

# انگاره اسلام رحمانی به مثابه طرح روشنفکری شبه‌دینی (ساخت‌شکنی نیروی وطنی پیشران تجدد)

مهدی جمشیدی\*

## چکیده

در این مقاله استدلال شده است که آنچه از دهه هفتاد تاکنون در فضای روشنفکری شبه‌دینی ایران به‌عنوان اسلام رحمانی معرفی شده، حاصل روایت لیبرالی از اسلام است و از این‌رو ماهیت التقاطی دارد. این طرح معرفتی که صورت نخستین آن در اندیشه‌های غربی ترسیم شده است، غایت سیاسی دارد و می‌کوشد زمینه را برای ساختار شکنی معنایی و استحاله هویتی در سطح اجتماعی و سیاسی ایران فراهم کند. این طرح عینی، برآمده از تصرف در اسلام به نفع نظریه لیبرال‌دموکراسی است و در نهایت نیز به هندسه‌ای تقلیل یافته و تحریف‌شده از اسلام انجامیده است که اسلام رحمانی خوانده می‌شود. از این‌رو با این پرسش مواجه هستیم که آن پاره از روشنفکری ایرانی که خود در طرح لیبرالیسم شبه‌دینی، بازسازی کرده، چه اوصاف و احکامی دارد و چگونه گذار از سنت به تجدد را در قالب انگاره اسلام رحمانی، فراهم می‌کند؟ در واقع تمدن تجددی برای پیشبرد لیبرالیسم در جامعه ایران، هم از نیروی روشنفکری سکولار وطنی استفاده می‌کند و هم از تلفیق لیبرالیسم با اسلام که اسلام رحمانی را برمی‌سازد. گذشته از مباحث نظری، اشاره‌ای تاریخی نیز به صورت تحقق یافته این طرح لیبرالی در تجربه فروپاشی شوروی شده است که در آن ایدئولوژی مارکسیستی در اثر مداخلات بیرونی و هوشمند، دچار فرسودگی و زوال گردید. این مطالعه، مبتنی بر ترکیبی از دو روش تحلیل نظری و تحلیل تاریخی است.

**واژگان کلیدی:** روشنفکری، تجدد، لیبرالیسم، اسلام رحمانی، حکومت دینی.

\* استادیار گروه فرهنگ‌پژوهی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی (m.jamshidi.60@gmail.com).

## مقدمه

در این مقاله، سخن از یک لایه اجتماعی است که در عالم تجدد، روشنفکر خوانده می‌شود و خودش یک مسئله اجتماعی پهن‌دامنه بوده و درباره‌اش، موجی از تأملات شکل گرفته‌اند (اتزیوبی، ۱۳۷۸/احمدی، ۱۳۸۵/برونوفسکی، ۱۳۷۹/رانند، ۱۴۰۲). در این سو نیز کسانی به نقد روشنفکری سکولار پرداخته‌اند (آوینی، ۱۳۹۱/زرشناس، ۱۳۷۳/زرشناس، ۱۳۷۸/زرشناس، ۱۳۹۲). مسئله روشنفکری، فرع بر مسئله نسبت اسلام و عالم تجدد است که یکی از مناقشه‌برانگیزترین مسئله‌های متفکران مسلمان در سده اخیر بوده است (ابوالنصر، ۱۳۷۸/حمادی‌زقزوق، ۱۳۸۷/رمضان، ۱۳۸۶/شرفی، ۱۳۸۲/صفی، ۱۳۸۰/عروی، ۱۳۸۱/عمار، ۱۳۸۳). در سال‌های پایانی دهه شصت شمسی که ایدئولوژی مارکسیستی در ایران، از رمق افتاده بود و توش و توش و توانی نداشت، «ایدئولوژی لیبرالیستی» از راه رسید و در سطح نخبگانی و روشنفکری، به یک جریان پُررنگ و مؤثر تبدیل شد. در سال‌های آغازین پیروزی انقلاب، «نهضت آزادی» به رهبری مهدی بازرگان، خط لیبرالیسم دولتی را در دستور کار خویش قرار داد و پس از چندی نیز به واسطه همین اختلاف‌ها و تضادهای ایدئولوژیک با انقلاب، کناره‌گیری کرد، اما این بار، کسانی که جزء مخالفان و منتقدان ایدئولوژی لیبرالیستی بودند و اسلام را با روایتی چپ‌گرایانه شناخته بودند، روندی معرفتی را آغاز کردند که از یک «چرخش معرفتی چشمگیر» حکایت می‌کرد. کسی که بیش از همه، «تسهیل‌کننده» و «محرک» این دگردیسی بود، عبدالکریم سروش بود. او در «حلقه کیان»، نظریه «قبض و بسط تنوریک شریعت» را مطرح کرد و به «تجدید نظرهای معرفت‌شناختی و فلسفی» در قلمروی دین‌شناسی رو آورد. به دنبال او، دیگرانی نیز به راه افتادند و به الهام از گفته‌ها و نوشته‌های او، کم‌کم جریان «روشنفکری لیبرالیستی» را شکل دادند. جریان لیبرالیسم ایرانی در دهه هفتاد و تا نیمه دهه هشتاد، بسیار پُرکار و پرتولید بود و حجم انبوهی از نوشته‌های خویش را منتشر کرد تا فضای



عمومی جامعه، دگرگون شود (آرمین، ۱۳۸۰/باقی، ۱۳۸۳/بشیریه، ۱۳۸۳/بشیریه، ۱۳۸۵/همو، الف، ۱۳۸۷/همو، ب، ۱۳۸۷/جلایی‌پور، ۱۳۷۸/جلایی‌پور، ۱۳۷۹/همو، ۱۳۸۱/حجاریان، ۱۳۷۹/همو، ۱۳۸۰/سروش، ۱۳۷۰/همو، ۱۳۷۱/همو، ۱۳۷۲/همو، ۱۳۷۶/سریع‌القلم، ۱۳۸۴/شمس‌الواعظین، ۱۳۸۰/عبدی، ۱۳۷۷/همو، ۱۳۷۸/کاشی، ۱۳۷۹/مجتهد شبستری، ۱۳۷۹/محمدی، ۱۳۷۹/همو، الف، ۱۳۷۹/همو، ب، ۱۳۷۹/مردیها، ۱۳۷۹/مهاجرانی، ۱۳۷۸).

در همین مقطع، یک اتفاق بزرگ دیگر نیز در عرصه «رسمی» و «حاکمیتی» رخ داد و آن عبارت بود از آغاز سیاست «لیبرالیسم اقتصادی» در دولت سازندگی. نیروهای تکنوکرات که در دولت سازندگی حضور داشتند، سیاست اقتصادی متفاوتی را به نام سیاست «تعديل اقتصادی» آغاز کردند که برآمده از «صندوق بین‌المللی پول» و «بانک جهانی» بود. این سیاست، از چند جهت، فضای انقلابی و ارزشی را دستخوش تحول کرد: حاکمیت نیروهای تکنوکرات، به فراموشی سپردن معرفت و فرهنگ، عمل‌گرایی و رواج منطق موقعیت، تقدم رشد اقتصادی و تولید ثروت بر عدالت، شکاف میان دولت و ملت، پیدایی نارضایتی‌های اجتماعی و شورش‌های شهری و... با رخ دادن اتفاق سوم، مثلث تجدد غربی به روایت لیبرالیستی در ایران کامل شد و آن، عبارت بود از قدرت‌گیری جریان روشنفکری سکولار در نیمه دهه هفتاد شمسی و جایابی آنها در درون «ساختار رسمی دولت». در این نقطه از تاریخ بود که تمام «امکان‌ها» و «فرصت‌ها» در کنار یکدیگر قرار گرفتند و نیروهای متجدد، یکپارچه و آشکار، «ایدئولوژی انقلابی» را به چالش کشیدند. این موج، بسیار شبیه موجی بود که در ماجرای مشروطیت و ازسوی روشنفکران آن دوره تاریخی شکل گرفت. از آن زمان تاکنون، همواره این جریان در بیرون از ساختار قدرت سیاسی و حتی گاه در درون آن فعال بوده و کوشش کرده است ذهنیت جامعه را دست‌کاری کند و از جامعه، انقلاب‌زدایی نماید.

به این ترتیب، در جامعه ایران، یک لایه اجتماعی تجدیدی وجود دارند که از دوره

مشروطه تاکنون، به تدریج پدید آمده‌اند و در دوره پهلوی، منزلت طبقاتی تثبیت شده یافته‌اند و حتی بخش عمده اینان در اثر انقلاب اسلامی نیز تحول نیافته‌اند. این طبقه در دهه شصت که انقلاب، حرارت و غلبه و غلیان فراوان داشت، «جسارتِ خویش‌بیانی» نداشتند و اقتدار حاکمیت، آنها را واداشته بودند که سر در لاک زندگی شخص و روزمره‌اشان فرو ببرند و خاموش باشند. با جان‌گرفتن جریان روشنفکری سکولار از اواخر دهه شصت، اینان نیز جرئت و شهامت یافتند و مسیر نشان‌دادن و اظهار فاصله‌های فرهنگی و زاویه‌های هویتی خویش را در پیش گرفتند. در نهایت، مستقر شدن نیروهای لیبرال در قدرت سیاسی در دهه هفتاد که موجب صورت‌بندی «واگرایی‌های فرهنگی» نسبت به اصالت‌های انقلابی گردید، یک موج اجتماعی مخالف را به راه انداخت. این خیز، بیش‌وکم در جریان بود و استمرار داشت تا اینکه توانست در قالب اغتشاش، ناگهان به وضع انفجاری - و به تعبیر خام‌اندیشانه خودشان، انقلابی - برسد و جامعه ایران را دچار تکانه و تلاطم نماید. این لایه، مسئله و گره «فرهنگی» دارد و رویکرد سیاسی‌اش نیز برخاسته از «هویت متجددانه» اش است. اینان با ارزش‌های فرهنگی الهی و دینی، سرِ سازگاری ندارند و می‌خواهند ایران از لحاظ فرهنگی، در امتداد تمدن غربی قرار بگیرد و همان وضع، در اینجا نیز مستقر شود. پس تقابل فرهنگی‌شان، به تقابل سیاسی کشیده شده و آنها را به صورتی آشکار، در موضع معارض قرار داده است. گویا این طبقه اجتماعی، تصمیم فرهنگی خویش را گرفته و قصد حیات مؤمنانه ندارد، بلکه می‌خواهد معیارهای خویش را بر جامعه حاکم کند و به این واسطه، سنگرهای فرهنگی تازه‌ای را فتح نماید.

جریان متجدد بومی یا همان لیبرال‌های مذهبی، به درستی دریافته‌اند که منطق پیشروی در جامعه ایران، «لیبرالیسم شبه‌دینی» است و نه «لیبرالیسم خالص»؛ یعنی به دلیل اینکه جامعه ایران، ریشه‌های عمیق دینی دارد و تضادها و شکاف‌های آشکار با دین را بر نمی‌تابد، به‌ناچار باید رویکرد تلفیقی را در پیش گرفت و باطن لیبرالیسم را با



ظاهر دین، جمع کرد و به جامعه عرضه نمود. باید بازی دوگانه و دوپهلوی را در دست‌ورکار قرار داد و میان نظر و عمل، فاصله افکند. مقصود دگراندیشان متأخر از «بهبودخواهی تدریجی»، همین امر است که رادیکالیسم نیمه دوم دهه هفتاد، نتیجه معکوس داد و دست حاکمیت را در مهار لیبرالیسم دولتی گشود و جامعه را نیز بدبین و دلسرد کرد. از این رو باید از شتاب و عجله، پرهیز کرد و گام به گام، واقعیت‌های سیاسی را تغییر داد؛ به گونه‌ای که حاکمیت و جامعه احساس نکنند که اتفاق متفاوتی رقم خورده است و قرار است مسیرها و مدارها دگرگون بشوند. نمایاندن سر منزل نهایی، خطاست و واکنش‌های منفی و مخالفت‌آمیز را برمی‌انگیزاند، اما اگر پله پله، طرح‌های موردی و جزئی به اجرا گذاشته شوند و غوغای رسانه‌ای به راه انداخته نشود، می‌توان آرام و خزانده، پیش رفت. از این رو دگراندیشان، همچنان دگراندیش هستند و در هویت خویش، تجدیدنظر نکرده‌اند، اما تجربه عملی به آنها اثبات کرده که باید از کنش‌های یکباره و ناگهانی بگریزند و حساسیت ایجاد نکنند. نیروهای سیاسی دگراندیش، فهمیده‌اند که اگر هم در جایی به کنش‌های رادیکالی نیاز باشد، باید بدنه اجتماعی بی‌سر و کور و توده‌ای را به صحنه آورد و از طریق هیجان‌زدگی و نامعقولیت آنها، حاکمیت را وادار به عقب‌نشینی و انفعال کرد؛ به طوری که هزینه این فشارهای خیابانی و از پایین، متوجه خودشان نشود. نسبتی که جریان‌های اصلاح و اعتدال با اغتشاش‌های اخیر برقرار کردند، این چنین بود. اینان «مقدمات پنهان» و «زمینه‌های ساختاری» لیبرالیسم فرهنگی را فراهم می‌کنند و جامعه مخاطب خویش را تحریک و برانگیخته می‌سازند و آنگاه کنار می‌کشند و به عنوان «ناظر بیرون از معرکه»، تحلیل می‌کنند. در این حال، این کنش‌گر خیابانی است که هزینه می‌پردازد، اما سود کنش او، نصیب نیروهای سیاسی دگراندیش می‌شود. اینان در چنین موقعیتی، مدعی نقش «میانجی‌گری» میان حاکمیت و بخش مخالف جامعه هستند، در حالی که در مرحله نخست، نقش هدایت‌گر و برانگیزاننده را ایفا کرده‌اند. بسیاری،

مرحله نخست را احساس نمی‌کنند و نسبت به آن بی‌حس هستند، اما همین که نتایج آن در عرصه عمومی سربرآوردند، از غفلت به در می‌آیند و می‌فهمند زیر پوست جامعه، چه اتفاقی رخ داده است.

### ۱. دین‌داری متجددانه در منطق اسلام رحمانی

لیبرال‌های مذهبی، هویت پیچیده‌ای دارند: تودرتو و چندلایه‌اند و همچون یک متن ناخواسته، محمل تأویل‌های متعدد قرار می‌گیرند و برداشت‌های متفاوت را برمی‌تابند. هر کسی می‌تواند از زاویه‌ای و به اعتباری به آنها بنگرد و فهم خاصی را ارائه کند، اما حقیقت این است که اینان، باطن «دین» را به نفع «تجدد»، مصادره‌به‌مطلوب می‌کنند و پوسته‌ای بی‌خاصیت و شعاری و ظاهری از دین را به عوام عرضه می‌کنند تا نشان بدهند که میان دین و تجدد، جمع کرده‌اند. عوام نیز که دل‌بسته دین هستند و البته به دلیل غرب‌زدگی تاریخی، بیش‌و‌کم نیز سودای تجدد دارند، فریب اینان را می‌خورند و «نسخه متناقض» شان را می‌پذیرند. نخستین نسل از لیبرال‌های مذهبی، در روشنفکران دوره مشروطه متولد شد و اینجا، نقطه آغاز روایت لیبرالی از اسلام بود. التقاط در رویکرد متمایل به عالم‌تجدد، در این برهه تاریخی تحقق یافت و به یکی از چالش‌های معرفتی جامعه ایران تبدیل شد. در ترکیب لیبرال‌های مذهبی، مسئله‌ای که در نسبت با عوام موضوعیت دارد، همین لفظ مذهبی است. لیبرال‌ها، چهره عریان ندارند و آشکارا، منطق سکولار خویش را بیان نمی‌کنند، بلکه نقاب دیانت بر چهره دارند و حتی با ادبیات دینی، تجدد را به جامعه القا می‌کنند. اگر میان «وجه لیبرالی» و «وجه دینی»، تفکیک و تمایز ایجاد کنیم و مجال ترکیب و تلفیق ندهیم، نقشه اجتماعی اینان، فرو خواهد ریخت. پس باید به دنبال واسازی و تجزیه بود و تعارض‌های درونی و تضادهای نهفته را در برابر دیده عوام نهاد تا پوشش تزویر، برافتد.



اگر از تحولات و تطورات نیم قرن پس از این بگذریم، به نهضت آزادی و مهدی بازرگان می‌رسیم که ظهورشان در دولت موقت، در عمل و عین نشان داد که لیبرال‌های مذهبی، چه اوصاف و احکامی دارند. اینان، چنان مسئله دار و زاویه‌مند شدند که امام خمینی علیه السلام، چاره‌ای جز حذف و طردشان ندید و قاطع در برابر حضور و حیات‌شان در حاکمیت ایستاد. نسخه‌های «اصلاحی» و «اعتدالی» از لیبرالیسم مذهبی، در دهه‌های بعدی سر از خاک التقاط بیرون آورد و برخلاف بازرگان که منتقد حاشیه‌نشین و غیررسمی بود، اینان به عرصه «قدرت رسمی» راه یافتند و دهه‌ها، نهادهای اصلی و عمده حاکمیت را در اختیار گرفتند. به این ترتیب، مرزهای هویتی‌ای که امام خمینی علیه السلام در دهه شصت بر آنها اصرار می‌ورزید، به تدریج درهم شکسته شدند و اختلاط سیاسی در ساحت قدرت رسمی به وقوع پیوست؛ چنان‌که یکی از بحران‌های نظام جمهوری اسلامی در دهه‌های گذشته، نزاع دامنه‌دار و دشوار بر سر «تداوم هویت انقلاب» و ایستادن در مقابل خط «استحاله» و «مسخ» آن بوده است.

اگر یک سیاست‌مدار، به جای الگوی توسعه، از الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت سخن گفت؛ علوم انسانی غربی را کنار زد و علوم انسانی اسلامی را تأیید کرد؛ سبک زندگی غربی را ملامت کرد و در پی بسط سبک زندگی اسلامی بود؛ انقلابی‌گری را نامعقول نشمرد و حامی نظریه نظام انقلابی بود؛ از استقرار احکام فرهنگی شریعت در جامعه دفاع کرد و سیاست تمایز را بر سیاست هویت ترجیح نداد؛ مردم‌سالاری را در چهارچوب دین پذیرفت و توافق جمعی و هوس عمومی و میل ولنکارانه را اصل قلمداد نکرد؛ فضای مجازی غربی را بر اساس قاعده نفی سبیل، برنتابید و به دنبال مرزبندی با جهان‌های فرهنگی بیگانه بود؛ مقاومت در برابر عالم تجدد را صواب دانست و جهانی‌سازی و غربی‌شدن را اصل قلمداد نکرد و سازش را بر چالش ترجیح نداد؛ اقتصاد ملی را بر پایه تولید ملی و استقلال بنا نهاد و به دنبال شرطی‌سازی معیشت مردم نسبت به

بیگانگان نبود؛ از اصحاب فتنه و براندازی و استحاله فاصله گرفت و به روی آنها لبخند نزد و به آنها دست دوستی نداد؛ با جریان اباحه‌گری و بی‌بندوباری فرهنگی، همراه نشد و در برابر کشف حجاب، سیاست رهاسازی و بی‌مسئولیتی را در پیش نگرفت؛ و... می‌توان چنین سیاست‌مداری را انقلابی دانست نه یک لیبرال مذهبی.

لیبرال‌های مذهبی، «انقلاب» و «انقلابی‌گری» را برنمی‌تابند و نسخه اصلاح می‌پیچند. می‌گویند انقلاب، سرنوشت نامشخص دارد و طرحی است که به دلیل وسعت آرمان‌ها، محاسبه‌ناپذیر است. دوگانه انقلاب، اصلاح، حاصل وام‌گیری لیبرال‌های وطنی از سنت تفکر غربی در دوره اخیر است (پوپر، ۱۳۶۴/ جاروی، ۱۳۸۲/ سورس، ۱۳۹۸/ مارکوزه و پوپر، ۱۳۸۰/ متیک، ۱۳۸۷). آنها به تبعیت از کارل پوپر، بر این باور هستند که انقلاب، وعده بهشت می‌دهد اما در عمل، جهنم می‌آفریند. از این‌رو باید از انقلاب بر حذر بود و دچار خام‌اندیشی و بلندپروازی نشد. اگر هم جامعه‌ای، سودایی شد و هوس انقلاب در سر پروراند و انقلابش نیز به سرانجام رسید، باید انقلاب را یک «نقطه» و «لحظه» بدانند و بی‌درنگ پس از این، انقلاب و انقلابی‌گری را کنار بنهد و از «نهضت» به «نهاد» عبور کند. نظریه «نظام انقلابی»، خیال اندر خیال است و هیچ‌گاه میان انقلاب و نظام، هم‌افقی و هم‌نشینی پدید نمی‌آید. باید میان این دو، یکی را انتخاب کرد و دیگری را وانهاد و اقتضای عقل و ضرورت زمانه این است که «آرمان‌خواهی انقلابی» را به فراموشی بسپریم و یک «نظام واقع‌بین» را صورت‌بندی کنیم. ایدئولوژی انقلابی، فقط تا هنگامه وقوع انقلاب، کارکرد دارد و پس از آن، با سر به دیوار سخت واقعیت برمی‌خورد و انقلابی‌ها در اثر این حادثه، درمی‌یابند که منطق انقلابی، فقط به کار ویران‌کردن نظم سیاسی می‌آید و نمی‌توان با منطقی که انقلاب می‌کنند، حکومت کنند. راه «حکومت» از «انقلاب» جداست و نظریه نظام انقلابی، خیال‌پردازی شبه‌نظری است. به این ترتیب، باید «سرمایه انقلابی» را نیز کنار نهاد و به «سرمایه اجتماعی» رو آورد. باید در پی «عادی‌سازی» بود؛



بدین معنا که وضع انقلابی، اضطراری و موقتی و نابخردانه است و نباید در آن ماندگار شد، بلکه باید شتابان، به‌سوی وضع عادی و بهنجار حرکت کرد و رویکردها و انگیزه‌ها و اندیشه‌های انقلابی را به تاریخ سپرد. باید «نظام» و «اصلاح» را جایگزین «انقلاب» کرد و از انقلاب، یک خاطره تاریخی شده استثنایی ساخت.

روشن است که مهم‌ترین فلسفه وجودی دولت اسلامی، «استقرار دین در جامعه» است و متدینان باید دولت را به خدمت غایات دینی بگمارند و اندیشه توحیدی را در لایه ساختاری و رسمی، تحقق ببخشند. باین حال، لیبرال‌های مذهبی وقتی در قدرت قرار می‌گیرند، تکالیف حاکمیتی خویش را در وجه عام و سخت‌افزاری خلاصه می‌کنند و از اجرا و استقرار شریعت در جامعه پروا دارند. اینان در ظاهر، مدعی هستند که نباید دین را با تکیه بر زور و قهر و غلبه بر جامعه حاکم نمود و دین را دولتی کرد و مجال انتخاب و اختیار را از جامعه گرفت، اما این گزاره‌ها، واقعی نیستند و پشت‌صحنه مواضع آنها را بیان نمی‌کند. حقیقت این است که لیبرال‌های مذهبی معتقدند چون بخش عمده‌ای از جامعه، مایل به اجرای شریعت در جامعه نیست، دولت نباید خود را در برابر خواست اینان قرار بدهد و بدنه اجتماعی‌اش را دچار ریزش کند. از این رو باید به بهانه‌های مختلف، شریعت را کنار بگذارد و جامعه را با انتخاب‌های فرهنگی‌اش رها کند. پس سخن نهانی و ناگفته اینان، نگرانی از تقابل فرضی با جامعه و سوختن بدنه اجتماعی‌شان است، نه نحوه و کیفیت اجرای شریعت در جامعه. بحث درباره «روش‌ها»، غلط‌انداز و بیراهه است و لیبرال‌های مذهبی، در اصل «ارزش‌ها» و امکان و ظرفیت اجتماعی تحقق‌شان، تردید دارند. در واقع می‌خواهند به نام دولت اسلامی بر جامعه حکومت کنند، اما از تحقق اسلام در جامعه بگریزند. لیبرال‌های مذهبی، دهه‌ها در قدرت بودند، اما هیچ‌گاه روش‌ها و سازوکارها و مسیرهایی که خود را متمایل به آنها نشان می‌دهند، دنبال نکردند و نشان ندادند که چگونه شریعت را در جامعه مستقر می‌کنند، بلکه برخلاف اقتضای ذاتی دولت

اسلامی عمل کردند و به نیروها و جریان‌های مسئله دار و انحرافی میدان دادند. سیاست فرهنگی لیبرال‌های مذهبی، «تساهل و تسامح» است که به معنای رهاسازی جامعه از لحاظ فرهنگی و مجال دادن به هویت‌های معارض برای تسخیر جامعه است. دوره حاکمیت لیبرال‌های مذهبی در تجربه اصلاح و اعتدال، دوره نفوذ و رخنه فرهنگی بوده است، نه پیشروی فرهنگی در چهارچوب روش‌های خلاقانه.

لیبرال‌های مذهبی، معتقد به «دیانت فردی» هستند و نه «دیانت ساختاری». میان این دو، تفاوت‌های بسیار مهمی وجود دارد؛ چنان‌که باید گفت انقلاب اسلامی، حاصل گرایش اجتماعی به دیانت ساختاری یا توحید اجتماعی بود؛ از جمله می‌توان به مباحث معرفتی آیت‌الله خامنه‌ای در سال ۱۳۵۳ شمسی اشاره کرده که اکنون در قالب کتابی با عنوان **طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن** به چاپ رسیده است. ایشان در این درس‌گفتارها، یک هدف عمده را دنبال می‌کرد؛ اینکه نشان بدهد توحید، فقط یک عقیده ذهنی نیست که اثری بر مناسبات و معادلات اجتماعی نداشته باشد، بلکه آموزه «توحید»، هم از ذهن فرد خارج می‌شود و سبک زندگی او را دربرمی‌گیرد و هم به لایه ساختارهای اجتماعی تعمیم می‌یابد و آنها را به خدمت غایات خویش درمی‌آورد (خامنه‌ای، ۱۳۹۶).

حضور اجتماعی دین بدین معناست که دیانت، امری فردی و شخصی نیست، بلکه دین آمده تا جامعه را در جهت کمال و سعادت به حرکت درآورد و لازمه این امر، در اختیار داشتن ساختارهای اجتماعی و از جمله حاکمیت سیاسی است؛ بنابراین باید از طریق «انقلاب اجتماعی»، حاکمیت طاغوتی را برچید و حاکمیت الهی را بنیان نهاد تا امکان ایجاد تغییر در ساختارهای اجتماعی فراهم آید. درغیراین صورت، همواره دین و دین‌داری در زندگی شخصی یا حداکثر پاره‌های کوچکی از اجتماعات مؤمنانه، محدود می‌ماند و حکم خدا در جامعه، مستقر نمی‌گردد. اینجاست که عمق شکاف و گسست لیبرال‌های مذهبی با گفتمان انقلاب، آشکار می‌شود. به بیان دیگر، اگر بنا بود که دیانت در حریم



خصوصی و حوزه شخصی، محدود و منحصر بماند و ساختارهای رسمی و اجتماعی، بی‌طرفی و بی‌تفاوتی در پیش بگیرند و کسانی باعنوان اینکه رویکرد دینی، رویکرد ایدئولوژیک و تنگ‌نظرانه و انحصاری است، حیات دین را در ساختارهای رسمی انکار کنند، انقلاب اسلامی موضوعیتی نمی‌داشت. مطالعاتی که ازسوی بسیاری از تحلیل‌گران و نظریه‌پردازان درباره انقلاب اسلامی صورت گرفته، نشان می‌دهد که این انقلاب، هویت مستقل و متمایز دارد و دنباله عالم تجدد نیست و نمی‌توان به سبب برخی شباهت‌های صوری و ظاهری، حکم به گذار جامعه ایرانی از سنت به تجدد کرد (روزن، ۱۳۷۹ / شجاعی‌زند، ۱۳۸۳ / شجاعی‌زند، ۱۳۸۲ / فوکو، ۱۳۷۹ / فوکو، ۱۳۸۹ / فیشر، ۱۳۸۳ / کچویان، ۱۳۸۳ / کچویان، ۱۳۸۷ / کدی، ۱۳۶۹ / الگار، ۱۳۶۰ / همو، ۱۳۷۵ / مصباح‌یزدی، ۱۳۸۴ / مطهری، ۱۳۸۵ / مطهری، ۱۳۸۶). سخن انقلاب ایران، «اسلام سیاسی» بود و این سخن، به‌طور کامل در برابر رویکرد سکولاریستی قرار دارد. «سکولاریسم»، حضور رسمی و حاکمیتی دین را برنمی‌تابد، اما مخالف دیانت شخصی و خصوصی نیست و ازاین جهت، با دیانت تعارضی ندارد. لیبرال‌های مذهبی نیز به این عنوان که نباید دین را تحمیل کرد یا جامعه ایران، متکثر و چندپاره است و باید معیارهای عام‌تری از دین را برای همبستگی برگزید و... دین را به حاشیه مناسبات اجتماعی می‌رانند و آن را به امر شخصی فرومی‌کاهند. البته عوام، به زندگی شخصی لیبرال‌های مذهبی می‌نگرند و چون در مشاهدات خویش، استناد آنها به **قرآن و نهج‌البلاغه** و حضورشان در مسجد و هیئت و... را می‌یابند، گمان می‌کنند که روایت اینان از دیانت و توحید، همان سخن انقلاب اسلامی است، درحالی‌که اینان، حداکثر در زندگی شخصی خویش، «متدین» هستند، اما در عرصه حکمرانی، «متجدد» هستند و همه یا بسیاری از آموزه‌ها و احکام قطعی دین را نادیده می‌گیرند. درواقع دو شخصیت متفاوت دارند: شخصیت فردی اینان، متدین است اما شخصیت سیاسی‌شان، سکولار است. عامه، قادر نیستند میان این دو سطح، تفکیک کنند و از دیانت فردی، نتایج

مطلق می‌گیرند و تصور می‌کنند دیانت فردی، حداکثر و سقف دیانت است. واقعیت این است که گنجاندن لیبرال‌های مذهبی در چهارچوب «انقلاب»، یک توهم باطل است و گذشته از زاویه‌مندی ایدئولوژیک آنها، حتی تجربه عملی حضور اینان در قدرت سیاسی در دهه‌های گذشته نیز نشان داده است که به هیچ‌رو، وفادار به اصالت‌های انقلابی نیستند و به هر اندازه که بتوانند، می‌کوشند تا حاکمیت و جامعه را به سوی استحاله پیش ببرند. اینکه عده‌ای خوشبین هستند و حمل بر صحت می‌کنند، واقعیت قطعی را تغییر نمی‌دهد. نباید گمان کرد که لیبرال‌های مذهبی، جذب‌شدنی هستند و می‌توان آنها را به‌عنوان یک جریان معرفتی و سیاسی، همسو و هم‌داستان نمود. جریان‌های اصلاح و اعتدال، باطن ایدئولوژیک منجمد شده و متصلبی دارند که با ارزش‌های غایی انقلاب، متضاد است و نمی‌توان از آنها انتظار داشت که از خویشتن هویتی‌شان عبور کنند. هویت اسلامی و انقلابی به روایت اینان، همان «اسلام رحمانی» است و اسلام رحمانی نیز، حاصل التقاط اسلام و لیبرالیسم است. از این‌رو در درجه اول باید از حضور اینان در حاکمیت جلوگیری کرد و مجال قدرت‌گیری سیاسی به آنها نداد. حضور اینان در قدرت سیاسی، اگر موجبات استحاله‌های موردی و بخشی را فراهم نکند، دست‌کم سبب درج‌زدن و توقف حرکت انقلاب می‌شود. در این حال، بخش عمده ظرفیت انقلابی باید صرف مهار اینان بشود تا مبادا «انقلاب» را به «ضد انقلاب» تبدیل کنند. حضور اینان در قدرت سیاسی، به معنی بازتولید تجدد در درون حاکمیت و به‌طور رسمی است و این شکلی از نفوذ است. نمودهای گفتاری و رسانه‌ای اینان با بودهای باطنی و هویتی‌شان تفاوت دارد و تنها اهل معرفت و تشخیص می‌توانند طرح‌های نهفته و مقاصد بلندمدت‌شان را درک کنند. لیبرالیسم ایرانی در لایه رسمی، یک واقعیت سیاسی است و نمی‌تواند به هیچ بهانه‌ای، چتر انقلاب را آن‌چنان گسترده و بی‌مرز و عام تعریف کرد که حتی اینان نیز زیر آن قرار بگیرند و خودی انگاشته شوند. به هر حال، باید هرگونه خوشبینی



را کنار گذاشت و به لیبرال‌های مذهبی، اعتماد نکرد و فریب ظاهرسازی آنها را نخورد. لیبرال‌های مذهبی، خواسته‌های فرهنگی جامعه را نمایندگی نمی‌کنند، بلکه خواسته‌ها را تولید و به جامعه القا می‌کنند و آنگاه مدعی می‌شوند که نگاه و رویکردشان، برآیند بخشی از جامعه است. مسئله نیز همین است که بخش‌های مهمی از جامعه، دستخوش روایت‌پردازی‌ها و مجعولات و تحریف‌های لیبرال‌های مذهبی شده و طوطی‌وار، گفته‌های تلقینی آنها را تکرار می‌کند. اینکه آیت‌الله خامنه‌ای با روشنی و گزندگی تمام، از نیروهای تجدیدی در سطح نخبگانی به‌عنوان «خواص جلال» یاد کردند و آنها را تهدید عمده دانستند، به‌دلیل همین خصوصیت اثرگذاری‌شان است. جامعه ایران به‌طور طبیعی و فطری، در مدار هویتی خویش است و به راهی می‌رود که اقتضای تاریخ انقلابی است، اما در این میان، نیروهای تجدیدی با گفتارهای وسوسه‌انگیز و شبهه‌افکن، جامعه را دچار تلاطم و بی‌ثباتی می‌کنند و اراده انقلابی جامعه را رقیق می‌سازند. در این حال، جامعه احساس می‌کند که می‌خواهد و انتخاب کرده، اما حقیقت آن است که به‌صورت ناخودآگاه، به بازیچه لیبرال‌های مذهبی فروکاهیده شده و مطالبه ساختارشکنانه و تجدیدی آنها را تکرار می‌کند. به این ترتیب، اگر بگوییم که بخش عمده مسئله، «بازی روایی» و «ساخت‌شکنی ذهنی» است، سخنی به‌گزارف نگفته‌ایم. جریان تحریف، ذائقه‌یابی نمی‌کند و به‌دنبال شناسایی اراده جامعه نیست، بلکه در طول دهه‌های گذشته، همواره کوشیده که به جامعه، خط و جهت تجدیدی بدهد و در برابر گفتمان اسلامی و انقلابی، دکان بگشاید و معارضه کند. نظریه دولت وحدت ملی به روایتی که از سوی لیبرال‌های مذهبی مطرح شده و می‌شود، مبتنی بر پیش‌فرض‌های ناصوابی درباره جامعه و حاکمیت در ایران است. نخستین خطا این است که جامعه ایران، دچار قهر و گسست و شکاف شده است و راه علاج آن نیز این است که دیگری‌ها و اغیار، به حاکمیت راه یابند. در نظر آنها، ما با یک

جامعه به شدت متکثر و ناهمساز و چندپاره و تکه‌تکه روبرو هستیم که دیگر نمی‌توان پیرامون روایت‌های حاکمیتی و رسمی، آنها را در کنار هم نشانید، بلکه باید قدرت را توزیع و تقسیم کرد و به هریک از لایه‌ها، نصیب و بهره‌ای از قدرت اعطا کرد. اینان از وحدت ازدست‌رفته سخن می‌گویند و راه‌حل‌شان نیز بازآرایی ساختار سیاسی است. این فهم غلط از وضع اجتماعی، «گره اجتماعی خیالی» را به «گره سیاسی واقعی» تبدیل می‌کند و بی‌ثباتی و عدم تمرکز و حس محرومیت فزاینده می‌آفریند. وحدت ملی، یک سخن غلط‌انداز برای پنهان‌نگه‌داشتن طرحی است که در آن، دین به تدریج از «اعتبار» و «تفوق» تهی می‌شود و در عرض امور دیگر می‌نشیند و در نهایت نیز به «متغیر بی‌منزلت» در سیاست نظام جمهوری اسلامی تبدیل خواهد شد. این مرحله پایانی، همان «سکولاریسم» است. تمام این کوشش‌ها، یک برگردان شبه‌بومی از عقلانیت بنیادین تجدد (کانت، ۱۳۸۶) برای گذار به دموکراسی لیبرال در چهارچوب منطقی بود که تحلیل‌گران غربی طراحی کرده بود (هانتینگتون، ۱۳۸۱/همو، ۱۳۸۶/بروس، ۱۳۸۷/گیل، ۱۴۰۰)

## ۲. لایه‌بندی کنش‌گران انگاره اسلام رحمانی

یکی از راهبردهای موفق و پُرکاربرد غرب برای براندازی دولت‌های هدف، استفاده از نیروهای سیاسی و اجتماعی به اصطلاح میانه‌رو است. در این راهبرد، غرب به جای اینکه از صورت رویارویی مستقیم استفاده کند، می‌کوشد تا قرآیند براندازی به‌دست گروهی از نیروهای بومی و وطنی انجام شود. این نیروها به دلیل پذیرش ارزش‌های غربی و پرهیز از هرگونه تصادم با منافع غرب، میانه‌رو خوانده می‌شوند. در مقابل، نیروهایی که قائل به تقابل با غرب هستند یا ارزش‌های غربی را جهانشمول نمی‌دانند، تندرو و افراطی و بنیادگرا معرفی می‌شوند. در تجربه جنگ سرد، دولت‌های غربی به روشنی دریافتند که تنها حکومت‌ها و مردم کشورهای کمونیستی و نه یک قدرت خارجی می‌تواند به سلطه



کمونیستی در اروپای شرقی و اتحاد شوروی پایان دهد (راباسا و دیگران، ۱۳۸۹، ص ۵۴). در این رویارویی تاریخی، دولت‌های غربی با روش‌های گوناگون تلاش کردند نیروهای سیاسی و اجتماعی را با خود همسو سازند. آنگاه که این نیروها از ایدئولوژی کمونیستی روگردان شدند، زمینه‌ای مساعد برای وقوع اصلاحات سیاسی نیز فراهم شده است و به این ترتیب، جوامع کمونیستی از درون فرومی‌پاشند. فعالیت‌های غرب در زمینه شبکه‌سازی، یکی از علل اصلی پیروزی در جنگ سرد دانسته شده است (همان، ص ۵۸-۵۷)، اما شاید حتی باید نقش این عامل را بیشتر از این قلمداد کرد؛ چراکه ایده فروپاشی از درون، نیاز به بازیگرانی درونی نیز دارد و این بازیگران در بلوک شرق، کسانی جز نیروهای میانه‌رو و متمایل به غرب نبودند. اگر این عده فعال نمی‌شدند و در جهت منافع غرب حرکت نمی‌کردند، بلوک شرق از لحاظ داخلی و درونی، سست و متزلزل نمی‌شد؛ بنابراین باید وزن و سهم بسیار تعیین‌کننده و مهمی برای نیروهای میانه‌رو قائل شد.

این قاعده، خاص جوامع کمونیستی نیست، بلکه می‌توان از آن در راستای فروپاشی جوامع اسلامی نیز بهره گرفت، چنان‌که غرب چندین دهه است که آن را برای غلبه بر جوامع اسلامی به کار گرفته است. در ادبیات سیاسی غرب، از دو دسته نیروهای مسلمان سخن رفته است: مسلمانان تندرو و مسلمانان میانه‌رو. مسلمانان میانه‌رو کسانی هستند که گرایش‌های لیبرالیستی دارند و ارزش‌های غربی را پذیرفته‌اند. به این سبب، برخی استراتژیست‌های غربی معتقدند «شرکای بالقوه غرب» در منازعه با «اسلام‌گرایی رادیکال»، «مسلمانان میانه‌رو» هستند (همان، ص ۱۸). غرب، مسلمانان حقیقی را تندرو و دشمن خود می‌داند، اما دسته‌ای از مسلمانان را که غرب‌گرا هستند را «شرکای بالقوه» معرفی می‌کند. شریک‌بودن مسلمانان میانه‌رو نسبت به غرب به این معناست که هر دو، هدف‌های مشابه دارند یا دست‌کم بخشی از هدف‌های آنها مشابه است. از این رو این دو می‌توانند با یکدیگر ائتلاف کنند تا به هدف‌های مشترک‌شان دست یابند. اشتراک

مسلمانان میانه‌رو با دولت‌های غربی، از وابستگی مسلمانان میانه‌رو به ایدئولوژی لیبرالیستی برمی‌خیزد. در صورتی که این شراکت، صورت عینی یابد و همکاری نزدیک با آنها شود، این گروه از مسلمانان به شرکای بالفعل غرب تبدیل خواهند شد. جالب اینکه در شراکت سیاسی یادشده، دولت‌های غربی که مظهر استکبار و طاغوت هستند، در کنار مسلمانان میانه‌رو، در یک جبهه قرار می‌گیرند و به اصطلاح مسلمانان تندرو، در جبهه مقابل. به بیان دیگر، میان مسلمانان میانه‌رو و مسلمانان تندرو آن اندازه فاصله و شکاف است که ائتلاف آنها با یکدیگر ناممکن است، اما ائتلاف مسلمانان میانه‌رو با دولت‌های غربی ممکن است. این آرایش آنگاه تا اندازه‌ای موجه می‌شود که بپذیریم مسلمانان میانه‌رو، اسلام را در یک سلسله عبادیات و مناسک شخصی، منحصر کرده و در عالم سیاست و اجتماع، ایدئولوژی لیبرالیستی را مبنا انگاشته‌اند. در این صورت، بدیهی است که همگرایی و اتحاد آنها با دولت‌های غربی چندان دور از انتظار نخواهد بود، بلکه از منظر منطق عمل‌گرایی سیاسی، معقول نیز هست که برای دفع تهدیدهای مسلمانان تندرو، این ائتلاف پذیرفته شود؛ بر این اساس چون مسلمانان تندرو، دشمن مشترک مسلمانان میانه‌رو و دولت‌های غربی هستند، دولت‌های غربی باید از قدرت مسلمانان میانه‌رو استفاده کنند یا به تقویت آنها پردازند تا موقعیت مسلمانان تندرو در سطح سیاسی و اجتماعی، تضعیف شود.

در نوشته‌های پژوهشی دیگر نیز این راهبرد پیشنهاد شده است؛ از جمله چریل بنارد می‌نویسد ایالات متحده آمریکا باید به دنبال اشاعه «اسلام دموکراتیک مدنی» در جوامع اسلامی باشد؛ یعنی نه به مخالفت با اسلام پردازد، نه روایت‌های به اصطلاح تندروانه از اسلام را به حال خود رها کند، بلکه باید به روایتی از اسلام دامن بزند که با ارزش‌های غربی، همسو و هم‌جهت باشد. این روایت، همان «اسلام دموکراتیک مدنی» است که منافع ایالات متحده را تأمین می‌کند. در این چهارچوب، وی به جای توصیه به مداخلات



سخت یا حتی مداخلات نرم مستقیم، استفاده از ظرفیت مسلمانان میانه‌رو را توصیه می‌کند و مجموعه پیشنهادهایی که از پی می‌آید را مطرح می‌نماید: تقدیر از مسلمانان مدرنیستی که به خاطر دفاع از حقوق بشر و دموکراسی، شکنجه و آزار را به جان می‌خرند؛ حمایت از شکل‌گیری یا تقویت جامعه مدنی در انجمن‌های غیردوستی، مشروعیت‌زدایی از افراد و نگرش‌هایی که با اسلام افراطی پیوند خورده‌اند؛ ایجاد و اشاعه الگویی برای اسلام میانه‌رو از طریق معرفی و کمک فعالانه به گروه‌هایی که برداشت‌هایی مناسب از اسلام دارند؛ انتقاد از تفکر مسلمانان سنت‌گرا به واسطه نشان‌دادن رابطه علّی میان سنت‌گرایی و عقب‌ماندگی و نیز رابطه علّی میان مدرنیته و پیشرفت؛ هواداری از مسلمانان صوفی‌گرا و گنجاندن آموزه‌های دین اسلام در دروس نظام آموزشی؛ واردکردن ارزش‌های اسلام دموکراتیک در ساختار آموزشی و رسانه‌ها (بنارد، ۱۳۸۴، ص ۱۱۹-۱۲۲).

برنامه‌های ایالات متحده آمریکا درباره ایجاد شبکه‌های میانه‌رو در سه سطح می‌گنجد: تقویت شبکه‌های موجود، شناسایی شبکه‌های بالقوه و تشویق آغاز به‌کار و رشد آنها، استقرار شرایط بنیادین تکثرگرایی و تساهل که برای شکل‌گیری این شبکه ضرورت دارد (راباسا و دیگران، ۱۳۸۹، ص ۷۵). انتخاب هریک از سه برنامه یادشده، به خصوصیات جامعه هدف بستگی دارد. اگر شبکه‌هایی از مسلمانان میانه‌رو وجود دارند، باید از آنها حمایت کرد تا با قدرت بیشتری در برابر مسلمانان تندرو صف‌آرایی کنند؛ اگر این شبکه‌ها حالت بالقوه دارند، باید آنها به سوی فعالیت و اقدام سوق داد تا تثبیت شوند و چنانچه هیچ‌یک از این دو حالت را ندارند، به‌ناچار باید گام‌های ابتدایی‌تری برداشت که معطوف به آفرینش شرایط و مقدمات شکل‌گیری شبکه‌هایی از مسلمانان میانه‌رو است. بهترین و آماده‌ترین وضعیت سیاسی و اجتماعی این است که شبکه‌هایی از مسلمانان میانه‌رو وجود داشته باشند؛ چراکه در این صورت بدون ازدست‌رفتن فرصت می‌توان به همکاری با آنها پرداخت، اما کمتر پیش می‌آید که چنین صورت مطلوبی مستقر باشد.

در جریان جنگ سرد، تلاش‌های شبکه‌سازی دولت ایالات متحده امریکا در چهارچوب گروه‌ها و سازمان‌هایی صورت می‌گرفت که در اروپای غربی وجود داشتند و کمک دولت، عنصر تکمیلی و تقویت‌کننده بود (همان، ص ۵۸). کاری که امریکا انجام داد این بود که گرایش به ارزش‌های غربی را در این گروه‌ها و سازمان‌ها تشدید و بالفعل یا ایجاد کرد؛ بنابراین ایالات متحده توان خود را صرف سوق‌دادن نگرش نیروهای سیاسی و اجتماعی موجود به سوی غرب کرد، نه صرف گروه‌سازی و سازمان‌دهی تشکیلاتی.

از جمله سازوکارهای مهم هواداری از نیروهای میانه‌رو در کشورهای هدف این است که هواداری از آنها، باید بسیار پنهان و نامحسوس باشد، به طوری که نباید دولت‌ها از این ارتباط و تعامل آگاهی یابند. راهبرد پردازان غربی معتقدند که چنانچه این پیوستگی کشف شود، دولت‌های رقیب به حذف میانه‌روها همت می‌گمارند. درباره تجربه جنگ سرد گفته می‌شد هرگونه ارتباط فعال میان غرب و گروه‌های داخلی بلوک کمونیستی می‌تواند به سرکوب خشونت‌بار آن گروه‌ها منجر شود (همان، ص ۵۴). از سوی دیگر، حمایت‌شدن از ناحیه یک دولت بیگانه، اعتبار اجتماعی نیروهای میانه‌رو را نیز مخدوش و آنها را منزوی می‌سازد. به این دلیل بود که در جریان جنگ سرد، ایالات متحده تلاش کرد به واسطه تعدادی بنیادها و مؤسسات خصوصی امریکا، با گروه‌های میانه‌رو ارتباط برقرار کند و از آنها حمایت نماید. سیاست‌گذاران ایالات متحده در اواخر دهه ۱۹۴۰ و اوایل دهه ۱۹۵۰ سعی کردند با پنهان نگه‌داشتن حمایت خود از میانه‌روها، از خطر بی‌اعتباری این گروه‌ها اجتناب کنند. ایالات متحده امریکا از گروه‌های میانه‌رو، از طریق بنیادهای واقعی یا غیرواقعی حمایت مالی می‌کرد؛ چون اعتبار این گروه‌ها، با ایجاد فاصله میان آنها و دولت ایالات متحده بهتر حفظ می‌شد (همان، ص ۵۵). در چهارچوب این پوشش امنیتی ادعا می‌شد که نیروهای میانه‌رو با سازمان‌ها و مؤسسات غیردولتی ایالات متحده امریکا ارتباط دارند و محتوای این ارتباطات نیز غیرسیاسی است. برخی از این بنیادها و



مؤسسه‌های به‌ظاهر خصوصی، از سازمان سیا بودجه‌های مشخص دریافت می‌کردند تا آنها را به‌عنوان کمک مالی، در اختیار نیروهای میانه‌رو قرار دهند. سال‌ها طول کشید تا مشخص شود این حائل‌ها و واسطه‌ها، غیرواقعی هستند و بازیگر اصلی، دولت امریکا و مراکز سیاسی و امنیتی آن است؛ برای مثال در جنگ سرد، کمیته «اروپای آزاد» و کمیته امریکایی «آزادی از بلشویسم» به‌عنوان سازمان‌های مستقل و غیردولتی، برنامه انتقال کتاب به اروپای شرقی و شوروی را اجرا کردند. بر اساس برنامه انتشارات اروپای آزاد، کتاب‌هایی توزیع می‌شد که امکان فهم معنوی و روانی ارزش غربی را فراهم می‌کرد. آنها سعی می‌کردند در مجموعه کتاب‌های خود از سیاست اجتناب کنند و به‌جای آن، بر فرستادن کتاب‌هایی درباره روان‌شناسی، ادبیات، تئاتر و هنرهای تجسمی به روشنفکران و اندیشمندان اروپای شرقی متمرکز شوند. برآورد شد که تا پایان جنگ سرد، بیش از ده میلیون جلد کتاب و مجله غربی به‌واسطه برنامه‌های ارسال کتاب و در قالب این مراکز و مؤسسات غیردولتی، به نیمه کمونیستی اروپا انتقال یافت (همان، ص ۳۶).

مانع اصلی برای ایجاد شبکه‌های مسلمانان میانه‌رو در خاورمیانه، فقدان جنبش‌های لیبرالی نافذ و گسترده برای شبکه‌سازی است. اکنون تنها گروه‌های کوچک و افرادی پراکنده در این منطقه وجود دارد که می‌توان آنها را میانه‌رو قلمداد کرد (همان، ص ۱۷۱). به‌طور خاص، در جامعه ایران، لیبرالیسم خالص و تمام‌عیار، بدنه اجتماعی بسیار اندکی دارد و نمی‌توان بر اساس آن برنامه‌ریزی مؤثر کرد. از این رو روایت‌هایی که تلفیقی از اسلام و لیبرالیسم را پذیرفته‌اند، منزلت مستحکم‌تری دارند و موفق به جذب هوادار شده‌اند. البته قدرت‌گیری سیاسی مسلمانان لیبرال در برخی دوره‌ها، سبب شد که پایگاه اجتماعی آنها تا حدی گسترش یابد و امکان شبکه‌سازی از مسلمانان میانه‌رو با گرایش اسلامی - لیبرالیستی فراهم گردد.

سیاست غرب، بازی با گروه‌هایی است که در درون جامعه اسلامی، فعال و اثرگذار

هستند، اما به این صورت که گروه‌های میانه‌رو را بر سایر گروه‌ها ترجیح می‌دهند و می‌کوشند با حمایت‌های گوناگون از آنها، به قدرت‌یابی سیاسی و اجتماعی‌شان کمک کنند؛ چراکه می‌دانند گروه‌های میانه‌رو، ضدیتی با غرب ندارند و ارزش‌های نظری و منافع عینی دولت‌های غربی را به رسمیت می‌شناسد و سر‌ناسازگاری و تعارض ندارند. غرب، واقعیت‌های بالفعل جوامع اسلامی را به‌گونه‌ای مهندسی می‌کند که حاصل کار، صورت‌بندی سیاسی و اجتماعی مطلوب او باشد. این نوع مهندسی، نوعی تصرف غیرمستقیم و بازی نیابتی است که ساده‌تر و کم‌هزینه‌تر نیز است.

### ۳. متجددان وطنی در تجربه جنگ سرد

از پایان جنگ جهانی دوم در سال ۱۹۴۵ تا فروپاشی اتحاد شوروی در اوایل دهه ۱۹۹۰، تنش‌های بین‌المللی، جهان را در کشمکش ایدئولوژیک معروف به «جنگ سرد» فرو برد. جنگ سرد، بازتاب اختلاف‌های سیاسی، اقتصادی، نظامی و فرهنگی میان دو ابرقدرت جهان؛ یعنی اتحاد شوروی و ایالات متحده امریکا بود. نبرد قدرت آنها طی بیش از چهل و پنج سال، به سیر رویدادهای جهان شکل داد. طی بخش عمده قرن بیستم به نظر می‌رسید یک پرده آهنین، جهان را به دو بخش «شرق» به نمایندگی اتحاد شوروی و «غرب» به نمایندگی ایالات متحده امریکا تقسیم کرده بود، اما در اواخر دهه ۱۹۸۰، این پرده شروع به بالارفتن کرد. از یک‌سو، نیروهای شوروی که برای حفاظت از کمونیسم در کشورهای اروپای شرقی مستقر شده بودند، آماده عقب‌نشینی شدند و قیام‌های مردم نیز موجب برکناری رهبران احزاب کمونیست گردید و دیوار برلین در سال ۱۹۸۹ فرو ریخت. از سوی دیگر، در سال ۱۹۹۱ میخائیل گورباچف، رهبر شوروی، فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی را اعلام کرد. با سقوط کمونیسم در اروپا و فروپاشی اتحاد شوروی، جنگ سرد پایان یافت (بجورنلوند، ۱۳۸۶، ص ۹-۱۰).



کمونیست‌ها معتقد بودند که نظام‌شان سرانجام، سرمایه‌داری را از میان خواهد برد و جایگزین آن خواهد شد. ایالات متحده آمریکا و متحدانش می‌کوشیدند جلوی پیشروی شوروی را سد کنند. آنها این سیاست خود را «تحدید نفوذ» می‌خواندند (پیتروزا، ۱۳۸۵، ص ۹). تصور ایالات متحده آمریکا این بود که اگر شوروی به حال خود رها شود به تدریج موفق به تصرف ایدئولوژیک کشورهای دیگر خواهد شد و عرصه را بر غرب تنگ خواهد کرد. این تصور، بیراه نبود؛ چون شوروی قصد داشت ایدئولوژی کمونیستی را عالم‌گیر کند و حاکمیت و غلبه را از ایدئولوژی کاپیتالیستی بستاند.

این تقابل، یکی از دلهره‌آمیزترین تقابلات سیاسی در آن دوره تاریخی بود؛ چراکه خروج این دو ابرقدرت از عرصه جنگ سرد و پانهادن آنها به نبرد سخت و نظامی، چندان دور از انتظار نبود. در این صورت، بخش بزرگی از جهان گرفتار جنگ‌های خونبار و ویرانگر می‌شد. از سوی دیگر اگر منازعه میان این دو در عرصه جنگ سرد باقی می‌ماند باز هم نتیجه آن بسیار حسّاس و سرنوشت‌ساز بود؛ زیرا آینده جهان بر اساس طرف غالب، صورت‌بندی می‌شد. مطالعه راهبرد ایالات متحده آمریکا در طول جنگ سرد نشان می‌دهد که آمریکا، فعالیت‌های براندازانه و ساختار شکنانه خود را در سه لایه طراحی کرده بود: لایه حاکمیت سیاسی، لایه جامعه مدنی و لایه توده‌های مردم.

بیست و هفتمین کنگره حزب کمونیست اتحاد شوروی که در فوریه ۱۹۸۶ برگزار شد، نشانه‌های اولیه روند اصلاحاتی را به دست داد که گورباچف را در سمت‌وسویی نو و ناآزموده پیش می‌برد. این نشانه‌ها بیش از آنکه سیاستی تازه باشد؛ ایدئولوژی تازه‌ای درباره خود اصلاحات بود. گورباچف به جای ادامه روند گذشته، با اشاره به سال‌های زمامداری برژنف به مثابه دوران رکود، تأکید بر بریدن از گذشته را آغاز کرد. او اظهار داشت در هردو مورد امور داخلی و خارجی، تغییر انقلابی و واقعی، ضروری است. او اصطلاح «سرعت‌بخشیدن به تغییرات علمی و تکنولوژیک» را که متعلق به آندرووف

بود، با اصطلاح مبهم و فراخ «سرعت بخشیدن به توسعه اقتصادی و اجتماعی» جایگزین کرد. گورباچف می‌گفت تغییر را با به عرصه اقتصادی محدود نمی‌کند، بلکه تغییرات را به شیوه‌های کار و نهادهای سیاسی و ایدئولوژیک نیز تعمیم خواهد داد. در این زمان، گورباچف به جایگزینی واژه اوسکورینه (سرعت بخشیدن) با واژه‌های پرسترویکا (بازسازی) و گلاسنوست (فضای باز) و القای معانی تازه برای این اصطلاحات قدیمی آغاز کرد. در ماه آوریل، گورباچف اظهار داشت پرسترویکا به معنای تغییر کامل و همه‌جانبه است. وی در ژوئن گفت این واژه به معنای تغییر تمامی جامعه است و در ژوئیه، معنای انقلاب را به آن نسبت داد. این کش‌دار کردن واژه پرسترویکا، جاذبه‌ای مهیج به آن بخشید، اما خطری واقعی نیز در خود داشت؛ زیرا این تغییرات در اصطلاحات و شعارها، آن هدف‌های روشنی را که اصلاحات در زمان آندروپف داشت، از آن زدود. این دگرگونی‌ها، شالوده وحدت حزب را که تصور می‌شد دگرگونی‌ها را رهبری می‌کند، سست کرد. از این‌رو در درون و بیرون حزب، تفاسیر و برداشت‌های گوناگونی از هدف نهایی اصلاحات مطرح گردید که فاصله فراوانی با یکدیگر داشتند؛ برای برخی، هدف از اصلاحات، تکمیل سوسیالیسم بود، اما برای برخی دیگر، کاپیتالیسم (کی‌ران و کنی، ۱۳۸۵، ص ۱۸۸-۱۸۹). گورباچف درباره طرح اصلاحات اقتصادی تأکید می‌کرد که هدفش، اصلاح کمونیسم است، نه جایگزین کردن آن با نظام سرمایه‌داری (پیتز جی، ۱۳۸۰، ص ۳۱۷).

دولت شوروی طی چندین دهه، سانسور شدیدی اعمال کرده بود، به طوری که هرگز امکان انتقاد از نظم مستقر وجود نداشت. برنامه گلاسنوست که گورباچف آن را پیشنهاد کرده بود، به معنای «گشودگی» یا «هویدایی» بود و بر آزادی بیان و محدودیت سانسور تأکید داشت. این برنامه، وضعیت بسته و پلیسی را تا حدی تغییر داد. محدودیت‌ها هنوز وجود داشت، اما اینک شهروندان شوروی می‌توانستند درباره مشکلات جامعه خود، با



صراحت سخن بگویند. برای نخستین بار، بسیاری از اسرار گذشته، به ویژه اسرار رژیم استالین و رکود عصر برژنف، فاش شد؛ آثار ممنوع برخی از نویسندگان امکان انتشار یافت و پارازیت انداختن بر روی پخش برنامه رادیو بی بی سی متوقف گردید (پیتروزا، ۱۳۸۵، ص ۷۶). گورباچف، همچنین معنای گلاسنوست را به صورتی که نقش سنتی حزب کمونیست اتحاد شوروی و عملکرد آن و انتقاد از خود را ناچیز می کرد، با زیرکی تغییر داد. در نخستین سال زمامداری، گورباچف، گلاسنوست را به همان گونه آندورپف، به معنای فضای باز و شفافیت بیشتر در حزب و دولت و نیز افشای بیشتر فساد و ناکارآمدی به کار گرفت. به طور مثال، در آوریل ۱۹۸۵ گورباچف خواستار ارائه اطلاعات اداری بیشتر به عموم مردم شد، اما چندی بعد، معنای گلاسنوست را از شفافیت عملکردها به انتقاد آشکار از حزب و پیشینه اش تغییر داد. هرچند زمان انجام برخی اقدامات در راستای کاهش ممیزی و برخورد ملایم تر با نشریات و فرهنگ فرا رسیده بود، اما این تغییرات نیاز به چنان تدبیر نرم و خزنده ای داشت که به بی ثباتی منجر نشود. باین حال، برخورد گورباچف با گلاسنوست، تهاجمی و شتابزده و محاسبه نشده بود. گورباچف در خاطراتش ادعا کرده است که گلاسنوست، چهارچوبش را در هم شکست و از محدوده اش فراتر رفت و به روندی مهارناپذیر تبدیل شد، اما این تحلیل، صحیح نیست؛ وی در سخن و عمل، تدروی را پرورش داد. او شیفته رسانه ها و روشنفکران و در پی یاری و تأیید آنان بود (کی ران و کنی، ۱۳۸۵، ص ۱۸۹-۱۹۱). گورباچف نتوانست روند تغییرات و اصلاحات را به خوبی مدیریت کند و از انحراف جهت آن جلوگیری نماید. او خود نیز دچار لغزش های بزرگی شد؛ لغزش هایی اصلاحات مورد نظرش را به ضد آن تبدیل کرد و سرانجام، شوروی را متلاشی نمود. پروسترویکا، که واژه ای روسی به معنای «بازسازی» است، گام بعدی بود. گورباچف خواهان براندازی کمونیسم نبود، اما می کوشید آن را اصلاح و بازسازی کند؛ زیرا می دانست که روش های موجود، ناکارآمد و فسادزاست و موجب عقب ماندگی شده است

(پیتروزا، ۱۳۸۵، ص ۷۶). به نظر می‌رسد نه گلاسنوست و نه پروسترویکا، هیچ‌یک برنامه‌های خارج از گستره ایدئولوژی کمونیستی نبودند، بلکه در چهارچوب آن، پاره‌ای تغییرات و بازاندیشی‌های عینی و سطحی را رقم می‌زنند. اینکه توده‌های مردم و رسانه‌ها مجال یابند نظران و دیدگاه‌های انتقادی خود را بازگویند یا در سازوکارهای اقتصادی که دچار ناکارآمدی و فساد شده‌اند، دگرگونی‌هایی صورت پذیرد، به معنای عبور از ایدئولوژی کمونیستی نیست. با این حال، بی‌ملاحظه‌گی و نسنجیده‌کاری گورباچف و مشاوران او سبب گردید بر دامنه تغییرات، بسیار افزوده شود و این برنامه‌ها، جهت‌گیری ساختارشکنانه و بنیان‌برافکن پیدا کنند.

چون شوروی، از لحاظ فیزیکی قوی‌ترین کشور و خطرناک‌ترین دولت مارکسیست - نیست و طلایه‌دار چالش کمونیستی بود، امریکا به‌عنوان یک اصل اساسی در سیاست خارجی خود در دوره پس از جنگ جهانی دوم، تصمیم گرفت توسعه‌طلبی و نفوذ شوروی را سد کند. امریکا معتقد بود شوروی یک قدرت توسعه‌طلب و در پی ایجاد سلطه جهانی و به حداکثر رساندن قدرت کمونیسم از طریق فتح نظامی و صدور انقلاب است و در این راه، توفیق نیز خواهد یافت، مگر اینکه عمل متقابل شدیدی مانع از آن شود (چارلز دیلو و اوجین آر، ۱۳۸۲، ص ۷۵). امریکا به لحاظ تغییردادن مسیر تحولات در درون شوروی، توانایی زیادی نداشت، اما توانست از توسعه‌طلبی شوروی جلوگیری کند و شوروی را وادار نماید که به مسائل داخلی بپردازد و سرگرم اصلاحات درونی باشد (پیترو جی، ۱۳۸۰، ص ۳۷۴)؛ بر این اساس بارزترین بازسازی در سیاست خارجی شوروی در دوران گورباچف، کاهش توجه به کشورهای جهان سوم و فاصله‌گیری از اندیشه جهان‌گرایی کارگری بود (کولایی، ۱۳۷۲، ص ۲۱۷). گورباچف در سال ۱۹۸۶ به‌منظور تنش‌زدایی از روابط خود با غرب، تعهد دیرین ایدئولوژیک شوروی درباره کمک به جنبش‌های آزادی‌بخش ملی را که بر ضد سرمایه‌داری مبارزه می‌کردند، رها ساخت. او اعلام کرد که این بیهوده است که



انقلاب را از خارج، تشویق و تحریک کنیم (چارلز دیبلو و اوجین آر، ۱۳۸۲، ص ۹۶). همچنین سربازان شوروی در سال ۱۹۸۹، از افغانستان عقب‌نشینی کردند. در سال بعد، گورباچف گفت شوروی به حضورش در کوبا و حتی کمک به کوبا پایان می‌دهد (همان، ص ۹۷). در مجارستان در سایه انفعال و بی‌عملی گورباچف و سست‌شدن اقتدار کمونیسم، مجلس این کشور لایحه‌ای را به تصویب رسانید که به موجب آن، احزاب سیاسی مخالف اجازه یافتند که در انتخابات سال ۱۹۹۰ شرکت کنند. شگفت‌انگیزتر اینکه در سال ۱۹۸۹، مجارستان اقدام به برچیدن سیم‌های خاردار در طول مرزهای خود با اتریش کرد. اندکی بعد، جنازه ایمر ناگی، قهرمان انقلاب سال ۱۹۵۶ مجارستان، را از مزارش خارج کردند و دوباره با تشریفات، وی را به خاک سپردند. در لهستان نیز، موجودیت جنبش‌های مخالف، به رسمیت شناخته شد و حتی به آنها اجازه داده شد تا در انتخابات سال ۱۹۸۹ شرکت کنند. در این انتخابات، مخالفان توانستند اکثریت آراء را از آن خود کنند. گورباچف، نتیجه انتخابات را پذیرفت و در برابر استقرار یه دولت غیرکمونیستی مقاومتی از خود نشان نداد. سیاست گورباچف درباره مجارستان و لهستان، به‌روشنی نشان داد که وی تعهدی به صیانت از قلمروهای حاکمیت تفکر کمونیستی ندارد. او همچنین به غرب اطمینان داد که شوروی، دست به تکرار مداخلاتی از قبیل مداخله ارتش شوروی در سال ۱۹۶۸ نخواهد زد (پیتر جی، ۱۳۸۰، ص ۳۱۲-۳۱۳). دیگر اینکه در نوامبر سال ۱۹۸۹، دبیر کل حزب کمونیست آلمان شرقی، عازم مسکو شد و با گورباچف ملاقات کرد. در این ملاقات به او گفته شد که آلمان شرقی برای حل مشکلاتش باید متکی به طرح‌های خودش باشد و از شوروی، توقع حمایت نداشته باشد. پس از این، در روز نهم نوامبر، دیوار برلین گشوده شد. در سوم دسامبر، کادر رهبری حزب کمونیست آلمان شرقی، استعفا داد و یک دولت موقت، زمام امور را به‌دست گرفت تا زمینه انتخابات را در سال ۱۹۹۰ فراهم کند. نتیجه انتخابات نیز پیروزی حزب دموکرات مسیحی بود که خود را متعهد به وحدت آلمان

می‌دانست. اندکی بعد، در بلغارستان و چکسلواکی نیز دگراندیشان و مخالفان به قدرت رسیدند (همان، ص ۳۱۵).

در سال‌های پایانی پرسترویکا، گورباچف متحدان سوسیالیست و جهان سومی را ترک کرد و در همان حال، به دنبال کسب حمایت و اعتبارات مالی از سوی غرب برآمد (کی‌ران و کنی، ۱۳۸۵، ص ۲۹۱). شاید او دچار نوعی دوگانگی شخصیتی شده بود؛ او از یک سو، تعلقات فکری کمونیستی داشت و بر این اساس باید ایدئولوژی کاپیتالیستی را دشمن می‌انگاشت و از سوی دیگر سخت دل‌بسته ترقیات و توسعه غربی‌ها شده بود و غرب را اوتوپیا تصور می‌کرد. او خود را محتاج تأیید و ستایش غربی‌ها قلمداد می‌کرد؛ هواداری سیاستمداران و رسانه‌های غربی از او، گورباچف را خشنود می‌ساخت. بنا به دلایلی که چندان مشخص نیستند، نظام محاسباتی گورباچف، دچار اختلال شده است. اینکه چه روندی یا افرادی توانستند در محاسبات وی ایجاد اختلال کنند روشن نیست، اما بدیهی است که نتایج این تغییر محاسبات، به نفع غرب و ایالات متحده امریکا بود.

برخی تحلیل‌گران سوسیالیست معتقدند معضلات اقتصادی، فشارهای خارجی، رکود سیاسی و ایدئولوژیکی که اتحاد شوروی را در اوایل دهه ۱۹۸۰ به چالش کشیده بودند، هریک به تنهایی یا حتی در ترکیب با یکدیگر، سبب فروپاشی شوروی نبودند، بلکه سیاست‌های اصلاحی و تجدیدنظرطلبانه گورباچف و متحدانش، عامل بود. در ۱۹۸۷، گورباچف به خط اصلاحی آندروپف پشت کرد؛ خطی که خود وی به مدت دو سال آن را دنبال کرده بود. تجدیدنظرطلبی گورباچف، تا حذف مبانی تفکر مارکسیسم - لنینیسم پیش رفت (همان، ص ۳۷۲-۳۷۳). این تحلیل، دور از واقع نیست. انحراف انقلاب، از انحراف در شعارها آغاز می‌شود. نیروهای میانه‌رو، آنگاه که در قدرت سیاسی قرار می‌گیرند، در شعارها تجدیدنظر می‌کنند و شعارها را تغییر می‌دهند. البته اغلب، انحراف شعارها یک روند دفعی و ناگهانی نیست که به چشم آید و همگان تغییر اساسی را احساس کنند، بلکه



بازاندیشی در شعارها، با زیرکی خاصی در قالب روندی تدریجی و پلکانی طراحی می‌شود تا افکار عمومی نسبت به آن، بی‌حس باشند و از خود واکنش منفی نشان ندهند. البته شاید هم ابتدا تفاسیر و معانی متفاوتی برای شعارهای سابق و جافتاده مطرح شود و سپس از این مرحله عبور شود و شعارهای نو، جایگزین گردند. همچنان‌که در تجربه شوروی نمایان است، شعارهای نو با این چالش روبرو هستند که چه‌بسا، فاقد معنای مشخص و دقیق باشند یا کسانی که موظف به تعریف شفاف آنها هستند، از انجام این وظیفه، شانه خالی کنند تا همگان مطابق ذائقه و پسند خود، به معنای ابی - و درواقع، معناسازی - آنها پردازند. این وضعیت سبب می‌شود که توده‌های بیشتری به شعارهای واحد جذب شوند؛ چراکه آنها را مطابق با علایق خود می‌انگارند، اما از سوی دیگر لغزنده و سیال و مبهم‌بودن شعارها موجب می‌گردد تا هدف‌ها در هاله‌ای از ابهام فروروند و مقصد، روشن نباشد. این خطر در دوره گورباچف به‌وقوع پیوست و کار را بر او دشوار کرد.

تجدیدنظرطلبان، به ایالات متحده آمریکا، بسیار خوش‌بین بودند. آنها با آمریکا بر سر مبارزه با کمونیسم به توافق رسیده بودند. آمریکا، شوروی را محکوم و به چالش می‌کشید، اما تجدیدنظرطلبان همواره به دنبال این بودند که ثابت کنند در جهت تحولات مثبت در شوروی گام برمی‌دارد و از این‌رو شایسته حمایت آمریکا هستند، درحالی‌که تجدیدنظرطلبان به آمریکا، به‌صورت کامل اعتماد کرده بودند و در محاسبات خود، هرگز به احتمال توطئه و خدعه آمریکا نیندیشیده بودند، آمریکا سودای براندازی شوروی را در سر داشت و همکاری‌اش با تجدیدنظرطلبان، ظاهری و تاکتیکی بود. در اندیشه راهبردپردازان ایالات متحده آمریکا، تجدیدنظرطلبان در حکم وسیله و ابزاری بودند که می‌توانستند هدف براندازی را محقق کنند. به‌همین دلیل بود که هیچ‌یک از وعده‌های آمریکا به تجدیدنظرطلبان به‌وقوع نپیوست و آمریکا با بی‌اخلاقی تمام، همه‌چیز را زیر پا نهاد. گورباچف و یلتسین و همه تجدیدنظرطلبان، فریب ایالات متحده را خوردند و

ساده‌لوحانه، تصور کردند ایالات متحده در بلندمدت، همکاری با آنها را ادامه خواهد داد. در برابر این خوش‌بینی‌های کودکانه، امریکا منافع زیاده‌خواهانه خود را ترجیح داد و آنگاه که دریافت شوروی تا ساقط‌شدن فاصله‌ای ندارد، تجدیدنظرطلبان را رها کرد.

در میان سه لایه حاکمیت سیاسی، جامعه مدنی و توده‌های مردم، ارتباط‌گیری مستقیم امریکا، بیشتر با لایه فعالان جامعه مدنی بود، در حالی که روابط دیپلماتیک یا شخصیت‌های رسمی و سیاسی شوروی، محدود بود و تأثیر بر مردم نیز بیشتر به واسطه رسانه‌هایی همچون رادیو و کتاب‌ها و مجله‌ها بود، امریکا می‌توانست با پوشش‌های مختلف، فعالان جامعه مدنی شوروی را به بیرون از مرزهای این کشور فراخواند و به آنها نقشی در چهارچوب راهبرد کلان خود واگذار نماید. به این ترتیب، میانه‌روها هم در جامعه مدنی حضور داشتند و هم در حاکمیت سیاسی. میانه‌روها توانستند در زمان اندکی، تفوق را در هر دو لایه از آن خود کنند و جریان مقابل خود را به حاشیه برآند. نقش‌آفرینی نیروهای میانه‌رو در جامعه مدنی و به‌خصوص از طریق رسانه‌ها، تأثیر بسیار مهمی بر تحولات شوروی نهاد. تأمل در فلسفه وجودی و ماهیت جامعه مدنی، دلیل رویکرد ایالات متحده را در این باره بیشتر روشن می‌کند.

جامعه مدنی، قلمرو خودگردانی است که به واسطه شبکه‌های مستحکمی از انجمن‌ها، گروه‌های خودیاری و جنبش‌های اجتماعی شکل گرفته است (چاندوک، ۱۳۷۷، ص ۲۸). تعبیر خودگردانی، دلالت بر استقلال جامعه مدنی از دولت دارد. جامعه مدنی، حوزه مستقلی از دخالت دولت است. هر اندازه، استقلال جامعه مدنی از دولت بیشتر و گسترده جامعه مدنی وسیع‌تر باشد، قوی‌تر و اثرگذارتر است. جامعه مدنی به‌عنوان حوزه‌ای که جامعه و دولت را به هم پیوند می‌دهد، برای دموکراسی «ضرورتی مطلق» دارد. ضرورت مطلق جامعه مدنی از این امر ریشه می‌گیرد که این حوزه از نظر تاریخی، با ارزش‌های دموکراتیک مشارکت، پاسخگویی و ایجاد یک گفتمان عمومی از طریق زندگی انجمنی



پیوند داشته است. به این ترتیب، نقش جامعه مدنی عبارت است از «دموکراتیک کردن دولت» (همان، ص ۳۸). پس اگرچه اصل بر این است که جامعه مدنی از دولت، مستقل باشد و دولت نتواند در آن مداخله کند، اما جامعه مدنی باید بتواند بر دولت اثر نماید و آن را متناسب با اقتضانات دموکراسی، تغییر دهد. ارزش‌های جامعه مدنی عبارت‌اند از «مشارکت سیاسی»، «پاسخگویی دولت» و «عمومی بودن سیاست». نهادهای جامعه مدنی عبارت‌اند از نهادهای انجمنی و نمایندگی، مطبوعات آزاد و انجمن‌های اجتماعی. اعضای جامعه مدنی را افراد «شهروند» تشکیل می‌دهند؛ یعنی کسانی که دارای «حقوق» و مقام حقوقی معینی هستند. مفهوم و نهاد حقوق، نشانه حمایت از اعضای جامعه مدنی است. بدون حمایت از حقوق شناخته‌شده و قابل اجرای آزادی بیان، آزادی اجتماعی و آزادی عقیده، جامعه مدنی فلج می‌شود. جامعه مدنی با این سلاح‌ها - «حقوق»، «حاکمیت قانون»، «آزادی» و «شهروندی» - نوعی گفتمان «عقلانی» و «انتقادی» را به وجود می‌آورد که می‌تواند دولت را بازخواست کند؛ بر این اساس در نظریه دموکراسی، بر جامعه مدنی بسیار تأکید و یکی از لوازم حیاتی دموکراسی دانسته می‌شود و به همین دلیل است که دولت‌های اقتدارطلب می‌کوشند تا جامعه مدنی را سرکوب کنند (همان، ص ۲-۳). پاسخگویی دولت به نشاط و خودآگاهی سیاسی اعضای جامعه مدنی، بستگی دارد. منفعل بودن جامعه مدنی باعث پیدایش دولت‌هایی غیر پاسخگو می‌شود، ولی خودآگاهی سیاسی جامعه مدنی، محدودیت‌هایی برای قدرت دولت به وجود می‌آورد. اگر رویه‌های سیاسی یک جامعه مدنی خودآگاه، از مرزهای گفتمان سیاسی مورد نظر دولت فراتر رود، دولت با بحران مشروعیت روبه‌رو می‌شود. مشروعیت دولت تا زمانی تداوم می‌یابد که فعالان جامعه مدنی، مرزهای مورد نظر دولت را بپذیرند و فعالیت سیاسی در قلمرو این مرزها صورت بگیرد. درنوردیدن یا تغییر دادن این مرزها، یا باعث تغییر و بازسازی دستورکار دولت می‌شوند، یا موجب بی اعتبار شدن دولت (همان، ص ۳۱). پس به وسیله

جامعه مدنی می‌توان در دولت‌ها، تغییر ایجاد کرد. چنانچه جامعه مدنی، مقتدر و نیرومند باشد، در حالت حداقلی، مشروعیت و موجودیت آن را بی‌ثبات و درنهایت دگرگون می‌سازد. البته در این قبیل اقدامات، از ظرفیت اجتماعی نیز استفاده می‌شود، به طوری که فعالان جامعه مدنی می‌کوشند توده‌های مردم را با خود همراه کنند و از بسیج اجتماعی، به‌عنوان ابزار فشار از پایین بهره‌گیری نمایند.

در سال‌های پایانی، روابط آموزشی و فرهنگی و علمی میان امریکا و شوروی، پیشرفت‌های زیادی داشت: شمار زیادی از دانشگاه‌های امریکا با دانشگاه‌های شوروی، ارتباط برقرار کردند؛ دسترسی بیشتر به روزنامه‌های غربی و برنامه‌های رسانه‌های غرب، باعث سرازیر شدن افکار و عقاید فرهنگی و اطلاعات سیاسی به شوروی شد؛ پارازیت انداختن بر روی برنامه‌های صدای امریکا و رادیو آزادی، در سال ۱۹۸۹ متوقف گردید (پترجی، ۱۳۸۰، ص ۳۲۳-۳۲۴). امریکا، با صرف هزینه‌های فراوان، استادان دانشگاه‌ها و روشنفکران و فعالان اصلاح‌طلب را برای شرکت در کنفرانس‌ها و سمینارهای علمی به امریکا و اروپا دعوت می‌کرد. در این محافل به‌ظاهر علمی، امریکا می‌توانست شخصیت‌های مؤثر و کلیدی را شناسایی و از آنها شبکه‌سازی کند تا هدف‌های امریکا را در درون شوروی به اجرا درآورند. برنامه‌های براندازانه و ساختار شکنانه ایالات متحده امریکا در درون شوروی، نیازمند تکیه بر عناصر داخلی بود و بهترین راه برای شناسایی و جذب این عناصر، ایجاد این قبیل پوشش‌ها بود که حساسیت دولت شوروی را برنمی‌انگیخت. در جریان این کنفرانس‌ها و سمینارها، امریکا به‌صورت گسترده از شخصیت‌های دعوت شده، پذیرایی می‌کرد و به‌عنوان حمایت از فعالیت‌های علمی و فرهنگی، به آنها کمک مالی می‌نمود و القاب آن‌چنانی به آنها نسبت می‌داد. امریکا برای نیروگیری از درون شوروی و به‌کارگیری آنها به‌عنوان نفوذی، از هیچ کوششی فروگذار نمی‌کرد. به‌این ترتیب، در درون شوروی، گروهی از فعالان فکری و رسانه‌ای و سیاسی



پدید آمدند که طرفدار غرب و ارزش‌های غربی بودند و از ساختار داخلی بر اساس معیارهای غربی انتقاد می‌کردند.

همچنین در کنار گورباچف، شخصیت‌هایی حضور داشتند که از آغاز، متزلزل و بی‌ثبات بودند و به کمونیسم، آن‌چنان‌که باید باور نداشتند. روشن است که جذب این عناصر نیز برای غرب، بسیار مفید بود. امریکا تلاش کرد تا این افراد را شناسایی کند و به‌صورت مستقیم یا غیرمستقیم به خدمت هدف‌های خود بگمارد. در فرآیند مشکوک، همین عناصر توانستند از ساختار قدرت سیاسی بالا روند و جایگاه‌های کلیدی را تصاحب کنند. اینان از طریق چاپلوسی و تظاهر، نفوذ کردند و پس از آنکه موقعیت‌شان تثبیت شد، هدف‌های تجدیدنظرطلبانه خود را پی گرفتند. به‌این‌ترتیب، در عمل برنامه‌هایی در شوروی به اجرا نهاده شد که مطلوب ایالات متحده امریکا بود یا حتی ایالات متحده آنها را طراحی کرده بود.

روایت‌های گورباچف نیز بر مدار تحلیل‌ها یادشده است (گورباچف، ۱۳۷۰/همو، ۱۳۷۱/همو، ۱۳۷۸/همو، ۱۳۷۹/همو، ۱۳۸۳). شوروی، نخست دچار فروپاشی فکری و فرهنگی شد، سپس به ورطه فروپاشی سیاسی غلتید. در این روند، فرهنگ بومی و ملی شوروی، به‌شدت تخریب و نفی گردید و ارزش‌های غربی، جایگزین آن شد. این راهبرد، دو ضلع عملیاتی داشت: یکی رسانه‌های غربی که پس از شکل‌گیری فضای باز در درون شوروی توانسته بودند پیام‌های خود را به مخاطبان برسانند، دیگری رسانه‌های بومی و داخلی که میانه‌روها و تجدیدنظرطلب‌ها، بیشتر آنها را در اختیار داشتند و بی‌پروا، سبک زندگی غربی را ترویج می‌کردند. در واقع یک جنگ رسانه‌ای حقیقی و تمام‌عیار بر ضد فرهنگ ملی و بومی شکل گرفته بود. به‌طور مشخص، از سال ۱۹۸۵ به بعد، نیروهای اصلاح‌طلب و دموکرات کوشیدند تا به افکار عمومی القا کنند که آنچه در غرب است، نیکو و مطلوب است و در مقابل، هر آنچه در شوروی است، ناروا و مذموم. در این روند، عمده‌ترین

درون‌مایه‌های فرهنگ غربی - از قبیل لذت‌طلبی و منفعت‌پرستی - به مردم تحمیل شد. رسانه‌های میانه‌رو تبلیغ می‌کردند که اگر شوروی، فرهنگ غربی را بپذیرد، به پیشرفت و ترقی دست خواهد یافت و سطح رفاه مردم افزایش پیدا خواهد کرد. عناصر نفوذی، چهره قهرمانانه‌ای از ایالات متحده آمریکا ساخته بودند و وانمود می‌کردند که برقراری رابطه با آمریکا، گره از تمام مشکلات شوروی می‌گشاید و وضع زندگی مردم را دگرگون می‌کند. گویا در جهان، همه راه‌ها به آمریکا ختم می‌شود و چاره‌ای جز پذیرش آن به‌عنوان قدرت برتر و مسلط وجود ندارد. در اثر القاهای و تحمیل‌های رسانه‌ها، مردمان شوروی تصور می‌کردند که عاجز و ناتوان هستند و به‌ناچار، باید دستی از بیرون، کاری کند و جامعه را از چالش‌ها و تنگناها برهاند و این دست، تنها امریکاست. همچنین حجم وسیعی از کتاب‌ها و نشریات غربی به شوروی سرازیر شدند که ثروت‌اندوزی و مادی‌گری و رفاه‌طلبی را به نسل جوان القا می‌کردند. رسانه‌های وابسته و غرب‌گرا توانستند در مدت کوتاهی، به هدف‌های پنهان خود دست یابند و تحولات فرهنگی عمیقی را رقم بزنند، چنانچه ثروت، به منزلت بالایی در فرهنگ داخلی رسید و انسانیت سقوط کرد. همچنین در کتاب‌ها و نشریات غربی، اباحه‌گری جنسی و بی‌عفتی و اعتیاد به مواد مخدر نیز تبلیغ می‌شد.

در کنار این روند سازمان‌دهی شده تخریب فرهنگی که عواملان خارجی و داخلی داشت، حزب کمونیست اتحاد شوروی، بسیار منفعل و سست عمل کرد. در این رابطه جدید، حزب قدرت خود را از دست داده بود و نمی‌توانست به نیازها و ابهامات نسل جوان پاسخ بدهد و فرهنگ بومی و ملی را احیا و مقاوم کند. حزب هم از لحاظ ایدئولوژی و فکری و هم از لحاظ کارآمدی و عملی، اعتبار خود را تا حد زیادی از دست داده بود و اقتداری نداشت که بتواند بر روند تحولات اثر بگذارد و به آن جهت دهد. جالب اینکه ضلع داخلی عواملان تخریب و تلاشی فرهنگی را کسانی تشکیل می‌دادند که توطئه غرب را بر ضد شوروی، توهم معرفی می‌کردند. آنها وضعیت اجتماعی و مناسبات خارجی را



طبیعی و عادی می‌انگاشتند و معتقد بودند آنچه که رخ داده و می‌دهد، از وجود هیچ نقشه پنهانی و توطئه‌آمیزی حکایت نمی‌کند. آنها نمی‌پذیرفتند که غرض غرب از تعاملات و ارتباطات فرهنگی در قالب فعالیت‌های رسانه‌ای، یک جنگ واقعی و ویرانگر برای براندازی شوروی است.

### نتیجه

جریان فکری و سیاسی تجددگرا، یکی از مهم‌ترین موانع تحقق ارزش‌های فرهنگی انقلاب اسلامی هستند. این جریان در دانشگاه و حوزه و رسانه و حتی در درون حاکمیت، به نیروی پیشبرنده «ارزش‌های تجدیدی» تبدیل شده‌اند و در عمل نشان داده‌اند که ریشه و سرچشمه بحران‌ها و فتنه‌های فرهنگی هستند. این نیروها با تکیه بر «علوم انسانی تجدیدی» از یک سو و «رسانه» از سوی دیگر به روایت‌پردازی و وارونه از واقعیت‌های فرهنگی جامعه ایران رو آورده‌اند و می‌کوشند با تصویرسازی و قاب‌آفرینی، جامعه را دچار هراس و انفعال و همسویی با خود کنند. تمدن غربی، بدون هواداری و زمینه‌سازی اینان، قدرت پیشروی ندارد و نمی‌تواند در درون جامعه، تلاطم ایجاد کند. این لایه تجدیدی، «سربازان بومی تجدید» در درون نظام اجتماعی و حتی سیاسی ما هستند و می‌خواهند به خط ارزش‌های انقلابی، پایان بدهند. تعبیر «عادی‌سازی» که در ادبیات اینان به کار رفته است، نشان می‌دهد که می‌خواهند «وضع انقلابی» را متوقف سازند و ما در تجدید، هضم و مستحیل سازند. تعبیر دیگری که این نیروها در توصیف خویش استفاده کرده‌اند، «کنش‌گر مرزی» است. اگرچه مقصود اینان از مرز، فاصله میان «جامعه» و «حاکمیت» است، اما در عمل، اینان در این نقطه نشست‌اند، بلکه مرز اینان، «عالم تجدید» و «جامعه ما» است و چیزی را جز متجددسازی جامعه و حاکمیت طلب نمی‌کنند. غلیظ‌ترین تعبیری که در برابر اینان استفاده شده، «خواص جلال» است که آیت‌الله خامنه‌ای چندی پیش از آن

سخن گفت. روشن است که از نظر ایشان، چنین نقشی بسیار مخاطره‌انگیز است که این تعبیر در مقام بازنمایی آن به‌کار برده شده است. جامعه به‌خودی‌خود، تمنای تجدد فرهنگی ندارد، بلکه اینان هستند که ذائقه می‌آفرینند.

درمقابل، ما نیز باید به‌سراغ مبادی تفکر معارض رفته و ریشه‌ها و سرچشمه‌های فتنه‌های روایی و هویتی را شناسایی کنیم. علت‌العلل، خواص جلال هستند و اگر در همان ابتدای روایت‌پردازی‌های معارض، فعال و صریح در میدان باشیم و واسازی و مقابله و منهدم کنیم، اراده‌های تجددی در عمق جامعه نفوذ نمی‌کنند و کار بر ما دشوار نمی‌شود. به بیان استاد مطهری، تجربه‌های تاریخی نشان می‌دهند که همواره، فساد و تباهی و انحراف، از لایه بالایی جامعه به توده‌ها و عامه راه یافته است. این سرآمدان و شهره‌گان سیاسی و فکری هستند که بر اراده و خواست جامعه اثر می‌گذارند و بنیان‌های تفکر انقلابی را در ذهنیت جامعه، متزلزل می‌سازند. ما اکنون در مرحله «بازسازی انقلابی ساختار ذهنی جامعه» قرار داریم و باید برای این کلان‌مسئله، چاره‌اندیشی کنیم. باید عرصه عمومی را دریافت و تحول را از جامعه آغاز کرد، اما درعین حال، باید خاستگاه‌های تولید بحران هویتی را نقطه‌زنی کرد.

## منابع

۱. ابوالنصر، فضیل؛ رویارویی غرب‌گرایی و اسلام‌گرایی؛ ترجمه حجت‌الله جودکی؛ تهران: وزارت امور خارجه، ۱۳۷۸.
۲. اتریویی، هالوی‌ایوا؛ روشنفکران و شکست در پیامبری؛ ترجمه حسین کچویان؛ تهران: تیان، ۱۳۷۸.
۳. احمدی، بابک؛ کار روشنفکری؛ تهران: مرکز، ۱۳۸۵.
۴. آرمین، محسن؛ اسلام، اجتماع، سیاست؛ تهران: ذکر، ۱۳۸۰.
۵. آوینی، مرتضی؛ حلزون‌های خانه‌به‌دوش؛ تهران: واحه، ۱۳۹۱.
۶. باقی، عمادالدین؛ جنبش اصلاحات دموکراتیک ایران؛ تهران: سرایی، ۱۳۸۳.
۷. بجورنلوند، بریتا؛ جنگ سرد؛ ترجمه مهدی حقیقت‌خواه؛ تهران: ققنوس، ۱۳۸۶.
۸. بروس، استیو؛ مدل سکولارشدن غرب؛ ترجمه محمدمسعود سعیدی؛ تهران: گام نو، ۱۳۷۸.
۹. برونوفسکی، جیکوب؛ سنت روشنفکری در غرب: از لئوناردو تا هگل؛ ترجمه لی‌لا سازگار؛ تهران: آگاه، ۱۳۷۹.
۱۰. بشیریه، حسین؛ الف؛ گذار به دموکراسی؛ تهران: نگاه معاصر، ۱۳۸۷.
۱۱. بشیریه، حسین؛ ب؛ گذار به مردم‌سالاری: گفتارهای نظری؛ تهران: نگاه معاصر، ۱۳۷۸.
۱۲. بشیریه، حسین؛ دیباچه‌ای بر جامعه‌شناسی سیاسی ایران: دوره جمهوری اسلامی ایران؛ تهران: نگاه معاصر، ۱۳۸۵.
۱۳. بشیریه، حسین؛ عقل در سیاست: سی‌وپنج گفتار در فلسفه، جامعه‌شناسی و توسعه سیاسی؛ تهران: نگاه معاصر، ۱۳۸۳.
۱۴. بنارد، چریل؛ اسلام دموکراتیک مدنی: رویکرد امریکایی؛ ترجمه عسگر قهرمان‌پور؛ تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۸۴.





۱۵. بویل، پیترجی؛ تاریخ روابط امریکا و شوروی: از انقلاب روسیه تا فروپاشی کمونیسم؛ ترجمه غلامرضا علی بابایی و محمد رفیعی مهرآبادی؛ تهران: وزارت امور خارجه، ۱۳۸۰.
۱۶. پوپر، کارل ریموند؛ جامعه باز و دشمنان آن؛ ترجمه عزت‌الله فولادوند؛ تهران: خوارزمی، ۱۳۶۴.
۱۷. پیترجی، بویل؛ تاریخ روابط امریکا و شوروی: از انقلاب روسیه تا فروپاشی کمونیسم؛ ترجمه غلامرضا علی بابایی و محمد رفیعی مهرآبادی؛ تهران: وزارت امور خارجه، ۱۳۸۰.
۱۸. پیترز، دیوید؛ تاریخ بلوک شرق؛ ترجمه مهدی حقیقت‌خواه؛ تهران: ققنوس، ۱۳۸۵.
۱۹. جاروی، ایان چارلز؛ جامعه باز پوپر پس از پنجاه سال: تداوم موضوعیت بحث پوپر؛ ترجمه مصطفی یونسی؛ تهران: مرکز، ۱۳۸۲.
۲۰. جلالی پور، حمیدرضا؛ پس از دوم خرداد: نگاهی جامعه‌شناختی به جنبش مدنی ایران؛ تهران: کویر، ۱۳۷۶.
۲۱. جلالی پور، حمیدرضا؛ جامعه‌شناسی جنبش‌های اجتماعی؛ تهران: طرح نو، ۱۳۸۱.
۲۲. جلالی پور، حمیدرضا؛ دولت پنهان: بررسی جامعه‌شناختی عوامل تهدیدکننده جنبش اصلاحات؛ تهران: طرح نو، ۱۳۷۹.
۲۳. چارلز دیپلو، کگلی و ویتکف اوجین؛ سیاست خارجی امریکا: الگو و روند؛ ترجمه اصغر دستمالچی؛ تهران: وزارت امور خارجه، ۱۳۸۲.
۲۴. چاندوک، نیرا؛ جامعه مدنی و دولت: کاوش‌هایی در نظریه سیاسی؛ ترجمه فریدون فاطمی و وحید بزرگی؛ تهران: مرکز، ۱۳۷۷.
۲۵. حجاریان، سعید؛ از شاهد قدسی تا شاهد بازاری: عرفی شدن دین در سپهر سیاست؛ تهران: طرح نو، ۱۳۸۰.
۲۶. حجاریان، سعید؛ جمهوریت: افسون‌زدایی از قدرت؛ تهران: طرح نو، ۱۳۷۹.



۲۷. حمادی زقزوق، محمود؛ اسلام و غرب؛ ترجمه حجت‌الله جودکی؛ تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۷.
۲۸. خامنه‌ای، سیدعلی؛ طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن؛ تهران: مؤسسه ایمان جهادی، ۱۳۹۶.
۲۹. راباسا، آنجل و دیگران؛ ایجاد شبکه‌های مسلمانان میانه‌رو؛ ترجمه علی اکبر اسدی؛ تهران: اندیشه‌سازان نور، ۱۳۸۹.
۳۰. راند، آین؛ برای روشنفکر جدید؛ ترجمه آرش آقایی؛ تهران: آماره، ۱۴۰۲.
۳۱. رمضان، طارق؛ مسلمانان غرب در آینده اسلام؛ ترجمه امیر رضایی؛ تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، ۱۳۸۶.
۳۲. روزن، باری؛ انقلاب ایران: ایدئولوژی و نمادپردازی؛ ترجمه سیاوش مریدی؛ تهران: باز، ۱۳۷۹.
۳۳. زرشناس، شهریار؛ اشاراتی درباره لیبرالیسم در ایران؛ تهران: کیهان، ۱۳۷۸.
۳۴. زرشناس، شهریار؛ تأملاتی درباره جریان روشنفکری در ایران؛ تهران: برگ، ۱۳۷۳.
۳۵. زرشناس، شهریار؛ نگاهی کوتاه به تاریخچه روشنفکری در ایران؛ ج ۲، تهران: معارف، ۱۳۹۲.
۳۶. سروش، عبدالکریم؛ رازدانی و روشنفکری و دینداری؛ تهران: صراط، ۱۳۷۱.
۳۷. سروش، عبدالکریم؛ فربه‌تر از ایدئولوژی؛ تهران: صراط، ۱۳۷۲.
۳۸. سروش، عبدالکریم؛ قبض و بسط تئوریک شریعت؛ تهران: صراط، ۱۳۷۰.
۳۹. سروش، عبدالکریم؛ مدارا و مدیریت؛ تهران: صراط، ۱۳۷۶.
۴۰. سریع‌القلم، محمود؛ ایران و جهانی‌شدن: چالش‌ها و راه‌حل‌ها؛ تهران: مجمع تشخیص مصلحت نظام، ۱۳۸۴.
۴۱. سورس، جورج؛ دفاع از جامعه باز؛ ترجمه سودابه قیصری؛ تهران: پارسه، ۱۳۹۸.
۴۲. شجاعی‌زند، علی‌رضا؛ برهه انقلابی در ایران؛ تهران: عروج، ۱۳۸۲.
۴۳. شجاعی‌زند، علی‌رضا؛ تکاپوهای دین سیاسی: جستارهایی در جامعه‌شناسی سیاسی



- ایران؛ تهران: باز، ۱۳۸۳.
۴۴. شرفی، عبدالمجید؛ اسلام و مدرنیته؛ ترجمه مهدی مهریزی؛ تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۲.
۴۵. شمس الواعظین، ماشاءالله؛ یادداشت‌های سردبیر؛ تهران: جامعه ایرانیان، ۱۳۸۰.
۴۶. صفی، لوآی؛ چالش مدرنیته؛ ترجمه احمد موثقی؛ تهران: دادگستر، ۱۳۸۰.
۴۷. عبدی، عباس؛ در مسیر آزادی: گفتارها و نوشتارهای بعد از دوم خرداد؛ تهران: نگاه امروز، ۱۳۷۸.
۴۸. عبدی، عباس؛ قانون، قدرت، فرهنگ؛ تهران: طرح نو، ۱۳۷۷.
۴۹. عروی، عبدالله؛ اسلام و مدرنیته؛ ترجمه امیر رضایی؛ تهران: قصیده‌سرا، ۱۳۸۱.
۵۰. عماره، محمد؛ آینده مسلمانان بین نواندیشی اسلامی و نوگرایی غربی؛ ترجمه عبدالعزیز سلیمی؛ تهران: احسان، ۱۳۸۳.
۵۱. غلامرضا کاشی، محمدجواد؛ جادوی گفتار: ذهنیت فرهنگی و نظام‌های معانی در انتخابات دوم خرداد؛ تهران: آینده‌پویان، ۱۳۷۹.
۵۲. فوکو، میشل؛ ایران: روح یک جهان بی‌روح؛ ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده؛ تهران: نی، ۱۳۷۹.
۵۳. فوکو، میشل؛ ایرانی‌ها چه رؤیایی در سر دارند؟؛ ترجمه حسین معصومی‌همدانی؛ تهران: هرمس، ۱۳۸۹.
۵۴. فیشر، مایکل؛ ایران: از مباحثات مذهبی تا انقلاب؛ ترجمه حسین مطیعی‌امین؛ تهران: باز، ۱۳۸۳.
۵۵. کانت، ایمانوئل؛ «روشنگری چیست؟»، در: روشنگری چیست؟؛ گردآورنده اهرارد بار؛ ترجمه سیروس آرین‌پور؛ تهران: آگاه، ۱۳۷۲.
۵۶. کدی، نیکی؛ ریشه‌های انقلاب ایران؛ ترجمه عبدالرحیم گواهی؛ تهران: قلم، ۱۳۶۹.
۵۷. کی‌ران، روجر و توماس کنی؛ خیانت به سوسیالیسم: پس‌پرده فروپاشی اتحاد شوروی؛ ترجمه محمدعلی عمویی؛ تهران: اشاره، ۱۳۸۵.



۵۸. کچویان، حسین؛ تطورات گفتمان‌های هویتی ایران: ایران در کشاکش با تجدد و مابعدتجدد؛ تهران: نی، ۱۳۸۷.
۵۹. کچویان، حسین؛ کندوکاو در ماهیت معمایی ایران: جهانی‌سازی، دموکراسی‌سازی و جامعه‌شناسی سیاسی ایران؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۳.
۶۰. کولایی، الهه؛ اتحاد شوروی: از تکوین تا فروپاشی؛ تهران: وزارت امور خارجه، ۱۳۷۲.
۶۱. الگار، حامد؛ انقلاب اسلامی در ایران؛ ترجمه مرتضی اسعدی و حسن چیدری؛ تهران: قلم، ۱۳۶۰.
۶۲. الگار، حامد؛ نیروهای مذهبی در ایران قرن بیستم، سلسله پهلوی و نیروهای مذهبی به روایت تاریخ کمبریج؛ ترجمه عباس منخبر؛ تهران: طرح نو، ۱۳۷۵.
۶۳. گورباچف، میخائیل؛ اندیشه‌هایی درباره گذشته و آینده فروپاشی؛ ترجمه گروه مترجمان؛ تهران: وزارت امور خارجه، ۱۳۸۳.
۶۴. گورباچف، میخائیل؛ به‌سوی جهان بهتر؛ ترجمه منوچهر طلوعی؛ تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۰.
۶۵. گورباچف، میخائیل؛ پراسترویکا: دومین اصلاحات؛ ترجمه عبدالرحمن صدریه؛ تهران: فردوس، ۱۳۷۹.
۶۶. گورباچف، میخائیل؛ خاطرات میخائیل گورباچف؛ ترجمه فریدون دولت‌شاهی؛ تهران: اطلاعات، ۱۳۷۸.
۶۷. گورباچف، میخائیل؛ کودتای اوت؛ ترجمه مجتبی امیری؛ تهران: اطلاعات، ۱۳۷۱.
۶۸. گیل، گریم؛ نیروهای مؤثر در گذار به دموکراسی: نخبگان، جامعه مدنی و قرآیندگذار؛ ترجمه علی اصغر قاسمی و محمد صالحی؛ تهران: نگاه معاصر، ۱۴۰۰.
۶۹. مارکوزه، هربرت و کارل پوپر؛ انقلاب یا اصلاح؛ ترجمه هوشنگ وزیری. تهران: خوارزمی، ۱۳۸۰.
۷۰. متیک، پل؛ انقلاب و رفرم؛ ترجمه وحید تقوی؛ تهران: سالی، ۱۳۸۷.



۷۱. مجتهد شبستری، محمد؛ نقدی بر قرائت رسمی از دین: بحران‌ها، چالش‌ها، راه‌حل‌ها؛ تهران: طرح نو، ۱۳۷۹.
۷۲. محمدی، مجید؛ الف؛ لیبرالیسم ایرانی: الگوی ناتمام؛ تهران: جامعه ایرانیان، ۱۳۷۹.
۷۳. محمدی، مجید؛ ب؛ راه دشوار اصلاحات: مؤلفه‌ها و موانع توسعه سیاسی؛ تهران: جامعه ایرانیان، ۱۳۷۹.
۷۴. مردیها، مرتضی؛ با مسئولیت سردبیر: مقدمه‌ای بر پروژه اصلاح؛ تهران: جامعه ایرانیان، ۱۳۷۹.
۷۵. مصباح یزدی، محمدتقی؛ انقلاب اسلامی: جهشی در تحولات سیاسی تاریخ؛ قم: مؤسسه امام خمینی، ۱۳۸۴.
۷۶. مطهری، مرتضی؛ آینده انقلاب اسلامی ایران؛ تهران: صدرا، ۱۳۸۶.
۷۷. مطهری، مرتضی؛ بررسی اجمالی نهضت‌های اسلامی در صدساله اخیر؛ تهران: صدرا، ۱۳۸۵.
۷۸. مهاجرانی، سیدعطاءالله؛ استیضاح؛ تهران: اطلاعات، ۱۳۷۸.
۷۹. هانتینگتون، ساموئل؛ سامان سیاسی در جوامع دستخوش دگرگونی؛ ترجمه محسن ثلاثی؛ تهران: علم، ۱۳۸۶.
۸۰. هانتینگتون، ساموئل؛ موج سوم دموکراسی در پایان سده بیستم؛ ترجمه احمد شهسا؛ تهران: روزنه، ۱۳۸۱.