

پژوهشی پیرامون تاریخ تحلیلی - انتقادی جریان اصلاح طلبی در جمهوری اسلامی ایران

بخش اول: «زیر ساخت های نظری نیروهای اصلاح طلب»

مهدی جمشیدی^۱

چکیده

در این مقاله، هویت فکری اصلاح طلبی سکولار، دلایل دگردیسی آنها و ساز و کارهای نظری اصلاح طلبی سکولار برای گذار از تفکر امام خمینی، باز خوانی شده است. در بخش نخست مشخص شده که مقصود اصلاح طلبان از اصلاح طلبی و دموکراتیزاسیون، زدودن منشأ و خاستگاه دینی نظام سیاسی و نشان دادن تلقی سکولاریستی به جای آن بوده است. در تلقی اصلاح طلبانه، جمهوری اسلامی از نظر منبع تحصیل مشروعیت سیاسی، وابسته به «مردم» است نه «خداوند». از این رو، لازمه تحقق دموکراسی مورد نظر اصلاح طلبان، سکولاریسم است. اصلاح طلبان به منظور دستیابی به جامعه دموکراتیک و سکولاریستی مورد نظر خود، چاره ای نداشتند جز آن که ماهیت نظام سیاسی را استحاله کنند. از این رو، پروژه اصلاح طلبی، «بازگشت به انقلاب» یا «حرکت در مسیر انقلاب» نبود، بلکه در حقیقت، منحرف ساختن نظام سیاسی از مسیری بود که انقلاب اسلامی و امام خمینی (ره) ترسیم کرده بود.

کلیدواژه ها: انقلاب اسلامی، اصلاحات، دموکراسی، مشروعیت، ولایت فقیه

۱. نویسنده و محقق





مقدمه

اصلاح طلبان، خود چه تعریفی از «اصلاحات» داشته و تلقی و برداشت آنها بر چه بنیان های فلسفی و اعتقادی استوار بوده است؟ اگر بتوانیم به چنین شناخت و درکی از اصلاح طلبان دست یابیم، آن گاه می توانیم به این پرسش نیز پاسخ بدهیم که آیا «گفتمان اصلاح طلبان» در امتداد گفتمان انقلاب اسلامی و امام خمینی (ره) قرار داشته یا انحراف از آن بوده است؟ نخست باید به این واقعیت توجه کنیم که اصلاح طلبان با وجود اشتراکات و همسویی های روشن نظری و عملی با یکدیگر، در پاره ای از رویکردها، اختلافاتی با یکدیگر داشته اند. به بیان دیگر، اصلاح طلبی هیچ گاه یک «جریان معرفتی و سیاسی همگون و یکدست» نبوده، بلکه دست کم کنشگران و حاملان اصلاحات، در دو طیف قرار می گیرند.^۱

یکم؛ طیف «اصلاح طلبان سنتی»^۲ که - در مقایسه با طیف دوم - شکاف فکری کمتری با گفتمان انقلاب اسلامی و امام خمینی (ره) دارد و عمدتاً «مجمع روحانیون مبارز» و «حزب اعتماد ملی» را در بر می گیرد.

دوم؛ طیف «اصلاح طلبان سکولار»^۳ که جریان افراطی و تندروی اصلاحات را تشکیل می دهد و شامل احزابی از قبیل «سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی» و «جبهه مشارکت ایران اسلامی» و همچنین بسیاری از روشنفکران اصلاح طلب حلقه کیان می شود. اگرچه هر دو طیف در دهه اول انقلاب (دهه شصت)، دارای تفکرات چپ گرایانه تند و تیزی بوده اند، اما پس از خانه تکانی در اندیشه ها و افکار خود در سال های پایانی این دهه، رویکردهای کاملاً متفاوتی را برگزیدند؛ به ویژه، طیف دوم که «رادیکال های تجدیدنظر طلب»، «ساختارشکنان»، «لیبرال های تندرو» و... نیز خوانده شده اند، دامنه و عمق تجدیدنظر طلبی خود را در اصول و ارزش های انقلاب اسلامی بسیار گسترش دادند و تقریباً در نقطه مقابل تفکرات خود در دهه شصت قرار گرفتند.^۴ در این بخش و

۱. حسین کچوئیان، کند و کاودر ماهیت معمایی ایران؛ جهانی سازی، دموکراسی سازی و جامعه شناسی سیاسی ایران، قم، مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۳، ص ۴۶.

2. Traditional reformers

3. Secular reformers

۴. آنچه به عنوان چپ مذهبی در ایران فعالیت داشته، تا قبل از ورود به فضای فکری انقلاب سال ۱۳۵۷، روایت دینی چپ کلاسیک بوده است و به استثنای خدا باوری و پاره ای نتایج عام آن، به طور کلی با آن اندیشه تطابق داشته، بلکه در مواردی آنچه را به عنوان ایدئولوژی خود مطرح می کرده، چیزی جز تفسیری مطابق دیدگاه چپ از متون و سنت های دینی نبوده است. با ورود به گفتمان فکری - سیاسی پس از انقلاب، چپ مذهبی با چپ کلاسیک فاصله گرفت و با استمداد از فهم خاصی از دین، گرایش سیاسی و فکری متفاوتی را پدید آورد. مرتضی مردی ها، «میراث چپ مذهبی»، راه نو، ۱۳۷۷، ش ۳، ص ۸.



بخش‌های بعدی پژوهش پیش رو، این مدعا به اثبات خواهد رسید. با وجود این که محمد خاتمی، عضو «مجمع روحانیون مبارز» بود و در هفتمین انتخابات ریاست جمهوری، از حمایت‌های گروهی و حزبی آنها برخوردار شد، به نظر می‌رسد تعلق خاطر بیشتری به طیف سکولاریست‌ها داشت. او در طول دوران اصلاحات، همواره از فعالیت روزنامه‌های زنجیره‌ای (که اغلب وابسته به این طیف بودند) پشتیبانی کرد و در نهمین انتخابات ریاست جمهوری، از کاندیدای آنها (مصطفی معین) دفاع کرد، نه از کاندیدای طیف سنتی (مهدی کروبی).

طیف سکولاریست‌ها پس از دوم خرداد، به سرعت توانستند این تحول را به نفع خود مصادره کنند و ادعای نمایندگی کلیت آن را مطرح سازند، به صورتی که طیف سنتی به حاشیه رانده شد. بدین سبب، منطقی به نظر می‌رسد که باید از زاویه نگاه طیف دوم (طیف اصلاح‌طلبان سکولاریست) اصلاحات را شناخت.

با این که اصلاح‌طلبان طی هشت سال (۸۴-۱۳۷۶) در حاکمیت سیاسی حضور داشتند و بخش‌های مهمی از آن (دولت و مجلس) را به تصرف خود درآوردند، اما آنها هیچ‌گاه به صورت دقیق، مشخص و جمعی مشخص نکردند که مراد آنها از «اصلاحات» چیست. حتی پس از سپری شدن این دوره نیز معنای «اصلاحات» در هاله‌ای از ابهام باقی ماند و نظر واحدی درباره آن ابراز نشد و در واقع «طراحان این آرمان و شعار، برای توضیح و تبیین منظور خود و روشن کردن ابعاد مختلف آن، تلاش چندانی نکرده‌اند.»^۱ هنوز هیچ تعریف مشخص و مشترکی از اصلاح‌طلبی در میان نیروها و کنشگران مدعی آن، وجود ندارد. این نقیصه بزرگ، آن‌گاه بیشتر خودنمایی می‌کند که به یاد بیاوریم بیش از ده سال (یک دهه) از دوم خرداد به عنوان آغاز جنبش اصلاح‌طلبی مدرن ایران می‌گذرد، اما در تمام این مدت، هیچ فرد، مقام، دولتمرد، نماینده مجلس، روشنفکر و حزبی، کمترین تلاشی برای ارائه یک تعریف روشن از این واژه و رایزنی برای جلب توافق تمام یا لاقابل بخشی از آنهايي که خود را اصلاح‌طلب می‌خوانند، بر سر آن انجام نداده و به نظر هم نمی‌آید چنین اراده‌ای در درون این جریان وجود داشته باشد.^۲

۱. علیرضا شجاعی‌زند، «اصلاحات و پرسش‌های اساسی»، *اصلاحات و پرسش‌های اساسی؛ مجموعه مقالات*، تهران، ذکر، ۱۳۸۰، ص ۱۶۷.

۲. محمدرضا یزدان‌پناه، «لزوم تعریف اصلاح‌طلبی ایرانی»، *کارگزاران*، ۱۳۸۷، ش ۱۵۷، ص ۸.



۱. غایت اصلاح طلبی سکولار؛ بازگشت «به» انقلاب یا برگشت «از» انقلاب

اهداف اصلاح طلبان چه بود؟ آیا آنها تنها به دنبال جایگزینی مسئولان و تعویض اشخاص بودند یا در صدد تغییر سیاست‌ها و حتی فراتر از این، ساختار شکنی نیز بودند؟ اهداف اصلاح طلبی چه روش‌هایی را برمی‌تابید؟ سؤالاتی از این دست، دارای پاسخ‌های متنوع و متعارضی است؛ چرا که اصلاح طلبان حتی درباره معنای اصلاح طلبی و اصلاحات، با یکدیگر توافق نداشتند و ندارند. محمد خاتمی در اغلب نوشته‌ها و گفته‌های خویش و از جمله در «نامه‌ای برای فردا»، بیش از هر چیزی بر مفهوم «دموکراسی» و «مردم‌سالاری» و مفاهیم معارض با آن، از قبیل «استبداد» و «خودکامگی» تأکید می‌کند و می‌نویسد: «گذشته ما، گذشته‌ای استبدادزده است و استبدادزدگی، درد مزمن و مشترک جامعه ما است. عدم تأمل در این درد بزرگ تاریخی، همه ما را به بی‌راهه خواهد برد.»^۱ و «درد جانکاه ملت ما، خودکامگی و استبداد بوده است.»^۲

در تناسب با نظر یادشده، وی غایت پروژه اصلاحات را این چنین ترسیم می‌کند:
 دوم خرداد از دل انقلاب اسلامی و با وفاداری به آرمان‌های اصیل آن و به ویژه، با تکیه بر جنبه مردم‌سالارانه نظام و تأکید بر تن دادن به لوازم آن و نگاه داشت حق و حرمت مردم و راهگشا به سوی آزادی‌های اساسی و اصلاحات در همه عرصه‌ها و ساختارهای اقتصادی، علمی، اجتماعی و روابط خارجی برآمد.^۳

در تلقی و تفسیر خاتمی، «دین» از کانون و متن گفتمان انقلاب اسلامی به حاشیه و زمینه رانده شده است؛ در حالی که مردم ایران در جریان نهضت اسلامی خویش، اولاً و اصالتاً خواهان برقراری حاکمیت اسلام و ارزش‌های اسلامی بودند و سایر خواسته‌ها و آرمان‌های‌شان را در امتداد و در طول این خواسته، معنا می‌کردند. از آنجا که روح حاکم بر انقلاب اسلامی، اسلام بوده و به همین دلیل، این انقلاب، «انقلاب اسلامی» نام گرفت؛ در واقع، هدف عمده و کلیدی انقلاب ایران، برقراری «جامعه توحیدی» بوده است، نه «جامعه دموکراتیک». از این جهت، تردیدی وجود ندارد که خاتمی گفتمان انقلاب اسلامی و نظام برآمده از آن را به واسطه تغییر دال مرکزی، تحریف کرده است. البته باید اضافه کنم که در گفتمان خاتمی، نه تنها «اسلام»، دال مرکزی نیست، بلکه حتی گاه، دال حاشیه‌ای نیز نیست؛ چرا که در کنار مفاهیم دال گونه‌ای همچون آزادی،

۱. سید محمد خاتمی، نامه‌ای برای فردا، تهران، مؤسسه خانه فرهنگ خاتمی، ۱۳۸۳، ص ۱۰.

۲. همان، ص ۳۵.

۳. همان، ص ۲۲.



اگر چه دو طیف «اصلاح طلبان سنتی» و «اصلاح طلبان سکولار» در دهه اول انقلاب (دهه شصت)، دارای تفکرات چپ گرایانه تند و تیزی بوده اند، اما پس از خانه تکانی در اندیشه ها و افکار خود در سال های پایانی این دهه، رویکردهای کاملاً متفاوتی را برگزیدند؛ به ویژه، طیف دوم که «رادیکال های تجدیدنظر طلب»، «ساختار شکنان»، «لیبرال های تندرو» و... نیز خوانده شده اند، دامنه و عمق تجدیدنظر طلبی خود را در اصول و ارزش های انقلاب اسلامی بسیار گسترش دادند و تقریباً در نقطه مقابل تفکرات خود در دهه شصت قرار گرفتند

مردم سالاری، قانون مداری، حقوق، جامعه مدنی، نقد قدرت و... اثری از آن به چشم نمی خورد. در این نامه، خاتمی به دین ارجاع می دهد، ولی تحلیل سایر گفتارهای او نشان می دهد که او، تلقی و تفسیر حداقلی از دین را در نظر دارد. به بیان دیگر، پیش فرض او این است که دین واجد قرائت های متعددی است و او تنها از قرائت دموکراتیک از دین دفاع می کند. بنابراین، ما نباید با این توجیه که او از دین سخن می گوید و یا از دین دفاع می کند، خود را بفریبیم.^۱

سعید حجاریان، مشاور عالی رئیس دولت اصلاحات و کسی که او را به عنوان

«مغز متفکر اصلاحات» می شناسند، معتقد است که هویت اصلاحات عبارت است از دموکراتیزاسیون:^۲

اصلاح طلبی در جاتی دارد. خیلی ها معتقدند که هنوز تعریف دقیقی از اصلاحات ارائه نشده است. در تعریف شخص من، اصلاحات کاملاً با مفهوم دموکراتیزاسیون هم پوشانی می کند. اصلاحات دنبال کردن پروژه دموکراتیک سازی است. حالا بعضی ها تندتر و عده ای کندتر این اهداف را پی می گیرند.^۳

وی در تشریح پروژه دموکراتیزاسیون، بر روی دو جز اصلی سازنده آن، یعنی «جمهوریت»^۴ و «مشروطیت»^۵ انگشت می نهد و می گوید:

۱. خاتمی در اوایل دهه هفتاد، چنین نگرشی نداشت. او مطابق امام خمینی، به محوریت و مرکزیت اسلام در گفتمان انقلاب اسلامی قائل بوده است: «آنچه در قانون توجه امام و باور امام قرار دارد، خود اسلام است و در همه حال و همه جا، امام به هیچ چیز جز اسلام و تکلیف الهی نمی اندیشند.» سید محمد خاتمی، بیم موج، تهران، مؤسسه سیمای جوان، ۱۳۷۲، ص ۲۹-۳۰.

2. Democratization

۳. سعید حجاریان، «اصلاحات، احیای انقلاب بود»، شهرزند/مروار، ۱۳۸۶/۱۱/۱۴، ص ۶۲.

4. Republicanism

5. Constitution



من ادعایم این است که دوم خرداد را باید سنتز و ترکیبی از این دو راه [جمهوریت و مشروطیت] دانست. [...] از یک طرف ما نخبگان را داریم که به دنبال تحدید قدرت از بالا هستند، و از طرف دیگر بسیج اجتماعی و میلیونی از پایین که زمینه این نوع تحدید را فراهم می‌کند، پس ترکیبی از «نخبگان» و «توده» این پدیده را به وجود آورده است.^۱

در حالی که جنبش مشروطیت تنها حامل عنصر مشروطیت بود، و انقلاب اسلامی نیز در جست‌وجوی دستیابی به جمهوریت به وقوع پیوست، دو عنصر در جنبش دوم خرداد به یکدیگر متصل شدند و یک جریان سیاسی-اجتماعی دوسویه را شکل دادند، که در یک سوی، نخبگان قرار داشتند و در سوی دیگر، توده‌های مردم:

ما در صد سال اخیر، این دو راه را داشتیم: راه «جمهوریت» و راه «مشروطیت». آنها در جایی به هم رسیده‌اند که آن «دوم خرداد» است، یعنی دوم خرداد، ترکیبی از آن دو بوده است. از یک طرف جمهور را به صحنه کشاند با فشار آن بیست میلیون رأی از پایین و از طرف دیگر هم، نخبگانی پیرامونی شده در مقابل قدرت مطلقه، آلترناتیوی را مطرح کردند.^۲

مشروطیتی که حجاریان از آن سخن می‌گویند، بیش از هر چیز ناظر به تحدید «ولایت فقیه» بود؛ به این معنا که ولایت فقیه، به یک نهاد «مطلقه» و «فراقانونی» تبدیل شده است و این با روح قانون اساسی تعارض دارد:

[ما به] دنبال محدود کردن [ولایت فقیه] نبودیم، [بلکه] همان چیزی که قانون اساسی می‌گفت [را مطالبه می‌کردیم]. بحث ما این بود که ولایت فقیه، فراتر از قانون اساسی حرکت نکند.^۳

برخلاف نظر او، از آنجا که ولایت فقیه در خود قانون اساسی، «مطلقه» تعریف شده بود، استفاده از اختیارات مربوط به خصوصیت مطلقه بودن ولایت فقیه، هیچ گونه تعارض و تضادی با قانون اساسی ندارد. بنابراین، ارجاع دادن وی به قانون اساسی، بهانه و فریبی

۱. سعید حجاریان، انتخاب‌نو: تحلیل‌هایی جامعه‌شناسانه از واقعه دوم خرداد، «تلاقی جمهوریت و مشروطیت»، تهران، طرح نو، ۱۳۷۸، ص ۵۰.

۲. همان، ص ۶۷-۶۶.

۳. سعید حجاریان، کالبدشکافی ذهنیت/اصلاح‌گرایان، «سوته‌دلان، گرد هم آمدند»، به کوشش حسین سلیمی، تهران، گام‌نو، ۱۳۸۴، ص ۶۱.

بیش نیست.^۱

وی اضافه می کند که در مقطع انتخابات ریاست جمهوری، خاتمی را نسبت به نفی مطلقه بودن ولایت فقیه و انکار نظارت استصوابی ولی فقیه بر قوه مجریه، تحریک و تشویق کرده بود:

من با آقای خاتمی شرط کرده بودم که قبل از انتخابات، تفسیر خود را از قانون اساسی بیان کن، تفسیری که بعد از انتخاب شدن می خواست در لایحه تبیین اختیارات ریاست جمهوری بیاورد. اصل ۵۷، اصل نظارت بر رهبری بر قوای سه گانه است. گفتم تفسیرت را از این اصل بگو. آیا این نظارت «اطلاعی» است یا «استصوابی»؟ در مورد قوه قضائیه، استصوابی است، چون قاضی منصوب رهبری است. در مورد قوه مقننه نیز استصوابی است، چون از طریق شورای نگهبان، مصوبات آن را کنترل می کند. اما در مورد قوه مجریه چگونه است؟ در قانون چیزی نیامده [است]. به آقای خاتمی گفتم تو بیا این نظارت را اطلاعی بکن. [...] گفت: آقا! الان خطرناک است و در موقعیت انتخابات، مشکل ایجاد می کند و صلاحیت مرا رد می کنند. گفتم اگر ردت کنند، این بهترین موقعیت برای ماست. [...] جواب داد نه. از آن موقع، موضع مان شکر آب شد.^۲

غایت اصلاح طلبی (دست کم از نظر برخی از نخبگان فکری طراز اول اصلاح طلبان) معطوف به مفاهیمی از قبیل دموکراسی^۴ بود. تا اینجا می توان قضاوت کرد که

۱. جالب این که خاتمی نیز پس از برگزیده شدن در انتخابات ریاست جمهوری، ضمن دیداری با مقام معظم رهبری، تصریح کرده بود که من به عنوان رئیس جمهور، تنها در چارچوب قانون اساسی با شما ارتباط و تعامل خواهم داشت؛ به این معنی که استفاده مقام معظم رهبری از اختیارات ناشی از مطلقه بودن ولایت فقیه را «غیرقانونی» و «فراقانونی» دانسته بود. اما بعدها که خاتمی با معضلات و تنگناهایی روبه رو شده بود، از رهبر معظم انقلاب درخواست استفاده از همین اختیارات به اصطلاح «فراقانونی» را کرده بود.

۲. سعید حجاریان، همان، ص ۶۵-۶۴.

۳. حجاریان علاوه بر این که خاتمی را به مطرح کردن مطالبات و شعارهای ساختار شکنانه تحریک می کرد، به ایجاد اغتشاش و تنش اجتماعی به عنوان ابزاری مؤثر در راستای اعمال فشار به نظام سیاسی معتقد بود و بدون به کارگیری آن، برنامه های خاتمی را ناکام و عقیم می انگاشت. برای نمونه، حجاریان تصریح می کند که خاتمی برای به تصویب رساندن لوایح دو گانه افزایش اختیارات ریاست جمهوری در سال های پایانی دوره دوم خویش، می باید بدنه اجتماعی خود را به صحنه می کشاند:

«خاتمی بحث لوایح دو گانه را مطرح کرد که نافر جام ماندنش قابل پیش بینی بود. بدون فشار از پایین، طرح لوایح دو گانه، مفهوم نداشت. بعد هم که خاتمی خودش گفت من یک تدارکات چی شدم.» سعید حجاریان، «اصلاحات، احیای انقلاب بود»، همان، ص ۴۸.

4. Democracy





اصلاح‌طلبی تنها دربردارنده پاره‌اندکی از اهداف و آرمان‌های «انقلاب اسلامی» بود و پاره‌های جدی‌تر و محوری‌تر آن را به فراموشی سپرد. اما باید دید که آیا همین «هدف تک‌ساحتی» (دموکراسی‌خواهی) نیز از نظر درون‌مایه و محتوا با تفکر و ارزش‌های انقلاب اسلامی همخوان و منطبق بود یا این که برداشت‌هایی از آن عرضه می‌شد که با تفکر سیاسی انقلاب اسلامی و امام خمینی (ره) ضدیت داشت؟

حجاریان تصریح می‌کند که گفتمان اصلاحات مبتنی بر دموکراسی سکولار^۱ و منقطع از مشروعیت الهی است:

بعد از دوم خرداد ۷۶ است که حاکمیت در ایران به طور کامل به دو بخش تفکیک می‌شود. یک بخش ریشه مشروعیت خود را در خواست و رضایت مردم جست‌وجو می‌کند و خود را در مقابل نهادهای مدنی برخاسته از فرآیندهای دموکراتیک^۲ مسئول می‌داند و از این رو، مشارکت خودجوش و از پایین سازمان‌یافته را در عرصه سیاست جست‌وجو می‌کند. این بخش به تدریج توانسته است تمامی نهادهایی را که به طور مستقیم توسط مردم انتخاب می‌شوند، مانند ریاست‌جمهوری، مجلس شورای اسلامی و شوراهای اسلامی شهر را در اختیار بگیرد. اما بخش دیگری از حاکمیت، هم در تئوری و هم در عمل، بر انتصاب از سوی شارع تأکید می‌کند و مشروعیت خود را بر نوعی انشاء نیابت و فرمان حکومتی از جانب معصوم (ع) استوار می‌سازد.^۳

با این بیان، کاملاً روشن می‌شود که مقصود از اصلاح‌طلبی و دموکراتیزاسیون، زدودن منشأ و خاستگاه دینی نظام سیاسی و نشان دادن تلقی سکولاریستی به جای آن است. در تلقی اصلاح‌طلبانه، جمهوری اسلامی از نظر منبع تحصیل مشروعیت سیاسی، وابسته به «مردم» است نه «خداوند». از این رو، لازمه تحقق دموکراسی مورد نظر اصلاح‌طلبان، «سکولاریسم»^۴ است. این نظرگاه، کاملاً با آرمان انقلاب اسلامی و تفکر سیاسی امام خمینی (ره) متضاد است. تفکر اصلاح‌طلبان دیگر نیز بر سکولاریسم مبتنی بود:

به نظر بنده، مبنای فقهی - کلامی ما در مسائل و موضوع‌های سیاسی،

1. Secular Democracy

۲. حجاریان در جایی می‌گوید: «من با تعبیر «جامعه مدنی دینی» مخالفم؛ چرا که در ذات جامعه مدنی، عرفی بودن نهفته است.»

۳. سعید حجاریان، از شاهد قدسی تا شاهد بازاری: عرفی شدن دین در سپهر سیاست، تهران، طرح‌نو، ۱۳۸۰، ص ۱۲.

4. Secularism



متعلق به دنیای گذشته است. در آن دنیا، مناسبات سیاسی انسان‌ها مبتنی بر تابعیت مردم از حاکم عادل یا ظالم بوده است. در آن دنیا، حقوق اساسی انسان‌ها مطرح نبوده و ظلم و عدل هم معنای دیگری داشته است. عدل در آن دوران معنایی فردی و مبهم داشته است و عدل به آن معنا، به هیچ وجه نمی‌تواند اساس سازماندهی اجتماعی و سیاسی دموکراتیک قرار گیرد.^۱

در قرائت دموکراتیک [از اصل ولایت فقیه در قانون اساسی]، حاکم، وکیل منتخب مردم است، قدرتش محدود به اختیارات و وظایف قانونی اساسی است، نظر و کلامش فصل الخطاب اصول عقاید، اخلاق، احکام فقهی، تفسیر متن، تحلیل تاریخ و تشخیص موضوع نیست.^۲

فقه توانایی پاسخگویی به معضلات داخلی و خارجی را ندارد.^۳ اصلاح‌طلبان به منظور دستیابی به جامعه دموکراتیک و سکولاریستی مورد نظر خود، چاره‌ای نداشتند جز آن که ماهیت نظام سیاسی را استحاله، و نگرش سکولاریستی را جایگزین نگرش دینی کنند. در این راستا:

یکم؛ تلاش کردند تا از انقلاب اسلامی، تفسیری سکولار - دموکراتیک عرضه کرده و غایت انقلاب اسلامی را که اسلام و اجرای احکام اسلامی بود، «دموکراسی سکولار» معرفی کنند.

دوم. نظریات سیاسی امام خمینی (ره) را یا تحریف و تفسیر به رأی کردند و یا آنها را تاریخ‌مند و خاص شرایط اجتماعی و سیاسی دوره حیات ایشان معرفی کردند. سوم. اصرار ورزیدند که اصولی از قانون اساسی - که دموکراسی سکولار را بر نمی‌تابند - باید مورد تجدیدنظر یا بازتفسیر قرار بگیرد: «خواسته محوری امروز به عنوان یکی از مهم‌ترین شاخص‌ها و روش‌های اصلاح‌طلبی، همه‌پرسی درباره قانون اساسی کنونی و اصول آن و اصلاح قانون اساسی است.»^۴

اصلاح‌طلبان پذیرفته بودند که جمهوری اسلامی ایران ظرفیت خوداصلاحی را دارد. آنها اگر چه بر ابهامات و برخی تعارض‌ها در درون

۱. محسن کدیور، «دین، مدارا و خشونت»، کیان، ۸، ۱۳۷۷، ش ۴۵، ص ۱۷.

۲. اکبر گنجی، تلقی فاشیستی از دین و حکومت: آسیب‌شناسی گذار به دولت دموکراتیک توسعه‌گرا، تهران، طرح‌نو، ۱۳۷۸، ص ۸.

۳. اکبر گنجی، «دولت دینی و دین دولتی»، کیان، همان، ص ۱۸.

۴. عمادالدین باقی، جنبش اصلاحات دموکراتیک/ ایران، تهران، سرابی، ۱۳۸۳، ص ۴۷۲.



قانون اساسی موجود وقوف و اعتراف داشتند، اما می‌پنداشتند که خاستگاه حکومت و نقشی که رابطه مردم در مشروعیت آن دارد، این امکان را فراهم می‌سازد که تفسیری مردم‌سالارانه‌تر از قانون اساسی را حاکم کرد و اصلاحات را پیش برد.^۱

سیسک معتقد است در پاسخ به این سؤال که «آیا اسلام با ارزش‌های دموکراتیک سازگار است یا خیر؟»، دو رویکرد وجود دارد: رویکرد لیبرال و رویکرد اسلام‌گرایانه (بنیادگرایانه). وی ادامه می‌دهد که سنت لیبرال، تفسیر موسع از نصوص مقدس را مجاز می‌شمارد، در حالی که سنت اسلام‌گرا، به تفسیر مضیق و بازدارنده از متون دینی گرایش دارد. او می‌نویسد قائلان به رویکرد «لیبرالیسم اسلامی»، تعالیم اسلامی را کاملاً با ارزش‌های دموکراتیک، سازگار تفسیر می‌کنند.^۲ او به عنوان جمله پایانی کتاب خویش، به اصل و قاعده مهمی اشاره می‌کند: «هر تفسیری که از اسلام و رابطه آن با دموکراسی [در کشورهای مسلمان] غالب شود، آنانی در نهایت پیروزند که با تعبیر اسلامی، دیگران را متقاعد کنند، نه با تعبیر غربی».^۳ این تحلیل، موقعیت و اقلیم ایدئولوژیک اصلاح‌طلبان را به خوبی مشخص می‌کند.

تجدیدنظر و بازاندیشی در ارزش‌ها و اصول، مبتنی بر ایده «هرمنوتیک» به عنوان یک پیش‌فرض نظری است. از نظر اصلاح‌طلبان، این ایده در درجه نخست مبین کیفیت فهم ما از دین است؛ به صورتی که باید گفت می‌توان قرائت‌های مختلفی از دین داشت که در برابر «قرائت رسمی از دین»، موضوعیت پیدا می‌کنند:

قرائت دین، در واقع همان قرائت متون دینی است و متون دینی را به گونه‌های متفاوت می‌توان فهم و تفسیر کرد و از همین جاست که دین، قرائت‌های کثیر پیدا می‌کند.^۴

در این راستا ادعا می‌شود که مفسران وحی اسلامی، همیشه بر اساس پیش‌فهم‌ها، علایق و انتظارات خود از کتاب و سنت، به تفسیر آن پرداخته‌اند. در واقع، تفسیر و اجتهاد عالمان دینی اسلام نیز مشمول یک اصل کلی از دانش «هرمنوتیک»^۵

۱. علیرضا علوی تبار، «به سوی آینده»، آفتاب، ۱۳۸۲، ش ۲۸، ص ۴.

۲. تیموتی سیسک، اسلام و دموکراسی: دین، سیاست، قدرت در خاورمیانه، ترجمه شعبانعلی بهرام‌پور و حسن محدثی، تهران، نی، ۱۳۷۹، ص ۳۶-۳۵.

۳. همان، ص ۹۴.

۴. محمد مجتهد شبستری، تقدی بر قرائت رسمی از دین: بحران‌ها، چالش‌ها، راه حل‌ها، تهران، طرح‌نو، ۱۳۷۹، ص ۷.



با اینکه اصلاح طلبان طی هشت سال (۸۴-۱۳۷۶) در حاکمیت سیاسی حضور داشتند و بخش های مهمی از آن (دولت و مجلس) را به تصرف خود درآوردند، اما آنها هیچ گاه به صورت دقیق، مشخص و جمعی مشخص نکردند که مراد آنها از «اصلاحات» چیست!

است؛ یعنی اصل ابتناء تفسیر و فهم متون بر پیش فرض ها، علایق و انتظارات مفسر. در این باره، استثنایی نیز در میان نیست.^۱ فهمیده شدن متون، صددرصد به درست بودن پیش داشته ها و علایق و انتظارات مفسر بستگی دارد. با مقدمات و مقومات غیرمنقح و سست، نمی توان معنای متن را صید کرد. مباحث دانش هر مونتیک است که ضرورت

تنقیح مقدمات و مقومات تفسیر متون اسلامی و خصوصاً اجتهاد را روشن می سازد و می تواند به تفسیر قابل قبول اسلام در این عصر، یاری رساند.^۲ از نظر این عده، در کشور ما منظور از قرائت رسمی از اسلام، قرائتی است که از تربیون های رسمی یا نیمه رسمی ابلاغ می شود.^۳ ماهیت قرائت اصلاح طلبانه از دین، نمایانگر رویکرد سکولاریستی اصلاح طلبان به دین است:

قرائت رسمی از دین هنگامی ظاهر شد که پدیده ای به نام اسلام فقهاتی به عنوان قرائت رسمی حکومتی، به تدریج پا به عرصه وجود گذاشت. طرفداران این قرائت می گویند [...] دین اسلام، نظام های ثابت و جاودانه سیاسی، اقتصادی و حقوقی دارد. [به عنوان مثال معتقدند] شکل حکومت از کتاب و سنت استنباط می شود و مسئله عقلانی نیست.^۴

درباره ماهیت نظری و ایدئولوژیک اصلاح طلبان، باید اضافه نمود که آنها جامعه ایران و تحولات آن را در چارچوب یک نظریه کلان وارداتی تحلیل می کردند. به عنوان مثال، حجاریان معتقد است که جامعه ما در مسیر گذار از «سنت»^۵ به «تجدد»^۶ است و این گذار، قهری و جبری است و از آن، گریزی نیست. او تصریح می کند که از جامعه امروز ما، «راززدایی» و «افسون زدایی» شده است؛ به این معنی که از اندیشه و نگرش جمعی ما، امور قدسی و دینی، تا حدود زیادی، زدوده شده است:

۱. محمد مجتهد شبستری، هر مونتیک، کتاب و سنت، تهران، طرح نو، ۱۳۷۷.

۲. همان، ص ۳۳.

۳. محمد مجتهد شبستری، نقدی بر قرائت رسمی از دین: بحران ها، چالش ها، راه حل ها، همان.

۴. همان، ص ۳۰.



تجدد دوره‌ای از زندگی بشر است که با اضطراب شروع شده و به اضطراب ختم می‌شود. این امر در مورد کشورهای غربی صدق می‌کند و در مورد کشورهای که به گونه‌ای برون‌زا با تجدد مواجه شده‌اند، با اضطرابی مشدد رخ می‌نماید. [...] در ذات تجدد، نوعی عرفی شدن نهفته است، و سنت ما عمدتاً به وسیله دین، آبیاری شده است؛ لذا از همان آغاز، اضطراب به مفهوم دین‌زدایی برایمان حاصل آمد. [...] برخی اقتضائات ما را ناگزیر و ناچار و مضطر کرد تا پاره‌ای از مظاهر تمدن غرب را اخذ کنیم. ابتدا به خود می‌گفتیم که الزورات تبیح المحظورات و از باب اکل میته، به مقدار سد جوع، از تمدن غرب بهره می‌بریم؛ مادام که این ضرورت وجود داشته باشد، اما بعد از رفع اضطراب این کار را ترک خواهیم کرد. اما کم‌کم دیدیم که اضطراب بر طرف نشد و ماندگار شد. [...] ما همیشه عادت داشتیم که در سلسله اسباب، همواره به علت ناآشنایی مان با علل پدیده‌ها، چه اجتماعی و چه طبیعی، همواره سبب قریب را متصف به امور قدسی می‌کردیم؛ مثلاً باران که می‌بارید، می‌گفتیم که فرشتگانی مأمورند که قطرات باران را به زمین برسانند. [...] اما امروز از جهان طبیعی و اجتماعی ما راززدایی شده است و با مشخص شدن علت باران و غیره، از جهان ما افسون‌زدایی صورت گرفته است و تنها مانده است علت‌العلل که خدا باوران آن را به خدا نسبت می‌دهند. [...] اضطراب متعلق به دوران گذار از سنت و تجدد است. [...] منتقدان تجدد در ایران می‌خواهند با توسل به اضطراب ناشی از تجدد، نوعی حربه برای مقابله با نفس تجدد پیدا کنند و اضطراب خود را پنهان نمایند و این تقلب و فریبکاری را انجام می‌دهند. آنها به جای این که بگویند ما مضطربیم که بعضی وجوه تجدد را با همه لوازمش بپذیریم، با توسل به منتقدان دوران تجدد می‌خواهند وضعیت دشوار خود را در نفی تجدد توجیه کنند.^۱

تحلیل گرانی از این دست می‌گویند مشکل جامعه ما با اصل تجدد نیست، بلکه ناشی از نابهنگام بودن آن (فراهم نبودن مقدمات) و یا پرشتاب بودنش است. ما انکار نمی‌کنیم که در شرایط اضطراب قرار داریم؛ به این معنی که چون تئوری‌ها و ساختارهای اجتماعی

۱. سعید حجاریان، «اضطراب و اضطراب تجدد»، مهرنامه، ۱۳۹۰، ش ۱۹، ص ۹۴.



متناسب با این عصر را تولید نکرده ایم، مجبور به اقتباس از غرب شده ایم؛ اما امروز می خواهیم در این اقتباس، تجدیدنظر کنیم. از سوی دیگر، اضطراب به معنی تأیید قرار داشتن جامعه ایران در مسیر گذار از سنت به تجدد نیست؛ چون نوع اضطرابی که ما تشخیص داده ایم، متفاوت با غربی ها است. از این رو، تلازم منطقی ای میان این دو وجود ندارد. همچنین نباید این واقعیت را نادیده گرفت که اضطراب ناشی از تجدد نشان می دهد که این پروژه، کامیاب و خوش فرجام نبوده است، بنابراین، تکرار آن از سوی ما معقول نیست.

جلایی پور نیز در همین چارچوب می اندیشد. او در یادداشت کوتاهی با عنوان «مدرن شدن و نقشه راه: چارچوبی برای فهم بهتر زمینه های تحول جامعه پیشامدرن به مدرن با اشاره به ایران»، به پنج زمینه مؤثر بر تحول جامعه پیشامدرن به مدرن در غرب اشاره کرده است که عبارت اند از: رنسانس^۱ در قرون چهاردهم تا شانزدهم که متضمن بازگشت به انسان گرایی^۲ تمدن یونان بود؛ نهضت اصلاح دینی از قرن شانزدهم به بعد که با عنوان پروتستانتیسم^۳ بر ضد کاتولیسم شکل گرفت؛ نهضت روشنگری^۴ در قرن هجدهم که عقل گرایی^۵ را مطرح کرد؛ انقلاب صنعتی^۶ در قرن نوزدهم که تکنولوژی را محقق نمود و در نهایت، انقلاب های سیاسی.^۷ او ادعا می کند که «ایران در تاریخ معاصرش، تجربه پنج زمینه مذکور را داشته است.»^۸ و سپس نتیجه می گیرد:

از دریچه این پنج زمینه بهتر می توانیم تحول صد و پنجاه سال اخیر در جامعه ایران را از پیشامدرن به مدرن درک کنیم. نگارنده معتقد است نگاه از دریچه این پنج زمینه به تجربه مدرنیته ایران، هم عمیق تر و هم چندبعدی تر است و از این منظر به نقاط ضعف مدرن شدن ایران بهتر می توان واقف شد.^۹

این عبارت، به روشنی نمایانگر نگاه غرب محور و پهن دامنه کلاسیک وی به مثابه یک

1. Renaissance
2. Humanism
3. Protestantism
4. Enlightenment
5. Rationalism
6. Industrial Revolution
7. Political revolutions

۸. حمیدرضا جلایی پور، «مدرن شدن و نقشه راه: چارچوبی برای فهم بهتر زمینه های تحول جامعه پیشامدرن به مدرن با اشاره به ایران»، *شهروند/مروژ*، ۱۳۹۰، ش ۷۸، ص ۴۵.
۹. همان.



اصلاح طلب است. او با مفروض انگاشتن این گزاره که «جامعه ایران در مسیر مدرن شدن است»، از «تجربه مدرنیته ایران» سخن می گوید، حال آن که مفروض وی، کاملاً خطا و نارواست.^۱ طراحی برنامه غرب مدارانه برای جامعه ایران که یک جامعه اسلامی است، کاملاً برخلاف توصیه مؤکد قرآن کریم است که مسلمانان را از در انداختن طرح نزدیکی و همسویی با غیرمسلمانان، که ثمره اش استیلاي دشمنان بر اسلام و مسلمین باشد، به شدت پرهیز می دهد:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَنْ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ رَبِّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ حَرَجْتُمْ جِهَادًا فِي سَبِيلِي وَابْتِغَاءَ مَرْضَاتِي تُسِرُّونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَأَنَا أَعْلَمُ بِمَا أَخْفَيْتُمْ وَمَا أَعْلَنْتُمْ وَمَنْ يَفْعَلْهُ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ^۲

ای کسانی که ایمان آورده اید! دشمن من و دشمن خودتان را به دوستی بر می گیرید [به طوری] که با آنها اظهار دوستی کنید و حال آن که قطعاً به آن حقیقت که برای شما آمده است [اسلام،] کافر هستند. [و کفار و مشرکان] پیامبر [خدا] و شما را [از مکه] بیرون می کنند، [به این دلیل] که [چرا] به خدا، پروردگارتان ایمان آورده اید. اگر [شما مسلمانان واقعاً] برای جهاد در راه من و طلب خشنودی من [از مکه] بیرون آمده اید، [چرا] پنهانی با آنان رابطه دوستی برقرار می کنید، در حالی که من به آنچه پنهان داشتید و آنچه آشکار نمودید، دانایم و هر کس از شما چنین کند [با دشمنان خدا، رابطه دوستی برقرار کند]، قطعاً از راه درست، منحرف گردیده است.

در آیه دیگر، قرآن کریم «موضع گیری صریح» و «مرزبندی قاطعانه» حضرت ابراهیم (ع) در برابر کفار را می ستاید و از مسلمانان می خواهد که در این امر، ایشان را «الگو» و «اسوه» خود قرار بدهند:

قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا

۱. خاتمی نیز به زبانی ستایش آمیز، عبور غرب از جامعه سنتی به جامعه مدرن را توصیف کرده و غربیان مدرن را شگفتی آفرین معرفی کرده است: «[...] غربی که کوشیده بود از جباریت کلیسا در عرصه جان و فنودالیسم در عرصه جهان با شاعر آزادی، برادری و برابری رهایی یابد و نظام یا نظام های مدرن را به وجود آورد و روز به روز شگفتی بیافرینند.» سید محمد خاتمی، نامه ای برای فردا، همان، ص ۱۲.

۲. قرآن کریم، سوره ممتحنه، آیه ۱.



بَرَاءُوا مِنْكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحَدَهُ^۱

قطعاً برای شما در [پیروی از] ابراهیم و کسانی که با او هستند، سر مشقی نیکوست؛ آن گاه که به قوم خود [که کافر بودند] گفتند: ما از شما و از آنچه به جای خدا می پرستید، بیزاریم، به شما کفر می ورزیم و میان ما و شما، دشمنی و کینه همیشگی پدیدار شده است؛ تا وقتی که فقط به خدا ایمان آورید.

در نسبت سنجی با انقلاب اسلامی سال ۱۳۵۷، اصلاحات می تواند واجد دو معنای کاملاً متفاوت باشد: معنای نخست این است که جامعه در اهداف و مسیر گذشته خود دچار تجدیدنظر شده و اصلاحاتی را در انقلاب صورت گرفته طلب می کند. معنای دوم نیز این است که چون جامعه در پاره‌ای از موارد، از اهداف و مسیر انقلاب اسلامی دور افتاده و منحرف شده است باید از طریق اصلاحات به انقلاب باز گشت.^۲ اصلاح طلبان، شعارها و مطالبات خود را نه خارج از چارچوب انقلاب اسلامی، بلکه در امتداد آن معرفی کرده و مدعی بودند که در پی تحقق بخشیدن به آن بخش از درون مایه‌ها و غایات انقلاب هستند که در طول دهه‌های گذشته، مغفول و مهجور مانده بودند^۳ اما با وجود این، از آن جا که اصلاح طلبان خوانش و برداشتی کاملاً متفاوت با امام خمینی از مفاهیم کانونی انقلاب اسلامی (از جمله مردم سالاری، قانون مداری، آزادی و...) داشتند پروژه اصلاح طلبی، «بازگشت به انقلاب» یا «حرکت در مسیر انقلاب» نبود، بلکه در حقیقت، منحرف ساختن نظام سیاسی از مسیری بود که انقلاب اسلامی و امام خمینی (ره) ترسیم کرده بود:

این که می گویم صاحبان این ایده [اصلاحات]، صداقت و صراحت ندارند، به همین خاطر است که ایده یک انقلاب را تحت عنوان خوشایندتر اصلاحات پنهان کرده‌اند. شاید هم به تأسی از پوپر، در صددند تا با خط مشی رفرم و با کمترین هزینه، تغییرات بنیادی و ریشه‌ای در جامعه پدید بیاورند.^۴

یکی از اصلاح طلبان با صراحت می گوید: «دوم خرداد نقطه عطفی در مسیر تاریخ

۱. همان، آیه ۴.

۲. علیرضا شجاعی زند، همان، ص ۱۶۹.

۳. علی میرسیاسی، «اصلاح طلبان، اپوزیسیون نبودند»، مهرنامه، ۱۳۸۸، ش ۱، ص ۸۲.

۴. علیرضا شجاعی زند، همان، ص ۱۷۱.



ایران است و به نظر می‌رسد نمی‌توان آن را در چارچوب انقلاب اسلامی تحلیل کرد.^۱ وی اضافه می‌کند:

دولت دینی امری ممتنع است و هرگونه کوششی برای تشکیل آن با تحقق جامعه مدنی متعارض است [...] برای آن که دین در نهایت امری شخصی است و انسان باید به آن اعتقاد و ایمان داشته باشد، در حالی که دولت فقط می‌تواند التزام شهروندان را بخواهد. بنابراین حکومت به نام دین به گونه‌ای که دیگران آن را احکام و اوامر خداوند بدانند، ممکن نیست.^۲

یک تحلیل گر غربی نیز در اظهارنظری مشابه می‌نویسد:

می‌توان اطمینان داشت که این جنبش [جنبش اصلاح طلبی] در نهایت هنگامی که انقلاب خود را فرسوده کند، مانند آن چه که در سایر انقلاب‌های جهان روی داده است، در رسیدن به هدف خود که سکولاریزاسیون تدریجی، لیبرالیزاسیون و باز کردن درها به روی جهان خارج است، پیروز خواهد شد.^۳

عبدالکریم سروش، با وجود این که در سال‌های اولیه پیروزی انقلاب اسلامی، یکی از اعضای اصلی ستاد انقلاب فرهنگی بوده، به تلقی امام خمینی (ره) در زمینه ایجاد دانشگاه اسلامی، باور نداشته و آن را امری اشکال‌مند و خطرناک توصیف کرده است:

در انقلاب دینی خصوصاً در دوران اولیه کوشش می‌شد تا به همه چیز صورت دینی داده شود. این توجه بعدها پدید می‌آید که شاید پاره‌ای از امور از پیش خود صورتی دارند و نمی‌توان به آنها صورت جدیدی [را] تحمیل کرد. اما آن شور نخستین انقلابی، دلسوزان و مشفقان را به این وامی‌دارد که به همه چیز، صورت اسلامی بدهند. این کار اگر در هیچ جا اشکالی یا خطری نداشته باشد (که دارد) در علوم و معارف بشری، خطرش از همه جا بیشتر است.^۴

عمادالدین باقی نیز معتقد است «بازاندیشی» اصلاح‌طلبان در تفکر پیشین به

۱. عباس عبدی، بیم‌ها و امیدها؛ دولت خاتمی از دیدگاه صاحب‌نظران، گردآورندگان محسن آرمین و حجت رزاقی، تهران، همشهری، ۱۳۷۸، ص ۱۳۸.

۲. همان، ص ۱۳۹.

۳. فرد هالیدی، پیروزی ملی‌گرایانه و جهش دوباره/انقلاب، ترجمه مهران قاسمی، سوره مهر، ش ۱۹، ۱۳۸۴، ص ۳۱.

۴. عبدالکریم سروش، سیاست‌نامه ۲: آیین شهریاری و دینداری، تهران، صراط، ۱۳۸۸، ص ۱۵۹.



در تلقی و تفسیر خاتمی، «دین» از کانون و متن گفتمان انقلاب اسلامی به حاشیه و زمینه رانده شده است؛ در حالی که مردم ایران در جریان نهضت اسلامی خویش، اصالتاً خواهان برقراری حاکمیت اسلام و ارزش‌های اسلامی بودند و سایر خواسته‌ها و آرمان‌های‌شان را در امتداد و در طول این خواسته، معنا می‌کردند

دلیل «حفظ انقلاب» بوده و نه ضدیت با آن؛ زیرا اصلاح‌طلبان دریافته‌اند که سخت‌گیری و مرزبندی، مخالف تراش و دشمن‌ساز است و کار را بر انقلاب و نیروهای انقلابی، دشوارتر می‌سازد. از این رو، «بازتفسیر» اصول و ارزش‌ها باید به گونه‌ای صورت بپذیرد که دایره «خودی»‌ها را گسترش بدهد:

آنها [نیروهای اصلاح‌طلب] در صورت لزوم، دست به ارائه

تفسیر مجددی از اصول و آرمان‌های انقلاب می‌زنند که با تفسیرهای رسمی دولتی، مغایر است. آنها چون تجربه انقلاب را درک کرده و مشاهده کرده‌اند انعطاف‌ناپذیری، موجب شکنندگی و تکوین جریان براندازی است؛ لذا بر آن هستند که حفظ نظام انقلابی هم در گرو انعطاف داشتن و رواداری است. از این رو، هر چه ما بتوانیم کسانی را که بیرون از دایره نیروهای انقلابی هستند به درون این دایره بیاوریم، انقلاب و ارزش‌های انقلابی ماندگارتر می‌شوند.^۱

اما این رویه، کاملاً نامعقول است و متضمن «نقض غرض» است. اگر ما برای گسترش دادن دامنه انقلاب، تفسیر و برداشتی از اصول و ارزش‌های انقلاب عرضه کنیم که با ماهیت آن اصول و ارزش‌ها «تعارض» داشته و به معنی دست کشیدن از آنها و «تساهل و تسامح» باشد؛ در حقیقت، به دست خود، انقلاب را «استحاله» و «تهی از هویت اصیلش» کرده‌ایم. در نتیجه، نیروهای مخالف و اپوزیسیون را به انقلابی جذب کرده‌ایم که دیگر «انقلاب» نیست، بلکه تنها «ظاهر» و «پوسته»‌ای طنزآلود از آن است. «بقای انقلاب»، متوقف بر بقای باورها و ارزش‌هایی است که «ماهیت» و «جوهر» آن را تشکیل می‌دهند، نه «تصرف» در این ماهیت و جوهر به بهانه جذب مخالف.

از نظر برخی از اصلاح‌طلبان، حتی انقلاب اسلامی ایران نیز به دو دلیل یک پدیده اجتماعی «مدرن»^۲ بوده است: یکی این که اساساً «انقلاب»^۳ پدیده‌ای مدرن است؛ زیرا در جهان سنت، جریان اجتماعی‌ای که خواهان تغییر نظم اجتماعی موجود و استقرار

۱. عمادالدین باقی، «چگونه نسل انقلابی، اصلاح‌طلب شد؟»، شهروند/امروز، ۱۴/۱۱/۱۳۸۶، ص ۱۷.

2. Modern

3. Revolution



نظم اجتماعی جدیدی باشد، سابقه وجود ندارد:

انقلاب اساساً یک پدیده مدرن است. انقلاب اصولاً نقد رادیکال وضع موجود است و از این بابت، یک پدیده مدرن به شمار می آید. [...] این که بتوان با بسیج توده‌ای و بر هم زدن نظم موجود، نظم بهتری را به وجود آورد، در اندیشه قدمایی و سنتی موجود نیست. به همین خاطر است که باید انقلاب‌ها را نوعاً پدیده‌ای مدرن به حساب آورد.^۱

دیگر این که انقلاب اسلامی ایران، ویژگی‌هایی داشته است که بر مبنای آنها، باید این انقلاب را «تجلی مدرنیته» قلمداد کرد؛ از جمله این که انقلاب اسلامی از مفاهیم «کاملاً مدرن» همچون «تکیه بر عقل جمعی»، «حق حاکمیت ملی»، «وجود امر عمومی»، «شهروندی»، «شایسته‌سالاری» و... استفاده کرد.^۲ حتی کلیدی‌ترین و بنیادی‌ترین شعارهای تشکیل دهنده چارچوب اصلی گفتمان انقلاب اسلامی، شعارهایی «کاملاً مدرن» بودند:

در انقلاب، شعارهای کاملاً مدرنی سر داده می‌شد. یکی از این شعارها، جمهوریت بود. [...] این مفهوم، مفهومی کاملاً مدرن است. [...] استقلال هم یک شعار کاملاً مدرن است. [...] آزادی هم شعاری نوین است، چرا که افراد به دنبال آزاد شدن از سلطه هستند تا از قدرت مداخله در امر عمومی بر خوردار شوند.^۳

نگارنده تصور نمی‌کند که این نظر، جز به «غرب‌زدگی» این اصلاح‌طلب، دلالت بر چیز دیگری داشته باشد. آیا در جهان سنت، «انقلاب اجتماعی»^۴ به معنای خیزش مردمی در راستای فروپاشی نظم موجود و برقراری نظم جدید، رخ نداده است؟! پس «انقلاب اسلامی صدر اسلام» چه نوع پدیده اجتماعی بوده است؟! مگر پیامبر اکرم (ص) با تکیه بر قدرت ایمان و باور اصحاب خویش، یک انقلاب اجتماعی باشکوه ایجاد نکرد که به استقرار نظم فرهنگی و نظم سیاسی کاملاً متفاوتی انجامید؟! آیا در تفکر سنتی، عناصر و اجزایی وجود دارند که مانع از وقوع انقلاب اجتماعی می‌شوند؟! اگر بر فرض، در «سنت غربی» چیزی با عنوان «انقلاب اجتماعی» وجود نداشته، می‌باید حکم «کلی» و «عام» صادر کرد و مدعی شد که در همه سنت‌ها، از جمله سنت اسلامی، نیز مقوله انقلاب

۱. سعید حجاریان، «از شاهد قدسی تا شاهد بازاری: عرفی شدن دین در سپهر سیاست، همان، ص ۲۵۴-۲۵۳.

۲. همان، ۲۵۷-۲۵۵.

۳. همان، ۲۶۰-۲۵۹.

اجتماعی امکان تحقق نداشته است؟!۱

در مقام نقد استدلال دوم نیز باید گفت مفاهیمی از قبیل «تکیه بر عقل جمعی»، «حق حاکمیت ملی»، «وجود امر عمومی»، «شهروندی»، «شایسته سالاری»، «مردم سالاری»، «استقلال»، «آزادی» و... در فرهنگ غنی اسلامی حضور داشته‌اند. این مفاهیم، تنها مفاهیمی برخاسته از جهان «مدرن» نیستند. این مفاهیم در سنت غربی سابقه وجودی ندارد، اما در سنت اسلامی، نه تنها تعیین نظری داشته، بلکه در برهه‌هایی از تاریخ اسلام، تحقق اجتماعی نیز یافته است. «کامل‌مدرن» معرفی کردن این مفاهیم، نشان از ناآگاهی این افراد از فرهنگ اسلامی دارد. به عنوان مثال، در قرآن کریم و نهج‌البلاغه، گزاره‌هایی وجود دارد که به روشنی، دلالت بر مفاهیم سیاسی و اجتماعی‌ای از این دست دارند.^۱

تفکر و عملکرد اصلاح‌طلبان نه تنها در چارچوب اصول و ارزش‌های انقلاب اسلامی قرار نداشت، بلکه در دوره هشت ساله حاکمیت اصلاح‌طلبان، انقلاب اسلامی متحمل ضربه‌ها و خدشه‌های در دناکی از سوی آرا و عملکرد سکولاریستی اصلاح‌طلبان گردید.

۱. برخلاف نظر و پنداشت اصلاح‌طلبان سکولار، علامه مطهری تصریح می‌کند که ریشه نهضت مردم ایران را که منجر به وقوع انقلاب اسلامی شد، باید در تصادم جهت‌گیری رژیم پهلوی با «روح اسلامی جامعه ایران» جست‌وجو کرد. ایشان می‌نویسد در نیم قرن اخیر، جریان‌هایی بر ضد «اهداف عالیله اسلامی» روی داد که طبعاً نمی‌توانست از طرف جامعه، بدون واکنش اعتراضی بماند (مرتضی مطهری، بررسی اجمالی نهضت‌های اسلامی در صدساله اخیر، تهران، صدرا، ۱۳۸۹، ص ۶۷). وی می‌افزاید آنچه در این نیم قرن در جامعه اسلامی ایران رخ داد عبارت است از: استبدادی خشن و وحشی و سلب هر نوع آزادی؛ کشتارهای بی‌رحمانه و ارزش‌قائل نشدن برای خون مسلمانان ایرانی و همچنین زندان‌ها و شکنجه‌ها برای متهمان سیاسی؛ نفوذ استعمار نو، یعنی شکل نامرئی و خطرناک استعمار (چه از جنبه سیاسی و چه از جنبه اقتصادی و چه از جنبه فرهنگی)؛ بریدن پیوند از کشورهای اسلامی و پیوند با کشورهای غیر اسلامی و احیاناً ضد اسلامی (که اسرائیل نمونه آن است)؛ دور نگه داشتن دین از سیاست، بلکه بیرون کردن دین از میدان سیاست؛ نقض آشکار قوانین و مقررات اسلامی، چه به صورت مستقیم و چه به صورت ترویج و اشاعه فساد در همه زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی؛ کوشش برای بازگرداندن ایران به جاهلیت قبل از اسلام و احیای شعارهای مجوسی و میراندن شعارهای اسلامی (از قبیل تغییر تاریخ هجری محمدی با تاریخ مجوسی، قلب و تحریف در میراث گرانقدر فرهنگ اسلامی و صادر کردن شناسنامه جعلی برای این فرهنگ به نام فرهنگ موهوم ایرانی و همچنین مبارزه با ادبیات فارسی اسلامی که حافظ و نگهبان روح اسلامی ایران است به نام مبارزه با واژه‌های بیگانه)؛ تبلیغ و اشاعه مارکسیسم دولتی (یعنی جنبه‌های الحادی مارکسیسم منهای جنبه‌های سیاسی و اجتماعی آن)؛ تبعیض و ازدیاد روزافزون شکاف طبقاتی به رغم اصلاحات ظاهری ادعایی؛ تسلط عناصر غیرمسلمان بر مسلمانان در دولت و سایر دستگاه‌ها (همان، ص ۷۹۰-۶۹). آیت‌الله شهید تصریح می‌کند که «این امور و امثال این‌ها، در طول نیم قرن، «وجدان مذهبی» جامعه ما را جریحه‌دار ساخت و به صورت عقده‌های مستعد انفجار درآورد». (همان، ص ۶۹) آیت‌الله شهید تأکید می‌کند که «هویت ملی این مردم، اسلام است» (مرتضی مطهری، مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی ۲: جهان‌بینی توحیدی، تهران، صدرا، ۱۳۸۷، ص ۲۴۶). مردم ایران، با فرهنگ اسلامی از نظر روحی، عجین شده بودند و به امام خمینی به مثابه «پیشوای مذهبی و اسلامی» خود می‌نگریستند. (همان، ص ۸۷) امام خمینی نیز تمامی آرمان‌ها و مطالبات نهضت را بر پایه تلقی اسلامی و در قالب تعبیر اسلامی عرضه می‌داشت (همان)؛ به صورتی که باید گفت «این رهبر، جز منطق اسلامی، هیچ منطق دیگری را به کار نبرد» است (همان، ص ۸۹) و «همه چیز را در سایه اسلام می‌خواست». (همان).





طی این سال‌ها، علاوه بر مبانی نظری انقلاب از جمله پیوند دین و سیاست، ولایت فقیه، استکبارستیزی، استقلال و ...، نهادهای عمده نظام، از جمله شورای نگهبان، سپاه پاسداران انقلاب اسلامی، نیروی مقاومت بسیج، صدا و سیما، شورای عالی انقلاب فرهنگی و ... در معرض شدیدترین تهاجمات سیاسی و مطبوعاتی اصلاح‌طلبان قرار گرفتند.

آبراهامیان به صراحت از چرخش فرهنگی و فکری اصلاح‌طلبان سخن می‌گوید که دلالت بر زاویه‌مندی آنها نسبت به گفتمان اولیه و اصلی انقلاب اسلامی دارد و نشانگر سمت و سوی غرب‌گرایانه آنهاست:

طی دهه‌های گذشته، اساسی‌ترین اصطلاحات در گفتمان عمومی موضوعاتی نظیر امپریالیسم، مستضعفان، جهاد، مجاهد و شهید، خویشتن، انقلاب و غرب‌زدگی را در بر می‌گرفت. اما گفتمان این دوره جدید تغییر یافت و عباراتی همانند دموکراسی^۱، پلورالیسم^۲، مدرنیت^۳، آزادی^۴، برابری^۵، جامعه مدنی^۶، حقوق بشر^۷، مشارکت سیاسی^۸، گفت‌وگو^۹ و واژه تازه شهروندی^{۱۰} به صحنه آمدند. این تحول، عملاً گونه‌ای چرخش فرهنگی تقریباً با اهمیت همانند انقلاب ۱۳۵۷ به شمار می‌رفت. روشنفکران جدید - که بسیاری از آنان فعالیت‌های سیاسی خود را در مقام انقلابیون مبارز آغاز کرده بودند، آزادانه تنها از روسو، واز لاک و از هیوم، کانت و دکارت نقل قول می‌کردند. در واقع ساعت آنان به گونه‌ای به سال‌های انقلاب مشروطه بازگشته بود.^{۱۱}

عبارت اخیر این نویسنده، عبارت دقیق و ظریفی است. آری، واقعیت این است که اصلاح‌طلبان همچون روشنفکران سکولار دوران مشروطیت، دوباره غرب و ارزش‌های

1. Democracy
2. Pluralism
3. Modernity
4. Freedom
5. Equality
6. Civil Society
7. Human Rights
8. Political participation
9. Dialogue
10. Citizenship

۱۱. پرواند آبراهامیان، تاریخ/یران مدرن، ترجمه محمدابراهیم فتاحی، تهران، نی، ۱۳۸۹، ص ۳۲۷-۳۲۵.



غربی را به کانون قدرت سیاسی در ایران سوق دادند و توانستند با تکیه بر تفکر و تمدن غربی، فضای مفهومی و گفتمانی کاملاً متفاوتی را به جامعه ایران القا کنند. با گذشت حدود یک صد سال از انقلاب مشروطیت و مصادره شدن آن توسط روشنفکری سکولار، این بار در درون انقلاب اسلامی و با پشتوانه یک پایگاه اجتماعی وسیع و نسبتاً فراگیر، اصلاح طلبان توانسته بود انگاره های غربی و سکولاریستی را در جامعه ایران، باز تولید و بازسازی کنند. از این نظم، مشابهت و اشتراک بسیار زیادی میان اصلاح طلبان سکولار دهه هفتاد و هشتاد و روشنفکران سکولار عهد مشروطیت وجود دارد که آبراهامیان در ادامه به واقعیت دیگری نیز اشاره می کند که جایگزین «ایران» به جای «اسلام» و یا حداقل در عرض آن قرار گرفتن است:

گفتمان عمومی آنان [اصلاح طلبان] به جای اسلام، بیشتر بر ایران، به جای اسلام شیعی، بر ایران پیش از اسلام، و مناسبت های ملی همانند نوروز و ملی شدن صنعت نفت به جای محرم و رمضان، تمرکز داشت. به نظر می رسید جایگاه ناسیونالیسم^۱ به سنتز مطلوبی بین ایران پیش از اسلام و اسلام - و یادست کم، اسلام شیعی - ارتقا یافته است.^۲

سروش نیز در مقام توصیف دال های گفتمان اصلاح طلبی (که شعارها و آرمان های این جریان به شمار می آیند)، به مواردی از قبیل حق گرایی، تحقیق مآبی، ارتقا یافتن منزلت جمهوریت، اصلاح خواهی، مدارا، تکثر گرایی، بی طرفی ایدئولوژیک حکومت و ... اشاره کرده است:^۳

مدارا و مروت و نفی خشونت و منطلق اصلاح و حق، از مهم ترین پیام ها و پیامدهای جنبش عظیم و تاریخی دوم خرداد بود. اما مفتونان قدرت و مفتیان خشونت، هنوز از خواب گران بی خبری بیدار نشده اند و در نیافته اند که این دوران بر مدار دیگری می گردد: گفتمان حق، گفتمان تکلیفی را به عقب رانده، منطق تحقیق بر تقلید سبقت گرفته، جمهوریت عدل اسلامیت شده، گفتمان اصلاحی به جای گفتمان انقلابی نشسته، مدارا و مروت جای را بر اشتلم و خشونت تنگ کرده، تکثر به جنگ انحصار آمده، بی طرفی ایدئولوژیک حکومت از مطالبات

1. Nationalism

۲. همان، ص ۳۲۷.

۳. برای مطالعه تفصیلی مؤلفه های اصلاح طلبی سکولار رک: مجید محمدی، *لیبرالیسم ایرانی؛ الگوی ناتمام*، تهران، جامعه ایرانیان، ۱۳۷۹، ص ۴۳۶-۲۶۹.



جدی شده و نهادهای انتخابی از نهادهای انتصابی طلب کار شده‌اند و آنها را به هماهنگی با خود می‌خوانند. منصوبان هم امروز هم چون منتخبان باید پاسخگوی مردم باشند، نه فقط پاسخگوی اولیا و مراجع برتر از خویش. این اندیشه‌ها همه پیدا شده بود که دوم خرداد پیدا شد و از آن پس هم جای بیشتری باز کرده و اینک به میمنت بر تخت سلطنت نشسته است و بر دل‌ها حکم می‌راند.^۱

علوی تبار در عبارت زیر تصریح می‌کند که از یک سو، تحولاتی در مقطع پس از جنگ روی داده است، و از سوی دیگر این که دولت اصلاحات از نظر گفتمانی، در امتداد دولت سازندگی و هم‌جهت با آن بوده و تنها دو حوزه فرهنگ و سیاست، در کنار حوزه اقتصاد، متعلق تجدیدنظرطلبی قرار گرفتند:

پس از جنگ، بخشی از مسئولان حکومت و کارشناسان مرتبط با آنها به این نتیجه رسیدند که مجموعه روش‌ها و شیوه‌های متداول نمی‌توانند به تحقق آرمان‌های انقلاب و توسعه و اقتدار کشور منجر شوند. از این رو، گرایش قدرتمندی به ایجاد دگرگونی در خط مشی‌ها و روش‌های جاری کشور پدید آمد. دولت سازندگی با محوریت حوزه اقتصاد، به اقداماتی از نوع بهبودخواهی حکومتی دست زد. تلاش‌های این دولت در زمینه اقتصادی، کم و بیش قابل قبول و موفق بود، اما اقداماتش در زمینه فرهنگ و سیاست خارجی، خیلی زود با مقاومت و واکنش شدید بخش‌های دیگر حاکمیت مواجه شد و عقب‌نشینی شدید به دنبال داشت. به تدریج، جنبش اجتماعی مردم‌سالاری خواهی در ایران عروج کرده و شکل گرفت. با انتخاب سید محمد خاتمی به ریاست جمهوری، در تازه‌ای از بهبودخواهی حکومتی آغاز شد که در حوزه اقتصادی، تداوم و تکمیل دوره قبل بود و در سه حوزه فرهنگ، سیاست داخلی و سیاست خارجی، نوآوری و متحول‌سازی را دنبال می‌کرد.^۲

البته باید اضافه کنیم که در جبهه چپ سیاسی، نخستین تجدیدنظرطلبی‌های ایدئولوژیک در میان کسانی رخ داد که بعدها، «کارگزاران سازندگی» خوانده شدند.

۱. عبدالکریم سروش، سیاست‌نامه ۲: آیین شهریاری و دینداری، همان، ص ۱۹۷.
 ۲. علی علوی تبار، «بهبودخواهی حکومتی یا جنبش اجتماعی؟»، مهرنامه، ۱۳۹۱، ش ۲۲، ص ۹۲.



بر خلاف تلقی شایع، نجفی (از وزرای دولت سازندگی و اعضای اصلی حزب کارگزاران سازندگی) معتقد است که نیروهای اصلی حزب کارگزاران سازندگی، وابستگی و همسویی با جناح راست نداشتند، بلکه از پیشینه سیاسی چپ‌روانه برخوردار بودند و در درون دولت سازندگی بود که تحول یافتند و به اندیشه‌های لیبرالیستی گراییدند:

کارگزاران را نمی‌توان انشعاب از راست معرفی کرد [...] صبغه سیاسی اعضای اصلی کارگزاران، عموماً چپ بود؛ منتهی دولت آقای هاشمی و شخص ایشان در دوره ریاست جمهوری، متأسفانه با چپ دچار مشکل شد. [...] با این حال، در دولت آقای هاشمی، افراد منتسب به چپ باقی ماندند و بر این اساس، می‌توان کارگزاران را چپ تحول یافته خواند. حتی تفکرات اقتصادی شخصیتی مانند دکتر نوربخش - که رشته ایشان اقتصاد بود و شخصاً بینش اقتصادی داشت، در طول دوران ریاست جمهوری آقای هاشمی تغییر کرد و از چپ، به دیدگاه‌های بازتر اقتصادی رسید. [...] بنابراین، از نظر اقتصادی، ما چپ تحول یافته بودیم.^۱

وی در ادامه، تصریح می‌کند که «دولت اصلاحات» را باید در امتداد «دولت سازندگی» و شکل تکامل یافته آن دانست:

دولت آقای خاتمی، در [راستای] تکامل دولت آقای هاشمی و ادامه دهنده راه آن بود؛ اولاً به دلیل حضور بخش عمده‌ای از مدیران دولت هاشمی در بخش تأثیرگذار دولت آقای خاتمی، ثانیاً [...] به دلیل این که [بحث توسعه سیاسی که توسط آقای خاتمی مطرح شد، موضوعی بود که آقای هاشمی از آن استقبال کرد. بنابراین، آنچه در دولت اصلاحات به مواضع دولت قبل اضافه شد، مطلبی بود که مورد تأیید خود آقای هاشمی قرار داشت].^۲

بر همین اساس، بعضی از نویسندگان و تحلیل‌گران، عمل‌گرایی^۳ دولت سازندگی را نقطه آغاز گریز بخشی از حاکمیت سیاسی از مدار انقلاب اسلامی قلمداد کرده و حتی تعبیر «ترمیدور»^۴ را برای توصیف این وضعیت به کار می‌برند:

۱. محمدعلی نجفی، «تاریخ چپ تحول یافته»، مهرنامه، ۱۳۹۱، ش ۲۲، ص ۱۱۹.
۲. همان، ص ۱۲۱.

3. Pragmatism
4. Thermidor



رهبری عمل گرایان [دولت سازندگی در دوره اول]، ایران را به سمت میانه روی هدایت کرده است. به اصطلاح فنی مطالعات انقلاب ها، می توان گفت که انقلاب اسلامی در حال حاضر،^۱ مرحله ترمیدور تکامل خود را طی می کند. [...] این میانه روی، در اثر اعمال فشارهای داخلی و بین المللی بر ایران در طول چهارده سال گذشته و نیز درک دیر هنگام، ولی مبارک بخش قابل ملاحظه ای از نخبگان حاکم بر ایران نسبت به محدودیت های واقعی توانایی های جمهوری اسلامی در ایجاد تحول در ایران و دنیای اسلام به بار نشسته است.^۲

رگه های پررنگ و نمایانی از لیبرالیستی بودن اندیشه شخص خاتمی، در یک دهه پیش از دوم خرداد سال ۷۶، برای برخی اهل دقت و تأمل، مشهود و محسوس بود. به عنوان مثال، خاتمی در سمت وزیر فرهنگ و ارشاد اسلامی در جمع دانشجویان و در تاریخ دهم اردیبهشت ۱۳۷۰، مطالبی را درباره نوع نگاه خود به غرب و فرهنگ و فعالیت فرهنگی مطرح می سازد که نقاط مغالطه آمیز و کج اندیشه آن از دیده تیزبین سید شهیدان اهل قلم، مرتضی آوینی (ره) پنهان نمی ماند.^۳ از این رو، ایشان مقاله ای را با عنوان «تجدد یا تحجر؟» به منظور تحلیل انتقادی دیدگاه های لیبرالیستی خاتمی می نگارد. آوینی در این مقاله ضمن این که اعتراض می کند که چرا استراتژی فرهنگی وزارت ارشاد بر تقویت تلاش های همسو و هماهنگ، مبتنی نیست، تصریح می کند که اتمسفر فرهنگی در عرف خاص، بسیار مسموم و ناامن است:

شکی نیست که استراتژی فرهنگی یک نظام نمی تواند بر منع قرار گیرد [...] اما مسلماً جای این سؤال وجود دارد که «آیا استراتژی فرهنگی نظام نمی تواند بر تقویت تلاش هایی ارتسکاز یابد که در تفکر و غایات، با او همسو و هماهنگ هستند؟» مگر کسی از وزارت ارشاد خواسته است که استراتژی فرهنگی خود را بر منع قرار دهد؟ دوستان ما

۱. این کتاب در دوره اول استقرار دولت سازندگی (۷۲-۱۳۶۸) نوشته شده است و مقصود نویسنده از «حال حاضر» نیز، همین مقطع است.

۲. محسن میلانی، شکل گیری انقلاب اسلامی: از سلطنت پهلوی تا جمهوری اسلامی، ترجمه مجتبی عطارزاده، تهران، طرح نو، ۱۳۸۱، ص ۴۳۸-۴۳۷.

۳. خاتمی در این سخنرانی گفت: «استراتژی فرهنگی یک جامعه زنده اسلامی بر منع نیست. [...] بلکه اساس سیاست راهبردی اسلام بر ایجاد مصونیت است؛ یعنی مبنای کار را بر ایجاد مصونیت فکری، عاطفی، اعتقادی و ذهنی در وفاداران به خود قرار می دهد و آنان را طوری تربیت می کند که از درون بتوانند در مقابل تهاجم ها، مقاومت کنند و اگر مبنا مصونیت باشد [...] لازم می آید که آرا متفاوت بتوانند در جامعه با هم تعاملی و رویارویی داشته باشند.» (سید محمد خاتمی، بیم موج، همان، ص ۱۵۲).



باید به یاد داشته باشند که اکنون حجاب سکوت و صبر هنگامی شکسته شده که اتمسفر فرهنگی در عرف خاص آنچنان مسموم و ناامن است که هیچ مؤمنی احساس امنیت نمی کند. من با صراحت به مسئولان فرهنگی و هنری کشور اعلام می دارم که این دغدغه که فرزندان ما امروز و فردا در فضای کدام فرهنگ رشد خواهند یافت ما را به سختی به وحشت می اندازد. [...] آیا واقعاً دوستان ما در وزارت ارشاد، اتمسفر فرهنگی جامعه را در کنترل دارند؟ آیا لازمه این مصونیت اجتماعی [در افراد مدافع نظام] آن نیست که در کنار مواجهه جامعه با آرای مخالفین، تلاش های دوستانه مؤید انقلاب و دینداری نیز تقویت شود؟ آیا لازمه مصونیت یافتن مدافعان انقلاب در مواجهه با آرای مخالفین آن است که ما اتمسفر فرهنگی جامعه را آن گونه بسازیم که نسل های جدید، فرصت هدایت را از دست بدهند؟ [...] اگر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی می خواهد که حصارهای جهل و خرافه و تحجر را بشکند و جامعه را از تفریط باز دارد، باید با تجدد افراطی نیز مبارزه کند تا مردم را از چاله ای به چاه نیفکند.^۱

شاید بتوان گفت خاتمی در سال های بعد، پاسخ آوینی را داد؛ او انتقادات نسبت به نگرش فرهنگی اش را «تنگ نظری» خواند:

امروز که به برکت انقلاب اسلامی، مرحله جدیدی در زندگی مردم ما و مسلمانان آغاز شده است، باز هم بیش از هر زمان [دیگر] به خردورزی و اندیشه گری و تعمق و تدبر نیاز داریم و به نظر من، راه درست در این دیار، این [است] که در مقام عمل، همگان به قانون اساسی که مبنای نظم اجتماعی است، تن در دهیم و با عزم ملی، بیماری مزمن قانون گریزی و قانون ستیزی را درمان کنیم و در مقام نظر نیز، هیچ حد و مرزی شناسیم و در ابراز نظر، نیز تنها به حدی که در قانون آمده است به شرط آن که از تفسیر تنگ نظرانه آن [اصل] کلی که در قانون آمده است، بپرهیزیم پای بند باشیم.^۲

وی در دوران ریاست جمهوری اش نیز بارها و بارها در برابر متهم شدن به لیبرالیست

۱. سید مرتضی آوینی، *کلزون های خانه به دوش*، تهران، واحه، ۱۳۹۱، ص ۹۸-۹۷.

۲. سید محمد خاتمی، *آیین و اندیشه در دام خودکامگی: سیری در اندیشه سیاسی مسلمانان در فراز و فرود تمدن اسلامی*، تهران، طرح نو، ۱۳۷۸، ص ۴۳۶.



بودن رویکرد فرهنگی و سیاسی اش، «تنگ نظری» در تفسیر دین و قانون اساسی را به منتقدان خویش نسبت داد، اما فارغ از این سخن خطابی و شعاری، استدلال متقنی عرضه نکرد:

در میان ما، سلیقه‌های مختلف و برداشت‌های مختلف وجود دارد. از کجا معلوم که سلیقه من درست است؟ شاید سلیقه مخالف من درست باشد. [...] تنگ نظری بهتر است یا سعه صدر؟^۱

خداوند متعال در قرآن کریم در سوره بقره، آیه ۱۱ و ۱۲ می‌فرماید:

وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ

و چون به آنان [کافران] گفته شود که در زمین فساد مکنید، می‌گویند: ما خود اصلاح‌گریم. آگاه باشید که آنان فسادگران‌اند، لیکن نمی‌فهمند.

۲. علل و دلایل دگردیسی ایدئولوژیک

اصل تحول و دگردیسی فکری اصلاح‌طلبان نسبت به وضعیت ایدئولوژیک آنها در دهه شصت، به هیچ‌رو قابل انکار نیست؛ چنان که خودشان به آن تصریح کرده‌اند. محسن آرمین، از اعضای اصلی سازمان مجاهدین انقلاب، اعتراف می‌کند که کنار نهاده شدن جناح چپ از قدرت سیاسی در سال‌های حاکمیت دولت سازندگی، مجال و فرصتی را برای آنها فراهم آورد که درباره گذشته ایدئولوژیک خود، به بازاندیشی و تجدیدنظر روی آورند:

این نسل [اصلاح‌طلبان] با تجربه دهه دوم انقلاب، به تدریج، ضعف‌ها و کاستی‌های نوع نگاه خود به مقوله قدرت و سیاست را درک می‌کرد [...] این شرایط، تقریباً مصادف شده بود با کنار گذاشتن بخش مهمی از نسل انقلاب از ساختار قدرت؛ یعنی تقریباً در اوایل دهه هفتاد بود که به‌طور مشخص، جریان چپ با خط امام [...] از عرصه قدرت نظام کنار گذاشته شدند. طبعاً این تقارن، فرصت بسیار خوبی را برای این جریان فراهم کرد که بتواند در فضا و شرایط مناسب‌تری به بازنگری و بازسازی دیدگاه‌های خود دست بزند. [...] شرایط ذهنی و تئوریک جریان اصلاح‌طلبی، بر

۱. همان، /سلام، روحانیت و انقلاب/ اسلامی، تهران، طرح‌نو، ۱۳۷۹، ص ۸۵.



اساس این روند، به تدریج شکل گرفت.^۱

یک پرسش جالب این است که علل و دلایل دگردیسی فکری اصلاح طلبان چه بود؟! اصلاح طلبان خود در زمانی نه چندان دور - یعنی در دهه شصت - در صف انقلابیون رادیکال قرار داشتند و خود را «خط امامی» معرفی می کردند! چه شد که آنها از «تفکر انقلابی» گریزان شدند و به «تفکر غربی» روی آوردند؟! برخی بر این باورند که علت اصلی این تحول، علتی سیاسی است؛ به این معنی که آنها چون از قدرت سیاسی کنار زده شدند، در جست و جوی راهی برای بازگشت به قدرت سیاسی، اساساً کلیت ساختار سیاسی موجود را به چالش کشیدند و از معیارهای برون گفتمانی برای نقد وضعیت سیاسی استفاده کردند:

دلیل این برگشت [به تئوری های نوسازی] هم عمدتاً سیاسی بود، یعنی شاید برخورد بدی شد با این مجموعه و آنها به خاطر عدم بلوغ روشنفکری احساس کردند برای بازگشت به قدرت باید کل سیستم را به هم بزنند، چگونه؟ با این تفسیرها [ی متجددانه].^۲

البته این واقعیت قابل انکار نیست که تمایل شدید اصلاح طلبان به حضور مجدد در قدرت سیاسی، تأثیری جدی بر دگردیسی سیاسی آنها نهاد، اما افزون بر این، نمی توان چشم بر این واقعیت تعیین کننده و مهم فرو بست که بسیاری از اصلاح طلبان، از آغاز دارای بنیان های فکری متقن و ریشه های اعتقادی مستحکمی نبودند و این هیجان و التهاب انقلاب بود که آنها را مدتی با خود همراه کرد. علامه مصباح می گوید همه مدیرانی که پس از جریان ترورها در سمت های عالی نظام قرار گرفتند، برخلاف حلقه شاگردان امام خمینی،^۳ از نظر بینشی و گرایشی در سطح مطلوب قرار نداشتند و همین امر سبب شد تا روند عمومی حاکمیت سیاسی و جامعه، به تدریج از ارزش های سال های نخستین انقلاب، فاصله بیابد:

همه کسانی که بعد از جریان هشتم شهریور و دولت شهید باهنر، روی کار آمدند و در پست های کلیدی و رده های اولیه مدیریت کشور قرار گرفتند، نه تا این حد تفکر امام را شناخته بودند و نه از نظر روحی

۱. محسن آرمین، *اسلام، اجتماع، سیاست*، تهران، ذکر، ۱۳۸۰، ص ۳۳۸-۳۳۷.

۲. حسین کچوئیان، *کند و کاودر ماهیت معمایی ایران: جهانی سازی، دموکراسی سازی و جامعه شناسی سیاسی ایران*، همان، ص ۲۰.

۳. جریان ترور در اوایل انقلاب، حلقه شاگردان امام را از روند انقلاب حذف کرد و به جز معدودی از خواص - که سرآمد آنها حضرت آیت الله خامنه ای (حفظه الله تعالی) بود - باقی نماندند.



و مایه‌های معنوی، آن چنان ساخته شده بودند و با درجات مختلف، کم و بیش متأثر از فرهنگ و تعلیمات غربی بودند و از فرهنگ و معارف اسلامی، فاصله داشتند و این فاصله روز به روز و در هر دولتی نسبت به دولت و مسئولان قبلی، بیشتر می‌شد.^۱

ایشان اضافه می‌کند:

بسیاری از این افراد [جریان چپ مذهبی] که در اوایل انقلاب، آن شعارهای تند را می‌دادند، خیلی روی اعتقاد نبود، و بیشتر تحت تأثیر جو و احساسات و شوری که داشتند آن شعارها را تکرار می‌کردند.^۲

عبدالکریم سروش، شخصیت مرکزی حلقه تئوریک «کیان»، با صراحت، به عدم اعتقاد خود به «ولایت فقیه» اعتراف می‌کند و می‌گوید این بی‌اعتقادی، امری نیست که به تدریج به وجود آمده باشد، بلکه از آغاز طرح این مسئله، وی چنین نظری درباره آن داشته است:

شما سرتاسر زندگی سیاسی مرا در این بیست سال نگاه کنید؛ در کتاب‌های من، در سخنرانی‌های من، هیچ‌گاه توجیهی از ولایت فقیه [ارائه] نکرده‌ام، چون به آن عقیده نداشتم. از اولش هم اعتقاد نداشتم، هیچ‌وقت هم چنین لفظی را بر زبان نیاورده‌ام. پیش امام هم می‌رفتیم، ولی هیچ‌وقت من این تئوری را قبول نداشتم. یک بار هم نگفتم‌ام راه نجات کشور در التزام به این نظریه است. من از ابتدا اندیشه دموکراتیک داشتم، حالا هم نظراً و عملاً به آن پایبندم.^۳

افزون بر این، تماس فکری آنها با رشته‌های گوناگون علوم انسانی سکولار^۴ نیز در روند استحاله معرفتی و ارزشی، بسیار مؤثر بوده است. سعید حجاریان یکی از چهره‌های کلیدی و ممتاز جریان اصلاح‌طلبی سکولار به شمار می‌آید که نقش برجسته‌ای را در هدایت و راه‌اندازی توطئه‌ها و بحران‌های گوناگون برآمده از جریان اصلاحات ایفا کرد. او که در فتنه سال ۱۳۸۸ نیز حضور فعالی داشت، در میانه این راه، بازداشت شد. وی پس از دستگیری و زندانی شدن، چنین وانمود کرد که از کرده‌های خود پشیمان شده است. از

۱. محمدتقی مصباح‌یزدی، کاوش‌ها و چالش‌ها، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۳۸.

۲. همان، ص ۴۴-۴۳.

۳. عبدالکریم سروش، تأملات/ایرانی: مباحثاتی با روشنفکران معاصر در زمینه فکر و فرهنگ/ایرانی، «روشنفکر ایرانی: طرحی از یک زندگی فکری»، تهران، روزنه، ۱۳۸۰، ص ۱۳۶.



نکته مهمی که علامه مصباح آن را مطرح ساخته این است که رحلت امام خمینی، مبدأ «شکل گیری» تحول و دگر دیسی در میان بسیاری از اصلاح طلبان نبود، بلکه زمان «علنی گردیدن» و «اظهار شدن» آن بود؛ چرا که شخصیت ویژه و بی بدیل امام خمینی چنان بود که این افراد، جسارت بیان دیدگاه‌های مغایر و متضاد با خط اصلی انقلاب را در خود نمی‌دیدند

این رو، متنی را به عنوان دفاعیه خود در دادگاه نوشت که توسط یکی از دوستانش خوانده شد. او در این متن، به انحراف ایدئولوژیک و دگر دیسی فکری خود در اثر تأثیر پذیری از علوم انسانی سکولار، اعتراف و تصریح کرد:

طی ده، پانزده سال اخیر، مقالاتی از من به چاپ رسیده که حاوی بعضی از نظریات نامربوط به شرایط کشورمان بوده [است ...] یکی از مهم‌ترین این نظرات، انطباق شرایط

کشورمان با تئوری ماکس وبر^۱ درباره سلطانیسم است که معتقد است بر بسیاری از امپراتوری‌های شرقی، این شیوه از حکومت جاری بوده و یک حاکم پاتریمونیال تیولدار و تعدادی حامیان وی که هر کدام خیل عظیمی از تحت‌الحمایگان را یدک می‌کشیده‌اند، نظام سلطه را در سراسر قلمرو سرزمین، مستقر کرده بودند.^۲ [...] حجم وسیعی کتاب بعد از انقلاب ترجمه شده که بسیاری از آنها، جنبه ایدئولوژیک دارند و در کنه آنها می‌توان رد پای مکاتب مختلف - از مارکسیسم ارتدوکس^۳ تا نئولیبرالیسم^۴ - را مشاهده کرد و این کتب (و باید اضافه کرد مجلات)، به وفور در دسترس مشتاقان است. [...] من هم بدون دیدگاه انتقادی، به دام چاله این علوم انحرافی در غلتیدم. [...] فوق لیسانس و دکترای خود

1. Max Weber

۲. رک: (سعید حجاریان، «ساخت اقتدار سلطانی: آسیب پذیری‌ها، بدیل‌ها»، *اطلاعات سیاسی-اقتصادی*، ۱۳۷۴، ش ۹۱ و ۹۲، ص ۴۵-۵۷). او در این مقاله در صدد تبیین این مدعا است که ساختار اقتدار موسوم به «سلطانی» (Sultanic) یا «نوپاتریمونیال» (neopatrimonial) که متکامل‌ترین نوع از اشکال اقتدار سنتی است، در مواجهه با مقتضیات عصر مدرن، بیشترین آسیب‌پذیری را در برابر یک جنبش انقلابی توده‌ای دارد و البته در پاره‌ای موارد، این استعداد را از خود بروز می‌دهد که وضع انقلابی را دور زند و چشم‌انداز بدیل‌های دیگری جز انقلاب را پیش روی خود داشته باشد. حجاریان می‌افزاید یکی از راه‌های تحول نظام سلطانی، قهر و خشونت انقلابی است، اما این، تنها طریق گذار از نظام سلطانی به نظامی دیگر نیست، بلکه راه‌های متفاوتی برای انتقال تحول وجود دارد که بعضی از آن‌ها می‌تواند به اشکالی از مردم‌سالاری نیز منتهی شود.

3. Orthodox Marxism

4. Neoliberalism



را در علوم سیاسی اخذ کردم و انبوه نظریات و ایدئولوژی‌های سیاسی نادرست در ذهنم تلمبار شد؛ بدون آن که فرصت بازنگری و نقد آنها را داشته باشم. [...] نظریات ماکس وبر در ایران کنونی هیچ کاربردی ندارد و من از سر غفلت بدون نگاه انتقادی به این نظرات آنها را به شرایط کشورمان تعمیم دادم.^۱

نکته مهم دیگری که علامه مصباح آن را مطرح ساخته این است که رحلت امام خمینی، مبدأ «شکل‌گیری» تحول و دگردیسی در میان بسیاری از اصلاح‌طلبان نبود، بلکه زمان «علنی گردیدن» و «اظهار شدن» آن بود؛ چرا که شخصیت ویژه و بی‌بدیل امام خمینی چنان بود که این افراد، جسارت بیان دیدگاه‌های مغایر و متضاد با خط اصلی انقلاب را در خود نمی‌دیدند:

تا زمانی که خود حضرت امام، حیات داشتند و بر همه کشور سایه انداخته بودند، افراد کمتر منویات قلبی خودشان را اظهار می‌کردند و حتی کسانی که مخالفت‌های اصولی و عمیق با راه و تفکر و مبانی امام و اسلام داشتند، اصلاً زمینه را برای طرح مخالفت خود، مساعد نمی‌دیدند.^۲

اما پس از رحلت امام، به علت فقدان آن شخصیت خاص و تاریخ‌ساز، ورق برمی‌گردد و بستر سیاسی و اجتماعی برای مطرح کردن نظریات دگراندیشانه و تجدیدنظرطلبانه فراهم می‌شود. از این رو، فضای فکری و ایدئولوژیک دستخوش تحولات و دگرگونی‌هایی می‌شود که در اثر آنها، حاکمیت ارزش‌ها، رقیق و ضعیف می‌شود:

بعد از رحلت امام، طبیعتاً زمینه برای فاصله و دوری از تفکر و راه امام بیشتر می‌شود، چون آن مرد دیگر نیست و آن سیطره روحی و معنوی وجود ندارد. امام شخصیتی است که نزدیک [به] هشتاد سال در کوره حوادث تلخ و شیرین سیاسی، اجتماعی آبدیده شده و با مجاهدت‌های نفسانی و روحی، خود را ساخته و یک تجربه گرانبهای مبارزات سی ساله را به همراه دارد. بنابراین، کسی بعد از امام، هر چقدر هم که خودساخته و با تجربه و شایسته باشد، اما بالاخره امام نمی‌شود، و این خود عاملی است که به همراه عوامل مختلف دیگری که طبیعتاً وجود دارد [...]

۱. سعید حجاریان، «متن دفاعیه در دادگاه فتنه سال ۱۳۸۸»، برگرفته از:

<http://www.farsnews.com/newstext.php?nn=8806030459>

۲. محمدتقی مصباح یزدی، همان، ص ۳۸.



دست به دست هم داده و باعث می گردد که ارزش ها و تفکر اسلامی، به تدریج و روز به روز، کمرنگ تر شود. [...] علاوه بر عواملی که مربوط به طبیعت و ماهیت چنین حرکت هایی است، عوامل خارجی هم در این کمرنگ شدن، مهم و مؤثرند.^۱

عباس عبدی نیز در توضیح چرایی دگرگونی معرفتی و ایدئولوژیک خود، به عواملی اشاره می کند که یکی از آنها، رحلت امام خمینی است:

فوت امام و تحولات داخلی کشور، همزمان بود با برخی تغییرات در عرصه جهانی، به ویژه این که استفاده از روش های انقلابی به عنوان یک شیوه برای حل مشکلات جوامع و انسان ها، مورد تردید قرار گرفت. به طور طبیعی، این تحولات داخلی و خارجی، تأثیر خودش را بر اکثر افراد از جمله من، بر جای گذاشت، و تقریباً می توان گفت که از اوایل سال ۱۳۶۹، نوعی نگرش اولیه و اصلاح شده ای از مهم ترین مسئله جامعه خود و نیز وجوه متفاوت آن به دست آورده بودم.^۲

مرتضی مردیپا، از عناصر فکری اصلاح طلبان نیز در این رابطه، تحلیلی ارائه کرده است. وی به دو عامل به عنوان علل دگر دیسی اصلاح طلبان - یا به تعبیر او «چپ مذهبی» - اشاره کرده است: «دفع شدن شدید از عرصه حاکمیت سیاسی» و «مطالعه علوم انسانی سکولار»:

در دهه دوم انقلاب، چپ مذهبی، دگر دیسی خود را آغاز کرد. از یک سو، دوری از قدرت و یافتن فرصت، عناصر نظریه پرداز و اهل مطالعه این جریان را به بازنگری پرونده خویش و تأمل... و پختگی شعارها و معیارها راه داد. فلسفه سیاسی، جامعه شناسی سیاسی، حقوق و تاریخ، اصلی ترین حوزه هایی بود که می توانست چشم فرهنگیان و عقل مندان چپ مذهبی را به حقایقی یکسره دیگر راه نماید. از سوی دیگر، بی مهری و بلکه قهر شدیدی که نسبت به آنها روا داشته شد، چشمان شان را به این حقیقت باز کرد که اگر حکومت، بی ضابطه و غیر قانون مدار باشد، یوم لک و یوم علیک است، احتیاط حکم می کند که پاره ای از منافع سرشار یوم لک را برای روز مبادای یوم علیک ذخیره کنیم و این چیزی

۱. همان، ص ۳۹.

۲. عباس عبدی، قانون، قدرت، فرهنگ، تهران، طرح نو، ۱۳۷۷، ص ۲۱-۲۰.



نیست جز انتقادپذیری، رضا به قاعده‌مندی و قانون‌گذاری از سر عقل و عدل، نه البته قانونی که برای شرایط فعلی قانون‌گذار مساعد است و اگر اوضاع بگردد و آن قدرتی که برای خود ذخیره کرده به دست حریف بیفتد، آن قانون به بزرگ‌ترین عامل هراس او بدل می‌شود.^۱

البته از ادبیات و لحن کلام مردیها پیداست که وی تصویری تاریک از کلیت دهه نخست انقلاب عرضه می‌کند و دگر دیسی اصلاح‌طلبان را مطلوب و روا می‌انگارد، حال آن که نه منش فاشیستی آنها در دهه شصت، منطقی بود و نه منش لیبرالیستی‌شان در دهه هفتاد. وی در ادامه یادداشت خود، پروژه دگر دیسی اصلاح‌طلبان را یک «پروژه ناتمام» معرفی می‌کند که همچنان به سوی غایت خویش روان و در جریان خواهد بود. باید گفت پیش‌بینی وی از تحولات جریان اصلاح‌طلبی صحیح بوده است؛ زیرا در سال‌های بعد، روند دگر دیسی تداوم یافت و آشکارا از بسیاری از خطوط قرمز و مرزهای رسمی انقلاب عبور کرد:

چنین به نظر می‌رسد که پروژه ناتمام دگر دیسی چپ، ادامه دارد و سرانجام به غایت خود خواهد رسید. مسیری که در پیش گرفته شده، علی‌الاصول به مطالعه علمی و تجربه تاریخی متکی است و اگر چه هنوز هم در این میان پاره‌ای ارزش‌دوری‌ها به صورت استراتژیک عمل می‌کند، در عین حال معیارهای عقلانیت، ارزش‌ها را به مرزهای واقع‌بینی سوق می‌دهد و تولد چپ مدرن را تا بلوغ آن همراهی می‌کند.^۲ ما به روشنی، «بلوغ» چپ مدرن را در «فتنه سال ۱۳۸۸» مشاهده کردیم و دریافتیم که پروژه دگر دیسی، چگونه آنها را به مقابله و ضدیت خیابانی و سخت با اصل نظام اسلامی و مقام معظم رهبری سوق داد. چپ مدرن، آن هنگام که جامه دورویی و نفاق را از تن درآورد، بی‌پروا و آشکارا در کنار اپوزیسیون ضدانقلاب - سلطنت‌طلبان، سازمان مجاهدین خلق، ملی‌گرایان و ... - و سرویس‌های امنیتی و جاسوسی غرب قرار گرفت و جبهه مشترک و واحد «جنبش سبز» را پدید آورد. افزون بر این، برخلاف این گفته مردیها که «معیارهای عقلانیت، ارزش‌ها را به مرزهای واقع‌بینی سوق می‌دهد»، ارزش‌ها اسلامی، نه «غیر عقلانی» اند و نه «واقعیت‌ستیز». آنچه وی «ارزش‌ها» خوانده و آن را غیر عقلانی و واقعیت‌ستیز دانسته، تلقی و عملکرد ناصواب و تندروانه اصلاح‌طلبان

۱. مرتضی مردیها، همان، ص ۱۰.

۲. همان.

مفاهیمی از قبیل «تکیه بر عقل جمعی»، «حق حاکمیت ملی»، «وجود امر عمومی»، «شهروندی»، «شایسته سالاری»، «مردم سالاری»، «استقلال»، «آزادی» و... در فرهنگ غنی اسلامی حضور داشته‌اند. این مفاهیم، تنها مفاهیمی برخاسته از جهان «مدرن» نیستند. این مفاهیم در سنت غربی سابقه وجودی ندارد، اما در سنت اسلامی، نه تنها تعین نظری داشته، بلکه در برهه‌هایی از تاریخ اسلام، تحقق اجتماعی نیز یافته است

در دهه شصت است، نه ارزش‌های اسلامی. او با این تعبیر، حساب «دین‌فهمی اصلاح‌طلبان» را از اصل «دین» تفکیک نکرده و - احتمالاً عامدانه و آگاهانه - بر هر دو، حکم واحد رانده است.

عمادالدین باقی، از اصلاح‌طلبان فعال در حوزه مطبوعات نیز می‌گوید فرد انقلابی در اثر غلبه فضای هیجان‌برانگیز و پرخروش انقلاب، در کنش جمعی معطوف به ایجاد انقلاب، مستحیل می‌شود و احساسی و عاطفی عمل می‌کند، اما پس از پیروزی انقلاب و دستیابی نیروهای انقلابی به قدرت سیاسی، ایدئولوژی به واقعیات برخورد می‌کند و در برابر آنها مجبور به انفعال و سازش و همسویی می‌شود. در این حال، فرد

انقلابی از فضای غیر عقلانی انقلاب خارج می‌شود و به عقلانیت و واقع‌گرایی روی می‌آورد:

رفتار جمعی در جریان انقلابات موجب می‌شود که افراد در میان انبوه خلق، از خود بی‌خود شده و استحاله شوند و کنش‌های عاطفی بر سنجیدگی و حسابرسی و کنش عقلانی غلبه کند. پس از مدتی که از انقلاب سپری می‌شود در اثر آن روزمرگی‌ها از یک سو، و مواجه شدن دولت انقلابی با مسائل و مشکلات واقعی (که دیگر شعارها از عهده حل آن بر نمی‌آیند)، فرد مجبور است واقع‌گرا شود و به سوی عقلانیت عزیمت کند. بنابراین، موازنه گذشته به هم خورده و به تدریج، کنش‌های عقلانی غلبه می‌کند. در بحبوحه انقلاب، شعارهای بلندپروازانه سر داده می‌شود و گمان می‌کنند به سادگی می‌توان به اهداف اعلام‌شده رسید، اما در عمل، با موانعی روبه‌رو می‌شوند که نشان می‌دهد شعار دادن آسان و عمل کردن دشوار است و این همه، زمینه واقع‌گرایی را فراهم می‌سازد. [...] نیروهای انقلابی با مطالعه سرنوشت سایر جنبش‌های انقلابی دریافته‌اند که هیچ یک از انقلابات نتوانسته‌اند





به اهداف و آرمان‌های اعلام‌شده خویش دست یابند.^۱ این تحلیل، کاملاً وامدار نظریه «انبوه خلق» گوستاو لوبون،^۲ جامعه‌شناس و مورخ فرانسوی، است؛ در حالی که نظریه یادشده، قابل انطباق با کنشگری توده‌های مردم در انقلاب اسلامی ایران نیست. در انقلاب ایران، اگرچه «شور و هیجان مذهبی» در اوج خود قرار داشت و مردم با انگیزه و جوشش دینی، پا به میدان «انقلابی‌گری» نهاده بودند، اما هرگز چنین نبود که عنصر «عقلانیت» مغفول مانده و مطالبات و آرمان‌های «دور از دسترس» و «تخیل‌آلود» دنبال شود. شاید این تحلیل، گویای وضعیت فکری و روانی افرادی همچون باقی و پاره‌ای دیگر از اصلاح‌طلبان در آن دوره باشد، اما شواهد تاریخی متعدد نشان می‌دهد که اکثریت نیروهای انقلابی، چنین نگرش و رویکردی به انقلاب نداشته‌اند. بنابراین، تفسیر دگردیسی اصلاح‌طلبان در خصوص عبور از «احساس» به «عقلانیت»، صحیح نیست.

شخصیت و تفکر جمعی اصلاح‌طلبان در چارچوب نظریه «سیطره مجاز»، قابل تحلیل و فهم است. بر اساس این نظریه، می‌توان استدلال کرد که اصلاح‌طلبان، شخصیت و هویت تاریخی خویش را گم کرده و در بستر تاریخی عاریتی و مجازی زندگی می‌کنند که چیزی غیر از «مدرنیسم»^۳ نیست. انسان اصلاح‌طلب در هجوم و حصار یک «من» مجهول و مصنوعی، «من» حقیقی خود را از یاد برده و دچار «خویش‌دیگرانگاری» شده است. او تصور کرده که ادوار و عهود تاریخی-فرهنگی «میان»، «مدرن»^۴ و «فرامدرن»^۵ که جزء هویت تاریخی اقوامی در اقلیم‌های خاصی از جهان است، مبنا و منطق تحولات جامعه ایرانی نیز است.^۶ در حالی که باید گفت ادوار تاریخی-فرهنگی اقلیم‌ها و اقوام، واقعیت‌های پدیدآمده و سپری‌شده در ظرف خاص و مختص حیات همان اقلیم و اقوام است و ادعای تعمیم آنها، از نوعی ذهنیت جبر‌گرای تاریخی حکایت می‌کند.^۸ این امر

۱. عمادالدین باقی، «چگونه نسل انقلابی، اصلاح‌طلب شد؟»، همان، ص ۱۷.

2. Gustave Le Bon

3. Modernism

4. Modern

5. Postmodern

۶. علی اکبر رشاد، «سیطره مجاز در ساحت هویت تاریخی»، ر/هبرد فرهنگ، ۱۳۸۷، ش ۲، ص ۳۰.
 ۷. خاتمی در دوره فکری پیشین خود، چنین بینشی نداشت و به تدریج، دچار استحاله فکری و ایدئولوژیک شد. به عنوان مثال، در اوایل دهه هفتاد می‌گوید: «ما از نفی غرب، نفی سلطه سیاسی و فکری و فرهنگی و اقتصادی آن را مراد می‌کنیم و به عنوان یک مسلمان، در مبادی و مبانی فکری و ارزشی نیز، با او اختلاف‌های اساسی و جدی داریم.» سید محمد خاتمی، بیم‌موج، همان، ص ۱۹۰.
 ۸. علی اکبر رشاد، همان، ص ۳۵-۳۴.



بدان علت است که جریان‌های فرهنگی، به یک معنا، از کشورهای مرکز، صادر شده و به جهان نفوذ می‌کنند. تصاویر، کلمات، ارزش‌های اخلاقی، ضوابط قضایی، قوانین سیاسی، و ملاک‌های صلاحیت از واحدهای آفریننده به سوی جهان سوم^۱ از طریق رسانه‌ها (روزنامه‌ها، رادیوها، تلویزیون‌ها، فیلم‌ها، کتاب‌ها، دیسک‌ها، ویدئوها) سرازیر می‌شوند. تولید نهایی جهانی نشانه‌ها^۲ در شمال متمرکز است، و یا بر اساس هنجارها و شیوه‌هایش ساخته می‌شود.

۳. چگونگی گذار اصلاح طلبی سکولار از تفکر امام خمینی

هویت انقلاب اسلامی ایران در درجه نخست و بیش از هر امر دیگری، با شخصیت و تفکر امام خمینی (ره) پیوند یافته است. امام خمینی در مقام رهبر خیزش انقلابی مردم ایران در دوران قبل از وقوع انقلاب، و همچنین رهبر حکومت دینی برآمده از این انقلاب، تأثیری بس عمیق و انکارناپذیر بر جامعه معاصر ایران و بلکه جامعه جهانی نهاد. این پیوند و اتصال آن چنان است که چنانچه کسی قصد شناخت ایدئولوژی و ماهیت انقلاب اسلامی را داشته باشد، ناگزیر باید تفکر امام خمینی را مطالعه کند. با این حال، پس از رحلت ایشان، برخی «جریان‌های سیاسی و معرفتی دگراندیش» بر آن شدند که از تفکر امام و یا حداقل بخش‌های عمده‌ای از آن، گذار کنند. اما روشن است که آنها نمی‌توانستند زبان به صراحت بگشایند و نیت باطنی خویش را آشکار سازند؛ چرا که مردم ایران آن چنان ارزش و منزلت والایی برای امام قائل بودند که نمی‌توانستند «گذار از تفکر امام خمینی» را برتابند و از راه و خط امام خمینی، اعراض کنند. از این رو، جریان‌های سیاسی و معرفتی دگراندیش، در عین حال که نقاب «دفاع از امام خمینی» را بر چهره زدند، اما تلاش کردند تا از آن بخش از ارزش‌ها و آرمان‌های امام که با اهداف و هنجارهای دگراندیشانه آنها تصادم و تعارض دارد، گذار نمایند و جامعه را نیز در امتداد این گذار قرار دهند. این گذار «خزنده» و «پنهان» - که می‌توان آن را «امام‌زدایی» خواند - مبتنی بر سازوکارهای نظری خاصی بود که در این جا به برخی از آنها می‌پردازیم و از آن جا که هم‌چنان این ساز و کارها در خطابه‌ها و مناظرات و مباحثات به کار گرفته می‌شود، آنها را به نقد نیز کشیده و ابطال می‌کنیم.

یکم؛ تفسیر به رأی تفکر امام خمینی. دگراندیشان غالباً با تعظیم و تکریم از امام

1. Third World

2. Signs



شخصیت و تفکر جمعی اصلاح طلبان در چارچوب نظریه «سیطره مجاز»، قابل تحلیل و فهم است. بر اساس این نظریه، می توان استدلال کرد که اصلاح طلبان، شخصیت و هویت تاریخی خویش را گم کرده و در بستر تاریخی عاریتی و مجازی زندگی می کنند که چیزی غیر از «مدرنیزم» نیست. انسان اصلاح طلب در هجوم و حصار یک «من» مجهول و مصنوعی، «من» حقیقی خود را از یاد برده و دچار «خویش دیگرانگاری» شده است

خمینی سخن می گویند و گاه حتی تظاهر به خط امامی بودن نیز می کنند، اما آن گاه که به پاره های مهمی از تفکر امام خمینی اشاره می شود که با سلوک سیاسی و یا معرفتی آنها متضاد است، بی درنگ دست به «تفسیر به رأی» زده و تفسیری از تفکر امام خمینی عرضه می کنند که همخوان و همسوی با سلوک و سیره آنهاست؛ حال آن که تفکر امام خمینی چنین نیست. در واقع، تفسیر به رأی کردن تفکر امام،

به وسیله ای برای توجیه کردن «فاصله گیری ها از راه راستین امام» تبدیل شده است. به عنوان مثال، آن گاه که به سخنان صریح و متعدد امام خمینی درباره «الهی بودن خاستگاه مشروعیت ولایت فقیه» استناد می شود، آنها با تحریف و تقطیع سخنان امام، تفکر ایشان را به گونه ای تفسیر می کنند که نتیجه آن «زمینی بودن خاستگاه مشروعیت ولی فقیه» باشد. ناگفته پیداست که تفسیر به رأی، عملی خیانت آمیز و مذموم است و باید از طریق استناد به جملات شفاف و روشن امام، پرده از سوگیری ها و اغراض دگراندیشان برداشت.

دوم؛ تاریخمندانگاری تفکر امام خمینی. ساز و کار دیگری که به منظور گذار از تفکر امام خمینی به کار گرفته شده، «تاریخمندانگاری تفکر امام» است؛ به این معنی که تفکر و نظریات امام برآمده از اقتضائات و شرایط خاص سیاسی و تاریخی دوره هایی است که امام در آن قرار داشته است. به بیان دیگر، زمان و مکان بر تفکر امام خمینی تأثیر قطعی نهاده و این تأثیر موجب گردیده که تفکر امام خمینی، «مقید» و «تعمیم ناپذیر» باشد. از این رو، نمی توان برای همیشه بر نظریات امام پای فشرد؛ چون که شرایط و بسترها تغییر یافته و امروز، دیروز نیست. خاتمی در بخشی از «نامه ای برای فردا»، باین ادعا که نباید امام خمینی را مطلق و رویه ایشان را قاعده ای غیر قابل تغییر دانست، پافراثر از این حد نهاده و لفظ «اشتباهات» را به برخی تصمیمات ایشان نسبت می دهد:

بسیاری از ستایش گران، امام [خمینی] را مطلق می کنند، نه برای عصمت شخصیت او - که به هر حال یک شخصیت انسانی است - بلکه



تا در غیاب او، اشتباهات یا موضع گیری های ناگزیر و خلاف قاعده ای را که به حکم ضرورت پیش آمده است، به صورت قاعده ای غیر قابل تغییر درآورند.^۱

در پاسخ به این شبهه باید گفت:

الف. آیا همه محتوای تفکر و نظریات امام، برآمده از مقتضیات خاص زمان و مکان است و یا این که بخش های فراخی از آن، بر خاسته از «احکام و معارف لایتغیر اسلام» است؟! حتی در فقه نیز که به تعبیر امام خمینی می باید در آن، شرایط زمان و مکان را در نظر داشت، همه مضامین از زمان و مکان تأثیر نمی پذیرند و به کلی، سیال و متغیر نیستند. آیا می توان پذیرفت که «ظلم ستیزی» و «استکبار ستیزی»، حکمی مقید و زمان مند باشد؟! آیا می توان پذیرفت که «عدالت خواهی» و «محروم نوازی»، نظری برآمده از اقتضائات خاص دهه شصت است و امروز باید آن را به فراموشی سپرد؟! آیا نظر امام مبنی بر «حاکمیت شریعت بر آزادی»، تفکری تاریخمند است؟! پر واضح است که چنین نیست. بسیاری از مضامین و درون مایه های تفکر امام، همان «احکام و تعالیم قطعی و تخلف ناپذیر اسلام» است و گذر زمان نمی تواند توجیه معقولی برای گذار از آنها باشد.

ب. آیا همه شرایط امروز در مقایسه با گذشته، تغییر یافته است و هیچ تشابهی و ثباتی در میان نیست؟! و یا این که این قضیه به صورت «موجبه جزئی» صادق است؛ به این معنا که برخی از شرایط (نه همه آنها) دگرگون شده و برخی دیگر ثابت مانده اند؟! به عنوان مثال، آیا دولت امریکا در دهه شصت، مظهر امپریالیسم و استکبار بود و امروز نیست؟! روشن است که چنین نیست. نیات و انگیزه ها و اهداف دولتمردان امروز امریکا با گذشته هیچ تفاوتی نکرده و آنها هم چنان در امتداد گذشته قرار دارند.

ج. امام خمینی، «وصیت نامه سیاسی - الهی» خویش را به تعبیر خودشان برای «آیندگان» نگاشته اند. آیا این وصیت نامه را نیز می توان تاریخمند دانست و از آن گذار کرد؟!

بنابراین، پندار «به موزه سپاری تفکر امام خمینی» به این بهانه که دهه شصتی و تاریخمند بوده است، پنداری ناسنجیده و نارواست.

سوم؛ قرائت پذیرانگاری تفکر امام خمینی. برخی از دگرانیشان معتقدند که می توان از تفکر امام خمینی، قرائت ها و برداشت های متعددی داشت؛ به گونه ای که هیچ یک از این قرائت ها و برداشت ها، برتر و بهتر از دیگری نیست، بلکه همه در عرض یکدیگر

۱. سید محمد خاتمی، نامه ای برای فردا، همان، ص ۱۰.



هستند. از یک سو، امام خمینی دارای شخصیت چندبعدی و تو در تو است و از سوی دیگر، هر فرد که در جست و جوی فهم تفکر اوست، خود دارای پنداشته‌ها و مفروضات خاص است. از این رو، نمی‌توان انتظار داشت که کسی به حقیقت تفکر امام دست یابد و ایشان را آن‌گونه که بود، دریابد. این ساز و کار با یک معضل اساسی روبه‌روست و آن این است که حداکثر در مورد «متشابهات تفکر امام خمینی» - بر فرض وجود - می‌توان چنین باوری داشت، اما در مورد «محکمتات تفکر امام خمینی»، این ساز و کار توان مقاومت ندارد. دست کم بخش عمده‌ای از تفکر امام خمینی را «اصول»، «مسلمات» و «بینات» تشکیل می‌دهد که قابل تردید نیست و نمی‌توان هر قرائت و تلقی‌ای از آن داشت. به عنوان مثال، امام خمینی مشخصات «اسلام ناب» را به روشنی بیان و آن را از «اسلام امریکایی» تفکیک کرده است. و یا این که آیا می‌توان گفت امام خمینی قائل به «ولایت مطلقه فقیه» نبوده است؟!

چهارم؛ معصوم نبودن امام خمینی. دگراندیشان اظهار داشته‌اند که مگر امام خمینی معصوم و مصون از خطا و اشتباه بوده است که می‌باید تفکر او را به صورت مطلق پذیرفت؟! امام خمینی نیز هم چون دیگران، فردی غیر معصوم بوده و دلیلی در دست نیست که بپذیریم هر چه که وی گفته، صواب و صحیح است. خلاصه این که تفکر امام خمینی، نه وحی منزل است و نه قول امام معصوم. بنابراین، می‌توان و بلکه می‌باید از تفکر او عبور کرد. این شبهه نیز باطل است؛ زیرا روشن است که امام خمینی معصوم نبود، اما:

الف. بر طبق روایات رسیده از امام معصوم (ع)، «اطاعت از نایب ایشان» - که ولی فقیه است - واجب شرعی است و رد کردن حکم او به معنی رد کردن حکم امام معصوم است. بنابراین، حضرات معصومین در عین علم به این که نایبانشان - فقهای عادل - معصوم نخواهند بود، آنها را «لازم‌الاطاعه» معرفی کرده‌اند.

ب. برای رد کردن تفکر امام خمینی، استناد به معصوم نبودن ایشان کافی نیست، چرا که عدم عصمت به معنی «ناصواب بودن همه نظرات» فرد غیر معصوم نیست، بلکه به معنی «محتمل بودن وجود خطا» در تفکر اوست. بنابراین، باید با «دلیل و استدلال» ثابت کرد که کدام بخش یا گزاره از تفکر امام خمینی، صحیح و روا نیست؛ چرا که صرف ادعا، حقیقتی را ثابت نمی‌کند.

جمع بندی

علامه محمدتقی مصباح به عنوان چهره معرفتی و ایدئولوژیک انقلاب، در همان مقطع زمانی دریافت که ظهور و قدرت یابی روزافزون اصلاح طلبی سکولار را باید در درون چه الگو و چارچوبی، تحلیل و تفسیر کرد. ایشان بر این باور بود که رویکرد اصلی دشمن برای براندازی انقلاب از پایان دهه شصت به بعد، به «رویکرد فرهنگی» تغییر یافته است؛ به این معنی که دشمن، استراتژی «تغییر شناخت ها و گرایش ها» را در جامعه ایران دنبال می کند.^۱ به این منظور، دو گزینه مورد استفاده قرار گرفته است: یکی این که تفکر دینی را با چالش ها و شبهات متعدد روبه رو سازند تا عموم مردم از آن رویگردان و یا حداقل بدان سست اعتقاد شوند؛ دیگر این که:

برنامه مهم تر دشمن در جهت تضعیف باورها و ارزش ها این است که با نفوذ در دستگاه سیاست گذاری کشور، کسانی را سر کار بیاورند که اعتقادات و مبانی فکری و ارزشی آنها تا حدودی از امام فاصله گرفته باشد و تحت تأثیر فرهنگ و ارزش ها و افکار غربی باشد.^۲ ایشان تأکید می کند که در این پروژه کلان، بیشتر افرادی نقش آفرین هستند که در صف نیروهای انقلاب قرار دارند و تظاهر به تدین می کنند:

یک سناریوی مفصل و بسیار حساب شده ای است که دشمن در صدد است پرده های آن را یکی پس از دیگری، به اجرا در بیاورد. در این سناریو، شما افراد بیگانه و یا کسانی که دشمنی آنها با اسلام و انقلاب، واضح و آشکار باشد، خیلی کم می بینید. اکثر نقش ها را باید افرادی از داخل و کسانی که اعتقادی به اسلام - هر چند در ظاهر - دارند، بازی کنند.^۳

با استقرار اصلاح طلبان سکولار در دولت های هفتم و هشتم و همچنین مجلس ششم، این پروژه به مرحله ثمر دادن رسید؛ به گونه ای که دوران حاکمیت اصلاح طلبان را باید دوران انحطاط و افول باورها و ارزش های اسلامی و انقلابی دانست.

گفتمان اصلاح طلبان و خاتمی با گفتمان انقلاب اسلامی و امام خمینی (ره)، شکاف عمیق و معناداری داشت. در حالی که امام خمینی تنها آموزه های اسلام را معیار موضع گیری قرار می داد و از غرب ستیزی و به چالش کشیدن مشهورات و مقبولات

۱. محمدتقی مصباح یزدی، همان، ص ۴۰.

۲. همان.

۳. همان، ص ۴۳.





غربی، کوچک‌ترین پروایی نداشت، خاتمی همواره تلاش می‌کرد تا نه تنها از چالش و رویارویی با فرهنگ و تفکر غربی بپرهیزد، بلکه قرائتی لیبرالیستی و غرب‌گرایانه از اسلام ارائه دهد:

او [خاتمی] بحث پیشین درباره اسلام امریکایی در برابر اسلام ناب را به بحث تمایز بین اسلام مسالمت‌جو و رحیم و اسلام سرکوب‌گر و طرفدار خشونت تغییر داد.^۱

خاتمی در سال‌های نخست، بسیار بر روی مفهوم «مردم‌سالاری»^۲ تأکید می‌کرد و درباره آن سخن می‌گفت. او هرگز در سخنرانی‌های عمومی‌اش ادعا نکرد که در پی برقراری «دموکراسی سکولار»^۳ در جامعه ایران است. بعدها که مفهوم «مردم‌سالاری دینی»^۴ از سوی رهبر معظم انقلاب اسلامی، حضرت آیت‌الله خامنه‌ای، تکرار و ترویج شد، وی نیز همین مفهوم را به کار گرفت، «بی آن که معنای آن را روشن کند»^۵ خاتمی ترجیح می‌داد تفکرات را به واسطه کلی‌گویی روشن‌فکرانه، پنهان و مبهم نگاه دارد. حداکثر شفافیت و صراحت او این بود که مفاهیمی از قبیل «مردم‌سالاری دینی»، «جامعه مدنی»، «آزادی»، «قانون‌مداری» و... را به زبان آورد، اما وی از این سطح فراتر نمی‌رفت و چندان حدود و ثغور و مبنا و معنای این مفاهیم جذاب اما نامتعیین و چند پهلوار روشن نمی‌ساخت.

اصلاح‌طلبان، دنباله و امتداد تاریخی روشن‌فکران سکولار عهد مشروطیت بودند که می‌خواستند طرح ناتمام و شکست‌خورده آنان را در جامعه ایران، محقق سازند. اصلاح‌طلبان، شیفته و فریفته «غرب» شده بودند و خود را در آینه «اندیشه غربی» می‌دیدند و تفسیر می‌کردند. «غرب‌زدگی»، بهترین و رساترین تعبیر برای توصیف ماهیت و ذات حقیقی آنهاست:

آدم غرب‌زده، چشم به دست و دهان غرب است. کاری ندارد که در دنیای کوچک خودمانی، در این گوشه از شرق چه می‌گذرد... [او] اگر اهل تحقیق است، دست روی دست می‌گذارد و این همه مسائل قابل تحقیق را در مملکت ندیده می‌گیرد و فقط در پی این است که فلان

۱. نیکی. آر. کدی، *نتایج/انقلاب/ایران*، ترجمه مهدی حقیقت‌خواه، تهران، ققنوس، ۱۳۸۸، ص ۸۰.

2. Democracy

3. Secular Democracy

4. Religious democracy



مستشرق درباره مسائل قابل تحقیق او، چه گفت و چه نوشت. [...] اگر یک وقتی بود که بایک آیه قرآن یا یک خبر منقول به عربی، همه دهان‌ها بسته می‌شد و هر مخالفی سر جایش می‌نشست، حالا در هر باب، نقل یک جمله از فلان فرنگی، همه دهان‌ها را می‌بندد. [...] حالا دیگر وحی منزل از کتاب‌های آسمانی به کتاب‌های فرنگی، نقل مکان کرده است. [...] آدم غرب‌زده، حتی [وقتی هم که بخواهد از حال شرق خبری بگیرد، متوسل به مراجع غربی می‌شود. [...] این جوری است که آدم غرب‌زده، حتی خودش را از زبان شرق شناسان می‌شناسد! خودش - به دست خودش - خودش را شیئی فرض کرده و زیر میکروسکوپ شرق شناس نهاده و به آنچه او می‌بیند، تکیه می‌کند، نه به آنچه خودش هست و احساس می‌کند و می‌بیند و تجربه می‌کند. و این دیگر زشت‌ترین تظاهرات غرب‌زدگی است.^۱

۱. جلال آل احمد، غرب‌زدگی، تهران، جامه‌دان، ۱۳۸۴، ص ۱۱۲-۱۱۰.