

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

میراث فرهنگ سیاسی چپ

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

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

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

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

جدول ۱

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

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

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

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

گذار به یک خرده فرهنگ سوسیالیستی - دموکراتیک؟

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

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

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

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

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

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

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

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

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

سخن پایانی

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

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

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



منابع و پی نوشت‌ها

۱ - برای نمونه به نوشته های زیر رجوع کنید:

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

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

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

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

شود. برای نمونه به نوشته زیر مراجعه کنید:

Richard Fagen, The Transformation of Political Culture in Cuba (Stanford University Press, 1969).

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

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

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

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

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

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

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

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

۱۱ - هواداران س . ج . ف . خ . ا . هسته های مطالعاتی، بهار ۱۳۵۸، صص ۹.

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

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

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

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

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

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

- ۱۸ - سازمان پیکار، روشنفکران و جنبش کمونیستی، (مجموعه مقاله از پیکار شماره های ۱۰۲ . ۱۰۷)، ص. ۴.
- ۱۹ - حمید شوکت، همان منبع، ص. ۱۹۹.
- ۲۰ - ستاره سرخ (ارگان سازمان انقلابی)، دوره سوم، شماره دوم، مرداد ۵۸. ص ۱۳.
- ۲۱ - پیام آزادی، (ارگان شورای متحد چپ) دوره اول، شماره ۱۷.
- ۲۲ - عاطفه گرگین، «گفتگویی با پاکنژاد» در دفتر های آزادی (وابسته به جبهه دموکراتیک ملی)، دی ماه ۱۳۲۳، ص. ۱۰۴.
- ۲۳ - به گفتگوی عاطفه گرگین (همانجا) با پاکنژاد مراجعه کنید. پاکنژاد در صدد اثبات لیبرال نبودن خود و گرگین در تلاش لیبرال جلوه دادن وی است.
- ۲۴ - فدائی (سازمان فدائیان خلق ایران)، «با مرگ یا تولدی دیگر»، فروردین ۲۹.
- ۲۵ - اکثریت (سازمان فدائیان خلق ایران - اکثریت) مرداد ۱۳۲۹.
- ۲۶ - به «بیانیه و برنامه پیشنهادی» و یا جزوه های «بحث و گفتگو...» رجوع کنید.

«نیمه دیگر» شماره یازدهم منتشر شد.

شماره یازدهم نیمه دیگر، بهار ۱۳۷۹، نشریه فرهنگی، سیاسی و اجتماعی زنان با مطالب زیر در ۲۰۰ صفحه منتشر شد: بدحجابی از چشم شرقی و غربی (سارا کهن)؛ فضای تنگ ناسازگاری (افسانه نجم آبادی)؛ دمی در بند (نهال)؛ گفتگویی با زهره نخیام (نیره توحیدی)؛ تهران ۷۸ (لیلا سیاح)؛ در کوچه پس کوچه های غربت (هما سرشار)؛ ظرف ماهی (مهرنوش مزارعی)؛ برزخ و نجات (س. مازندرانی)؛ معرفی و نقد فیلم قلعه (آزاده آزاد)؛ آرشیو (محمد توکلی طرقی)؛ کرونولوژی رویدادهای مربوط به زنان (اما دلخانیان و ناهید یگانه)؛ درباره فعالیت های زنان ایرانی در خارج از کشور؛ همراه با طرح هایی از بیژن اسدی پور. نشانی:

Nimeye Digar

P.O. Box 1468

Cambridge, MA 02238 U.S.A.

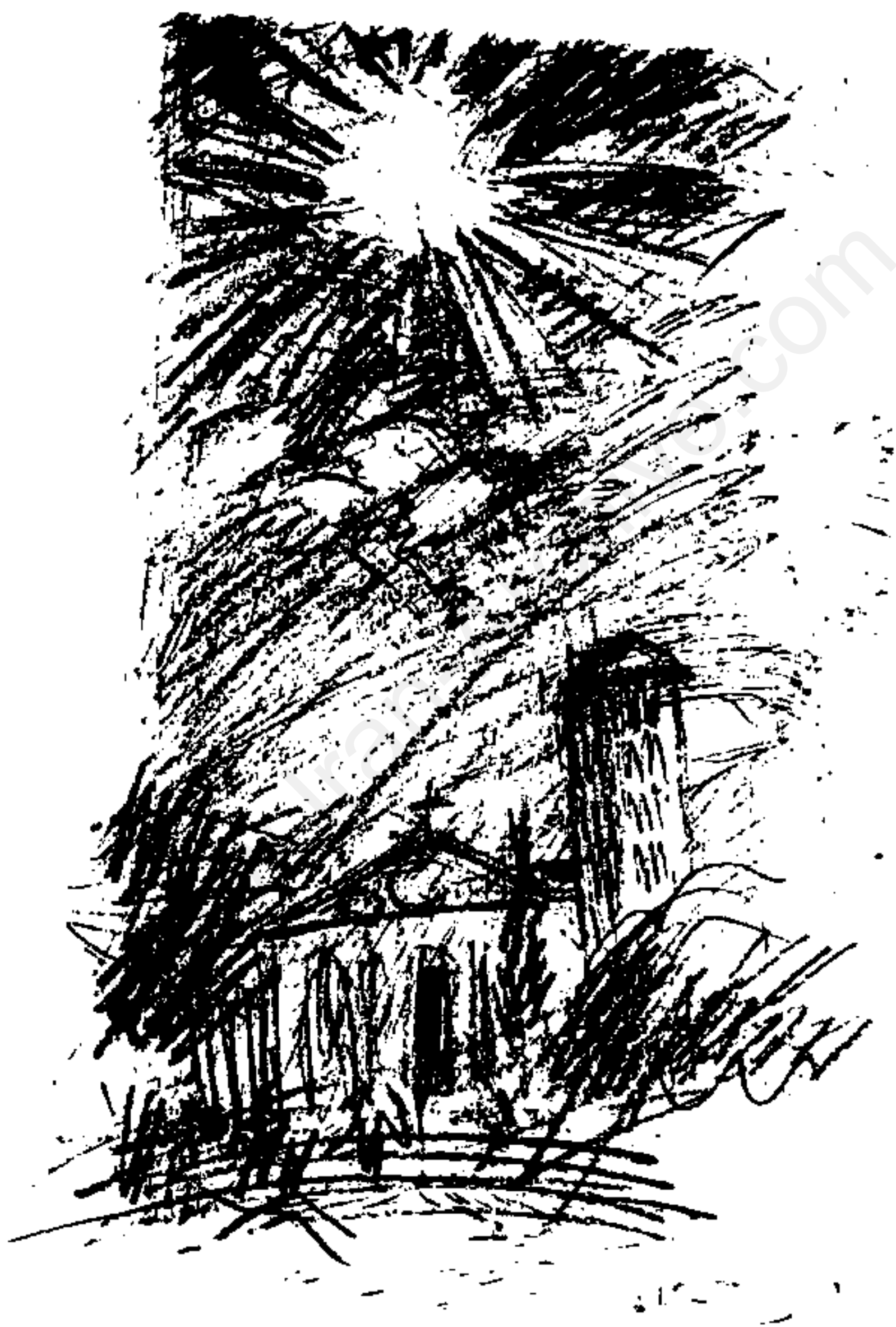
«چشم انداز» شماره هفتم منتشر شد.

نشریه چشم انداز شماره هفتم، بهار ۱۳۷۹، با مطالب زیر در ۱۳۲ صفحه منتشر شد: دور باطل ولایت فقیه، بازنگری قانون اساسی (ناصر پاکدامن)؛ قدرت کلمه (واتسلاو هاول)؛ بیداری از بزرگ ترین رویای تاریخ (مصاحبه ای با اریک هابسبام)؛ مسکو، باکو، تفلیس، ایروان - پاییز ۱۳۷۸ (رامین)؛ آگشاده باد به دولت همیشه این درگاه - از سفر شوروی (تورج اتابکی)؛ در برزخ بیم و امید - درباره تحولات اروپای شرقی (محسن یلفانی)؛ اشباح - داستان (عباس سماکار)؛ سرگرمی - داستان (بهرام حیدری)؛ سه روز تا بینالود (رضا مهاجر)؛ عصر تخصص (سیولیشه)؛ همراه با چند شعر از پرویز اوصیاء، محمود فلکی، منوچهر محجوبی، هادی خرسندی، م. سحر.

N. Pakdaman

B.P. 61

75662 Paris Cedex 14 France



موانع فرهنگی

رشد دموکراسی در ایران

علی آشتیانی

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

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

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

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

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

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

امروزین کردن سنت ها:

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

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

عرفی کردن دین:

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

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

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

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

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

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

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

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

یکپارچگی و یا تنش فرهنگی:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

اسلام به عنوان ایدئولوژی سنتی:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

اما صرف وجود چنین تنش‌هایی میان فقهای اسلامی و دانشمندان، فیلسوف‌ها و عرفای ایرانی خود شاهدهی است بر وجود عرصه‌های دیگری از تفکر و فرهنگ در ایران اسلامی که لزوماً تفکر دینی و یا فقهی نیستند. در ایران علاوه بر دین و تفکر دینی و فقهی، ابعاد دیگر فرهنگی، یعنی علم (ریاضی، طب، هیئت و...)، فلسفه و عرفان و ادبیات وجود داشته و تداوم پیدا کرده‌اند که در کلیت خود بخشی از سنت‌ها و تاریخ فرهنگی ایران را ساخته و شکل داده‌اند. در همان ایران اسلامی که در پندار برخی سلطه‌دین امکان اندیشیدن به احدی نمی‌داد، در حوزه فلسفه و عرفان فارابی، رازی، ابن سینا و سهروردی پرورش یافت و در علوم، رازی و بیرونی و خیام و در شعر و ادبیات از هیچ تمدن دیگری عقب نماند و چه بسا که شعرا و نویسندگانی جهانی آفرید. اینکه در ایران علم پزشکی یا هیئت به درجه بالایی از رشد می‌رسد و این حقیقت که در دوران معروف به قرون وسطای اروپایی فلسفه در ایران به مراتب پیشرفته‌تر بوده است بیانگر یک حقیقت بزرگ است و آن زندگی علم و فلسفه و شعر و عرفان در کنار شریعت و کلام اسلامی است. بنابراین از لحاظ تاریخی کشورهایی مانند ایران چندان از تمدن اروپایی عقب نبوده‌اند، هر چند که مشکلات خودمان را داشته‌ایم. اما بهر

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

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

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

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

تضاد دین با علم:

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