وارد دورترین مناطق کشور کرد. ورود این منطق جدید، عقلانیت سنتی را کنار زد. دانشگاه آزاد در بسیاری از شهرهای کوچک تنها نهاد مدرنی است که حضور دارد و نقش این حضور، شکننده بسیاری از سنتها و عرفهای اجتماعی است.»^{۷۰}

راه بی‌بازگشت

در تقابل میان سنت و مدرنیته ترسیم آینده از نگاه متجددان دوم خرداد چنین است: «مدرنیته دین دنیای جدید است. تجدد امروز تبدیل به نوعی دیانت شده است که حتی مومنان ادیان الهی هم متجددند... آینده شاید به دین تعلق داشته باشد اما درک سنتی دین، نمی‌تواند پرسش

جدایی و شکاف میان نظر و عمل دوران جدید را طی کند... سنت دست کم در یکصدسال گذشته به سبب و به دنبال حرکت آگاهانه مخالفان و رفتار ناآگاهانه هواداران آن به بن بست رانده شده است... سنت از تحول وامانده و توان رویارویی با مسایل دنیای جدید را به طور کلی از دست داده است»^{۷۱} نویسنده مقاله «روشنفکران ایرانی، مدرنیته و غرب» نیز می نویسد: «در عین تفاوتی که میان صاحب نظران می توان دید، شباهتهایی نیز در میان آنها آشکار است که به گمان ما نشان از شکل گیری سرمشقی (پارادایم) دارد که در تعیین سرنوشت آینده جامعه ما از اهمیتی اساسی برخوردار است. این مشترکات را می توان به صورت ذیل فهرست کرد: یکم چه مدرنیته و دستاوردهای آن را مطلوب بدانیم و چه نامطلوب، به ناگزیر در دنیای زندگی می کنیم که وارد عمر مدرن شده است؛ به گونه ای که عقل مدرن چون عینکی که بر چشم ما زده شده است، رنگ خاصی به تصاویر می بخشد که ما از دنیای پیرامون و حتی خودمان داریم به علاوه زندگی در جهان مدرن بدون بهره گیری از دستاوردهای مدرنیزاسیون تقریباً غیرممکن شده است. در مجموع بازگشت به وضعیت ماقبل مدرن دیگر امکان پذیر نیست»^{۷۲} چنان که ملاحظه می شود، در نگاههای فوق، در حالی که ایدئولوژی نفی می گردد، ولی تلاش بر این است که مدرنیته را به گونه ای ایدئولوژیک کنند. جریانات دوم خرداد پس از سال ۱۳۷۶ حتی از این سطح نیز فراتر رفتند و هر چند مانند سکولارها نمی خواهند دین به کلی از عرصه حیات انسانی به حوزة شخصی یا فردی رانده شود، اما باین وجود اصولی که آنها از دین ارثه می دهند، همان اصول حداقلی ترسیم شده از سوی پوپ و مله هایم برای یک جامعه دموکراتیک غیردینی هستند. از این رو آنان با تقسیم بندی رویکردهای دینی، به رویکرد «دین حداقلی» گرایش نشان می دهند. مبنای دین حداقلی، پذیرش پلورالیسمی است که کسانی نظیر جان هیک آن را به عنوان صورت غالب تفکر دینی عرضه می کنند. این تکنولوژی، اساساً با فرض واقعیت دین، حقانیت تملی ادیان را می پذیرد و مدعی است هیچ دینی نمی تواند دارای یک حقیقت جهان شمول باشد.^{۷۳}

دین حداقلی، دین استاندارد است که مصلحان دینی فرایند سکولاریزاسیون را در آن محقق ساخته اند و هر گونه حکمی را در باب حقیقت مردود می شمارند. در این میان نسبت میان روشنفکران دینی با حکومت و انقلاب اسلامی روشن است؛ چنان که یکی از آنها می گوید: حکومتی اصالت می یابد که براساس آراء اکثریت مردم، جامعه را اداره نماید (دموکراسی) و اگر نخواهد آراء اکثریت را تماماً بر اصول دینی ترجیح دهد، حداقل به نحوی دغدغه های مذهبی دینداران را البته تاجایی که جامعه مدنی سکولار لازم بداند مدنظر قرار دهد.^{۷۴} چنان که ملاحظه می شود، این دیدگاه در واقع غایت انقلاب اسلامی را نیز استقرار حکومت دموکراتیک دینی (دین حداقلی) می داند.^{۷۵}

به نظر می رسد که در سالهای اخیر روشنفکران دوم خردادی حتی استقرار دین حداقلی را لازم نمی دانند و با اقدام به نگارش مانیفست جمهوری اسلامی، به دنبال آن هستند که «جامعه اخلاقی سکولار - پلورال» را در مقام آلترناتیو آن پیگیری نمایند. این اخلاق حاوی رویکردی کاملاً لیبرالیستی به کنش و سلوک انسانی است و ضرورتاً

هیچ رابطه مستقیمی با دین نمی تواند داشته باشد؛ زیرا نظریه جامعه اختلافی در واقع متضمن مهمل بودن هر گونه تبیین از واقعیت دینی است؛ زیرا آنچه مرزهای اخلاقی را تحدید می کند، بخشهای معرفتی و ایدئولوژیک جامعه دموکراتیک و نهادهای مدنی است و نه پاره ای اصول مبتنی بر معرفت راستین به یک حقیقت والا و متعالی. می توان گفت، سالهای حاکمیت تفکر جناح تندرو دوم خرداد، در کل دوران درگیری فرهنگی و سیاسی اسلام گرایان با سکولارها و برخی روشنفکران مذهبی بود، و این نکته به اثبات رسید که حضور اندیشه های وارداتی، اگر با دفاع و مقابله از سوی دینداران مواجه شود، قادر نخواهد بود نظریه الهی تفکر شیعی را دستخوش تفرقه و فتنه سازد. ■

پی نوشت ها

- ۱-یحیی فوزی توسرکانی، مذهب و مدرنیزاسیون در ایران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۰، تهران، ص ۱۰
- ۲-فرزین وحدت، رویارویی فکری ایران با مدرنیست، ترجمه مهدی حقیقت خواه تهران، ققنوس، ۱۳۸۲، ص ۳۰۵
- ۳-علی اصغر کاظمی، بحران نوگرایی و فرهنگ سیاسی در ایران معاصر، نشر قومس، ۱۳۷۶، ص ۱
- ۴-علی میرپسالی، روشنفکران ایران و مدرنیته، مرکز بازنشاسی اسلام و ایران، تهران، ۱۳۸۰، ص ۳۱
- ۵-حوزه و دنیای جدید - گفت و گوی اکبر گنجی با مصطفی ملکیان، راه نو، شماره ۱۳، تیر ۷۷، سال اول، صص ۱۸-۲۶
- ۶-گفت و گوی اکبر گنجی با مصطفی ملکیان، همان
- ۷-اکبر گنجی، حق نخواسن، راه نو، شماره ۱۶، سال اول، مرداد ۷۷، ص ۱۶
- ۸-احمد ترقایی، دفاع از لیبرالیسم دینی، راه نو، سال اول، شماره اول، اردیبهشت ۷۷، ص ۲۱
- ۹-سعید حجاریان، نهاد دین در سبتر تاریخ و اجتماع، ماهنامه کیهان، سال ۸، شماره ۴۵، بهمن و اسفند ۷۷، صص ۱۰۳-۹۸
- ۱۰-همان
- ۱۱-همان
- ۱۲-گفت و گوی اکبر گنجی با مصطفی ملکیان حوزه و دنیای جدید، راه نو، شماره ۱۳، تیر ۷۷، سال اول، صص ۱۸-۲۶
- ۱۳-پنج گفت و گو، گفت و گوی اکبر گنجی یا چنگیز پهلوان، انتشارات عطایی، تهران، ۱۳۸۲، ص ۱۳۷
- ۱۴-محمد قوچانی، ریشه های اجتماعی و سیاسی بازداشت کدیور، نشاط، مورخ ۱۰ اسفند ۷۷
- ۱۵-روحانیونی نظیر تقی زاده علی دشتی، ملک المتکلمین و...
- ۱۶-اکبر گنجی، ایدئولوژی خشونت و بحران مشروعیت، راه نو، ص ۴ و ۳۱
- ۱۷-محمدعلی اکبری، هفته نامه راه نو، در دو درمان (قسمت اول)، سیدجمال الدین اسدآبادی، شماره ۱۲، اردیبهشت ۷۷، ص ۶
- ۱۸-اکبر گنجی، «مشروعیت، ولایت، وکالت» ماهنامه کیهان، شماره ۱۳، سال سوم، تیر و مرداد ۷۲
- ۱۹-همان
- ۲۰-همو، تلقی فاشیستی از دین و حکومت، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹، ص ۸
- ۲۱-همو، اولین فاشیست شیطان است، کیهان، ۳۹، آذر و دی ۷۶، سال ۷، صص ۱۲-۲۳
- ۲۲-همان
- ۲۳-همان، ص ۱۳
- ۲۴-موسی نجفی، فلسفه تجدد در ایران چاپ و نشر بین الملل تهران، ۱۳۸۳، ص ۱۵۴
- ۲۵-ایدئولوژی خشونت و بحران مشروعیت، اکبر گنجی، راه نو شماره اول، قسمت باورفی، ص ۳۱
- ۲۶-اکبر گنجی، ایدئولوژی خشونت و بحران مشروعیت، هفته نامه راه نو، شماره ۱، ص ۳۱
- ۲۷-سخن رئیس جمهور خاتمی در مراسم افتتاحیه سمینار روسای نمایندگها خارج از کشور در سال ۱۳۸۲
- ۲۸-اکبر گنجی، اولین فاشیست شیطان است، کیهان، ۳۹، آذر و دی ۷۶، ص ۱۸
- ۲۹-همان
- ۳۰-علوی تبار، روشنفکری و روشنفکری دینی در ایران، کیهان، ۳۸، سال ۶ دی بهمن ۷۵، صص ۳۸-۴۳

- ۳۱-عمادالدین باقی، راه نو، شماره دوم، ص ۷، روشنفکران و نظریه گریز از مردم
- ۳۲-سید هاشم آقاچاری، شریعتی متفکر فردا، موسسه نشر و تحقیقات ذکر، تهران، ۱۳۷۹، ص ۱۰۳
- ۳۳-موسی نجفی، فلسفه تجدد در ایران، ص ۸۰
- ۳۴-سعید حجاریان، «بیمه ها و امیدها، پیلدها و چشم اندازها» راه نو، سال اول، شماره ۲۵ خرداد ۷۷، ص ۱۶
- ۳۵-محمد قوچانی، بازی بزرگان، چاپ سوم، ۱۳۷۹، انتشارات جامعه ایرانیان، تهران، ۱۹۹
- ۳۶-همو، «دوم خرداد، هم استراتژی هم تاکتیک» نشاط، ۲ خرداد ۷۸
- ۳۷-همو، دو گام به پیش یک گام به پس، چاپ دوم، ۱۳۷۹، نشر جامعه ایرانیان، مقدمه
- ۳۸-عمادالدین باقی، جنبش روشنفکری و مردم، راه نو، سال اول، شماره ۱، اردیبهشت ۷۷، ص ۲۷
- ۳۹-محمد قوچانی، انفجار از درون، صبح امروز مورخ ۲۶ بهمن ۷۷
- ۴۰-سعید حجاریان، ضرورت حفظ جمهوریت نظام اسلامی، عصر ما، شماره ۶۷، مورخ ۷۶/۲/۲۳
- ۴۱-همو، درسهایی از نهضت مشروطه، عصر ما، شماره ۷۶، مورخ ۷۶/۷/۲۲
- ۴۲-محمد قوچانی، جمهوری مقدس، تهران، انتشارات نقش و نگار، ۱۳۸۱، صص ۷۸
- ۴۳-اکبر گنجی، اولین فاشیست شیطان است، کیهان، شماره ۲۹، ص ۱۸
- ۴۴-موسی نجفی، فلسفه تجدد در ایران، شرکت چاپ و نشر بین الملل، تهران، ۱۳۸۲، ص ۱۳۱
- ۴۵-همان، ص ۱۳۱
- ۴۶-عمادالدین باقی، روحانیت و قدرت، ص ۱۵۲، نشر سرایی، ۱۳۸۲
- ۴۷-موسی نجفی، همان، ص ۳۱
- ۴۸-سعید حجاریان، فرایند عرفی شدن فقه شیعی، ماهنامه کیهان، شماره ۲۴، فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۴
- ۴۹-همو، امام خمینی، فقیه دوران گذار، ماهنامه کیهان، شماره ۲۴، فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۴
- ۵۰-همان
- ۵۱-همان
- ۵۲-همان
- ۵۳-همو، انقلاب اسلامی، مدرنیته علیه مدرنیزاسیون، هفته نامه مشارکت، شماره ۳، بهمن ۷۴
- ۵۴-موسی نجفی، فلسفه تجدد در ایران، ص ۳۳
- ۵۵-سعید حجاریان، فرایند عرفی شدن فقه شیعه، همان
- ۵۶-همان، باورفی شماره ۱
- ۵۷-همان
- ۵۸-همان
- ۵۹-همو، از شاهد قدسی تا شاهد بازاری، انتشارات طرح نو، ۱۳۸۰، تهران، ص ۹
- ۶۰-همو، فرایند عرفی شدن شریعت مسیح، کیهان، شماره ۲۱، شهریور - مهر ۷۳
- ۶۱-همان
- ۶۲-همو، از شاهد قدسی تا شاهد بازاری، همان
- ۶۳-همو، فرایند عرفی شدن فقه شیعی، کیهان، شماره ۲۴، ص ۶۴
- ۶۴-همان
- ۶۵-همان
- ۶۶-همان
- ۶۷-محمد قوچانی، بازی بزرگان، انتشارات جامعه ایرانیان، تهران، چاپ سوم، ۱۳۷۹، ص ۱۹۸
- ۶۸-شهلا شرکت، چرا زنان ما باید در سیاست دخالت کنند، راه نو، سال اول، شماره اول، ص ۲۶
- ۶۹-پنج گفت و گو، گفت و گوی اکبر گنجی با چنگیز پهلوان، انتشارات عطایی، تهران، ۱۳۸۲، ص ۲۶
- ۷۰-همان، ص ۲۸
- ۷۱-محمد قوچانی، جناح راست و پارادوکسی به نام دانشگاه آزاد، روزنامه صبح امروز، مورخ ۷۷/۱/۱۹
- ۷۲-«سنت مدرنیته، سنت مدرن» گفت و گو با سیدجواد طباطبایی، راه نو، سال اول، شماره ۳۳، خرداد ۷۷، ص ۱۸۳۴
- ۷۳-علیرضا علوی تبار، روشنفکران ایرانی، مدرنیته و غرب، کیهان، شماره ۳۶، صص ۲۲-۲۵، فروردین و اردیبهشت ۷۶
- ۷۴-محمدتقی فاضل میبیدی، «کثرت گرایی در دین» آفتاب، سال چهارم شماره ۳۱، ص ۸۴
- ۷۵-اشاره به کتاب اکبر گنجی