



در بارهٔ دموکراسی در ایران

گذار به یک فرهنگ سیاسی دموکراتیک  
موانع فرهنگی برقراری دموکراسی  
اندیشهٔ دموکراسی و نهادهای آن  
توطئه چینی در فرهنگ سیاسی ایران  
دموکراسی، دولت و گذار به سوسیالیسم  
دموکراسی در شوروی و اصلاحات گورباچف  
یک سند نویافته  
مصاحبه ای با دو نویسندهٔ تاجیک  
ایدئولوژی، اخلاقیات و فرهنگ  
یادداشت هایی دربارهٔ عرفان اجتماعی  
عرفان، آزاد اندیشی و فرهنگ دموکراتیک

# کنکاش

درگستره تاریخ و سیاست

دفتر هفتم

زمستان ۱۳۶۹

موضوع شماره آینده:

## ایران بعد از انقلاب

کنکاش پذیرای مقالاتی است که در حوزه های مسایل اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و تاریخی ایران باشند. تقاضا می شود طول مقالات از بیست صفحه بیشتر نباشد و برای سهولت در کار ویراستاری و تایپ در روی یک صفحه، یک خط در میان و با خط خوانا و غیر شکسته نوشته شده و نسخه اصلی مطلب (و نه زیراکس) فرستاده شود.

## کنکاش، دفتر هفتم، (درباره دموکراسی)، زمستان ۱۳۶۹

---

### سر سخن

- ۳ هیات تحریریه ...مبحث دموکراسی در ایران

### دموکراسی در ایران

- ۱۵ مهرداد آرمان ...گذار به یک فرهنگ سیاسی دموکراتیک  
 ۳۹ علی آشتیانی ...موانع فرهنگی برقراری دموکراسی  
 ۶۹ ایرج جوهرچی ...اندیشه دموکراسی و نهادهای آن  
 ۹۵ پروانه آبراهامیان ...«توطئه چینی» در فرهنگ سیاسی ایران

### دموکراسی و سوسیالیسم

- ۱۰۷ مارتین کارنوی ...دموکراسی، دولت و گذار به سوسیالیسم  
 ۱۳۷ م. روزبه ...دموکراسی در شوروی و اصلاحات گورباچف

### گزارش و مصاحبه

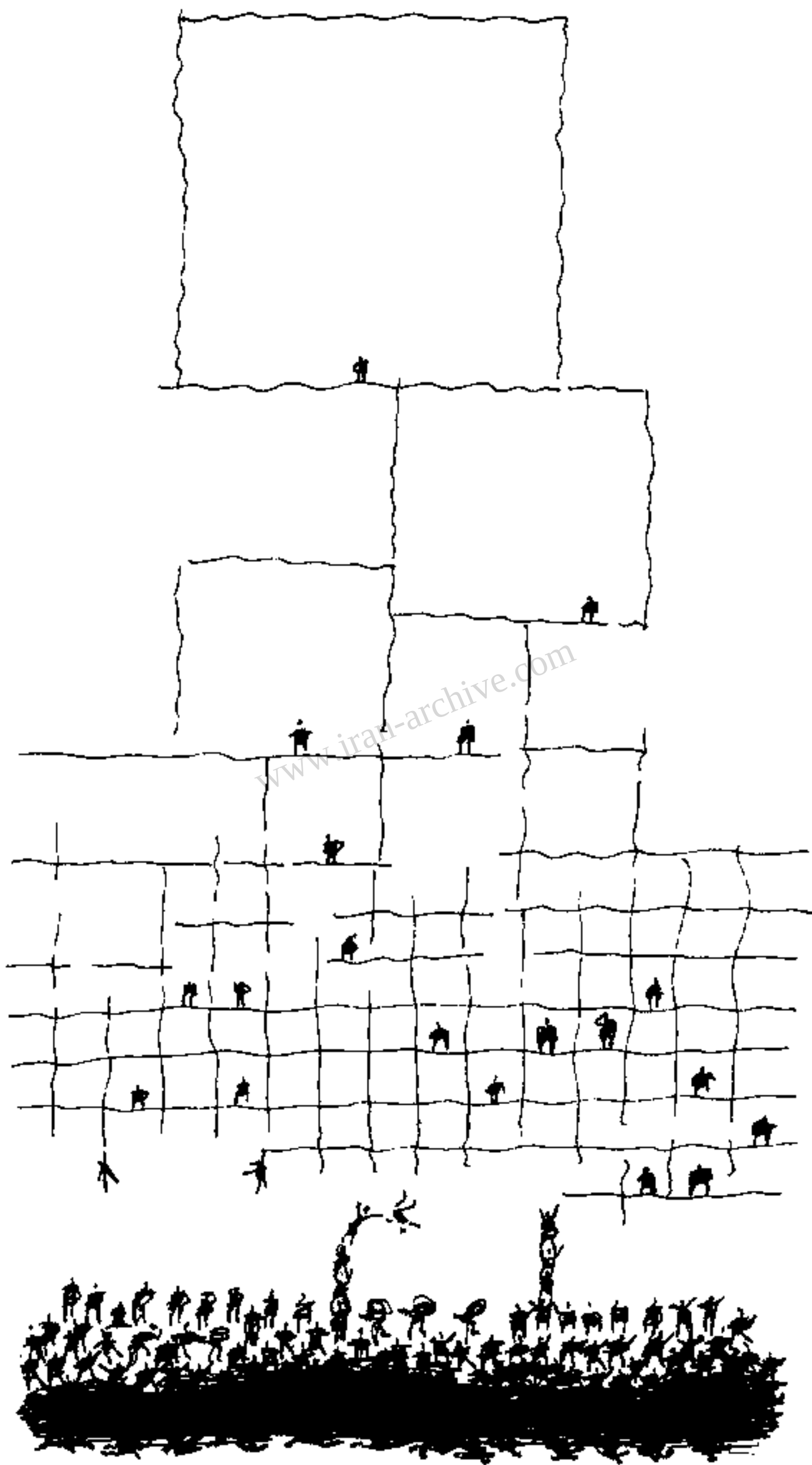
- ۱۶۵ پروانه آبراهامیان ...سند نویافته  
 ۱۷۳ محمد صادق دانشور ...مصاحبه ای با دو نویسنده تاجیک

### فرهنگ

- ۱۸۹ داریوش آشوری ...ایدئولوژی، اخلاقیات و فرهنگ  
 ۲۱۱ حمید حمید ...یادداشت هایی درباره «عرفان اجتماعی»  
 ۲۳۷ ع.ک. دستان ...عرفان، آزاد اندیشی و فرهنگ دموکراتیک

---

طرح های این شماره: رشید خمارلو  
 طرح بالای سر سخن: نیکزاد نجومی  
 طرح روی جلد: نسرین آرام





سرسخن:

## مبحث دموکراسی در ایران

چندماهی که صرف تنظیم این دفتر کنکاش - ویژه دموکراسی - شد بیش از پیش ما را با این حقیقت آشنا کرد که مبحث دموکراسی در ایران اگر پیچیده ترین و دشوارترین موضوع روز نباشد دستکم در شمار دشوارترین هاست. این گفته در پهنه سیاسی و در پهنه روشنفکری هردو مصداق دارد. استقرار دموکراسی به عنوان یک رابطه اجتماعی میان شهروندان و حکومت کنندگان از یکسو، و میان خود شهروندان از دیگرسو، چنان با مجموعه حیات اجتماعی در ایران پیوند خورده که پرداختن به جوانب آن هر پژوهشگری را بلافاصله در برابر مقوله ها و حوزه هایی بس گسترده، از جمله دولت و سیاست، تاریخ، دین و آداب فرهنگی، تفکر و ایدئولوژی، و حتّا مناسبات بین المللی قرار می دهد. گستردگی این مبحث همراه با ضعف های سنت روشنفکری در ایران، که به پژوهش ریشه ای رغبت کمی نشان داده، کارنامه چندان درخشانی را در بررسی نظری، تاریخی و سیاسی مبحث دموکراسی به جا ننهاده است. تناقض عجیبی است: از یک جهت باور همگانی بر آن است که دموکراسی مهم ترین نیاز جامعه ایرانی است، و از جهت دیگر کمبود مطالعات جدّی در زمینه هایی چون موانع تحقق دموکراسی، ویژگی هایش، نقش عوامل گوناگون در شکل گیری آن و غیره

بیش از همیشه محسوس است. زیاده نیست اگر بگوییم که در شناخت تعقلی مان از دموکراسی برآستی در آغاز کار هستیم، چه در بحث های سیاسی و روشنفکری، و چه در فرهنگ سیاسی مان. آنجا که پیشرفت بیش از هر زمینه ای محسوس بوده، پذیرش احساسی ضرورت وجود دموکراسی بوده است: در دهه اخیر، به تجربه دریافته ایم که نبودن دموکراسی چه ضایعاتی به همراه داشته و اکنون آن را بر هر امر دیگری مقدم می دانیم. از این رو توجه جدی نسل جدید روشنفکر ایرانی و نیز فعالان سیاسی جنبش چپ به دموکراسی موجب خوشنودی است.

در کار تنظیم این شماره با مباحث و جدل های بسیاری، چه در میان همکاران نشریه و چه با سایر خوانندگان مان، رویارو بودیم که در زیر به خلاصه ای از آن ها اشاره می کنیم:

۱. فرضیه تکرار سناریوی اروپای شرقی در ایران: آهنگ شتابان تحولات سیاسی در اروپای شرقی که سقوط حکومت های خودکامه را به همراه داشت هیجان و ناباوری بسیاری را موجب شد. بخشی از روشنفکران و سیاستمداران ایرانی به فوریت از «پایان ایدئولوژی» و «پایان عصر دیکتاتورها» سخن راندند و تکرار زودهنگام آن را در جمهوری اسلامی نوید دادند. تغییرات سیاسی در آفریقای جنوبی و آغاز یک سلسله حرکت های اعتراضی در برخی دیگر از کشورهای آفریقایی و کشورهای آمریکای لاتین این فکر را تقویت کرد.

امروز، با گذشت بیش از یک سال از این تحولات می توان به بی اعتباری این فرضیه رأی داد. چه، سقوط حکومت های اروپای شرقی فقط ناشی از حقانیت تاریخی دموکراسی در برابر مشروعیت نداشتن استبداد نبود. این حقانیت چندین دهه است که به رسمیت شناخته شده است. هرچند عنصری از حقیقت در این استدلال عام نهفته است، اما گسترش این حکم به تمامی حکومت های استبدادی، بی توجه به ویژگی های سیاسی و تاریخی آن ها یک ساده انگاری خوش بینانه است که راه به تحلیل سیاسی نمی برد. جانب داری دولت جدید شوروی از تغییرات دموکراتیک در اروپای شرقی، پیشینه میزان معینی از آزادی های سیاسی برای مخالفان در اکثر کشورهای اروپای



شرقی و آرامش خاطر نسبی آن ها از امنیت جانی و اقتصادی، غیر دینی بودن آن حکومت ها، و بالاخره دخالت همه جانبه «غرب» از مهم ترین عوامل مثبتی بودند که در سیاست ایران غایب اند. نقد فرضیه بالا بدان معنی نیست که جمهوری اسلامی در برابر فرآیند دموکراتیزه شدن ایمنی کامل دارد، بلکه اشاره به آن است که اولاً تغییرات دموکراتیک در ایران از یک منطق متفاوت پیروی می کند، و دوماً زمان وقوع آن بستگی به همزمانی عوامل گوناگون، از جمله توازن قدرت میان نیروهای حاکم و نیروهای مخالف، درجه یکپارچگی یا تضاد درون حکومت، موقعیت اقتصادی دولت و میزان فشار بین المللی بر رژیم اسلامی، دارد. نکته دیگری که نباید از خاطر دور داشت آن است که ادغام روزافزون حکومت اسلامی در نظام سرمایه داری جهانی و نزدیکی سیاسی آن به «غرب» الزاماً به معنی دموکراتیزه شدنش نخواهد بود. این بستگی به تعامل و سیاست روز و مقاصد کشورهایی دارد که بخواهند از نزدیکی با ایران بهره برداری کنند. چنانکه در خاور میانه دیکتاتوری های ترکیه، عربستان و اردن، و در خاور دور دیکتاتوری های چین و اندونزی از مناسبات نزدیک با «غرب» برخوردار بوده و هستند بدون آنکه رغبت چندانی به دموکراسی نشان داده باشند.

۲- نقش جناح بندی های حکومتی: دیری است که گروهی از تحلیل گران سیاسی توجه اصلی خود را به درگیری ها و تضاد های درون حکومت معطوف داشته اند و به نحوی استدلال می کنند که گویی این تضادها از یک منطق و روند جبری پیروی کرده و با گذشت هر روز عمیق تر شده، سرانجام به سرنگونی حکومت خواهد انجامید. این استدلال بیش از آنکه از واقعیت صحنه سیاست در ایران برآمده باشد بیان ناخودآگاه یک «اپوزیسیون» ضعیف و پراکنده است که کلید گمشده خود را در میان اختلاف های جناح های حکومتی جستجو می کند. این که حکومت اسلامی از جناح های گوناگون تشکیل شده و اینکه در دو سال اخیر تضاد درونی میان آن ها شدت گرفته واقعیتی نیست که هر کسی پوشیده مانده باشد. با این وصف، تأثیر این تضادها در ضعیف کردن رژیم ایران تنها یکی از متغیرهاست که هیچ گاه به تنهایی نمی تواند فروپاشی حکومت را بدنبال داشته باشد. این تضادها هنگامی دارای اهمیت تعیین کننده خواهند بود که

یک بحران فراگیر بر جامعه چنگ انداخته باشد و یک «اپوزیسیون» متحد و یک پارچه قادر به بهره برداری از آن باشد. در غیر این صورت، یعنی در شرایط امروز، چنین تأکیدی تنها یک امید بی بنیان است. در عین حال باید توجه داشت که وجود جناح بندی های حکومتی همواره به معنی نقطه ضعف نبوده و به هنگام فقدان یک بحران عمومی حتا می تواند به تقویت انعطاف درونی دولت بینجامد.

تفسیر دیگری از فرضیه «جناح ها» به نتیجه سیاسی کاملاً متفاوتی می رسد. طبق این دیدگاه، جناح «معتدل» و دوراندیش تر - به رهبری هاشمی رفسنجانی - برنامه های اساسی در راستای دموکراتیزه کردن و عقلانی کردن نظام دارد و برای موفقیت در این راه می باید جناح تندرو را از سر راه کنار زند. بنابراین، نیروهای دموکرات جامعه می باید با حمایت «تاکتیکی» از جناح به اصطلاح معتدل یک گام عملی در راه گسترش دموکراسی بردارند. در این تلقی چند اشکال وجود دارد. اول آنکه، با گذشت بیش از یک سال از عمر کابینه رفسنجانی کاملاً روشن شده است که حداکثر ظرفیت اعتدال و گرایش عقلانی آن از حداقل مطالبات نیروهای دموکراتیک جامعه کمتر است. هنوز حتا شاهد یک سلسله اصلاحات اجتماعی که نهادی شده باشد و به بهبود اوضاع بخشی از مردم ناراضی انجامیده باشد نبوده ایم. دوم، «اعتدال» کابینه رفسنجانی هیچ اشاره ای به حقوق سیاسی شهروندان و دیگراندیشان نداشته است. رفتار حکومت با «نهضت آزادی» مهدی بازرگان، ترورهای سیاسی خارج از کشور و شکنجه در زندان ها همگی نشان از آن دارند که در مقابله با نیروهای دموکرات و غیردینی، اشتراک منافع جناح های گوناگون روحانیت بر تضاد آن ها چیرگی دارد. وانگهی، برای یک «اپوزیسیون» چندپاره اصولاً حمایت «تاکتیکی» از یک جناح حکومتی چه معنی ای در عمل خواهد داشت؟

۴. شعار انتخابات آزاد در ایران: چندی است که در میان برخی نیروهای مخالف با رژیم اسلامی دیدگاهی ریشه دوانیده که طبق آن با ضعیف شدن حکومت و تغییر فضای بین المللی و فاصله گیری تدریجی بخش هایی از پایه های رژیم از آن، دیگر شعار سرنگونی کارکرد پیشین خود را از دست داده است و ضرورت برخورد متفاوتی بیش از همیشه خودنمایی می کند. این



پندار بر این پیش فرض استوار است که حکومت اسلامی از چنان ظرفیت و انعطافی برخوردار است که در کنار نیروهای مخالف خود در یک انتخابات آزاد شرکت جوید. آنچه امروز در برابرمان قرار دارد چنین تصویری از جمهوری اسلامی را تداعی نمی کند. این حکومت نه «سوسیالیزم واقعاً موجود» است و نه دولت ساندنیستا در نیکاراگوئه. بحران اجتماعی و سیاسی و اقتصادی آن نیز هنوز به درجه ای نرسیده که حکومت کنندگان بخواهند با انتخابات آزاد شدت تضادها را تخفیف دهند. بنابراین، به گمان ما شعار انتخابات آزاد نباید جایگزین یا نافی سایر شکل های مبارزه سیاسی شود. اهمیت این شعار می تواند در افشاگری از رژیم اسلامی باشد و نیز به عنوان یک شعار ترویجی مبین آن باشد که نیرو یا نیروهایی این امکان را بررسی می کنند که تغییر یک نظام حکومتی - ولو دیکتاتوری - از راه مسالمت آمیز انجام پذیرد، بدون آنکه خشونت و انتقام گیری اهرم های اصلی این پویش را تشکیل دهند. از این زاویه، این شعاری مترقی است که به ارتقاء فرهنگ سیاسی می انجامد و دریچه جدیدی را برای برخورد به سیاست در برابرمان می گشاید. تأثیر این شعار در کوتاه مدت شاید چندان محسوس نباشد؛ اما در درازمدت این نگرش به قدرت سیاسی می تواند یکی از اجزای یک فرهنگ دموکراتیک باشد.

۴ - مسایل نظری مربوط به دموکراسی: در ارتباط تنگاتنگ با مفهوم دموکراسی و کاربرد آن، ما با سلسله مسایل نظری دیگری روبرویم که مجال پرداختن به آنها در این دفتر فراهم نیامد اما بررسی آن ها در برنامه آینده کار ماست. از جمله این مسایل می توان به نظریه انقلاب قهر آمیز و حقوق بشر، وضعیت جدید تعارض های طبقاتی، تئوری سوسیالیزم به عنوان یک نظام اجتماعی - اقتصادی و رابطه آن با مفهوم دموکراسی، و روابط بین المللی میان دولت ها اشاره کرد. همینطور مسایل مربوط به رفاه و رشد صنعتی، بوروکراسی و تقسیم کار در جامعه، حقوق ملیت ها و پلورالیزم فرهنگی، حقوق زنان در برابر مردسالاری، و بسیاری مسایل دیگر نیز نیازمند بررسی های جدی هستند. آنچه که عموماً از لفظ دموکراسی استنباط می شود عبارت است از حکومت مبتنی بر رأی شهروندان، نظام مبتنی بر قانون، و تضمین آزادی ها و حقوق مدنی. این تعریفی کلی است که با نظام های سیاسی غالب کشورهای سرمایه داری لیبرال نیز خوانایی

دارد و نباید پنهان کرد که استقرار احتمالی چنین نظامی، همراه با فرهنگ سیاسی آن، در جامعه استبداد زده ای چون ایران به هر حال گام بزرگی در راه برقراری مناسبات واقعی دموکراتیک تواند بود. اما همچنان که پیداست، در این تعریف سخنی از عدالت در میان نیست. در برداشتی که سوسیالیست ها از مفهوم دموکراسی دارند، آن را تنها معادل یک شیوه حکومت در نظر نمی گیرند بلکه آرمان برابری، تعاون و دوستی خالی از رقابت و مسابقه دشمنانه را هم در آن نهفته می بینند. مشکلی نیست که لیبرالیزم نیز دارای نظریه عدالت است - برای نمونه در دستاوردهای مهم نظریه پردازانی چون جان رالز در «تئوری عدالت» - که خود متکی بر بررسی های جدی در حقوق و آزادی های مدنی در آثار لاک، منتسکیو، کانت، میل، و دیگر فیلسوفان سنت لیبرالی است. اما تقدم حقوق صوری بر هر نوع حس همبستگی گروهی و فضیلت ها، و تقدم بی قید و شرط حق آزادی فردی بر سایر حقوق اقتصادی و اجتماعی، مسأله نابرابری و استثمار را کماکان حل نشده باقی می گذارد. همه کسانی که در دموکراتیک ترین کشورهای سرمایه داری زیسته اند می دانند که در کنار ضمانت حقوقی آزادی ها، بسیاری محرومیت های اجتماعی هنوز به هستی خود ادامه می دهند. همین طور اگر سرمایه داری را همچون نظامی بین المللی و پیوسته بنگریم که بسیاری از کشورهای توسعه نیافته را نیز در بر می گیرد، آنگاه می بینیم که زیرا گذاشتن حقوق بشر و بی عدالتی های اقتصادی در این کشورها از سیاست دولتی کشورهای پیشرفته سرمایه داری - به ویژه ابرقدرت آمریکا - جدا نیست. از اینرو، به گمان ما بهتر آن است که مفهوم دموکراسی را فقط و فقط معادل نظام سیاسی و حقوقی جوامع سرمایه داری پیشرفته در نظر نگیریم. گسترش دموکراسی باید بتواند از محدوده سرمایه داری و لیبرالیزم فراتر برود. شرایط تاریخی و نحوه این فراتر رفتن (اصلاحات یا انقلاب) و تعریف شکل اجتماعی جانشین (سوسیالیزم) از مسایل حاد و دشوار تفکر سیاسی در لحظه تاریخی کنونی است.

نظراتی که در سه بخش نخست این سرسخن مورد انتقاد ما قرار گرفت مبتنی بر این بینش نظری اند که عصر انقلاب های قهرآمیز برای همیشه سپری شده، زیرا تاریخ معاصر نشان می دهد که انقلاب های پیروزمند دیر یا زود به ایجاد دولت ایدئولوژیک و خودکامگی تک حزبی می انجامد و، از

این رو، نتایج منفی هر انقلابی بر امتیازات آن غلبه پیدا می کند. طبق این بینش، به جای انقلاب باید رفورم های فرهنگی و انتخابات آزاد را تبلیغ کرد و به جای خشونت انقلابی سیاست حقوق بشر را. اما تاریخ معاصر همچنان به روشنی نشان می دهد که بسیاری از حکومت های خودکامه با سرکوب هر نوع حرکت دموکراتیک، حتا در پهنه روشنفکری و آفرینش هنری و فرهنگی، راه دیگری برای شهروندان خود باز نمی گذارند مگر اعتراض جمعی و مقابله خشن با دستگاههای سرکوب امنیتی و نظامی آنها؛ و تردیدی نیست اگر اعتراضات توده ای تداوم پیدا کند از میان خود کادرها و رهبران انقلابی اش را نیز خواه ناخواه پدید خواهد آورد. ما بدون آنکه بخواهیم سرنوشت هر انقلابی را پیشاپیش منفی قلمداد کنیم، تأکید می کنیم که نیروهای چپ نباید از هر کوششی برای تحول صلح آمیز فروگذار کنند و شایسته است تا حد امکان از تبلیغ خشونت پرهیزند. ما معتقدیم بعضی جنبه های منفی تجربه های شوروی، چین، ویتنام و کوبا روشنفکران سوسیالیست را نیازمند نگرشی جدید به رابطه انقلاب، دموکراسی و سوسیالیزم کرده است.

از بارزترین تفاوت های نگرش جدید به دموکراسی در درون جنبش چپ با گذشته یکی آن است که دموکراسی خود به عنوان یک هدف اساسی نگریسته می شود. دیگر اینکه دریافته ایم میان ابزار تغییر اجتماعی و هدف ها رابطه نزدیکی وجود دارد که در تحلیل نهایی تأثیر خود را نمایان می کند. با روش های غیر دموکراتیک نمی توان به یک جامعه دموکراتیک رسید؛ و سرانجام بیش از همیشه آشکار شده است که کسب و نگهداری قدرت سیاسی به هر وسیله ممکن، آن راه حل جادویی نیست که تمامی مشکلات اجتماعی و سیاسی را حل کند. گذشته از این ها، به هنگام بحث درباره عدالت اقتصادی و اصل برابری، باید هشدار داد که این مفاهیم نفی کننده خودمختاری فردی نباید باشند. توضیح این نکته برای سوسیالیست ها از این رو اهمیت دارد که در بیشتر کشورهای توسعه نیافته که لیبرالیزم و ساختارهای حقوقی آن را تجربه نکرده اند، اصل «مساوات» تعبیری پیش - مدرن و پیش - سرمایه دارانه دارد و از آن به معنی «حکومت پابرهنگه ها و دوزخیان زمین» یاد می شود که همچون نوعی دیکتاتوری اکثریت عمل می کند. در چنین نظامی اصل آزادی فردی، به بهانه مشکلات اقتصادی و

اولویت نیازهای مادی محرومان، نادیده گرفته می شود و اصل برابری به نادرستی با اشتراکی کردن فقر و تقدس فرهنگ فقر مساوی گرفته می شود. باید تأکید کرد که تأمین کمترین حد رفاه مادی نظیر داشتن خوراک، مسکن، کار و امنیت برای همه شهروندان به معنی برقراری کامل عدالت نیست، بلکه خود وسیله ای است برای رسیدن به آزادی و خودمختاری و انتخاب شکل دلخواه زندگی فردی و گروهی. در یک نظام دموکراتیک نباید به نام «اراده توده ها» حقوق افراد و اقلیت ها پایمال شود. ملاک دموکراسی تنها وجود حکومت اکثریت نیست بلکه میزان آزادی اقلیت ها نیز هست.

۵. **دموکراسی و دولت:** نبود دموکراسی در یک جامعه را نباید همواره نتیجه سرکوب دولتی دانست. چه بسا در جامعه ای دولت و سیاست مداران خواهان اجرای برنامه های مردمی و فضای باز سیاسی باشند اما فرهنگ سیاسی مسلط بر مردم و وجود نهاد های سنتی مانع شکوفایی دموکراسی شود. یا آنکه برعکس، ممکن است با وجود یک دولت خودکامه بتوان در حوزه های وسیعی از زندگی روزمره اجتماعی که مستقیماً با سیاست دولتی ارتباط پیدا نمی کنند، با برنامه ریزی مناسب مشارکت مردم را در اداره امور خود تقویت نمود. دموکراسی یک رابطه اجتماعی است که به همان اندازه که در ارتباط با حکومت سیاسی قرار می گیرد و حوزه کلان (تمامی پهنه اجتماعی) را در بردارد، به همان اندازه نیز در حوزه خرد (محدوده های کوچکتر زندگی روزمره) جای دارد و ارتباط میان گروه های مردم را تنظیم می کند: روابط درون خانواده، رابطه اهالی یک محله، رابطه میان اعضای یک صنف، رابطه اکثریت با اقلیت های قومی و دینی و غیره نمونه هایی از این امر هستند. مراد آنکه دل بستن به تغییر حکومت به تنهایی برای دموکراتیزه شدن تمامی محدوده ها یک سراب سیاسی است. در عین حال، در جوامعی نظیر ایران که دولت به خاطر قدرت سیاسی، ایدئولوژیک و اقتصادی فوق العاده اش بر اکثر پهنه ها چنگ انداخته است شروع پویش دموکراتیزه کردن می باید با تضعیف نقش دولت همراه باشد.

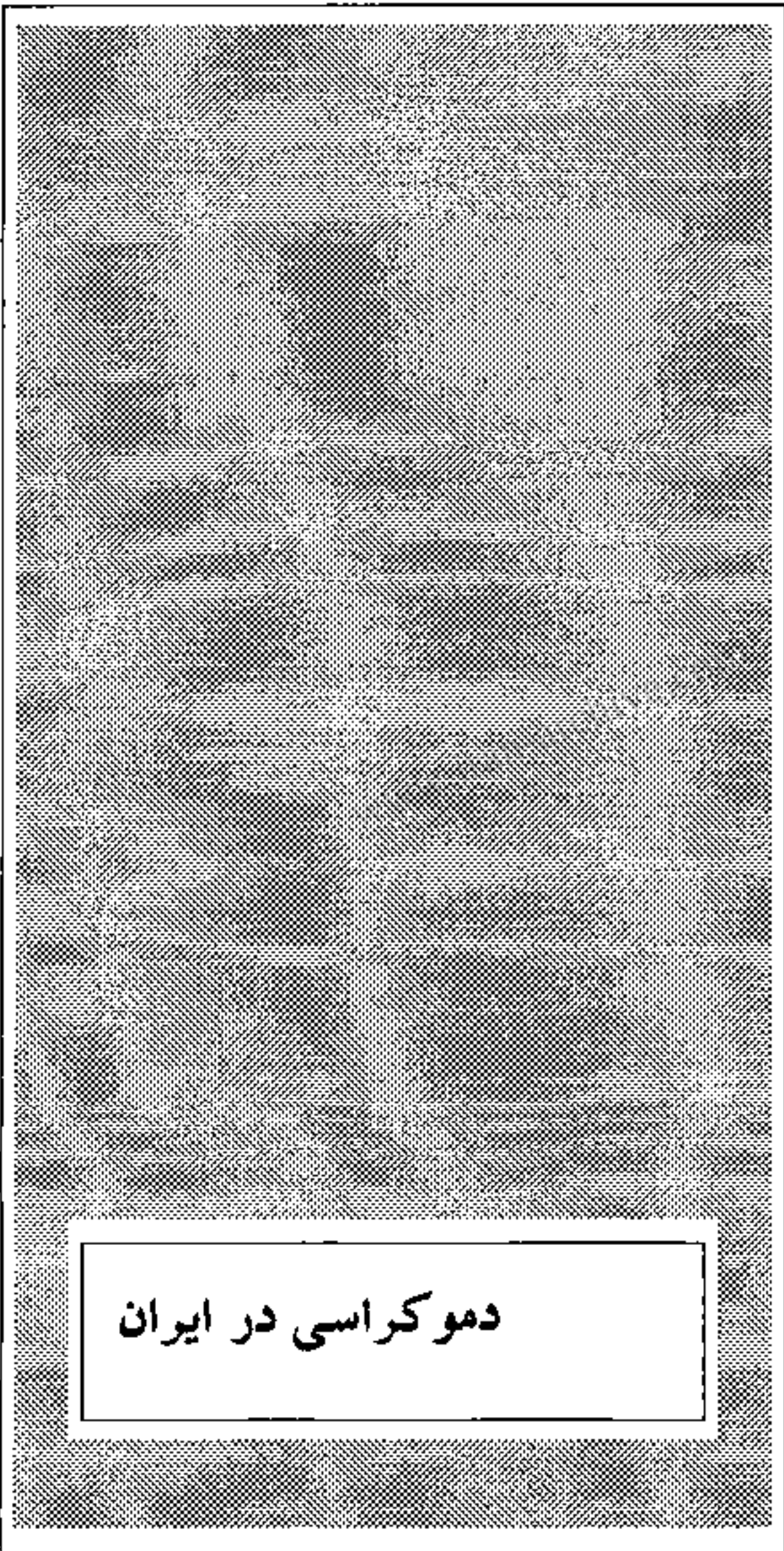
## درباره مقاله های این شماره:

در مقاله «گذار به یک فرهنگ سیاسی دموکراتیک»، مهرداد آرمان مهمترین ویژگی های فرهنگ سیاسی و مبانی ارزشی و رفتاری جنبش چپ ایران را بررسی کرده و شرایط شکل گیری یک فرهنگ دموکراتیک سوسیالیستی را نشان می دهد.////// علی آشتیانی در مقاله «موانع فرهنگی رشد دموکراسی در ایران» این نظریه را مطرح می کند که تنها یک فرایند درازمدت رفورم دینی در ایران، که پذیرای تجدد و «سکولاریزم» شود، می تواند شرایط پیشین تحقق یک دموکراسی پابرجا و زمان دار را فراهم کند.////// ایرج جوهرچی در مقاله «پیدایش اندیشه دموکراسی و نهادهای آن در ایران معاصر» مروری تاریخی دارد بر نخستین رویارویی های ایران با غرب که باعث شکل گیری اولین نهادهای سیاسی و حقوقی دموکراتیک در کشور ما شد.////// در مقاله «فکر توطئه چینی در فرهنگ سیاسی ایران»، پروانه آبراهامیان با ذکر نمونه هایی از تاریخ معاصر ایران نشان می دهد که چگونه در تعبیر عوام و در تفسیرهای سیاسی خواص سوءظن نسبت به قدرت های خارجی خود را به شکل تئوری توطئه بروز می دهد. آبراهامیان با اشاره به علل تاریخی این نوع بینش سیاسی آن را به عنوان یکی از دلایل پانگرفتن دموکراسی در ایران مورد تحلیل قرار می دهد.////// در مقاله «دموکراسی، دولت و گذار به سوسیالیزم» مارتین کارنوی سه گرایش سیاسی چپ را در برخورد با چگونگی متحول ساختن دولت در نظام سرمایه داری ارزیابی می کند و نشان می دهد که هریک از این گرایش ها برداشت متفاوتی از مفاهیم دیکتاتوری و دولت دموکراتیک دارد.////// م. روزبه در مقاله «سیر دموکراسی در شوروی و اصلاحات گورباچف» زمینه های تاریخی تحول دموکراتیک در جامعه شوروی را از طریق بررسی ساختارهای سیاسی و اقتصادی این جامعه مورد مطالعه قرار می دهد.////// در بخش گزارش و مصاحبه این شماره سندی نویافته از تاریخ مبارزات کارگری در ایران و نقش دکتر تقی ارانی داریم که به کوشش پروانه آبراهامیان فراهم آمده؛ و مصاحبه ای توسط محمد صادق دانشور که با دو تن از اعضای اتحادیه نویسندگان شوروی درباره زبان و ادبیات فارسی در تاجیکستان انجام شده است.////// در مقاله «ایدئولوژی، اخلاقیات و فرهنگ: سخنی درباره روش و دیدگاه»، داریوش آشوری پرسش از معنا و شأن تاریخی

ایدئولوژی را هدف خود قرار می دهد.//// در جریان مناظره ای بر سر نقش مثبت یا منفی عرفان در مبارزه با جزم اندیشی و خودکامگی و درفرایند برقراری فرهنگ سیاسی دموکراتیک در ایران، حمید حمید به ارزیابی مثبتی از نقش آنچه که عرفان اجتماعی می نامد می پردازد و در مقاله «یادداشت هایی درباره عرفان اجتماعی؛ خطوط کلی جامعه شناسی تاریخی این پدیده را ترسیم می کند.//// سرانجام، ع. ک. دستان در مقاله «عرفان، آزاد اندیشی و فرهنگ دموکراتیک؛ به طرح پرسش هایی درباره نقش عرفان در زندگی امروزین، به ویژه در پهنه اخلاق عملی و در فرهنگ سیاسی، می پردازد و نتیجه می گیرد که خواست آزادی و دموکراسی از منظر دفاع از مدرنیّت، و یا از منظر پسامدرن، با تمایلات عرفانی هم خوانی ندارد.

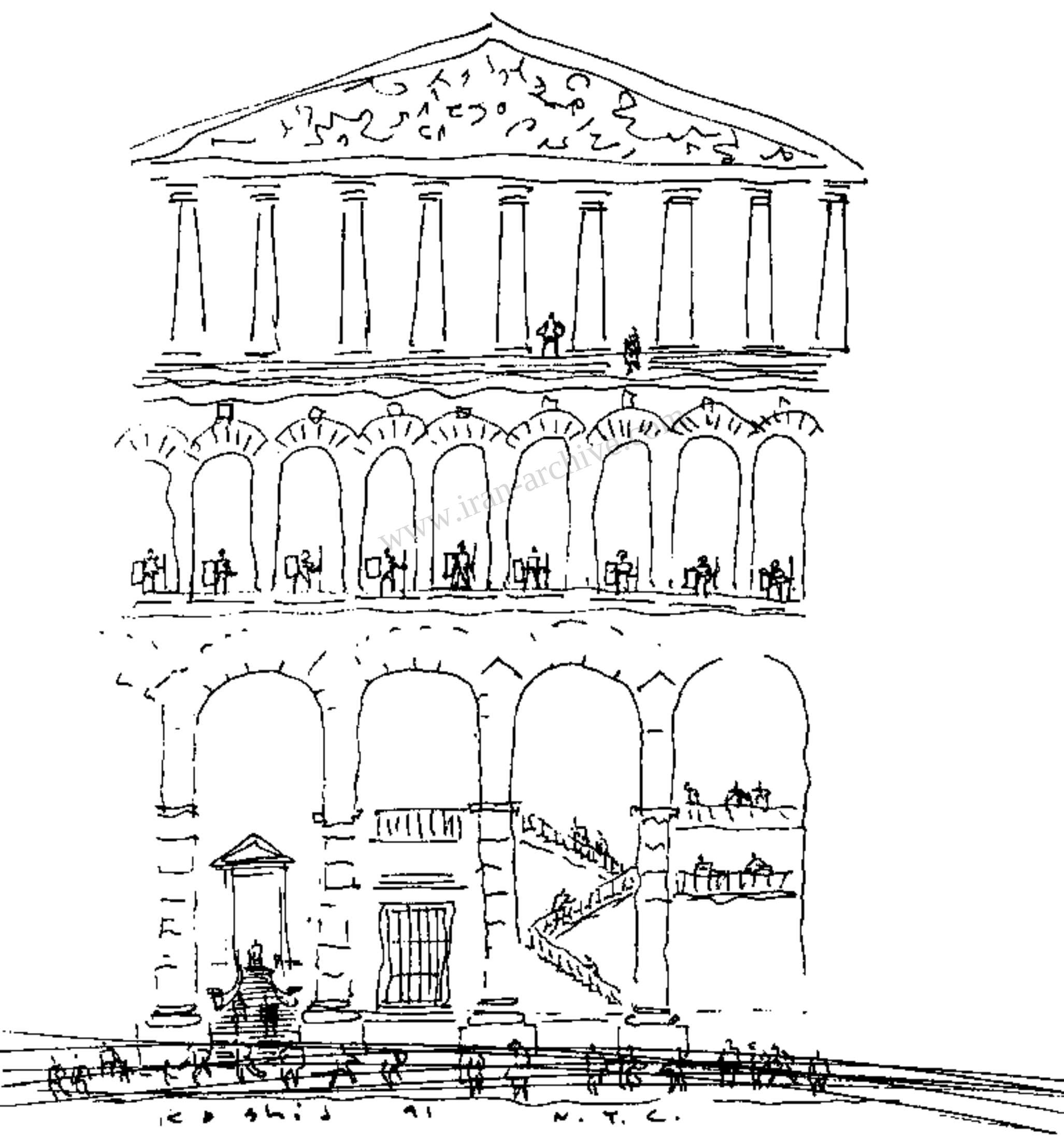
هیأت تحریریه





دموکراسی در ایران







## در گذار به یک فرهنگ سیاسی دموکراتیک

### مهرداد آرمان

بحث پیرامون فرهنگ سیاسی در ایران چندی است که مورد توجه محافل سیاسی و روشنفکری قرار گرفته است. (۱) چنین تلاشی به ژرف نگری و کاوش تئوری های سیاسی یاری می رساند و دریچه های جدیدی را در بررسی سیاست به رویمان می گشاید: دریچه هایی که به ناخودآگاه جمعی مان - آنجا که پنهان ترین مفروضات و ارزش هایمان جای دارند - منتهی می گردند. درک ما از « فرهنگ سیاسی » نظامی مرکب از باورهای تجربی، نمادها، ارزش ها و بالاخره الگوهای رفتاری است که در ارتباط با موضوع سیاست قرار می گیرند. (۲) در این تعریف وسیع از فرهنگ سیاسی، اجزائی همچون ایدئولوژی و نظم گفتاری نیز حضور دارند. محافظه کاران، فرهنگ و فرهنگ سیاسی را همچون مقوله ای « ملی » و یکپارچه تلقی می کنند. براین مبنا، هر کشور با یک فرهنگ سیاسی هویت می یابد: فرهنگ سیاسی ژاپنی، فرهنگ سیاسی ایرانی و نظائر آن. مارکسیسم کلاسیک با پذیرش تقسیم بندی های درونی فرهنگ سیاسی گامی به جلو برداشت؛ با این وجود با منطبق ساختن هر خرده فرهنگ (Subculture) بر یک طبقه ی اجتماعی، محدودیت های دیگری را در حیطه ی تئوری با خود به همراه آورد. با گرامشی، مکتب فرانکفورت و در این اواخر با برخی نظریه پردازان پسا مارکسیست، دیدگاه چپ انتقادی به فرهنگ سیاسی از غنای بسیار برخوردار گردیده است. (۳)

در دیدگاه گرامشی، یک خرده فرهنگ نمی تواند شکل از پیش تعیین شده و ثابتی را که بازتاب طبقه ی معینی است بخود گیرد. بعنوان مثال، طبقه ی کارگر در یک کشور مورد نظر، الزاماً خرده فرهنگ مشخص و از پیش تعیین شده ای ندارد. آنچه که شکل می گیرد نتیجه ی مبارزه و رقابتی است که بر سر قدرت میان نیروهای اجتماعی گوناگون در جریان بوده و در نتیجه به هژمونی یک گروه اجتماعی معین می انجامد. هژمونی یک گروه اجتماعی همواره از جنبه های سیاسی و فرهنگی برخوردار است. گروه اجتماعی حاکم در بیشتر موارد تلاش می کند فرهنگ سیاسی خود را به عنوان فرهنگ سیاسی (ملی) بر دیگر گروه ها و جنبش ها تحمیل نماید. بسته به تکامل سیاسی یک جامعه، این تلاش می تواند از طریق خشونت و یا از راه های مسالمت آمیز صورت گیرد. در این چالش قدرت، هرگروه اجتماعی در دوران حساس تاریخی، فرهنگ سیاسی خود را نو کرده و تلاش می کند که در مرحله ی اول از تغییرات زمانه دور نماند، در عین حال از خرده فرهنگ های رقیب مشروعیت زدائی کرده و آنها را تضعیف نماید. بدین ترتیب، بررسی (خرده) فرهنگ سیاسی چیزی نیست مگر «شرح تاریخی ظهور آنها، تحلیل انتقادی از نیروهای سیاسی و اقتصادی وابسته به آنها، مطالعه ی خصلت درونی آنها و نقد ریشه دار منطق و تأثیر آنها» (۴)

تلاش من در این نوشتار کوتاه برآنست که اولاً با استناد به مفهوم «فرهنگ سیاسی»، به توصیف مهم ترین مبانی ارزشی و الگوهای رفتاری جنبش چپ سوسیالیست در آخرین دوره ی فعالیت سیاسی اش (سالهای ۱۳۶۳ - ۱۳۵۰) پردازم، و ثانیاً با تکیه بر تحولات سیاسی - فرهنگی این جنبش، به زمینه های شکل گیری یک خرده فرهنگ سوسیالیستی دموکراتیک اشاره کنم.

### خرده فرهنگ های سیاسی در ایران معاصر

نقطه ی عزیمت ما در پرداخت به فرهنگ سیاسی در ایران آنست که ما با یک فرهنگ سیاسی چند تکه روبرو هستیم که مرزهای مشخصی آنها را از یکدیگر جدا ساخته است. در جوامع پیشرفته تر و دموکراتیک، علیرغم وجود خرده فرهنگ های سیاسی گوناگون، فرهنگ های مختلف در

چارچوب یک فضای سیاسی - فرهنگی کثرت گرا - که قواعد عمومی شرکت در مبارزه سیاسی را تعریف می کند - به چالش یکدیگر می پردازند. در ایران اوضاع به گونه ای دیگر است. بررسی جنبش های سیاسی ایران از اواخر دهه ی ۱۳۲۰ به این سو نمایانگر آنست که طی این سالیان، چهار نیروی اجتماعی ناب، (۵) با چهار طرح سیاسی متفاوت، متکی بر اقشار و طبقات گوناگون در برابر یکدیگر صف آرای شده و به چالش یکدیگر پرداخته اند. به عبارت دیگر، چهار خرده فرهنگ سیاسی با زمینه های مشترک محدود به نبرد با یکدیگر برخاسته اند. (۶) این خرده فرهنگها عبارتند از: سلطنت خواه، اسلام سیاسی، ملی گرا و چپ سوسیالیستی. اشاره به این چهار خرده فرهنگ از آن رو ضرورت دارد که هنگام بررسی خرده فرهنگ سوسیالیستی نکات مشترک آنها با فضای عمومی فرهنگ سیاسی ایران و هر کدام از اجزاء تشکیل دهنده ی این فرهنگ بسنجیم. در عین حال باید اشاره کنیم که فضای عمومی فرهنگ سیاسی ایران، به جز چهار خرده فرهنگ یاد شده، که جنبش های متشکل سیاسی را در بر می گیرد، در برگیرنده ی ارزش ها، هنجارها و الگوهای رفتاری عامه ی مردم (که الزاما درون چهار خرده فرهنگ جای نمی گیرند) نیز می باشد. در این نوشتار، به علت کمبود فضا، تنها به بخش متشکل می پردازیم.

با این شرح، می توان به بررسی اجزاء اصلی خرده فرهنگ سیاسی سوسیالیستی در سالهای ۱۳۲۳ - ۱۳۵۰ پرداخت، یعنی سالهایی که جنبش سوسیالیستی از حضوری ملموس و طرحی معین برخوردار بود.

### خرده فرهنگ سوسیالیستی ایرانی

مراد از جنبش سوسیالیستی مجموعه ی بهم پیوسته ای از گروه بندی های سیاسی، هواداران دور و نزدیک آنها، اتحادیه ها و اصناف با نگرش سوسیالیستی و همچنین روشنفکران سوسیالیست مستقل است که در عین استقلال نسبی از یکدیگر، بطور مشترک در راستای برپائی یک سازماندهی اجتماعی سوسیالیستی فعالیت می کنند.

برخلاف یک پندار، انقلاب بهمن هیچگاه قادر به ایجاد یک گسیختگی در

جدول ۱

خرده فرهنگ های سیاسی ایران: ۱۳۳۳ - ۱۳۵۰

| پایه های اجتماعی                                          | روش کسب و<br>حفظ قدرت سیاسی           | لیدولوژی مسلط                                | محتوای طرح                     | شکل حکومتی                      | خرده فرهنگ   |
|-----------------------------------------------------------|---------------------------------------|----------------------------------------------|--------------------------------|---------------------------------|--------------|
| بورژوازی بزرگ - اشراف<br>دعوتان مرفه                      | قهر آمیز - نظام تک حزبی               | ایران پیش از اسلام<br>توسعه گرایی            | مُدرنیسم اقتصادی               | سلطنت مطلقه                     | سلطنت خواه   |
| اقتدار متوسط سنتی<br>قشرای شهری - بخشی از روستا           | قهر آمیز و فرهنگی<br>پلورالیسم تدریجی | فلسفه ی از اسلام                             | بومی گرایی فرهنگی              | جمهوری اسلامی<br>( ولایت فقیه ) | اسلام سیاسی  |
| بورژوازی غیر اقتضاری<br>اقتدار متوسط مرفه - بازاری        | مسالمت آمیز - چند حزبی                | لیبرالیسم<br>ناسیونالیسم                     | دموکراتیزه کردن<br>نظام        | جمهوری پارلمانی                 | ملی گرا      |
| دانشجویان - روشنفکران<br>اقتدار متوسط جلدی<br>برخی ملیتها | قهر آمیز - نظام تک حزبی               | مارکسیسم - لیننیسم<br>مائوئیسم - مکتب ولستکی | استقلال خواهی<br>عدالت اقتصادی | جمهوری دموکراتیک خلق            | چپ سوسیالیست |

مبانی فرهنگ سیاسی جنبش چپ نشد. میراث پس از انقلاب کم و بیش همان بود که پیشتر زمینه سازی شده بود. برخی از اجزاء آن حتی به سالهای پس از کودتا و یا پیش از آن بر می گردد. شکل گیری این خرده فرهنگ متأثر از زمینه های متعدد داخلی و جهانی است. از جمله: برخی عناصر فرهنگ سیاسی عامه (فرهنگ شیعه و یا اعتقاد به نقش فائده ی دولتهای خارجی در تحولات ایران)، ساختار بوروکراتیک - استبدادی دولتی، تغییرات سریع جمعیتی و تغییر ترکیب جمعیت، گسترش شتابان صنعت و شهرنشینی، حضور همه جانبه ی امپریالیسم در ایران، انتقال فرهنگ سیاسی «جهان سوم گرا» به ایران و بالاخره سنت تاریخی چپ در ایران. کندوکاو در فرهنگ سیاسی چپ در چارچوب زمینه های بالا محتاج یک بررسی جامعه شناسانه است که از حوصله ی این مقاله خارج است. با این حال اشاره به این نکته لازم است که این مجموعه ی فرهنگی - سیاسی - با تمامی وجوه مترقی و گاه عقب مانده اش، نه نتیجه ی منطقی مارکسیسم - لنینیسم است و نه حاصل «هنر نیندیشیدن» روشنفکر ایرانی (۷)، بلکه برآیندی است که ریشه در تمامی عوامل بالا داشته و بدین خاطر دارای مختصات مشخص تاریخی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی خود است.

اگر قرار باشد برای مجموعه ی این خرده فرهنگ نامی انتخاب کنیم باید به مرکزی ترین اجزاء ارزشی و رفتاری آن بپردازیم. در این صورت استقلال طلبی چپ (مبارزه با وابستگی)، و خلق گرایی (سوژه ی مجرد تاریخی چپ) در ارتباط با یکدیگر استراتژی سیاسی، اقتصادی، و فرهنگی این جنبش را برای بیش از یک دهه تعیین کردند. به همین خاطر، پروژه ی برآمده از این خرده فرهنگ را «استقلال طلبی خلقی» می نامیم. کاوش در زمینه ی مبانی فرهنگ سیاسی چپ ایران را می توان با بارزترین اجزاء آن آغاز کرد:

### ۱- استقلال طلبی رادیکال: هویت یابی «دشمن اصلی»

این گرایش از اجزاء اصلی فرهنگ سیاسی ایران بوده و نه تنها در تفکر عمومی، بلکه در جنبش های اسلام سیاسی و ملی گرا نیز به شکل های گوناگون وجود داشته است. زمینه ی مادی آن در یک کلام تاریخ سیاسی

ایران، دخالت مداوم دولتهای دیگر در امور داخلی این سرزمین بوده است. به باور یکی از پژوهشگرانی که در این زمینه قلم می زند: «فرهنگ سیاسی ایران نوین، که افسانه های مرتبط با قدرت و انگیزه های دولتهای خارجی نقش قابل توجهی در آن ایفا می کنند، تا حدودی محصول دخالتهای خارجی در گذشته است؛ دخالتهائی که بهیچ روی تخیلی نمی باشند. این زنجیره ی باصطلاح خیالی در ناسیونالیسم ایرانی دارای ریشه های تاریخی و عقلایی است؛ همانگونه که اضطراب و اوهام افراد می تواند در تجارب دردناک گذشته ی آنها ریشه داشته باشند» (۸) در جنبش سوسیالیستی ایران نیز مهم ترین مفاهیم و شعارها و برخی از مهم ترین حرکات در ارتباط با استقلال طلبی معنی پیدا می کردند.

## جدول ۲

بازتاب استقلال طلبی در خرده فرهنگ سیاسی سوسیالیستی:

۱۳۲۳ - ۱۳۵۰

| مفاهیم             | شعارها                                  |                        |
|--------------------|-----------------------------------------|------------------------|
| امپریالیسم         | مرگ بر امپریالیسم جهانی به سرگردگی ...  | تئور مستشاران آمریکائی |
| سرمایه داری وابسته | مرگ بر امپریالیسم آمریکا دشمن اصلی .... | تظاهرات بر علیه آمریکا |
| دولت وابسته        | نه آمریکا، نه روسیه - ایرانی مستقل      | حمایت از روحانیت       |
| جهان سوم           | مبارزه با امپریالیسم جدا از مبارزه با   | حمایت از گروگان گیری   |
| رهایی ملی          | سرمایه داری نیست                        | ضدیت با لیبرالها       |



استقلال خواهی از سنت تاریخی نیرومندی در جنبش چپ ایران برخوردار بوده است. از نظام نامه ی اجتماعیون - عامیون که مقرر می داشت ۱ وظیفه ی هر فردی است که شأن و منزلت وطن را مانند جان و مال خود حفظ کند، ۲ (۹) تا تزه های ضد امپریالیستی حیدرخان، ملی گرایی خلیل ملکی و بالاخره مبارزات ضد امپریالیستی چریکهای فدائی خلق همه در این راستا قرار می گیرند. ۱ جهان وطنی، گرایی حزب توده یک استثناء بر این قاعده بوده است.

#### ۴. خلق گرایی: عدالت برای محرومان

در فرهنگ سیاسی چپ ایران «خلق» بیان آن توده ی بی شکل، فقیر و محروم، و تحت ستمی است که در عین حال مولد نظرات درست، خصائل نیک ملی و حقانیت تاریخی است. این تضاد میان رهبری روشنفکر و «حقانیت توده» همان تضادی است که در بسیاری از جنبش های کشورهای پیرامونی از نارودیسیم به اینسو همواره در جریان بوده است. پس «خلق» عمدتاً یک منبع الهام مجرد است (برقرار باد حکومت خلق!) تا یک پیوند مشخص. چه، پیوند واقعی چپ با دانشجویان و روشنفکران رقم می خورد: یعنی همان «انتلیجنتسیا» ی جدیدی که با عزیمت از پندار آشنایی با خلق و بانیت عدالت خواهانه ی سمت گیری به سوی «پائینی ها» در سالهای پیش از انقلاب روی به قهوه خانه ها نهادند (۱۰) و در سالهای پس از انقلاب از «هسته های مطالعاتی» می خواستند که «در اقیانوس توده ها شنا کنند و یاد بگیرند تا شناگری ماهر و کارگشته شوند.» (۱۱) خلق گرایی چه در نگرش و چه در رفتار چپ ایران نقش بارزی داشته است (نحوه ی لباس پوشیدن، مکان های رفت و آمد، طرح های کمک به محرومان در مواردی مانند سیل، زلزله، بیکاری، بی مسکنی و غیره، و نیز نظم گفتاری چپ).

چندی پس از انقلاب، بخش بزرگی از چپ دریافت که «استضعاف خواهی» جنبش اسلامی گوی سبقت را از خلقی گرایی چپ رها کرده است. از این پس اولین نطفه ی تغییر موضوع تاریخی (به پرولتاریا) شکل می گیرد. با این وجود «پرولتاریا» تنها از این نقطه نظر دردمندترین طبقات است که برای آنها وجود [داشت] (۱۲)

۳. سنت انتقاد و انتقاد از خود: یک استثناء در فرهنگ سیاسی ایران گرچه انتقاد از وضع موجود در انحصار جنبش چپ نبوده است، ولی از جنبه‌ی تاریخی، وسیع‌ترین و شدیدترین انتقادها، بویژه انتقادهای سیاسی و روشنفکری، از سوی جنبش چپ مطرح شده است. این نگرش گرچه در سالهای جنبش چریکی اُفت در خور توجه‌ای از خود نشان داد اما پس از انقلاب بهمن دوباره خود را بازیافت.

در مورد انتقاد از خود مسئله کمی پیچیده‌تر است. در این سالها (۶۳ - ۱۳۵۰) چپ تمایل چندانی به استفاده از این سنت فرهنگی از خود نشان نداد، بهمین خاطر اسناد چندی که حاکی از انتقادی جدی از سوی چپ نسبت به فعالیت‌های خود باشد در دست نیست. انتقاد از جنبش چریکی، یا انتقاد از حرکات نسنجیده‌ی ابتدای انقلاب هیچگاه از حد انتقادهایی سطحی فراتر نرفت. انتقاد از خود در سطح ایدئولوژیک نیز با مقاومت بسیاری روبرو بود. از سوی دیگر، در سالهای اخیر پس از خروج چپ از صحنه‌ی سیاسی شاهد آنیم که جدی‌ترین انتقادها به چپ از سوی روشنفکران چپ (و یا با پیشینه‌ی چپ) مطرح می‌شوند. این خصیلت انتقادی را اگر با جنبش‌های سلطنت طلب و ملی گرا بسنجیم، بیشتر به اهمیت آن پی می‌بریم. حضور این سنت به جنبش چپ اجازه می‌دهد که با بازسازی فرهنگ سیاسی خود به نبرد با دیگر جنبش‌ها بپردازد.

۴. رادیکالیسم و مبارزه جویی: عصیان علیه اعتدال گرایی رادیکالیسم جنبش چپ در برگیرنده‌ی ارزش‌ها، روش‌ها و رفتار مسلط بر آن است. در دهه‌ی پنجاه، مفهوم رادیکال که بیشتر به برخوردی ریشه‌ای به مسائل اطلاق می‌شد، به‌ر شیوه‌ی مبارزه‌ی مسلحانه متمرکز شد. در عین حال نگرش‌های رومانتیک، شتابزده و نفی گرا همواره رادیکالیسم چپ را همراهی کرده‌اند. بخش دانشجویی چپ، بیش از دیگر بخش‌ها آماج این روش کار بود. به نمونه‌ای در این زمینه اشاره می‌کنیم:

۱. جنبش دانشجویی با رشد رادیکالیسم به تدریج از مسائل و واقعیت‌های



ملموس جامعه ایرانی بدور افتاده بود...مسأله اصلاحات در برابر انقلاب که خواست ما بود در ذهن ما به صورت جن و بسم الله در آمده بود...کنفدراسیون در واقع سازمانی بود که بر اساس نفی مطلق بنا شده بود و این نکته نشانه عقب ماندگی بود و نه علامت ترقی خواهی و پیشرفت. (۱۳)

بنیادی ترین زمینه های مبارزه جوئی و رادیکالیسم در جنبش چپ، از سوئی وجود دیکتاتوری عریان و از سوی دیگر موجودیت یک گروه وسیع از جوانان در بافت جمعیتی کشور بود. در سال ۱۳۵۷، در آستانه انقلاب، نزدیک به ۴۵ درصد از جمعیت زیر ۲۴ سال بودند. (۱۴)

رادیکالیسم همچون شمشیر دو دمی بود که از سوئی قادر بود در برابر سازشکاری، محافظه کاری و ایستائی سیاسی قد علم کند چنانکه در دوران قیام چنین کرد؛ از سوی دیگر، پس از انقلاب، زمانی که دموکراتیزه شدن جامعه میانه روی و انعطاف سیاسی را می طلبید، رادیکالیسم چشم بسته چپ، لیبرال ها را «جاده صاف کن امپریالیسم» خواند و از آنها همگامی با روش هائی را خواستار شد که مساوی نفی آنها بود!

### ۵. خشونت: کلید حل تضاد ها

خشونت از عناصر غیر قابل تفکیک فرهنگ عمومی و نیز فرهنگ سیاسی ایران است. نهادهای خانواده، آموزش های دینی و سیاسی همگی در تداوم این خصلت فرهنگی نقش ایفا کرده اند. اگر جنبش سلطنت خواه تجارب هزاران ساله زنده بگور کردن ها، طناب از کتف گذراندن ها، چشم از حدقه در آوردن های شاهان را در حافظه ی تاریخی مان جای داده، (۱۵) جنبش اسلامی نیز به نوبه ی خود تعزیز، قصاص، سنگسار، ریاضت کشی، سینه زنی و زنجیر زنی را وارد حرکات و رسوم فرهنگی مان کرده است. جنبش چپ سوسیالیستی نیز با تئوریزه کردن نقش خشونت در ارتباط با موضوع قدرت سیاسی، «قهر انقلابی» را به جزء جدایی ناپذیری از تفکر جوانان رادیکال (غیر دینی) بدل ساخته است. جوانانی که در بستر روابط اجتماعی خشن پرورش یافته اند هنگامی که درگیر جنبش سوسیالیستی می

شوند خشونت را در چارچوبی جدید و تحت گفتاری جدید ابراز می کنند.  
آنان این گفتار مانو را دآویزه ی گوش خود کردند که « قدرت سیاسی از

جدول ۳

جایگاه خشونت در فرهنگ سیاسی چپ ایران ۱۳۲۴ - ۱۳۵۰

| مفاهیم         | شعارها                                    | رفتار سیاسی                                         |
|----------------|-------------------------------------------|-----------------------------------------------------|
| مقاومت مسلحانه | مرگ بر...                                 | اعدام «انقلابی» عناصر «بریده» در سازمان فدائی       |
| ترور انقلابی   | نابود باد...                              | تصفیه های خونین درون مجاهدین مارکسیست               |
| تصفیه          | سرنگون باد...                             | ترور عناصر رژیم شاه                                 |
| قاطعیت انقلابی | ایران را سراسر سیاهکل می کنیم             | مبارزه مسلحانه در جریان قیام                        |
| قهر            | مسلسل فدایی، جواب آمریکائی                | خودکشی انقلابی                                      |
| بازوی مسلح خلق | ننگ و نفرت بر عوام لبریان                 |                                                     |
| شهادت انقلابی  | جنگ ارتجاعی را به جنگ داخلی تبدیل می کنیم | مقابله های مسلحانه میان کومله و حزب دموکرات کردستان |
| فدائی گری      |                                           |                                                     |
| جوخه ی رزمی    |                                           |                                                     |

لوله تفنگ بر می خیزد» و بر این باور فانون صحه گذاشتند که خشونت برای مردم کشورهای تحت سلطه خصائل مثبت و خلاق به همراه دارد.

(۱۶) خشونت انقلابی نه تنها روش مقابله با دولت را تعریف می کرد که روش حل اختلاف های درون گروهی را نیز در بر می گرفت. بدین گونه بود که در فرهنگ سیاسی چپ، دگرگونی سیاسی تنها از مسیر خشونت امکان پذیر بود.

#### ۴. روشنفکرگرایی و روشنفکر ستیزی: یک تضاد فرهنگی

در مجموعه های فرهنگی گاه به تضادهائی برمی خوریم که نشان دهنده عدم بلوغ آن مجموعه است. این چنین تضادی در جنبش چپ ایران نیز وجود داشته است: از یکسو بافت روشنفکری - دانشجویی و از دیگر سو یک گرایش نیرومند روشنفکر ستیز در تفکر و عمل چپ. در این سالها، از سوئی برجسته ترین نویسندگان، هنرمندان و پژوهندگان ایرانی و همچنین سنت مطالعه به نوعی با جنبش چپ هویت پیدا می کند و از سوی دیگر، واژه ی « روشنفکر » باری منفی را دارد. سازمان پیکار بر این نظر بود که « سرچشمه تمام خصائل روشنفکران معمولی از قبیل انضباط ناپذیری، خود محور بینی، عدم متانت، ناپیگیری، خیال پردازی، آنارشیزم، تزلزلات روحی و... را می توان در... ذهنی گرایی و افراد منشی آنها خلاصه کرد. » (۱۸)

شکی نیست که بنیادی ترین زمینه های روشنفکر ستیزی را می باید در ضعف سنت روشنفکری در ایران جستجو کرد، که به نوبه ی خود نقش دولت و دین را به میان می کشد. ماده ای ۲۰ و ۲۱ قانون اساسی رژیم سلطنتی نمونه ی بارزی از این پیوند روشنفکر ستیز است.

اصل بیستم: عامه مطبوعات غیر از کتب ضلال و مواد مضره بدین مبین آزاد و ممیزی در آنها ممنوع است...

اصل بیست و یکم: انجمن ها و اجتماعاتی که مولد فتنه دینی و دنیوی و مختل نظم نباشند در تمام مملکت آزاد است...

بر چنین زمینه ی سترونی، جنبش چپ ایران نیز آن سنتی از جنبش جهانی را اتخاذ نمود که با گرایش های شدید ضد روشنفکری توأم بودند: استالینیزم، لنینیزم، مائوئیسم، خط آلبانی و مانند آنها. بطور مشخص،

تشکیلات گرایي جنبش چپ (سانتراليسم دموکراتیک) نمی توانست با آزادی اندیشه و نتایج ضمنی آن (انتقاد از سیاست ها و رهبران سازمان ها) هماهنگ شود.

جلوه ی دیگری از روشنفکر ستیزی را می توان در نبود نشریات تئوریک در جنبش چپ سالهای اخیر دید. این گرایش، نارسایی های دیگری مانند کم دانشی، شعارپردازی و الگو برداری را نیز بدنبال داشته است.

### ۷. فرقه گرایی: درد مزمن فرهنگی

فرقه گرایی نه منحصر به جنبش چپ، که از خصوصیات فرهنگ سیاسی ایران است. فراتر از آن، یک جلوه از این گرایش در شکل فردگرایی و تکروی در رفتار عامه به چشم می خورد. ارائه یک توضیح قطعی در این زمینه دشوار است. آیا فرقه گرایی زائیده روانشناسی اجتماعی ملتی است که در طول تاریخ دیرینه اش بارها مورد حمله اقوام دشمن قرار گرفته است؟ آیا اکولوژی اجتماعی (ارتباط زندگی گروهی با محیط زیست) ایران - وجود دهکده ها و مردم پراکنده که ارتباط میانشان با دشوارهایی همراه بوده - زمینه ساز چنین فرهنگی بوده است؟ آیا فرقه های پرشمار دینی خود را در سطح سیاست باز تولید نموده اند؟ و یا توضیح فرقه گرایی را می باید در نحوه ی انکشاف فرهنگ و نهادهای سیاسی ایران جستجو کرد؟ فرهنگی که در آن تداوم استبداد، برخورد آزاد عقاید، حزب گرایی، گردهمایی و حرکت های گروهی را ممنوع کرده و مردم را در فضاهائی کوچک محدود ساخته است. اگر از کودتای ۲۸ مرداد سال ۱۳۳۲ به اینسو، در کل جنبش سیاسی ایران ائتلاف و یا اتحاد دراز مدتی صورت نگرفته، در مقابل بازار انشعاب و جدایی همواره پر رونق بوده است، انشعاب هایی که همواره به دلائلی با «خیانت» فرد یا افرادی همراه بوده اند!

در سالهای پس از انقلاب، تلاشهای بسیاری جهت حل اختلافات موجود در جنبش سوسیالیستی صورت گرفت که هیچکدام از آنها به نتیجه نرسیدند: نزدیکی های اولیه فدائیان و مجاهدین، «کنفرانس وحدت»، «جبهه متحد خلق» حزب توده، «اتحاد بزرگ ملی» رنجبران، تلاش برای نزدیکی حزب

توده و فدائیان (اکثریت)، و بالاخره حرکت در جهت فعالیت مشترک میان پیروان «سوسیالیسم دموکراتیک».

### دیگر اجزاء فرهنگ سیاسی سوسیالیستی

در کنار خصوصیات بالا، می توان از شمار دیگری از ارزش ها، هنجارها، نمادها و الگوهای رفتاری سیاسی نام برد:

تعارض با دموکراسی غربی و مبانی لیبرالیستی، اعتقاد ریشه دار به معیار شهید و شهادت، گرایش به پیشبرد امور سیاسی با توسل به کار گروهی و تشکیلات، اعتقاد جزمی به ایدئولوژی، کیش شخصیت پرستی، شجاعت و مقاومت در کار سیاسی، اخلاقیات متأثر از فرهنگ سنتی، باور به حقانیت قطب های جهانی («انترناسیونالیسم»)، برتری گروه بر فرد و مانند آن.

آن بخش از خرده فرهنگ سوسیالیستی که ریشه در سنت های بومی دارد، بیشترین تأثیر را از فرهنگ شیعه گرفته است. برای مثال، مهدی تهرانی یکی از رهبران کنفدراسیون دانشجویان خارج از کشور، از مجاهدین مارکسیست (بعدها پیکار) به عنوان «جریانی که مذهبی بوده و به سنت های اسلام و نهج البلاغه اعتقاد داشته [و] ناگهان کمونیست شده» یاد می کند. (۱۹) دفاعیات خسرو گل سرخی، شاعر مبارز چپ، که پس از مرگش به یکی از سمبل های مبارزاتی چپ تبدیل شد، بیش از هر سند دیگری التقاط نظم گفتاری سوسیالیستی مسلط در سالهای پیش از انقلاب را بیان می کند:

«إِنَّا مَعَ الْحَيَّاهِ الْعَقِيدَةِ وَالْجَهَادِ، سَخْنَمُ رَا بَا مَوْلَا حُسَيْنِ شَهِيدِ  
برزگ خلق های خاورمیانه آغاز می کنم. من که یک مارکسیست لنینیست  
هستم برای نخستین بار عدالت اجتماعی را در مکتب اسلام جستجو و آنگاه  
به سوسیالیسم رسیدم... هنگامی که مارکس می گوید در یک جامعه ی  
طبقاتی ثروت در سوئی انباشته می شود و فقر و گرمسنگی و فلاکت در سوی  
دیگر، در حالیکه مولد ثروت طبقه ی محروم است و مولا علی می گوید  
قصری بر پا نمی شود مگر آنکه هزاران نفر فقیر گردند، نزدیکی های بسیار  
وجود دارد. چنین است که می توان در این لحظه از تاریخ از مولا علی به

عنوان نخستین سوسیالیست جهان نام برد و نیز از سلمان فارسی ها و اباذر غفاری ها.

در سالهای پس از انقلاب بهمن، با بهبود سطح تئوریک جنبش چپ، گرچه میزان این چنین التقاط هائی کاهش یافت ولی همچنان باقی ماند. برای نمونه نشریه ی «ستاره سرخ» ارگان سازمان انقلابی نوشت:

«...دسته ای دیگر از سرسختان زیر پوشش «چپ» و «دموکراتیک» با ضدیت با روحانیون و روحانیت علیه اسلام مبارز به انحلال مشغولند. آنها زیر پوشش بر چسبهائی چون «ضدیت با دیکتاتوری نعلین» و یا «اسلام متعلق به قرنهای پیش است»، علیه اسلام مبارز حسینی و علیه روحانیت مبارزی که سمبل آن امام خمینی است به تبلیغ و ضدیت پرداخته اند». (۲۰)

و یا نشریه «پیام آزادی» ارگان شورای متحد چپ چنین نوشت:

«اکنون این سؤال مطرح است که آیا شکست شبه آلترناتیو اسلام مشروعه طلب را می توان اینطور تعبیر کرد که دیگر اسلام را در ایجاد یک هویت فرهنگی جدید، در ایجاد یک جامعه نو، مستقل، در ساختن ایرانی که شخصیت فرهنگی خود را بازیافته باشد و در توده های وسیع مردم و ذهن ساده و روشنگری ندیده آنها مقبول واقع شود اعتباری نیست، نقشی ندارد؟ می توان آینده را بدون اسلام ساخت؟... بنظر ما پاسخ منفی است».

نوشته پس از ارائه ی طرح هائی برای «نو» کردن اسلام، چنین می گوید:

«چنین اسلامی می تواند نقشی مهم در ایجاد و تعریف یک هویت فرهنگی جدید در جامعه ما ایفا کند و سهم بزرگی در آشتی دادن بین سنت و بدعت داشته باشد». (۲۱)

بر خلاف توضیح رایج در این زمینه، که چنین اسنادی را تنها بیان «اپورتونیسم» سیاسی این یا آن گروهبندی چپ می داند، نگارنده بر این باور



است که حضور رگه های فرهنگی اسلامی در خرده فرهنگ سیاسی سوسیالیستی و همچنین نبود تعاریفی درست از مفاهیمی مانند عدالت اجتماعی، آزادی، استقلال، فرهنگ ملی، در جنبش سوسیالیستی راه را برای ابراز چنین تفسیرهایی باز گذاشته است.

### میراث فرهنگ سیاسی چپ

کارنامه ی جنبش چپ ایران از لحاظ تاریخی موزون نبوده است. حزب کمونیست ایران و حزب توده ( در سالهای ۳۲ - ۱۳۱۰ ) هر دو زائیده ی نواندیشی، سنت شکنی، و تکامل فرهنگی بوده اند. ارزش ها و رفتاری همچون عدالت خواهی، نوآوری فرهنگی - سیاسی ( در ارتباط با حقوق زنان، اقلیتهای ملی و دینی، کارگران و دهقانان، هنرمندان و روشنفکران)، طرح مسائل جهانی، ارائه تفکر انتقادی، و کار حزبی و تشکیلاتی بیشتر در انحصار جنبش چپ بوده است. در عین حال، چپ ها، همواره پیگیر ترین مبارزان در راه مبارزه علیه دیکتاتوری سیاسی بوده اند.

ولی در دوره ی اخیر ( ۶۳ - ۱۳۵۰ )، انحصار چپ بر بسیاری از این ارزش ها و باورها توسط دیگر جنبش ها بویژه جنبش اسلامی سیاسی شده و مبارزه جوی به چالش فرا خوانده شده است. این مسئله از سوئی بیان تلاش جنبش اسلامی در نو کردن و گسترش خرده فرهنگ خود است و از جنبه ای دیگر بیان تضعیف خرده فرهنگ سوسیالیستی و یا در جا زدن آن ( دلائل آن در این مقاله مورد بحث ما نیست).

ضعف خرده فرهنگ سوسیالیستی در سه زمینه قابل بررسی است: اول، ضعف آن نسبت به خواسته های عمومی و دموکراتیک. در اینجا نبود عنصر دموکراتیک و کثرت گرا در خرده فرهنگ چپ مورد نظر است. دوم، نامشخص بودن و التقاط در بسیاری از مفاهیم و ارزش های چپ که تأثیر جدی بر مخدوش ماندن مرز میان خرده فرهنگ سوسیالیستی و اسلام سیاسی بر جای گذاشته است. سوم، عدم توجه جنبش چپ به نو کردن نظم گفتاری و خرده فرهنگ خود که نتیجه اش عدم کارایی چپ در ارائه ی خود به عنوان یک جنبش نوآور، انتقادی، و سنت شکن در سطح جامعه بود.

در اینجا تأکید سخن ما بر نکته ی اول - کمبود ارزش ها و هنجارهای دموکراتیک در مجموعه ی فرهنگی چپ است. به نظر می رسد که اکثریت اجزاء فرهنگ سیاسی چپ، بگونه ای که سازمان یافته بودند، مانع از تحقق طرح دموکراتیک بودند. خصوصاً آنکه بسیاری از سنت ها و مفاهیم دموکراتیک اصولاً در خرده فرهنگ چپ حضور نداشتند. شکرالله پاکنژاد

جدول ۴

گروه بندی های سیاسی ایران ( با نظام گفتاری مختلط ) ۲۳ - ۱۳۵۰

|                   |                   |                   |                       |
|-------------------|-------------------|-------------------|-----------------------|
| اسلام + لیبرالیسم | اسلام + سوسیالیسم | لیبرالیسم + سلطنت | سوسیالیسم + لیبرالیسم |
| نهفت آزادی        | مجاهدین خلق       | نهفت مقاومت ملی   | ؟                     |
| حزب خلق مسلمان    | جاما              |                   |                       |
| گروه جنبش         | پروان علی شریعی   |                   |                       |

از معدود سوسیالیست های ایرانی بود که ادراک جامع تری از نقش و اهمیت دموکراسی در پیشبرد فرهنگ و سیاست جامعه ارائه داد. وی با تفاوت قائل شدن میان دموکراتیسم و لیبرالیسم بر این باور بود که اگر در دوره شاه جریان وابستگی از نظر سیاسی خود را در حاکمیت دیکتاتوری نشان می داد، جریان استقلال در دوره انقلاب از نظر سیاسی باید خود را در



حاکمیت دموکراسی نشان دهد. (۲۲) افسوس که پانکترادهای جنبش چپ در این سالها در حاشیه قرار داشته و بخشی از انرژی محدودشان می بایست صرف اثبات لیبرال نبودنشان می شد. (۲۳) چرا چنین بود؟ چرا جریانی همچون «جبهه دموکراتیک ملی» با آن شتاب با صحنه سیاسی وداع گفت؟ سهم جنبش چپ - خصوصاً فرهنگ سیاسی آن - در این میان چه بود؟ و اصولاً چرا تاکنون در میان دهها گروهبندی کوچک و بزرگ سوسیالیستی، با گروهی که در فرهنگ (گفتار و پراتیک) خود، ارزش های دموکراتیک را بطرز قابل توجه ای بکار گرفته باشد روبرو نبوده ایم؟ آیا امروز شرایط به گونه ای دیگر است؟ آیا خرده فرهنگ سیاسی چپ در فضای جدیدی به تجدید سازمان خود دست می زند؟

### گذار به یک خرده فرهنگ سوسیالیستی - دموکراتیک؟

فرو پاشی جنبش سوسیالیستی ایران در سال ۱۳۶۳ به اوج خود رسید و بدنبال آن انتقال بقایای سازمانها و محافل چپ به خارج از کشور آغاز شد. تجربه ی شکست همراه با دوری از صحنه ی مبارزه، بر دامنه ی بحرانی که پس از انقلاب بهمن بر جنبش چپ سایه افکنده بود افزود. در انزوای خارج از کشور بحث های درونی در گروه ها و محافل شدت گرفت و به تدریج از محدوده ی مباحث سیاسی به بنیادی ترین مقولات هستی شناسانه و فلسفی رسید. دیری نپائید که استالینیسم و لنینیسم و دیگر بنیادهای سیاسی، فلسفی و فرهنگی چپ یکایک مورد سؤال قرار گرفتند. عنصر شک پس از چندین دهه الگو برداری راه خود را به درون باز کرد. بازتاب این امر در جنبش چپ به اشکال زیر خود را نشان داد: ۱ - انشعاب در سازمان ها؛ ۲ - جدا شدن حوزه ی روشنفکری از حوزه ی کار تشکیلاتی. نشریات تئوریک چپ، مستقل از گروهبندی ها آغاز به انتشار کرده و مباحث انتقادی را به شکلی دموکراتیک به پیش بردند؛ ۳ - طرح جدی بحث دموکراسی در میان برخی از گروهبندی ها. گرچه برخی از رویدادها نشان دادند که میان آغاز بحث دموکراسی و دموکرات شدن فاصله بسیار است: وقایع «سیت» در پاریس (اردیبهشت ۶۳)، درگیریهای مکرر مسلحانه میان حزب دموکرات کردستان و کومله، و بالاخره برخورد های خونین درون فدائیان اقلیت در کردستان (بهمن ۶۴) یادآورد این نکته بودند که حداقل تا آنجا که به دموکراسی

مربوط می شود بدنه ی اصلی جنبش چپ راه بس درازی در پیش دارد.

با وجود دشواری ها و قبول این واقعیت که تحولات در حال حاضر تنها در برگیرنده ی گروه کوچکی از روشنفکران است، ولی به دلیل وجود زمینه های مساعد می توان خوشبین بود که در صورت تداوم این گرایش و بهبود شرایط کار سیاسی با جنبشی روبرو خواهیم بود که از فرهنگ سیاسی نوینی برخوردار باشد. دلائلی که ما را نسبت به ادامه ی این روند خوشبین می سازد عبارتند از :

۱ - جمع بندی عمومی بر آنست که شکست اخیر چپ ایران تنها یک شکست سیاسی نبوده، بلکه بیان کننده ی یک شکست همه جانبه ( ایدئولوژیک، فلسفی، سیاسی و فرهنگی) بوده است. از این رو، چپ در گیر یکی از پربارترین دوران انتقاد از خود شده است. با وجود جزم گرایی ها و الگوبرداری ها، تجربه های دوره ی اخیر نشان داده است که چپ ایران در این مقطع حساس از وجود عنصر انتقاد از خود، در فرهنگ سیاسی خود بدرستی بهره می گیرد.

۲ - تجربه ی جمهوری اسلامی و سرکوب ابتدائی ترین حقوق انسانی مسئله ی حقوق بشر، کثرت گرایی، و آزادی های دموکراتیک را به یکی از مهم ترین درخواست های اکثریت شهروندان ایرانی - از جمله روشنفکران بدل ساخته است.

۳ - جنبش چپ ایران همواره تحت تأثیر تغییر و تحولات جهانی سوسیالیستی قرار داشته است. روند دموکراتیزه شدن شوروی و دیگر متحدان آن، حداقل در اروپای شرقی و «غرب» خط رد بر مدل مارکسیستی - لنینیستی سوسیالیسم کشیده است و می رود تا همین تأثیر را در کشورهای پیرامونی نیز بر جای گذارد. بازتاب این امر در گروه بندی های چپ ایرانی جانبدار شوروی نظیر جناح های مختلف «فدائیان»، «حزب دموکراتیک مردم ایران»، و «راه کارگر» کم و بیش در همین جهت بوده است. یکی از بارزترین نمونه های تأثیر پذیری جنبش چپ ایران از تحولات جهانی نوشته ی «یا مرگ یا تولدی دیگر» است که از طرف کمیته ی مرکزی سازمان فدائیان خلق ایران انتشار یافته است. در این اطلاعیه آشکارا گفته شده است که «مبارزه علیه دیکتاتوری و برای آزادی و دموکراسی یک شعار تاکتیکی و یا مطالبه ای

جاری در چارچوب وضع موجود نیست، بلکه یک شعار وخواست استراتژیک و ستون فقرات یک خط مشی نوین مبارزاتی است... (۲۴) سازمان فدائیان خلق ایران (اکثریت) نیز در نخستین کنگره ی سازمانی خود بر ضرورت دموکراسی تأکید می کند و از «استقرار دموکراسی پارلمانی در شکل جمهوری فدراتیو» سخن می راند. (۲۵)

از سوی دیگر، گروه کوچکی که از پیشینه ی فعالیت با کنفدراسیون دانشجویی و بعدها «جبهه دموکراتیک ملی» برخوردارن سعی در برپائی فعالیتی جدید در چارچوب «سوسیالیسم دموکراتیک» دارند. (۲۶) مباحثی از این دست را می توان در نوشته های افراد، محافل و گروههای مختلف چپ ایرانی دید. وجه اشتراک تمامی آنها تأکید بر دموکراسی بعنوان یک خواست استراتژیک، جمهوری پارلمانی، حکومت قانون، نفی دولت ایدئولوژیک، و پلورالیسم و در مواردی رد روش های قهرآمیز بوده است. (۲۷)

۴ - تجربه ی اقامت در کشورهای اروپای غربی و ایالات متحده، بتدریج نگرش بسیاری از کادرها و فعالان چپ را نسبت به دموکراسی «غربی» ملایم کرده و بر ظرفیت فکری و آگاهی آنها نسبت به تجربه ی دموکراتیک افزوده است.

### سخن پایانی

امروزه، آن الگوئی از سوسیالیسم که با مارکسیسم - لنینیسم و سازماندهی اجتماعی متکی بر نمونه ی اتحاد شوروی هویت می یافت در سطح جهانی و در ایران بی اعتبار شده و به بن بست کامل رسیده است. شکست طرح جنبش سوسیالیستی ایران در دوره ی ۶۳ - ۱۳۵۰ نیز از بسیاری جهات متأثر از پیروی از همین الگو بوده است. علاوه بر این، فرهنگ سیاسی حاکم بر چپ و ریشه های بومی آن نیز در تقویت یک منش غیر دموکراتیک و استبدادگونه نقش داشته اند. در شرایط کنونی، زمینه های گوناگونی چپ ایران را به راستای دموکراتیزه شدن سوق می دهند و موضوع دموکراسی را در فرهنگ سیاسی آن وارد می کنند. برخی از اجزای فرهنگ سیاسی گذشته دیگر نمی توانند با تحولات امروزی همگام شوند؛ خشونت، تشکیلات

گرایی، ایدئولوژی گرایی،<sup>۱</sup> انترناسیونالیسم<sup>۱</sup> رایج، کیش شخصیت و نظائر آن می باید از ضمیر خود آگاه و ناخودآگاه چپ زدوده شوند و با ارزش هائی جدید، متناسب با نیازهای داخلی جامعه و تحولات جهانی اخیر جایگزین گردند. اگر در گذشته استقلال طلبی خلقی عنصر سازمان دهنده ی فرهنگ سیاسی چپ بود، امروزه ضرورت دارد که دموکراسی (در ارتباط با عدالت اقتصادی) چنین جایگاهی را برگزیند. تنها از این طریق است که جنبش چپ در رقابت با سایر جنبش های سیاسی ایران (اسلام سیاسی، سلطنت خواه، ملی گرا) می تواند به حضور دوباره و تأثیر اجتماعی جدی بیندیشد. روشنفکران سوسیالیست با نقد فرهنگ سیاسی گذشته و ارائه ی ارزش ها و هنجارهای جدید می توانند نقشی پراهمیت در این راستا بازی کنند.

تحولات اخیر در جنبش چپ ایران را گرچه باید گامی مثبت تلقی کرد، اما این تحولات از عمقی کافی برخوردار نیستند و همچنین امکان تمرین در جامعه ی ایران را ندارند. این روند نیازمند زمانی بس طولانی است. چرا که دموکراتیزه شدن فرهنگ سیاسی یک طرح تاریخی است.



### منابع و پی نوشت ها

۱ - برای نمونه به نوشته های زیر رجوع کنید:

بهزاد سمردی، «تأملاتی در باره فرهنگ سیاسی جامعه ایران»، اختر، شماره ۸، زمستان ۱۳۶۸.

الف . بانی، «چپ انقلابی ایران و مسأله رهایی»، اختر، شماره ۶، تابستان ۱۳۶۷.

هیئت تحریریه، «چشم انداز یک فرهنگ سیاسی»، کنکاش، شماره ۱، تابستان ۱۳۶۶.

۲ - این تعریف از فرهنگ سیاسی، با ادغام رفتار سیاسی، به یک تعریف مردم شناسانه نزدیک می

شود. برای نمونه به نوشته زیر مراجعه کنید:  
Richard Fagen, The Transformation of Political Culture in Cuba (Stanford University Press, 1969).

3- Stuart Hall, "Thatcherism among the Theorists" in C. Nelson (ed.) Marxism and the Interpretation of Culture (University of Illinois Press, 1988, PP. 35-73.

4- John Gibbins, "Contemporary Political Culture: an introduction" in Contemporary Political Culture (Sage Publications, 1989), P. 5.

۵ - مراد از «نیروی اجتماعی ناب» نیروهایی است که در دستگاه فکری و ایدئولوژیک شان نقاط وجود ندارد. به عنوان مثال، مجاهدین خلق و نهفت آزادی، به دلیل نقاط ایدئولوژیک شان در این تعریف نمی گنجند. در مورد خصوصیات جنبش ملیون به جزوه زیر رجوع کنید: امیر پیشداد و همایون کاتوزیان، ملی کیست و نهفت ملی چیست؟، انتشارات پیشبرد نهفت ملی ایران، ۱۳۵۹.

۶ - حسین ملک، «واحد نام»، سهند، شماره ۳، بهار ۱۳۲۴.

۷ - بابک بامدادان، «روشنفکری ایرانی یا هنر نیندیشیدن»، دبیره، شماره ۲، زمستان ۱۳۲۲.

8 - Fred Holliday, "The Iranian Revolution and Great Power-Politics" in N. Keddie & M. Gasiorowski (eds.), Neither East Nor West (Yale University Press, 1990), P. 248.

۹ - «دستور نامه حزب سوسیال دموکراتهای ایران»، دنیا، سال سوم، شماره ۴، ص. ۷۸ - ۸۲.

۱۰ - نکته قابل توجه در این مورد آنکه وقت گذرانی در قهوه خانه ها از سرگرمی های مهم کارگران صنعتی ایران نبود. در این مورد به نوشته ی زیر مراجعه نمایید: آصف بیات، «روند پروتئریزه شدن کارگران کارخانجات تهران» الفبا شماره ۴، پائیز ۱۳۲۲.

۱۱ - هواداران س. چ. اف. خ. ا. هسته های مطالعاتی، بهار ۱۳۵۸، ص. ۹.

۱۲ - کارل مارکس و فردریک انگلس، مانیفست کمونیستی، ص. ۵۹ - ۵۸.

۱۳ - حمید شوکت، نگاهی از درون به جنبش چپ ایران، جلد اول، انتشارات بازتاب، ص. ۱۷۹.

۱۴ - سالنامه آماری کشور، سال ۱۳۵۹، سازمان برنامه و بودجه، فصل سوم.

۱۵ - در مورد خشونت و شکنجه در تاریخ شاهان ایران به اثر زیر مراجعه کنید: مهیار خلیلی، تاریخچه شکنجه: تاریخ کشتار و آزار در ایران (جلد اول)

16 - Franz Fanon, The Wretched of the Earth (Grove Press, 1966), P. 93.

۱۷ - حسن ماسالی، «تأثیر و منش در مبارزه ی اجتماعی» در نتایج سمینار ویسادن: در باره ی بحران جنبش چپ ایران، کمیته ی برگزار کننده سمینار، ۱۹۸۵، ص. ۵۸ - ۵۵.

- ۱۸ - سازمان پیکار، روشنفکران و جنبش کمونیستی، (مجموعه مقاله از پیکار شماره های ۱۰۲ - ۱۰۷)، ص. ۴.
- ۱۹ - حمید شوکت، همان منبع، ص. ۱۹۹.
- ۲۰ - ستاره سرخ (ارگان سازمان انقلابی)، دوره سوم، شماره دوم، مرداد ۵۸، ص ۱۳.
- ۲۱ - پیام آزادی، (ارگان شورای متحد چپ) دوره اول، شماره ۱۷.
- ۲۲ - عاطفه گرگین، «گفتگویی با پاکنژاد» در دفتر های آزادی (وابسته به جبهه دموکراتیک ملی)، دی ماه ۱۳۶۳، ص. ۱۰۴.
- ۲۳ - به گفتگوی عاطفه گرگین (همانجا) با پاکنژاد مراجعه کنید. پاکنژاد در صدد اثبات لیبرال نبودن خود و گرگین در تلاش لیبرال جلوه دادن وی است.
- ۲۴ - فدائنی (سازمان فدائیان خلق ایران)، «با مرگ یا تولدی دیگر»، فروردین ۶۹.
- ۲۵ - اکثریت (سازمان فدائیان خلق ایران - اکثریت) مرداد ۱۳۶۹.
- ۲۶ - به «بیانیه و برنامه پیشنهادی» و یا جزوه های «بحث و گفتگو...» رجوع کنید.



## «نیمه دیگر» شماره یازدهم منتشر شد.

شماره یازدهم نیمه دیگر، بهار ۱۳۶۹، نشریه فرهنگی، سیاسی و اجتماعی زنان با مطالب زیر در ۲۰۰ صفحه منتشر شد: بدحجابی از چشم شرقی و غربی (سارا کهن)؛ فضای تنگ ناسازگاری (افسانه نجم آبادی)؛ دمی در بند (نهاد)؛ گفتگویی با زهره خیام (نیره توحیدی)؛ تهران ۷۸ (لیلا سیاح)؛ در کوچه پس کوچه های غربت (هما سرشار)؛ ظرف ماهی (مهرنوش مزارعی)؛ برزخ و نجات (س. مازندرانی)؛ معرفی و نقد فیلم قلعه (آزاده آزاد)؛ آرشیو (محمد توکلی طرقي)؛ کرونولوژی رویدادهای مربوط به زنان (اما دلخانیان و ناهید یگانه)؛ درباره فعالیت های زنان ایرانی در خارج از کشور؛ همراه با طرح هایی از بیژن اسدی پور. نشانی: Nimeye Digar

P.O. Box 1468

Cambridge, MA 02238 U.S.A.

www.iran-archive.com

## «چشم انداز» شماره هفتم منتشر شد.

نشریه چشم انداز شماره هفتم، بهار ۱۳۶۹، با مطالب زیر در ۱۳۲ صفحه منتشر شد: دور باطل ولایت فقیه، بازنگری قانون اساسی (ناصر پاکدامن)؛ قدرت کلمه (واتسلاو هاول)؛ بیداری از بزرگ ترین رویای تاریخ (مصاحبه ای با اریک هابسبام)؛ مسکو، باکو، تفلیس، ایروان - پاییز ۱۳۶۸ (رامین)؛ آگشاده باد به دولت همیشه این درگاه - از سفر شوروی (تورج اتابکی)؛ در برزخ بیم و امید - درباره تحولات اروپای شرقی (محسن یلفانی)؛ اشباح - داستان (عباس سماکار)؛ سرگرمی - داستان (بهرام حیدری)؛ سه روز تا بینالود (رضا مهاجر)؛ عصر تخصص (سیولیشه)؛ همراه با چند شعر از پرویز اوصیاء، محمود فلکی، منوچهر محجوبی، هادی خرسندی، م. سحر.

N. Pakdaman

نشانی:

B.P. 61

75662 Paris Cedex 14 France





## موانع فرهنگی رشد دموکراسی در ایران

### علی آشتیانی

آیا امکان تأسیس نهاد های عرفی و دموکراتیک در ایران در بستر تاریخ و فرهنگ ایرانی وجود دارد، یا اینکه دموکراسی و تجدد پدیده هائی اروپایی اند و دست یافتن به آنها مستلزم ترک سنت ها و فرهنگ ملی است؟ آیا امکان تحقق دموکراسی بدون قبول کلیت تجددگرایی (مدرنیته) عملی است؟ آیا لوازم گذار به یک جامعه توسعه یافته و امروزین بدون عرفی کردن فرهنگ اسلامی ایران میسر است؟ آیا اسلام (در مورد ایران تشیع) به عنوان نهادی ترین پایگاه سنت، همانند سایر ادیان از ظرفیت درونی برای عرفی شدن (دنیوی شدن) برخوردار است یا اینکه فقط با از بین رفتن اسلام دموکراسی در ایران تحقق پذیر خواهد شد؟ آیا عرفی کردن تشیع در ایران مستلزم نقد رادیکال روشنفکران دینی است و یا اینکه یک حرکت فکری از درون نیز برای چنین تحولی لازم است؟ و بالاخره، آیا تحول فرهنگ سیاسی ایران کنونی در بستر یک جنبش انتقادی روشنفکری ممکن خواهد شد یا اینکه، توسعه و تحول اجتماعی و علمی جامعه نیز بایستی هماهنگ با عرصه های فکری و فرهنگی در مد نظر قرار گیرند؟

اینها برخی از پرسشهای اندیشه برانگیزی اند که یک برخورد دلسوزانه و جدی به مسئله دموکراسی در ایران می تواند مطرح سازد. تحقق دموکراسی، با هر تعریفی که عنوان شود، بدون وجود ساختارهای سیاسی و فرهنگی سکولار فراهم نخواهد گردید. پروژه های مدرن، از لیبرالیزم گرفته تا سوسیالیزم، در کلیتی که معرف عصر روشنگری بوده و بیان اندیشه تجددگرایانه می باشد امکان تحقق پیدا کرده و خواهند کرد. (۱) به نظر من

لیبرالیزم، سوسیالیزم، پسامدرنیزم و.... (با تمام تفاوت های واقعی شان) تا آنجا که از زبان و مفاهیمی مشترک (زبانی که در آن عرفی گرایی و تجددگرایی در مرکز نقد و بحث است) استفاده می کنند، متعلق به این عصر و این زمانه اند. (۲) تعلق فکری من به سوسیالیزم و رادیکالیزم است، اما هدف این نوشته پاسخ گفتن به جدال نظری میان سوسیالیزم و لیبرالیزم نیست. تجدد، و دموکراسی، به عنوان یک دشواری فرهنگی از چنان پیچیدگی برخوردار است که اندیشیدن در باره آنها نمی تواند اسیر پیش فرض هائی که مبنای تجربی (آمبریک) کافی ندارند شود. (۳) لذا برای رسیدن به دوره ای در ایران که امکان مباحثه و جدال نظری در سطح وسیع بر سر مفاهیم و سازماندهی اجتماعی لیبرالی، سوسیالیستی و یا احیاناً جامعه ای فراتر از آنها باشد، لازم است فرهنگ سیاسی عرفی در جامعه پا گیرد و نهادهایی به وجود آیند که امکان چنین گفتگویی را فراهم سازند.

فراهم آوردن شرایطی که زمینه های تحول فرهنگ سیاسی سنتی مسلط در ایران را عملی سازد، بدون تغییر رادیکال دو ساختار مهم تاریخی و فرهنگی قابل تصور نیست. این دو نهاد، کم یابیش، در تاریخ چند هزارساله ایران نقش اصلی را در تعیین سرنوشت ایرانیان ایفا نموده اند: اول) سنت سیاسی سلطنت مقدس. دوم) دین به عنوان یک نهاد مهم فرهنگی و سنتی. جدایی این دو پدیده بیش از اینکه از دل تاریخ و فرهنگ ایرانی برخاسته باشد دلایل تحلیلی و نیز بعضاً مقطعی دارد. اما بهرحال، دو ساختار فوق چنان در تاریخ و هویت فرهنگی و ملی ما ریشه دوانیده اند که هیچ پروژه جدید و معاصری درباره ایران قادر به سکوت در برابر آنها نیست. دین و دولت در ایران در اشکال ظاهری و آشنا مورد نقد و بحث فراوان قرار گرفته و کمابیش بعنوان عناصر مخرب و متحجر در تاریخ ایران فرض یا شناخته شده اند. علیرغم این امر، هر دو پدیده در سطوح پیچیده تر و غیرسیاسی در فرهنگ و تاریخ ایران حضور دیرینه داشته و با عناصری از هویت ملی، ادبیات و اسطوره، و رفتارها و پندارهای ایرانیان آمیخته شده اند. (۴) لذا، نقد امروزی سنت های سیاسی و ارزشهای دینی در ایران نمی تواند خود را به ظواهر پدیده ها (مثلاً استبداد پادشاهی و یا تحجر فکر دینی) محدود کند. چه، هر گاه که بحثی بر سر مفاهیم تاریخ و فرهنگ ایرانی، عرفان و شعر و زبان فارسی در گیرد، روشنفکر ایرانی با اشکال پوشیده تر و حتی

عمیق تری از شناخت سیاسی و دینی ایرانی روبرو خواهد شد. درست به همین دلیل است که نقد روابط استبدادی و سنتی ایرانی مجبور به مصاف با مفاهیم بسیار حساس و دشواری است که با تاریخ و فرهنگ یک ملت مربوط است، مثلاً مفهوم ایرانی بودن، هویت (هویت های) ملی، تقابل یا تفاهم بین اسلام و ایران، غرب گرایی و تجدد نمایی و یا اصالت طلبی و ایران گرایی و بسیاری از مفاهیم مهم دیگر. در چند دهه اخیر واکنش رویارویی فرهنگ ایرانی با تمدن جدید که بگونه ای تند و تیز در پی تسخیر اقصی نقاط عالم است، در اشکال متعدد ناسیونالیستی و دینی ظاهر شده است. مباحثی مانند: «تجدید حیات تفکر دینی»، «هویت ملی ایرانی»، و حتی «غرب زدگی» و «ایرانیت»، که همه به میزانی متأثر از چالش بزرگتری است که خصلت گیتی شمول تجدد (مدرنیته) در میان ما ایرانیان برانگیخته است (۵).

در این نوشته به بررسی مفصل ساختار دولتی و مفهوم سیاست و سلطنت ایرانی نمی پردازیم. با این وجود بایستی توجه داشت که فرایند دموکراتیزه کردن روابط سیاسی در ایران نمی تواند صرفاً به تحول اقتصادی (مدرنیزاسیون) جامعه و عرفی نمودن دین بسنده کند. بدون دگرگون ساختن ساختار دولتی پادشاهی (پاتریمونیا) امکان تقدس زدائی از حوزه های سیاسی و فرهنگی ایران فراهم نخواهد شد. سلطنت در ایران تنها یک شکل حکومتی نیست. سلطنت در مفهوم تاریخی و فرهنگی آن در ایران از ساختی ویژه برخوردار است که به آن معنای مقدس و شدیداً غیر عرفی می دهد. (۶)

#### امروزین کردن سنت ها:

جنبش های تجدد خواهانه در ایران کم یا بیش یکی از این دو عامل را (ساختار دولتی / سنت های فرهنگی) به خدمت گرفته اند تا شاید با توسل به یک پایگاه تثبیت شده قدرتی، عوامل بازدارنده دیگر را خلع سلاح نمایند. جنبش های اصلاح طلبانه در ایران، از دوران امیر کبیر تا عصر مشروطه، سعی بر آن داشتند که دستگاه دولتی را به سوی اهداف خود جلب کرده و از این راه به اصلاح ساختار های سیاسی دست بزنند و نیروی روحانیت شیعه و فرهنگ و ارزش های سنتی را متحول سازند. اما از آنجا

که پروژه آنان خودجوش نبوده و فکر به وجود آوردن یک رفرم درونی در ساختارهای ارزشی سنتی و اسلامی در مدّ نظر نبوده، گسترش فکر اصلاح طلبی به میزان زیادی محدود به مقام و قدرت امیرکبیر ها و مشیرالدوله ها مانده و کمتر تحول نهادی در سنت و دین بوجود آمده است. اندیشه اصلاح طلبانه اولیه بیش از هر چه متوجه «اخذ تمدن اروپایی» و گسترش آن در ایران بوده و حساسیت کمتری نسبت به تحول درونی فرهنگ و سنت ایرانی نشان داده است. برنامه اصلاح طلبان جنبش مشروطیت بر این پیش فرض استوار بود که برای رسیدن به پیشرفت و ترقی اجتماعی و تأسیس حکومت قانون بایستی تسلیم تمدن فرهنگی شد. چنین پروژه روشنفکرانه ای با خود عوامل ناپودی خویش را می پروراند. عرفی شدن یک جامعه، به میزان زیادی، آن گاه نهادی خواهد شد که در بستر یک فرایند تحول درونی ساختارهای سیاسی و فرهنگی هستی یافته باشد. در چنین شرایطی است که ارزش ها و نهاد های مدرن و دموکراتیک در رابطه ای «خودی» و درونی با مردم یک جامعه قرار می گیرد و دیگر دشواری بیگانه ماندن شهروندان از فرایند تجدید گرایی را پیش نمی آورد. اگر چنین حساسیتی نسبت به تحول سنت های بومی جوامعی که در آنها سنت ریشه دیرینه دارد، نشان داده نشود، مردم چنین جوامعی خواه نا خواه از طریق نهاد ها و ارزش های آشنای سنتی (مانند دین) خود و جهان پیرامونشان را درک خواهند کرد و با زبان دین و سنت وارد رابطه اجتماعی خواهند گردید. ممکن است که قشر (نخبه) جامعه (بویژه تحصیل کرده های اروپا و امریکا)، به دلیل تصاحب موقعیت مناسب و برخورداری از حمایت دولتی قادر به «تحمیل» برخی ارزش ها و نهادهای «غربی» در جامعه شوند (مثلاً تغییر نظام آموزشی و حقوقی در دوره رضا شاه و برخی اقدامات دیگر در دوره بعد از آن)، اما حیات استراتژی تحول اجتماعی از این دست همیشه به قدر قدرتی نیروی دولتی وابسته است نه به نهادهایی که بایستی طبیعتاً مردم از طریق آنها با یکدیگر رابطه برقرار نمایند. حتی همین نهادهای به ظاهر جدید مانند مدارس، دانشگاهها، دستگاههای دولتی، و... هم بدون اعمال قهر دولتی در خدمت چنین پروژه ای نخواهند بود. انقلاب اخیر ایران و شورش کارمندان دولتی، دانشجویان و استادان مدارس عالی، وکلای دادگستری و... شاهدهی بر این مدعا است. (۷)

## عرفی کردن دین:

تجدد ( مدرنیته ) تنها یک پروژه ی روشنفکری نیست. مهمترین ویژگی تجدید پدیده عرفی گرایی (secularization) است که از کلمه لاتین «Saeculum»، به معنی «عصر» (Age) ریشه می گیرد، یعنی این عصر و این جهان (در مقابل جهان دیگر- دینی). برای روشنتر کردن مفهوم عرفی گرایی بایستی میان سکولاریزم به عنوان یک دکتترین و سکولاریزاسیون، به عنوان فرایندی جامعه شناسانه تمایز قائل شویم. دکتترین سکولاریزم در رابطه با آراء و عقاید و روشنفکران معنی پیدامی کند. اما عرفی شدن یک جامعه (secularization) فرایندی است که اشاره به تحولی اجتماعی دارد و لازمه آن بوجود آمدن تمایز در عملکرد های نهاد های اجتماعی است. بنابراین تعریف، فرایند عرفی شدن یک جامعه در تضاد با نهاد ها و نیروهایی قرار می گیرد که هستی شان وابسته به حفظ سنت است. سنت بدین دلیل که رخدادن هر تحول اجتماعی موجب تغییر روابط قدرتی و ارزشهای حافظ آن خواهد شد، مهمترین مانع بر سر راه هر تغییر اجتماعی است. در جامعه ایران تضاد میان فرایند عرفی شدن جامعه با اسلام از آنجا ناشی می شود که اسلام مهمترین پایگاه سنت است. در ایران اسلام هم به عنوان دین و هم به عنوان قدرت سیاسی سنتی در جامعه مطرح است. به همین دلیل است که تحول جامعه بدون عرفی کردن اسلام عملی نخواهد شد. رشد روابط سرمایه داری در ایران سبب گردیده که فرایند عرفی شدن (secularization) روابط اجتماعی در سطحی بسیار گسترده تر از فرهنگ و معرفت عرفی (secularism) صورت گیرد. این امر سبب گردیده که نوعی تنش میان ساخت روابط اجتماعی و اقتصادی جامعه و ارزش های سنتی آن به وجود آید.

تکوین مجموعه آرای که ویژگی های تجدید خواهانه را در روابط اجتماعی گسترش داد همان جنبشی است که به «روشنگری» شهرت داشته و عصر تجدید (مدرنیته) را بنیان نهاد. بنابراین هر چند که اصول عصر روشنگری مربوط به یک متفکر و یا جامعه خاصی نمی شود، با این وجود شرایط خاصی سبب گردید که تجدید (به معنی امروزی کلمه) در اروپای غربی ریشه بگيرد و از آنجا به سایر جوامع سرایت کند. این بحث که آیا تجدید یک پدیده جهانشمول بوده یا وسیله گسترش فرهنگ و ارزش های

اروپایی که در سایر نقاط جهان ریشه می دواند، خود موضوع بحث ها و جدالهای فراوانی است که در ایران نیز تحت عناوینی مانند «غرب زدگی»، «فرنگ مآبی»، «تسلیم بلا شرط به فرهنگ اروپایی»، «سنت گرایی»، و «شرق» و «غرب»، مورد بحث بوده است و امروزه نیز جمهوری اسلامی خود را حافظ اصالت اسلامی در مقابل «غرب» (یعنی تجدد خواهی) می داند. متأسفانه از آنجا که این بحث ها اغلب خصومت آمیز و بدون اندیشه و تفکر درباره مفاهیمی مانند تجدد، پیشرفت و غیره صورت گرفته اند، راه به جایی نبرده اند. در این نوشته سعی خواهد شد چند پرسش اساسی را در رابطه با مسئله تجدد و رابطه آن با جوامع به اصطلاح «شرقی» (و یا اسلامی) مطرح کنیم و به تبیین نظری مسئله تجدد در جامعه ای مانند ایران به پردازیم.

از نظر تاریخی، فرایند عرفی شدن روابط اجتماعی ابتدا در اروپای غربی صورت گرفت. (۸) اما دلیل این امر در هیچ ویژگی ماوراء تاریخی و یا ذاتی اروپائیان نبود. مسئله این بود که جوامع اروپای غربی فرایند تحول اقتصادی و اجتماعیشان پیش از سایر جوامع صورت گرفت. هماهنگ با فرایند یک سری تحولات اساسی در اقتصاد و روابط اجتماعی در اروپای غربی، شورشهای دهقانی زمینداران و کلیسا را در فشار نهادند و جنبش معروف به رفرماسیون دینی صورت گرفت و فرایند عرفی گرایی در ابعاد گسترده تری در این جوامع تقویت گردید. (۹) بدیگر سخن تحولات اجتماعی در اروپا که سبب رشد علم و صنعت گردیدند شیوه جدیدی از تفکر اجتماعی (عرفی) و سازماندهی اجتماعی (سکولاریزاسیون) را فراهم آوردند که در کلیت خود به تفکیک عملکردهای حوزه های مختلف اجتماعی انجامید که جدایی میان زندگی سیاسی و دینی جامعه از آن جمله بود. (۱۰). گسترش تدریجی علم و تکنولوژی هر چه بیشتر و عمیق تر فرایند این جدایی و به موازات آن عرفی شدن روابط اجتماعی را تقویت نموده و مسئله به جایی رسید که جوامع صنعتی پیشرفته امروز، چه جوامع سرمایه داری و چه کشورهای که به جوامع «سوسیالیستی» شهرت دارند، در میان جدایی این حوزه ها و استقلال عملکردهای این نهادها را (و از جمله نهادهای سیاسی و دینی) کاملاً به عنوان یک ارزش تثبیت شده و مورد توافق عمومی به رسمیت شناخته اند.



حال در کشورهای مانند ایران که نه از سطح رشد علمی و تکنولوژیک بالایی برخوردار است و نه فرایند عرفی شدن در سطح گسترده ای در جامعه تحقق یافته، مسئله امروزین کردن روابط اجتماعی و فرهنگی و رسیدن به رشد و پیشرفت علمی و صنعتی، از ابعاد بسیار پیچیده تر و بغرنج تری برخوردار است، به ویژه اینکه اسلام در سطحی گسترده تر با سیاست درآمیخته است. نویسندگان و متفکرین در سطوح گوناگون و گاه با اندیشه های متفاوت با برجسته نمودن کلیت فرهنگ ایران و به خصوص ویژگی های دین اسلام قائل به تمایز اساسی و حتی ذاتی میان جامعه ایران و جوامع اروپایی اند و مسئله تحقق فرایند عرفی شدن جامعه ایران را به نحوی از انحاء مورد پرمش قرار داده اند.

متفکرین مذهبی با استناد به متون مقدس اسلامی مشروعیت جدایی میان دین و سیاست را در جوامع اسلامی و به ویژه ایران مورد سؤال قرار می دهند. سید حسین نصر با تأکید بر مفهوم «توحید» در شناخت شناسی اسلامی به نفی این امر می پردازد که در اسلام امکان تمایز میان دین و سیاست مورد قبول می باشد. وی اسلام را دینی ترسیم می کند که قائل به هیچ گونه تمایزی میان دین و عرف و یا جنبه های الهی و زمینی زندگی بشر نبوده و دربرگیرنده کلیت زندگی آدمی است. (۱۱) حمید عنایت نیز با برجسته نمودن این ادعای اسلامی که دین اسلام در برگیرنده تمامی ابعاد زندگی بشری است، صحبت از وجود یک «پیوند ذاتی بین اسلام به عنوان یک برنامه جامع برای تنظیم زندگی انسانی» و «سیاست به عنوان ابزار لازمی که در خدمت همه جانبه این برنامه باشد» می کند. (۱۲) آن لمپتن، ایران شناس معروف انگلیسی، نیز با عنوان نمودن این امر که در اسلام «تمایزی میان دولت و جامعه و دین وجود ندارد»، عملاً امکان جدایی میان دین و عرف را در اسلام نفی می کند. (۱۳) این دسته از نویسندگان با توسل به مفاهیم اسلامی و تعریف شان از اسلام به عنوان یک دین جامع الشمول، مسئله عرفی شدن اسلام و حتی امکان تحول جامعه ایران را به سوی تجدد و جدایی دین و سیاست نفی می کنند.

اخیراً نیز برخی نویسندگان ایرانی، متأثر از قدرت گیری ایدئولوژی اسلام،

به نقد تاریخ فرهنگ ایران دست زده اند و فرهنگ ایران را با توسل به یک «ذات» ماندگار و نقطه مرجع به نام «اسلام»، «دین» و یا «تفکر دینی»، به سنجش درآورده اند. بابک بامدادان به اعتراف خویش، «بر اساس این فکر که فرهنگ ایرانی/اسلامی ما از بنیاد و ناگزیر در تحولاتش دینی بوده و مانده»، می کوشد تا «سرشته و رگه اصلی این رویداد تاریخی را» نقد و بررسی کند. (۱۴) ظاهراً داریوش شایگان نیز در کتاب اخیرش، «نگاه شکسته» نظرات مشابهی را مطرح ساخته و پیگانگی ایرانیان را با شناخت شناسی مدرن مشکل اساسی جامعه ایران دانسته است. (۱۵)

### یکپارچگی و یا تنش فرهنگی:

بحث هایی که «بابک بامدادان» درباره «امتناع تفکر در فرهنگ دینی» و «علل انحطاط فرهنگی و فکری» در ایران انجام داده بدون شک در جرگه مهمترین نوشته های انتقادی است که در این ده ساله بعد از انقلاب توسط روشنفکران ایرانی صورت گرفته است. نوشته های بامدادان هم بخاطر انتقادی بودن وی نسبت به فرهنگ روشنفکری و دینی ایران قابل ملاحظه اند و هم به علت تأثیر آنی و شوک آوری که وی با آشنا زدائی از بسیاری مفاهیم و داده های فرهنگی و فکری ما ایجاد می کند. به نظر می رسد که بعد از سالها که روشنفکران ایرانی بدون اینکه با فلسفه و تاریخ عقاید آشنا باشند به اظهار نظر درباره مسائل فلسفی و فکری می پرداختند و نوعی انشاء نویسی و کلی گویی در میان روشنفکران ایرانی سنت گردیده بود، اکنون جای خود را به برخی از روشنفکران ایرانی داده اند که در زمینه فلسفه و تاریخ عقاید مطالعه داشته و کارشان را جدی می گیرند، که دست به بحث های فرهنگی ایران زده اند.

بطور خلاصه بامدادان فرهنگ ایران را از نظر تاریخی تحت تسلط فکر دینی دانسته و عقیده دارد که ایرانیان، چه در عهد کهن و چه امروز، به خاطر تسلط دین دچار انحطاط فکری بوده اند و «امتناع فکری» و «هنر ناندیشیدن» از بارزه های عمده آن بوده است. «...ما محکوم بوده ایم در کلیت وجودمان دینی باشیم و دینی بمانیم». (۱۶) بامدادان چندان توجهی به مسائل ریز و درشت دیگری که در تاریخ و فرهنگ ایرانی روی داده و در ساختن آن سهم داشته نمی دهد. سثوالی که مطرح می کند در سطح



خاصی از تجرید فکری است که کمتر عنایتی به کثرت ویژگی‌های فرهنگی و تاریخی ایران و به خصوص به وجود تنش فرهنگی در تاریخ ایران، دارد.

بامدادان در پاسخ به این پرسش خود که دلیل انحطاط فرهنگی ایرانیان چیست، «امتناع فکری» و «تسلط اندیشه دینی» را عنوان می‌کند. مسئله آموختن این است که چگونه می‌توان اندیشید و فکر کرد. حال اگر تاریخ ایران هیچ گاه آفتاب فکر کردن و اندیشیدن را بخود ندیده است، پس چگونه می‌تواند در ورطه‌ئی که افتاده است و امکان تفکر نمودن و اندیشیدن را از او سلب کرده است بیرون آید و خود را رها سازد؟ پاسخ بامدادان روشن است. اگر مشکل ما ایرانیان در «امتناع تفکر در فرهنگ دینی» است و اگر می‌خواهیم تفکر و اندیشه را آنگونه که شایسته است در فرهنگ خود وارد کنیم باید به سراغ سرچشمه اصلی آب برویم. علاج این دشواری فرهنگی ایرانیان رجوع کردن به منبع تفکر و اندیشه است، و آن فلسفه یونانی است.

برخورد بامدادان به مسئله «اندیشیدن» و آنچه که می‌توان تفکر نامید، آشکارا متأثر از عقاید مارتین هایدگر است. هایدگر نیز چنین برخورد انتقادی را نسبت به فرهنگ غربی دارد. او در سخنرانی‌هایی که بعداً به عنوان مجموعه‌ای تحت عنوان «آنچه که اندیشیدن نام گرفته است» (What Is Called Thinking) منتشر شد، اعلام داشت که: «اندیشه برانگیزترین چیزها درباره عصر تفکر برانگیز ما این است که ما هنوز نمی‌اندیشیم» (۱۷). هایدگر برای تعریف خود از مفهوم «تفکر و اندیشیدن»، از روش نفی‌کننده آغاز می‌کند. وی در سخنرانی‌های اولیه‌اش می‌گوید برای اینکه دید آنچه چیزی اندیشیدن است، بایستی دانست آنچه چیزی اندیشیدن نیست. اندیشیدن به عقیده هایدگر، صاحب نظر و عقیده بودن یا استدلال کردن و کبرا و صغرا چیدن (منطق و علم)، و یا حتی سمبل‌ها و مفاهیمی که ایدئالیزم آلمانی بدان وابسته است، نیست. به عبارت ساده‌تر «اندیشیدن»، آنگونه که هایدگر در مدّ نظر دارد با علم و منطق و شناخت و غیره متفاوت است. البته هایدگر اهمیت علم و انواع دیگر معرفت‌ها و اطلاعات را نفی نمی‌کند. وی حتی اعتراف می‌کند که، «اندیشیدن» نمی‌

تواند مانند علم، دانش (knowledge) تولید کند و یا اینکه لزوماً در عمل مفید افتد و یا حتی معنایی کیهانی را حل کند. وی اذعان دارد که «اندیشیدن» هیچ نوع رستاخیزی را نصیب انسان نمی کند و از این نظر کاملاً مقامی کم اهمیت تر از علوم (چه علوم طبیعی و چه علوم انسانی و اجتماعی) دارد. (۱۸)

برای هایدگر «تفکر کردن» در خود معنی پیدا می کند و هدفی بیرون از خود ندارد. او بر آن است که تعریفی از «اندیشیدن» بدهد که قائم به ذات باشد. تعریفی که هم مستقل است و هم در عین حال شعرواره و فلسفی. (۱۹) اندیشیدن از نظر هایدگر «تفکر فلسفی» است و فلسفه یک نوع شیوه کنکاش فکری است که از علم و عقاید و هر نوع دیگر معرفت های بشری متمایز است. درست به همین دلیل است که هایدگر «اندیشیدن» را با پرسش کردن توأم می داند. «اندیشیدن پرسش کردن است. و خود را مورد پرسش قرار دادن تا آنجایی که عقاید و نظرهایی که به ما رسیده اند مورد سؤال قرار بگیرند». (۲۰) برای هایدگر پرسش کردن برای کسب معلومات جدید و یا رسیدن به اطلاعات تازه (آنگونه که یک پرسش علمی است) مطرح نیست. پرسش کردن هدفی خارج و ماوراء «اندیشیدن فلسفی» ندارد. درست به همین دلیل است که برای هایدگر «اندیشیدن» نه یک نظام است و نه مجموعه ای از مفاهیم. هایدگر منبع «تفکر فلسفی» را در فلسفه یونانی می داند و می خواهد آنرا از طریق سیستم زدایی به درجه ای متعالی از بغرنجی برساند و از این طریق به دوگانگی تفکر جدید غربی (سوژه و آژیه) خاتمه دهد. (۲۱)

متفکران ایرانی متأثر از هایدگر هر یک بنابه سلیقه و قرائت ویژه ای که از عقاید وی دارند، به نقد وضعیت فکر و اندیشه در ایران پرداخته اند. پیش از انقلاب داریوش شایگان در این زمینه پیش قدم شد. (۲۲) در آستانه انقلاب رضا دآوری در کتابی تحت عنوان «وضع کنونی تفکر در ایران» از موضع اسلام خواهی به نقد تفکر و اندیشه جدید در ایران دست زد. (۲۳) در این چند سال نیز شایگان چندین کتاب در رابطه با مسائل فرهنگی و فکری ایران و اسلام نوشته که متأسفانه بخش بسیار کمی از آنها به فارسی بازگردانده شده اند. هر یک از این سه فیلسوف ایرانی، با تأکید بر جنبه

هایی از آراء هایدگر درباره «تفکر فلسفی» به نقد بخشی از فرهنگ ایران پرداخته اند. رضا داوری، به عنوان یک ایدئولوگ اسلامی اقدام به تفسیری سنت گرایانه از هایدگر کرده و به نقد «تجددخواهی»، «فرهنگ و تفکر علمی و غربی»، و حتی آراء متفکرین اسلامی اصلاح طلب (فقه پویا) پرداخته و تا آنجا پیش رفته که عبدالکریم سروش نظرات او را فاشیست مآبان خوانده است. (۲۴) داوری تعریف هایدگر را از «اندیشیدن» مطلق کرده و آنرا به فراسوی آنچه که هایدگر می پنداشت، یعنی «تفکر فلسفی» برده و به نفی مطلق هر گونه معرفت و تفکر دیگر که با تعریف وی از «تفکر» همخوانی ندارد، پرداخته است. داوری نقد هایدگر از «اندیشه جدید غربی» را مستمسک قرار داده و با نفی «غربزدگی فکری ایرانیان»، به مکتب گرایی و استبداد دینی مشروعیت می دهد. (۲۵)

اما قرائت بامدادان از هایدگر متفاوت است و در واقع از موضعی کاملاً متمایز به نقد فرهنگ ایرانی دست می زند. بامدادان بنا به تعریف هایدگر از «اندیشیدن فلسفی»، باورها و مفاهیمی را که از طریق تاریخ و فرهنگ ایران به ما رسید و بطور عمده نیز در تسلط دین بوده مورد پرسش قرار می دهد. او بر آن است که تا آنجا که تفکر دینی و متافیزیکی، که مرجع الهی و مطلق دارد، بر فرهنگ ما غالب است، اندیشیدن و رهایی از انحطاط فکری و فرهنگی امکان ناپذیر است. چرا که باور دینی با پرسش کردن مفاهیم و ارزش هایی که تاریخ به ارث می گذارد بیگانه است. بامدادان به بهترین نحوی به نقد تقدس مآبی و استبداد فکری نهفته در فرهنگ ایرانیان می پردازد. بامدادان، بر خلاف دیگر هایدگری های ایرانی قصد توجیه یک نظام فکری دیگری را ندارد. او هم باور های فرهنگی ایران، شامل تفکر سنتی/دینی، و هم افکاری که به نام تجددخواهی از عصر مشروطه تا به امروز به ما رسیده و جزیی از میراث فرهنگی روشنفکران ایرانی شده است مورد پرسش قرار می دهد. (۲۶) لذا، تا آنجا که مسئله پرسش باور های کهنه و نو مطرح است بامدادان کمک مؤثری در بوجود آمدن اندیشه و فکر انتقادی در ایران کرده است و کارش در خور تقدیر است.

اما، به نظر می رسد که بامدادان هدفی بیش از آنچه که گفته شد در سر دارد. بامدادان آنچه را که هایدگر «تفکر فلسفی» و متمایز و مستقل از علم

و دیگر شیوه های کسب شناخت و دانش می دانست، تنها شکل ممکن «اندیشیدن» و بالطبع جایگزین آنها می داند. اگر قرار شود تعریفی را که هایدگر از «اندیشیدن» دارد به عنوان یک مدل تئوریک پذیرفت و تمامی تمدن ها و فرهنگ ها را با آن سنجید، در تعریف ابتدایی از «اندیشه فلسفی» نقض غرض خواهد شد. هایدگر معتقد است که حتی تمدن غرب هم هنوز به مرزهای «اندیشیدن» نرسیده است. با این وجود وی برای پنداری که خودش از «اندیشیدن» دارد مقامی که لزوماً بالاتر از علم باشد قائل نیست. وی البته علم را از «اندیشیدن» متمایز می پندارد ولی در عین حال نمی خواهد که اندیشیدن فلسفی جای علم را بگیرد. هایدگر اصولاً به آنچه که در حوزه علوم (از فیزیک و ریاضیات گرفته تا علوم اجتماعی و سیاسی و انسانی) می گذرد کاری ندارد. در عین حال آنها را نفی نمی کند، بخصوص فایده شان را. وی می خواهد برای «اندیشیدن» به عنوان یک مقوله فلسفی حوزه ای کاملاً مستقل قائل شود که در آنجا صرف پرسش کردن، تفکر کردن باشد. حال اگر قرار باشد که اندیشه فلسفی هستی از خود داشته باشد و در خدمت هیچ پدیده دیگر قرار نگیرد و لزوماً به نتیجه ای نینجامد، جایگزین نمودن اندیشه سیاسی و یا اجتماعی و حتی ادبی با «اندیشه فلسفی» دیگر ادعای متناقضی خواهد بود. از لحاظ سیاسی و اجتماعی هم چنین نگرشی به مسئله فرهنگ و تفکر بعید نیست که به استبداد فکری و اشرافیت گرایی روشنفکرانه بینجامد.

زبان و شیوه برخورد انتقادی بامدادان به بهترین وجهی در خدمت یک مسئله مهم، «تسلط» فرهنگ دینی در ایران، درآمده است. اما همین نقطه قوت بحث وی سبب گردیده تا که ایده ها و عقایدی که در تاریخ ایران «مغلوب» بحساب آمده اند به هیچ انگاشته شده اند. درست به همین دلیل است که فرهنگ ایران چنین یکپارچه و بدون تنش و تضاد دیده می شود. دیدن فرهنگ واره هائی که عامل تنش با اسلام بوده اند از آن روی حائز اهمیت است که زمینه های «ثوری امید» در آینده از آن سر چشمه می گیرند. عنایت به عناصر و عوامل تنش در فرهنگ ایران حساسیت نشان دادن به تحول این جامعه در آینده است.

بدون اینکه قصد داشته باشیم نظریه های ذکر شده را کم اهمیت جلوه

دهیم، بگذارید پیش از ورود به جزئیات بحث، فرضیه ای را که در پی ارائه آن هستیم بی پرده و با زبانی ساده مطرح سازیم. به گمان من هیچ مانع ذاتی و غیر قابل حلی بر سر راه کشوری مانند ایران، علیرغم وجود اسلام، برای رسیدن به تجدد و ترقی و پیشرفت و همچنین دموکراسی وجود ندارد. اگر هم هست محصول شرایط ویژه و دشواری های مشخص تاریخی و فرهنگی بوده است که آنها نیز در شرایط و زمینه های متفاوت قابل جبران می باشند. طرح مسئله بدین شیوه ساده و بی پیرایه نبایستی چنین القاء کند که احتمالاً آن «دشواری های مشخص» به آسانی متحول می شوند و یا اینکه «شرایط و زمینه های متفاوت» به سادگی ساخته و پرداخته خواهند شد. نقطه نظرات دیگر و به خصوص آنها که به مسئله «تفکر دینی» و تنش میان سنت های فرهنگی ایرانی/اسلامی و ارزش های تجددخواهانه پرداخته اند از مشروعیت برخوردار بوده و منعکس کننده برخی از اساسی ترین دلشوره های فکری و فرهنگی ایران امروzanند. اختلاف نظر و تفاوت سلیقه فکری نبایستی سبب گردد که چنین مباحث مهم فکری هر چه عمیق تر شکافته و تحلیل نشوند. لیکن، این وجود، این باور که تاریخ و فرهنگ ایران قابل تقلیل به یک جزء مشخص (مثلاً اسلام و یا تفکر دینی) است در این نوشته مورد نقد قرار می گیرد.

دشواری تحلیل آن دسته از روشنفکران ایرانی که فرهنگ ایران و دین اسلام را پدیده هایی ایستا، بیگانه با علم و تفکر و کاملاً در تسلط مفاهیم و سنت های دینی و الهی می پندارند، در این است که درکی یک پارچه (مونولیتیک) و بدور از حقیقت تاریخی و تحول اجتماعی از فرهنگ ایران و اسلام دارند. اسلام مانند بسیاری از ادیان و حتی ایدئولوژی های دیگر مصون از تحول زمانی و مکانی نبوده است. اسلام بیش از اینکه در محدوده کلام خدا (قرآن) و سنت پیغمبر باقی مانده باشد در برخورد با دیگر فرهنگ ها و تمدن ها شکل یافت و صورت های متعدد و متنوعی پیدا نمود. اسلام اولیه در برخورد با دو تمدن پیشرفته عصر خود، ایران و بیزانتین، اشکال جدید و به مراتب پیچیده تری به خود گرفت. امروزه نیز ما با یک اسلام روبرو نمی باشیم. اسلام ایرانی با اسلام مردم اندونزی، عربستان، آلبانی و اتیوپی یکی نمی باشد. بنابراین شناخت دقیق و غیر شعارگونه از اسلام در دوره های تاریخی معین و در برخورد با فرهنگ های

مشخص به پردازد و توان دیدن عناصر غیر دینی و اسلامی فرهنگ کشور های معروف به «اسلامی» را داشته باشد.

اسلام به عنوان ایدئولوژی سنتی:

در مقابله با مفهوم بنیاد گرایانه از اسلام و فرهنگ کشورهای خاورمیانه، و از جمله ایران، اخیراً برخی از متفکرین علوم اجتماعی به مطالعات وسیعی در جهت شناخت اسلام و مسئله تحول اجتماعی در جوامعی که در آنها اسلام نقش مهمی دارد، دست زده اند. (۲۷) مرکز توجه این بحث ها تبیین تئوریک اسلام به عنوان یک ایدئولوژی و سیر تاریخی آن است. این نگرش مسئله بحران اسلام و رویارویی آن با «غرب» را با نقد پیش فرض هایی که تاریخ جوامع اسلامی را ایستا و ساکن می دانند، اقدام به مرحله بندی تاریخ تحول اسلام نموده و به این نتیجه رسیده اند که اسلام، چه به عنوان یک دین و چه به عنوان یک ایدئولوژی سیاسی به هیچ وجه بری از تحول اجتماعی و تاریخی نبوده و اصولاً نمی توان متن تاریخی و اجتماعی جوامع اسلامی را ایستا و مصون از تغییرات و تحولات اجتماعی در نظر گرفت. بدین ترتیب اسلام به عنوان یک ایدئولوژی مورد تحلیل قرار می گیرد و نه به عنوان قرائت متون مقدس و تغییر ناپذیر.

مطالعات جدیدی که درباره تحول تاریخی اسلام انجام گرفته با نقد دیدگاه «شرق شناسانه» (orientalism) که با تکیه یک جانبه بر متون مقدس اسلامی و خارج کردن آنها از متن اجتماعی شان، جوامع اسلامی را ایستا ارزیابی می کنند، سعی کرده اند این موضوع را برجسته کنند که اسلام و جوامع اسلامی از تحولات اجتماعی و تضاد ها و تغییرات فرهنگی و سیاسی مصون نمانده اند. (۲۸)

همزمان با گسترش اسلام از لحاظ جغرافیایی، اسلام اولیه که در قوانین و دستورات نه چندان مدون دینی خلاصه می شد ابعاد جدیدتر و پیچیده تری به خود گرفت. تماس اعراب مسلمان با جوامع پیشرفته تر آن زمان سبب گردید که متفکرین اسلامی در حوزه هایی جدید، که اسلام اولیه با آن بیگانه بود، از تفکر و فرهنگ اندیشه توشه گرفته و رابطه پیدا کنند. (۲۹) باید گفت، بیش از دو قرن طول کشید تا اندیشه فلسفی در اسلام پایه گذاری شد. معتزله با پیش کشیدن مبحث «جبر و اختیار»، فضای تفکر و اندیشه



اسلامی را از تعلیمات خشک دینی پالودند و عملاً به اشاعه این امر پرداختند که دنیای اسلام نمی تواند خود را در چارچوب دستورها و قوانین ساده قرآنی محدود نماید. (۳۰) حقیقت جز این نبود که معتزله متأثر از فلسفه هلنی بودند و بحث فلسفی خود را نیز درباره اختیار (Free Will) از آنها به عاریت گرفته بوده و به زبان اسلامی درآورده بودند. گفته می شود که تفکر راسیونالیستی معتزله بیان تلاشی بوده است که اسلام اولیه را در فضای جدید دنیای اسلام برای اقشار ممتاز ایرانی و دیگر کشورهای اسلامی مقبول تر نماید. (۳۱)

رفته رفته با گسترش بیشتر دنیای اسلام از نظر جغرافیایی و ادغام بخش مهمی از دنیای متمدن آن عصر در آن، متفکران و اندیشمندانی ظهور نمودند که به فرهنگ و فلسفه، در ابعادی کاملاً جدید و حتی بیگانه با تعلیمات دین اسلام، پرداختند.

فلسفه در دنیای اسلام بطور مستقیم از یونان گرفته شده است، «مسلمین همچنانکه بحث در مبداء وجود و تحقیق در احوال اعیان موجودات را با توجه با آثار عقلای یونانی شروع کردند، نام این علم و این مبحث یعنی «فلسفه» را هم از یونان گرفتند». (۳۲) اصولاً در تمدن اسلام فیلسوف کسی را می گفتند که با فلسفه یونانی و به خصوص با روش و آثار ارسطو آشنایی داشت. (۳۳) بر خلاف آنچه که شهرت دارد، برخورد متفکران اسلامی با فلسفه یونانی یک گونه نبود. در میان گروه مهمی، فلسفه همان روش ارسطویی بود. با این وجود عقاید دیگران و به خصوص افلاطون و فیثاغورس، که از طریق اسکندریه به حوزه های علمی خاورمیانه رسیده بود نیز مورد توجه بود. به علاوه، برخی دیگر از متفکرین اسلامی به عقاید فلسفی متفاوتی مانند عقاید هندوان و مانویان و غیره توجه داشتند. استفاده از فلسفه نیز با دیدگاهها و شیوه های متفاوتی انجام می گرفت. برخی با استفاده از اصول عقاید ارسطو و افلاطون و آمیختن آنها با مبانی دین اسلام، سعی داشتند به اسلام بعد فلسفی دهند. عده دیگری، چون اخوان الصفا، عقاید ارسطو و افلاطون و فیثاغورس و مبانی دین اسلام و بعضی عقاید دیگر را در هم آمیختند و نظرات ویژه ای را مطرح ساختند. تعداد اندکی از متفکرین اسلامی نیز به فلسفه یونانی پیش از ارسطو (فیثاغوریون و سقراط)

عنایت داشتند اما این عقاید را در خدمت دین اسلام در نیاوردند. محمد ذکریای رازی از این دسته بود.

الکندی، که وی را اولین فیلسوف عرب گفته اند، راه را برای مشروعیت دادن به شناخت غیر دینی گشود. وی با طرح مسئله تجربه امپریک و امکان رسیدن به حقیقت از طریق آن بُعد جدیدی در معرفت دینی به وجود آورد. زبان الکندی فلسفی بود و با خشکی و فئاتیسم دینی فاصله داشت. وی تا آنجا رفت که حتی از امکان «همزیستی راههای گوناگون» در پی بردن به «حقیقت» سخن می گفت. (۳۴)

ابن رشد از مهمترین متفکران اسلامی بود که به دفاع از اندیشه راسیونالیستی فلسفی پرداخت و با آن عده از مسلمانانی که مخالف فلسفه و تعقل بودند به جدال پرداخت. ابن رشد نوع جدیدی از تفکر را وارد فرهنگ اسلامی کرد که برای علما و طرفداران کلام مساوی با کفر و بی دینی بود. اصولاً جدال میان تفکر فلسفی ابن رشد و پیروان کلام اسلامی (به ویژه غزالی)، چیزی نبود جز بیان عدم یکپارچگی تفکر دینی. و این تنش بود که در فرهنگ اسلامی به خاطر تحول تاریخی به وجود آمده بود و تا به امروز ادامه دارد. (۳۵)

ابن رشد با طرح نظریه «حقیقت دوگانه» قائل به استقلال حقیقت عقلی گردید که از نظر وی مستقل از حقیقت الهی بود. وی شریعت اسلام را بنا به اوضاع و مقتضیات زمانه قابل تجدید نظر و تغییر می دانست. چنین تفسیری از شریعت برای فقهای اسلامی قابل تحمل نبود. چه، زمینه های جدایی میان اصول مقدس دینی و حوزه حقوقی را فراهم می کرد. به همین دلیل بود که ابن رشد تکفیر شد و کتابهایش به آتش کشیده شدند. (۳۶)

شاید در دنیای اسلام شاید هیچ متفکری به اندازه «محمد ذکریای رازی» از اندیشه ای مستقل و متفاوت برخوردار نبوده باشد. رازی برخی از مهمترین مفاهیم اسلامی را مورد پرسش قرار داد و راه را برای تفسیرهای آزادتر بعدی از اسلام هموار ساخت. مهمترین نظریه ای که رازی مطرح نمود و وی را در میان فقها منفور ساخت، رد عقلی اصل نبوت بود. رازی بر این عقیده



بود که امکان سازش میان فلسفه و دین وجود ندارد. (۳۷) آنچه که رازی را در میان متفکرین ایرانی/اسلامی برجسته می کند، صراحت و تلاشی است که وی در نقد از انواع مذاهب و برخی از مهمترین اصول دین اسلام می کند. رازی نسبت به اکثر مذاهب دیگر هم راه انتقاد پیش گرفته و این انتقاد را در برخی از آنها مانند مذاهب دیصانیه و محمره و مانویه و مذاهب غالیة شیعه بشدت آشکار کرده است. (۳۸)

رازی به نقد نبوت و کتب آسمانی نیز همت گمارد، خداوند همه بندگان خود را مساوی خلق کرده و هیچکس را بر دیگری برتری نداده است و اگر بگوییم که برای راهنمایی آنان حاجت بانتخاب کسی داشت حکمت بالغه وی میبایست چنین اقتضا کند که همه را بمنابع و مضار آتی و آتیشان آگاه سازد و کسی را از میان ایشان بر دیگران برتری ندهد و مایه اختلاف و نزاع آنان نگردد و بانتخاب امام و پیشوا باعث آن نشود که هر فرقه تنها از پیشوای خود پیروی و دیگران را تکذیب کند و با نظر بغض به آنان بنگرد و جماعات بزرگی بر سر این اختلاف از میان بروند. (۳۹) رازی در تعدد ادیان و وجود کتب مقدس دینی منافع زمینی و منبع جنگ و خونریزی را می بیند، معجزات متنبیان نیز چیزی جز خدعه و نیرنگ نیست و غالب آنها هم از مقوله افسانه های دینی است که بعد از آنان پدید آمد. مبانی و اصول ادیان با حقایق مخالفت و مغایرت دارند و به همین سبب هم میان آنها اختلاف دیده می شود و علت اعتماد و اعتقاد مردم بادیان و اطاعت از پیشوایان مذهبی تنها عادت است. ادیان و مذاهب علت اساسی جنگها و مخالفت با اندیشه های فلسفی و تحقیقات علمی هستند. کتابهایی که بنام کتب مقدس آسمانی معروفند، کتبی خالی از ارزش و اعتبارند و آثار کسانی از قدما مانند افلاطون و ارسطو و اقلیدس و بقراط خدمت مهمتر و مفید تری به بشر کرده است. (۴۰)

تاریخ و سنت فرهنگی ایران علیرغم اینکه در چهارده قرن اخیر شدیداً تحت تأثیر اسلام و جریانهای اسلامی بوده است، قابل تقلیل دادن به یک شیوه تفکر و یا یک نوع شناخت شناسی به نام تفکر دینی یا اسلامی نیست. همانطوریکه به اختصار گفته شد حتی تاریخ تمدن اسلامی را نیز می توان در یک سری قوانین و جزمهای دینی خلاصه کرد. این ادعا که اسلام به

عنوان یک شریعت مقدس قائل به امکان همزیستی با اندیشه ها و آراء مخالف خود نیست، به حقیقت نزدیک است و اصولاً در اسلام شکیبایی در برابر آراء مخالف وجود ندارد (البته ادیان رسمی از نظر اسلام تا حدی استثناء اند). (۴۱) رفتار جزمگرایانه و خشونت آمیز علمای اسلامی با فیلسوف ها و سایر دیگر اندیشان اسلامی درست به دلیل جزمگرایی و عدم تحمل اندیشه متفاوت در سنت اسلامی است. «علم و علما در برابر معتقدات دینی مسلمین همواره دچار مشکلات و موانع سخت بوده اند». فقهای اسلامی هیچ نوع فکر و اندیشه ای را که دقیقاً در چارچوب اعتقادات اسلامی نبوده باشند تحمل نمی کردند حتی علوم فنی را، «تمام علوم ریاضی و الهی و فروع مختلف آنها یعنی طب و فلک و موسیقی و کیمیا و جز آن با حمایتی که از طرف خلفا و امرا نسبت به آنها می شد مورد اعتراض گروه بزرگی از متعصبین اهل سنت و حدیث بوده و هر کس را به آن علوم توجهی داشت زندیق و ملحد می دانستند». شواهد دال بر قتل و کشتار اهل علم و فلسفه توسط علمای اسلامی کم نیستند. (۴۲)

اما صرف وجود چنین تنشی میان فقهای اسلامی و دانشمندان، فیلسوف ها و عرفای ایرانی خود شاهدی است بر وجود عرصه های دیگری از تفکر و فرهنگ در ایران اسلامی که لزوماً تفکر دینی و یا فقهی نیستند. در ایران علاوه بر دین و تفکر دینی و فقهی، ابعاد دیگر فرهنگی، یعنی علم (ریاضی، طب، هیئت و...)، فلسفه و عرفان و ادبیات وجود داشته و تداوم پیدا کرده اند که در کلیت خود بخشی از سنت ها و تاریخ فرهنگی ایران را ساخته و شکل داده اند. در همان ایران اسلامی که در پندار برخی سلطه دین امکان اندیشیدن به احدی نمی داد، در حوزه فلسفه و عرفان فارابی، رازی، ابن سینا و سهروردی پرورش یافت و در علوم، رازی و بیرونی و خیام و در شعر و ادبیات از هیچ تمدن دیگری عقب نماند و چه بسا که شعرا و نویسندگانی جهانی آفرید. اینکه در ایران علم پزشکی یا هیئت به درجه بالایی از رشد می رسد و این حقیقت که در دوران معروف به قرون وسطای اروپایی فلسفه در ایران به مراتب پیشرفته تر بوده است بیانگر یک حقیقت بزرگ است و آن زندگی علم و فلسفه و شعر و عرفان در کنار شریعت و کلام اسلامی است. بنابراین از لحاظ تاریخی کشورهایی مانند ایران چندان از تمدن اروپایی عقب نبوده اند، هر چند که مشکلات خودمان را داشته ایم. اما بهر

حال، بخش مهم و حتی اصلی آنچه که به فرهنگ و افتخارات ملی ایرانی معروف است و امروزه به ما رسیده است متعلق به همان دوره ایران اسلامی است. هیچ شاهد قانع کننده ای دال بر اینکه ایران پیش از اسلام از نظر فلسفه، علم، شعر و یا عرفان در درجه ای بالاتر و متعالی تر از دوره اسلامی آن بوده در دست نیست. از آن مهمتر این حقیقت است که تاریخ ایران اسلامی چیزی به مراتب بیشتر و متعالی تر از علوم و متون دینی تولید کرده و بسیار چند سویه تر و پویا تر از آنچه که امروز از آن تصویر می کنند بوده است. اتفاقاً این ایران متأخر است که از لحاظ فکری و فرهنگی ایستا بوده و از غافله تمدن و فرهنگ جهان عقب مانده است.

بنابراین در فرهنگ و تاریخ جوامع اسلامی و به ویژه فرهنگ ایران بعد از اسلام، عناصر دیگری به غیر از دین هستی داشته و تداوم فکری و فرهنگی پیدا کرده اند. همین عناصر غیر دینی فرهنگی زمینه های مناسبی می باشند جهت پروراندن یک تفکر عرفی و متجدد که از زمینه های فرهنگی ملی و بومی برخوردارند؛ از جمله عناصر مهم فرهنگی که می تواند در خدمت یک پروژه عرفی و امروزین قرار گیرد عرفان است. بسام تبیبی بر این عقیده است که یکی از گرایش های مثبت در فرهنگ برخی کشورهای اسلامی که در مسیر عرفی گرایی قرار گرفته اند، عرفان اسلامی است. عرفان با طرح این مسئله که اعتقاد به حقیقت مطلق و دین امری فردی و درونی است عملاً به مخالفت با نهاد روحانیت می پردازد که خود را میانجی میان مؤمنین و رسیدن به حقیقت مطلق می داند و بدین ترتیب مشروعیت آنرا مورد سؤال قرار می دهد. (۴۳) به اعتقاد تبیبی، چنین تفسیری از دین اسلام و رابطه انسان با خدا بسیار مشابه جریانست که در دنیای امروز به عرفی گرایی شهرت دارد. تبیبی حتی تا آنجا پیش می رود که ادعا می کند که اگر در کشور های اسلامی به جای روحانیت و تفسیر آنان از دین، تصوف دست بالا را می داشت، جوامع اسلامی امروز از رشد فرهنگی، علمی و تکنولوژیک برجسته ای برخوردار می بودند. (۴۴) یکی دیگر از محققین معاصر، طائب تیزی (Tayeb el Tizini) که مطالعاتی گسترده در زمینه ی تاریخ و فلسفه اسلامی و سیر تحول آن دارد، بر این باور است که، «فلسفه متعالی اسلامی زمینه های مناسبی برای تدوین یک تفسیر عرفی بر اساس عناصر علمی از کیهان شناسی ساخته و پرداخته است». (۴۵) بنابراین در

دنیای امروز توجه به آن عده از عناصر فرهنگی و فکری که ساختاری متفاوت از شریعت و کلام اسلامی دارند واجب است چون می توانند به عنوان زمینه های فرهنگی ملی و بومی تجددخواهی در یک پروژه عرفی و امروزی ادغام گردند تا کلیت تاریخ و فرهنگمان را به دلیل آنکه دارای عنصر غالب دینی است به یکباره کنار نگذاریم.

تفکر انتقادی معاصر نباید با دیدن نقش گسترده دین و جزمیت فکری و خشونت فرهنگی اش، در تاریخ ایران مرعوب آن شود و به عناصر مقاومت فکری و فرهنگی در تاریخ ایران امیدوار نباشد. فراموش نباید کرد که قدرت گسترده دین و علمای اسلامی علیرغم تمام مخالفت هایی که با تفکر فلسفی یونانی و علم و هنر نمودند، تداوم فرهنگ غیر دینی را قطع نکرده و فرهنگ واره های غیر دینی هیچ گاه تسلیم مطلق فقها و شریعت مداران نگردیدند. اندیشه و فکر غیر دینی علیرغم وجود زمینه ها و شرایط دشوار از فضاهای مناسبی برای رشد و گسترش خود بهره برد. آنگاه که سرکوب تفکر فلسفی تحت عنوان شرک و بیگانه ستیزی فضا را برای اندیشه فلسفی محدود نمود، تصوف و عرفان ( البته به نام عرفان اسلامی)، در پوشش به سُخره گرفتن عقل و استدلال، دنیای جدید از آزاده نگری و شکیبایی فکری را باز نمودند. عرفان تفکر صوری دینی را به کناری نهاده و اندیشیدن را به درون انسان رفتن دانست، بدون اینکه خود را ضد دین و دشمن مقدس مآبان اسلامی اعلام دارد به هر آنچه که در شریعت اسلام «حرام» بود، مشروعیت داد. به رقص و شادی و میگساری نشستند و دستگاه علمای دینی را به ریشخند گرفتند و به جای ترس دانه های عشق در دلها پاشیدند. چگونه می توان فقه و کلام را در فرهنگ ایران اسلامی دید اما دیگر سویه های متفاوت آنرا نادیده انگاشت. برای ساختن یک فرهنگ عرفی غیر دینی زمینه های فکری و رفتاری مهمی را می توان از تاریخ ایران اخذ نمود. اگر موفق به چنین کاری گردیم دیگر تجددگرایی ایرانی به عنوان پدیده ای کاملاً بیگانه و غریبه با زمینه های ملی و تاریخی ایران، نخواهد بود.

**تضاد دین با علم:**

پیش از این گفته شد که فرایند عرفی شدن (secularization) جوامع مقوله ای روشنفکرانه نیست، بلکه فرایندی جامعه شناسانه است. (۴۵) اگر عرفی

گرایی را یک شیوه تفکر مشخص بدانیم، آنگاه پیش شرط گسترش آن در کشوری مانند ایران تسلیم شدن به زندگی روشنفکری و هویت اروپایی خواهد بود. اما اگر قبول کنیم که عرفی کردن یک جامعه فرایندی است که بیش از هر چه در گرو نهادی شدن تفکیک عملکرد های ساختار های اجتماعی از یکدیگر (و به خصوص ساختار ها و عملکرد های سیاسی و دینی) است، دیگر بحث از رها کردن هویت ملی ایرانی و کسب هویت اروپایی بی معنی خواهد شد. مهمتر اینکه، نگاه جامعه شناسانه به تحول اجتماعی و مسئله عرفی گرایی، نقش اسلام را در جامعه ای مانند ایران از زاویه ای به مراتب تاریخی تر و روشنفکرانه تر برجسته می کند. اسلام به جای اینکه نقطه مرجع تحول اجتماعی قرار گیرد و تمامی مفاهیم فرهنگی و تاریخی جامعه مان از آن بیرون کشیده شود، خود موضوع تغییر قرار می گیرد و شناخت از ماهیت اسلام به جای اینکه از قرائت قرآن و دستورات شریعت حاصل گردد، در پناه فرایند روابط اجتماعی که اسلام در متن آن قرار دارد، ممکن خواهد شد.

بسام تبیی در مطالعاتی که پیرامون اسلام و تحول اجتماعی کرده است، به تفسیر متفاوت و امروزی از مسئله عدم تفکیک میان اعتقادات دینی و حوزه های سیاسی و اقتصادی، رسیده است. وی اسلام را ایدئولوژی جوامع پیش صنعتی می داند که در آنها هنوز تفکیک کارکرد ها در ساختار های اجتماعی رخ نداده است و لذا عدم تمایز میان حوزه عمومی ( دولت، سیاست و...) و عرصه خصوصی ( دین) ریشه در عدم رشد و گسترش ساختار های اجتماعی جدید در کشور های اسلامی دارد. (۴۲) در اروپا نیز فرایند عرفی شدن جوامع همزمان با تحول در ساختار های اجتماعی این جوامع و بطور مشخص با توسعه فرایند صنعتی شدن همراه بود. در واقع نهادی شدن فرایند عرفی گرایی، در یک جامعه بیش از هر چه وابسته به رشد روابط و ساختارهایی است که روند صنعتی شدن و رشد علم و تکنولوژی را همراه سازد. حال اگر چنین تعریفی از فرایند عرفی شدن جوامع را بپذیرا شویم، پرسش اساسی در مورد کشوری مانند ایران این است که آیا برای ورود به مرحله صنعتی شدن و پایه گذاری جامعه بر اساس رشد تکنولوژی و علم می بایستی از نظر فکری و فرهنگی نیز کاملاً غربی شویم و یا اینکه امکان عرفی شدن ارزشها و فرهنگ ایرانی موجود است؟ نویسندگان و

متفکرین ایرانی پاسخهای متفاوتی به این پرسشها داده اند.

ایدئولوژیهای اسلامی شاید بیش از هر بخش دیگر جامعه در زمینه همخوانی اسلام با علم و تکنولوژی مطلب نوشته و داد سخن گفته اند. در اینجا فرصت پرداختن به جزئیات چنین بحث هایی نیست. تنها به شیوه برخوردی که روشنفکران اصلاح طلب دینی با این موضوع دارند، اشاره ای می کنیم. روشنفکرانی مانند علی شریعتی و عبدالکریم سروش ظاهراً هم خود را به امروزین کردن اسلام گمارده و سعی در اثبات این امر دارند که اسلام با رشد علم و تکنولوژی همخوانی دارد. اصلاح طلبان اسلامی هر کجا که میان داده های دینی و زندگی امروزین به تضاد بر می خورند با مطرح ساختن باز بودن، مجاز بودن تغییر و اصلاح در شریعت و مسائل ثانوی به نجات از چنین تناقضی اقدام می کنند. آنها سعی دارند که با سیاسی تر نمودن هر چه بیشتر اسلام از آن دینی کامل و یک ایدئولوژی جهانشمول ساخته و پاسخ همه مسائل و معضلات جامعه را از زبان دین بیان دارند. اما این پروژه برای حل یک تناقض دچار تناقضی مهم تر می شود. مسئله اساسی که در اینجا نادیده انگاشته شده آن است که اسلام و یا هر دین دیگری برای اینکه مانع فرایند صنعتی شدن جامعه و رشد علمی و اقتصادی آن نشود بایستی خود را از دخالت در این حوزه ها کنار بکشد. کاری که اصلاح طلبان دینی ایرانی بدان توجهی ندارند. آنها می خواهند که اسلام را با علم و تجدد آشتی دهند، اما آمادگی پذیرفتن نتایج چنین امری را ندارند. (۴۷) آشتی دادن اسلام با علم یعنی قبول استقلال حوزه هایی که علم در آن حضور دارد و عدم دخالت دین در این امور. تجدد گرایان اسلامی یا بایستی به جنگ علم و پیشرفت اجتماعی رفته و در دفاع از حقانیت دین در تمام امور زندگی بشر بکوشند و یا اینکه بر این حقیقت تاریخی گردن نهند که تعارض میان دین و علم تنها با جدایی آنها از یکدیگر امکان پذیر است. اسلامی که با علم و تکنولوژی و توسعه اقتصادی یک جامعه در تعارض نیست، اسلامی است که استقلال این حوزه ها را می شناسد و با کنار کشیدن خود امکان رشد و ترقی جامعه را فراهم می سازد. اگر اسلام در ایران دچار چنین تحولی گردد و در راستای عرفی شدن قرار گیرد، آنگاه می توان صحبت از همزیستی آن با علم و صنعت کرد. اما اگر چنین تحولی روی ندهد و اسلام به عنوان ایدئولوژی جوامع پیش صنعتی، چه در شکل



سنتی و چه در ظاهر تجدد گرایانه اش عمل کند، آنگاه به عنوان یک مانع مهم فرهنگی بر سر راه تجدد و ترقی، به خصوص تأسیس دموکراسی در ایران قرار خواهد گرفت. امروزه اسلام بر سر یک دو راهی قرار گرفته است. از یک سو بحران ایدئولوژی های غیر دینی در جوامع اسلامی سبب گردیده که نوعی گرایش فرهنگی و سیاسی به سوی اسلام به وجود آید و از سوی دیگر اسلام با این تضاد روبرو شده که خواهان رشد اقتصادی و پیشرفت علمی و تکنولوژی است که ظاهراً هیچ عنصر اسلامی در آنها نیست. این تضاد سبب به وجود آمدن فرایندی شده است که از آن به عنوان «بحران اسلام جدید» نام برده می شود. (۴۸) آینده دموکراسی و پیشرفت اجتماعی در کشور های اسلامی تا حد زیادی بسته به چگونگی حل این تضاد دارد. اسلام به شکل و شمایل امروزی قادر به ارائه هیچ نوع راه حل فرهنگی و یا عملی در جهت توسعه و رشد جوامع «اسلامی» نیست. اگر اسلام به عنوان یک دین خود را به حوزه های اخلاقی و خصوصی جامعه محدود کند، آنگاه زمینه های رشد دموکراسی و توسعه اجتماعی این جوامع فراهم خواهد شد.

با توجه به مطالبی که گفته شد، اسلام به عنوان یک ایدئولوژی جوامع پیش صنعتی (۴۹)، مسلماً مانع مهمی بر سر راه ورود تجدد و عرفی گرایی در ایران است. علیرغم این امر، از آنجا که اسلام در طول تاریخ دچار تغییر و تحولات فراوانی گردیده است، برای ادامه هستی، بایستی خود را با مصالح زمانه تطبیق دهد. لذا آینده اسلام در فراینده عرفی شدنش و بسنده کردنش به وظایف دینی است. برای تحقق چنین امری بایستی تجدد خواهان اسلامی دست به رفرم از درون بزنند. در گذشته راههایی مانند سازش با روحانیت و یا سرکوب قهرآمیز به عنوان شیوه هایی که بتوانند اسلام را در ایران از حوزه های سیاسی و عمومی زندگی خارج نمایند، در پیش گرفته شد و نتایج معکوس به بار آورد. مسئله ای که کمتر به آن توجه شده این امر است که اسلام به عنوان یک ایدئولوژی جوامع پیش صنعتی بدون تحول درونی پیوسته مانع و مخل پیشرفت و ترقی جامعه خواهد بود. به کار بردن قهر دولتی برای سرکوب آن نه تنها مشکل اصلی را حل نمی کند بلکه خود معضلات جدیدی را نیز به وجود می آورد. هر چند که ممکن است روحانیت و نهادهای اسلامی را بتوان با توسل به قدرت نظامی و پلیسی بطور

موقت خاموش کرد (دوره رضا شاه و حتی محمد رضا شاه)، اما بایستی توجه داشت که چنین کاری به ایجاد رفم در درون شیعه نخواهد انجامید و نیروهای اسلامی در اولین فرصت مناسب سر برخواهند داشت.

بنابراین عدم توجه به مسئله تحول درونی شیعه جامعه ایران را دچار یک مسئله بسیار مهم و پیچیده ای خواهد کرد و استقرار دموکراسی را در جامعه به شدت متوال برانگیز خواهد نمود. متأسفانه اغلب اقدامات اصلاح طلبانه و تجددخواهانه اسلامی در جهت عکس اهداف دموکراتیک و آزادیخواهانه عمل کرده اند. کمتر متفکری توانسته میان دین به عنوان مجموعه اعتقادهای تغییرناپذیر و جزمی و دیگر حوزه ها که بایستی بر اساس توافق جمعی و نیازهای عرفی سازماندهی شود، تمایز قائل شود. با این وجود، کسانی مانند شریعتی و سروش شاید حتی علیرغم نیات شان، نوعی زبان غیردینی را وارد ارزش های اسلامی کرده اند که می تواند در خدمت یک پروژه اصلاح طلبانه دینی در جهت «سکولاریزه» نمودن اسلام در ایران قرار گیرد. روشنفکران و متفکرین غیر دینی جامعه نیز وظایف دشواری در کمک به عرفی شدن اسلام و خارج نمودن آن از حوزه های سیاسی و اجتماعی جامعه به عهده دارند. دلشوره من این است که ندانسته به مسئله تحول فرهنگی جامعه بهای لازم را ندهیم و نسبت به نقد و تقدس زدائی ارزشهای سنتی جامعه بی تفاوت بمانیم.

#### سخن پایانی:

تجدد قابل تقلیل به یک عقیده و یا پروژه روشنفکری نیست. تأسیس نهادهای عرفی و دموکراتیک در یک جامعه ملزم به تحولات ساختی و اجتماعی است که سبب گسترش عرفی شدن روابط اجتماعی و ساختارهای مستقل اجتماعی با عملکردهای متمایز از یکدیگر گردند. توسعه اقتصاد صنعتی و رشد علم و تکنولوژی پیش زمینه های فرایند معروف به «سکولاریزاسیون» را فراهم می کنند. بدون گسترش یک جامعه در ابعاد صنعتی و تکنولوژیک امکان تحول فکر عرفی (secularism) غیر ممکن است.

در عین حال فرایند سکولاریزاسیون بدون فراهم آمدن زمینه های فرهنگی و معرفتی در یک جامعه، اگر غیر ممکن نباشد با موانع سخت و رشدی



ناموزون و حتی از شکل افتاده روبرو خواهد شد. (۵۰) بحث نظری بر سر این امر که آیا ابتدا یک جامعه از طریق رشد صنعت و تکنولوژی به عرفی شدن در عرصه ساختارهای اجتماعی خواهد رسید و آنگاه فرهنگ و معرفت عرفی به وجود خواهد آمد و یا اینکه بدون تحول فرهنگی زمینه های سکولاریزاسیون اجتماعی ممکن نیست، نه تنها از لحاظ تحلیلی مفید نیست، بلکه با طرح یک نوع دو گانگی در فرایند رشد دموکراسی در جامعه سبب نادیده انگاشتن یکی از این دو فرایند خواهد گردید. این دو در عین وابسته بودن به فضاهای نسبتاً متمایز، در کلیت خود در یک رابطه فعلیت پیدا می کنند.

رشد و توسعه صنعتی یک جامعه توسط مدیران مکتبی و سیاستمدارانی که قائل به تفکیک عملکرد های حوزه های اجتماعی از معرفت مقدس دینی نیستند، غیر ممکن است. اصولاً رشد علم و تکنولوژی جدا از معرفت شناسی عرفی نیست. نه علم و نه صنعت و نه تکنولوژی، پدیده هایی کاملاً فرا ارزشی و عینی نمی باشند. اینها در سطح گسترده و تاریخی شان پدیده هایی عرفی اند و تنها یک فرهنگ عرفی گرا امکان برقراری رابطه با آنها را دارد.

یک پروژه دموکراتیک امروزی در ایران در عین توجه به ویژگی های تاریخی و فرهنگی جامعه بی شک نیاز به یک گسست فرهنگی، چه از نظر معرفتی و چه از لحاظ پرسش کردن رفتارها و مفاهیم سنتی، دارد تا به سرانجام رسد. در اساس نیز ظرافت و بفرنجی تحول فرهنگی جامعه ایران در آگاهی به ویژگی های ایرانی و ساختن زندگی جدیدی است که در عین توجه به این ویژگی ها تا حد زیادی نفی کننده ارزشها و مفاهیمی است که از گذشته به ما به ارث رسیده است. همانگونه که پیش از این گفته شد توجه به فرهنگ واره ها و اندیشه هائی که با تفکر مسلط اسلامی در تنش بوده اند، مثلاً شعر و یا عرفان، کمک مؤثری اند به درونی کردن و مشروعیت یافتن نقد فرهنگ استبدادی و تفکر خشک دینی. اما حساسیت داشتن نسبت به تاریخ و فرهنگ یک جامعه نپایستی موجب سنت گرایی شود و یا اینکه سبب گردد تا با تکیه به برخی ویژگی های ظاهراً مثبت فرهنگی، مثلاً عرفان، شعر، ایرانیت و... به جای رویارویی انتقادی با گذشته

تاریخی و سنت های فرهنگی، آنها را در لباس فرهنگی تجدید حیات کرده و در گذشته به دنبال آینده باشیم. در جامعه ای مانند ایران تحول اجتماعی، و از جمله دموکراتیزه نمودن عرصه های فرهنگی و سیاسی، بدون گسست در عرصه ی معرفتی و بدون متحول نمودن سامانه های قدرتی، دین و دولت، آب در هاون کوبیدن است. اگر در جامعه ایران فردگرایی لیبرالی و منفعت طلبی شخصی و خصوصی مانند جوامع اروپایی با رفتارها و ارزش های اجتماعی ما همخوانی ندارد، راه حل کنار نهادن مفاهیمی مانند آزادی های فردی و خصوصی و حقوق انسانی نیست. یک مفهوم اجتماعی تر از رابطه فرد و جامعه میان حساسیت فرهنگی و ملی ایرانی، که آنهم نه از روابط مثلاً کدخداهای ایران، که از انواع رادیکال تر پروژه های امروزین دموکراتیک، مثلاً سوسیالیزم حاصل می شود. مفاهیمی مانند رابطه شاگرد و استادی، پدر و فرزندی، مرید و مراد و ... که در جامعه ساده و سنتی ایران وجود دارد، در جامعه صنعتی امروزی تنها در خاطره ها ممکن است دلبذیر باشند. حقوق فردی شاگرد، فرزند، مرید و ... در انقیاد روابط قدرتی سنتی به هیچ گرفته می شوند. هر چند که در این روابط رحم و مروت کدخدا، استاد، عارف و پدر، به مردم اطمینان خاطر دهد.

تأسیس دموکراسی در ایران بایستی از زمینه ها و ویژگی هایی که در دوره معاصر تاریخ ایران به وجود آمده نیز بهره بردارد. فراموش نکنیم که علیرغم وجود حکومت اسلامی در ایران امروز، ما سابقه ای صدوپنجاه ساله از مبارزه و فرهنگ جدید در ایران داریم. نهضت مشروطه و جنبش فکری و فرهنگی که چه پیش از آن و چه بلافاصله بعد از انقلاب به وجود آمد زمینه های نسبتاً قابل توجهی به وجود آوردند که بایستی به عنوان پیشینه فرهنگ عرفی ایرانی مورد نظر بوده و با حساسیت نسبت به آن برخورد کرد. انقلاب مشروطه فرهنگ سکولار را در سطوحی به عنوان نهاد و ساختار در ایران رواج داد. ساختارهای حقوقی و سیاسی (جدایی سه قوه، رأی دادن، انتخاب کردن و انتخاب شدن، مجلس، قانون اساسی، و...) جدید در جامعه ایران هر چند که در دوره پهلوی تنها به صورت ظاهر وجود داشتند اما بهر حال نهادهایی اند که حتی حکومت اسلامی کنونی نیز نتوانسته کاملاً آنها را نادیده بگیرد. وجود احزاب و مبارزه حزبی و پارلمانی که به خصوص در سالهای ۳۲- ۱۳۲۰ محور سیاست در ایران بود، زمینه های مهمی در جهت

عرفی کردن هر چه بیشتر جامعه ایجاد کردند. به وجود آمدن اتحادیه های کارگری، کارمندی، صنفی و زنان و دانشجویان بخش های بسیار مهمی از زمینه های فرهنگ جدید و فرایند نهادی شدن و دموکراتیزه شدن جامعه اند. فرهنگ چپ در جامعه ایران از سابقه و گسترش نسبتاً مهمی برخوردار است. مبارزاتی که نهضت چپ ایران در جهت ساختن تشکل سیاسی سکولار، اتحادیه های کارگری، سازمانهای جوانان، زنان، اقلیت های ملی و دینی کرده کاملاً از بین نرفته و در تاریخ معاصر ایران فراموش نگردیده است. فرهنگ چپ در ایران در گسترش دموکراسی و عرفی کردن عرصه های سیاسی و فرهنگی ایران نقش مهم می تواند داشته باشد. روحیه و فرهنگ ایرانی آنقدرها به فردگرایی افراطی غربی که از ایدئولوژی لیبرالیزم ناشی می شود نیاز ندارد. یک فرهنگ چپ و دموکراتیک در ضمن گسترش آزادی های فردی و خصوصی می تواند به مسائلی که ماوراء لیبرالیزم میرود مانند حس تعاون جمعی، تعدیل اختلاف ثروت و احترام به تفاوت های ملی، دینی و نفی تبعیض جنسی، نقش بسیار اساسی دهد و به یک نیروی بالقوه برای تحول آینده ایران تبدیل شود.



### منابع و پی نوشت ها:

1- Jurgen Habermas, "Modernity: An Incomplete Project," in, Foster, The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture, Washington: Bay Press, 1983.

۲. تنها در این عصر و در رابطه با نقد آن است که امکان به وجود آمدن بحث حول جامعه پسامدرن فراهم گردیده است. جامعه ای که هنوز فرایند سکولاریزم را نیپموده نمی تواند فراتر از آن رود. اسلامی که هنوز تعریفی عرفی (دنیوی) از خود نداده است چگونه می تواند به مفهوم فرامردن از جامعه اسلامی برسد؟

3-Garoslav Krejčí, Before the European Challenge: The Great Civilization of Asia and the Middle East, Albany: State University of New York Press, 1990, P. 89-99.

۴ - جدالی که بر سر سخنرانی شاملو در امریکا صورت گرفت یکی از جلوه های این حقیقت است که اسطوره ها و سنت های فرهنگی ما عمیقاً در خود آگاهیهایمان حضور دارند و به میزان زیادی ارتباط ما را با دنیای معاصر و آگاهی امروزین کم رنگ کرده اند. اینکه شاملو نقد ذهنیت روشنفکران ایران را با توسل به ساختار زدائی از اسطوره های شاه نامه انجام می دهد، و عکس العمل تقریباً یکپارچه جامعه ادبی و روشنفکری ایران، این موضوع تبدیل به حادثه فرهنگی در این چند ساله کرده است خود شهادی بر حساسیت ها و دل شوره های فکری ما است. به نظر میرسد که بهر آن هویت در جامعه روشنفکری ایران فضائی بسیار محافظه کارانه را به وجود آورده است. ذهنیت مان را تا حد زیادی به حفظ آنچه که موجود است قانع کرده ایم. نوعی بیزاری نسبت به تجربه کردن نادانسته ها، نو آوری و سنت شکنی، بر ما غلبه کرده است. رجعت به گذشته و میراث «پدران» حساسیت مان را نسبت به آینده زندگی کم کرده است.

5-Anthony Giddens, The Consequences of Modernity, Stanford, CA:Stanford University Press,1990.p.174-176.

۶ در این زمینه به مقاله، احمد میر داماد، «پادشاهی در ایران (از آغاز تا اسلام)»، کتاب جمعه ها، شماره ۱۴، بهار ۱۳۶۷، رجوع کنید.

۷ باید توجه داشت که در ایران اسلام، تنها به عنوان دین مطرح نبوده بلکه بخش بسیار مهمی از باور ها، رفتار، آداب و رسوم و سنت های جامعه متأثر از اسلام است.

8-Giddens, The Consequence of Modernity, 174.

9-Bassam Tibi, Crisis of the Modern Islam, Salt Lake city: Uta University Press, p.

10-Ibid.

11-Seyyed Hossein Nassr, Islamic Life and Thought, Albany:State University of New York, 1981, p.7.

۱۲. حمید عنایت، اندیشه سیاسی در اسلام، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۲، صفحه

13-A.K.S. Lambton, Theory and Practice in Medieval Persian Government, London:Variorum Reprint, 1980, p.404.

۱۴. بابک بامدادان، نگاهی به رفتار فرهنگی معاصر ما، زمان نو، شماره ۱۰، آبان ۱۳۶۴، صفحه ۱۳.

15-Daryush Shayegan, Le Regard Mutile Schizophrénie Culturelle: Pays Traditionnels Face a la modernité, Albin Michel, Paris,1989.

۱۶. بابک بامدادان، «امتناع تفکر دینی»، الذبا، شماره ۱، ۱۳۶۲.

17-Martin Heidegger, What is Called Thinking?, New

York:Harper & row, 1968, p.4.

18-Ibid. p.33.

19-Ibid. p.X-XI.

20-Ibid. p.XIII.

21-Ibid. p.XIV.

۲۲- داریوش شایگان، آسیا در برابر غرب، تهران: انتشارات امیر کبیر، ۱۳۵۵.

۲۳- رضا داوری، وضع کنونی تفکر در ایران، تهران: انتشارات سروش، ۱۳۵۸.

۲۴- عبدالکریم سروش، «موانع فهم نظریه تکامل معرفت دینی»، کیهان فرهنگی، سال ششم، شماره ۴، تیر ماه ۱۳۲۸، صفحه ۱۴.

۲۵- رضا داوری، انقلاب اسلامی و وضع کنونی عالم، تهران: مرکز فرهنگی علامه طباطبائی، ۱۳۶۱.

۲۶- بابک بامدادن، «روشنفکری ایرانی یا هنر نیندیشیدن»، دبیره، شماره ۵۱.

27-Bassam Tibi, The Crisis of Modern Islam, & Islam and Cultural Accomodation of Social Change, Bouldre, Co.: Westview Press 1990. Hisham Sharabi, Neopatriarchy: A Theory of Distorted Change in Arab Society, New York: Oxford University Press, 1988. Samir Amin, Eurocentrism, New York: Monthly Review, 1989.

Maxime Rodinson, The Europe Mystique of Islam, Seattle: University of Washington Press, 1987.

28-Tibi, The Crisis of Modern Islam, p.4.

29-Amin, Eurocentrism, pp. 40-41.

30-Amin, Eurocentrism, p.42.

31-Ibid.

۳۲- ذبیح الله صفاء، تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی، تهران: انتشارات امیر کبیر، ۱۳۴۲، صفحه

۱۵۲

۳۳- منبع بالا.

34-Majid Fakhry, A Hlstory of Islamic Philosophy, New York: Colombia University press, 1983, p. 62.

35-Amin, Eurocentrism, pp. 44-45.

36-Ibid.

37-Fakhry, P.99.

۳۸ - صفاء، تاریخ علوم عقلی، صفحه ۱۷۵.

۳۹ - منبع بالا.

۴۰ - منبع بالا، صفحه ۱۷۲.

۴۱ - مقاله مصطفی آزمایش، «اتحاد علم و اعتقاد در فرهنگ ایران»، اختر، دفتر هشتم، زمستان ۱۳۲۸، بحث جالبی در ارتباط با نقد تعبیر تقلیل گرایانه از فرهنگ ایران ارائه میدهد. اختلاف نظر من با این مقاله در این است که من به وجود نوعی همزیستی و تنش میان عناصر متفاوت فرهنگ ایرانی (دین، علم، تصوف، فلسفه، هنر)، قایل ام در حالی که مصطفی آزمایش به اتحاد میان آنها باور دارد.

۴۲ - صفاء، تاریخ علوم عقلی، صفحه ۱۳۸-۱۵۵.

43-Tibi, Crisis of Modern Islam, p.134.

44-Ibid.

45-Ibid.

46-Ibid.

47-Ibid. p.122.

48-Ibid. p.143.

49-Ibid.

50-Ibid. p.33.