



گفتمان سوخته

بررسی علل و عوامل پیدایی، مبانی فکری و افول جریان
تجدید نظر طلب در دهه سوم انقلاب اسلامی

پیشگفتار

فصل ۱- تولد جریان نوگرایی و روشنفکری

فصل ۲- نوگرایی و مبانی معرفت شناختی آن

نوگرایی دینی و اهداف آن

مبانی معرفت شناختی

پلورالیسیم

هرمنوتیک

لیبرالیسم

سکولاریسم

ایدئولوژی زدایی

نقد و حذف روحانیت

بشری و تجربی کردن دین

فصل ۳- نظریه پردازی برای تجدید نظر طلبی

جامعه‌ی مدنی

قانون گرایی

عبور از جمهوری اسلامی

عبور از ولایت فقیه

انتخابات مجلس ششم، نقطه‌ی عطف

در معرفی جریان تجدیدنظرطلب باید گفت: جریان «تجدیدنظر طلبی»، جریانی متشکل از عناصر سابقاً انقلابی است که طی دگرذیسی اعتقادی - سیاسی در مواضع سابق خود تجدیدنظر نموده و برنامه‌ی سیاسی آنان، استحاله‌ی نظام از درون است. در حقیقت دیدگاه‌ها و مواضع بخش‌هایی از جریان رادیکال ساختار شکن در سالهای اخیر هیچ تفاوت و مرزی با برنامه‌های اپوزیسیون نداشته است و تنها تفاوت عناصر این جریان با اپوزیسیون، سوابق آن‌ها در همراهی با انقلاب و نیز حضور برخی از آنان در مناصب حکومتی است که این ویژگی اخیر، به شناخت ماهیت و خصوصیات جریان «تجدیدنظر طلب» اهمیتی چند برابر می‌بخشد. البته خط تجدیدنظر طلبی منحصر به انقلاب اسلامی ایران نیست و در بسیاری از انقلاب‌های جهان، پس از گذشت مدتی، برخی یاران سابق انقلاب تحت تاثیر شرایط جدید به تجدیدنظر در اصول سابق روی آورده‌اند. در گذشته‌های حساس، عناصری که انگیزه‌های عمیق و واقعی یا صادقانه در همراهی با انقلاب نداشته‌اند یا برخی شرایط، در مبانی و بینش‌های آنان تغییراتی ایجاد نموده، با چرخش‌های ۱۸۰ درجه‌ای، مواضعی متفاوت با آنچه در گذشته داشته‌اند، اتخاذ می‌کنند. نکته‌ی مهم این که، تجدیدنظرطلبی به معنای تغییر روش‌ها و تاکتیک‌ها نیست بلکه تجدیدنظر طلبان کسانی هستند که در اصول اساسی و ساختار نظام برآمده از انقلاب، تردید روا می‌دارند و علیه آن موضع‌گیری می‌کنند.

اگر سه مفهوم «اجتهاد، تاویل و ارتداد» را بدون توجه به بار فقهی و کلامی آنها در نظر بگیریم، تجدیدنظرطلبی هرگز به معنای «اجتهاد» نیست چرا که اجتهاد، روشی برای کشف راه‌کارهای جدید بر مبنای اصول ثابت است اما «تاویل» در واقع تغییر اصول به نفع و رأی خود است و ارتداد نیز رد و نفی اصول است. بر این مبنا، تجدیدنظر طلبی در ضعیف‌ترین شکل، «تاویل» و در حادترین صورت «ارتداد» از اصول انقلاب و مبانی نظام است.

به جز برخی استثنائات، اگر بخواهیم سرآغازی برای تجدیدنظر طلبی برخی انقلابیون در اصول در نظر بگیریم این سرآغاز، پایان دوران دفاع مقدس است.

فضای متحول پس از پایان جنگ تحمیلی که شروع «سازندگی» و پس از آن طرح «توسعه اقتصادی» به عنوان یک «آرمان جدید» و شکل‌گیری «تجدیدنظر طلبان اقتصادی» را در پی داشت و نیز پایان «فاز نظامی» تهاجم دشمن علیه انقلاب و آغاز «تهاجم فرهنگی» در همان مقطع، موجب گردید تا در عرصه‌های فکری و سیاسی نیز تحولاتی آغاز شود که نهایتاً از دل این تحولات، جریان تجدید نظر طلب یا رادیکال ساختار شکن سربرآورد. تجدیدنظر طلبی در اصول انقلاب اگرچه دامن‌گیر عناصری از جناح مختلف درون حاکمیت شد، اما این روند در جریانی که در دسته‌بندی‌های سیاسی گذشته، «چپ» نامیده می‌شد، شدت بیشتری داشت.

در نخستین سالهای دهه ۷۰، زمانی که اقبال عمومی به جناح موسوم به «چپ» رو به کاهش نهاد، بویژه پس از ناکامی در انتخابات مجلس چهارم که فعالان این جناح خصوصاً اعضای مجمع روحانیون مبارز، سیاست اعتزالی و گوشه‌گیری اختیار کردند، بخشی از عناصر جوان جناح چپ، جذب آرا و اندیشه‌های مروجین لیبرالیسم شده و با حضور در محافل نظیر «حلقه‌ی کیان» به تدریج دچار تطورات عمیق معرفتی و سیاسی شدند. مباحث نسبی‌گرایانه و لیبرال مسلکانه‌ی «حلقه‌ی کیان» در عرض چند سال سوپر رادیکال‌های چپ دهه‌ی ۶۰ را چنان دچار استحاله‌ی هویتی کرد که تا چند سال بعد، آرام آرام شعارهای آرمان خواهانه‌ای چون استکبار ستیزی، حمایت از مستضعفین و دفاع از خط امام (ره) را به کناری و انهداندند و گام به گام به اندیشه‌های لیبرالی، سکولاریسم و پذیرش نظام سلطه و سرمایه‌سالاری جهانی نزدیک شدند البته این الحاق معرفتی به طیف لیبرال، الحاق تشکیلاتی نیز به دنبال داشت، به گونه‌ای که در «حلقه‌ی کیان» چپ‌های جوان در کنار عناصری از گروه‌های اپوزیسیون نظیر نهضت آزادی و ملی - مذهبی‌ها گرد هم می‌آمدند و ضمن بهره‌گیری از افاضات یک استاد واحد - عبدالکریم سروش - در مورد مسایل سیاسی روز نیز با هم تعامل برقرار نموده و به هم فکری‌های دست یافتند.

در هم آمیختگی بخشی از جریان «چپ» با گروه‌های لیبرال، در محافل آکادمیکی چون «مرکز تحقیقات استراتژیک ریاست جمهوری» و «دانشکده حقوق دانشگاه تهران» نیز دنبال گردید و این اختلاط و رسیدن به ایده و اندیشه‌های مشترک به حدی بود که در سال‌های میانی دهه ۷۰ این بخش از جناح چپ عملاً به اشتراک معرفتی، سیاسی و حتی تشکیلاتی با گروه‌های لیبرال و

اپوزیسیون رسیده بود. با وجود این، از آنجا که این اختلاط و اشتراک در فضایی تدریجی و آرام تحقق پیدا کرده بود و نیز به دلیل آنکه جریان استحاله شده بر مراکز مهم نظام سلطه نداشت، حساسیت چندانی نسبت به آن برانگیخته نشد، شاید هم به مخیله هیچ کس خطور نمی کرد، کسانی که روزگاری خود را پرچمدار انحصاری دفاع از خط امام(ره)، مبارزه با آمریکا و حمایت از مستضعفین می دانستند و تمام رقبای سیاسی و سلیقه ای خود را با برچسب اسلام آمریکایی از صحنه به در می کردند، طی چند سال دچار چنان دگرگینی و تطوری شده باشند که در یک حرکت پاندولی درست در نقطه‌ی مقابل دیدگاه‌ها و نقطه نظرات انقلابی سابق قرار گیرند و ضمن تشکیک در «حاکمیت دین» و اصل «ولایت فقیه» برچم تسلیم در برابر آمریکا را بالا برند و صراحتاً اعلام کنند که کشورهای مستقل هیچ چاره‌ای جز پذیرش نظم نوین جهانی ندارند.

همچنین اگر تغییر و تحولات فکری تجدیدنظرطلبان، تنها در حیطه‌ی اعتقادات شخصی آنها باقی می ماند دغدغه و نگرانی چندانی بر نمی‌انگیخت، مسئله زمانی اهمیت یافت که جریان تجدیدنظرطلب خیز بلندی برداشت تا سوار بر امواج تحولات سیاسی و در جریان یک پروسه‌ی چند ساله، این دگرگینی‌ها و تجدیدنظرها را بر مردم، نظام و ساختارهای حاکمیت تحمیل کند.

غفلت تعمدی تجدیدنظرطلبان آن بود که خواست مردم برای برخی تغییرات در شیوه‌ی اداره و راهبردهای جامعه را به تغییر در اصل نظام و قانون اساسی تعمیم دادند و حضور مردم در انتخابات دوم خرداد ۷۶ را یک «نه» به نظام تفسیر نمودند و اصرار داشتند به مردم بقبولاندند که هرگونه تغییر، منوط و مشروط به تغییر در بافت‌های قدرت نظام و قانون اساسی است.

مبدأ خیز این «انقلابی‌های پشیمان»، انتخابات ریاست جمهوری ۲ خرداد ۷۶ بود، همانطور که آقای خاتمی بارها تأکید کرد، دوم خرداد پدیده‌ای در چارچوب نظام و در امتداد انقلاب اسلامی بود، اما تجدیدنظر طلبان نگاه دیگری داشتند.

جریان تجدید نظرطلب که بنیان‌های تئوریک خود را از مدت‌ها قبل برای چنان روزی سامان داده بود، فرصت را غنیمت شمرد و گفتمان خود را که نقد مبانی و اصول انقلاب همراه با «فتح سنگر به سنگر نهادهای نظام برای استحاله تدریجی آن» بود، در وهله‌ی اول بر جریان سیاسی پیروز دوم خرداد غلبه داد تا به تدریج در جامعه و نظام نیز این گفتمان و استراتژی را پیش برد.

برنامه این بود که با بهره‌گیری از فرصت به دست آمده و سوار شدن بر موج آرای ۲۰ میلیونی بدون هدر دادن تأییدیه‌ی، ساختارهای نظام آن چنان در معرض نقد و تهاجم تبلیغی و سیاسی قرار گیرند که در یک پروسه‌ی کوتاه مدت یا نظام تسلیم شده و برنامه «استحاله درونی» را بپذیرد یا در برابر موج تهاجمات، کاملاً فرو ریزد. در مسیر این روند تجدیدنظر طلبان در اولین قدم، مرز مرسوم «خودی و غیرخودی» را که پیش از این میان نیروهای انقلاب و مخالفان نظام وجود داشت در هم شکستند و پتانسیل تئوریک و اجرایی اپوزیسیون داخل را به سیل تهاجمات خود متصل ساختند. مخالفین داخلی نظام و حتی در گام‌های بعدی اپوزیسیون خارج از کشور نیز، طمع و رزانه برای استفاده از این فرصت بی نظیر با تمام توش و توان در کنار تجدیدنظر طلبان ساختار شکن دوم خرداد قرار گرفتند.

طی سالهای ۷۶ و ۷۷، با تاسیس و تولید قارچ گونه‌ی مطبوعات و نشریات وابسته به جریان تجدیدنظر طلب آتش بار حجیمی علیه مبانی انقلاب، خط امام (ره) و ارکان نظام آغاز شد که به جز حملات تبلیغی - سیاسی گروه‌ها در نخستین سال‌های پس از پیروزی انقلاب، نمونه و مثالی برای آن نمی‌توان سراغ گرفت. تجدیدنظر طلبان با بهانه‌های مختلف، علاوه بر مبانی و اصول انقلاب از جمله «حکومت دینی»، «ولایت فقیه» «قانون اساسی»، «استقلال»، «استکبار ستیزی» و ... ارکان و نهادهای قانونی نظام از رهبری و شورای نگهبان گرفته تا شورای عالی انقلاب فرهنگی و صدا و سیما و ... در معرض شدیدترین تهاجمات سیاسی و مطبوعاتی جریان تجدیدنظر طلب و رادیکال قرار دادند.

در برابر این سیل تهاجمی، علاوه بر ایستادگی و استقامت ارکان نظام، به تدریج مشکل دیگری فرا روی تجدیدنظر طلبان قرار گرفت. نقطه‌ی اتکای این جریان برای پیشبرد استحاله‌ی درونی نظام، حادثه‌ی دوم خرداد و منبع مشروعیتشان، آرای ۲۰ میلیونی آقای خاتمی بود. اما پس از چندی آقای خاتمی و بخش معتدل جبهه‌ی دوم خرداد به تدریج حرکتی را آغاز کردند تا استیلای گفتمانی تجدیدنظر طلبان رادیکال را بر جبهه‌ی دوم خرداد بر طرف کنند. این حرکت اگرچه در ابتدا نمود چندانی نداشت و مطبوعات وابسته به جریان ساختار شکن، سعی می‌کردند چنین حرکتی را در غوغاهای ژورنالیستی خود، پنهان و یا حتی برعکس جلوه دهند، اما به تدریج با مواضع مبتنی بر اصول رئیس جمهور و برخی دیگر از عناصر معتدل جبهه‌ی دوم خرداد، تجدیدنظر طلبان رادیکال دریافتند که برای ادامه کار نمی‌توانند روی خاتمی و اصلاح طلبانی که معتقد به حرکت در چارچوب نظام هستند، حساب جدی باز کنند.

بدین ترتیب، جریان رادیکال تجدیدنظر طلب تلاش کرد تا منبع مشروعیت جدیدی برای اقدامات خود بیابد و خود را از زیر چتر خاتمی و دوم خرداد خارج سازد. انتخابات دوره اول شوراها در سال ۷۷ به دلیل چشمگیر نبودن آرا، سکوی پرش مناسبی نبود، اما انتخابات ششمین دوره مجلس شورای اسلامی، زمینه مناسبی بود تا تجدیدنظر طلبان، صراحتاً حساب خود را از سایر اعضای جبهه‌ی دوم خرداد جدا کنند.

البته آنان تا زمان انتخابات این مرزبندی را چندان شفاف نکردند، بلکه تلاش نمودند تا فضای دوقطبی دوم خرداد ۷۶ تا ۲۹ بهمن ۷۸ ادامه یابد. مطبوعات وابسته به جریان رادیکال ساختار شکن در سال ۷۸ با بهره‌گیری از مسایلی چون قتل‌های زنجیره‌ای و حادثه‌ی کوی دانشگاه، فضای دوقطبی جامعه را به شدت باز تولید و تقویت کردند تا عناصر این جریان بتوانند علاوه بر پوشش «حمایت از دولت خاتمی» سوار بر موج پلاریزه شده‌ی سیاسی و اجتماعی، در محیطی غیرشفاف و شدیداً احساسی، آرای اکثریت مردم را به خود جلب نمایند.

این راهبرد جریان رادیکال ساختارشکن، که در آستانه انتخابات ششمین دوره مجلس بخش اعظم عناصر آن در حزب جدید التاسیس «مشارکت» سامان‌دهی شده بود، جواب داد و اکثر کرسی‌های این دوره از مجلس در اختیار نیروهای جوان قرار گرفت و جریان تجدیدنظر طلب با یافتن منبع مشروعیت جدیدی برای خود توانست جایگاهی مهم در حاکمیت، یعنی مجلس شورای اسلامی را تسخیر کند.

به زعم جریان رادیکال ساختارشکن، از ۲۹ بهمن ۷۸ به بعد، مرکز ثقل اصلاحات ساختارشکن از دولت به مجلس منتقل می‌گردد و برنامه این بود که با آتش‌باری مطبوعات وابسته، از طریق کاملاً قانونی (!) نظام اسلامی، محتوا را عوض کند و با تضعیف نهادهای ضامن اسلامیت نظام، از طریق قوانین مصوب مجلس از ساختارهای حاکمیت، ایدئولوژی زدایی شود. براین اساس، طرح‌ها و لویحی که بعضاً توسط عقبه‌ی تئوریک جریان رادیکال ساختارشکن از مدت‌ها قبل تئوریزه و پیشنهاد شده بود، به تدریج در دستور کار مجلس ششم قرار گرفت تا به عنوان مطالبات عمومی، تصویب و از این طریق برنامه ساختارشکنی و استحاله پیش رود. صراحت تجدیدنظر طلبان رادیکال، در اعلام مواضع ساختارشکنانه که بارها و بارها تریبون مجلس ششم را به عرصه‌ای برای تهاجم علیه نهادهای حقوقی و مبانی نظام تبدیل ساخت، در حقیقت ناشی از «ذهنیت پیروزمندانه‌ای» بود که این جریان به خاطر موفقیت در چند انتخابات دچارش شده بود و خود را «منجیان» پری سیرتی فرض می‌کردند که ملت هیچ‌گاه دست از دامن آن‌ها نخواهد کشید. همین ذهنیت اشتباه سبب شد که عناصر این جریان در اوج اقتدار و استیلا بر کرسی‌های نهاد قانون‌گذاری، اولاً سطح فعالیت خود را از «رقابت در نظام» به «رقابت با نظام» تغییر دهند، ثانیاً نهادهای نظارتی و نظام را ناتوان تر از آن فرض کنند که در برابر مصوبات ساختارشکن آنها ایستادگی نماید و ثالثاً نیازی به این موضوع احساس نکنند که برای تأمین نظر مردم و حفظ اعتماد آن‌ها مشکلات و مطالبات اساسی و واقعی آن‌ها را در نظر گرفته و مطابق این مطالبات، قانون تصویب نمایند. اما این پیش فرض و نتایج حاصله از آن در ذهن رادیکال‌ها، در عرصه‌ی عمل و تجربه، غلط از کار درآمد، در عرصه‌ی نظارتی شورای نگهبان به عنوان تطبیق دهنده‌ی مصوبات مجلس با شرع و قانون اساسی، تحت هیچ شرایطی از وظایف حقوقی خود عدول نکرد و همین امر عناصر جریان ساختارشکن را واداشت تا در قالب طرح و لویحی نظیر «لایحه‌ی تغییر قانون انتخابات» فشار بر شورای نگهبان را افزایش داده و به دنبال راه حلی برای فرار از نظارت این شورا در انتخابات بعدی بیفتند.

اولین تلنگری که بر ذهنیت پیروزمندانه‌ی رادیکال‌ها، آن هم از ناحیه‌ی مردم وارد شد، انتخابات دومین دوره‌ی شوراها در ۹ اسفند ۸۱ بود. اگرچه مدت‌ها پیش از این تاریخ، نگرانی و نارضایتی اقشار مختلف مردم از عملکرد سیاسی و غیرمنطبق با مطالبات عمومی مجلس ششم، به طور معمولی در بدنه جامعه قابل مشاهده بود اما انتخابات دور دوم شوراها، این نارضایتی عمومی را به صریح ترین شکل ممکن، در معرض دید رادیکال‌ها گذاشت.

انتخابات شوراها که طی آن کاندیداهای اصلی جریان رادیکال ساختارشکن در شهرهای بزرگ، همراه با کاندیداهای اپوزیسیون، حتی موفق به کسب یک درصد آرای شرکت کنندگان نشدند و در عوض رقبای گمنام آنان از جریان اصولگرا، تمام کرسی‌های شورای شهر را از آن خود ساختند، تلنگر دهشتناکی بود که این جریان را از برج عافیت دائمی بیرون آورد و افقی مبهم از رقابت‌ها و انتخابات آینده فرا روی آن‌ها نهاد. اگرچه تئوریسین‌های جریان تجدیدنظرطلبی در ظاهر سعی کردند شکست خود را در انتخابات ۹ اسفند ۸۱ با بهانه‌هایی چون کم بودن مشارکت مردم توجیه کنند و حتی علی‌رغم عدم دخالت شورای نگهبان در انتخابات شوراها، عملکرد این نهاد در رد مصوبات مجلس ششم را عامل کاهش مشارکت مردم در انتخابات عنوان کنند، ولی تکرار آن در

انتخابات بعدی به کابوسی تلخ برای ایشان مبدل گشت. طیف تجدید نظر طلب به دلیل استحاله‌ی فکری، اعتقادی و ائتلاف سیاسی و حتی تشکیلاتی با گروه‌های اپوزیسیون و مواضع ساختارشکنانه در مجلس ششم، هم چنین به دلیل استیلای ذهنیت پیروزمندانه بر آنان، عملاً تمام پل‌های پشت سر و جاده‌های مواصلاتی خود را با نظام در هم شکستند چرا که ذره‌ای این احتمال را نمی‌داند که نیازمند بازگشت دوباره به فعالیت در چارچوب نظام باشند، در حقیقت آنها کار نظام را تمام شده می‌دانستند. اما این تحلیل اشتباه که ناشی از عدم شناخت صحیح نظام و مردم بود، آنان را به ورطه‌ای هولناک در افکنده است و در تحلیل‌های درون گروهی این جریان، انتخابات بعدی به خصوص انتخابات ریاست جمهوری دهم به «گردن‌ی مرگ و زندگی» تبدیل گشته است.

تلقی جریان تجدیدنظر طلب این است که یا باید به هر نحو ممکن به درون حاکمیت بازگشته و از طریق انتخابات ریاست جمهوری در حاکمیت حضور یابد یا برای همیشه از ساختار نظام اخراج شده و رسماً به اپوزیسیون بپیوندد، تجربه‌ی تلخ گروه نهضت آزادی که خروج آن‌ها از حاکمیت، هیچ‌گاه بازگشتی به دنبال نداشت باعث شده که اعضای جریان رادیکال ساختار شکن، حتی توان تصور چنین عاقبتی را برای خود نداشته باشند؛ عاقبتی که علاوه بر معطل گذاردن برنامه‌های آنان برای استحاله نظام، بسیاری از عناصر این جریان را از رانت‌های سیاسی و اقتصادی که در سال‌های قبل از آن‌ها برخوردار بوده‌اند محروم ساخته و نبض فعالیت‌های آنان را منقلب می‌سازد.

از سوی دیگر در انتخابات ریاست جمهوری دوم خرداد ۷۶، جریان اپوزیسیون داخلی از جمله گروه‌هایی چون نهضت آزادی، جبهه‌ی ملی، کانون نویسندگان و ... طبق سنت همیشگی، انتخابات را تحریم کرد اما حضور گسترده مردم در انتخابات از یک سو و تطابق برخی شعارهای جریان پیروز دوم خرداد با ایده‌های اپوزیسیون، موجب شد تا یک تغییر بزرگ در استراتژی آنها پدید آید. در نخستین ماه‌های پس از انتخابات دوم خرداد ۷۶، جریان اپوزیسیون داخلی تمام تلاش خود را به کار گرفت تا همونا با رسانه‌های خارجی این انتخابات را یک «نه بزرگ» به نظام تلقی کند و به رغم عدم شرکت خود در این انتخابات، آن را پیروزی بزرگی برای مخالفین نظام تلقی نماید ولی بیان صریح رئیس جمهور در تعریف دوم خرداد به عنوان امتداد انقلاب اسلامی به زودی طیف لائیک اپوزیسیون (از جمله جبهه ملی و کانون نویسندگان) را نا امید ساخت و موجب شد تا طیف لائیک اپوزیسیون به موضع سابق خود بازگردد، هرچند این طیف تلاش نمود اهداف خود را ذیل گفتمان تساهل و تسامح دوم خرداد بویژه در حوزه‌ی فرهنگ و هنر پیش برد.

اما طیفی از اپوزیسیون که برای خود وجهه‌ی مذهبی نیز قائل است (نظیر نهضت آزادی و گروه موسوم به ملی-مذهبی) به دلیل تطابق بین ایده‌های خود و طیف رادیکال جبهه‌ی دوم خرداد، فضا را مناسب یافت تا با پیگیری استراتژی استحاله، حرکت گام به گام خود را برای نفوذ در بدنه‌ی حاکمیت و استحاله‌ی تدریجی آن آغاز کند.

طرحی که این طیف برای آینده نظام پس از دوم خرداد داشت، شبیه‌سازی روند استحاله و سپس دگرگونی آن به رژیم کمونیستی شوروی سابق بود. استراتژی «شوروی‌نیزه کردن جمهوری اسلامی» بعد از تحولات دوم خرداد، آن قدر صریح از جانب جریان نهضت آزادی دنبال می‌شد که حتی عطاء آ... مهاجرانی وزیر ارشاد و از متساهل‌ترین مسئولان دولت خاتمی، در سال ۷۷ یعنی یک سال بعد از دوم خرداد در مصاحبه با یک روزنامه‌ی لبنانی صراحتاً اعلام کرد: «سران گروه نهضت آزادی، خاتمی را گورباچف و خود را یلتسین می‌دانند.»

البته این تصریح از سوی یک مهره‌ی کلیدی دولت خاتمی در خصوص دیدگاه‌های سردمداران نهضت آزادی به معنای آن نبود که جبهه‌ی دوم خرداد باید در مقابل چنین تفکری مقاومت کند، بلکه برعکس عملاً شرایط به گونه‌ای پیش رفت که نفوذ نهضت آزادی در بدنه‌ی دوم خرداد سرعت و شدت بیشتری به خود گرفت و نه تنها موضع جدی مخالفی از جانب جبهه‌ی دوم خرداد علیه نهضت آزادی شکل نگرفت بلکه حتی ارتدکس‌ترین لایه‌های دوم خرداد نظیر مجمع روحانیون که روزگاری سخت‌ترین مخالفان لیبرال و نهضت آزادی به شمار می‌آمدند، اندک‌اندک فقیله‌ی مخالفت خود با این گروه را پایین و پایین تر کشیدند. شاید مهم‌ترین دلیل چنین پدیده‌ای را بتوان اشتراک فکری و سیاسی طیف تجدیدنظر طلب جبهه‌ی دوم خرداد با اپوزیسیون، در سال‌های پیش از دوم خرداد ۷۶ و در محافلی نظیر «حلقه‌ی کیان» دانست. وقایع پس از دوم خرداد و تشدید فضای دوقطبی معارضه میان تجدیدنظر طلبان و اصولگرایان، همگرایی بخش رادیکال جبهه‌ی دوم خرداد با اپوزیسیون داخلی را تشدید کرد و گروه نهضت آزادی و ملی-مذهبی‌ها نیز بیشترین بهره را از این فضا بردند.

این جریان با نفوذ تدریجی در بدنه‌ی گروه‌های تجدیدنظر طلب بویژه حزب مشارکت، فضا را به سمت و سویی برد که اکنون بخش عمده‌ای از بدنه‌ی این گروه‌ها را متمایلین به نهضت آزادی و ملی - مذهبی‌ها تشکیل می‌دهند و فشار این عناصرِ نفوذ داده شده به گونه‌ای است که سران گروه‌ها مجبورند نظرات آن‌ها را بپذیرند.

چنین پدیده‌ای در «دفتر تحکیم وحدت» رخ داد. گروه‌های اپوزیسیون، پس از آنکه به تدریج مهره‌های خود را وارد بدنه انجمن‌های اسلامی دانشجویان کردند، مرکزیت دفتر تحکیم را نشانه رفتند و پس از آنکه از استیلای نسبی خود بر بدنه مطمئن شدند، سهم خواهی در مرکزیت را مطرح کردند و نهایتاً پس از دو شقه کردن دفتر تحکیم عملاً ایشان را به پیاده نظامی جهت تحقق ایده‌های «فشار از پایین و چانه زنی از بالا» برای «فتح سنگر به سنگر» نظام، تبدیل کردند.

پرونده‌ی «استحاله» ای که اپوزیسیون در دفتر تحکیم اجرا کرد، دقیقاً طرحی است در مقیاس کوچکتر که برای کلیت نظام جمهوری اسلامی در نظر داشتند. آن‌ها جبهه‌ی دوم خرداد را یک «محلل» می‌پندارند که زمینه را برای دگردیسی نظام و تهی شدن آن از آرمان‌ها و اصول ایدئولوژیک و در نهایت افتادن آن به دست اپوزیسیون استحاله‌گر، آماده می‌کند. منتهای مراتب نظام مستحکم‌تر و مقاوم‌تر از آن است که اپوزیسیون، به سهولت استحاله‌ی تشکل کوچک و نفوذپذیری چون دفتر تحکیم، نقشه‌ی آن را تغییر داده و یازلهای خود را روی آن سوار کند.

به همین دلیل گروه‌هایی چون نهضت آزادی و ملی - مذهبی‌ها که معتقد به استراتژی استحاله و نفوذ تدریجی در نظام هستند هنوز هم خود را محتاج آن می‌بینند که در سایه‌ی جبهه دوم خرداد که در درون حاکمیت امتداد دارد، حرکت کنند و این شرایط «انگل‌وار» موجب شده تا شرایط این طیف از اپوزیسیون شدیداً به شرایط دوم خردادی‌ها بویژه جریان تجدیدنظر طلب آن و موقعیت این جریان در حاکمیت، بستگی پیدا کند.

البته در انتخابات شوراها در ۹ اسفند ۸۱ که اهرم نظارتی شورای نگهبان وجود نداشت، نهضت آزادی و ملی - مذهبی‌ها بر این گمان بودند که زمینه‌ای فراهم شده تا خود را از سایه دوم خرداد خارج ساخته و با آرایه‌ی لیستی جداگانه، نخستین جای پای رسمی را در بخشی از سیستم بروکسی نظام یعنی شوراها و شهرداری‌ها بوجود آورند، اما بخت با آن‌ها یار نبود و اپوزیسیون نیز همانند تجدیدنظرطلبان دوم خردادی، با شکستی سنگین و غیرمنتظره مواجه گردید، البته این شکست برای گروه‌های اپوزیسیون بسیار گران‌تر بود چون تا آن زمان اینگونه تبلیغ می‌کردند که نظام اجازه‌ی حضور آزادانه‌ی آن‌ها در عرصه‌ی رقابت‌ها را نمی‌دهد و گرنه آنها رای مردم را درو خواهند کرد! اما اولین تجربه به این جریان آموخت که نباید در پایگاه اجتماعی خود دچار توهم شوند. شاید همین درس عبرت بود که موجب شد تا گروه نهضت آزادی و ملی - مذهبی‌ها پس از انتخابات شوراها، بیش از پیش به منتهاالیه رادیکال طیف تجدیدنظر طلب یعنی حزب مشارکت و سازمان مجاهدین انقلاب نزدیک شوند و دقیقاً از این مقطع به بعد شاهد صدور بیانیه‌ها و اتخاذ مواضعی هستیم که ذیل آن‌ها امضای مشترک عناصر نهضت آزادی، ملی - مذهبی‌ها و اعضای «حزب مشارکت» و سازمان مجاهدین انقلاب به چشم می‌خورد.

بنابراین بهترین وضعیت برای اپوزیسیون داخلی، پیش رفتن انتخابات در مسیری است که نتیجه‌ی آن شکل‌گیری دولتی باشد که اکثریت آن را عناصر رادیکال تجدیدنظر طلب یعنی گروهی که به تطابق کامل معرفتی، سیاسی و حتی تشکیلاتی با اپوزیسیون رسیده‌اند، تشکیل دهد. در چنین صورتی اپوزیسیون می‌تواند امیدوار باشد که عناصر پشت پرده و کلیدی چنین دولتی را کسانی تشکیل می‌دهند که به راحتی حاضر به تامین منافع و پیش برد اهداف او هستند و مطابق تجربه‌ی مجلس ششم، برنامه‌ها و طرح‌های آرایه شده از سوی ایشان را مو به مو اجرا می‌کنند. بالاتر از این، وجود چنین دولتی بهترین حاشیه‌ی امن برای حمایت از فعالیت‌ها و برنامه‌های آتی اپوزیسیون به شمار می‌رود. براساس همین تحلیل و با وجود وابستگی انگلی اپوزیسیون به موقعیت طیف رادیکال، در صرت شکست این طیف در انتخابات، حیات گروه‌هایی چون نهضت آزادی و ملی - مذهبی‌ها بیش از پیش به خطر می‌افتد و پروژه‌ی «نفوذ و استحاله» را با ناکامی بیشتر مواجه می‌سازد.

بدین ترتیب، بخش عمده‌ی اپوزیسیون داخلی نظیر نهضت آزادی و ملی - مذهبی‌ها، اشتراک و تطابق منافع خاص با طیف رادیکال ساختار شکن پیدا کرده‌اند و همین تطابق موجب شده تا استراتژی آن‌ها در قبال ریاست جمهوری دهم، ذیل استراتژی رادیکال‌های تجدیدنظر طلب تعریف شود و این انتخابات همان ماهیت حیاتی را که برای جریان رادیکال پیدا کرده است، برای اپوزیسیون داخل هم پیدا کند.

فصل اول: تولد جریان نوگرایی و روشنفکری

کاوش های تامل آمیز نشان می دهد «جنبش اصلاح گری» تولدی رنسانسی دارد و مهد آن مغرب زمین بوده است. «ویل دورانت»، آغاز جنبش اصلاح دینی را پانزدهم مارس ۱۵۱۷ می داند.

رنسانس ابتدا در ایتالیا و سپس در فرانسه، انگلیس و سایر ممالک اروپای غربی، بنیان های نظری و تعاریف خود را گسترده ساخت و با گذر از آثاری همچون شعر، نمایشنامه، داستان و مسائل سیاسی - اقتصادی کلیه ی ساخت های فرهنگ پیشین حاکم در اروپا را در هم ریخت و پایه های فرهنگ خویش را بر مبنای انسان مداری و تقابل با تفکر الهی بنیان نهاد. در واقع اوضاع فرهنگی - سیاسی دوره رنسانس منبعث و متأثر از عوامل چندی است من جمله: مناقشه ی دیرین در باب تعارض علم و دین، عملکرد نامطلوب کلیسا به نام مذهب که برای مشارکت در قدرت حکومت ها، به توجیه ظلم و ستم آنان پرداخت، بی مایگی و تهی بودن آئین ترویجی کلیساها از حیث علمی و عملی، شکاکیت فلسفی در ترویج فلسفه ی نوین و ظهور و بروز اندیشه های روشنفکر مآبانه و ستیزه جویانه ی درگندیشان. از طرف دیگر ارباب کلیسا در دو بعد علمی و عملی خلاف جهت فطرت الهی انسان گام بر می داشت و به کتاب مقدس مسیحیت قداست می دادند در حالی که تعالیم آن ساخته و پرداخته ی انسانها بود و راهی به سوی وحی نداشت و علاوه بر آن با علوم حسی نوظهوری که هر روز در حال گسترش بود در تعارض جدی قرار داشت. از اینرو نهضت «پروتستانتیسم» در اروپا با نفی هویت دینی جانشین مسیحیت قرون وسطی گردید و «پروتستان» به عنوان مذهب جدید که پیدایش آن به کارهای «مارتین لوتر» بازمی گردد، مبنای اصلاح گری قرار گرفت و ره آوردی چون جدایی دین از سیاست و جایگزینی انسان محوری به جای «خدا محوری» را برای مغرب زمین به دنبال داشت. با نمایان شدن جلوه های رنسانس، به ناگاه پاپها در ایتالیا شروع به ساختن کلیساهای مجلل کردند و نمایندگان خود را به نقاط دور دست برای جمع آوری پول و اعانه های مردمی می فرستادند و ضمن جمع آوری پول توصیه می کردند که هر کس پول بدهد، گناهان او آمرزیده می شود و به بهشت خواهد رفت.

زمانی که نمایندگان پاپ و کلیسا به منظور جمع آوری پول و اعانه به آلمان رهسپار شدند، در کمال تعجب با مقاومت کشیشی به نام مارتین لوتر، مواجه گردیدند که همه چیز را انکار می کرد و می گفت: آموزش گناهان اصولاً بر اساس توبه و صرفاً در نزد وجدان امکان پذیر است. «مارتین لوتر» وجدان را در حد خدا برای انسان ارزش داد و با این وسیله به فروش بهشت و بخشیدن گناهان که یکی از کارهای معمول و پر درآمد کلیسا بود حمله کرد. لوتر همچون صوفیه، اصل را درون می دانست نه بیرون. بنابراین نزد او یگانه شرط رستگاری ایمان بود نه عمل! وی مذهب را یک مساله کاملاً درونی و فردی معرفی کرد. بر همین اساس عده ای ریشه ی فردگرایی و اصالت فرد را در تعلیمات لوتر می دانند. همچنین روشن است که با فردی کردن دین، بلافاصله جدایی دین از سیاست، امری اجتناب ناپذیر خواهد بود. چرا که سیاست امری اجتماعی است.

لوتر به لحاظ همین باورها، اصلی را بنا نهاد تحت عنوان اصل خود کشیشی، یعنی هر کس می تواند کشیش خود باشد و از ترجمه ی انجیل به هر زبان و برداشتی استفاده کند.

شاید قبل از لوتر افراد بسیاری همچون «ژان هوس» در چکسلواکی همین سخنان را اظهار داشته ولی شکست خورده بودند. اما لوتر توفیق یافت. او ابتدا از سوی کلیسا تکفیر شد ولی تکفیر نامه ی خویش را آتش زد، پاپ نیرویی فرستاد تا او را دستگیر کنند اما مقاومت کرد و حاکم ایالت ساکسونی و عده ای از شاهزادگان آلمانی به دفاع و حمایت از او برخاستند، چرا که شاهزادگان آلمانی پیش از این به جریان خروج پول از کشور شدیداً معترض بودند. اتفاقاً این همان نکته ای است که ظن قریب به اطمینان انسان را بر می انگیزد تا این احتمال و تحلیل را تقویت کند که مارتین لوتر و نهضت اصلاح دینی اش، بازیچه ی دست گروهی سرمایه دار واقع شده بود. باید توجه داشت که اگر لوتر با بعضی از تعالیم زشت کلیسا همچون فروش بهشت، به حق مبارزه کرد اما، هزاران مرام نادرست دیگر را به ناحق، جزو دین مسیح قلمداد نمود که بعدها زمینه های ناسوتی شدن مردم و سکولاریزم در جهان غرب و پیدایش مکاتب و گرایش های متعددی را موجب گردید.

ظن فوق، آن گاه بیش از حد قوت یافت که می بینیم پس از امداد شاهزادگان آلمانی به لوتر، او فتوا داد که لازم نیست کلیسا، تزئینات و ملک و موقوفات داشته باشد، این فتوا موجب شد شاهزاده ها اموال کلیسا را تصاحب کنند! جالب تر این که در همین اوان عده ای از روستائیان برای اکتساب زمین شورش کردند و از آن جا که این شورش علیه شاهزاده ها بود مارتین لوتر آن روستائیان بیچاره را تکفیر و خونشان را مباح نمود. (لوکاس، تاریخ تمدن، ج ۲، ص ۷۰ و ۷۱). متقابلاً زمانی نیز که پاپ از امپراتور اسپانیا و آلمان خواست تا لوتر را دستگیر نمایند، این بار باز هم شاهزادگان آلمانی از لوتر حمایت کردند!

لوتر به این نکته تصریح می‌کرد که مردم برای امور دینی خود به پاپ احتیاجی ندارند و می‌توانند به مراتب پایین تری نظیر اسقف اکتفا کنند در حالی که اسقف‌ها را پادشاهان در ایالت‌ها تعیین می‌کردند در نتیجه خواسته یا ناخواسته، مارتین لوتر امور دینی مردم را نیز به دست پادشاهان سپرد و این شاهان بودند که از این پس بر دین و دنیای مردم تسلط یافتند؛ زیرا از آن پس، متصدیان امور مذهبی نیز مهره‌هایی در دست خود آن‌ها بودند، لذا لوتری که به اصطلاح برای ایمان مردم قیام کرده بود کار را به جایی رسانید که دین و ایمان مردم هر منطقه را به دست سلطان همان جا سپرد.

لوتر پارا از این فراتر گذاشت و در جزوه‌ای تحت عنوان «نامه سرگشاده به اشراف مسیحی ملت آلمان درباره‌ی اصلاح دولت مسیحی» ضمن حمله شدید به کلیسا و مناسک آن، از شهروندان خواست تا شورایی را به منظور اصلاح نابسامانی‌ها و کارهای نادرست کلیسا تشکیل دهند و بدین ترتیب کلیسایی بوجود آوردند که مهار آن در دست دولت و شهروندان باشد. (غرب شناسی، سید احمد رهنمای، ص ۱۱۷ و ۱۱۸).

یکی از نویسندگان غربی در پژوهشی پیرامون «غایت» اصلاح‌گری در غرب می‌نویسد: «تساهل از مشکل مذهبی به مشکل اقتصادی تبدیل می‌شود و از این روی مساله‌ی حقیقت، فرع بر مساله اقتصاد و سود بخشی می‌گردد. بدین سبب، آزادی بازرگانی با آزادی عقاید و باورها و کیش‌ها در هم می‌آمیزد.» (تساهل در تاریخ اندیشه غرب ص ۴۰).

به طور کلی ثمره نخستین «جنبش اصلاح‌گری» را می‌توان از متن بیانیه‌ای که در شهر «آوگسبورگ» آلمان صادر شد به دست آورد در این بیانیه آمده است: «جهان مسیحیت، ثروت و دارایی خویش را مدیون تجارت است. بازرگانان هرگاه در خاک آلمان از آزادی کامل برخوردار نباشند، آلمان را به زیان این کشور ترک خواهد گفت. بازرگانان را آزاد گذارید و برای توانایی و سرمایه‌ی آنان حدودی قائل نشوید.» (اصلاح دینی، ص ۴۵۳).

ناگفته پیداست که «اصلاح‌گری در غرب» در پی اقتدار بخشیدن به سرمایه‌داری و سرمایه‌سالاری بوده است. هموار سازی مسیر سرمایه‌داری، خواه از نوع بورژوازی رباخوار و خواه قالب‌های نوین آن، ماهیت این جنبش را رقم زده است.

لذا جنبش اصلاح‌گری، هرچند مسائلی را پیرامون دارایی‌های کلیسا و روحانیون و استبداد حکومتی مطرح می‌کرد، اما خود به استبداد و خودکامگی تن داد و این طبقه‌ی جدید اشراف و سرمایه‌دار بود که پشت پرده در نهادهای فکری این جنبش تلاش می‌نمود و اهداف خود را با ابزار مصلحتانی ادیب، هنرمند، فیلسوف، سیاستمدار و حقوق‌دان جامه‌ی عمل می‌پوشانید. این حاکمیت در تحولات بعدی منجر به ظهور امپریالیسم شد و صدور تفکر «اصلاح‌گری در دین» را با پوشش نوگرایی دینی، به دیگر نقاط جهان به عهده گرفت تا با غارت ملت‌های دیگر زمینه برای فریه تر شدن امپریالیسم فراهم گردد. «ریگان» رئیس‌جمهور سابق آمریکا درباره‌ی امنیت ملی می‌گوید: «قانون تجارت مبتنی بر حمایت از تولیدات داخلی کشورها، یک تهدید بزرگ علیه سلامت اقتصادی و روابط اقتصادی - سیاسی با متحدین و اقتصاد و انبوه و قدرت نظامی آمریکاست.» (کندوکاوی در خاستگاه و اهداف اصلاح طلبی ص ۲۵).

ایجاد تحولات صنعتی در غرب مصادف بود با زمان فتحعلی شاه قاجار، به دستور عباس میرزای نایب السلطنه تعدادی از دانشجویان برای تحصیل به اروپا اعزام شدند و در برخورد با فرهنگ و تحولات صنعتی در اروپا دچار یک اشتباه فکری شدند و نقطه‌ی عزیمت تمدن و تشکیل جامعه مدنی را در اغماض دینی و ابراز تساهل و تسامح در امور دینی دانستند و راه الگوگیری از تمدن غرب را تجدیدنظر در مفاهیم و معارف دینی و یا کناره‌گیری از التزامات دینی دانستند غافل از آنکه دین حاکم بر غرب دینی نبود که برای حیات سیاسی، اجتماعی و نظام حیاتی مردم مغرب زمین سودمند باشد. این خلدون ریشه‌ی تجدید نظرطلبی را یک دشواری ذهنی و روانی می‌داند. وی معتقد است «در نهاد انسان همواره اعتقاد به کمال و برتری قوم پیروزی که ملت شکست خورده را مسخر می‌سازد و منشا این اعتقاد یا رسوخ، بزرگداشت و احترام قوم غالب در نهاد ملت مغلوب است و یا بدان سبب است که ملت مغلوب در فرمانبرداری خود از قوم پیروز دچار اشتباه می‌شود و به جای آنکه این اطاعت را معلول غلبه طبیعی آن قوم بداند، آن را به کمال و برتری آنان نسبت می‌دهد و هرگاه چنین پندار غلطی به قوم مغلوب دست دهد و مدتی بر آن ادامه دهد، سرانجام به اعتقادی مبدل می‌شود پس در اکتساب کلیه آداب و شئون قوم غالب می‌کوشد و به آنان تشبیه می‌جوید و به علت همین گونه اشتباهات می‌بینیم که قوم مغلوب خواه در نوع لباس و مرکب و سلاح و خواه در چگونگی پوشیدن و به کار بردن حتی شکل و رنگ آنها همواره از قوم پیروز تقلید می‌کند.»

شاید از همین منظر، سخن افرادی نظیر میرزا ملکم خان قابل بررسی باشد آنجا که گفته «بنا به اصل ترقی، هر چیزی که متعلق به گذشته باشد از اعتبار ساقط است و به کار نمی آید و اگر اصالتی هم در گذشته باشد، در گذشته غرب است نه در گذشته ما.»

یا مثلاً حسن تقی زاده از دیگر تجددطلبان، معتقد بود: «وظیفه‌ی اول همه‌ی وطن پرستان ایران، قبول و ترویج تمدن اروپا بلا شرط و قید و تسلیم مطلق شدن به اروپا و اخذ آداب و عادات وکل اوضاع فرنگستان است ... ایران باید ظاهراً و باطناً و جسماً و روحاً فرنگی مآب شود...» (مجله کاوه، متعلق به تقی زاده، شماره ۳۶) جلال آل احمد در کتاب «خدمت و خیانت روشنفکران» می نویسد:

«یک واقعیت موجود است و آن اینکه روشنفکر غرب زده ی ما به وسوسه ی حکومت های وقت، از همان اول که در فرنگ درس خواندن و از فرنگ برگشتن را آموخت، شروع کرد به لامذهبی ... اغلب روشنفکران و نهضت های روشنفکری ندانسته علم مخالف با مذهب و روحانیت را برداشتند.»

تجدد طلبان درحالی، مذهب را به عنوان سدی در برابر پیشرفت قلمداد کردند که واقعیات تاریخی درست نقطه‌ی مقابل آن را نشان می داد. مونتگمری وات، مورخ شهیر انگلیسی در مقدمه کتاب خود درباره‌ی تاثیر اسلام بر اروپا می گوید: «به منظور ارتباط خوب با مسلمانان لازم است ما کاملاً به مدیون بودن خودمان به فرهنگ اسلامی اعتراف کنیم و سعی برای پنهان ساختن و یا انکار نمودن آن، نشانه غرور و مباهات بی جا و اشتباه است.» وی ادامه می دهد: «من مسلمانان را رقیبانی که به زور و سرزده وارد اروپا شده اند نمی دانم، بلکه آنها را نمایندگان یک تمدن با دستاوردهای بزرگ می دانم که به خاطر اعتبار و منزلتشان در بخش وسیعی از کره زمین مسلط شدند و منافعتشان به سرزمین های مجاور نیز جریان یافت.» (تاثیر اسلام بر اروپای قرون وسطی ص ۱۶).

دکتر هونکه با صراحت بیشتری در مورد تمدن اسلامی می گوید: «تمدن اسلامی که بوسیله مسلمانان آغاز شد، نه تنها میراث یونان را از انهدام و فراموشی نجات داد و آنان را اسلوب و نظم بخشید و به اروپا داد، بلکه آنان پایه گذار شیمی آزمایشی، فیزیک، جبر، علم حساب به مفهوم امروزی و مثلثات فضایی، زمین شناسی و جامعه شناسی هستند، تمدن اسلامی تعداد زیادی کشفیات گرانبها و اختراعاتی در همه بخشهای علوم تجربی - که اکثر آنها را بعدها، نویسندگان اروپایی دزدانه به حساب خودشان گذاشته‌اند - به مغرب زمین هدیه کرده است. ولی شاید گران بهاترین آنها، اسلوب تحقیقات علم طبیعی باشد که این پیشقدمی مسلمانان بود که جای پا را برای اروپا باز کرد و منجر به شناخت قوانین طبیعت و تفوق و کنترل آن ها گردیدند.» (تمدن اسلامی از زبان بیگانگان ص ۱۰۶) «پیر روسو» در کتاب تاریخ علوم چنین می نویسد: «در قرنهای چهارم و پنجم که، حکومت اسلامی در جنوب اروپا - یعنی اسپانیای امروز - تشکیل شده بود، تاجری می خواست پسر خودش را در دانشگاهی بگذارد تا تحصیل کند؛ با استادی مشورت کرد. استاد گفت: اگر می خواهی پسر تو چهار عمل اصلی را خوب یاد بگیرد، همه این دانشگاه هایی که در فرانسه و در منطقه میانی اروپاست، جوابش را می دهند، اما اگر می خواهی بالاتر از چهار عمل اصلی چیزی یاد بگیرد، باید به دانشگاه های اسلامی در آندلس بروی» برترین دانشگاه ها در اروپای آن روز، در آندلس بود.

بنابراین با توجه به حقایق و واقعیاتی نظیر آنچه که پیش تر ذکر گردید می توان چنین نتیجه گرفت که: «روشنفکر ایرانی با سنت های گذشته و تاریخ ملت خود بیگانه است و هر جا امکان یابد، با این سنت ها به ستیز بر می خیزد، بریدن از گذشته و میراث تاریخی و ملی و احساس همدلی کردن با ارزشها و آداب بیگانه از مشخصات وی است» (جلال آل احمد، در خدمت و خیانت روشنفکران).

ماجرای قتل گریبا دیوف، سفیر روسیه تزاری به جرم دست درازی به نوامیس مردم مسلمان و به فتوای حاج میرزا مسیح مجتهدی و همچنین چند سال بعد از آن، مقاومت جانانه ی مردم در قضیه ی رژی و لغو امتیاز تنباکو، به فتوای حضرت آیت ا... میرزای بزرگ شیرازی و اطاعت بی چون و چرای مردم از روحانیت، استعمارگران را به فکر ترویج تز «جدایی دین از سیاست» به عنوان دروازه ی ورود به عالم «تجدد» و مدرنیسم، انداخت.

نقش محوری روشنفکران غرب زده در منحرف کردن نهضت مشروطه و تبدیل آن از یک نهضت ضد استبدادی به یک نهضت ضد دین که زمینه ساز حدود نیم قرن استبداد مطلق بر این مملکت گردید، غیرقابل انکار است. و این همان نقشی است که بعدها در ماجرای ملی شدن صنعت نفت نیز دوباره ایفا گردید.

روشنفکری در ایران با دو گرایش لائیک و شبه مذهبی (التقاطی یا نوگرایی دینی) از بدو تولد در صحنه‌های سیاسی - فرهنگی فعال بوده و مخرج مشترک هر دو طیف مذکور در تأثیرپذیری از رنسانس و در حقیقت الگوگیری از آن بوده است. امام خمینی (ره) می‌فرماید: «چپاولگران کوشش کردند به دست عمال به اصطلاح روشنفکر خود، اسلام را همچون مسیحیت منحرف و به انزوا کشانند و علما را در چهارچوب مسائل عبادی محبوس کنند.» (صحیفه نور، ج ۱۸، ص ۸۷)

بنابراین روشنفکران ما به پیروی از غرب، نهضت پروتستان‌تیزم اسلامی را به منظور جدا کردن دین از عرصه‌ی اجتماع و حاکم کردن لیبرالیسم آغاز نمودند، البته طبیعی بود که به خاطر حاکمیت مذهب بر جامعه‌ی ایرانی، روشنفکران لائیک همواره در انزوا به سر برند ولی روشنفکران شبه مذهبی یا نوگرایان دینی که آموزه‌های مکاتب امانیستی و لیبرالی غرب را به صورت التقاطی با مفاهیم اسلامی عرضه می‌کردند، توانستند مخاطب بیشتری خصوصاً از میان نسل جوان، پیدا کنند. جلال آل احمد درباره‌ی رفرم دینی یا به اصطلاح پروتستان‌تیزم اسلامی می‌گوید: «دومین پشتوانه روشنفکران در معارضه با روحانیت، قیام مارتین لوتر در معارضه با مسیحیت بود در آلمان، و اعتراض او نسبت به رهبری پاپ رم که منجر به نوعی تجدیدنظر اساسی شد در همه‌ی مدهیات مسیحیت، آن وقت، ما اینجا گمان کردیم که در حوزه تشیع نیز می‌توان لوتر بازی درآورد.»

در کتاب «ما و غرب»، یادواره‌ی بیستمین سالگشت دکتر شریعتی که به قلم جمعی از تجدیدنظر طلبان (یوسفی اشکوری، عزت ... سجایی، علیرضا بختیاری و ...) نوشته شده، چنین آمده است: «آغاز کار روشنفکر و مسئولیت او در احیاء و نجات و حرکت بخشیدن به جامعه‌اش ایجاد یک پروتستان‌تیزم اسلامی است تا هم چنان که پروتستان‌تیزم مسیحی، اروپای قرون وسطی را منفجر کرد و همه‌ی عوامل انحطاطی را که به نام مذهب، اندیشه و سرنوشت جامعه را متوقف و منجمد کرده بود سرکوب نموده، بتواند فورانی از اندیشه تازه و حرکت تازه به جامعه ببخشد.»

بنابراین تز پروتستان‌تیزم اسلامی که البته با ماهیت فرهنگی ظهور و بروز می‌یابد باز گویه‌ای است از همان نظریه‌ی معروف «دین از سیاست جداست» یا «اسلام منهای روحانیت» که ضمن نفی نظام دینی، راه جبران عقب ماندگی‌ها را در پیروی از رنسانس غرب می‌داند: «با توجه به تجربه‌ی مثبت رنسانس غربی و پروتستان‌تیزم مسیحی، راه نجات و خروج مسلمانان از این بن بست عقب ماندگی چندین قرنه، ایجاد یک رنسانس اسلامی در میان مسلمانان است.» (ما و غرب، ص ۲۷۶).

میزان ارتباط «درون مایه‌ی عقیدتی» نوگرایان دینی (تجدیدنظر طلبان) با هموار سازی زمینه‌ی سلطه برای سلطه‌گران را از گذشته تا به امروز به روشنی می‌توان بررسی نمود به عنوان نمونه به موارد زیر می‌توان اشاره کرد:

- میرزا حسین خان سپهسالار - صدراعظم ناصرالدین شاه پس از آنکه دستور عدم اجرای حکم قصاص را در مجازات اسلامی صادر کرد با صراحت اعلام داشت: «اعتقاد من درباره‌ی حضرات ملاحا، بر این است که ایشان را باید در کمال احترام و اکرام نگاه داشت و جمیع اموراتی که به آنها تعلق دارد، از قبیل نماز جماعت و موعظه، به قدری که ضرر به جهت دولت وارد نیاید و اجرای صیغه‌ی عقد و طلاق و حل مسائل شرعیه را به آنها واگذار نمود و به قدر ذره‌ای آنها را در امورات حکومتی مداخله نداد و ایشان را ابدأ واسطه بین فی مابین دولت و ملت مقرر نکرد.» (اسماعیل سروستانی، تهاجم فرهنگی ص ۱۰۴).

- آقای بازرگان در مورد نقش دین چنین قضاوت می‌کند: «این نظریه که اسلام حاوی بهترین دستوره‌های اخلاقی و اجتماعی و حکومتی است و برای اصلاح جامعه و رواج عدالت و سعادت در جامعه آمده، نظریه‌ای خام و کودکانه و ایدئولوژی زده است.» (ماهنامه صبح، شماره ۸۴، ص ۳۷)

- عبدالکریم سروش: «وظیفه‌ی دین القای حیرانی است و بس. اگر کسی راه بیافتد و به دنیا بگوید: ای دنیا باید جهت آباد کردن دنیایتان از دین، استفاده کنید این حرف اشتباه محض است.» (روزنامه‌ی جهان اسلام ۱۷/۱۰/۱۳۷۳).

- هوشنگ امیراحمدی (همکار سازمان سیا): «چرا باید در یک معامله نفتی، سایه دین و ملاحظات دینی سنگینی کند؟ آیا وقت آن نرسیده که دایره اختیارات دین را به خانه‌ها باز گردانیم؟»

ایلیوخین ویکتوریا ایوانویچ که از افراد متنفذ در شوروی سابق بوده، نقش تفکر روشنفکری و تجدیدنظر طلبی در فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی را این گونه بیان می دارد: « من دمکرات ها را نابودکننده ها می نامم یا اصلاح طلبان نابودکننده». (حسن واعظی، اصلاحات و فروپاشی ص ۱۳۱)

البته در سالهای اخیر برخی از نوگرایان با صراحت بیشتری به بیان تفکرات خود پرداخته‌اند، از آن جمله می توان به مرتضی مردیها اشاره کرد که عملاً و صراحتاً از استعمار و مستعمره شدن حمایت نموده است:

«متأسفانه عده ای استعمار را همواره بسیار گسترده، بسیار عمیق و سراسر خسارت آمیز و زیانبار جلوه دادند در حالی که جای این است که در این ایده به ظاهر بدیهی، تردید کرد. نه عمق استعمار اینقدر بود که تبلیغ شد نه گستره‌اش به این حد بود و نه سراسر خسارت بود.» « استعمار در کنار بعضی عیوب، فوائد مهمی همراه داشت که در کشورهایی که این شانس را داشتند که مستعمره شوند فوائد بسیاری هم به آنها رسیده است.» «حضور آمریکائیان در ایران به مراتب می توانست به فرهنگ ما کمک کند تا اینکه لطمه بزند. ممکن است گفته شود بحث بر سر مستشاران آمریکایی است که استقلال ما را خدشه دار می کردند اما آیا واقعاً این طور بوده است؟ هر کشور عقب افتاده‌ای به مستشار نیاز دارد.» (مجله آفتاب ۲۳، اسفند ۸۱، از کجا آغاز کنیم، مرتضی مردیها) با توجه به عبارات فوق می توان درک نمود که چرا «نیکسون» رئیس جمهور اسبق آمریکا در کتاب «فرصت را دریابیم» چنین می نویسد:

«ما باید اصلاح طلبان را در جهان اسلام پشتیبانی کنیم این هم به سود ماست، هم به سود آنها».

فصل ۲: نوگرایی و مبانی معرفت شناختی آن:

۱- نوگرایی دینی و اهداف آن:

نوگرایان دینی عموماً افرادی بودند که به عنوان لایه‌های خاص از درون فرهنگ و جامعه ی دینی با نگاه‌هایی برون دینی برای رسیدن به تجدد و مدرنیته به تغییر در دین می‌پردازند که به تدریج به دلیل زمینه‌های غیردینی با تجدیدنظر در آرمان‌ها و اهداف دینی به لیبرالیسم و سکولاریسم نزدیک می‌شوند. به طور مشخص آن‌ها افرادی هستند که خارج از چهارچوب اصولی دین به تحقیق و اظهار نظر در مباحث دینی می‌پردازند و از این جهت با روحانیون و پژوهشگرانی که از پایگاه دینی به غبار زدایی از تعالیم و اصول دینی می‌پردازند مرزهای مشخصی دارند.

جوهر چنین تفکری، تطبیق دین با شرایط مدرن و جدید جامعه است که با پذیرش آموزه‌های لیبرالی و بشری به تعریف و تبیین دین، انسان و جهان می‌پردازد تا بنایی فکری و اعتقادی برای انسان بسازد که متناسب با تصویر و تجربه‌ی انسان از خودش باشد. در این دیدگاه، انسان‌ها به عنوان موجوداتی مستقل، واجد عقل و توانمند در تشخیص مصالح و منافع هستند که می‌توانند با دین بر سر هدایت‌گری، سعادت، تعیین مالک‌ها و حد و مرزها به چالش بپردازند.

«در چنین نگرشی انسان خود معیار شناخت حقایق و ارزشها قرار می‌گیرد و معرفت دینی او در هر عصری با قبض و بسط مجموعه معلومات وی یا معارف بشری قبض و بسط می‌یابد» (عبدالکریم سروش، *قصه ی ارباب معرفت*، ص ۴۰۹) و «ملاک‌های بشری که توسط عقل انسانی معین می‌شوند معیار تشخیص حق و باطل و سودمند بودن یا نبودن معارف دینی می‌گردند و تفاوت ادیان آسمانی و بشری از میان رفته و متون قطعی یا غیرقطعی و بشری، یکسان تلقی می‌شوند» (فریدن قریشی، *ماهنامه آفتاب*، شماره ۲۱ ص ۷۱) از مهمترین و اساسی‌ترین دغدغه‌های نوگرایان مدرنیته، هماهنگ کردن دین با شرایط جدید و مدرنیته است. برای آنها دستاوردهای فکری و مادی تمدن غرب و تحقق آن از اولویت‌ها محسوب می‌گردد.

از نظر آنها دو دسته موانع درمقابل تحقق مدرنیته و تمدن غربی وجود دارد: یک دسته از این موانع ساختاری و عینی است مثل نظام حکومتی، سیاسی، قوانین و نهادهای سنتی و اجتماعی، و دسته ی دیگر موانع فکری و ذهنی است. نگاهی عمیق به هر دو دسته نشان می‌دهد که در ورای آنها دین و فرهنگ جامعه قرار دارد که هم در ساختارها، قوانین و نهادها و هم در بافت فکری و ذهنی مثل ارزشها، تاثیر اساسی دارد. نوگرایان با آگاهی از این اقتدار، اعتقاد دارند تا تاثیرگذاری دین در ساختارها، ارزش‌ها و افکار باشد، مدرنیته و تمدن جدید محقق نخواهد شد.

بنابراین، نوگرایان به یک معنا هیچ پیوند ذاتی و ماهوی با دین ندارند و به عقل خود بنیاد التزام دارند. کار آنها در حقیقت نه احیاگری و نه اصلاح‌گری است. هدف و اولویت احیاگر و اصلاح‌گر در مرحله ی اول حفظ دین و ایمان انسان‌ها در عصر مدرنیته و شرایط جدید است، درحالی‌که نوگرایان به رفع موانع دینی مدرنیته یا ارائه ی چهره‌ای هماهنگ از دین با آن می‌پردازند.

نوگرایان دینی برخلاف لیبرال‌های سکولار که به طور مستقیم با دخالت دین در امور سیاسی و اجتماعی مخالفت می‌کنند و دخالت آن‌را به طور کامل نفی می‌نمایند، معتقدند که به جای نفی دین باید آن‌را در شکل و قالبی ارائه کنند که مدعی دخالت در امور سیاسی و اجتماعی نباشد. ترقی و مدرن کردن دین به این معنا یعنی هماهنگ کردن آن با لیبرالیسم، حقوق بشر غربی و خود بنیادی عقل که البته راه آن هم از درون معرفت‌شناسی‌های مدرن و نقد دین با ابزار تجربه و علم می‌گذرد. نکته ی مهم در خصوص شیوه ی جدید نوگرایی این است که آنها معتقدند راه هر اصلاح و تغییری در ایران از طریق اصلاح در دین می‌گذرد و بی‌

اعتنایی نسبت به آن هر تلاشی را برای تغییر در ایران ناکام می‌گذارد. مصطفی ملکیان این‌را هاکار را چنین توضیح می‌دهد: «باید به این نکته توجه داشته باشیم، جامعه ما هنوز که هنوز است، متدین است و جامعه ای دینی است. جامعه ای که هم به لحاظ عقیدتی، احساسی و عاطفی و هم به لحاظ عملی دلمشغول دین و مذهب است. از سوی دیگر وقتی قصد داریم تا موجودی را تعلیم و تربیت کنیم و به مجرای خاص سوق دهیم، باید میزان فهم و قبول مخاطب را در نظر بگیریم و چون مخاطبان ما مسلمان هستند طبعاً باید با آنها با ترمینولوژی دینی سخن گفت. به همین دلیل روشنفکری دینی از روشنفکری غیردینی موفق‌تر و تاثیرگذارتر خواهد بود، به حدی که به نظرم می‌آید اگر کسانی باطناً لائیک و غیرمذهبی هستند باید تا حد فراوانی مثل روشنفکران دینی و با ترمینولوژی روشنفکران دینی سخن بگویند و الاً توفیق و کارایی نخواهند داشت.» (آفتاب، ش ۱۰، ص ۷۰، روشنفکری دینی و اصلاحات اجتماعی)

این شیوه از نوگرایی در حقیقت نه احیاگری است و نه اصلاح گری، بلکه تلاشی در جهت دین سازی، اجتهاد در اصول و فروع و تغییر پارادایم های دینی براساس مبانی معرفت شناسی پلورالی و هرمنوتیکی می باشد.

در چارچوب این نوگرایی دیگر زدودن خرافه و احیاء جنبه های متروک مطرح نیست، بلکه ارائه ی قرائت های جدید و پلورالی برجسته می شود، هر قرائت، روایت و برداشتی از متون دینی ولو آنکه متضمن اشتباه، نقص و عیب هم باشد مجاز معرفی می گردد. «در معرفت دینی همچون هر معرفت بشری دیگر قول هیچ کس حجت تعددی برای کس دیگری نیست و هیچ فهمی مقدس و فوق چون و چرا نیست و این سخن همان قدر که فی المثل در شیمی صادق است در فقه و تفسیر هم بی کم و زیاد صادق است.» (عبدالکریم سروش، صراط های مستقیم، ص ۶)

بر اساس چنین تفکری به جز «تجربه ی بشری»، سایر ملاک ها و معیارها برای ضلالت و هدایت و مرجع ها و تفسیرها فاقد اعتبار می شوند و معارف دینی براساس خصلت های اجتماعی افراد و تجارب شکل می گیرند. در این نوگرایی نه تنها خرافه و بدعت زدایی مطرح نیست، بلکه ارائه ی قرائت های خرافی و بدعت آمیز به شرطی که از میدان تجربه موفق باشند مجاز شمرده می شوند. آنچه که به عنوان ملاک و معیار در نوگرایی جدید مطرح می شود تجربه ی انسان هاست و با توجه به اینکه انسان ها در شرایط مختلف تجارب مختلفی از دین خواهند داشت، ملاک و معیارهای آنها هم می تواند متناسب با شرایط زمانی و مکانی، مختلف و متعدد باشد فلذا ادیان و مکاتب وحیانی و غیر وحیانی در ردیف هم قرار می گیرند.

۲- مبانی معرفت شناختی

۱-۲- پلورالیسم :

پلورالیسم یا کثرت گرایی اساس اندیشه ی سیاسی لیبرالیسم است که حقیقت مطلق، نجات و رستگاری را منحصر در یک دین و مذهب و پیروی از یک شریعت و آئین نمی داند، براساس این اندیشه، همه حتی بی دینان هم اهل فلاح و نجات هستند. جان هییک از طرفداران این نظریه می گوید: «ادیان مختلف، جریان های متفاوت تجربه ی دینی هستند که هریک در مقاطع متفاوتی در تاریخ بشر آغاز گردیده و هر یک، خودآگاهی عقل خود را درون یک فضای فرهنگی متفاوت باز یافته است.» (جان هییک، فلسفه دین، به نقل از کتاب نقد ص ۱۱۳۳).

عبدالکریم سروش نیز از اشاعه دهندگان این نظریه معتقد است: «کتاب الهی و سخن پیامبر همواره تفسیرهای متعدد بر می دارد.» (کیان، شماره ۳۶، به نقل از صراط های مستقیم) وی تصریح می کند: «همین که صداقت داشته باشیم کافی است، در این صورت همه در سبیل هدایت و نجات هستند، منتهی یکی آگاهانه و دیگری ناآگاهانه». او در کتاب صراط های مستقیم - ص ۱۱ - می نویسد: «اینها آموزه های کلامی - فقهی دگماتیک، بیش نیستند و به آموزه های کلامی و فقهی دگماتیک رضایت دادن و خود را اهل نجات و سعادت شمردن، کاری سبک کارانه است.»

پلورالیسم در حوزه ی دین و دین شناسی نه تنها ایدئولوژی و مکاتب مختلف (اعم از آسمانی و بشری) را هم عرض معرفی می کند بلکه همه ی آئین ها را راه هایی مستقل و جداگانه به سوی سعادت و حقیقت می داند و چنین نتیجه می گیرد که چون راه های مختلفی برای رفتن به سوی حقیقت وجود دارد، پس همه ی آنها می توانند برحق باشند و در نتیجه این نظر که حقانیت، سعادت و هدایت در گرو دین واحد و پیروی از دستور خداوند است نفی می گردد. از نظر دین شناسی پلورال، فرهنگ ها، آداب و رسوم، تعلیمات پیشین در هر قوم و ملتی، به همراه شرایط زمانی و مکانی در چگونگی برداشت و شناخت دینی موثر بوده که منجر به برداشت های مختلف، اختلاف ها و تعارض ها شده است. تلاش پلورالیست ها این است که اصل اختلاف برداشت های دینی را مقبول دین داران کنند تا همه ی آنها خود را بر حق دانسته و برداشت دینشان هم به عنوان راهی به سوی سعادت و رستگاری انتخاب شود. «ادیان هم در مواجهه با کتاب های منزله و هم در مواجهه با امر متعالی محتاج تفسیرند و از متن صامت یا تجربه ی خام باید پرده برداری کنند و آنها را به صدا درآورند. این پرده برداری و اکتشاف یک شکل و شیوه ندارد و بی هیچ تکلفی متنوع و متکثر می شود و همین است سر تولد و حجیت پلورالیسم درون دینی و برون دینی.» (عبدالکریم سروش، صراط های مستقیم)

در این دیدگاه هیچ دین تفسیر نشده ای وجود ندارد و هیچ دینی نمی تواند خود را مقدس و فوق چون و چرایی تلقی نماید و همه ی ادیان به نوعی بشری، نسبی، تاریخی و فاقد حجت و مرجع مطمئن هستند. «ما از دین جز به فهمی از دین نائل نمی شویم و فهم دینی، معرفتی بشری است و در معرفت های بشری، مرجعی وجود ندارد و قول هیچ کس حجت تعددی نیست و فهم تعددی از دین

بی معناست و مسئولیت نهایی با خود شخص است که تفسیری را بپذیرد یا نپذیرد». (عبدالکریم سروش، کیان، ش ۳۶ سخنرانی در دانشگاه ویرجینیا). «در مرحله ی عمل چون همه ی ارز شها با هم قابل جمع نیستند و سخن گفتن از یک شیوه ی زندگی به عنوان تنها شیوه ی صحیح زندگی عقلانی نیست، حکومت ها، نهادهای قدرتمند سیاسی و مذهبی و حتی افراد در مورد افکار و ارزش های مختلف و متعارض باید بی طرف باشند. می توان گفت که پلورالیسم معرفتی و دینی در نهایت به پلورالیسم عملی و بی طرفی حکومت ها و افراد و در نهایت لیبرالیسم در تمام ابعاد تعمیم داده می شود.» (عبدالکریم سروش، رهایی از یقین و یقین به رهایی، کیان، ش ۳۸، ص ۵).

۲-۲- هرمنوتیک:

ادعای اصلی در هرمنوتیک آن است که همه چیز و همه ی متن ها با تفکر و ارائه ی تفسیر انسانی معنا می یابد و هیچ متنی به خودی خود معنایی ندارد و این فهم ها و تفاسیر انسان ها هستند که به متن ها صورت، شکل و محتوا می دهند. علاوه بر این، هیچ متنی فرا تاریخی و مطلق نباید تصور شود و باید از آنها برای پاسخ دادن به شرایط زمان، تفسیر به عمل آورد. تحولات اصلاح دینی توسط افرادی چون لوتر، کالون و دانشمندانی همچون کپرنیک، گالیله و کپلر در جهان مسیحیت، برخی اشتباهات و تعارضات را در آموزه های کتاب مقدس آشکار کرده بود. تلاش اولین کسانی که از روش های هرمنوتیکی استفاده می کردند، رفع ناهماهنگی ها و تعارضات ایجاد شده در متون دینی آنها بود که در نهایت به نوعی تکثرگرایی در فهم دینی و رهایی از قید تعصبات غیرعقلانی و آموزه های کلیسایی انجامید. نسلایرماخر متکلم پروتستان آلمانی (۱۸۳۴-۱۷۶۸) که معتقد بود، فهم، تجربه و بازسازی اعمال ذهنی مولف متن است، براساس تفاسیر هرمنوتیکی اساس دین را تجربه ی دینی معرفی کرده و آموزه های دینی بویژه دین مسیحیت را بیان و تفسیر این تجربه ها می داند که در هر فردی به شکلی خاص می تواند ظاهر شود. لذا تقلیل دین به تجربه ی بشری به عنوان یک رویکرد و نگرش در میان متکلمان مسیحی تبدیل شد و نوگرایان دینی، تلاش های این افراد را به دین اسلام تعمیم دادند. «اینجانب اصل و اساس دین داری را در این تجربه ها می دانم... در قرآن مجید هم دین به همین معنا آمده است. در این کتاب هم هسته ی اصلی دین همین تجربه هاست و اگر از شناخت دینی صحبت شده از آن شناخت ها به عنوان تفسیر آن تجربه ها صحبت شده است. اگر از اعمال و شعائر صحبت شده، باز هم به عنوان رفتارهای انسانی که در اصل به آن تجربه متکی است، صحبت شده است.» (محمد مجتهد شبستری، ایمان و آزادی، ص ۱۱۹)

برخی دیگر شناخت را به عنوان فرآیندی معرفی نمودند که بر پایه ی تفسیرها و ذهنیت های مختلف اشکال خاصی می تواند به خود بگیرد. «فرایند شناخت یک جریان ذهنی است که طی آن، انسان (فرد) از طریق مفاهیم و انتزاعات سعی در سازگاری خود با محیط بیرون و افراد دیگر دارد. عینیتی فراتر از توان ذهنی محدود انسان که برای انسان قابل درک باشد وجود ندارد.» (موسسی غنی نژاد، آزادی اقتصاد و سیاست، ص ۱۱۴)

براین مبنا نوگرایی، دیگر احیاء جنبه های متروک دینی و یا اصلاح جنبش های زائد و خرافی آن نیست، بلکه احیاء تجربه ها و معرفی آنها به عنوان آموزه های دینی، محور و مبنای نوگرایی می شود و پیش از نوگرایان ایرانی، دین شناسان غربی پایه گذار آن بوده اند. «در این رویکرد در نهایت تلاش می شود از طریق تجربه ی دینی و تجربه ی حسی و به دست دادن ساختار مشابه این دو، دین و مسائل مربوط به آن همچون منشا دین، اعتبار اعتقادات دینی و امثالهم در ظل مفهوم تجربه ی دینی تبیین شوند... در غرب کسانی چون ویلیام جیمز، رودولف اوتو، والتر استیسی و از معاصران ویلیام آلتستون، آلوین پلنتینجا و دیگران براساس این رهیافت نظریه پردازی نموده و تلاش کرده اند از این طریق مدلی برای معرفت شناسی دینی فراهم کنند.» (بابک عباسی، اقبال و مفهوم تجربه ی دینی، کیان، ش ۲۶، ص ۱۷).

اولین نکته ی برجسته در ارزیابی نوگرایی دینی بعد از انقلاب اسلامی، توجه به بستر و خاستگاه غربی آن است این نکته، بدیع، مستقل و نوگرا بودن دین مداری جدید را با ابهام و تردید مواجه کرده و آن را کپی برداری از مباحث معرفت شناختی لیبرالی و تعمیم آن به دین شناسی اسلامی معرفی میکند که هم قبل از پیروزی انقلاب اسلامی رواج داشته و هم اصل نسخه های غربی آن در مدتی کمتر از یک دهه به فارسی ترجمه شدند. برخی نوگرایان درباره ی شروع بحث های معرفت شناختی خود به استفاده از

مبانی غربی آن اشاراتی داشته اند که جالب توجه است. از آن جمله، دکتر سروش می گوید: «... ماهیت مسابقه زبانی بودن علم را که وینگشتانین توضیح می دهد، من به تدریج در بحث های معرفت شناسی دینی پیاده کردم و در کلاس های خودم در دانشکده الهیات هم به همین ترتیب بیان نمودم. بعد زمانی که به پختگی رسید من آنها را در کیهان فرهنگی مطرح کردم.» (عبدالکریم سروش، انقلاب اسلامی، فتنه و روشنفکری دینی، مجله ی نامه، ش ۳۸، ص ۱)

نکته دیگر در ارزیابی نوگرایی دینی آن است که این جریان بر پایه ی اصول دینی قرار نگرفته و مبانی معرفتی پلورالیستی و هرمنوتیکی برآن سلطه ی کامل دارد. به عنوان مثال، نظریه ی قبض و بسط تئوریک شریعت اگرچه به صورت مستقیم به هرمنوتیک نمی پردازد، ولی هرمنوتیک فلسفی به ویژه نگاه هانس گئورگ گادامر فیلسوف معاصر آلمانی در مقوله ی فهم متن مبنای این نظریه قرار گرفته و معرفت دینی و ساز و کارهای آن بر مبنای نظریه ی گادامر سازماندهی شده است. تعمیم نگرش های هرمنوتیکی و پلورالی دنیای مسیحیت به اسلام به دلیل غیرقابل مقایسه بودن متون و نصوص آنها از نظر سندیت، نمی تواند صحیح باشد. علاوه بر این، این تعمیم با مبانی درون دینی اسلام ناسازگار است. از نگاه اسلام، دین خداوند از آدم تا خاتم یکی است و علیرغم برخی تفاوت ها که به خاطر مقتضیات زمان و سطح تعلیمات بوده است، همه ی آنها از نظر مبدا، مسیر و انتها می خواهند بشر را به یک راه که همان صراط مستقیم است هدایت کنند. اسلام، پلورالیسم و تعدد فهم ها را در قطعیات و بدیهیات دینی مطلقاً نمی پذیرد همچنین اصولی که به حکم عقل یک وجه آن مثلاً وجه سلبی یا ایجابی آن می تواند صحیح باشد و جمع آنها متناقض و بدیهی البطلان است، از نظر اسلام قابل پذیرش نیست.

نوگرایان به جای بررسی دین، به دین شناسی و ارائه ی دین ها و قرآنت های دینی جدید از منظر سایر علوم می پردازند و شاخص های معینی برای جلوگیری از ورود التقاط و بی دینی به حوزه دین ارائه نمی کنند که اگر قرار است نوگرایی از تحریف، انحراف و التقاط دینی جلوگیری کند، چگونه باید این کار را انجام دهد؟ اگر از نگاه نوگرایان فهم های دینی انسان ها، دین محسوب می شوند و این فهم ها بشری، متغیر، ناقص، نامقدس و متضمن خطا هستند، به نظر می رسد ارائه ی ملاک و معیار و شاخص های سلامت دینی بسیار مهمتر از ارائه ی قرآنت های مختلف باشد.

۲-۳- لیبرالیسم:

پیدایش و رشد لیبرالیسم عمدتاً به دوره رنسانس در غرب باز می گردد و به تدریج پایه علوم جامعه شناسی و سیاسی غرب قرار گرفت و می توان آن را امانیسم عقل بنیاد نامید.

بزرگان مکتب لیبرالیسم، دهه ی ۵۰ و ۶۰ را به عنوان دوران پایان ایدئولوژی اعلام کردند، آنتونی آر بلاستر در کتاب ظهور و سقوط لیبرالیسم (ص ۴۹۶) می نویسد: «لیبرالیسم جنگ سرد مدعی بود که غیرایدئولوژیک و ضد ایدئولوژیک است و در اواخر دهه های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ حتی ادعا می کرد که سیاست های مبتنی بر ایدئولوژی دیگر مرده اند و ما وارد عصر تازه ای از سیاست های عقل بنیاد واقع بینانه و تجربی شده ایم. ما دیگر به پایان ایدئولوژی رسیده ایم.» این موضوع در آرا و نظرات نوگرایان ما نیز انعکاس یافت. مثلاً آقای سروش نگرانی خود از نگاه ایدئولوژیک به دین را اینگونه بیان می دارد: «در جوامع ایدئولوژیک همیشه علم و عقل تحقیر می شود.» «ایدئولوژی حجاب عقل، دشمن خرد و روشن بینی آدمی است.» (سخنرانی دکتر سروش ۱۳۷۱/۴/۱۲)

در لیبرالیسم «فرد» بر «جامعه» مقدم است و مصالح اجتماعی نمی تواند محدودکننده ی آزادی های فردی باشد. شهید بهشتی (ره) در نقد فردگرایی لیبرالیستی می گوید: «در فردگرایی امانیستی لیبرالیسم، انسان ها از مبدا هستی جدا شده و خود جایگزین خداوند می شوند، ارتباط فرد با وحی قطع گردیده در راه رشد و حرکت انسان ها مانع ایجاد خواهد شد. آزادی فردی مورد تأکید لیبرالیسم، قدرت بینش او را نسبت به موانع و سدهایی که طاغوت ها، برای آنها ایجاد می کنند از بین می برد و او صرفاً براساس هواهای نفسانی عمل می کند، که سقوط او را نتیجه خواهد داد.» (سخنرانی سال ۱۳۶۰).

از جنبه ی اقتصادی، لیبرالیسم، مذهب سرمایه داری است و مکتب یا فلسفه اجتماعی طبقه ی ثروتمند و نوظهوری بود که از انقلاب صنعتی برخاسته بودند. مرحوم جلال آل احمد نیز خواستگاه نوگرایی و لیبرالیسم را سرمایه داری دانسته و چنین عنوان می کند

که: «ظهور مارتین لوتر و درگیری وی با مسیحیت، برخاسته از تفکر اقتصادی لیبرالیسم و براساس منافع سرمایه‌داری بوده است.» (در خدمت و خیانت روشن‌فکران ص ۴۴۲).

۲- ۴- سکولاریسم :

سکولاریسم یا سکولار کردن به معنای فرایندی می باشد که طی آن به عرفی سازی، قداست‌زدایی، خصوصی، بشری و ابزار سازی کردن دین پرداخته می شود. لائسیسته نتیجه و پیامد نهایی سکولاریسم است چرا که سکولاریسم بر جدا کردن حوزه‌های مختلف زندگی از دین تاکید دارد و لائسیسته پیامد و نتیجه‌ی چنین تفکری خواهد بود. «اصحاب کلیسا در دوره‌ی قرون وسطی، که بر جامعه ی اروپایی حاکمیت و سلطه داشتند علیرغم نگاه منفی متون مقدس مسیحی به اداره‌ی این جهان توسط دین و علیرغم دعوت این متون به زهد و رهبانیت به شیوه‌های استبدادی و سلطنتی در تمامی امور زندگی مردم دخالت می کردند. سکولاریسم در اواخر قرون وسطی در آغاز به معنای مقاومت اجتماعی در مقابل جزمیت و استبداد کلیسایی قرون وسطی بود اولین بار در سال ۱۶۴۶ میلادی به وسیله‌ی دوک دولنگویل، نماینده فرانسه در مذاکرات مربوط به جنگ‌های سی ساله، به کار گرفته شد که در نهایت به معاهده‌ی وستفال در سال ۱۶۴۸ میلادی انجامید.» (علیرضا علوی تبار، سکولاریسم و دموکراسی، آفتاب، ش ۳۳، ص ۸۰). سکولاریسم پس از آن به معنای نفی قدرت تفکر کلیسایی قرون وسطی، نقدناپذیری، جزمیت و مطلق گرایی آن به کار رفت و به مرور زمان به عنوان اصلی ترین ویژگی دنیای مدرن و کنار نهادن و کاهش نقش دین در حیات فردی و اجتماعی و برجسته کردن نقش عقل انسانی در تمامی امور تعمیم یافت و به فلسفه و نگرشی تبدیل شد که تعاریفی خاص از انسان و روابط آنها با یکدیگر ارائه می‌کرد. سکولاریسم بر مبنای انکار تاثیرگذاری امور مقدس در زندگی انسان، همه‌ی ارزش‌ها و حقایق را بر محور انسان، عقل انحصاری، ابزاری و حسابگر او قرار می‌دهد. مذهب و دین در این دیدگاه متعلق به دوران ابتدایی حیات بشر هستند. انسان سکولار براساس آموزه‌ی اصلی سکولاریسم در این دنیا به گونه‌ای زندگی می‌کند که گویی خدایی نیست و اگر هست او را به خودش وانهاده است. در عرصه‌های مدیریتی و اجتماعی، سکولاریزم با شعار تخصصی شدن و مدیریت علمی بر جداسازی تمامی امور اداری و اجتماعی از دین تاکید می‌کند. در حوزه‌ی فرهنگ سکولاریسم، تعدد و تنوع دینی و تساهل و تسامح بشری و کاهش حضور دین و مظاهر آن در متن زندگی، فرهنگ، هنر و آموزش را مطرح می‌نماید.

۲- ۵- ایدئولوژی زدایی:

نوگرایان بعد از پیروزی انقلاب اسلامی در اولین کشاکش فکری خود به ایدئولوژی زدایی و عبور از ایدئولوژی پرداختند. در ایران، در مقطع پیش از پیروزی انقلاب اسلامی که بازار ایدئولوژی گرم تر بود، همه‌ی طیف‌ها از جمله لیبرال‌ها و چپ‌گرایان که در تدارک و تهیه‌ی ایدئولوژیک برای خود بودند، به دامن دین برای استفاده از پتانسیل‌ها و انگیزه‌های آن پناه می‌بردند که در نتیجه‌ی آن افکار التقاطی، تلفیقی و ترکیبی مختلفی از دین با گرایش‌های دیگر شکل گرفت. پیروزی انقلاب اسلامی در سال ۱۳۵۷، گفتمانی خالص از دین و دین‌مداری را بر جامعه حاکم کرد و دین به صورت مستقل مدعی حضور در عرصه‌های مختلف سیاسی، فرهنگی و اجتماعی شد. از این مقطع به بعد نوگرایان به انتقاد از جایگاه و نقش جدید دین در جامعه پرداختند و برای آن تعاریف جدیدی ارائه کردند و از آن مهم‌تر اینکه ادعا می‌نمودند دین نباید تبدیل به ایدئولوژی شود، چون فربه تر از آن است و حوزه‌های مختلفی را شامل می‌شود و سیستماتیک کردن دین، مطابق با علم، عقل و آزادی نخواهد بود! البته هدف از اینکه می‌گفتند دین ایدئولوژی نیست و فربه تر از آن است این بود که بگویند اسلام به عنوان یک مکتب هرگز اقدام به ترسیم الگو و قالبی معین برای جامعه، اقتصاد و سیاست نکرده و نمی‌کند و در امور ذکر شده عقل، تجربه و معیارهای انسانی را به عنوان ملاک معرفی می‌کند، تشبیه دین به ایدئولوژی مارکسیستی هم در حقیقت معرفی آن به عنوان مزاحم و مانع رشد و توسعه‌ی آزادی بود. ایدئولوژی زدایی، در اصل نقد دین‌مداری و ادعاهای جدید دین در حوزه‌ی اجتماع و سیاست بود که البته گاهی هم به صراحت اعلام می‌کردند: در دین هیچ ایدئولوژی وجود ندارد. به نظر می‌رسد نفی ایدئولوژی و حمله به آن به بهانه‌ی دفاع از علم گرایی، عقل گرایی و آزادی، قدری عامیانه و سطحی است و در کنار آن، نگرشی تاریخی در دفاع از لیبرالیسم و سکولاریسم قرار دارد. لیبرالیسم در غرب در چند مقطع و چند مورد از جمله در مقطع رنسانس و مقابله با مارکسیسم، درحالی که خود یک ایدئولوژی به تمام معنا بود،

در مقابل ایدئولوژی های رقیب قرار گرفت. تلاش دانشمندان مختلف در دوره‌ی رنسانس و نهضت اصلاح دینی، که می‌کوشیدند در قداست، حرمت، حریم کلیسا و ادعاهای آن شک و شبهه ایجاد کنند، نوعی ایدئولوژی زدایی برای حاکمیت یک ایدئولوژی غیردینی بود و نتیجه آن شد که در نهایت ایدئولوژی جدید لیبرالی بر پایه‌های فردگرایی، انسان مداری و دنیاگرایی بنا گردید.

از نظر نوگرایان، «اگر فقه دینی در جامعه برجسته شود دین ایدئولوژیک می‌شود» (سروش، کیان، ش ۱۶، ص ۳۶) چرا که برجسته شدن فقه و عملی شدن آن دقیقاً به معنای دخالت دین در امور اجتماعی است. لذا نوگرایان از یک سو شعار «ایدئولوژی مربوط به دوران تاسیس است نه استقرار» (سعید حجاریان، فصلنامه پژوهش، ش ۷، ص ۳۰) را طرح کردند به این معنا که دخالت دین اگرچه در مقطعی جایز و خوب است - مثل دورانی که افراد می‌خواهند نظامی را تاسیس و جایگزین نظام دیگر کنند - ولی با پایان یافتن انقلاب باید از شعارهای انقلابی و دینی گذر کرده و مفاهیمی همچون ایثار، شهادت، امامت و امت جای خود را به دموکراسی، آزادی انسان مداری و جامعه مدنی بدهند. از دیگر سو با طرح نظر «فقه مدرن» در مقابل «فقه سنتی» و اصیل، به نوگرایی در حوزه‌ی فقه پرداختند که این امر حتی مورد ستایش مارکسیست ها نیز واقع شد. آنان با خشنودی اعلام می‌کردند که: «حججه الاسلام حاجتی گرمائی با سلسله مقالاتش تحت عنوان «نقش زمان در تبلور فقه» در صدد امروری کردن دین است». (سنت و تجدید ص ۸۲۲).

و زمانی که می‌رفت تا تئوری «فقه مدرن» در برابر «فقه سنتی» صف آرایی کند، اخطار حضرت امام (ره) همگان را متوجه باطن التقاطی و ناخالص این طرح نمود: «با کمال جد و عجز از ملت های مسلمان می‌خواهم که از ائمه اطهار (علیهم السلام) و فرهنگ سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و نظامی این بزرگ راهنمایان عالم بشریت، به طور شایسته و به جان و دل و جان فشانی و نثار عزیزان پیروی کنند. از آن جمله، دست از فقه سنتی که بیانگر مکتب رسالت و امامت است و ضامن رشد و عظمت ملت هاست چه احکام اولیه و چه ثانویه - که هر دو در مکتب فقه اسلامی است - ذره‌ای منحرف نشوند و به وسواس خانسان معاند با حق و مذهب گوش فرا ندهند و بدانند که قدمی انحرافی، مقدمه‌ی سقوط مذهب و احکام اسلامی و عدل است.» (صحیفه نور، ج ۲۱، ص ۱۷۳)

ایدئولوژی زدایی نوگرایان، خود نوعی ایدئولوژی است که می‌خواهند جامعه را با جدا کردن از دین مدعی دخالت در امور سیاسی و اجتماعی به سوی دموکراسی و آزادی لیبرالی پیش ببرد و معتقد است «تنها در نظام های سیاسی دموکراتیک است که می‌شود افراد یک جامعه را به حد اعلا‌ی سازندگی رساند.» (محمد مجتهد شبستری، کیان، ش ۴۵، ص ۹). ادعای آن ها این است که تمامی حوزه‌ها باید با دموکراسی و حقوق بشر تطبیق داده شود: «دموکراسی را خواه روشی موفق بدانیم برای تحدید قدرت و تحصیل عدالت و تامین حقوق بشر، خواه ارزشی متضمن آنها، در هر دو صورت فهم دینی باید خود را با او تطبیق دهد نه او خود را با دین.» (عبدالکریم سروش، مدارا و مدیریت ص ۳۰۱). واضح است که این ایدئولوژی، نسبی گرایی و پلورالیسم را برای دین و عقاید دینی افراد و جامعه تبلیغ می‌کند و برای خود مطلق انگاری تجویز می‌نماید و خود را تنها راه پیشرفت و کامیابی معرفی می‌نماید.

۶-۲- نقد و حذف روحانیت:

پس از استقرار جمهوری اسلامی، نوگرایان به نقد حکومت دینی در قالب جمهوری اسلامی، دین حوزوی و روحانیون در جهت دموکراسی و حقوق بشر غربی پرداختند. مقدمه‌ی نقد روحانیت، معرفی آنها به عنوان یک طبقه و صنف ویژه بود. در این جهت نوگرایان به تعریف روحانیون بر مبنای ارتزاق از راه دین و تبدیل آنها به طبقه برآمدند که می‌خواهند همانند کشیش‌های دنیای مسیحیت واسطه‌ی مردم و دین داری و دین باشند. هدف و حاصل برخی نظریه پردازی های دیگر مثل مدیریت علمی در مقابل مدیریت فقهی هم چندان تفاوتی با معرفی روحانیت به عنوان یک طبقه نداشت. برجسته کردن مدیریت علمی در مقابل مدیریت فقهی با این استدلال که مدیریت یک حرفه‌فن جداگانه است و ربطی به فقه و حقوق ندارد، نتیجه‌ای جز کنار زدن روحانیت از دخالت در امور ندارد. این نظریه در یک مرتبه بالاتر به نقد و رد ولایت فقیه کشانده می‌شود، استدلال مطرح در این خصوص آن است که: «در حکومت ولایی مناصب کلیدی یا به دست فقها می‌افتد یا اینکه افرادی که در مناصب بالا قرار می‌گیرند باید اذن و اجازه‌ی ولی فقیه را داشته باشند که در هر دو صورت نظارت و مدیریت فقهی برجسته گشته و امور عامه و مدیریت‌های جامعه به آنها واگذار می‌شود.» (محسن کدیور، تعارضات اسلام با حقوق بشر، آفتاب، ش ۲۷).

بحث تخصص و تعهد و اینکه فقها و علما باید در امور مدیریتی فقط به نظارت بپردازند، در دوران نخست‌وزیری موقت مهندس بازرگان و دوران ریاست جمهوری بنی صدر، اولین شکاف سیاسی را در جمهوری اسلامی ایجاد کرد. روشنفکران، نهضت آزادی‌ها و دیگر طرفداران سکولاریسم به حذف روحانیون و کم کردن دایره‌ی نفوذ و تاثیرگذاری آنها پرداختند و همین امر نگرانی نیروهای انقلاب نسبت به انگیزه‌ی سکولارها را برانگیخت و در نهایت شکاف ترمیم‌نشده‌ی میان دو جریان ایجاد کرد. به نظر می‌رسد آنچه که برای نوگرایان در نقد روحانیت اساسی است تبدیل آنها به یک طبقه نیست بلکه می‌خواهند اختصاص دین‌شناسی را به روحانیت از بین برده و برای آنها رقیب ایجاد کنند و نوگرایان را در بازفهمی دین مسئول معرفی کنند: «امر دین عظیم‌تر از آن است که فقط به دست روحانیت سپرده شود». (عبدالکریم سروش، کیان، ش ۲۶، ص ۲۶).

به باور نوگرایان، آنها باید زیر بنای مشروعیت دین سازی خود را محکم کنند تا این تصور برای مردم ایجاد شود که مردم می‌توانند دین خود را از روشنفکران هم بگیرند، چون دین‌شناسی و تبلیغ آن تنها مختص به روحانیون نیست. از نظر آنها، اگر دین‌شناسی از انحصار روحانیون خارج شود، می‌توان تفسیرهای گوناگون، دلپذیر، نقدپذیر و غیرمقدس برای افراد مختلف جامعه ارائه کرد. هر کس می‌تواند مطابق با سلیقه‌ی خود، چهره‌ی دلپذیری از دین برای خود انتخاب کند و چون این دین داری با عقل و دنیای جدید قابل جمع است به دغدغه‌ی حقوق بشر هم پاسخ داده می‌شود.

کارجدایی نوگرایان از علمای دینی و روحانیون در سالهای اخیر به تدریج و تشکیک در اصول اعتقادی دینی و ایجاد شبهه نسبت به مهدویت و معرفی روحانیت به عنوان عوام و عوام زدگان و تهمت زدن به آنها کشیده شده است: «وقتی می‌گویم عوام شیعه، علمای شیعه را هم جزء همین عوام می‌شمارم... اینها جزء عوام هستند، منتها عوامی که گاهی امر برخوردش مشتبه شده و گمان می‌کند، عوام نیست و در جهل مرکب است.» (عبدالکریم سروش، سخنرانی در دانشگاه سوربن پاریس، ۱۳۸۴/۵/۳)

نوگرایان با توجه به سلطه گفتمان دین‌مداری در جامعه به ناچار می‌بایست چهره‌ای از دین‌مداری به جامعه ارائه دهند که دین و سیاست نه همدیگر را نفی کنند و نه در کار هم دخالت کنند. براساس این دیدگاه، اگر صد در صد مردم در نظام سیاسی به صورت آگاهانه شرکت کنند ولی آن نظام، حقوق بشر غربی و سیال بودن فهم دینی و حاکمیت برداشت‌های انسانی را نپذیرفته باشد نظام دموکراتیک نیست. براین اساس، حقایق دینی از کتاب و سنت تنها اخذ نمی‌شوند، فقه و حقوق دینی نباید برجسته باشد و انتظار از دین باید حداقلی و به امور اخروی منحصر گردد و نباید متکفل پاسخ دادن به سوال‌های روشی، مدیریتی و تعیین‌کننده‌ی ارزش‌ها و حق و باطل‌ها باشد.

۲-۷- بشری و تجربی کردن دین:

دین‌شناسی نوگرایان ادعا می‌کند که: «هیچ تفسیر رسمی و واحدی از دین و هیچ مرجع و مفسر رسمی برای آن وجود ندارد و معرفت دینی، که سیال و در حال تغییر بودن ویژگی اصلی آن تلقی می‌گردد در کنار آرای علما و دانشمندان در سایر زمینه‌ها قرار می‌گیرد و همانند آرای دانشمندان در علوم طبیعی و انسانی که دچار تعارض هستند، این هم همواره گرفتار آرای متعارض و مختلف است.» (عبدالکریم سروش، قبض و بسط در میزان نقد و بحث، کیان، ش ۲، ص ۷). این دین‌شناسی کاری به حقانیت و صدق و کذب ندارد و گاهی ادعاها و معرفت‌های دینی متناقض را نیز شامل می‌شود و آداب و مناسک مختلف بشری و آسمانی را در یک سطح قرار می‌دهد و هیچ کس نمی‌تواند استدلال کند که کدام دین صحیح و حق و کدام دین باطل است. بشری شدن دین و فهم دینی سبب می‌شود که دین همانند سایر شیون حیات انسانی مثل آداب و رسوم اجتماعی، برخاسته از تجربیات انسانی باشد. این نگاه فراتر از صدق و کذب، حقانیت یا عدم حقانیت و قطعی یا غیرقطعی بودن متون دینی، دین را افسانه‌ای مفید می‌داند که می‌تواند کاربردهای مختلفی در رفع دغدغه‌های بشر، مشکلات روانی و تثبیت اخلاق اجتماعی داشته باشد.

براساس نگرش نوگرایان، معرفی دین به عنوان تجربه‌ی انسانی فقط محدود به دریافت‌ها و شناخت دینی انسان‌های عادی نیست. بلکه بر تجارب پیامبران هم اطلاق می‌شود و آنها در حقیقت تجارب خود را از وحی به قالب‌های بشری ریخته و برای دیگران به یادگار گذاشته‌اند. معرفی وحی و متون دینی به عنوان تجارب انبیا و اینکه انسان‌ها می‌توانند شناخت‌های خود را بر اساس تجارب دینی به عنوان دین معرفی کنند در حقیقت معرفی همه‌ی انسان‌ها به عنوان پیامبران و دین‌سازان جدید است. نوگرایان معتقدند همانگونه که تجارب پیامبران در طول زندگی آنها پخته‌تر و کامل‌تر می‌شده، انسان‌ها هم می‌توانند تجربه‌های

دینی پیامبران را کامل تر سازند! در چنین نگاهی، وحیانی بودن دین آسمانی موضوعیت خود را از دست داده و دیگر نیازی به وجود و حضور امام معصوم (علیه السلام) نیست چرا که: «متفکران، فرهنگ سازان و شاعران می توانند به حیات دین خدمت کنند و بر تکامل و فربهی آن بیافزایند.» (عبدالکریم سروش، بسط تجربه‌ی نبوی، کیان، ش ۳۹، ص ۱۰).

« اگر یک نفر آدم، یک تعریف از اصلاحات داد که دو نفر اصلاح

طلب پیرامونش اجماع کردند، من همه چیز را قبول دارم. ما در

تعریف اصلاحات شش سال ماندم.»

محمد رضا تاجیک، آفتاب یزد، ۱۳۸۲/۲/۲۰، ص ۷

نظریه‌ها از یک سو بنیان فکری و فلسفی اعمال اجتماعی و سیاسی هستند و از سوی دیگر تبیین کننده، هدایتگر و ایجاد کننده رفتارهای مختلف می‌باشند. پس از دوم خرداد تلاشهای متعددی برای بازسازی فکری آن و معرفی‌اش بر اساس یک نظریه‌ی اجتماعی صورت گرفت تا علاوه بر پایان دادن به ابهام در مفاهیم مطرح شده از سوی آن‌ها، زمینه و بنیانی برای هدایت برنامه‌ها و سیاست‌هایشان فراهم آورد و این مهم مستلزم استفاده کردن از یک چارچوب نظری مناسب بود. مفاهیمی همچون قانون‌مداری، جامعه مدنی، اصلاحات و آزادی نیازمند نظریه پردازای برای مشخص شدن چارچوب‌هایشان بودند تا به صورت انگاره‌هایی بی‌ریشه و فاقد اهداف معین در نیایند. بخش‌های تندرو جناح دوم خرداد برای تعیین تکلیف در خصوص مفاهیم، چارچوب‌ها و چگونگی حرکت، احساس می‌کردند که به مانیفستی جامع نیازمندند تا ضعف‌های نظری و فکری آن‌ها را جبران کند، حرکت بخش‌های تجدیدنظرطلب دوم خرداد به سوی نوگرایان - که البته از مدت‌ها قبل به اشتراک فطری و حتی تشکیلاتی رسیده بودند - بر همین مینا شکل گرفت. به نظر این افراد رای دهندگان در دوم خرداد، در حقیقت از نظریه‌ی اجتماعی و سیاسی آنها حمایت کرده بودند. « تفسیر آنها از آراء جبهه‌ی دوم خرداد این گونه بود که آنها این آراء را، رای به تغییر جناح و دولت نمی‌دانستند بلکه آن را حمایت از نوگرایی در مقابل سنت گرایی می‌دانستند.» (قوچانی، دوم خرداد، هم‌استراتژی و هم‌تاکتیک، نشاط، ۱۳۷۸/۳/۲). در این میان برخی با صراحت بیشتری از نظریات افرادی مثل دکتر سروش به عنوان الگوی غالب و سرمشق فکری دوم خرداد نام می‌بردند. (نگاه کنید به مجله آفتاب، ش ۱۴، ص ۷، مسعود پدرام).

«نظریه‌پردازان تجدیدنظرطلب معتقد بودند که نوگرایان دینی مردم را به نفع خاتمی بسیج کرده بودند و رمز پیروزی خاتمی این بود که از گفتمان روشنفکران استفاده می‌کرد.» (حمیدرضا جلالی پور، پس از دوم خرداد، ص ۳۴).

«تجدیدنظر طلبان، روشنفکران دینی را برادران بزرگتر خود می‌دانستند که می‌توانستند رخداد دوم خرداد را از حرکت رفرمیستی به رادیکالی تبدیل کنند.» (قوچانی، برادر بزرگتر مرده است. ص ۳۱) و آن را از خانه‌ها به خیابان‌ها بکشاند و اصلاحات اجتماعی از بالا به پایین را به اصلاحات از پایین به بالا تبدیل نمایند. از این نگاه « مفاهیم دینی با مبانی و لوازم حقوق بشر، جامعه‌ی مدنی و مردسالاری نمی‌تواند سازگار باشد و همزیستی مسالمت آمیز هم‌ی شهروندان مسلمان و غیرمسلمان تحت پوشش مفاهیم دینی برقرار نمی‌شود.» (اکبر کریمی، دفاع از دین تاریخی، آفتاب، ش ۲۱، ص ۹۷). از نظر آنها تنها نگاهی می‌تواند مبنای تجدیدنظر طلبی قرار گیرد که « بر پایه‌ی نوگرایی و مفاهیم مدرن به جنگ مفاهیم سنتی و دینی رفته و صریحاً بگوید که مبنای ساماندهی سیاسی و اجتماعی جدید، حقوق بشر است و مفاهیم برگرفته از کتاب و سنت قابل انطباق بر عصر و شرایط حاضر نیست.» (محمد مجتهد شبستری، روزنامه‌ی خرداد، ۱۳۷۸/۸/۱۷، ص ۶).

۲-۱- جامعه‌ی مدنی:

جامعه‌ی مدنی نسبت مستقیمی با پلورالیسم و تکثرهای ارزشی افراد دارد. در چنین جامعه‌ای تشخیص خیر و فضیلت به عهده‌ی فرد و انتخاب او قرار می‌گیرد. احزاب بر اساس منافع مشترک قشرها و اصناف و طبقات شکل می‌گیرند و قدرت بین آن‌ها توزیع می‌شود و هر گروه و انجمن به دنبال اهدافی متفاوت از دیگران می‌گردد و اغلب یک رقابت منفعت طلبانه‌ی تمام عیار شکل می‌گیرد. سازگاری یا عدم سازگاری جامعه‌ی مدنی با جامعه‌ی دینی و چگونگی شکل‌گیری و تحقق آن در جمهوری اسلامی، مهم‌ترین عامل اختلاف نظر بر سر این مفهوم در سال‌های اخیر بوده است. بیشتر نوگرایان به همراه تمامی لیبرال‌ها و تجدیدنظر طلبان استدلال می‌کردند که بستر، خاستگاه مینا و معنای دو مفهوم - جامعه‌ی مدنی و جامعه‌ی دینی - با هم متفاوت است و بالطبع بین این دو مفهوم ناسازگاری وجود دارد. جامعه مدنی از نگاه آنها غربی و بر ارزشها و اخلاق لیبرالی دلالت می‌کند و « در صورت

تحقق آن شهروندان می‌توانند در کلبه‌ی امور زندگی خود بی‌هیچ حد و مرزی جعل قانون کنند و حتی حق تغییر و جعل قانون در امور بنیادین داشته باشند.» (حسین بشریه، جامعه‌ی مدنی، مجله‌ی اطلاعات سیاسی و اقتصادی، ش ۱۱۷، ۱۱۸، ص ۱۵).

«وقتی حجه‌ی اسلام و المسلمین جناب آقای خاتمی، رئیس‌جمهور منتخب انتخابات سال ۱۳۷۶، جامعه‌ی مدنی را به عنوان شعار دوم خردادی‌ها مطرح کرد و بعد در توضیح آن اعلام کرد که جامعه‌ی مدنی اسلامی ریشه در مدینه‌النبی دارد، روشنفکران به او اعتراض و حمله کردند که جامعه‌ی مدنی، آنی نیست که مورد توجه قرار گرفته است.» (محسن سازگارا، ایران، اصلاحات، دور باطل، ایران فردا، ش ۶۶، ص ۱۷)

«جامعه‌ی مدنی مورد نظر آنان (اصلاح طلبان) همان بود که در نظام‌های لیبرال - بورژوازی پدید آمده و از سوی متفکران لیبرال در غرب توصیف و تبیین شده بود.» (حبیب ... پیمان، مجله‌ی نامه، ش ۳۹، عدالت بدون آزادی، نتیجه‌ی آزادی بدون عدالت.)

علاوه بر چالش مفهومی اصلاح طلبان بر سر جامعه‌ی مدنی، ایراد دیگری که به آنها وارد بود اینکه اگر جامعه‌ی مدنی نهادی واسط بین مردم و دولت است، چرا افراد، گروه‌ها و مطبوعات متعلق به اصلاح طلبان حکومتی برای تحقق آن تلاش می‌کنند؟! «اکثر گروه‌های اصلاح طلب در حالی شعار جامعه‌ی مدنی و عملکرد آزاد سر می‌دادند که دوستانشان آنها را نیمه دموکراتیک و حتی غیردموکراتیک می‌دانستند.» (رضا علیچانی، جمهوریت - مادون جمهوریت، ایران فردا، ش ۶۲، ص ۲۱). بنابراین شعار جامعه‌ی مدنی مطرح شده از سوی تجدیدنظرطلبان حتی از نظر همفکرانشان هم صادقانه تلقی نمی‌شد.

اما به راستی هدف از طرح شعار جامعه‌ی مدنی آنهم با این حجم عظیم از تبلیغات چه بود و چه زمینه‌هایی در میان برخی از نخبگان وجود داشت که منجر به طرح چنین شعاری در آستانه‌ی دهه سوم انقلاب اسلامی گردید؟

از منظر کارکرد سیاسی پس از انقلاب که تعدادی از نیروهای انقلابی برای ادامه تحصیل به دانشگاه رفتند با یک تحلیل مارکسیستی از انقلاب اسلامی مواجه شدند. آنها برای رد نظرات و تحلیل مارکسیست‌ها و همچنین ارائه‌ی یک مدل و تحلیل به اصطلاح علمی و آکادمیک به سمت نظرات «ماکس وبر» متمایل شدند و همین امر آسیب‌های جامعه‌ی شناختی و معرفت‌شناختی عمیقی برایشان به‌همراه داشت. ماکس وبر از نظریه پردازان آلمانی پایان قرن نوزدهم و دو دهه اول قرن بیستم میلادی است. در محیط اجتماعی او اثری از تفکر فلسفی و عقلی باقی نمانده بود و عقل متافیزیکی و مباحث وجود شناختی از حوزه تفکر غرب خارج شده بود. سیطره‌ی این معنا از عقلانیت که با حذف ابعاد دیگر معرفت بشری همراه بود به گسترش بوروکراسی و رکود جامعه نسبت به ابعاد متعالی زندگی منجر شده بود. ماکس وبر ضمن بررسی و تشریح روند بوروکراسی در غرب به این نتیجه رسید که بسیاری از آفت‌ها و آسیب‌ها ناشی از اقتدار بروکراتیک غرب است که در آن همه چیز معطوف به هدف بوده و هدف هم به جز سود و زیان نیست و در این مدل احساس و عاطفه هیچ گونه جایگاهی ندارد. به گمان وی اگر اقتدار سیاسی غرب بتواند شور و هیجان را با خود آمیخته کند همه مشکلات حل می‌شود بر همین اساس پیشنهاد می‌دهد که یک فرد کاریزما در راس اقتدار سیاسی غرب قرار گیرد و جامعه به خاطر شور و عواطفی که نسبت به فرد کاریزما دارد به حرکت و جنب و جوش درآید. نتیجه‌ی اجرا شدن مدل وبر در غرب به وجود آمدن هیتلر، استالین، جنگ‌های جهانی و میلیون‌ها کشته بود. پس از جنگ‌های جهانی، غربی‌ها به فکر رفرم (اصلاح) نوع حکومت افتادند، چرا که از یک سو نظام‌های کاریزماتیک، نظام‌هایی استثنایی هستند که با از میان رفتن کاریزما، خود به خود برچیده می‌شوند و از دیگر سو منجر به وجود آمدن استبداد و خودکامگی شخص کاریزما می‌شود. به همین منظور فردی دیگر به نام «کارل پوپر» مدلی ارائه داد، به نام مدل جامعه‌ی مدنی که بر کلید واژه‌هایی چون رهبر زدایی، قداست زدایی، ایدئولوژی زدایی و عدم ارتباط مستقیم بین رهبر و عموم مردم، قرار داشت. از منظر پوپر وجود ارتباط و اندرکنش مستقیم بین حاکمیت و مردم سبب شکل‌گیری جامعه‌ی پوپولیستی شده و حاکمان را به سمت استبداد سوق می‌دهد لذا باید حداقل بین مردم و حاکمان یک حائل ایجاد شود به نام جامعه‌ی مدنی که شامل احزاب، NGO ها و ... می‌شود، مردم با احزاب اندرکنش کنند و احزاب و گروه‌ها هم با حاکمان، به عبارت دیگر در این مدل کارکرد اصلی جامعه‌ی مدنی قطع کردن ارتباط مستقیم و بی‌واسطه‌ی حاکم و مردم (امام و امت) است.

در ایران، چپ‌های جوانی که انقلاب اسلامی را بر اساس مدل «وبر» تحلیل می‌کردند و امام خمینی را در حد یک آدم صرفاً کاریزما تقلیل داده بودند، طبیعی بود که پس از رحلت امام (ره)، آسیب‌هایی جدی در ذهنشان شکل بگیرد. از منظر آنها، انقلاب

اسلامی یک انقلاب کاریزماتیک بود و امام هم یک استثنا و چون بعد از امام شخصیتی چون ایشان نداریم پس قهرراً جامعه به سوی خودکامگی خواهد رفت و برای جلوگیری از آن باید در جامعه یک فرم صورت گیرد. راه این فرم هم همان چیزی است که سال ها قبل غرب طی کرده بود و در نظرات افرادی نظیر «کارل پوپر» ظهور و بروز داشت. همین نظرات مبنای طراحی پروژه‌ی توسعه‌ی سیاسی قرار گرفت که سعید حجاریان و همکارانشان، چند سال در مرکز تحقیقات استراتژیک ریاست جمهوری (در زمان دولت آقای هاشمی) روی آن کار کرده بودند. بدین ترتیب پس از دوم خرداد ۷۶، فرصت برای چپ‌های سابقاً انقلابی مهیا شد تا طرح توسعه‌ی سیاسی موردنظر خویش را بر پایه‌ی شکل‌گیری جامعه‌ی مدنی عملیاتی نمایند.

۲-۲- قانون‌گرایی:

از جمله شعارها و به تعبیری پیام‌های دوم خرداد، قانون‌گرایی، نهادینه کردن آن و احیای اصول مئروکه‌ی قانون اساسی علیه نگاه‌ها و نهادهای فراقانونی بود. براساس قانون‌گرایی، نباید سلیقه‌ای و یا براساس سلاقی خاصی به قانون نگاه شود. همه‌ی افراد و گروه‌ها باید به پیروی از قانون و اجرای آن مقید باشند. حد و مرزهای قانونی در تمام موارد حفظ و از همه مهم‌تر آنکه قانون و قانون اساسی باید فصل الخطاب همه چیز و همه‌ی مرزبندیها باشد. با این بیان قانون‌گرایی برای کسی نامقبول یا مورد تردید نبود، مشکل از جایی آغاز می‌شد که افراد یا گروه‌هایی قانون را به نفع خود تفسیر کرده و در پوشش رعایت قانون، قانون‌گریزی و حرکت‌های فراقانونی انجام می‌دادند. از نگاه برخی نظریه پردازان اصلاح طلب، رژیم حقوقی و قوانین را می‌توان یک شبه تغییر داد و قوانین دیگری تصویب کرد، از نظر آنها قدرتی که پشت ساختارهای قانونی و حقوقی قرار می‌گیرد، مهم‌تر از خود قانون است: «من معتقدم در ایران نباید بحث حقوقی کرد. کتاب قانون را بگذاریم کنار، کتاب کاغذ است. باید ببینیم واقعاً در صحنه اجتماعی چه می‌گذرد و چه کسی قدرت دارد. نیروهای اجتماعی کدام هستند. نیروهای سیاسی کدام هستند. در آنجا برآیند قومی چگونه است. باید دید معدل قومی به سود کدام جریان است.» (سعید حجاریان، قانون اساسی منبع توزیع قدرت، نشریه‌ی نامه، ش ۲۶).

چنین تفکری که قانون و چارچوب‌های قانونی را دربست تابع قدرت‌های اجتماعی و سیاسی جامعه می‌داند، مسلماً کسب قدرت در جامعه را نیز مهم‌تر و لازم‌تر از رعایت قانون خواهد دانست. بر این مبنا اجازه‌ی تغییر و استفاده‌ی ابزاری از قانون کاملاً مجاز است و اعتبار قانون به قدرت و نهادهای سیاسی مرتبط می‌شود. شعار قانون‌مداری با این نگاه چیزی جز ظاهری فریبنده و ابزارگرایانه در جهت هدایت توده‌های مردمی نیست. نکته دیگر در مورد قانون‌گرایی اصلاح طلبانه آن بود که می‌خواستند پروژه‌ی تغییر و استحاله را در چارچوب قانون‌مداری و تغییرات دموکراتیک پیش برند ناگفته پیداست که در بطن این دیدگاه نیز بی قانونی و عدم اعتماد به قانون نهفته است.

مطلب دیگر آن که علاوه بر استفاده‌ی ابزاری از شعار قانون‌مداری در جهت تخریب مخالفان، از نگاه تجدیدنظر طلبان قانون اساسی جمهوری اسلامی، نگاه پلورالی پذیرش تکثر حقایق، مبانی حقوق بشر و آزادی را به رسمیت نشناخته است: «قانون اساسی دموکراتیک مبتنی بر به رسمیت شناختن حقوق بشر و متکثر دیدن حقیقت است.» (محمد مجتهد شبستری، کیان، ش ۴۵، ص ۶). بر همین اساس قانون اساسی از نظر ایشان فاقد اعتبار و وجاهت است. حمله به اعتبار قانون اساسی توسط نوگرایان باعث شد تا اصلاح طلبان با شعارهایی همچون «حاکمیت دوگانه» و کوبیدن بر طبل تضاد بین «جمهوریت و اسلامیت»، گفتمان تغییر قانون اساسی را برجسته نمایند.

برخی به صراحت خواهان حذف عنوان اسلامی از قانون اساسی بودند و برخی دیگر تحقق اصلاحات را تنها درگرو رفتارندوم و تغییر قانون اساسی می‌دانستند، «خواستهای محوری امروز به عنوان یکی از مهمترین شاخص‌ها و روش‌های اصلاح طلبی، همه پرس‌ی درباره‌ی قانون اساسی کنونی و اصول آن و اصلاح قانون اساسی است.» (عمادالدین باقی، جنبش اصلاحات دموکراتیک در ایران، ص ۴۷۲).

اگرچه گفتمان همه پرس‌ی و رفتارندوم در آغاز توسط نوگرایان، ملی - مذهبی‌ها و مخالفان جمهوری اسلامی در خارج از کشور مطرح شد، ولی به مرور زمان در میان اصلاح طلبان تجدیدنظر طلب با استقبال ویژه‌ی روبرو شد و در نهایت با بی‌اعتماد کردن

مردم نسبت به شعار قانون مداری، سبب رویگردانی آنها را فراهم نمود. امری که نتایج و تبعات منفی بسیاری برای تجدیدنظر طلبان به دنبال داشت.

۳-۳- عبور از جمهوری اسلامی:

طیفی از دوم خردادی‌ها با معرفی دوم خرداد به عنوان جنبش و انقلاب، گرایشی بر مبنای تجدیدنظر طلبی ایجاد کردند که هدف آنها، تغییر و استحاله‌ی نظام بود و انتظار داشتند دولت آقای خاتمی در موضع مخالف و اپوزیسیون نظام فعالیت کند و شخص آقای خاتمی رهبری جنبش مورد ادعا را بر عهده بگیرد که البته اینطور نشد و آقای خاتمی با صراحت اعلام می نمود که از عملکرد اپوزیسیونی دوری می کند و او نیامده تا جمهوری اسلامی را تغییر دهد. تجدیدنظر طلبان معتقد بودند که اصلاح طلبی و دموکراتیک کردن جامعه در چارچوب نظام اسلامی دیر یا زود به بن بست می رسد و باید به سوی اصلاح طلبی خارج از نظام حرکت کنند.

تجدیدنظر طلبان، خاتمی را میخائیل گورباچف ایران می دانستند که باید به عنوان شخصیتی برای دوران گذار به ایفای نقش بپردازد: « [او] خاتمی همانند گورباچف شاید نتواند نهادهای نظام قبلی را به طور کامل برچیند، ولی باید با ایفای نقش یک محلل و واسطه، شرایط را برای دوران بعد از خود آماده کند. » (عماد الدین باقی، جنبش اصلاحات دموکراتیک ایران، ص ۵۰۱).

تجدیدنظر طلبان هیچ گاه لحظه‌ای بعد از به قدرت رسیدن در یک دست کردن حاکمیت و حذف مخالفان درنگ نکردند. « آنها بر مبنای گردش نخبگان و ... حدود ۲۰۰۰ مدیر منتسب به جناح مقابل را حذف کردند. » (سعید حجازیان، اصلاحات از همان روز اول ایستاد، روزنامه‌ی ابرار، ۱۳۸۴/۸/۳۰)

لیبرال ها و نوگرایان دینی به اصلاح طلبان توصیه می کردند که: « با انحصار قدرت در بخش های مختلف و تاکتیک فشار از پایین چانه زنی در بالا، دولتی تاسیس کنند که مجاز به کاربرد انحصاری قدرت باشد و با داشتن زور برتر هر مخالفت و مقاومتی را از سر راه بردارند. » (حبیب ا... پیمان، آفتاب، ش ۳۴، ص ۱۱). « برخی دیگر پیشنهاد می کردند که علاوه بر عمل کردن براساس فشار از پایین و چانه زنی در بالا باید بخش هایی از جنبش در خیابان ها با بخش های انتصابی و نیروهای منتسب به آنها درگیر شوند. » (حمیدرضا جلائی پور، دفاع از اهداف و راهبرد اصلاح طلبی، آفتاب، ش ۲۱، ص ۱۱). « آنها امیدوار بودند همانند آنچه که در حوادث تیرماه ۱۳۷۸ طی چند روز در خیابان های اطراف دانشگاه تهران اتفاق افتاد نیروهای طرفدار خود را برای یکسره کردن قدرت و انفعال طرف های مقابل به خیابان ها بکشانند و به اصطلاح خیابان ها را لبریز از حضور خود کنند. » (مصطفی تاج زاده، آفتاب، ش ۳۰، ص ۵).

طیف تجدیدنظر طلب با صراحت اعلان می نمود: « اصلاح طلبی در چارچوب نظام جمهوری اسلامی و قانون اساسی کنونی بیشتر از آنچه که اتفاق افتاد، پیش نمی رود و باید به نظامی سکولار، دموکرات و مبتنی بر حقوق [بشر] به عنوان نظامی معقول و قابل اجماع رو بیاورند. » (رضا سیاوشی، آفتاب، ش ۲۷، ص ۱۶).

۳-۴- عبور از ولایت فقیه:

برخلاف خاتمی، که مخالفت با ولایت فقیه را مخالفت با یک نظریه‌ی فقهی نمی دانست و مخالفت با اصل و اساس نظام تلقی می کرد (خاتمی، سخنرانی در جمع علما و روحانیون شهر کرد، ۱۳۷۷/۴/۱۳)، تقریباً تمام نوگرایان و تجدیدنظر طلبان موفقیت نهایی در برقراری دموکراسی و آزادی سکولار را در گرو جدا کردن دین از سیاست و حذف حق ویژه‌ی فقها و علما در سیاست می دانستند. وقتی اعتقاد به حکومت دینی و ولایت فقیه به فرهنگ دینی مردم تبدیل شود، حذف چند نهاد قانونی مثل شورای نگهبان یا ولایت فقیه نمی تواند مشکلی را حل کند. به همین دلیل، برخی از نوگرایان عمق و ریشه‌ی دینی ولایت را در فرهنگ مردم درک کرده و معتقد بودند که تا فرهنگ دینی مردم را عوض نکنند، نمی توانند به تغییرهای ظاهری و قانونی دل خوش کنند.

« من بارها گفته‌ام و باز هم تاکید می کنم بر اینکه اگر فرهنگ یک جامعه عوض نشود ولی صد بار رژیم سیاسی خودشان را عوض کنند، باز هم خود همین مردم به دست خودشان رژیم سیاسی جدید را به چیزی شبیه همان رژیم سیاسی قبلی که خودشان نابود

کرده بودند، تبدیل می‌کنند... به نظر من عمده مسائل ما مسائل فرهنگی هستند و روشنفکران دینی ما باید توجه کنند که مسائل سیاسی معلول مسائل فرهنگی هستند.» (مصطفی ملکیان، آفتاب، ش ۱۰، ص ۷۲)

با نگاهی به چگونگی عملکرد تجدیدنظرطلبان می‌توان دریافت که آنها ولایت و فرهنگ ولایت‌پذیری را از دو منظر مورد هجوم قرار می‌دادند: بخشی از آنها از منظر دینی و استدلال‌های دینی به نقد و رد ولایت می‌پرداختند و عده‌ای دیگر هم در ابعاد سیاسی و قانونی به ایجاد تردید و ابهام همت می‌گماشتند. گرایش اول با بررسی‌های تاریخی، شرعی و انتصابی بودن ولایت را زیر سوال می‌برد و دیگری با طرح شعار «حاکمیت دوگانه» و «تفکیک نهادهای نظام به انتخابی و انتصابی»، اصلاح طلبی و دموکراسی‌طلبی را نقطه‌ی مقابل ولایت معرفی می‌کرد. این طیف استدلال می‌نمود که: «بخش جمهوریت نظام در مقابل بخش‌های اسلامی و دینی کم‌رنگ شده و باید با احیای حقوق سیاسی، آزادی و انتخابات، بین آن دو توازن ایجاد کرده و حتی نهادهای دینی هم براساس خواست و اراده‌ی مردم عمل کنند.» (هفته‌نامه عصر ما، ارگان سازمان مجاهدین، ش ۷۵/۸، ص ۷۶).

تلاش تجدیدنظرطلبان برای رهبر تراشی مازوی با ولایت و خط‌کشی و تقسیم افراد جامعه و حمله‌ی مستمر به نهادهای منتسب به رهبری با شعار حاکمیت انتصابی در جهت منفعل کردن طرفداران ولایت، عملاً با شکست روبرو شد و نشان داد که: «مواضع صریح و غیرقابل‌تغییر رهبری را به هیچ وجه نمی‌توان تعدیل کرد.» (علیرضا علوی تبار، به سوی آینده، آفتاب، ش ۲۸، ص ۶).

۲-۵- انتخابات مجلس ششم، نقطه‌ی عطف

شیوه عمل سیاسی و اجتماعی تجدیدنظرطلبان در مجلس ششم و شورای شهر تهران، پشتوانه‌ی مردمی آنها را تحلیل برد. انتخابات مجلس ششم در زمستان ۱۳۷۸، علاوه بر آنکه سکوی پرتاب تجدیدنظرطلبان بود فرصت استثنایی آنها برای تسویه حساب با برخی دوستان و رقبایشان نیز بود. بخش‌های افراطی دوم خرداد احساس می‌کردند که می‌توانند به طور کامل از زیر چتر مجمع روحانیون، رئیس‌جمهور و جبهه‌ی دوم خرداد خارج شوند. آنها در لیست انتخاباتی خود در تهران، نام برخی چهره‌های مجمع روحانیون و دیگر گروه‌های دوم خردادی را قرار ندادند و فردی همچون حجه الاسلام کروبی در ردیف شانزدهم لیست آنها قرار گرفت. نکته‌ی مهم دیگر در این انتخابات، قدرت‌نمایی تجدیدنظرطلبان و چنگ و دندان نشان دادن آنها به رقبای خود با تخریب گسترده‌ی آقای هاشمی رفسنجانی و همچنین تمرکز بر شعار «ایران برای همه‌ی ایرانیان» بود. آنان این شعار را که گاهی از آن با عنوان گفتمان نام می‌بردند، در مقابل شعار «خودی و غیرخودی» مطرح کرده بودند و هدف شان ایجاد اشتراک مواضع با اپوزیسیون داخل و خارج کشور بود. آنها معتقد بودند که برای تحقق اصلاحات بنیادی در مقابل طیف‌ها و افراد طرفدار نظام، نیازمند حمایت همه‌جانبه و هدمند همه‌اپوزیسیون، به ویژه نیروهای ملی - مذهبی هستند. یکی از اهداف برگزاری کنفرانس برلین نیز همین بود که بتوانند نیروهای تئوریک، اجرایی و نویسندگان اپوزیسیون خارج از کشور را به داخل وصل نمایند و بین طیف‌های مقابل نظام نوعی همسویی و همکاری ایجاد کنند. تصور تجدیدنظرطلبان این بود که با متصل شدن به اپوزیسیون و مخالفان نظام، اولاً «رقابت در نظام» را راحت‌تر می‌توانند به «رقابت با نظام» تبدیل کنند، ثانیاً این اتصال قدرت آنها را در چانه زنی با مخالفان و عقب‌راندن آنها بالا می‌برد.

مجلس ششم که به مجلس اصلاحات مشهور شد، برای موضوعاتی همچون اصلاح قانون مطبوعات، انتخابات، انحلال دادگاه ویژه روحانیت، حذف نظارت استصوابی شورای نگهبان، تأمین آزادی مخالفان نظام و برخوردار کردن آنها از حقوق قانونی، برنامه‌ریزی و اقدامات عملی کرد تا به «فتح سنگر به سنگر» نظام بپردازد. این راهبرد علاوه بر برانگیختن مقاومت همه‌جانبه‌ی مخالفان، سبب شد تا بخش‌هایی از گروه‌ها و افراد داخل جبهه دوم خرداد، در مجلس و دولت در مقابل تندروی طیف تجدیدنظرطلب بایستند. آنها با برنامه‌های خود عملاً به گوشه‌ی رینگ عرصه سیاست رفتند، به نظر آنها تنها راه باقی مانده برای فرار از وضعیت پیش آمده، خروج از حاکمیت با استعفای دسته‌جمعی بود که شعار و ادعای عملیاتی کردن آن با سر و صدای زیادی مطرح شد. آنها بیش از هر چیز مطمئن بودند که خروج از حاکمیت تنها در صورتی می‌تواند موفقیت‌آمیز باشد که با پشتوانه‌ی مردمی عملی شود. به همین دلیل عباس عبدی به عنوان اولین کسی که در سرمقاله‌ی روزنامه‌ی نوروز - ارگان غیر رسمی حزب مشارکت - وقتی در ۲۰ تیر ۱۳۸۱ درباره‌ی خروج اصلاح‌طلبان از حاکمیت صحبت نمود از رئیس‌جمهور خواست با آنها در خروج از حاکمیت همراه شود. تجدیدنظرطلبان با تمام توان تبلیغ می‌کردند که رئیس‌جمهور باید استعفا دهد و دیگران همراه با او از حاکمیت خارج شوند. انگیزه

ی آنها علاوه بر کشاندن مردم به صحنه ی اجتماعی این بود که برای خود سرمایه ی داخلی و خارجی کسب کنند. در چنین شرایطی، به نظر آنها کشور می توانست با بحران مشروعیت روبرو شود و چنانچه بحران مشروعیت داخلی با حمایت محافل بین‌المللی همراه می شد، نظام برای جلوگیری از فروپاشی مجبور می شد مجدداً تجدیدنظرطلبان را با اقتدار بیشتری بپذیرد و آنها را بر سر کار آورد.

در انتخابات مجلس هفتم وقتی اصلاح طلبان خواهان عدم اجرای انتخابات توسط دولت شدند، برگزاری انتخابات از سوی آنها، زدن آخرین میخ بر تابوت اصلاحات تلقی گردید. آنها پس از عدم همراهی رئیس جمهور، وی را تمام شده خواندند و بر شیپور عبور از خاتمی دمیدند.

عبدالکریم سروش، پدرخوانده ی واقعی تجدیدنظرطلبان هم در انتقاد از خاتمی یادآوری می کند که: « برای آقای خاتمی اصل مفهوم دموکراسی و آزادی حل نشده بود. اگر ایشان به شکل ذهنی برای خود مسئله ی دموکراسی را حل می کرد، در عمل شجاعت به خرج می داد و دچار تذبذب عملی که ریشه در تذبذب فکری داشت، نمی شد.»

انتخابات شوراها در ۹ اسفند ۱۳۸۱ به تجدیدنظرطلبان گوشزد کرد که طرفداران آنها از عملکردشان سرخورده و دلسرد هستند و فتح سنگرهای قدرت و جار و جنجالهای سیاسی، به ویژه در اولین دوره ی شورای شهر تهران، بر خدمت به مردم و توجه به خواستهای آنها غلبه یافته است. انتخابات مجلس هفتم و انتخابات بعد از آن نشان داد مردم از کسانی که اصلی ترین شعارشان عبور از نظام، ولایت و قانون اساسی بود گذر کرده و طی چند انتخابات آرائی را که به آنها داده بودند پس گرفتند.