

بسم الله الرحمن الرحيم

شريعتى: راه یا بيراهه؟

رضا عليجانى

تهران، نشر قلم، ۱۳۸۱



• پيشنياز

• بخش اول: شريعتى - امروز

• بخش دوم: شريعتى - دیروز

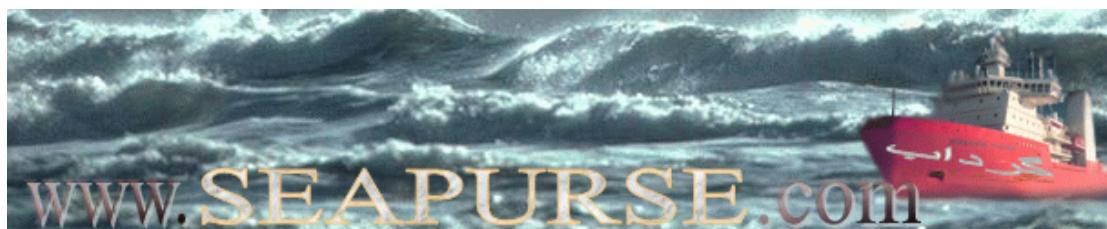
• بخش سوم: يك تجربه، يك راه - نوگرایی دینی

«فهرست كامل»



فهرست

<ul style="list-style-type: none"> ● پیش‌نیاز ● بخش اول: شریعتی؛ امروز ◊ تشیع سرخ یا تشیع سه‌رنگ ایرانی؟ ◊ نیاز زمانه؛ رنسانس فکری یا رنسانس ایدئولوژیک؟ ◊ شریعتی؛ راه یا بیراھه؟ ◊ تغییر حایگاه مذهب در ایران کنونی (پاسخ به یک نقد) 	<ul style="list-style-type: none"> ● بخش دوم: شریعتی؛ دیروز ◊ شریعتی و نقادی سنت ◊ استراتژی، متدلوزی و ایدئولوزی شریعتی ◊ هويت ملي - مذهبی (نسبت مذهب و ملیت در آرای شریعتی) ◊ دموکراسی متعهد؛ فلسفه‌ی سیاسی یا نظریه‌ی سیاسی؟ ◊ دموکراسی متعهد؛ پاورقی یا متن؟ ◊ داستان کسی که می‌خواست سخنرانی شریعتی را به هم بزند (یک مصاحبه) 	<ul style="list-style-type: none"> ● بخش سوم: یک تجربه، یک راه؛ نوگرایی دینی ◊ نهضت بیداری زنان و نقش نوگرایی دینی ◊ نقد دکتر ابراهیم بزدی بر مقاله‌ی نهضت بیداری زنان و نقش نوگرایی دینی ◊ زنان در ستمی مصاعف
---	--	--



پیش‌نیاز

مجموعه‌ی مقالاتی که در پیش روی شماست، مطالبی است که در طوی یک دهه، از سال‌های آغازین تا سال‌های پایانی دهه‌ی ۷۰، توسط نگارنده تهیه شده است. موضوع مشترکی که این مقالات را به هم پیوند می‌زند، دکتر علی «شريعتی» به طور خاص، و «نوگرایی دینی»، به طور عام است.

این مقالات، در طول سالیان مختلف، در لابه‌لای برخی نشریات و کتاب‌ها، به چاپ رسیده است. اماً اینک، یکجا و در کنار هم، ارائه می‌شود. چرا که احتمالاً هم برای بسیاری از مخاطبان - به‌ویژه نسل نویی که در نیمه‌ی دوم دهه‌ی ۷۰ به صحنه‌ی اندیشه و اجتماع آمده است - همه‌ی آن نشریات در دسترس نیست و هم این که ارائه‌ی آن مقالات به صورت یکجا و در کنار هم، تحلیل و تعمق و نقد آنها، و همچنین دیالوگ بین افکار، و احیاناً نسل‌ها را آسان‌تر می‌سازد.

کتاب حاضر، از سه بخش تشکیل شده است. **بخش اول**، حاوی مقالاتی است که بیش‌تر، از منظر «امروز» به گذشته نگریسته و سعی کرده است در یک سفر درون پارادایمی، گفتار شريعتی و نوگرایی دینی را در استمرار خود، و در بستر نیازهای زمانی نو و کنونی مورد توجه قرار دهد. دغدغه‌ی مهم در این استمرار، تأکید بر آزادی و معنویت، در کنار برابری است؛ که یکی از گفتارهای غالب دهه‌های گذشته (به‌ویژه دهه‌ی ۴۰، ۵۰، و ۶۰) را تشکیل می‌داده است. اماً شريعتی، از همان گاه، با طرح مثلث آرمانی، به یاد ماندگار «آزادی، برابری، عشق» (و به عبارتی: عرفان، برابری، آزادی) این سه افق پیش رو و دوردست را در کنار هم دیده است.

دغدغه‌ی دیگر نگارنده در این «استمرار» و «احیاء»، تغییر «جایگاه مذهب» در جامعه‌ی کنونی، نسبت به دهه‌های گذشته، و ضرورت لحاظ کردن این دگرگونی در پروژه‌ی نوگرایی دینی است. نگارنده، این دغدغه را در شکل‌های مختلف، در مقالاتش بازتابنده است. با تأکید به نیاز به یک رنسانس و نو زایی فکری و فرهنگی تا نوزایی مذهبی ایدئولوژیک، با طرح نیاز به یک ایدئولوژی ملی - مذهبی، تا یک اندیشه و مکتب غیر کاربردی و عام مذهبی و....

به هر حال، به نظر می‌رسد در پروژه‌ی روش‌فکری مذهبی، مذهب در حال تبدیل از یک پروژه‌ی «اجتماعی» (و به طور دقیق‌تر: اجتماعی - انسانی) به یک پروژه‌ی «انسانی» (و به طور دقیق‌تر: انسانی - اجتماعی) است. و البته، این به معنای «شخصی» شدن مذهب نیست. بلکه به معنای کلی، ساده‌سازی آن (به تعبیر اقبال) و نیز خروج برخی از روش‌فکران مذهبی و هواداران و پیروان آنها از حالت «تک‌منبعی» (و اتکای صرف به منابع مکتوب دینی) و استفاده از تمامی منابع معرفت، از جمله میراث اندیشه‌ی بشری در طول تاریخ می‌باشد. همان‌گونه که خود منابع دینی اولیه نیز طبیعت و تاریخ و عقل و دل و... را نیز به عنوان منابع معرفت، به مخاطبان خود معرفی می‌کند.

«مذهب»، در جایگاه یک پروژه‌ی اجتماعی در حرکت نوگرایی دینی، هم (الف) شاخص و بستر اصلی «نوزایی فرهنگی» بود و هم (ب) با طرح دین اجتماعی به عنوان یک راه عمومی و کلان و ملی برای «مبازره» با ستم و تبعیض حاکمیت زمانه و هرگونه سلطه به طور عام، مورد توجه قرار می‌گرفت و هم (پ) از یک منظر فلسفی - عرفانی، راه «رهایی» انسان تلقی می‌شد.

اماً اینک، به نظر می‌رسد در مورد نخست، تکیه‌ی «اصلی» بر مذهب، جهت نوزایی فرهنگی، از اولویت عام و نخست خارج شده و رنسانس فکری و نوزایی فرهنگی به طور عام (که مذهب نیز بخشی از آن است) به جای نوزایی مذهبی (به طور خاص و تکمنبع‌گونه) قرار گرفته است.

در مورد دوم، اسلام‌گرایی، به عنوان یک راه نسبتاً عمومی و ملی، به یک راه حل به اصطلاح حزبی تبدیل شده است. یعنی در یک جامعه (موزون و متکثر، که آرایش سیاسی - فکری - طبقاتی جامعه و صفت‌بندی آن شفافتر و مشخصاً جزبی شده است، نه جامعه‌ی کنونی) و در رقابت بین گرایشات، ایدئولوژی‌ها و احزاب، احزای نیز می‌توانند اقشاری از جامعه را نمایندگی کرده و سخن‌گوی آنان باشند و در مرام‌نامه‌ی جریان و حزب خویش، «مذهب» را هم به عنوان «یکی» از منابع تفکر فلسفی و نگرش خویش به هستی و انسان و جامعه پذیرفته‌اند و به اصطلاح، خود را «مذهبی» می‌دانند.

هرچند به اعتقاد نگارنده، هر فکر و مرام و ایدئولوژی (چه مذهبی، چه غیر مذهبی و...) که در اقشاری از جامعه مورد توجه و اعتناد باشد و به اصطلاح، در حوزه‌ی حزبی پذیرفته شود، می‌تواند وارد حوزه‌ی همگانی و عرصه‌ی اجتماع (و از جمله سیاست) بشود. اماً در هنگام ورود به قدرت و حاکمیت و حکومت (که امری مشترک و مشاع بین همه‌ی افراد در یک جامعه است) باید فکر و مرام خود را پشت درهای پارلمان و دولت و... جا بگذارد. و به این ترتیب، افکار و ایدئولوژی‌ها و احیاناً مذاهب و مکاتب گوناگون در حوزه‌ی عمومی با هم رقابت می‌کنند و در این رقابت، می‌بایست آزاد باشند. اماً در هنگام ورود به قدرت، آنچه به رأی مردم می‌گذارند، "برنامه‌های خوبش" است، نه اندیشه‌ها و مذاهب و ایدئولوژی‌های خود. و هیچ جریانی نمی‌تواند یک بار، یکجا و برای همیشه، «اندیشه»‌ی خود را به رأی مردم بگذارد و از مردم، برای اجرای آن اندیشه (چه دین، چه بی‌دینی و چه هر مذهب یا ایدئولوژی از چپ تا راست) رأی مطلق و چک سفید بگیرد.

سیر مقالات کتاب، در بخش اول، با توجه به سیر زمانی نگارش آنها، دغدغه‌ی یادشده در بالا، که به تدریج در این مقالات منعکس شده را نشان می‌دهد. امید است که نگارنده، در آینده بتواند این رأی (به‌ویژه مبحث ضرورت تبدیل مذهب، از یک پروژه‌ی عمده‌ی اجتماعی، به عنوان یک پروژه‌ی عمده‌ی انسانی، و از یک راه‌کار عمده‌ی ملی، به یک راه‌کار عمده‌ی حزبی، از سوی روشن‌فکران مذهبی) را به طور دقیق‌تر و کامل‌تر مکتوب کرده و به مخاطبان و علاقه‌مندان این موضوعات، جهت نقد و اصلاح ارائه نماید و از آراء آنان نیز برای تصحیح و تکمیل رأی خود بیش‌تر بهره گیرد.

به هر حال، در مقالات بخش اول، این دغدغه منعکس است که باید تغییر زمانه و گفتارها و گفتمان‌های غالب را دریافت و البته، بدون تغییر پارادایم (و در مورد آرای شريعتمانی، پارادایم سوسیال - دموکراسی معنوی)، ولی با سفر درون‌پارادایمی، به استمرار میراث گذشته‌ی پارادایم و جهت‌گیری‌ها و ممیزه‌های جدی و هسته‌های سخت‌گفتمانی آن، در دوران جدید و نیازهای نو، همت گماشت.

بخش دوم کتاب، به طور عمده، معرفی شريعتمانی از درون، و تفسیر و توضیح کلان آرای او، در برخی مقالات، و توضیح برخی نظرات خاص و خردتر او در بعضی مقالات دیگر می‌باشد. بحث دموکراسی در آرای شريعتمانی و نقد برخی نقدهایی که از این منظر بر آرای او شده است و تأکید بر این که برخورد حمایتی - انتقادی با «دموکراسی» (حمایت از دموکراسی، به عنوان یک آرمان؛ و نقد دموکراسی یا دموکراسی‌های موجود، به عنوان یک امر واقعی و مستقر) «متن» فلسفه‌ی سیاسی شريعتمانی را تشکیل می‌دهد و دموکراسی متعهد و رهبری موقت انقلابی، «پاورقی» است که او بر این آراء، آن هم معطوف به شرایط و جوامعی خاص، زده است؛ نه به طور عام (همه‌زمانی یا همه‌مکانی).

در **بخش سوم**، یک «نمونه» و یک «تجربه» از موفقیت رویکرد نوگرایی دینی و روش‌نفرکری مذهبی در شکستن قفل عقب‌ماندگی جامعه‌ی ایران در مورد «زمان»، مورد تحلیل قرار گرفته است. به اعتقاد نگارنده، این «نمونه»، نشان‌گر «موفقیت» پژوهشی روش‌نفرکریهای مذهبی در جامعه‌ی ما، جدا از «درستی» (و حقانیت) درون‌نایه‌ی فکری و فلسفی آن می‌باشد.

در مجموع، اگر نگارنده موفق شود با این مقالات، نقطه‌ی عزیمت و منظوری که از آن منظر، به «پدیده»ی نوگرایی دینی و روش‌نفرکری مذهبی می‌نگرد را فراروی مخاطبان اهل درد (درد میهن و مردم و انسان) قرار دهد، به هدف خود رسیده است؛ بدون آن که لزوماً مخاطبات کتاب، با تک‌تک آراء و نظرات او موافق باشند. امید است مخاطبان و بزرگان و بزرگواران اهل درد و دغدغه، نگارنده را از راهنمایی‌های خویش محروم نسازند.

در پایان، وظیفه‌ی اخلاقی خود می‌دانم از انتشارات قلم، و بهویژه، دوست ارجمند، آقای پیمان شیشه‌گر، که امکان چاپ این مجموعه را فراهم آوردن؛ و همچنین از خانم معصومه شاپوری، که با جدیت و پی‌گیری تمام، کار آماده‌سازی این مجموعه را به عهده داشته‌اند، تشکر نمایم.

رضا علیجانی

۱۳۹۱ فروردین

بخش اول

شريعتم، امروز

تشیع سرخ یا تشیع سه‌رنگ ایرانی؟

نیاز زمانه: رنسانس فکری یا رنسانس ایدئولوژیک؟

شريعتم - راه یا بیراهه؟

تغییر جایگاه "مذهب" در ایران کنونی

فهرست



تشييع سرخ، يا تشييع سه رنگ ايراني؟*

فصل اول - وضعیت کنونی اندیشه‌ی نوگرایی دینی از یک نگاه

روزی شريعى، تشييع سرخ را در برابر تشييع سیاه، مطرح کرد[†]. یکی را مذهب حرکت و فداقاری و شهادت، و دیگری را مذهب سکون و مصلحت و عزا نامید. صفارایی تشييع علوی و تشييع صفوی، نمودی بود از دو گرایش نوگرا و روشن‌فکری از دین، و تلقی سنتی تاریخی، که در پیوستگی یا وابستگی به قدرت‌های حاکمه، بر ظلم به انسان و مردم و مذهب و حقیقت، سکوت کرده یا توجیه‌گری نموده بود.

در واقع، می‌توان گفت پس از کودتای ۲۸ مرداد، رویکرد به مذهب، در میان نیروهای فعال اجتماعی ایران، رشدی روزافرون داشت و این روند، در دهه‌ی ۴۰ و ۵۰، به اوج خود رسید. در نهضت مقاومت ملی، حضور نیروهای مذهبی پرنگتر از گذشته بود و پس از آن، در دهه‌ی ۴۰ نیز از درون نیروهای ملی، طیفی که گرایش مذهبی پرنگتری داشت، به تشکیل نهضت آزادی دست زد. در دهه‌ی ۵۰ نیز، نیروهای مذهبی در تشکلهای مستقل و متعددی، حرکت پیشین را در فرازی جدیدتر و با فداقاری بیشتر، ادامه دادند.

شريعى، خود، در سمت و سوی مذهبی یافتن فضای پس از کودتا، و بهویژه پس از قیام ۱۵ خرداد، نقش چندانی نداشت. بحث ایدئولوژی و امامت و...، حتی قبیل از بازگشت شريعى از اروپا به ایران، از سوی افراد میانه‌رویی همچون مهندس بازرگان (در کتاب بعثت و ایدئولوژی، سال ۴۳؛ و مباحث گوناگون داخل زندان) مطرح شد. نظرات وی درباره‌ی ایدئولوژی و ضرورت آن، و مسأله‌ی امامت به طور خام، و حتی با رنگه‌های قوی سنتی و نیز تندتر از شريعى، مطرح گردید و حتی از «حکومت اسلامی» یاد گردید و مورد تأکید قرار گرفت؛ چیزی که شريعى هیچ‌گاه خواهان آن نبود و در کل آثارش نامی از حکومت دینی نبرد.

رویکرد به مذهب در این دوران، حاصل تعامل عوامل تاریخی و اجتماعی و تجارب سیاسی متأخری بود که می‌بایست جداگانه مورد ارزیابی قرار گیرد. اما شريعى، در این فضای رویکرد به مذهب، و اقتدار روزافرون آن، بحث مذهب علیه مذهب، کدام مذهب، و بازگشت به کدام خوبشتن را مطرح ساخت. مباحث عمیق و روشن‌گر و پراحساس او، در تشدید این روند و بهویژه در تفکیک دو نوع نگرش به مذهب، نقشی تاریخی داشت. اگر او نمی‌بود، روند رو به گسترش مذهب‌گرایی، باعث رشد روزافرون و قدرتمند بنیادگرایی تندرو از سویی (در میان مردم و سطوح پایین جامعه و قدرت سیاسی) و رشد جریان میانه‌رو در میان سطوح بالای حرکت سیاسی می‌گردید. تحلیل این مسأله و گزینه‌های احتمالی رخدادهای آتی در این فرایند، مقوله‌ی مفصلی خواهد شد.

* این مقاله، در شماره‌ی ۳۴ نشریه‌ی ایران فردا (تیر ماه ۱۳۷۶) به چاپ رسیده است.

[†] رک. مقدمه‌ی کتاب تشييع علوی - تشييع صفوی: «تشييع سرخ - تشييع سیاه.» (م.آ - ۹)

اماً گفتمان‌های رایج آن دوره‌ی تاریخ در جامعه‌ی ما، دارای سه بخش مهم بود:

۱. مذهب‌گرایی، که در استقبال از مباحثت دینی و آرمان «حکومت مذهبی» بازتاب پیدا کرد.

۲. عدالتخواهی، که در آرمان سوسیالیسم منعکس می‌گردید و به انحصار و بیان‌های گوناگون، در ادبیات سیاسی و فکری آن دوره، تبلور می‌یافتد.

۳. رادیکالیسم، که جدا از بازتابش در نظریه‌ها و آرمان‌ها، در شیوه‌ها و مشی‌های اجتماعی خود می‌نمود و در نظریه‌ی «انقلاب» و عمل به آن، عینیت یافت. پس مذهب‌گرایی، سوسیالیسم، و رادیکالیسم، سه گفتمان غالب اجتماعی و روشن‌فکری آن دوران بود. (دورانی که می‌توان امتدادش را از سال ۴۲، تا بیست‌وپنج سال پس از آن در نظر گرفت).

تشیع رادیکار، در مقابل تشیع سیاه، به نیازهای زمانه، یعنی هم مذهب‌گرایی راستین، هم عدالتخواهی، و هم رادیکالیسم اجتماعی، پاسخ مناسب و سامانیافته و منسجم می‌داد. أماً تشیع سیاه، با تحریف مذهب، آن را به ابزار تزویری علیه عدالتخواهی و حق‌طلبی مردمان رحمت‌کش و روشن‌فکران حقیقت‌طلب و توجیه و رکود و سکون و پذیرش وضعیت موجود مبدل می‌ساخت. اصلاح متفاوت و متضاد این دو گرایش، از توحید و تلقی از هستی و انسان گرفته تا مسائل اقتصادی و سیاسی و اجتماعی و آرمان‌های عرفان، برابری، آزادی، تا نگرش و آرمان حکومت شرعی و فقهی دینی، دامن گسترانده بود

بازتاب و رهآورد اجتماعی و سیاسی این دو گرایش (که البته به صورت «طیفی» و نه صرفاً دقیق‌تر، از دو نقطه‌ی مقابل هم و پرفاصله، تا گرایش‌ها و طیف‌های بینایی‌نی را در بر می‌گرفت) پس از انقلاب و دو دهه‌ی اخیر، به خوبی مشهود بوده و نقاط ضعف و قدرت و کاستی‌ها و مزیت‌های خود را در بستر تجربه و عینیت، آشکار نموده است. از هر سو نیز ترمیم‌ها و تجدیدنظرهایی صورت گرفته، أماً حکایت همچنان باقی است و مبانی و نقطه‌ی عزیمت‌ها و سمت‌وسوها و آرمان‌های نهایی متفاوت و متضادی همچنان رخ می‌نمایند. در این فرآیند، که دو دهه به طول کشیده است، افراد و متفکرانی نیز از هر سو به سمت دیگر، و بیش‌تر از سوی سنت به سمت نوگرایی، نقل مکان نموده‌اند.

پس از ۲۵ سال بعد از خرداد ۴۲، و به‌ویژه پس از فروپاشی بلوک شرق در سطح جهانی و تمام جنگ در مقیاس داخلی و ملی، اینک در بستر رشد و تکثر اجتماعی پیش آمد، در عرصه‌ی فکری نوگرایی دینی نیز دو گرایش پردازنه‌ی جدید پدید آمد: گرایش آکادمیک، و گرایش لیبرال دموکراسی (که اگر بخواهیم با اندکی تسامح^{*}، از تعابیری مشابه بهره بگیریم، می‌توانیم در مورد آنها، اصلاحات تشیع سبز و تشیع سفید را به کار بندیم).

* منظور از «تشیع» در این تعابیر، نه صرفاً گرایش خاص فرقه‌ای، بلکه «مذهب‌گرایی» به معنای عام است. هرچند این مذهب در جامعه‌ی ما، از پیشینه‌ی خاص شیعی برخوردار است. این دسته‌بندی، اولاً تنها افرادی را که از حیطه‌ی مذهب و مذهبی بودن کنار رفته‌اند، در بر نمی‌گیرد و بی‌تأکید بر گرایش خاص فرقه‌ای، با تسامح، کل گرایش‌های مذهبی را شامل ←

• گرایش آکادمیک:

منظور، گرایشی فکری است که بیشتر تمايل به کار آکادمیک و نظری داشته و دغدغه‌ای برای حرکت اجتماعی ندارد.* آزادی را عمدتاً در عرصه‌ی قلم و بیان می‌بینند. از نیمنگاهی به فقر و فقرا و مردمان رحمت‌کش دریغ دارد و حتی گاه به توجیه طبقات و طرح عدم جهت‌داری طبقاتی مذهب می‌پردازد. در عرصه‌ی فکری و در کارهای مشخص و معنی از آن - به چالشی سخت، با دیدگاه‌های سنتی رسیده است. به گرایش لیبرال دموکراسی، یاری فکری می‌رساند و گرایش رادیکال را نیز از برخی نظرگاهها، بهره‌مند می‌سازد؛ هرجند بدینی‌ها و بعض‌کینه‌هایی از این گرایش به دل دارد. برخی از رهروان این طیف، یاران سابق تشیع کلاسیکند. افرادی نیز که از گرایش رادیکال خسته یا نامید شده‌اند، با تردیدها و شکها و بازنگری‌هایی، به این نحله پیوسته‌اند.

اما مهمترین شاخصه‌ی این طیف، تأکید بر گرایش آکادمیک، و گریز از حرکت اجتماعی و فرار از سیاست است. این گریز و پرهیز، گاه لباس و سامانی نظری نیز می‌یابد. به سیاست‌زدگی حمله می‌شود و سیاست‌گریزی نتیجه‌گیری می‌شود. کار روشن‌فکر و اهل علم، نه عمل و تحقق، که تنها خردورزی معرفی می‌شود. در این نگاه، «انسان همان اندیشه است.» و خواسته و ناخواسته، تاریخ تنها با خردورزی‌ها و بی‌خردی‌های رایج و جاری در آن تحلیل می‌شود. در تحلیل انسان، «خرد» مبنی قرار می‌گیرد و «احساس» و «منافع» نادیده گرفته می‌شود و تاریخ بشر نیز به تاریخ فکر و اندیشه تقلیل می‌یابد و نقش احساس‌ها و شورمندی‌ها (در نگاه پارتو) و نقش منافع و طبقات (در نگاه مارکس) نادیده انگاشته می‌شود. در این باب، سخن بسیار می‌ماند.

این طیف از خردگرایی، کثرت‌گرایی (البته بیشتر در ابعاد فکری و دینی، تا سیاسی و اجتماعی)، عدم قطعیت و غایت‌مندی و عدم صحت یا عدم کارآمدی اصلاح‌گرایی رادیکال و کلان، بی‌«جهت» بودن مذهب و فاصله‌ی آن از حیطه‌ی جمعی و امور اجتماعی و سیاست، نقد و نفی هر نوع ابدئولوژی، صحیح بودن هندسه‌ی اجتماعی و «وضعیت موجود» (به معنای عام) و... سخن می‌گوید.

• گرایش لیبرال دموکراسی:

منظور، گرایش فکری است که مبانی مشترک بسیاری با گرایش آکادمیک دارد؛ اما در یک نقطه‌ی مهم، از آن فاصله می‌گیرد و آن، اعتقاد به عمل اجتماعی و سیاسی است. در این

← می‌گردد. ثانیاً، صرفاً معطوف به گرایش‌های فکری و اهل نظر در جامعه‌ی ماست و درباره‌ی گرایش‌های اجتماعی و سیاسی، باید دسته‌بندی و طیف‌بندی‌های دیگری را مطرح ساخت.

* برای آشنایی با برخی استدلالات و درون‌مایه‌های این نگرش، می‌توانید به مقالات «سنت روشن‌فکری جدید» (کیان، شماره‌ی ۸) و «روشن‌فکر سنتی و سنت روشن‌فکری» (کیان، شماره‌ی ۲۰) و یا برخی مقالات آقای احمد نراقی در کیان، مراجعه کنید. با تأکید بر این که این ارجاعات، فقط برای آشنایی با نظرات مطروحه در مقاله است، نه قضاوت یا طیف‌بندی نویسنده‌گان مقالات.

نگرش، تنها کار آکادمیک و فکری نتیجه‌ساز نیست. بلکه هر روشن‌فکر و هر اهل فکری، باید در بستر حرکت اجتماعی، زمینه‌ی رشد جامعه‌ی مدنی و تکوین دموکراسی را فراهم آورد. اما باید در برخورد با قدرت سیاسی، میانه‌رو و ملایم بود و به تدریج، زمینه‌های رقابت و مشارکت را تقویت نمود. این طیف، نگاهی به دموکراسی لیبرال دارد. برخی از پیروان این طیف، حرکتی تدریجی از تشیع کلاسیک به این سو داشته‌اند و بدینهای و کینه‌های ناشی از پیشینه‌ی خود را نیز نسبت به گرایش رادیکال، در سر دارند. برخی نیز از طیف رادیکال به این نحله پیوسته‌اند. عده‌ای نیز که جوان‌ترند، بر بستر گرایش آکادمیک، از تشیع کلاسیک بریده‌اند و از طریق نظریات و آرای آن طیف، «آزاد» شده‌اند. اما تعلقات و گرایشاتشان به عمل اجتماعی، آنان را به این تفکر نزدیک ساخته است.

تمایل این طیف به حرکت اجتماعی، باعث شده که در مقابل ایدئولوژیستیزی کامل گرایش آکادمیک، موضعی منفی و نقدآمیز داشته باشد*. و از آنجا که معمولاً حرکت‌های اجتماعی از ایدئولوژی‌هایی که الزاماً همگی آنها بسته و تالیfer نیستند (مانند ایدئولوژی لیبرالیسم) بهره می‌گیرند، گرایش یادشده به طیفبندی ایدئولوژی‌ها و ضرورت وجود ایدئولوژی برای حرکت اجتماعی، ضمن طرح تمامی آسیب‌پذیری‌های آن، پرداخته است. این گرایش، که کمتر دغدغه‌ی عدالت و فقر فقرا و زحمت‌کشان را دارد، مهمترین آرمان اجتماعی‌اش، توزیع متکثر قدرت و آزادی‌های فکری و اجتماعی است. اما بر خلاف گرایش اول، نگاهی نیز به قدرت دارد، خواهان تحزب اجتماعی است و در انتخابات (مجلس و ریاست جمهوری)، حضوری کموبیش فعال داشته است.

در این‌جا باید از طیفی میانی نیز یاد کنیم که نقطه‌ی عزیمت‌ش در مخالفت و مقابله با مسؤولیت و عمل اجتماعی و سیاسی نیست و بیش‌تر از طیف آکادمیک، به مسائل اجتماعی و سیاسی، حداقل در حوزه‌ی نظری، تمایل و علاقه نشان می‌دهد. اما با تأثیرپذیری شدید از اندیشه‌ی فوکو، ئرنهایت معتقد است هر نوع مبارزه و مقابله با افتخار، ناکام خواهد بود و گریزی از سلطه نیست. این گرایش، شدیداً نخبه‌گرایی و معمولاً و به شکل قابل تأمل و تحلیلی، از جنبش‌ها و حرکت‌های اجتماعی گذشته و حال، بیش‌تر از قدرت‌ها و حاکمیت‌ها نقد و انتقاد می‌نماید. مرثیه‌خوان شکست‌هایست و نجواکننده‌ی نامیدی‌ها و ناکارآیی‌ها و مبلغ انحلال و گسیست ارتباط‌ها و روندهای جاری حرکت‌هایست که از گذشته سرجشمه می‌گیرند. این حرکت، بر خلاف نقطه‌ی عزیمت‌ش، در پایان، به نتایجی نسبتاً مشابه با طیف آکادمیک می‌رسد. حرکت‌ها و جنبش‌ها را ناکام و بی‌حاصل می‌بیند. به درستی بر لزوم بسترسازی فرهنگی و کار نظری تأکید می‌ورزد و متفاوت از گرایش آکادمیک، بر لزوم تشکیل جامعه‌ی مدنی و نهادهای خاص آن، و بر تشکیلات صنفی، تأکید می‌ورزد. اما از آنجا که درون‌مایه‌ی تئوری این طیف، نهایتاً نامید از غلبه و گریز از سلطه است، به مشابهی یک عامل و

* برای آشنایی با برخی استدلالات و درون‌مایه‌های این نگرش، می‌توانید به مقالات «دین، ایدئولوژی، و تعبیر ایدئولوژیک از دین» (فرهنگ توسعه، ۴) و «ایدئولوژی و توتالیتاریسم» (کیان، شماره‌ی ۲۰) مراجعه کنید. با تأکید بر این که این ارجاعات، فقط برای آشنایی با نظرات مطروحه در مقاله است، نه قضاؤ و طیفبندی نویسنده‌گان مقالات.

مانع نظری، جدا از عوامل محافظه‌کارانه‌ی دیگر، از هر نوع کنش و عمل ایجابی برای تکوین و رشد عینی جامعه‌ی مدنی و نهادهای آن، و تشکلات صنفی، باز می‌ماند*. و به این ترتیب، از نقطه‌ی عزیمتی مختلف و راهی متفاوت، در پایان، به نتیجه‌ای واحد با گرایش آکادمیک می‌رسد؛ یعنی تأکید صرف بر کار آکادمیک[†] و پرهیز و گریز از هر نوع ورود به گستره‌ی عمومی و امور اجتماعی و جمعی.

پیروان گرایش آکادمیک و لیبرال دموکراسی، به جز اندکی، معمولاً شناخت کافی و کاملی نسبت به شريعتمی ندارند. معمولاً برای قضاوت یا نقد و بررسی شريعتمی، از محفوظات و دانسته‌های پیشین خود درباره‌ی وی استفاده می‌کنند. از این رو، مدلل نبودن برخی داعیه‌هایشان، برای آشنایان مستقیم و کامل‌تر با افکار شريعتمی، گاه عجیب می‌نماید و به نظر می‌رسد آنان تحلیل و نقد شريعتمی را بیش از «آثارش»، از «تأثیراتش» می‌شناسند. اگر دلیل و سندی بر گفته‌هایشان داشته باشند، یا در ذهن خود مرور نمایند، بیش‌تر معطوف به کارکرد شريعتمی در نسل دهه‌ی ۵۰ است. (نسلی که شريعتمی، شدیداً تحت تأثیر فضای زمانه - داخلی و بین‌المللی - بود که خود شريعتمی، نقدهایی بنیادی بر این فضا و ادبیات حاکم بر آن داشت.) و کمتر به طور مستقیم و منطقی و نظری، به مفاد و درون‌مایه‌ی آثار و افکار شريعتمی استناد می‌گردد.

بسیاری از پیروان این دو طیف، داعیه‌هایی در نقد معرفت‌شناسی شريعتمی - که گویا معرفت‌شناسی وی «آینه‌ای» بوده و اعتقاد به دستیابی به حقیقت ناب داشته است، مطرح می‌سازند. اما دلایل و مستنداتشان، بیش‌تر معطوف به آثار برخی گروههای سیاسی دهه‌ی ۴۰ و ۵۰ است؛ یا اساساً دلیلی ابراز نمی‌گردد، و یا به ساده‌سازی دید امیدوارانه‌ی شريعتمی به تاریخ (که متأثر از فلسفه‌ی تاریخ مذهبی - به ویژه شیعی - بوده است) می‌پردازند و آن را هم‌تراز دید جزئی مارکسیستی، که به مراحل مشخص و جبری تاریخی معتقد است، قرار می‌دهند. گاه مسائلی را به اندیشه‌ی وی نسبت می‌دهند (به ویژه در مباحث نقد ایدئولوژی) که آشنایان با اندیشه‌ی وی را به سؤال و تعجب وا می‌دارند. (همچون مریدپرستی و عقل‌ستیزی و عرفان‌زدایی از دین و...) و یا مقولاتی را با گرایش فکری - ایدئولوژیک خاص وی، مانعه‌الجمع می‌دانند، مانند پلورالیسم و تکخطی ندیدن تاریخ و نسبی بودن معرفت و... که تنها حاصل یک استدلال منطقی در ذهن ناقدان است تا از درون‌مایه‌ی آثار شريعتمی و نوشته‌های مكتوب و مستند وی. در ذهن این طیف از ناقدان، نمی‌توان هم به پایان خوش تاریخ معتقد بود و هم حرکت تاریخ را متکنر، و نه تکخطی دید؛ نمی‌توان هم ایدئولوژی‌گرا بود و هم دموکرت، و معتقد به تکثر و پلورالیسم؛ نمی‌توان هم معتقد به معنای نهایی (در هستی

* کارکرد این گرایش، در نگاه و نقد ادوارد سعید بر فوکو، به خوبی آشکار می‌شود. «در غیاب چالش‌کننده، یک ساختار قدرت می‌تواند تماماً بی‌اعتبار باشد. می‌عذلک، در مسند قدرت باقی می‌ماند.» (شرق‌شناسی وارونه، مهرزاد بروجردی، ترجمه‌ی محمدجواد غلامرضا کاشی، کیان ۳۵، ص ۲۶).

[†] در اینجا باید بر تفکیک و فاصله‌گذاری بین کار آکادمیک - که نخبه‌گراست و به عمل و تغییر اجتماعی و انسانی توجه ندارد - با کار نظری و تئوریک، که نظریه‌پردازی معطوف به عمل و تغییر (به معنای عام اجتماعی و انسانی آن) است، تأکید نمود.

و انسان) بود و هم «برترین» معنا را نقد کرد و به معنای «برتر» بسندۀ نمود؛ نمی‌توان هم هنر آزاد را مذموم (نه ممنوع) دانست و هم از آزادی هنر دفاع کرد؛ نمی‌توان هم هنر و اندیشه را «متعهد» دانست و هم آن را «ملتزم» ندانست و.... برخی از پیروان این دو طیف، سعی در نادیده گرفتن حرکت فکری و جنبش اجتماعی نوگرایی مذهبی دارند و ناخودآگاه، سعی کرده‌اند آن را از پیشینه‌ی تاریخی خویش جدا کنند و هم‌جون گرایش سنتی، که تاریخش از سال ۴۲ آغاز می‌شود، تاریخ روش‌فکری دینی را، خواسته و ناخواسته، بسیار متأخر و تازه‌پا معرفی می‌کنند. در نقل و روایت از ادبیات فکری - اجتماعی نوگرایی، تنها بخش‌هایی نقل می‌گردد که مؤید یا همسو با نظرات فعلی آنان باشد یا تنها در موضع نقد و نفی با این پیشینه‌ی پیار برخورد می‌گردد. در باب گرایش آکادمیک (تشیع سبز) و گرایش لیبرال دموکراسی (تشیع سفید) و نقاط قوت و ضعف آن، و کارآیی‌ها و ناکارآیی‌های آنها، بسیار سخن می‌ماند.

اما در یک نگرش کلی و یک نگاه از فراز بر وضعیت فکری - اجتماعی کنونی جامعه‌ی ایران و آرایش و گرایش‌های فکری نیروهای اجتماعی موجود در آن، می‌توان در یک عبارت کوتاه، عنوان نمود اینک در جامعه‌ی ایرانی، دو گرایش و دو صفت کلی و اصلی وجود دارد: **نیروهای عصر جمهوری، و نیروهای مقابل جمهوری**. نیروهایی که به اصالت و کرامت انسان و حاکمیت ملی، با هر تفسیر و تأویلی، معتقد‌ند، در یک سو؛ و کسانی که در استمرار سنت تاریخی و کهن این مرز و بوم، به جمهوری اعتقادی ندارند و دموکراسی به معنای حاکمیت «دمو» و مردم را به عنوان مبنای مشروعیت و بنیان و چرایی و چه‌گونگی مدت سرآمد هر نوع قدرت و مدیریت قبول ندارند، در سوی دیگرند. آنان به دنیای جدید تعلق دارند و اینان به دنیای قدیم، بر این اساس، باید عنوان ساخت پیروان گرایش آکادمیک و گرایش لیبرال دموکراسی، و نیز دگراندیشانی که مذهبی هم نیستند، اما به کرامت انسان و حاکمیت ملت معتقد‌ند، در صف نیروهای عصر جمهوری و دنیای جدید جامعه‌ی ما قرار دارند و سازندگان مدرنیته‌ی ایرانی هستند.

فصل دوم - علل ماندگاری شريعتمی

گفتیم گفتمان غالب بر دوران شريعتمی، مذهب‌گرایی، رادیکالیسم، و سوسیالیسم است. اما اینک خردگرایی (که البته الزاماً در مقابل مذهب نیست)، میانه‌روی و اعتدال و دموکراسی، به حق یا ناحق، گفتمان غالب زمانه‌اند*. سرمشقوهای فکری و سیاسی و آرمانی، دچار دگردیسی‌ها و تغییر و تحولات گردیده است. اگر در دهه‌ی ۵۰، نیروهای مذهبی باید پاسخ‌گوی هم‌خوانی یا ناهم‌خوانی اندیشه‌شان با عدالت‌خواهی اجتماعی و نفی طبقات

* در اینجا باید افزود مسأله‌ی گرایش از مذهب‌گرایی شدید به نوعی عقلانیت - که می‌تواند با روایتی مذهبی نیز همراه باشد - در مقیاس داخلی مورد نظر است. و اگر در مقیاس جهانی بنگریم، در برخی مناطق گرایش به مذهب - و بهویژه نوع بنیادگرای آن - رو به فزونی است. و در میان برخی متفکران نوین جهانی و برخی مدیران اجتماعی نیز نوعی معنویت‌گرایی متعالی قابل مشاهده است. هم‌جنین، نوعی گرایش به سمت سوسیالیسم با چهره‌ی انسانی در حال شکل‌گیری است که نمی‌توان طلايه‌های آن را نادیده گرفت.

بودند و معیار و شاخص «عدالت» برای ارزیابی اندیشه‌ها، جوامع، و حتی کل تاریخ مورد استفاده قرار می‌گرفت، اینکه، به حق یا ناحق، دموکراسی شاخص ارزیابی اندیشه‌ها و عملکردها گردیده است. دوره‌ای بودن سرمشق‌ها، چه در درون‌ماهیه مکاتب، چه در آرمان‌ها و چه در مشی‌ها و شیوه‌های حرکت اجتماعی، امری طبیعی است و هیچ سرمشقی نیز همیشگی و جاودانه نیست. (جدا از عناصر ثابت و مشترکی که از سرمشق هر دوره، به سرمشق دوره‌ی بعد، به ارث می‌رسد.) بر این اساس، به طور طبیعی، هندسه‌ی اندیشه‌ی شریعتی و شکل و نمای آن (جدا از درون‌ماهیه اش) به گونه‌ای سامان یافته است که به سمت این سه نیاز کشانده شده و به آن سه، ضرورت پاسخ داده است. اما آیا امروزه، که سرمشق‌های جدیدی چون عقلانیت، اعتدال، و دموکراسی، به سرمشق‌های کلی زمان و زمانه تبدیل شده‌اند، ساختمان آن اندیشه پابرجا می‌ماند؟ آیا بعد از بیست سال، پس از مرگ شریعتی و فاصله‌ی ژرفی که به انداره‌ی یک انقلاب بین ما و او قرار دارد، وی و اندیشه‌اش همچنان راه‌گشایند یا به تاریخ پیوسته‌اند؟

نگارنده معتقد است اولاً در ورای امور بسیار متغیر و سیال، مسائل و مقولاتی نیز نسبتاً ثابت و مستمر وجود دارند که گذر زمان، تنها به پالایش، و نه منتفی شدن آنها، منجر می‌گردد. مقولاتی چون معناظلی در هستی، دغدغه‌ی مرگ و جوادانگی در انسان، و کدامیں فرجام داشتن تاریخ و...، در امور جمعی و شیوه‌های حرکت اجتماعی نیز تغییر قطعی سرمشق‌ها در مقیاس‌های زمانی بلند و طولانی معنا دارد و در مقیاس‌های کوتاه‌تر و محدود‌تر، هر سرمشقی برگشت‌پذیر یا قابل ترکیب با دیگر سرمشق‌ها خواهد بود.

ثانیاً، در تحلیل‌ها و آراء و نظرات شریعتی، مبانی و مبادی مهمی وجود دارد که با وجود تغییرات مهم زمانه، همچنان پابرجا و پاسخ‌گوست.

- در عرصه‌ی اجتماعی و حرکتی، مهمترین شاخصه‌ی پایدار و اصولی در تحلیل‌های شریعتی، نگرش کلان او به تاریخ و جامعه‌ی ما، از زاویه‌ی سنت - مدرنیسم و در نظر داشتن اقتدار سنتی غیرعقلانی و غیربریویا، به منزله‌ی شالوده‌ی هر نوع عقب‌ماندگی سیاسی، اقتصادی، و اجتماعی، و به عبارتی، به متابه‌ی بنیاد نگاهداری استبداد، تبعیض اجتماعی و خانوادگی، فقر و استثمار و عقب‌ماندگی، و توسعه‌نیافتگی، عدم مدیریت عقلانی و علمی و... می‌باشد. این زاویه‌ی دید، همچنان اصولی است و به نظر نمی‌رسد تا چند دهه‌ی آینده نیز در این عامل مهم و این نگاه ژرف، تغییری حاصل شود. بر این اساس، تأکید استراتژیک وی بر ضرورت تکوین یا استمرار عمیق و پی‌گیر نوزایی فرهنگی و فکری، همچنان پابرجا و راه‌گشاست و می‌تواند با موضوعی واقعی و ژرف‌نگر، به نقادی دیگر رویکردها در نوسازی جامعه‌ی ایرانی بپردازد. او به درستی، نامزونی و ناهنجاری تاریخی جامعه‌ی ما، و به‌ویژه «دیالکتیک منجمد» نهفته در این ساختار را به دقت مورد تحلیل قرار داد و آن را راه‌گشا و بن‌بست‌شکن قلمداد نمود.

همچنین، پویایی نگرش او، که متأثر از گورویچ، به «جامعه‌ها» معتقد است نه «جامعه»، راه را برای ارزیابی‌های نازه و نوشونده و به دور از قالب‌ها و جزمیت‌ها، همواره باز نگه

می‌دارد. او به رسالت و مسؤولیت روشن‌فکر معتقد بود. اماً روشن‌فکر مورد نظر او، نه صرفاً یک عنصر سیاسی بود که فاقد دید کلان تاریخی و استراتژی بلندمدتب باشد، و نه صرفاً یک آکادمیسین بی‌عمل و روشن‌فکر اهل کتاب و نظر و عاری از دغدغه‌های اجتماعی و مردم‌دوستانه. البته او روشن‌فکر و روشن‌فکری را نسبی می‌دانست و همین نسبی دانستن، راه را برای پویایی و نو شدن و ارزیابی مستمر و تجدیدنظرهای پویا، هموار می‌کند. مخاطب‌شناسی او، که هم نگاه به پایین (مردم) دارد و هم در نگاه به مردم از افتادن در گرداب تحلیل‌های انتزاعی صرفاً طبقاتی، که کارنامه‌ی ناموفقی (به علت نادرستی و عدم انطباقشان با واقعیات) دارند، پرهیز نموده است. این از دیگر نکات مثبت، پایدار، و همچنان راه‌گشای اوست. مخاطب‌شناسی او، نسبتاً واقع‌گرا، صحیح و موفق بوده است. هرچند برخی مخاطبان وی، با افراط‌هایی در غلتبودن به سمت و سوی آکادمیک و فراموش کردن رسالت روشن‌فکر، برای انتقال تضادها از عینیت جامعه به ذهنیت مردم (به آنگونه‌ای که در «از کجا آغاز کنیم» می‌گفت) دچار ذهنیت‌گرایی شده و یا برخی با مبالغه بر تحلیل‌های صرفاً طبقاتی و اجتماعی، بینانهای نظری و فرهنگی و ساختاری کهنه معضلات ژرف اجتماعی جامعه‌ی خود را به فراموشی سپرده‌اند.

- در امور نظری و فکری نیز رمزهای ماندگاری نسبی شريعتی، بسیارند. در زیر، فقط به چند سرفصل اشاره می‌شود:

- دغدغه‌ی معناخواهی و حیرت و حساسیت فلسفی، که در تمامی آثار او موج می‌زند و سؤال همیشگی انسان، بهویژه انسان متفسکر بوده است.
- دغدغه‌ی انسان و تصویر تحلیلی وی از انسان، که نه ایده‌آلیستی است و انسان را به خردش تقلیل می‌دهد و نه ساختراست و او را معلول شرایط اجتماعی می‌داند و نگاه وی به مذهب از بلندای نیازهای فلسفی (نه به معنای کلاسیک آن، بل که به معنای سؤالات اساسی وجودی، که در دل هر انسان کنجکاو و معناظلی می‌روید).
- دغدغه‌ی مردم و جامعه و فقرا و زحمتکشان را داشتن، که سایه‌ای عمیق و نفوذی پرگستره در تمامی لایه‌های فکری او دارد و در جهت‌گیری طبقاتی اندیشه‌ی او (به لحاظ نظری و مذهبی)، کاملاً آشکار است.
- دغدغه‌ی تاریخی وی، که در شکل فلسفه‌ی تاریخ، متأثر از فرهنگ اسلامی - شیعی او متجلی شده است. نگرش معنادار به تاریخ از سویی، و مخالفت با معیارهای قالبی و مراحل ثابت از سوی دیگر، به نگاه او هم جهت و عمق و هم پرهیز از قالب‌ها و جزمه‌ها می‌دهد.
- متداول‌تری خاص وی در شناخت و معرفی مذهب، که هم از درون و هم از بیرون به آن می‌پردازد و به عبارت کامل‌تر، مذهب را از زاویه‌ی «وجودی» مورد توجه قرار می‌دهد و از «درون انسان» به همه‌ی پدیده‌ها و عقاید و مذاهب می‌نگرد.

آن کس که از نگاه وی به مذهب می‌نگرد، یک دین دار «متعصب» نیست. از بلندایی می‌نگرد و دلی پروسعت دارد که ابوذر و چارلی چاپلین را با یک نگاه، و به یک اندازه دوست دارد و راهی میانه‌ی مسجد و می‌خانه می‌جوید. نگاه مذهبی وی، نگاهی باز و با شرح صدر است که تکثیر پلورالیسم را به سادگی می‌پذیرد. راه‌های به سوی خدا را به عدد خلائق می‌داند. هیچ معرفتی را قطعی و مطلق نمی‌انگارد. درون را می‌نگرد و حال را، نی برون و قال را. مذهبگرایی او بیشتر تکیه بر یک احساس لطیف مذهبی دارد که معنابخش زندگی و تاریخ و هستی است. نیاز به این نوع احساس، جاودانه است و گذر زمان، هیچ گردی بر آن نمی‌نشاند. در همین راستا، او بر طریقت و حقیقت دین، بیشتر از شريعتمی پای می‌فرشد. شريعتمها را متنوع و سیّال، و در ادیان و انسانهای گوناگون، گونه‌گون می‌بیند. بر نیاز به «نیایش» تأکید دارد و نمازهای همه‌ی ادیان و همه‌ی آدمیان را، همه بر قبله‌ی این نیاز می‌بیند.

در این روند، او با منابع تاریخی و متون دینی، برخوردی هرمنوتیک، باز، و تحلیلی و تأویلی دارد و ضمن احترام و رابطه‌ی عاطفی با آنها، از آنها تقسیم‌زادایی می‌کند. کتابش را خواندنی، و پیامبرش را بنده‌ای دوست‌داشتی و درست‌کردار می‌بیند. وی در مذهب، مفهوم‌گرایی و به درون‌مایه کار دارد و از اشکال و ظواهر، به بن‌مایه‌ها می‌رود. بر همین اساس، تمامی منابع و مصادر، برای او حالتی «الهام‌بخش» دارند تا فرمانده، و نص مقدس و متن دست‌نیافتنی.

اما در پاسخ به این سؤال که آیا هندسه‌ی خاص آرای شريعتمی (جدا از درون‌مایه‌های آن) همچنان می‌تواند پاسخ‌گوی نیازهای زمانه‌ی ما باشد، با توجه به سرمشق‌های تغییر‌یافته‌ی امروزی که به عقلانیت نسبی، اعتدال و میانه‌روی و دموکراسی و جامعه‌ی مدنی تأکید دارد، باید گفت که درون‌مایه‌ی آرای شريعتمی، می‌باشد همواره مورد تحلیلی انتقادی قرار گیرد. جنبه‌های خام و نافض و ناکارآمد آن مورد نقد و نفی، و جنبه‌های کارگشای آن مورد تعمیق و استمرار قرار گیرد.

اما جدا از برخی درون‌مایه‌های آن، هندسه‌ی بیرونی و ادبیات خاص حاکم بر این آثار، در جهت پاسخ‌دهی به نیازهای زمانه‌ی خوبیش (مذهبگرایی، سوسیالیسم، رادیکالیسم) سامان یافته بود و امروزه باید با تغییر هندسه‌ی آن ساختمان فکری، با یک معماری و تجدید بنای جدید، اما با بهره‌گیری از بسیاری از عناصر و مصالح پیشین، بنای جدیدی استوار ساخت که به نیازهای امروزین پاسخ دهد.

مذهبگرایی شريعتمی، بر بنیاد عقلانیت استوار است. (البته نه لزوماً عقلانیت غالب گستاخ‌گرایی^{*} یونانی و غربی، بلکه بر پایه‌ی نوعی عقلانیت شرقی غیر گستاخ‌گرا) و امروزه به طور دقیق و کامل، قابل بازخوانی در این راستا می‌باشد. تأکید وی بر ضرورت فکر و فرهنگ و فلسفه و خردورزی، و سؤال از «جهه‌گونگی‌ها» به سمت سؤال از «چرایی‌ها» رفتن،

^{*} منظور، گستاخ بین عقل و خرد، با شور و احساس، عقل ریاضی‌وار و ابزاری و خرد انسان‌نگر رهایی‌بخش، سود و ارزش، وضع موجود و واقعیت مطلوب و حقیقت و...

بی‌ماهی فطیر دانستن آدمیان و مبارزان، تأکید بر نوزایی فکری و «دریغ‌ها و آرزوها» را در همین چارچوب دیدن و ارتفاع دید در معنا کردن زندگی و «فرهنگ» را در بطن آن گنجاندن (زندگی چیست؟ نان، آزادی، فرهنگ، ایمان، و دوست داشتن - که هنوز کامل‌ترین تعریف و نگاه به زندگی در ادبیات روش‌فکری و دینی ماست)، «علم و زمان» و «روش»‌های عملی رهبران دینی را نیز از منابع شناخت دانستن و برخورد الهام‌بخش با منابع دینی و...، همگی این عوامل بازخوانی به روز شريعتی را آسان می‌سازد.

دموکراسی و جامعه‌ی مدنی نیز حضوری محکم و مستحکم در آرای وی دارد. تأکید بر آزادی، و معنا کردن انسان از همین نقطه‌ی عزیمت، و عرفان، برابری، آزادی را آرمان‌های نهایی تاریخی انسان دانستن، به گونه‌ای در اندیشه‌ی او پردازش است که وی علی را پیشوای خویش و مصدق را رهبر خود خوانده است.

تأکید وی بر نهادسازی فرهنگی (در نوشته‌ی «جه باید کرد:») و نگاش به روش‌فکر، که وی را عنصری همیشه نقاد و انتقادی، و اعتراض را همواره مستمر می‌بیند و به نوعی «وحدان جامعه» معرفی می‌کند، تأکیدش بر امر آگاهی - مستقل از قدرت‌ها و استحمار و تزویر - که با نقش و کارکرد مطبوعات و کتاب و احزاب مستقل پیوندی نزدیک دارد، و نیز نقشی که به حضور و مشارکت همه‌ی قشرهای مردم و نفی دپلی‌تیزاسیون و سیاست‌زدایی از مردم (با اشاره به حساسیت سیاسی مردم در دوران عمر و سیاست‌زدایی در دوران بنی‌عباس و با اشاره به نقش قشرهای مختلف مردم در دوران مشروطیت) می‌دهد و... بستر مناسبی برای تبیین و تکوین جامعه و عرصه‌ی مدنی و نهادهای آن فراهم می‌سازد.

برخورد تحلیلی - انتقادی وی نیز نسبت به غرب، که با حفظ نگرش سیاسی ضدسلطه‌اش، به نقد و طرد شیوه‌های واپس‌گرای غرب‌ستیزانه‌ای می‌پردازد که از غرب‌ستیزی، دست‌آویزی برای پوشاندن عقب‌ماندگی‌ها و تحجرهای خود می‌سازند و تأکیدش بر اقتباس آگاهانه از غرب، و الهام‌گیری از آن، امروزه به شدت کارآ و رهگشاست.*

هم‌جنین، زندگی وی و روابط معتدل و مسالمت‌جویانه، و در عین حال، جهت‌دارش با طیف‌های مختلف در حسینیه‌ی ارشاد، از جمله روحانیان و برخی متمکنان، که با ارشاد رابطه داشتند و... و به عبارتی، شیوه‌ی عملی زندگی فردی‌اش، در بازخوانی استراتژی و شیوه‌ی مغفول مانده‌ای که وی برای حرکت اجتماعی پیشنهاد می‌کرد (اصلاح انقلابی، حرکت درازمدت و نفی هر حرکت و بهویژه انقلاب کوتاه‌مدت، که باعث عقب‌رفتن و از دست دادن امتیازهای پیشین حرکت روش‌فکری نیز می‌شود) می‌تواند سامان و تصویر جدیدی به دست دهد که با فاصله‌گذاری بین «رادیکالیسم» در آرمان و اهداف و «اعتدال» در شیوه‌های اجتماعی و راهبردی، سیمای جدید و راهگشایی در بستر اعدال و رادیکالیسم معتدل، که نیاز زمانه است، به بار آورد.

* در این مورد، می‌توانید به مقاله‌ی «شريعتی و غرب» از نگارنده، در کتاب نوگرایی دینی - نگاهی از درون، انتشارات انسان، مراجعه کنید.

• اما در این بازخوانی اصلاح و اجزایی نیز می‌بایست مورد نقد و اصلاح قرار گیرد. به گمان نگارنده، اگر خود شريعتم اینک زنده می‌بود، با آن همه تب و تاب و تازگی و نبیوع و نوآوری و جسارتی که در ابراز نوآوری‌ها داشت، به تغییر و اصلاح اصلاحی از اندیشه‌ی خود می‌پرداخت. خود وی، بر این وظیفه‌ی روش‌نگاری، که هر از گاهی مهر تردید بر کل آرای خود زند و دوباره به بازسازی آن پردازد، تأکیدی وافر داشت و با ذکر خاطره‌ای از گورویچ، در ارتباط با برخی تجدیدنظرهایش، به طنز از قول وی نقل می‌کرد که در این مدت، من نه در قبر بوده‌ام و نه در یخچال؛ بنابراین، تجدید و تغییر و تکامل نظریاتم، امری طبیعی است.

برخی از مواردی که در این جهت قابل ذکرند، به طور تیتروار، عبارتند از:

- آنچه که در مورد دموکراسی، ابهام یا بعض‌اً مغایرت دارد، یا تاریخ مصرفی در دوره‌ی خویش داشته و یا اساساً فهم و قرائت مشهور و رایجش در مقابل گفتمان‌های امروزین قرار می‌گیرد؛ مانند تصویرش از امامت شیعی و مقوله‌ی امت.

- آن بخش از ادبیات سیاسی - تحلیلی وی، که در ارتباط با شروع دوران پس از استعمار قدیم قرار دارد؛ در حالی که جهان پس از آن، و به‌ویژه در دهه‌ی اخیر، با تغییراتی شگرف، وارد مراحل و مناسبات جدید شده است. شريعتم، در فضای پس از جنگ جهانی دوم زیسته است و آن دوران، دوره‌ی پایان استعمار سیاسی، و آغاز استقلال و شکل‌گیری دولت‌هایی جدید، به‌ویژه در آفریقا می‌باشد. مناسبات سیاسی و اقتصادی خاصی در جهان آن روز حاکم است. استعمار و دول امپریالیستی، به سیاق گذشته، با گشاده‌دستی، به نفوذ و دخالت در دیگر کشورها می‌پردازد. تعدد کوادرهایی که توسط آنان صورت می‌گیرد، نشان از این امر دارد. بعدها، مناسبات سلطه وارد دوران جدیدی می‌شود و رابطه‌ی کشورهای پیرامونی و کشورهای محور نیز شکل جدیدی می‌گیرد. امروزه بسیاری از کشورهای پیرامونی، خود خواهان وام و اعتبار از مجتمع جهانی و دول بزرگ هستند و این پدیده، تفسیر جدیدی می‌طلبد. رشد وسائل ارتباطی و انتشار آگاهی و نقش‌یابی روزافزون افکار عمومی، تأثیرگذاری و نفوذ قدرت‌های مسلط را با مناسبات و مشکلات جدیدی مواجه کرده است و توانایی‌های گذشته‌ی آنان برای کوادتا و توطئه و یا نفوذ سیاسی و فرهنگی، به سبک و سیاق گذشته را دچار موانع مهمی نموده است.

دوره‌ی پس از استعمار قدیم، با دوره‌ی پایانی قرن بیستم، تفاوت‌هایی دارد که در تحلیل آرای شريعتم، باید به این مهم توجه نمود و تاریخ مصرف هر یک را مشخص ساخت. تبدیل ادبیات سیاسی خاص آن دوره به ادبیات سیاسی عصر توسعه، جهان «شمال و جنوب»، به جای «غرب و شرق»، و عصر ارتباطات و عدم امکان مداخلات کاملاً نفوذی و سیاسی در فضای رو به تکثر کنونی جهانی، امری ضروری و مهم است.

تبديل بيان و نگاه وي از نوع «آرمانى» هر مقوله، به نمونه‌های «ايده‌آل» اجتماعى. نگاه و بازخوانى وي از تاريخ، و نگاه به انسان و حرکت و مبارزه، و نگرش به جامعه و انسان نمونه و... همگى با نگاهى «آرمانى» همراهند. اين نگاه ضروري، و همواره بهسان فانوسى جهتنما، حياتى است. اما باید با لايلايه کردن و تحويل و تقليل همه‌ى اين آمال و نگرش‌ها، به نوع «ايده‌آل» و «مطلوبطلب»، آنان را به عمل و اجرا نزديك ساخت. نوع مطلوب و ايده‌الى همواره در معرض نقد نوع آرمانى خواهد بود و همین، خود رمز و راز جاودانگى حرکت و زندگى و آرمانخواهی بشرى در طول تاريخ بوده است.

در راستاي نكته‌ى فوق، تبدل آراء و آمال «ناتمام» شريعىتى، به برنامه‌ى اجرائي و مرحله‌اي، امرى ضروري است. در يك نگاه كلی و از بالا، شريعىتى داراي يك نگاه آرمانى و پيامبرانه، و يك عطش و التهاب تغييردهنده و دگرگونساز است. اما عمر كوتاه وي، همه‌ى رشتة‌ها را «ناتمام»، و به گمان و تعبير بريختي، «ناقص» گذارده است. وجه مشترك همه‌ى اين «ناتمامى»‌ها، برنامه‌اي، مرحله‌اي، و تدريجى شدن همه‌ى اين نگاهها و آرمانها است.

انسان ايده‌آل، جامعه‌ى ايده‌آل، تفسير تاريخ، حرکت و مبارزه، جهت‌ها و آرمان‌های عرفان، برابری، آزادى و... همگى ناتمامند. تکامل اين مسیر، برنامه‌ريزي، مرحله‌بندی و ايده‌آل‌سازی مطلوبطلب، نه موعودطلب، آن همه می‌باشد.

تغيير مذهب‌گرایى، به منزله‌ى يك مشى اجتماعى، به يك ضرورت انساني، به منزله‌ى يكى از تكىه‌گاههای نوزاينی^{*} و حرکت پرستابتر و كامل‌تر از مذهب اجتهادى، به سمت مذهب الهام‌بخش و مفهوم‌گرا[†].

• تشيع سه‌رنگ ايراني:

اگر روزى شريعىتى، از تشيع سرخ و تشيع سياه سخن گفت و صفيندي فكري - اجتماعى نيز به واقع، حالتى دوقطبى داشت، اينك جامعه‌ى ما، در بسياري از امور، و از جمله در عرصه‌ى فكري نوگرایى دينى و روش‌فنكى مذهبى، به سمت تکثر رفته است. در درون تشيع كلاسيك نيز تحولاتى به سمت اصلاح و حتّى نوگرایى رخ داده است. امروزه ديگر صفيندي

^{*} بر خلاف بريختي نقدمه‌های که عليه ايده‌لولوژى صورت گرفته است، ضمن تفكيك و فاصله‌گذاري بين ايده‌لولوژى باز و ايده‌لولوژى بسته، همچنان تأكيد مى‌ورزيم که هر انسان و هر شهروند، نيازمند ايده‌لولوژى شريعىتى، يك ايده‌لولوژى باز، پوپا، عقلاني، و تکثريزير است. در بازخوانى اين ايده‌لولوژى، اينك مى‌بايست سامان جديدى در سمت و جهت دموكراسي به آن داد. اما اين، به معنای کنار گذاردن ايده‌لولوژى نيشت. مذهب نيز در نگاه شريعىتى، امرى جهت‌دار است. مذهب، خود ايده‌لولوژى نيشت. اما مولد ايده‌لولوژى است. قرائت‌های غير ايده‌لولوژى، تنها قرائت‌های گزينشي و تقليل‌دهنده از مذهب مى‌باشند. برای توضيح بيسىر، به كتاب‌های ايده‌لولوژى، ضرورت یا پرهیز و گریز (انتشارات چاپ‌بخش)، و ايده‌لولوژى عليه ايده‌لولوژى (انتشارات قلم)، از نگارنده مراجعه کنيد.

[†] در اين مورد، مى‌توانيد به مقاله‌ى «نياز زمانه، رنسانس فكري یا رنسانس ايده‌لولوژى؟» در همین كتاب، مراجعه کنيد.

دوقطبى گذشته، حاكم نىست. نگارنده در اين مقاله، تصویرى نه كامل و جامع، بل كه تصویرى كلی، و به قول جلال آلامحمد، ارزیابی شتابزدهای از وضعیت نوگرایی موجود، به دست داده است. به واقع، اينک مذهب روشن‌فکرى، هرچند با کمیت‌ها و کیفیت‌های متفاوت، به گونه‌ای متکثر، كه تحت عناوین گرایش آکادمیک و گرایش لیبرال دموکراسی، گرایش سوسیال دموکراسی (كه باید به طور مستقل به آن پرداخت) و... مشخص شده‌اند، جلوه‌گر شده است.

در اين ميانه، بازخوانى شريعىتى، سيما و تصویرى به دست مى‌دهد كه مى‌توان آن را تشيع سه‌رنگ ايرانى دانست. سه رنگى كه در پرچم ملي ما نيز متجلی است. اين تشيع سبز است، چون بر ضرورت فكر و فرهنگ و پژوهش تأكيد دارد؛ و سبز است چون به ضرورت مذهب و عرفان معتقد است؛ سفید است چون عميقاً شيفته و واله آزادى است؛ سفید است چون اينك به راديكاليسمى معتدل و ميانه‌رو، و معتقد به تدرج و مرحله مى‌انديشد؛ سرخ است و همچنان بر سرخى خود پاي مى‌فشد، چون درد فقرا و دغدغه‌ى زحمت‌کشان را دارد، در تعريف زندگى، نان را فراموش نمى‌کند، در جامعه‌ى متکثر، قصد آن دارد كه در ميان بيان‌ها و گفتار‌های متکثر و گواگون، خود سخن‌گوی فقرا باشد و از زندگى و منافع و مصالح آنان حمایت و دفاع كند. و سرخ است چون به آرمان‌هایي بلند و دوردست مى‌انديشد و انواع اىده‌آل و مطلوب‌های دست‌یافتنى نگاه موعودطلب و تاریخی‌اش را تقليل نمى‌دهد و شور و اميد نهايى و نهايى‌اش را فرو نمى‌نشاند. مذهبش مذهب اعتراض يك روشن‌فکر عاصى و همیشه ملتهب است كه تغيير اشكال سلطه، او را نمى‌فربيد و آرامش نمى‌سازد. او نفى سلطه را در سر دارد، ولو همیشه به «بخشى» از اهداف خويش دست يابد.

بر اين اساس، او هم به فرهنگ عشق مى‌ورزد، هم به آزادى و پلوراليسىم مى‌انديشد، و هم غم فقرا و آرمان عدالت و تساوى انسان‌ها را دارد.

شريعىتى، يك بار در تفاوت سرمایه‌دارى و ماركسىسم و فاشىسم، اشاره کرده بود: اولى مى‌گويد نانت را من مى‌خورم، حرفت را خودت بزن؛ دومى مى‌گويد نانت را خودت بخور، حرفت را من مى‌زنم؛ و سومى مى‌گويد نانت را من مى‌خورم و حرفت را هم من مى‌زنم. تو فقط كف بزن و هورا بکش*. و اينك كه هر سه روایت، ولو در قالب مذهب، در جامعه‌ى ما وجود و بروز دارد، حرف شريعىتى اين است: نانت را خودت بخور، حرفت را هم خودت بزن، و من، به همراه تو، سرباز ساده‌ای برای حرکت و دست‌یابی به اين وضعیت خواهم بود. اين تشيعى است سه‌رنگ: در سبز عرفان و مذهب و فرهنگ، او سفید است و آزادى‌خواه. در سفیدى، آزادى و اعتدال او سرخ است و عدالتطلب. و در سرخى، عدالت‌خواهی او سبز است و تکيه‌کننده بر اصالت و كرامات انسان. اين است تشيع سه‌رنگ ايرانى، و نياز امروزى جامعه‌ى ما به ضرورت بازخوانى شريعىتى، جهت استمرار و تداوم آن.

* م. آ. ۳۵، ص ۲۲۸.

نیاز زمانه*: رنسانس فکری یا رنسانس ایدئولوژیک†؟

در سالگشت شريعتمى، مرور پروسه‌ی حرکت وی، یادآور خاطرات پرفراز و نشیب و خوش‌آیند و ناخوش‌آیند بیش از دو دهه از تاریخ معاصر و کنونی میهن ما می‌باشد. مام وطنی که سینه‌ی گسترده‌اش رمز و رازهای قصه‌ی پرغصه‌ی تاریخ تلخ و شیرین و سرشار از شکست‌ها و عظمت‌ها، خوشی‌ها و داغها، و مراتهای این سرزمین پهناور را در خود پنهان داشته است. قصه‌ی شريعتمى نیز یکی از این اندوخته‌هاست.

در نخستین گام در بررسی حرکت شريعتمى، این نکته به چشم می‌خورد که تأثیر شگرف و اساسی حرکت وی در تاریخ یکی دو دهه‌ی اخیر کشورمان، امری است مورد توافق همه‌ی موافقان و مخالفان وی، و همه‌ی کسانی که به نوعی، به تحلیل تاریخ کنونی ما، بهویژه انقلاب اخیر ایران پرداخته‌اند. این نقش تا بدانجاست که به وی، القابی چون ایدئولوگ انقلاب ایران، متفکر انقلابی شیعه، معلم انقلاب، معلم رادیکالیسم اسلامی، فرانس فانون انقلاب اسلامی، و... داده‌اند. اینک‌ما، چه موافق و چه مخالف اندیشه و حرکت شريعتمى، همچنین، چه موافق و چه مخالف تحولات سریع و پرفراز و نشیب کنونی ایران باشیم، باید به عنوان یک پدیده‌ی عینی و واقعی، به جایگاه خاص و اثرگذاری ویژه‌ی حرکت او (چه مثبت و چه منفی) در تاریخ کنونی خود، اعتراف کنیم و در این رابطه است که می‌بایست، شخصیت، اندیشه، و حرکت شريعتمى، به طور عینی و منطقی، مورد بحث و بررسی فرار گیرد. ولی متأسفانه، ویژگی‌های خاص او و برخوردهای مشخصی که با وی صورت گرفته است، جای این بحث و بررسی را در آثار نوبسندگان و محققان ما خالی گذاشته است. پرداختن به شريعتمى از این زاویه‌ی وطیع، نیازمند به کتاب و رساله و تحقیقی مفصل است که خارج از محدودیت‌های این مقاله است. ولی یکی از ضرورت‌های تاریخ کنونی کشورمان است که به هر حال، باید روزی به شکل تحقیقی و به دور از حب و بغض‌های فردی و جمعی، به نگارش درآید.

شريعتمى، الهام‌بخش طیف وسیعی از جوانان، و نیروی محرکه‌ی اصلی انقلاب ایران بوده و اندیشه‌های وی، تا کنون، به طور مستقیم و غیر مستقیم، در افکار و اعمال این اقشار،

* این مقاله، در کتاب میعاد با علی، نشر تفکر (یادواره‌ی شانزدهمین سالگشت شهادت دکتر علی شريعتمى) که به کوشش آقای یوسفی اشکوری، در سال ۱۳۷۲ منتشر شده، آمده است.

† در این مقایسه، هرجا وازه‌ی رنسانس ایدئولوژیک به کار رفته، نه به معنای عام، بلکه به معنای خاصی است که در اذهان روش‌فکران مذهبی وجود دارد: یعنی ایدئولوژی مذهبی (اسلام)؛ و به همان معنایی که شريعتمى، در رابطه با سوژه‌هایی چون طرح و تدوین ایدئولوژی و... به کار می‌برد. به کار گیری گسترده‌ی این واژه توسط وی، آن را برای بخش عظیمی از روش‌فکران (مذهبی) جامعه‌ی ما، به شکل یک اصطلاح خاص درآورد. بنابراین، واژه‌ی «رنسانس ایدئولوژی» در این نوشته، به معنای حاصل آن در فرهنگ شريعتمى، یعنی تدوین و تحلیل ابعاد هفتگانه‌ی طرح هندسی اسلام‌شناسی شريعتمى (جهان‌بینی، انسان‌شناسی، فلسفه‌ی تاریخ، جامعه‌شناسی، ایدئولوژی، جامعه‌ی ایده‌آل، انسان ایده‌آل) منظور بوده است. (لازم به یادآوری است، این مقاله، قبل از بحث‌های یک ساله‌ی اخیر [۱۳۷۲] پیرامون ایدئولوژی نوشته شده است و لذا، ضرورت و حساسیت خاصی برای تعریف ایدئولوژی و تفکیک ایدئولوژی خاص مذهبی از معنای گسترده‌ی ایدئولوژی در مقایس جهانی، وجود نداشته است.)

تأثیرگذاری خود را داشته است. این تأثیرگذاری، در بخشی از این اقتضار پررنگ‌تر و مستقیم، و در بخشی کمرنگ‌تر و غیرمستقیم بوده و این حکایت، همچنان به طور متناوب و متغیر، ادامه دارد.

اماً اینک، بیش از پانزده سال از حرکت او، و کمتر از پانزده سال از وقوع انقلاب ایران می‌گذرد و امروزه بیش از پیش برای الهام‌گیرندگان از اندیشه‌ی او، و بهویژه آنان که تأثیرپذیری و پیروی بیشتری از افکار او داشته‌اند، این نکته ضرورت ساخته است که تکلیف پیوند خود و شريعتمى و مکانیسم این رابطه را مشخص کنند. چرا که تغییر و تحولات این دهه، باعث پیدایش ابهامات و گنجی‌هایی در این رابطه گردیده است.

از آنجا که اندیشه‌های شريعتمى مختص به یک سری مسائل آکادمیک و مباحث صرفاً ذهنی و تئوریک نبوده، بلکه حرکت فکری وی مبتنی بر اندیشه‌ای اجتماعی و در چارچوب یک «چه باید کرد» مشخص قرار دارد و امروز اوضاع و احوال داخلی و بین‌المللی چهار تغییراتی اساسی و مهم گردیده است، بازنگری مجدد و تبیین دوباره‌ی حرکت فکری - اجتماعی شريعتمى، برای الهام‌گیرندگان از اندیشه‌های او، ضرورتی حیاتی یافته است و کمبود این تبیین اساسی در میان روش‌فکران مذهبی (که یا پیرو شريعتمى بوده، و یا به نوعی و در سطوح متفاوتی از اندیشه‌های ایدئولوژیک و نظرات وی پیرامون «چه باید کرد»، الهامات و تأثیراتی پذیرفته‌اند) باعث گردیده ابهامات، گنجی‌ها، و تناقضاتی در تبیین رابطه‌ی امروزین با اندیشه‌های شريعتمى، و بهویژه با چه باید کردهای خاص وی، به وجود آید.

چنان‌چه برخی در دنبال کردن چه باید کردهای وی و استمرار حرکت فکری‌اش چهار ابعاد و دوگانگی‌اند، برخی معتقدند دوره‌ی شريعتمى به پایان رسیده و کارآیی افکار و چه باید کردهایش، با تغییرات اجتماعی کنونی، چهار ضعف گردیده است و برخی دیگر نیز همچنان معتقد به دنبال کردن رسالت وی، به همان شکل گذشته، و در ادامه، همان چه باید کرد اصلی وی، یعنی رنسانس ایدئولوژیک می‌باشند.

اماً به راستی حقیقت کدام است؟ دوره‌ی شريعتمى به پایان رسیده و دیگر رهنمودی برای «تبیین مسؤولیت روش‌فکر در جامعه‌ی کنونی» و «چه باید کرد» و «از کجا آغاز کنیم» ندارد و روش‌فکر متعهد و میهن و ملت‌دوست جامعه‌ی ما باید به دور از تغییرات اجتماعی، همچنان روند گذشته‌ی حرکت شريعتمى را در همان قالب ادامه دهد؟ و یا می‌باید پیوند و رابطه‌ی جدیدی با شريعتمى، اندیشه‌ها، و چه باید کردهایش برقرار سازد؟ و به عبارت ساده‌تر، آیا می‌بایست ما به زمان شريعتمى برویم یا شريعتمى را به زمان خود بیاوریم؟

برای پاسخ‌گویی به سؤال مطرح شده، باید نگاهی کلی، به دوره‌ی شريعتمى و حرکت شريعتمى، و نیز دوره‌ی کنونی و ضرورت‌های آن بیاندازیم تا مشخص گردد که آیا در دوره‌ی کنونی، فکر و حرکت شريعتمى باز می‌تواند جایگاهی در رهنموددهی به روش‌فکران درآشنا داشته باشد یا خیر، و همچنان در این دوره می‌بایست چه رابطه و پیوندی با اندیشه و رهنمودهای وی برقرار ساخت.

در ترسیم شرایط عمومی دوره‌ی شريعتمی و دوره‌ی کنونی، و ترسیم کلی حرکت وی، از آنجا که اکثر مخاطبان این مقاله با مسأله آشنایی کافی دارند، مطالب تنها به طور تیتری و فهرست‌وار مطرح می‌گردد (طرح جزئی‌تر مسائل نیز خارج از حدود، توان و تحمل این نوشتار است) و شرح و بسط و تجزیه و تحلیل و کاوش کامل‌تر این عنوان‌ها، به مخاطبان عزیز و اگذار می‌گردد.

شرایط عمومی دوره‌ی شريعتمی

(یک دهه: نیمه‌ی دوم دهه‌ی ۴۰ و نیمه‌ی اوّل دهه‌ی ۵۰)

۱ - دولت و سیاست

- حاکمیت رژیمی غیر مذهبی؛ سعی در احیاء فرهنگ ایران باستان؛ تبلیغ فرهنگ غرب در نظام آموزشی و تربیتی کشور.
- رشد ناگهانی قیمت نفت (بر اثر جنگ ۱۹۷۳ اعراب و اسرائیل) و حرکت تصاعدی برای مدرنیزاسیون کشور و تطابق فرهنگی با آن.
- رشد سرمایه‌داری وابسته‌ی صنعتی و تجاری؛ رشد شدید طبقه‌ی متوسط و اقشار بوروکرات در جامعه؛ سرکوب جریانات سیاسی و اوج‌گیری عربدهه‌ای مستانه‌ی قدرت در جشن‌های ۲۵۰۰ ساله؛ سعی در گسترش سلطه‌ی پلیسی - نظامی بر محافل دانشجویی و سیاسی.
- وجود جهانی بالنسبه‌ی سه قطبی (بلوک شرق، بلوک غرب، جهان سوم) و وابستگی دولت ایرانی به بلوک غرب.

۲ - مردم

- پشت سر گذاردن تجربه‌ی جنبش ملی شدن نفت (با انگیزه‌های عمدتاً ملی)، کودتای ۲۸ مرداد، و ۱۵ خرداد (با انگیزه‌های عمدتاً مذهبی).
- مذهبی و غیر سیاسی بودن اقشار وسیع مردم؛ وجود پایگاه نسبتاً وسیع ولی راکد روحانیت در مردم (ساکن بودن بیش از ۵۵% مردم در روستاهای راکد).
- رشد سریع فاصله‌ی طبقاتی؛ رشد سرخوردگی مردم از فسادهای اداری و اجتماعی همراه با مدرنیزاسیون؛ وجود ساختار شدیداً جوان جمعیت در ایران.

۳ - روش فکران

- از اوج و کارآبی افتادن رهبران ملی و حرکت‌های پارلمانی؛ طرح مبارزات مسلحانه با الهام از تجارت برخی کشورها و تب عمومی چربکی دهه‌ی ۶۰ و ۷۰ در جهان، در

بخشی از جوانان و روشن‌فکران و همچنین بن‌بست تدریجی این مشی‌ها، به واسطهٔ ضربات پیاپی از رژیم.

- منفعل شدن بخشی از روشن‌فکران تحت ارعاب جو پلیسی رژیم و روآوردن به فعالیت‌های فرهنگی غیرجهت‌دار (فکری، ادبی، هنری).

- وجود برخی جنگ‌های زرگری روشن‌فکری، که توسط محافظ وابسته نیز دامن زده می‌شد؛ منفعل شدن بخشی از طرفداران جبهه‌ی مارکسیستی به واسطهٔ تضادهای داخلی (توده، ضد توده) و جذب بخشی از طرفداران جنبش‌های مارکسیستی به شیوه‌ی چریکی و مسلحانه، و به دنبال آن، خوردن ضرباتی از رژیم و خنثی شدن آنها از نظر سیاسی، و جذب گسترده‌ی برخی دیگر از آنها به کار فرهنگی (تألیف و ترجمه).

- به طور کلی، چپ، لائیک، یا ملی بودن بخش وسیعی از روشن‌فکران.

- حرکت آهسته‌ی بخشی از روحانیون جوان به سمت «سیاست»، به پیروی از آیت‌الله خمینی.

- غیر سیاسی و سنتی بودن بخش وسیعی از حوزه‌های کلاسیک مذهبی.

- حرکت آهسته و پراکنده‌ی برخی از روشن‌فکران مذهبی نشأت گرفته از محمد نخشیب، و به طور عمده، مهندس بازرگان و آیت‌الله طالقانی.

- وجود جو غالب فرهنگی روشن‌فکری چپ و لائیک یا ملی، و بعضًا ملی وابسته به دربار^{*}.

خطوط کلی حرکت شريعتم

تحلیل مبانی اجتماعی و بنیادهای فکری و حرکتی شريعتم، موضوعی گسترده و فراتراز حدود این نوشتار است. در این قسمت نیز همانند موارد بالا، به طور فهرست‌وار و تبییری، به ترسیم خطوط کلی حرکت وی، به‌ویژه از دیدگاه اجتماعی و سیاسی (تا فکری و ایدئولوژیک) می‌پردازیم. حرکت شريعتم، دارای خصایص و مؤلفه‌های دیگری نیز، به‌ویژه در درون کادر ایدئولوژیک و مفاهیم تئوریک طرح شده از جانب وی، می‌باشد که می‌بایست در تحلیل جامعتری، بدانها پرداخت. در زیر، بیشتر به رئوس کلی حرکت شريعتم از دیدگاه «چه باید کردۀای» اندیشه وی اشاره می‌گردد:

- طرح آرمان‌والای انسانی و جهانی عشق (عرفان)، برابری، آزادی[†].

- تکیه بر مردم، به عنوان بستر اصلی حرکت روشن‌فکر.

* شريعتم، در مجموعه‌ی آثار ۳۲، ص ۳۵۷ به بعد، به طور خلاصه، شرایط دوره‌ی خوبیش را ترسیم کرده است.

[†] به عنوان نمونه، رجوع کنید به مقاله‌ی «عرفان، برابری، آزادی»، در م. آ. ۲.

- تلقی از مردم، به عنوان افراد و اقتدار قالب‌بندی نشده^{*}.
- طرح نسبی بودن روشن‌فکر و نقش - زمانی - مکانی وی در جهان، و طبعاً در ایران.[†]
- طرح مسأله‌ی جدایی و جزیره‌ای بودن روشن‌فکران در رابطه با مردم، و ضرورت ریشه‌یابی و حل بنیادی این آفت.[‡]
- تحلیل آفت‌های روشن‌فکران و حرکات روشن‌فکری در ایران[§]، مانند ذهنی‌گری، گم کردن جغرافیای حرف^{**}، عوضی گرفتن‌های مختلف تضادها^{††}؛ تأثیر شدید اختلافات شخصی بر فضای روشن‌فکری^{‡‡}، الیناسیون فرهنگی چپ و راست^{§§}؛ عدم درک شرایط اجتماعی و دوره‌ی تاریخی جامعه^{***}.
- طرح این اصل بنیادی و زیربنیادی، که در وری هر تمدن، حرکت، و انقلابی در جهان، یک پیشینه و خمیرماهی قوی فکری و فرهنگی وجود داشته و برای ایجاد هر تحول بنیادی و برگشت‌ناپذیر، وجود یک اندیشه‌ی قوی و نفوذیافته در اقتدار و اعماق جامعه، الزامی است.^{†††}
- طرح سه تز عمدۀ برای حرکت روشن‌فکران ایران در زمان خویش: الف. بازگشت به خویش و استخراج و تصفیه‌ی منابع فرهنگی. ب. تکیه بر مذهب (در ایران). ج. ضرورت رنسانس ایدئولوژیک و تجدید بنای تفکر اسلامی.
- طرح مبانی اجتماعی تکیه بر مذهب در ایران، برای روشن‌فکران^{‡‡‡} (حدا از مبانی فکری و شخصی و اعتقادی‌اش) که بر چهار اصل استوار می‌باشد:
 ۱. ایجاد «سنختیت» بین روشن‌فکر و توده‌ی عموماً مذهبی.
 ۲. برداشتن «سد» عظیم و بازدارنده‌ی مذهب سنتی، از برابر انرژی متراکم مردم، با طرح تئوری مذهب علیه مذهب.

* به عنوان نمونه، رجوع کنید به م.آ. ۴، ص ۸۳ و ۸۹ و ۳۴۳ به بعد؛ و م.آ. ۱۶، ص ۲۰.

[†] به عنوان نمونه، رجوع کنید به م.آ. ۲۰، ص ۲۶۵.

[‡] به عنوان نمونه، رجوع کنید به م.آ. ۴، ص ۱۹۵؛ و م.آ. ۲۰، ص ۲۹۳ و ۳۶۰ و ۵۲۰.

[§] به عنوان نمونه، رجوع کنید به م.آ. ۲۱۲ به بعد.

^{**} به عنوان نمونه، رجوع کنید به م.آ. ۲۰، ص ۲۷۴؛ م.آ. ۲۳، ص ۱۲۶۷.

^{††} به عنوان نمونه، رجوع کنید به م.آ. ۴، ص ۵۱.

^{‡‡} به عنوان نمونه، رجوع کنید به م.آ. ۴، ص ۳۰۷.

^{§§} به عنوان نمونه، رجوع کنید به م.آ. ۴، ص ۹۵؛ م.آ. ۲۰، ص ۸۴.

^{***} به عنوان نمونه، رجوع کنید به م.آ. ۴، ص ۵۹.

^{†††} به عنوان نمونه، رجوع کنید به م.آ. ۴، ص ۷ به بعد؛ و صفحات ۱۰۲ تا ۲۰۹؛ و م.آ. ۲۰، ص ۲۹۸ به بعد؛ و نیز رجوع کنید به م.آ. ۱۶، ص ۱۹۰؛ و م.آ. ۱۷، ص ۱۶۳ به بعد

^{****} به عنوان نمونه، رجوع کنید به م.آ. ۴، ۱۱۹۵ به بعد و ص ۳۰۴؛ م.آ. ۲۰، ص ۲۸۳ و ۲۸۷ و ۲۹۴ و ۳۷۱؛ و نیز م.آ. ۲۱۱، ص ۱۷، ص ۱۶۶ به بعد؛ و م.آ. ۲۲۱، ص ۱۲۰۴.

۲. ایجاد یک «سنگر» هویتی، در برابر نفوذ فرهنگی غرب.

۴. «انگیزه» زایی قوی با طرح فرهنگ حماسی تشیع سرخ علوی، برای ایجاد حرکت و روحیه‌ی ایشارگری (به عبارت دیگر، با این نگرش، مذهب و ایدئولوژی مذهبی، جدا از مضمون «فرهنگی» و «اعتقادی»، دارای بار و هویت و رسالت خاص «سیاسی» نیز می‌باشد که او، به‌ویژه با تکیه بر برخی الگوهای تاریخی، مطرح کرده است).

- کار، به شکل درس و سخنرانی در جلسات عمومی و خصوصی در دانگشا، حسینیه، و منازل، و به طور کلی، حرکت باز و پرهیز از شیوه‌های مرسوم حرکات مخفی و پنهان‌کاری‌های ویژه‌ی دهه‌ی ۶۰ و ۷۰ جهانی.

- به کار گیری شیوه‌ی مشابه‌سازی تاریخی و بیان سمبولیک برای شکستن سد سانسور رژیم پهلوی.*

- سعی در طرح و برخوردهای فکری و انگیزه‌ای، به جای برخورد عربان سیاسی با رژیم و شخص شاه (غیر از موارد استثنایی).

- با توجه به عدم پاسخ‌دهی شريعتمی به مسئله‌ی اساسی شیوه‌های نفوذ فکر و حرکتش در میان مردم (م.آ. ۳۲۹۹، ص ۱۲۹)، او بیشتر سعی در اثبات نظری شیوه و متدهای اجتماعی اش برای روشن‌فکران داشت و کمتر به تدوین «مکانیسم عملی» پیش‌برد تفکرش در میان مردم پرداخت؛ چرا که او معتقد بود «هنوز به این مرحله نرسیده‌ایم» (م.آ. ۴۸۷، ص ۲۰) و حرکت آینده‌ی جامعه‌ی ایران، هرچند مکانیسم خاصی بر آن حاکم نبود، درستی متدهای او را ثابت کرد. ولی خود شريعتمی، عمیقاً به این مکانیسم نپرداخته بود.

برخی ویژگی‌های عمومی دوره‌ی کنونی

در نخستین نگاه به تفاوت‌های دهه‌ی اصلی فعالیت شريعتمی و دهه‌ی بعد از او، این مسئله به وضوح به چشم می‌خورد که بین این دوره و دوره‌ی قبل، یعنی بین ما و شريعتمی، یک نهضت و یک نظام فاصله است؛ فاصله‌ای که حتماً کوتاه و کوچک به نظر نخواهد آمد.

در این قسمت نیز، به‌ویژه به خاطر همزمانی این دوره و درک عینی آن، نگاهی تیتروار و فهرستوار به موضوع خواهیم داشت. طبیعی است که نگاه کامل‌تر و همه‌جانبه، فرصت و مجال بیشتری می‌خواهد و در بخش‌هایی نیز خارج از موضوع این نوشتار است.

* به عنوان نمونه، رجوع کنید به م.آ. ۱۹، مقاله‌ی «حسین، وارت آدم».

۱ - دولت و سیاست

- حاکمیت دولت مذهبی؛ سعی در احیاء اسلام کلاسیک در جامعه؛ وجود نظام آموزشی مدافع و مبلغ مذهب.
- رعایت و کنترل حد و حدودهای اسلام کلاسیک در عقاید و اخلاق و روابط، و در نظام آموزشی و اداری و در سطح جامعه.
- قدرتگیری بخش‌های تجاری اقتصادی در جامعه؛ رشد سرمایه‌داری تجاري و صنعتی مبتنی بر واردات و متکی بر صادرات نفت.
- افزایش شدید تورم، ضمن به کارگیری برخی مُسکن‌ها.
- از دور خارج شدن جربانات سیاسی، طی فعل و انفعالات پر فراز و نشیب دهه‌ی اخر.
- جایگزینی تقریبی فضای فرهنگی، ادبی، و هنری، و اشراف و کنترل نسبی بر محافل فرهنگی و نیمه‌سیاسی؛ رشد نهضت اسلام‌گرایی و حرکات ضدگربی و استقلال‌طلبانه در منطقه، به دنبال نهضت اسلامی ایران؛ تحولات سریع در عرصه‌ی سیاست بین‌المللی و دو قطبی شدن جهان (شمال - جنوب).

۲ - مردم

- پشت سر گذاردن تجربه‌ی انقلاب و تجربه‌ی مذهبی متکی به روحانیون
- دو قطبی شدن نسبی جامعه؛ در یک سمت، قشری با اعتقاد و وابستگی مذهبی و پایبندی به شعائر اسلام کلاسیک؛ و در سوی دیگر، قشری سرخورده از ظواهر و تفکر نظری مذهبی (درصدبندی کمی و مسب و لایه‌بندی اجتماعی این پدیده، موضوعی شدیداً متغیر می‌باشد که خوانندگان، خود با تجربیات عینی زندگی، می‌توانند به آن بپردازند. نکته‌ی دیگر آن که باید دقت شود که در اینجا، به طرح واقعیات پرداخته شده و تحلیل بطلان و یا حقانیت این پدیده‌ها، بحثی خارج از چارچوب این مقاله می‌باشد.)
- تداوم حیات مذهب در رقیق‌ترین شکل آن، به عنوان شعائر دینی و یک نهاد سنتی تاریخی در لایه‌های مختلف قشر دوم، و کاهش نفوذ روحانیون در همین قشر.
- خروج بازار (همانند روحانیون) از اپوزیسیون تاریخی بعد از مشروطیت و ایجاد وابستگی و پیوستگی بیشتر با نهاد دولت.
- وجود تورم شدید اقتصادی با آثار سیاسی، اجتماعی، خانوادگی، و حتی عاطفی آن.
- سرخوردگی عده‌ی زیادی از جوانان، به علت برخی جزمیت‌های فکری حاکم در حوزه‌های مختلف زندگی و ادبیات و هنر.

- پیدایش برخی سرخوردگی‌ها از وجود رگه‌های فساد و ریا در میان سازمانها و ادارات دولتی و سنتی.
- عدم پذیرش و استقبال از رهبران و تفکرات و شیوه‌های سیاسی و اجتماعی جریانات مختلف سیاسی.
- وجود نوعی بی‌اعتمادی به سیاست.
- سرخوردگی از هر گونه تغییر و تحول اجتماعی در قشر دوم.
- تمایل جهت برخی رفرمها و تغییرات اجتماعی و اقتصادی در میان اقشاری از مردم؛ اماً عدم میل به نقش داشتن و مسؤولیت‌پذیری.
- به کار گیری انرژی فراوان برای امراض معاش و کاهش شدید اوقات فراغت در زندگی.
- وجود آرمان‌خواهی مذهبی در رابطه با مسلمانان دیگر کشورها در میان قشر اول، که فصلی از خودگذشتگی را در طی جنگ مرزی گذشته در پشت سر گذارده و همچنین، گره خوردن این امید و ایمانها با موقعیت‌های اجتماعی در میان بخش‌هایی از این قشر.

۳ - روشن‌فکران:

- پشت سر گذاردن تحولات سریع و عمیق سیاسی و اجتماعی در یک دهه.
- گسترش حرکت اجتماعی و سیاسی از محافل دانشجویی در دوره‌ی قبل، به سطح دانش‌آموزی در اوایل این دوره.
- شکست یا عدم کارآیی تفکرات و شیوه‌های مختلف سیاسی و اجتماعی.
- بی‌پشتونگی فکری و عملی بخشی از روشن‌فکران، و معلق ماندن فکری و ارزشی آنان، و رسیدن به نوعی نسبی‌گرایی افراطی.
- رشد سرخوردگی از سیاست‌زدگی‌های افراطی گذشته، به شکل عکس‌العملی در میان اقشاری از روشن‌فکران.
- سرخوردگی از مذهب سیاسی و نفی هر نوع ایدئولوژی (که به زعم آنان، به توتالیتاریسم منجر می‌شود) در میان اقشاری از جوانان و روشن‌فکران.
- بحران شدید روشن‌فکران چپ غیرمذهبی، با توجه به بحران شوروی و بلوک شرق.
- رشد یأس و سرخوردگی و انفعال اجتماعی، و در نتیجه، رکود حرکتی آنان با توجیه‌های مختلف (که ناشی از بحران‌های داخلی و بین‌المللی می‌باشد).
- تغییر عقربه‌ی سیاست به فرهنگ (فکر، ادبیات، هنر) در اقشار وسیعی از روشن‌فکران داخلی و خارجی.

- کوتاه‌نگر شدن روش‌فکران و میل به دیدن سریع‌تی آثار مثبت و موفق عمل خود. (و به علت منفی بودن این فرایند، آنان به بی‌اثری و ناکارآمد دیدن هر کاری می‌رسند که این خود، ریشه در حرکت سریع انقلاب ایران و برخی حرکت‌های جهشی دیگر در جهان، مانند تحولات پرشتاب در بلوک شرق دارد.)

- وجود یک دوران گذار و انتقال، به‌ویژه در سطح بین‌المللی در بین روش‌فکران (علاوه بر پارامترهای داخلی). مسأله‌ی فروپاشی بلوک شرق و تجدیدنظر طبی رهبران آنان، به‌ویژه در مورد مسأله‌ی مذهب، دولت، مالکیت، غرب، و غیره، نقش مهمی را در این رابطه به عهده دارد.

پیوندی جدید با نگرش «چه باید کرد»‌ی شريعتی

برای پاسخ‌گویی به این سؤال، که «ما به زمان شريعتی برویم و یا شريعتی را به زمان خود بیاوریم؟» به عنوان مقدمه، دو جزء از سؤال، به طور کلی و گذرا، و نه کامل، مطرح شد؛ یعنی «زمان شريعتی» و «زمان ما». اما برای پاسخ‌گویی به این سؤال، مسأله‌ی سومی را نیز باید مطرح ساخت و آن، متده و شیوه‌ی برخورد با حرکت‌ها و اندیشه‌ها، از جمله حرکت و اندیشه‌ی شريعتی، می‌باشد. خود شريعتی، از یک موضوع متداول‌زیک، تحت عنوان فرم و محتوا، یاد کرده است.*.

مسأله‌ی فرم و محتوا، و تفکیک یا پیوند رابطه‌ی این دو، خود مسأله‌ای اساسی و زاویه‌ی دیدی بنیادی در برخورد با مفاهیم فکری و اجتماعی، و حتی اقتصادی و سیاسی است؛ چرا که از این زاویه‌ی دید و شیوه‌ی نگرش، استمرار یک ایدئولوژی، مذهب، اندیشه، و یا هر نوع حرکتی، در یک برهه‌ی زمانی و در فرایند تغییر و تحولات مستمر اجتماعی و تاریخی، صرفاً در حفظ و پی‌گیری پایه‌ها، محتوا، و جوهره‌ی آن نهفته است؛ نه در قشری‌گری و ظاهرینی و چسبیدن به ظواهر و قالب‌های آن. نتیجه‌ی دلستگی و تعصب بر فرم‌ها، دور شدن تدریجی از محتوا، و حتی دور افتادن و ضریبه زدن به اهداف و آرمان‌ها، و نهایتاً به بن‌بست رسیدن و نتیجه‌ی عکس گرفتن خواهد بود. و آنچه که باعث رنگ باختن و از کارایی افتادن فرم‌ها و قالب‌ها در حفظ محتوا و جوهره‌ی خاصی که حامل آن بوده‌اند می‌گردد، همانا گذر از زمان و تغییر و تحول مجموعه‌ای از اجزاء و پارامترهای است که موجب تغییر مضمون و سیمای مجموعه‌ای کلیت آن پدیده می‌گردد.

حال، بین زمان طرح اندیشه و حرکت شريعتی و زمان ما، بیش از یک دهه‌ی پر فرار و نشیب، فاصله است؛ به طوری که ساده‌ترین نگاه نیز بین ما و او، یک نهضت و یک نظام فاصله می‌بیند. ندیدن این فاصله و تغییر بزرگ، ندیدن دره‌ی عمیقی که بین این دو زمان فاصله انداخته است، سعی در تقلید قالبی و پیروی صوری از حرکت شريعتی، جز فرو غلتیدن در سراسری‌ی ذهنی‌گرایی و پرت افتادن از واقعیت‌های زمان و جامعه، نخواهد بود.

* به عنوان نمونه، رجوع کنید به م. آ. ۲۸، مقاله‌ی «فرم و محتوا در مسائل اسلامی»، ص ۵۸۱ به بعد؛ و مجموعه‌ی ۱۰، ص ۹۷ به بعد.

پس رفتن ما به زمان شريعىتى و تقلید و پىگيرى ظاهرى رسالت و چه باید كردهای مشخص و جزئى عنوان شده توسط وي، تنها باعث غييت ما از زمان و متن جامعه‌ى خويش خواهد گشت و اين، خود يك سير قهقرائي و يك نوع عوضى ديدن مسائل (كه شريعىتى همواره روش فکران را از آن پرهيز مىداد) و نهاياتاً ترك زمان خود و آلام و محنتها و مراتهای خاصل ملتمنان خواهد بود. مردم و ملتى که نجات، خوشبختى، و سعادت و کمال آنها، اوج آرمانهای شريعىتى بود. اين مسئله برای وي تا بدانجا ريشه‌اي و بنیادى، جهتده و قطب‌نمایى بود، که او خود از خدا میخواست تا او را از همه‌ى «فضائلی که به کار مردم نيايد»، محرومش سازد. اين نگرش، تا اعماق تفكير وي رسوخ داشت؛ تفكير که شديدآ مردمگرا و اساساً انسان‌گرا بود. او به طور بنیادى و بر اساس يك نگرش توحيدى و انسانى، همه‌چيز را برای مردم، و در تحليل نهايى، برای انسان میخواست. همه‌چيز، حتی «مذهب»، در اين راه جز راه و وسیله‌اي بيش نبودند.

تلقى وي از «مذهب»، به عنوان راه، نه هدف - که ترجمان اين اصل است که مذهب برای انسان است، نه انسان برای مذهب - فصل آغازين شروع يك زاويه‌ى اختلاف بنیادى بين نگرش او، و نگرش سنتى و كلاسيك بود؛ زاويه‌اي که هرجه در متن و بستر آن پيش مىرويم، فاصله و اختلاف بيشتر و فاحش‌تر را نشان مىدهد.

هرچند تلقى او از مذهب، به عنوان پاسخ به يك دغدغه‌ى سياق و مشترك آدمى، که ريشه در اعماق اختيار و آزادى و آرمان‌خواهی وي داشته می‌تواند مفهومى فراتر از قالبها و شكل‌های تاريخی‌اش داشته باشد (شكل‌هایی که خود به برخی از آنها احترام و عشقی خاص داشت) به او آنچنان وسعت نظر و بلندپروازی عرفانی می‌داد که می‌توانست فرم‌های مختلفی را بر محتواي خويش ببیند و جامه‌های مختلفی را بر تن معبود خویش بپوشاند. (این خود مسئله‌ى عميقی است که طرح و تفصیل آن، مجال دیگری می‌طلبد).

حال، برای برقراری پيوند حديدي با نگرش «چه باید کرد»‌ى شريعىتى، می‌بايست اين شيوه و متد برخورد اجتماعى و فكري را در رابطه با «فرم و محتوا»‌ى حرکت خود شريعىتى نيز به کار بست.

به اعتقاد نگارنده، محتوا و جوهره‌ى حرکت چه باید کردى شريعىتى (جدا از نظرات و اعتقادات و علائق فردی‌اش) در رابطه با نجات و سعادت مردم، که شاخص‌ترین آرمان و جهت اصلی حرکت اوست، بر اين اصل محتوايی و جوهري استوار است که: هر حرکت و تحول اجتماعى، باید از يك پايه‌ريزى فكري و فرهنگى، که به طور نسبى در میان مردم نفوذ کرده و فraigir گردد، برخوردار باشد.

وجود يك خميرمايه‌ى فكري در ورای تمدن‌های تاريخی جهان، وجود رنسانس فكري قبل از انقلاب صنعتی، و شکوفايی علمی و اقتصادي جهان صنعتی کنونی، وجود يك تخمير فكري قوي قبل از انقلاب فرانسه، وجود يك جنبش فكري و ادبی قوي قبل از انقلاب اكتبر و... و نمونه‌های مكرر تاريخی دیگر، شريعىتى را در اين اعتقاد، سخت پایبند و پىگير کرده بود و

تفاوت شريعتمى دوره‌ی جوانی (قبل از رفتن به اروپا) و شريعتمى دوران کمال (پس از بازگشت از اروپا)، در درک همین نکته‌ی محوری و برنامه‌ریزی بر اساس همین نگرش می‌باشد. (عوامل ذهنی و عینی شکل‌گیری این اصل در فکر شريعتمى، جداگانه قابل بررسی است).

اماً شريعتمى، در انطباق این تئوری عام (یا محتوا)، بر زمان خوبش، به شکل لایه‌لایه و به تدریج و پله‌پله، از محتوا به فرم و قالب می‌رسد. در همین رابطه است که وی، با بیان‌ها و شیوه‌های مختلف، سعی در اثبات نظرات و دیدگاه چه باید کردی‌اش برای روش‌فکران دارد و لایه‌لایه و با زبان‌های گوناگون، به طرح این سه نز، که به تدریج روش‌فکر را از محتوا به قالب، و از اصل کلی به رهنمود جزئی می‌رساند، می‌پردازد:

۱. طرح نظریه‌ی بازگشت به خوبش، و استخراج و تصفیه‌ی منابع فرهنگی.
۲. طرح ضرورت تکیه بر مذهب، و کدام مذهب.
۳. طرح مسأله‌ی رنسانس ایدئولوژیک و تجدید بنای تفکر اسلامی (با استدلال‌ها و مبانی اجتماعی چهارگانه‌ی «سنخیت»، «سد»، «سنگر» و «انگیزه»، که قبل‌اً ذکر گردید).

اماً جوهره‌ی مشترک هر سه مسأله‌ی فوق، همان ضرورت وجود یک درون‌مایه و یک لایه‌ی قوی فکری، به عنوان زیرساخت و مریض ملت‌ها، جهت پذیرش و عملی‌سازی تحولات بنیادی است. شريعتمى در انطباق این تئوری بر زمان و جامعه‌ی خوبش است که به تکیه بر مذهب و تجدید بنای تفکر مذهبی می‌رسد. (مذهب در زمان وی، هویتی هم سیاسی و هم فکری دارد.) به عبارت دیگر، نقش عنصر «فکر» و «ایمان» (فکر و اندیشه به مفهوم کلی و ایمان آن به اندیشه) سازنده‌ی محتوا در نگرش چه باید کردی او، و «تکیه بر مذهب» و «رنسانس ایدئولوژیک» بیان‌کننده‌ی «فرم» و قالب خاص شريعتمى برای تمایلات شخصی و فردی وی در رابطه با مذهب مطرح است. او خود، در طرح خطوط حرکت اجتماعی، این تمایل و اعتقاد را از مسأله‌ی رسالت اجتماعی تفکیک می‌کند و برای آن دو، دو عرصه‌ی متفاوت می‌گشاید و در همین رابطه است که به روش‌فکران غیرمذهبی نیز توصیه می‌کند که اگر قصد نجات و خدمت به مردم این سرزمین را دارند، جدا از اعتقادات خودشان، باید آشنا با مذهب، و اسلام‌شناس باشند. تأمل بر نکته‌ی اخیر، به صرات روش‌نگر تفکیک فرم و محتوا در نگرش اجتماعی و چه باید کردی او می‌باشد.

اماً حرف اصلی و نهایی نگارنده در تحلیل فرم و محتوای حرکت شريعتمى، و در پاسخ به این سؤال که ما به زمان شريعتمى برویم و یا شريعتمى را به زمان خود بیاوریم، و چه‌گونگی ایجاد پیوندی جدید با نگرش چه باید کردی شريعتمى، این است که:

اینک با توجه به تغییرات اساسی که در هر سه مؤلفه‌ی دولت (و شرایط جهانی) - مردم - روش‌فکران در زمان ما نسبت به زمان شريعتمى پدید آمده و در یک نگرش مجموعه‌ای، باعث تغییر کلی شرایط اجتماعی ما نسبت به دوره‌ی شريعتمى - بهویژه در رابطه با نقش مذهب - گردیده است، روش‌فکر ایرانی می‌تواند، و باید، با تکیه بر محتوای نگرش شريعتمى، مسأله‌ی

کلی تر «رنسانس فکری» (به طور عام) را جایگزین «رنسانس ایدئولوژیک» (به مفهوم خاصش) نماید. بدین طریق است که ما دچار سیر قهقهای و بازگشت به زمان شریعتی نخواهیم شد و در واقع، شریعتی را به زمان خویش خواهیم آورد. با همان تکیه و تأکید محتوایی وی بر این اصل، که تا زیرساخت فکری و فرهنگی پرنفوذ و فراگیری پدید نیاید و به زاویه‌ی دیدی انگیزه‌بخش مبدل نگردد، هر حرکتی ناکارآمد خواهد بود.

آنچه ما را از طرح خاص رنسانس ایدئولوژیک، به طرح عامتر رنسانس فکری می‌رساند، غور و بررسی در اوضاع و احوال زمان ما، و بهویژه در علل چهارگانه‌ای است که به زعم نگارنده، در تحلیل پیوند مذهب و مردم در ایران (نه صرفاً مذهب به خودی خود، و صحت و سقم فی‌نفسه‌اش - دقت شود) در دیدگاه شریعتی وجود دارد.

حال برای ما، چه خوش‌آیند و چه ناخوش‌آیند باشد، نقش مذهب و حساسیت خاص آن در زمان ما، نسبت به دوره‌ی گذشته، تغییر یافته است. در نظر نگرفتن این تغییر در لایه‌های مختلفی از اجتماع، بهویژه با توجه به ساختار جوان جمعیت در ایران و تکیه بر زندگی اقسام مشخصی از افراد و جوانان جامعه، و در نظر نگرفتن خیل عظیم اقسام دیگر، جز تنبیدن تارهای پیله‌ی ذهنیت بر گرد وجود و اندیشه‌ی خویش نخواهد بود.

رشد فرهنگی غربی و ویدئوگرافی و ارزش‌های خاص آن (هرچند شدت هر پدیده، به‌هیچ‌وجه دلیل بر دوام آن نخواهد بود) آشکارتر و عربان‌تر از آن است که به عمد و غیر عمد، آن را نادیده بگیریم و لاپوشانی کنیم. فضای رو به رشد فعلی، موحد فرهنگ و سنتی منفی است، که باعث پیدایش نسلی پوک و پوچ خواهد شد. پدیده‌ای که نه دولت و نه روش فکران، حال از هر زاویه‌ای، آن را به نفع خود نمی‌انگارند.

البته این گمان نیز سطحی و غیر تاریخی است که برخی تصور کنند (یا آرزو کنند!) که مذهب از جامعه‌ی ایران ریشه‌کن شده و رخت بریندد. چرا که همان‌طور که گفته شد، شدت یک پدیده، به‌هیچ‌وجه دلیل بر دوام آن نبوده و نخواهد بود. و نه تنها در رابطه با مذهب، بلکه در رابطه با سیاست و فرهنگ و هنر و اخلاق نیز جامعه‌ی ما و جوامع دیگر، از این پستی‌ها و بلندی‌ها زیاد دیده‌اند. هرچند شرایط اجتماعی تأثیر و رنگ و بوی انکارناپذیری بر روند تاریخی نهادهای مهم اجتماعی داشته و دارند، اما مذهب نیز در کلیتش، ریشه در اعماق آرمان‌خواهی انسان و ریشه در اعماق تاریخ این جامعه و مردم دارد؛ ریشه‌ای آنچنان پرنفوذ و عمیق، که بادهای سیاست و تغییر و تحولات سطحی و جوّی، کم‌توان‌تر از آنند که بتوانند آن ریشه را بجنبانند.

شرایط اجتماعی و تحولات آن، در رشد و نمو و شکل و شمایل این نهال، تأثیراتی گوناگون، و این بار، اساسی‌تر از دفعات پیش خواهد داشت. اما ریشه‌ها، همچنان باقی خواهد ماند. چرا که این نهال، جدا از یک نهاد کهن تاریخی، ریشه در اعماق دغدغه‌های انسانی نیز دارد.

پس با پدیده‌ی سرخوردگی از مذهب در میان اقشاری از جامعه، باید دقیق و دو بعدی برخورد کرد و از هرگونه سطحی‌نگری و ساده‌انگاری، چه در جهت نفی این پدیده و چه در جهت اثبات آن، پرهیز نمود. واقعیات تاریخی ما و فراز و نشیب‌های آن، به ویژه در صد سال اخیر، این درس را به هر نوآموز این کلاس آموخته و خواهد آموخت.

اندکی از اصل مطلب دور افتادیم؛ گریزی که ناگزیر بود. همان‌طور که گفته شد، اینک می‌بایست نگرشی دوباره بر علل اجتماعی (نه اعتقادی و فردی) تکیه‌ی شريعتمی در حرکت اجتماعی‌اش، داشت. علی‌که تحت چهار عنوان «سنخیت»، «سد»، «سنگر»، و «انگیزه» مطرح شد. با یک نگرش عینی و مجموعه‌ای به اوضاع و احوال کنونی، می‌توان دریافت که اینک، جای‌گاه و حساسیت نقش مذهب در رابطه با آن چهار مسؤولیت ویژه‌ی تاریخی، که در زمان شريعتمی ایفاء نمود، تغییر نموده و به طور محسوسی کاهش یافته و حداقل این که فraigیری خود را در این نقش‌آفرینی‌ها از دست داده است.

خوانندگان، خود می‌توانند به تحلیل این نقش در چهار رابطه‌ی باد شده (سنخیت، سد، سنگر، انگیزه) به ویژه با نگرش به حال و آینده، نه صرفاً گذشته، پردازنند. و گمان نمی‌رود که اثبات این نظر، نیاز به غور و بررسی فراوانی داشته باشد که دیگر نمی‌توان صرفاً با همان عناصر و الگوها و تکیه‌گاه‌ها، به سنگرسازی در برابر نفوذ فرهنگ غرب در میان اقشار مختلف پرداخت و یا به انگیزه‌سازی در سطح بالا دست زد و یا اساساً، دیگر نیازی در حد بالا، و اولویتی نخستین برای شکستن سد خرافات و سنت‌های باقی‌مانده از گذشته، قائل نبود.

البته تأکید می‌شود که نباید افراط و تغفیر نمود. این چهار عامل، به طور نسبی تغییر کرده‌اند؛ نه آن که به طور کامل، منتفی گشته‌اند. از اولویت نخست خارج گردیده‌اند، نه آن که کاملاً از دستور کار کنار رفته‌اند. زیاده‌روی در این برداشت، جز سطحی‌نگری و ساده‌انگاری، که بهانه به دست بهانه‌جویان و عوام‌فریبان خواهد داد، نیست.

بر این مبنای، اینک رنسانس فکری در اولویت اول و کلی قرار خواهد گرفت (بنا به دلایل اجتماعی و تاریخی) و رنسانس ایدئولوژیک (مذهبی)، به یک اولویت ثانی تبدیل خواهد شد؛ بدون آن که از دستور کار خارج گردد. (باز به دلایل اجتماعی و تاریخی).

در تحلیل نهایی، آنچه باعث این تغییر و تحولات و تغییر درجه‌ی اولویت‌ها می‌گردد، عبارتند از:

- * تغییر برخی قطب‌بندی‌های اجتماعی و فرهنگی و تغییر قطب مذهب، از اکثریت مطلق جامعه به اکثریت نسبی، و تغییر هویت سیاسی - انگیزه‌ای فرهنگی مذهب به هویت بیشتر فرهنگی و فلسفی.

- * چشم‌انداز آینده‌ی اجتماعی، مبتنی بر «چندقطبی بودن آینده» به لحاظ فکری و فرهنگی و اجتماعی، وجود این گمان که هویت غالب در آینده‌ی چندقطبی، هویتی ملی - مذهبی خواهد بود. (طرح و تفصیل این نظر، احتیاج به بحثی جداگانه دارد.)

- * امكان و احتمال بازگشت تفکرات سنتى، به خاطر نفوذ فراگير و تاریخی آن در پروسه‌ی تغیير و تحولات اجتماعی. (آنچنان که در بلوک شرق، به چشم می‌خورد.)
- * نياز به يك جهان‌بیني و بنیاد فكري، جهت آرمانده‌ي و انگيزه‌بخشی برای روش‌فکر و خودسازی فكري و انساني وي. اين بنیاد فكري، می‌تواند به دور از هر نوع سیستم‌گرایی‌های پیچ‌درپیچ و جزئی، که در پی خود داشته است، باشد.
- * نياز منطقه‌ای اسلام‌گرایی (بنیادگرایی مذهبی!) به طرح و تدوين مذهب و تئوري مذهب عليه مذهب؛ چرا که بسياري از مناطق مسلمان‌نشين در روندي متفاوت با روند کنونی اقشار وسieuui از جامعه‌ی ما، تمایل به مذهب، با هویت سیاسی - فرهنگی دارند. در حالی که مذهب، در بسياري از مردم جامعه‌ی ما، هویتی فرهنگی یافته و يا خواهد یافت و بار سیاسی خود را کاهش داده و يا خواهد داد.

دقت بيشتر و کاوشي گسترده‌تر در پنج نكته‌ی فوق، ما را به نتيجه‌گيری نهايى از بحث فرم و محتواي حركت شريعتمى، نزديکتر خواهد ساخت. با توجه به اين نكات است که باید رنسانس فكري را فراتر از رنسانس ايدئولوژيك (مذهبی) مطرح کرد و از آن سو نيز رنسانس ايدئولوژيك را نه طرحی منتفی شده، بلکه با توجه به برخی از همین نكات (نكات سوم و چهارم و پنجم)، به عنوان اولويت دوم در كادر رنسانس فكري، مطرح ساخت. بنابراین، نه رنسانس ايدئولوژيك از دستور کار خارج می‌گردد و نه در اولويت اول، و به مثابه‌ی هيأتی‌ترین ضرورت عنوان می‌شود؛ بلکه به عنوان يك اولويت دوم، ارزیابی شده و مورد توجه قرار می‌گيرد. اين تغیير درجه، به علل اجتماعی صورت می‌گيرد. يعني به علت تغیير ميزان نقش و تأثيرگذاري سیاسی و اجتماعی آن (که مهمترین وظیفه و رسالت روش‌فکر، در این رابطه است) و تغیير هویت اجتماعی آن به هویت فرهنگی، از اولويت اول خارج می‌شود. اماً به علت ريشه‌های عميق تاریخی و انسانی، و نيز دلایلی که در نكات سوم تا پنجم مطرح گردید، از دستور کار خارج نمی‌شود و به اولويت دوم مبدل می‌گردد.

بنابراین، رنسانس ايدئولوژيك، می‌بايست با مصرف اکثرآ «داخلی مذهبی»، به طور آرام، سنگین، و پیوسته، دنبال گردد؛ حركتی که در بخشی از رنسانس عمومی فكري جای می‌گيرد. «رنسانس ايدئولوژيك» در زمان شريعتمى، به‌ويژه با ادبیات خاص و تکيه‌ی او بر برخی الگوهای تاریخی - مذهبی، نقشی «سياسي - اجتماعی» داشت و در دوره‌ی کنونی، نقشی «فرهنگی - انسانی» دارد. رنسانس فكري نيز بر اساس آرمان‌های ايدئولوژيك، ولی بر پایه‌ی نيازهای اين دوره و با رiban و ادبیات خاص آن خواهد بود. (شرح و بسط رابطه‌ی رنسانس فكري و رنسانس ايدئولوژيك، که شريعتمى آن را مهمترین وظیفه‌ی دوران خویش می‌دانست - و ناتمام نيز ماند - بحث مستقلی می‌طلبد).

رنسانس فكري

* **فلسفه‌ی وجود رنسانس فكري** دقیقاً مبتنی بر همان نگرش عام اجتماعی - تاریخی، و اندیشه‌ی کلی چه باید کردی شريعتمى است، که هر تحول اجتماعی، می‌بايست يك

پیش‌زمینه‌ی گستردۀ فکری و انسانی داشته باشد (إنَّ اللَّهُ لَا يَغْيِرُ مَا بِقَوْمٍ، حَتَّىٰ يَغْيِرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ). رنسانس فکری بر این باور است که روشن‌فکران ایرانی، که زمان زیادی نیز از عمر تاریخی‌شان در جامعه‌ی ایران نمی‌گذرد، خود همانند دیگر بخش‌ها و ساختارهای اقتصادی و سیاسی و جامعه، از نوعی عقب‌ماندگی خاص کشورهای جهان سوم (کشورهای جنوب فعلی) رنج می‌برند.

روشن‌فکر ایرانی، دارای ویژگی‌های مثبت، و نیز خصیصه‌های منفی خاصی است که می‌توان به نوعی، مشابهش را در دیگر بخش‌ها و نهادهای جامعه دید؛ بخش‌هایی هم‌جون دولت و سیاست (در مسائلی چون مکانیسم توزیع قدرت، مسأله‌ی حقوق بشر، حقوق زنان و...)، اقتصاد و مالکیت (در مسائلی چون ابیاثت سرمایه، زنجیره‌ی تولید، الگوی مصرف، فرهنگ تولید و...)، مردم و فرهنگ (در مسائلی چون دریافت ضروریات شهریوندی و احساس حقوق و وظایف اجتماعی، از جمله در مسأله‌ی دموکراسی، احساس خودآگاهی ملی و درک منافع ملی و گذشت و تلاش در جهت ایفای وظایف فردی در این رابطه و...)

روشن‌فکر جهان جنوب، تافته‌ی کاملًا جداپنهانی از جامعه‌ی خویش نیست. هرچند نباید این نکته را نیز ناگفته گذاشت که روشن‌فکر در ایران، از دیگر بخش‌های یاد شده‌ی جامعه‌ی ما، گام‌های بلندی جلوتر است و شاید بتوان گفت نسبت به آن بخش‌ها، پیش‌رفته محسوب می‌شود. ولی به هر حال، به عنوان یک نیروی جهان سومی، از برخی ضعف‌ها و عقب‌افتدگی‌های خاصی این جوامع رنج می‌برد که باید در جهت حل بنیادی آن گام‌هایی اساسی بردارد. و از آنجا که اندیشه و نقد بارزترین خصیصه‌ی روشن‌فکری است (جدا از خاستگاه و تکیه‌گاه اجتماعی، و نیز ویژگی تلاش و ایشار در این قشر، که در آنها نیز می‌باشد دگرگونی‌هایی صورت دهد)، بنابراین، تحول و تکامل در نگرش و اندیشه، مهم‌ترین گام در این روند خواهد بود.

با نگاه و برشی دیگر، می‌توان نکته‌ی فوق را چنین عنوان کرد که روشن‌فکر ایرانی، اینک می‌رود تا دوران خامی و نوجوانی خود را پشت سر نهاده و پا به مرحله‌ی بلوغ و پختگی بگذارد. دوران گذشته‌ای که برایش مملو از تارگی و تجربه و تبوتاب و بدین‌سوی آنسوی شتافتن و آمال و آرزوهای دور و دراز داشتن و... بوده است و دوره‌ی جدیدی که بر تجربه‌ی گذشته استوار است و نوعی پختگی و جهان‌دیدگی و اول و آخرهای حوادث و دوست و دشمنان را دیدن و حس کردن و پشت سر نهادن، در خود اندوخته دارد.

با این نگرش، برخی معضلات روشن‌فکران در جامعه‌ی ما، نه «ضعف»، بلکه «نقص»‌هایی است که می‌باشد به تدریج و با رشد سنی و عقلی این قشر، برطرف گردد. بر این اساس، برخی خصیصه‌ها و نقص‌های گذشته، ضرورت طبیعی ناپختگی و کم‌تجربگی خاص سن تاریخی روشن‌فکری در ایران بوده است؛ نقص‌هایی که گریزی از آنان نیست و با اندکی مسامحه، می‌توان آن را خصیصه‌ی عادی رشد طبیعی هر پدیده‌ای دانست. هیچ پیر و هیچ جوانی، بر کودکی و نوجوانی خود خرده نمی‌گیرد و غبطه نمی‌خورد که چرا بازیگوشی کرده و یا حریصانه و خوش‌باورانه و پر انرژی، این‌سوی و آنسوی، به دنبال سیراب کردن عطش کسب

هویت و خودپایگی و ترسیم و پیگیری آینده‌ی زندگی اش بوده است. اما هر جوان میانسالی و هر جهاندیده‌ای نیز از برخی حوادث گذشته و فرصت‌های از دست رفته‌اش، که با اشتباہ‌کاری ناشی از ضعف رفتار، نه نقص طبیعی، خود باعث آن گردیده، نیز با حسرت و افسوس یاد می‌کند.

تاریخ روش‌فکری ما این نقص‌ها و ضعف‌ها را، که معمولاً به شکل درهم‌تییده‌ای اشتباهات، آفت‌ها، و بیماری‌ها را می‌زایند، در خود پیچیده دارد. و فلسفه‌ی وجودی رنسانس (فکری، اقتصادی، سیاسی و...) طرح و بررسی جامعتر و گسترده‌تر آینده و رهیافت‌ها و ایده‌آل‌ها و آرمان‌های مطلوب آن، با بهره‌گیری از این تجارت خواهد بود.

و اگر روش‌فکر به تحلیل و نقد و بررسی اندیشه‌ها، رهیافت‌ها و آرمان‌های گذشته‌ی خوبش نپردازد، و طرحی نو در نیندازد و به بازسازی اندیشه و تفکر در جامعه‌ی خوبش دست نزند، موتور هر حرکت و دگرگونی و رشد و توسعه‌ای، خاموش خواهد بود. این اصل، مهم‌ترین جوهره‌ی تشکیل‌دهنده‌ی تفکر اجتماعی شريعتی بود که مردم و «انسان» را محور بستر اصلی هر حرکت اجتماعی و تاریخ، و روش‌فکر را معلم و پیش‌گام آن دانسته، و دگرگونی اندیشه و برخورداری از یک پیش‌زمینه‌ی عمیق فکری و آرمانی، و ایمان و ایشار در راه آن را نقطه‌ی شروع و بتون بنای هر معماری اجتماعی تلقی می‌کرد.

* **ابعاد مختلف رنسانس فکری** را می‌توان چنین خلاصه کرد: بازنگری فکری و سیاسی در «نگرش»، «روش»، «اهداف».

روشن‌فکر جامعه‌ی ایران در دوره‌ی کنونی حرکتش، می‌بایست به یک بازنگری اساسی و تدوین مجدد اندیشه‌ی خود، در «نگرش» و شیوه‌های برخورد و نتیجه‌گیری‌های رایج و مرسومش در رابطه با تاریخ گذشته و حال ایران و جهان، دست زند. او می‌بایست مجدداً و با دیدی بازتر و شیوه‌ای عامتر، به تحلیل تاریخ گذشته‌ی کشورش و مسیر حوادث جهان نپردازد و مسائل مختلف اقتصادی، سیاسی، اجتماعی، و فرهنگی را مجدداً مورد ارزیابی قرار دهد.

تاریخ ایران، به‌ویژه تاریخ معاصر آن، مشروطیت، جنبش‌های پس از آن، حکومت پهلوی، جنبش ملی شدن صنعت نفت، کودتای ۲۸ مرداد، حرکت ۱۵ خرداد و حرکت‌های مذهبی پس از آن، مبارزات مسلحه‌ای گروه‌های سیاسی، حرکت شريعتی، انقلاب اسلامی اخیر و حوادث بعد از آن، و... می‌بایست این رنسانس فکری مورد ارزیابی مجدد و درس‌آموزی‌های جدید قرار گیرد. هم‌چنین در یک نگرش اقتصادی، می‌بایست اقتصاد ایران پس از مشروطیت، دوران رضاشاه، دوره‌ی ملی شدن نفت و... حکومت کوتاه مصدق، پس از اصلاحات ارضی و رشد تدریجی صنعت مونتاژ در دهه‌ی پنجاه، و به دنبال افزایش قیمت نفت و دهه‌ی پس از انقلاب، با دیدی بازتر و با ریشه‌یابی علل ساختاری عقب‌ماندگی اقتصادی و عدم شکل‌گری پایه‌های اولیه‌ی رشد و توسعه، مورد تحلیل و تجزیه‌گیری قرار گیرد.

هم‌چنین، می‌بایست سیر فرهنگی و اندیشه در تاریخ معاصر ما، مجدداً ارزیابی و دوباره‌نگری گردد. مسائلی چون پایه‌های فکری مشروطیت، خطوط فکری پس از مشروطیت،

مانند خطوط مذهبی، ملی، ملی - مذهبی، لائیک، چپ، ... و لایه‌های مختلف هریک، سرشت و سرگذشت هر کدام از این اندیشه‌ها و دستآوردهای عینی و ذهنی و مثبت و منفی هر یک، مساهی مذهب و کارکردهای فکری و سیاسی آن در این دوران، تأثیرات فرهنگ جهانی بر فرهنگ داخلی، چه فرهنگ غرب صنعتی و چه فرهنگ مارکسیستی، بر فرهنگ روش‌فکری و تأثیرات سیاسی آنان بر تاریخ معاصر ایران، مسأله‌ی رفتارشناسی فرهنگی و مردم‌شناسی ویژه‌ی جامعه‌ی ایران و خصایص ملی و تاریخی مردمان این مرز و بوم ...

در یک طرح گسترده، می‌توان گفت بازنگری در نگرش بر تاریخ ایران، می‌بایست در سه بعد اقتصادی، سیاسی - اجتماعی، و فرهنگی، و هر یک با توجه به سه طیف وسیع مردم - دولت - روش‌فکران، صورت گیرد. تحلیلی که با دیدی بازتر و با در نظر گیری افق‌های جدیدتری که هر روزه بر اثر پیشرفت اندیشه در سطح داخلی و جهانی، و یا بر اثر رخدادهای اجتماعی و جهانی، به روی روش‌فکر باز می‌شود، صورت می‌گیرد.

هم‌جنین می‌بایست در «نگرش» بر تاریخ جهان نیز بازنگری صورت گیرد و حوادث جهان، مخصوصاً حوادث سالیان اخیر پس از فروپاشی بلوک شرق، با دیدی تجربه‌اندوز به رشته‌ی تحلیل درآید. شاید در مسائل جهانی، این موضوعات، مهم‌تر به نظر آید:

بازنگری و تحلیل همه‌جانبه‌ی مکانیسم پیدایش جهان صنعتی کنونی غرب؛ ماهیت و هویت کنونی نظام سرمایه‌داری در غرب و کارکردهای آن، و تحلیل مجدد و فراگیر پدیده‌ای که «امپریالیسم» نامیده شده است؛ بررسی نوع شکل‌گیری و ریشه‌بابی مسأله‌ی دموکراسی در جهان غرب؛ بررسی علل عقب‌ماندگی جهان جنوب، و تحلیل راههای مختلف رشد و توسعه، و به‌ویژه برخی الگوهای توسعه‌یافته‌ی دهه‌های اخیر؛ تحلیل علل و چگونگی رشد و یا تجربه‌گیری از دستآوردهای مثبت و منفی کارکردهای آن؛ تحلیل علل و چگونگی رشد و یا افول مبارزات در جهان سوم، هم در بعد فکری و هم در رابطه با شیوه‌های و مکانیسم‌های حاکم بر آن؛ بررسی وضعیت کنونی مذهب در جهان و تحلیل نقش سیاسی و اقتصادی آن در تحولات کنونی بین‌المللی و ...

بعد دیگری از رنسانس فکری را بازنگری در «روش»‌ها تشکیل می‌دهد. روش‌فکر ایرانی، می‌بایست در طی این رنسانس فکری، به ارزیابی مجدد و اندوخته‌گیری از حرکت‌ها و مبارزات روش‌فکران و رهبران گذشته‌ی جریانات ملی و مذهبی و چپ، شیوه‌های فکری و عملی، و روش‌هایی مخفی و علنی، فردی و جمعی، ایدئولوژی و سیاسی، ادبی و هنری، و شیوه‌های پارلمانی و مسلحانه و «توده‌ای مردمی» آنان بپردازد. تاریخ معاصر ایران، مملو از این حوادث و آغاز و انجام‌ها، و تجارب خاص آن است. بررسی آزمایش عملی این «روش»‌ها و ارزیابی نقاط مثبت و منفی هر یک، روش‌فکر ایرانی را در ترسیم حرکت آتی وی، و ابداع شیوه‌های نوین حرکتی، یاری خواهد رساند.

در این نگرش جهانی، بر تجربه‌ی عملی و کارکردهای مثبت و منفی هر یک از این روش‌ها در غرب و در جهان جنوب (که می‌بایست دقیقاً تفکیک وشنند) نیز دید روش‌فکر را بازتر خواهد نمود.

بعد دیگر رنسانس فکری، بازنگری در «اهداف و آرمان‌ها» می‌باشد. به نظر می‌رسد روش‌فکری ایرانی، در سیر تاریخی خوبیش و در گذر از دوران کودکی به نوجوانی، و از آنجا به دوران پختگی و کمال، اینک در حال عبور از دوران «اهداف موعود طلبانه» به دوران «آرمان مطلوب طلبانه» است. دوران ایده‌آل‌طلبی اتوپیایی گذشته، که ضرورت طبیعی مرحله‌ی رشد سنی و عقلی، و تجربه‌ی روش‌فکر گذشته‌ی ما بوده، نقش مثبت تاریخی خود را در یک گام به پیش بردن روش‌فکر و جامعه‌ی ما، به انجام رسانده و عمر تاریخی‌اش به پایان رسیده است و استمرار آن حالت، تنها نتیجه‌ی عکس داشته و نقشی مخدو و انحرافی بازی خواهد کرد.

اینک، ایده‌آل‌خواهی موعود طلبانه، می‌بایست جای خود را به یک آرمان‌خواهی مطلوب طلبانه بدهد تا بتواند همان نقش مثبت و حرکت را در زمان ما ایفا نماید. (مطلوب طلبی و واقع‌گرایی با حفظ ایمان، و جهت‌گیری به سمت آرمان‌ها و موعدهای فکری و انگیزه‌ای و ایمانی).

رنسانس فکری در این بخش، از اهمیت و اولویت بسیار مهمی برخوردار است و به لحاظ عملی نیز نخستین گام‌های پیش‌وری در مسیر این دگرگونی فکری است. بنابراین، توجه بیش‌تر و صرف انرژی افزون‌تر برای پیش‌برد این بخش از رنسانس، ضرورت مبرمی برای روش‌فکر خواهد داشت.

در این راستا، روش‌فکر مسؤول می‌بایست به یک نگرش و بازنگری عمیق در اندیشه‌ها و تصورات خود، در رابطه با اهداف و آرمان‌هایی چون خردگرایی و مبانی آن؛ آزادی، قانون، و حقوق؛ استقلال و ملیت؛ عدالت و رشد و توسعه؛ عشق و انسانیت و... بپردازد و با یک بازنگری مجدد، به پایه‌ریزی عمیق و گستره‌ی مبانی این اهداف «مطلوب»، و تصحیح و تکمیل دیدگاه‌های بعض‌اً محدود و ناقص، و ذهنی و گنگ گذشته‌ی روش‌فکران این مرز و بوم، از این مفاهیم بنیادی دست زند.

تلقی گذشته‌ی بخش مهمی از روش‌نفرگای جامعه‌ی ما از این مفاهیم، محدود بوده است. مثلاً آزادی در ذهن روش‌فکر ما، در اندازه‌های یک تعریف و تعبیر کوچک و ضعیف، و در حد داشتن آزادی برای ابراز نظرات و انتشار نشریات، و یا در حد برگزاری انتخابات، بیش نبوده است. تفکر چپ نیز (با تأثیرات خاص خود بر تفکر مذهبی شرقی)، آزادی را اساساً مسئله‌ای روبنایی تلقی می‌کرد که با حل مسئله‌ی طبقات و از بین رفتن استثمار، خود به خود حاصل می‌شود و اصالت و هویت مستقلی ندارد. و اساساً ذهن بخش مهمی از روش‌فکران ما، از ریشه‌یابی تاریخی و فرهنگ و درک ابعاد مختلف آزادی، به ویژه مکانیسم‌های نهادی شدن آن،

که نوع مهمی از برخورد اندیشه‌ها و خطوط فکری و سیاسی در رفتار اجتماعی آن را باعث می‌گردد، تهی است.

در هدف و آرمان «عدالت» هم همین فقر اندیشه به چشم می‌خورد. آرمان عدالت، همانند آزادی، که چه شورش‌ها و چه حماسه‌ها و ایثارها، و چه نقش‌های مثبت و تکان‌دهنده‌ای در تاریخ ما بازی کرده، در ذهنیت روش‌فکر ما، تعریف و وضوح بسیار کمی دارد و در حد چند تعریف آرمان‌گرایانه از استثمار، نفی مالکیت خصوصی، محرومیت طبقات و ایجاد جامعه‌ی بی‌طبقه خلاصه می‌شود.

ضرورت یک ایدئولوژی ملی - مذهبی

بخش مهمی از روش‌فکران ما، اساساً دید کاربردی و عینی، و حتی تصویر عینی و مادی از آن‌چه می‌طلبند، نداشته و ندارند. و اینک رنسانس فکری باید مسؤولیت تصویرسازی، ارائه‌ی تعریف کاربردی، مرحله‌بندی عینی و اجرایی، و شیوه‌های کلی دستیابی به این اهداف و آرمان‌ها را به عهده گیرد تا بتواند همان نقش حرکت‌آفرینی که ایده‌آل‌طلبی و نارضایتی از وضع موجود و حرکت به سمت وضع مطلوب در تاریخ بشر داشته است را مجدداً به عهده گیرد.

روشن‌فکر مسوولی ایرانی، اینک می‌باشد به ارزیابی مجدد و تحلیل گستره‌های این مفاهیم بنیادی دست زند و با تغییر تلقی‌های سطحی گذشته از هر یک از این مفاهیم، به تعمیق اندیشه و تفکر خویش یاری رساند و از سویی، طی یک گفت‌وگو و دیالوگ روش‌فکری، که این به طور غیر مستقیم و به شکل طبیعی و خودبه‌خودی، از طریق مجلات و نشریات، بین روشن‌فکران درگرفته شده است، به نهادی کردن پایه‌ها و مبانی رنسانس فکری در جامعه‌ی روشن‌فکری بپردازد. استمرار این روند است که می‌تواند مبانی یک تفکر عمیق و خمیرماهی فکری لازم برای افشار جوان و دیگر افراد جامعه را شکل دهد. روند رنسانس فکری، به عنوان یک ضرورت تاریخی در جامعه‌ی ما آغاز گشته است. بخش‌هایی از آن، مثل‌اً در مورد خردگرایی و یا در رابطه با آزادی و روند آن در تاریخ ایران و ضرورت و مکانیسم‌های نهادی شدن آن، به طور خودبه‌خودی، در دیالوگ‌های روشن‌فکری، در حال رسیدن به یک فصل مشترک عمومی است و بحث و کاوش با اختلاف زاویه‌ی دید فراوان و با تمامی کم و کاسی‌ها و گنجی‌ها و ابهاماتش در دیگر موارد (همچون مسئله‌ی عدالت و موضوع رشد و توسعه و الگوهای آن، مسئله‌ی ارزیابی و نگرش مجدد به روشن‌فکر و چه باید کرده‌ای وی و...) در حال تداوم است.

روشن‌فکر ایرانی، و به‌ویژه روشن‌فکر مذهبی، که مردم و انسان‌دوستی را از شريعتی و اسلام‌آموخته و معنای حبات خویش را در تلاش در این راستا دیده و ضرورت دگرگونی اندیشه، به عنوان پایه‌ی نخستین معماری و حرکت اجتماعی را به عنوان یک دست‌آورد مهم تاریخی (در سطح داخلی و جهانی) دریافته است، اینک می‌باشد در استمرار جوهره و محتواهی حرکت وی، فرم و قالب «رنسانس فکری» را به مشابهی کارآمدترین قالب و ضروری‌ترین

شیوه، جهت دستیابی به آرمان‌ها و اهداف ملت و میهن‌دوسستانه و ایده‌آل‌های بلند انسانی او، برگزیند. و با همان حس و حال و با همان انگیزه و ایمان، آن را عملی مذهبی، خدایی، و ایدئولوژیک بداند و در مسیر طرح و تدوین و تعمیم این «مباحث بنیادی ملی» گام بردارد. شاید با اندکی آینده‌نگری، بتوان دست‌آورد و محصول نهایی این رنسانس را در بخش مهم و اکثریتی از روش‌فکران ایرانی، یک «ایدئولوژی ملی - مذهبی» دانست.*

* به عنوان نمونه، رجوع کنید به مرآ، ۴، ص ۱۹۶؛ و مرآ، ۲۰، ص ۲۹۶.

شریعتی؛ راه یا بیراھه*؟

۱ - شریعتی چه جایگاهی در نوگرایی دینی دارد؟ نقاط اشتراک و افتراق او با دیگر نوگرایان، کدام است؟

در ابتداء، باید تشکر کنیم از جناب آقای یوسفی، که این امکان را فراهم آورده‌اند (که به قول اخوان) لولی‌وشان مغموم، وامر را کنار جام بگذارند. چرا که ما، هم در گذشته، و هم اینک، به جام گرمابخش شریعتی (که انبوهی از نسل ما، اندیشیدن، ایمان، و مفهوم‌بخشی به زندگی را با او آغاز کرده یا ادامه می‌دهند)، وامر داریم. و اما در رابطه با تاریخ نوگرایی دینی، سخن بسیار گفته شده و می‌شود، که دیگر تکرار نمی‌کنم. ولی در یک نگاه کلی، می‌توان برخی ویژگی‌های مشترک را نیز بازیافت؛ مانند سعی در تجدید هویت و حیات اجتماعی و تاریخی مسلمانان، مقابله و مقاومت در برابر استعمار، سعی در عقلانی کردن دین و زدودن آن از پیرایه‌های تاریخی، تأکید بر ابعاد اجتماعی دینی، به‌ویژه در تفسیر اصل توحید، مقابله با ستم و استبداد، و غیره... در میان نوگرایان، سه تن شاخص و برجسته‌اند: سید جمال، اقبال، و شریعتی. و دیگران نیز، چه در جهان عرب و چه غیر آن، پایین‌تر از این سه قرار می‌گیرند. ولی در هر حال، یک تأثیر و نقشی به‌سزا داشته‌اند. (مانند عبده، کواکبی، بازرگان، طالقانی، و...) شریعتی، علاوه بر مشترکاتی که با دیگران دارد، دارای برخی ویژگی‌های خاص نیز هست. او شور و انگیزه‌ی حرکتی سید جمال را با تفکر و اندیشه‌گرایی اقبال، در مجموعه‌ای درهم‌تنیده، با هم دارد. (هرچند سید جمال نیز دارای افکار و اندیشه‌های بسیار عمیقی است، اما عملًا حرکت سیاسی و اجتماعی، برای او در اولویت بیشتری قرار گرفت).

هم‌جنین، در آموزه‌ها و اندیشه‌های شریعتی، نوعی فراگیری و همه‌جانبه‌گرایی وجود دارد. اجتماعیات، اسلامیات، و کویریات شریعتی، سفره‌ی بسیار گسترده‌ای است که به قول دکتر سروش، کسی گرسنه از آن بر نمی‌خیزد. تلفیق این سه بعد، هم یکی از شاهکارهای شریعتی، و هم یکی از خوش‌شانسی‌های وی می‌باشد.

غنا و گسترده‌ی آثار و آرای شریعتی، پتانسیل و قابلیت بسط و گسترش و تفسیر و تأویل فراوانی را فراهم آورده است. بر همین اساس است که پس از وی، شاهد رشد گرایش گسترده و متنوعی در عرصه‌ی نظری و عملی هستیم که مدعی پیروی و ادامه‌دهندگی راه وی می‌باشند و این نکته‌ای است که در رابطه با دیگر نوگرایان، کمتر مشاهده می‌شود.

روایت ایدئولوژیک شریعتی از دین، همه‌جانبه، اندیشمندانه، متحرک، و محرك است. شریعتی، به‌ویژه با گرایش جامعه‌شناسانه و آشنایی‌اش با علوم انسانی، بیش از دیگر نوگرایان، اندیشه‌ی دینی را به زمین و زندگی نزدیک کرد و اگر سقراط، فلسفه را از آسمان به

* این مطلب، در میعاد با علی (یادواره‌ی هیجدهمین سال‌گرد شهادت دکتر علی شریعتی)، که به کوشش آقای یوسفی اشکوری در سال ۱۳۷۴ منتشر شد، تحت عنوان «قله‌ای در مه» - که پرسش و پاسخ نگارنده، با آقای مقصود فراستخواه و آقای یوسفی اشکوری می‌باشد - به چاپ رسیده است.

زمین آورد، وی نیز دین را فراخور زندگی، و به زبان امروز، همگام با رشد و توسعه نمود و به قول خودش، متناسب با نیاز ملت‌ش، یعنی «رآلیسم» ساخت. شريعى، بیش از دیگر نوگرایان، با لایه‌های واپس‌گرای سنت و کلاسیسیم و حاملان آن، درگیر شد. این گرایش در تمامی آثار او سایه اندخته است. همین درگیری، سرچشمه‌ی بسیاری از ناملايمات، و نیز برخوردهای نکوهیده با او بوده است. در همین رابطه است که حتی برای اقبال کنگره تشکیل می‌شود، اما برای شريعى، نه.

زبان و ادبیات خاص شريعى، یکی دیگر از نقاط برجسته‌ی حرکت اوست. زبان وی، نو و امروز، اندیشمندانه و بسیار سیال، پرشور، و انگیزه‌زاست. توانایی و مهارت او در به کار گیری آن ادبیات (جدا از غنای فرهنگی، تمایل، و استعداد ادبی‌اش، و طرح و خواست از پیشی اجتماعی) از شیدایی و داغ و دردی که در تمامی آثارش خون دوانده است، سرچشم می‌گیرد؛ داغ و درد انسان و مردم. اگر امروز «آری این‌چنین بود برادر» را مجدداً بخوانیم (یا فیلمش را ببینیم)، شاید به لحاظ نظری، مطلب جدیدی برایمان نداشته باشد. اما داغ و دردی را زنده می‌کند و یادآور می‌شود که مشابه آن، در دیگر نوگرایان، کمتر می‌بینیم. همین مسئله، در کویر و هبوط او نیز مشاهده می‌شود. شور و شیدایی شريعى، که از نگرش فلسفی خاص وی سرچشم می‌گیرد، از مهمترین ویژگی‌های پنهان شخصیت و اندیشه‌ی اوست.

اما شريعى، به علت فارسی‌زبان و شیعی بودن وی و مخاطبانش (که وی را ملزم به سخن گفتن در راستای فرهنگ شیعی، برای اتصال به مخاطبانش می‌کرد)، دچار محدودیت می‌شد. اگر شريعى عربی‌زبان، و حتی اردو‌زبان بود، با مخاطبان توده‌ای بیشتری می‌توانست ارتباط برقرار کند و این خصیصه، جبری بیرونی بود که ناخواسته بر شريعى عمل می‌کرد.

یکی دیگر از مهمترین شاخصه‌های او، تأثیرگذاری و جنبه‌ی کارکردی حرکت اوست. شريعى، معلم یک نسل و یک انقلاب پیش آمده بود. انقلابی که خود ناظر و شاهدش نبود. اگر حامد الگار، آثار و آرای شريعى را در مقایسه با دیگر نوگرایان دینی در جهان اسلام، عمیق‌تر و مفیدتر یافته است، در عرصه‌ی عمل نیز حرکت شريعى باعث آزاد شدن انرژی انباشته‌ی فراوانی بود که در پشت سر کلاسیسیم و لایه‌های کهنه‌ی سنت، انباشته شده بود. و این کار، کارستانی بود که بسیاری از نه تنها نوگرایان، بلکه روش‌فکران مختلف و متنوع چپ و لائیک نیز بدان موفق نشده بودند. همین خصیصه است که او را در حد یک مصلح اجتماعی بالا می‌برد و فراتر از یک نوگرای دینی قرار می‌دهد. این ویژگی، ناشی از درک عمیق و صحیح وی از شرایط اجتماعی و تاریخی ملت‌ش و میهن‌ش، و دست گذاشتن بر نبض تاریخی این مرز و بوم بوده است. روند خردگرا، کارکردی، و انگیزه‌ای - ایمانی کردن دین، در یک روایت باز و پویای ایدئولوژیک، انتخاب مناسبی برای پیش‌روی در بستر این تشخیص و شناخت صحیح بود. هرچند وی خود ناظر و آبیار رودهای خروشانی که او، مؤثرترین آزادکننده‌شان می‌باشد، نبود. و این خود داستان و حکایت دیگری است. اما در همان ابتدا، بسیاری با آمار و

ارقام، شهادت دادند که بیش از ۸۰ - ۹۰ درصد نیروهای فعال اجتماع، از آثار شريعى الهام گرفته و راه به سوی حرکت و ساختن آینده گشودند.

۲- شريعى چه گونه بین روشن فکری و دین، که در سطح جهان همواره در مقابل هم بوده‌اند، یکانگی ایجاد کرد؟

روشن فکری در غرب (با اروپا)، از یک سابقه‌ی روشن‌گری برخوردار بوده است. روند خردگرای روشنگرایه در اروپا، یک روند خودبُخودی و خوابگردانه، و نه آگاهانه از قبل پیش‌بینی یا طراحی شده بوده است. روشن‌گران، با منفک و مستقل ساختن بخش‌های مختلف، مانند فلسفه، روان‌شناسی، تاریخ، علوم طبیعی، وغیره، از سیطره و حوزه و نفوذ دین، به آن رشته‌ها رشد شتابیده‌ای داده‌اند. این روند، همراه یا معلول تجربه‌گرایی، خردگرایی، تقدس‌زدایی، دنیاگرایی، و... بوده است. اگر به طور قراردادی، این تمایز را بین روشن‌فکری و روشن‌گری بپذیریم که روشن‌گری، حرکت خردگرای مستقل، بدون توجه یا اصالت دادن به دغدغه‌ها و مسؤولیت‌های اجتماعی بوده است (هرچند عملاً به صورت ناخودآگاه یا غیر مستقیم، نتایج مهمی نیز در این عرصه‌ها به بار آورده است)، اما روشن‌فکری، حرکت اندیشه در بستره فکری - عملی، با دغدغه‌ی مسؤولیت‌های اجتماعی بوده است. بر این اساس، می‌توان گفت روشنگری، به صورت دوضرب و غیر مستقیم، به روشن‌فکری و رشد اجتماعی و تاریخی مردمان و اصلاح امور آنان، خدمت کرده است و روشن‌فکری نیز که معمولاً از روشن‌گری‌ها بهره گرفته، اصلاح امور اجتماعی را به صورت تک‌ضرب و آگاهانه مدد نظر قرار می‌داده است.

با این مقدمات، باید گفت که قاعده‌ی مطرح شده در سؤال (یعنی تقابل روشن‌فکری و دین) قاعده‌ی عمومی نبوده است و تنها در حرکت روشن‌گری و روشن‌فکری در اروپا، که البته سمبیل و بستر اصلی رشد روشن‌فکری در جهان بوده، مصدق داشته است. روشن‌گران و روشن‌فکران در اروپا، بنا به دلایل گوناگونی، به قول شريعى، به حق می‌باشند لائیک می‌شدن و سفره‌شان را از سفره‌ی دین جدا می‌کرند؛ همان‌گونه که کردند! اما در امتداد این روند، و پس از ورود این موج به دیگر کشورها و به اصطلاح در جهان سوم، و پس از تقابلی که بین سنت و مدرنیسم پیش آمد، روشن‌فکری جدیدی در این جوامع شروع به شکل گرفتن نمود. این گرایش جدید، که به صورت شبه مدرنیسم و مدرنیسم خود نمایاند، الزاماً غیر مذهبی نبوده است. البته روشن‌فکری شبه مدرنیست، که به قول شريعى، تجدد را به جای تمدن می‌گرفت و در مقابل سنت‌ها می‌ایستاد (و عموماً هم ناموفق می‌ماند)، معمولاً با مذهب سازگاری نداشته است. برخی حکومت‌های این جوامع نیز خود مدعی یا پشتیبان این نوع از شبه مدرنیسم بوده‌اند. اما روشن‌فکران مستقل و مدرنیست، همگی و همواره، غیر مذهبی نبوده‌اند. در میان روشن‌فکران روشن‌گر، و نیز مصلحان روشن‌فکر در آسیای جنوب شرقی، هند، خاورمیانه، آفریقا، و آمریکای لاتین، افراد مذهبی یا حداقل همساز با مذهب، کم نبوده‌اند. فانون، تاگور، نکرمه، نیرره، اقبال، و... از این گروهند. (البته دیگرانی هم بوده‌اند که به طور مستقل، روشن‌فکری به سبک روشن‌گری در اروپا را پسندیده‌اند.)

شريعى نيز در آموزه‌های خود، بارها به اين جريان بازگشت به خوisen ياد مى‌کرد، اشاره دارد تا ذهن روشن‌فکر ايراني را از محدود و قالبی انديشيدن، و نيز، به‌ويژه از انتزاعي انديشيدن و فرمولهای عام و به دور از جغرافياي زمانی - مكانی خود ساختن، و به اصطلاح، غير كاربردي دیدن مسائل، بازدارد.

اما حکایت شريعى و مذهب، حکایت مهم و پر رمز و رازی است که بايست مستقلآ بدان پرداخت. ولی در يك نگاه کلى، همان گونه که خود آموخته است، باید بين «احساس مذهبی» (به عنوان يك نياز سياق در جوهره‌ی سرشت و سرنوشت آدمی) و «مذهب» (به عنوان يك دين در کنار ديگر اديان) و «تكيه بر مذهب» (به عنوان يك استراتژي روشن‌فکري) تفاوت نهاد. شريعى، مذهب (واحساس مذهبی) را در کنار هنر و فلسفه، جوشش‌های بنیادی ناشی از نيازهای آدمی می‌دانست.اما به اديان، از بلندايی می‌نگريست که ابوذر و چارلى چاپلين را به يك اندازه دوست می‌داشت، و يا گاندي را از بسياري از بزرگان شيعه، شيعه‌تر می‌دانست، و يا هگل و بسياري ديگر را داراي دلى مؤمن (هرچند عقلی کافر) می‌دانست. و اين حکایت شريعى، حکایت ناگفته‌ای است که باید بعداً بدان پرداخت. (و روایت کويري او در اشاره و اعتقادش به «ایمان مارواي اديان» را به عنوان پیام جهانی به وي گشود).اما در مقوله «تكيه بر مذهب»، او حتی به روشن‌فکران غير مذهبی، که دغدغه‌ی سعادت و نجات مردمان را داشته‌اند، سفارش به شناخت و تکيه بر دين داشته است. (و همين موضوع، به کام بسياري که مذهب‌هدفانه می‌انديشيدند، خوش نیامده است). او دلایل گوناگی را برای انتخاب «فرم» تکيه بر مذهب در دوره‌ی خوisen، جهت پيش‌برد «محتوای انديشه‌اش (يعنى لزوم تکوين يك انديشه‌ی خردگرا و ايماني، به عنوان پيش‌درآمدی ضروري بر حرکت اجتماعی) بيان داشته است؛ از جمله ايجاد سنخيت با مردم و تاريخ خود، برداشتني سد لايه‌های بازدارنده سنت از برابر انرژي مترافق جامعه، ايجاد سنگر هویتی در جهان در برابر فرهنگ شبه مدرنيسم، ايجاد انگيزه برای روشن‌فکر و مردم جهت حرکت و فداکاري... شريعى اتفاقاً از اين خوش‌شانسى نيز برخوردار بود که انديشه‌ی او، در اعتقاد به احساس مذهبی و مذهب، با روش و مشی اجتماعی‌اش در تکيه بر مذهب، بر هم منطبق افتاده بود. اين نكته، بالطبع باعث گستردگی اسلاميات او، نسبت به اجتماعيات و کويرياتش شده است. شريعى، به خاطر «انسان محور» بودن، و نه «متن محور» بودن، به جز دغدغه‌ها و نيازهای انسان (و جامعه)، هیچ دگم و پيش‌فرضی نداشت. و به اين خاطر، روشن‌فکري و دين، هیچ تعارضی با يكديگر نمى‌يافتد.

نكته‌ی ديگري که باید افزود (و به نوعی، تكمله‌ای بر پاسخ به پرسش اول نيز هست) اين است که شريعى، آشنايی کافي نسبت به اسطوره، دين، و انديشه‌ی بشری داشت. کانت اين سه حوزه را در سه مرحله در رشد و آگاهی بشری می‌دانست. ولی شريعى، آنها را در امتداد هم، و استمرارياfته در يكديگر می‌دید. او اساطير را روح تمدن‌ها ناميد و گفت اسطوره را از تاريخ پيش‌تر دوست دارد. وي زبان و رمز اساطير را آموخته بود و اين خود حلقه‌ی نخستين انديشه‌ی بشری و جهان گستردگاهای را در برابر ديدگانش گشوده بود. از سوی، به

خاطر آگاهى اش بر تاریخ، با ادیان گوناگون آشنایی داشت و این نیز به فراخنای اندیشه‌اش و تسلسل آن می‌افزود. و بالآخره، از فرهنگ و اندیشه‌ی بشری، به قول خودش سیراب بود. با بخش‌هایی از آن آشنایی داشت و در بخش‌هایی نیز، که در حوزه‌ی رشته‌ی تخصصی اش بود، متبحر بود. او از زاویه‌ای بالا، به این سه عرصه، که در هم تبیده و نه کاملاً جدا و مقابل، یا بینیاز از هم می‌پندشت، می‌نگریست و با اعتقادی که به مذهب ماورای علم و ایمان بعد از اندیشه داشت، روش‌فکر را به اعماق تاریخ و فرهنگ می‌برد. برای این روش‌فکر، ایمان و مذهب، دیگر تنها یک مقوله‌ی قبل از روش‌گری و مادون خرد و اندیشه‌ی بشری و افیون توده‌ها نبود. بلکه یکی از پاسخ‌هایی بود که بشر، در کنار اسطوره و اندیشه، به نیازها و چراها بایش داده و همسرنشست و حتی همسرنوشت هنر و فلسفه بود. از این فراخنا و با آن عمق، روش‌فکر دیگر مذهب و ایمان را در عرصه‌ی انسانی حذف‌ناشدندی (هرچند قابل تحلیل و تأویل) می‌دید. علاوه بر آن که در عرصه‌ی اجتماعی و تجربی، به روش‌فکران آموخت که دوره‌ی تاریخی جامعه‌ی خوبی را دریابند و تقویم تاریخی را با تقویم زمانی، درنیامیزند. موفقیت عملی رهیافت شريعیتی از علائم درستی برآورد عینی و دقت و صحت « نقطه‌نظر » و زاویه‌ی دیدش بود. به این ترتیب، او با آشتی اعتقاد، اندیشه، و مسؤولیت، ابوه عظیمی از پتانسیل نیروی جوان جامعه را آزاد کرد. چرا که رهیافت وی، هم پاسخ‌گوی نیاز این ابوه به حرکت و عصیان و پرخاش بود، هم پاسخ‌گوی میل آنان به تفکر و اندیشه، هم ارضاندنه‌ی تعصب و باور دینی‌شان، هم یاری‌رسان به رقابت‌های فکری‌شان با دیگر اندیشه‌ها و دیگران‌دیشان. و این همه، خود کاری بود کارستان!

۳ - روایت ایدئولوژیک شريعیتی از مذهب، به شدت اجتماعی و سیاسی است. اما از سوی دیگر، شريعیتی مخالف هر نوع حکومت تئوکراسی و مذهبی است. این پارادوکس به لحاظ تئوریک چه‌گونه قابل حل است؟ این دوگانگی چه تجربه‌ی عملی و تاریخی به دنبال داشته است؟

روایت شريعیتی از مذهب ایدئولوژی، و بر این اساس اجتماعی، متعهد و مسؤول است. اما از سویی، وی هیچ گرایشی برای تشکیل حکومت دینی ندارد. (همانگونه که استاد عبیدی، استاد مطالعات آفریقایی - آسیایی مؤسسه‌ی مطالعات بین‌المللی دانشگاه جواهر لعل نهرو هند نیز به این نکته اشاره کرده است - کتاب شريعیتی در جهان، حمید احمدی، ص ۶۳) اقبال نیز این‌چنین است. یعنی مذهب او، اجتماعی و سیاسی است که می‌خواهد «در خدمت درویشان و علیه توان‌گران» باشد. اما از سویی دیگر، جدایی دین و دولت را «بی‌شک» و «به شدت» صحیح می‌داند. (حیاء فکر دینی، ص ۱۷۶) اما اصل این پارادوکس، به نوع رویکرد و تلقی از مذهب بازمی‌گردد. در تلقی حداکثری، مذهب دارای عقاید و ارزش‌ها، و علاوه بر آن، سیستم‌های گوناگون اقتصادی، حقوقی، سیاسی و... می‌باشد (حال چه به شکل اجتهادی و چه غیر اجتهادی). اما در تلقی حداقلی مذهب دارای دیدگاه، ارزش‌ها، و جهت (نه سیستم) می‌باشد. در این نگرش، رسالت و جوهر دین، فراتر از طرح آینینامه‌های اجرایی در حد یک مجلس قانون‌گذاری، برای حل معضلات عملی بشر است و بر اساس مسائله‌ی پایان پیامبری (ختم نبوت)، توانایی خرد بشری برای حل این معضلات زندگی، به رسمیت شناخته شده است. اما از سوی دیگر، این مذهب بی‌اعتنای به امور اجتماعی بشر نیست و صرفاً سر

در آسمان حیرت ندارد. بلکه دارای جهتگیری‌های صریح، و بر این اساس، دارای رسالت اجتماعی است. این جهت‌نمایی‌ها، مجموعه‌ای از اهداف و ارزش‌های اجتماعی (علاوه بر فردی) است که مقصد را می‌نمایاند. اما راه را خود بشر باید ترسیم و عملی سازد و در این راستا، تنوع راه‌ها را نیز به رسمیت می‌شناسد.

در این نگرش، سیستم‌های اجرایی زمان پیامبر، سیستم‌های مرحله‌ای - منطقه‌ای (به اعتقاد اقبال) می‌باشد که انعکاس آن، جهت‌نمایی‌ها در برهه‌ای از زمان و مکان بوده است.

به این ترتیب، در این نگرش، مذهب یک «مذهب الهمام‌بخش» حداقلی خواهد بود و مفاهیمی چون اقتصاد دینی، حقوق دینی، و...، بی‌مینا خواهد بود. اما در تلقی حداكتی مذهب، علاوه بر جهت‌ها، دارای انبوهی از قوانین و قواعدی نیز هست که همان آموزه‌ها - حال با تغییر یا بدون تغییر - باید در تمامی زمان‌ها اجرا شود. به عبارتی، پیرو مذهب الهمام‌بخش پیش‌نویس اجرایی ندارد و صرفاً «جهت»‌هایی در دست دارد (که این جهت‌ها و محتواها را نیز بر اساس اجتهاد، مرتباً عمیق‌تر و کامل‌تر می‌کند). اما تلقی دوم پیش‌نویسی حاوی مجموعه‌ای از قوانین و قواعد دارد که در بالاترین حد، می‌تواند با اجتهاد در آنها، آنان را به زبان روز درآورد. (به طور مثال، در این گرایش سعی می‌شود مسأله‌ی انواع مالکیت، مسأله‌ی معادن، سیاست خارجی، کیفرهای جزایی، و...، همگی از دین استخراج یا اجتهاد شوند). در بالاترین سطح، این نگرش، نوعی «مذهب اجتهادی» خواهد بود که در بطن خویش، تمايلی حداكتی دارد. (حدا از آن که برخی این تمايل حداكتی را با میل به ثبوت و ظاهرگرایی، یکجا دارند و دچار قشریت و جزمیت شدیدی می‌شوند). گرایش حداكتی اجتهادی در میان پیروان سنتی دین، به شکل گرایش نئوکلاسیک، خود نمایانده است که در محدوده‌ای مشخص، به تغییر و تحول مصادق‌ها، و در هر حال، استخراج و استنباط قوانین از قواعد و قوانین دین، معتقد است. در هر حال، کاربرد اجتهاد در همه‌ی انواع این گرایش در استخراج و انطباق، حال در محدوده‌های تنگ‌تر و یا وسیع‌تر است، که هر یک مجوزش را صادر می‌کنند. به شکل قراردادی، نگرش اول را نگرش مذهب الهمام‌بخش، و دیگری را نگرش مذهب اجتهادی می‌نامیم.

اما «حكومة دینی»؛ اگر تعبیرها و تأویل‌های شخصی را کنار نهیم و به معنای رایج و همه‌فهم آن به کار گیریم، به معنای در موضع حکومت نشاندن دین است. یعنی دین در موضع حکمرانی و قانون‌گذاری در امور اقتصادی، سیاسی، حقوقی، و... قرار گیرد و این، مستلزم داشتن سیستم‌های اجرایی گوناگون و قواعد و قوانینی گسترده است که تنها در نگرش دوم معنا پیدا می‌کند. اما در نگرش اول، جهت‌ها و ارزش‌های دین، توسط انسان‌ها، در جوامع و زمان‌های گوناگون، بر اساس خرد و دست‌آوردهای عملی بشری و متکی به اصول و قواعد برآمده از آن دو (یعنی خرد و تجربه - و به قول شريعتی: علم و زمان) به شکل کاملاً تخصصی و کارشناسی، و از طریق سیستم‌های گوناگون مبتنی بر آن دو، عملی می‌گردد. به این ترتیب است که دین می‌تواند از اشکال مختلف سیاسی (جمهوری، شورایی، و...) و اقتصادی (باز، متمنک، مختلط، و...) به شکل کاملاً کاربردی و عمل‌گرایانه، جهت دست‌یابی به اهداف

خود بهره گیرد. و استفاده از هر راه و هر سیستم و قواعدی که جامعه و انسان را به آن اهداف و جهت‌ها نزدیک کند، کاملاً مجاز و صحیح است.

در این شکل، دیگر نمی‌توان عنوان حکومت دینی، به معنای رایج را به کار گرفت. اقبال، حکومت «نمايندگان خدا که پيوسته می‌توانند اراده‌ی استبدادی خود را در پشت نقاب منزه بودن از عیب و خطأ نگاه دارند» را رد می‌کند. از نظر وی، حکومت «تنها از آن جهت که بر پایه‌ی تسلط بنا نشده و در پی تحقق بخشیدن به اصول عالی و آرمانی باشد» حکومت الهی و دینی است. (احیاء، ص ۱۷۷) همچنین از نظر وی، جوهر توحید، «مساوات، مسؤولیت مشترک، و آزادی» است.

از نظر شريعتی، آرمان‌های نهایی بشر، که آرمان‌های ادیان نیز هست، «آزادی، عدالت و عشق (عرفان)» است. همچنین از نظر وی، حکومت تئوكراسی و دینی، مادر استبداد است. (م. آ. ۲۲، ص ۱۹۷) این دیدگاه محتوانگرایه و جهت‌بین، یادآور آن تلقی عمیق طالقانی است که می‌گفت: «هر انقلاب ضد استعماری، ضد استثماری، و ضد استبدادی، انقلاب اسلامی است.»

به هر حال، پارادوکس اختلاط دین و سیاست و انفکاک دین و حکومت در تلقی مذهب الهام‌بخش (نه مذهب سنتی و نه حتی مذهب اجتهادی که تلقی‌های حداکثری هستند). کاملاً ناپدید می‌شود.

البته قابل تأمل و تأکید است که در جوامع یا در مراحلی، که مردمان تصورشان بر آن است که تمامی یا بخشی از سیستم‌های اجرایی‌شان را نیز از دینشان استخراج کنند، تلقی‌های فرم - محتوا و ثابت - متغیر، می‌توانند از حوزه‌ی استنباط جهت‌ها و آرمان‌ها، به حوزه‌ی تدوین سیستم‌ها و قواعد و قوانین نیز گسترش یابند و دین اجتهادی در این جوامع یا در این مراحل، شکل رشدیافتetur و متكامل‌تری نسبت به تلقی‌های سنتی و نئوکلاسیک می‌باشد. اما گوهر دین و رسالت جاودانه‌ی آن، برای همه‌ی جوامع و همه‌ی انسان‌ها، همان تلقی حداقلی الهام‌بخش باقی خواهد ماند و تلقی‌های حداکثری سنتی، که در بخش‌ها و در لایه‌هایی از انطباق و اجتهاد نیز بهره می‌گیرند، در تجربه‌ی عملی و تاریخی خود (که در قسمت دوم سؤال مطرح گردیده) بنبست‌های فراوانی را به وجود آورده و می‌آورند. تجربه‌ی به‌کارگیری حقوق مصطلح دینی در امور اجرایی در بسیاری از جوامع خاورمیانه، و کنار رفتن تدریجی آن، و یا تغییر و تحول‌ها و اجتهادهای شدیدی که چیزی از اصل باقی نگذارد، بیان‌گر همین نکته است. (نگاه کردن به کتاب فلسفه‌ی قانون‌گذاری در اسلام از صبحی مخصوصانی، در این رابطه مفید خواهد بود.) همچنین تجربه‌ی احکام اولیه - ثانویه، و تشخیص مصلحت‌هایی که مرتباً بر «اصل» تبصره می‌زند و نهایتاً تغییر اصل به عنوان یک تبصره‌ی مادام‌العمر! بر کل نیز سایه می‌افکند، بیان‌گر بنبست‌های فکری و ظاهرسازی‌های تئوریک در این رابطه می‌باشد.

همچنین تجربه‌ی حکومت و سیاست در تاریخ اسلام، که با شکل‌ها و سیستم‌های گوناگونی از حکومت فردی، سلطنت مشروطه، جمهوری، و... تلفیق شده، نمود عملی

دیگری بر صحت نظرگاه مطرح شده می‌باشد. پس راه اصولی، همان به خرد و تجربه‌ی بشری سپردن سیستم‌ها، قواعد، و قوانین، و تنها الهام گرفتن از آموزه‌های جهتنما و ارزش‌های دینی در این رابطه است.

۴. چه تفاوت‌هایی بین شريعتم و پیروانش، به لحاظ نظری و عملی وجود دارد؟

اگر آن عبارت مارکس، که گفته بود: «من مارکسم؛ مارکسیست نیستم.» در مقیاس جهانی درست باشد، شاید همان مضمون درباره‌ی شريعتم نیز در یک مقیاس ملی - در بسیاری از موارد - مصدق داشته باشد...

چند تفاوت مهم شريعتم با بسیاری از پیروانش را می‌توان چنین برشمرد:

یکی آن که گرایش روشن‌فکری در شريعتم، با سطح بالایی از روشن‌گری همراه است. شريعتم، آشنایی وسیعی با دانش و تازه‌ترین نظریات عصرش، به‌ویژه در رشته‌ی تخصصی خوبیش داشت. آشنایی او با اساطیر، تمدن‌ها، تاریخ ادیان و جوامع، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، فلسفه‌ی اگزیستانس، هنر، ادبیات، رخدادهای اجتماعی و سیاسی عصر خوبیش و...، چه در سطح صاحب‌نظرانه و چه در سطح آشنایی و بیگانه نبودن، سفره‌ی اندیشه‌ی او را بسیار گستردۀ کرده بود. اماً بسیاری از پیروان او، از طریق وی با اندیشه‌های عصر آشنا شدند، ولی در شريعتم متوقف ماندند. البته این امری طبیعی بوده است. فقر فکری روشن‌فکری در ایران به طور عام، و در میان نیروهای مذهبی به طور خاص، ساخت سنی جوان و کم‌تجربگی فکری و عملی، بسته بودن فضای اجتماعی، فرهنگی، و... و تحولات پرتپوتاپ و جو به شدت سیاسی دوران انقلاب، از جمله دلایل این پدیده‌اند. اماً به هر حال، این واقعیتی است که شريعتم، از پیروان و حتّی از همدوره‌ایهای روشن‌گر و روشن‌فکر عصر خوبیش، بسیار جلوتر و بالاتر می‌اندیشیده است. شاید بسیاری از پیروان وی، با مقصد گرفتن شريعتم نه مبدأ دانستن او، کمتر دغدغه‌ی آشنایی با منابع و سرچشمۀ‌هایی که شريعتم نیز خود از آن آبیشور سیراب شده و با نوع خوبیش اندیشه‌ی جدیدی را ارائه کرد (که همه‌ی آنها هست، اماً در عین حال، هیچ‌کدامشان نیست!) داشته‌اند. و کتاب‌های پرمطلب و سهل‌الوصول منتشره از شريعتم (که سادگی و روانی ارائه و بیان مطالب حتّی بسیار سخت و سنگین برای مخاطبان جوان، از هنرهای شريعتم بود و متأسفانه امروزه، این هنر گاه به شکل وارونه‌ای به کار می‌رود. یعنی بیان سخت و دیرهضم مطالب سهل و روان) در بسیاری باعث راحت‌طلبی فکری و کاهله‌ی، به جای سخت‌کوشی در مطالعه‌ی دیگر کتب (که به مزاج این افراد، پرچم، کم‌طلب، و کم‌کشش می‌نماید) شده است. خلاصه آن که به قول عامیانه، بسیاری از پیروان، آش‌خور شدند تا آش‌پز!

اماً شريعتم، خود به غنای فرهنگی بهایی بس عظیم می‌داد. جمله‌ی «بی‌مايه فطیر است» او بسیار مشهور است. هم‌جنین، در تعریفی که از شالوده‌های معنابخش زندگی ارائه داده است، «فرهنگ» را (در کنار عواملی چون نان، زیبایی، و دوست داشتن) از شالوده‌های معنابخش زندگی دانسته است. در این باب، سخن بسیار می‌ماند.

تفاوت دیگر شريعىتى با بسیارى از پیروانش، درازمدت بین بودن وي و کوتاهمدت نگر شدن پیروانش بوده است. البته این کوتاهمدت نگری، معلوم سیاسى شدن آنان طی روند تحولات آخر دهه‌ی ۵۰ در ایران بوده است. در این فرایند، طبیعى است (و شاید صحیحی نیز) که پیروان جوان وي، در پروسه‌ی تحولات پرشتاب و رادیکال انقلاب، به شدت سیاسى شوند. اما این رخداد، با فراز و نشیب‌هایی، باعث کوتاهمدت نگر دشمن آنان، و فاصله‌گیری‌شان از شیوه و مشی خاص شريعىتى گردید؛ شیوه و رهیافتی که در ابتدا برای بسیارى از پیروانش کاملاً ناشناخته ماند و در تحولات پرتپوتاپ انقلاب، کاملاً گم شد و همچنان مجھول ماند. شريعىتى، از هنگامی که پس از فارغ‌التحصیلی‌اش، و با تمام سوابق سوءش از نظر حکومت وقت، قصد بازگشت به وطن را کرد (و خودش این را بزرگ‌ترین تصمیم زندگی‌اش نامید) در سر سودای خاصی داشت. فلسفه‌ی او، تغییر جهان از طریق تجدید تعریف جهان بود. او با این سور سودایی و با روش‌بینی خاصی که دیگر نه دل در گرو سیاسی‌کاری‌ها و سیاست‌بازی‌های پارلمانی داشت و نه امیدی واهی به آنچه در آن دهه، طی نقدی انحرافی بر یک انحراف، مشی چربکی و تند مسلحانه به عنوان هم تاکتیک و هم استراتژی نام گرفته بود، وارد وطن شد. هرچند شاید نگرش وحی منزلگونه‌ای که فضای دهه‌ی ۶۰ جهانی را مملو از خود کرده بود، یعنی حرکت تند و چربکی و انقلابات چین، کوبا، الجزایر، و ویتنام نیز، که با دیدی شتاب‌زده و ساده‌سازانه، دلایل و آیه‌های خدشه‌نایذیر آن خوانده می‌شد و تندباد این نگرش به تمامی نقاط جهان می‌وزید (همان‌گونه که امروزه حقوق‌بشر، دموکراسی، و آزادی، سوار بر این موج، به کل جهان صادر می‌شود و به اصطلاح، در بورس روز سیاست و روش‌فکری قرار می‌گیرد) بر شريعىتى نیز این تأثیر را گذارده بود که ضمن نفی مشی چربکی و پیش‌رو، احتمالاً در افق ذهن خود و به شکل ناخودآگاه، تصوری از گذر مسلحانه‌ی توده‌ای به عنوان مرحله‌ی نهايى و ناگزیر حرکت اجتماعی داشته باشد.

سعی او در آزاد کردن نیروی وسیع و گستردگی از استعداد عظیم جامعه و تعابیر و عباراتی دینامیک، که در رابطه با شهادت، کار زینبی و حسینی و... داشت، بیان‌گر این اثربذیری است. اما اگر نیک بنگریم، حجم عظیمی از آثار و آرای او در تعریف روش‌فکر و مسؤولیت‌های او، تعیین مرحله‌ی تاریخی و جغرافیایی حرف، از کجا آغاز کنیم، چه باید کرد، رنسانس فکری، و استخراج و تصفیه‌ی منابع فرهنگی، و بالاتر از همه، تصریح و تأکید وي بر عنصر فکر (به جای شهادت و امامزاده‌سازی) و نقد صریح مشی‌ها و روش‌های دیگر (که در «دریغ‌ها» و «آرزوها» یش، در مجموعه‌ی آثار ۲۵ و ۲۷ آمده است) و خلاصه‌ی نگرش درازمدت بین او و نفی حرکت و انقلاب کوتاهمدت و زودرس، دلایل و محکمات مهمی برای درک و ترسیم شیوه‌ی خاص حرکت و سودای ویژه‌ای که او در سر برای وطن و مردمش داشت، خواهد بود. اما پیروان او، با اندک آشنایی با آثار و آرای وي، در سیلاب مهمی که خود نقش اول را در به راه افتادنش در شرایط مساعد بین‌المللی داخلى داشتند، فرو غلطیدند که دیگر سخن از روش خاص شريعىتى و حتی آشنایی نظری و توریک با آن، مغفول و پنهان ماند. این امری طبیعی بود! اما رادیکالیسم خاصی که در جامعه پیش آمد و پیش رفت، آثار و تبعات تلح و شیرین خاص خویش را داشته و خواهد داشت. پیروان شريعىتى نیز در فقد او، به فراخور جو، با

تمامی کمتریگی، فقر فکری، و نیز جوانی و کمسالی خویش (که بیشتر این ویژگی‌ها در تمامی گرایشات مختلف مذهبی، غیر مذهبی، سنتی، و... به چشم می‌خورد)، هر یک سر در راهی نهادند. اما در این میان، یک چیز مشترک بود؛ گم شدن ایده‌ی اجتماعی خاص شريعتمى، در یک فضای به شدت سیاسی رادیکال.

در این میان، جدا از تغییر شیوه، بسیاری از آموزه‌های شريعتمى نیز در جو خاص این فضای سیاسی و رادیکال، مورد تعبیر و تأویل، یا بهره‌گیری، حتی در سطح شعار، قرار گرفت. تأویل‌هایی که بسیار سطحی و یک‌بعدی، و گاه حتی تحریف شده بود.

نگرش خاص شريعتمى به غرب، که غرب را نه یک هیولای کلی، بلکه یک واقعیت متنوع و گستردگی دید که دارای فرهنگ، اقتصاد، سیاست، و نیز سیاست‌های استعماری خاص است؛ در این فضای آکنده از شعار، در یک نگرش تکخطی سیاسی (و به قول خود شريعتمى، لولوی استعمار و امپریالیسم!) خلاصه شد.

و یا نگرش شريعتمى به اندیشه، تفکر، و حتی «فلسفه»، که او سرشت آدمی را آغشته بدان می‌دید و جلوه‌های دین، هنر و فلسله را تجلی‌های آن نیاز می‌دانست و نیز از لذت اندیشیدن و مفهوم‌بخشی فرهنگ به زندگی نام می‌برد، در یک جمله‌ی «فیلسوفه‌ای پیروزهای تاریخند» ساده و خلاصه گردید.

یا نگرش خاص و چندلایه‌ی شريعتمى به روحانیت، که بعد از نفی و نقد رسمیت فکری، به عنوان یک واقعیت و نهاد اجتماعی (و کهن تاریخی) پذیرفته شده بود، در برخی یا بسیاری از پیروان، با کینه‌ای انتزاعی و ایدئولوژیک (و نه حتی سیاسی، که حکایت آن، به ویژه پس از فقد شريعتمى و مهرورزی‌ها و کینه‌توزی‌های خاص آن مرحله، مسئله‌ای جداگانه است) مورد برخورد نفی و حذفی قرار گرفت. (جدا از عده‌ای که با تحریف آرای او، سعی در مقابل نشاندن شريعتمى با روش فکران و پشت سر روحانیت قرار دادن وی داشتند، و این نیز یک تعبیر و داوری بهره‌مندانه و فرصت‌طلبانه بود که بعداً رنگ باخت). در حالی که خود او، اگر رسمیت روحانیت را نمی‌پذیرفت، اما کینه‌ای کور نیز نسبت به آنان نداشت و حتی به عنوان نهاد اجتماعی سابقه‌دار، ضرورت آن را برای مردمان، گردن نهاده بود. اما پیروان وی نتوانستند لایه‌های مختلف اندیشه‌ی او را دریابند و نگرش ایدئولوژیک را با نگرش جامعه‌شناسی و تاریخی، که از وجود دائمی این نهاد - حال چه خوش داشته باشدند و چه نداشته باشند - حکایت می‌کند، پیوند زنند. همان‌گونه که گفته شد، مقوله و عرصه‌ی سیاست و پی‌آمدها و رخدادهای پس از شريعتمى، مسئله‌ی جداگانه‌ای است. آنچه مورد توجه می‌باشد، دید انتزاعی و غیر کاربردی و صرفاً ایدئولوژیک برخی پیروان وی در این رابطه است. و از این دست نمونه‌ها، بسیار است. اخیراً نیز دوستی بررسی و نقدی در این مقولات منتشر کرده (شريعتمى و سیاست‌زدگی) که جدا از غلیظ کردن مفهوم تفکر محض و گرایش عکس‌العملی در برابر جو پیشین، اما به درستی به طرح برخی انتقادات پرداخته است؛ البته انتقاداتی که به نظرم بیشتر بایست انتقاد از خود نامید تا انتقاد از شريعتمى. یک آشنایی کلی و ساده با آثار و آرای شريعتمى، به وضوح روشن می‌کند که شريعتمى چه سودای عظیمی به تعریف جهان، و

البته با دغدغه‌ی تغییر جهان داشت. تفکر، فرهنگ، ولذت اندیشیدن، و ارزش چرا گفتن (نه صرف چه‌گونگی‌ها را پرسیدن) در اندیشه‌ی او، بسیار مورد تأکید، و کاربرد و بهره‌وری قرار گرفته است. اما این انتقاد به بسیاری از پیروانش وارد است که در شريعی متوقف شده و وصیت او را جهت غنای فرهنگ روش‌نگ فکری فراموش کردند؛ هرچند باز همین افراد، غنی‌ترین و با فرهنگ‌ترین افراد روش‌نگ فکر مذهبی در ایران بوده‌اند و این را خود وامدار شريعی و غنای اندیشه‌ی او بیند.

تفاوت سوم، برخورداری شريعی از «من»‌های گوناگون و تک‌بعدی بودن بسیاری از پیروان اöst. شريعی اجتماعیات، اسلامیات، و کویریات داشت و بسیاری از پیروان او در جو و فضای خاص پرالتهاب پس از او، تنها در اسلامیات غور کردند. این جو زمانه بود. اما غایت آرزو و آمال شريعی نبود. سخن به درازا کشید. شرح این نکته را به بعد می‌گذارم.

۵ - تجربه‌ی عملی و تاریخی، یا دست‌آوردهای تاریخی نوگرایی، به‌ویژه در سید حمال، اقبال و شريعی، چه‌گونه بوده است؟

تاریخ، بستر درهم‌بیچیدگی جبر و اختیار است. جبر جغرافیا، فرهنگ موروثی، طبقه، طایفه، خانواده، و تمامی آنچه قبل از تولد آدمی شکل گرفته و بر زندگی او نیز سایه افکنده است؛ و اختیار و آگاهی و کنش و داده‌پردازی آدمی در لابه‌لای این جبرها و تقديرها. در دنیای فرهنگ و اجتماع و سیاست نیز داستان به همین گونه است. تاریخ بر اساس خواست و خرد آدمیان، و حتی نخبگان، پیش نرفته است. از درون دوران برده‌داری و قیام‌های مختلف و متفرق برده‌گان، تاریخ جدید و شکل‌بندی و اقشار و طبقات جدیدی به وجود می‌آیند که شکل نوظهوری نسبت به برده‌داری و قیام برده‌گان دارد: فنودالها و فئودالیسم. در عصر جدید نیز هر کس که بر اساس آگاهی و خرد و اراده برای تغییر جامعه وارد گود شده و طرحی اراده‌گرا و مبتنی بر آگاهی آدمیان بر این تغییر در دست داشته است، هم دچار همین سرنوشت بوده است. طرح او وارد میدان و چرخه بازی جبر و اختیار شده و از آنسو، در شکل و شمایلی نوظهور، بیرون آمده است. بازی اراده و آگاهی با تاریخ و جبرهایش، همانند بازی شطرنج انسان و کامپیوتر است. انسان حرکتی می‌کند و مقابله‌ای می‌بیند، و از این برخورد بازی به پیش می‌رود؛ آن هم یک بازی تمام‌نشدنی؛ (و به قول ژاک دریدا) یک شطرح بی‌انتها.

آرمان‌گرایان و رادیکال‌ها در تاریخ، علاوه بر این نقد، به علت میل همیشگی مردمان و جوامع به میانه‌روی، محافظه‌کاری، آرامش، و تکرار زندگی، از خصیصه‌ی دیگری نیز برخوردار بوده‌اند: تأثیرگذاری، نه میدان‌داری. جناح‌های مختلف شیعه، اسماعیلیه، بابیه، اندیشه‌ی مارکسیسم، رادیکالیسم در انقلاب فرانسه، جناح‌های چپ در جنبش فلسطین، جنبش‌های چپ‌گرا یا رادیکال در آمریکای لاتین و حتی اروپا و... اگرچه بسیاری‌شان میدان‌دار نشده‌اند، اما به شدت بر جامعه، محیط، اندیشه، طبقات، و... عصر خوبیش تأثیرگذار بوده‌اند و این، امتیاز کمی نیست. مارکسیسم، با تمامی فراز و نشیب‌هایش، اگرچه به لحاظ عملی یک گام به عقب رانده شده است، اما عصر خوبیش را با تأثیرگذاری‌اش، یک گام به جلو برده است.

آرمان‌گرایان و رادیکالیسم، از بخت بدی نیز برخوردار بوده‌اند؛ تحقق تراژیک آرمان‌ها! از صدر اسلام، بنی‌امیه و بنی‌عباس سر برآورده‌ند، مسیحیت دچار قیصرها شد، از مارکسیسم استالین سر برآورد، از انقلاب فرانسه ناپلئون، و از خردگرایی و انسان‌گرایی رنسانس بورژوازی انحصارگرا و سلطه‌ی جهانی امپریالیستی و....

بازی جبر و اختیار، تأثیرگذاری مثبت و پیش‌برنده، و نه میدان‌داری، تحقق تراژیک آرمان و... از نکات مهم تاریخ‌نگری است که در رابطه با نوگرایی دینی نیز مصدق دارد و....

از یک زاویه می‌توان گفت نوگرایی دینی، صحیح‌ترین، مفیدترین، و سالم‌ترین سنت‌زین است و مدرنیسم در جوامع خود بوده است؛ چرا که هم مضمون و جهت‌گیری‌های مدرن داشته و هم به تقابل کور با سنت نیافتداده است. اما سنت‌گرایی، و شبه مدرنیسم تجددگرا (نه تمدن‌گرا - به قول شريعىتى) داستان مرر شکست و تکرار و انفعال و عقب‌نشینی بوده است. آغاز به اندیشیدن و عقلانی‌گری در جوامع سنتی، جز از طریق نوگرایی دینی، ممکن و موفق نمی‌شده است. مثلًا ما قبل از شريعىتى، اساتید و نوبسندگان دانشگاهی بزرگی در جامعه‌شناسی داریم؛ همان گونه که در فلسفه، اقتصاد، حقوق، و.... اما هر کدام به علت فضای خاص بی‌دغدغه و غیر اجتماعی فکری و یا ترجمه‌ایشان، و بهویژه مذهبی یا مذهب‌گرا نبودنشان، در محیط محدود و بسته‌ی دانشگاه، و آن هم در ارتباط با اندک مخاطبان اهل کتاب و مطالعه، محصور مانده بودند. اما شريعىتى، عقلانیت و اندیشیدن را از درون دین آغاز کرد و ایده‌های جامعه‌شناسی و سیاسی و... خود را در این بستر پرمخاطب، با موفقیت به درون جامعه پمیاز نمود. پس از وی، انبوهی از نسل نو، که از متن و اعماق مردم جوشیده‌اند را می‌بینیم که چرخ‌هایشان به حرکت درآمده، به اندیشیدن و حرکت پرداخته‌اند و حتی عده‌ای از خود شريعىتى نیز عبور کرده‌اند. در این جوامع، رشد خردگرایی و عقلانیت، همچون رشد حرکت اجتماعی، به جز از بستر دین ممکن نبوده است و این، نکته‌ی بسیار مهم و قابل تأملی است.

شريعىتى توانست با اندیشه و روش خویش، بین روش‌فکر و مردم همزبانی همدلی به وجود آورد. سید جمال و اقبال نیز این‌گونه‌اند و عصر خویش را یک گام به پیش بردن. سید جمال، با سلفیه‌ی خویش، تکان و زلزله‌ای ایجاد کرد که رگه‌های آن، در بسیاری از جوامع مسلمان، آثار مهمی باقی گذاشت. او که هم‌زمان با مارکس می‌زیست، مسئله‌ی تقابل مردم - استعمار، که حتی از چشمان اروپانگر مارکس پنهان مانده بود را به خوبی دید و مطرح ساخت. او از نخستین افراد از نسل جدا شده از طیف «شبه مدرنیست‌های ناکام مخالف سنت» در جهان سوم و جهان اسلام بود که راه‌گشایی کرد و با نقد اندیشه‌ی قضا و قدری مسلمین، و طرح دیدگاه تجربه‌گرا - اخلاق‌گرای خویش، سودای سربلندی مسلمین را در سر بسیاری از مردمان به جوشش درآورد.

اقبال نیز خردگرایی فلسفی را در متن، و از بطن دین، آغاز نمود؛ به نقد صوفی‌گری منحط و عمل‌ستیز پرداخت و در طرح فلسفی دین و توحید و اندیشه‌ی نسبیت (با آشنایی که با

وابتهد و دیدگاه اینشتن داشت) تا بدانجا رفت که هنوز بسیاری به آستانش نیز نرسیده‌اند و متأسفانه این بعد از اندیشه‌ی اقبال، همچنان ناشناس مانده است.

اما حکایت تلخ تحقیق تراژیک آرمان در بازی جبر و اختیار، در اینجا نیز صادق است. سلفیه‌ی ضد ارجاعی و ضد استعماری سید جمال (که محرک جنبش تباکو، و از پایه‌گذاران مشروطیت است) در دنیای مسلمین، به سلفیه‌ای سنتی منجر شد و در عرصه‌ی اجتماعی نیز نهضت تباکو، که به تحریک سید آغاز شد، با دعا به جان سلطان عادل و انعقاد قراردادهای زیان‌بارتری، به اتمام رسید. و ایده‌ی اقبال، که آرمان‌گرایانه به دنیال «سرزمین پاک» بود، به پاکستان ضیاءالحق رسید. و طرح رنسانس فکری که شریعتی داشت و سیل خروشانی که او از این طریق از برابرshan سد سنت را برداشته بود، به تتوکراسی رسید که هیچ‌گاه مقبول او نبوده است....

اراده‌ی آدمی در تاریخ عمل می‌کند، طرح نخبگان وارد بازی می‌شود، اما تارویود حبر و اختیار، داستان دیگری را می‌بافد و می‌سازد و روش‌فکر خردگرا و اراده‌گرا بایست همین قاعده را نیز به عنوان بخشی از قوانین بازی، پذیرا باشد. نپذیرفتن این قاعده، جز ذهن‌گرایی و سرخوردگی، حاصلی نخواهد داشت. انقلاب فرانسه، حکایت ۱۲۰ سال تغییر و تحول و چرخش جمهوری‌های متوالی است تا به یک نقطه‌ی تعادل و ثبات می‌رسد. جوامع سنتی خاورمیانه و نوگرایی دینی، هنوز در آغاز راهند....

اما از سویی، باید در برخورد با تاریخ، از انصاف و واقع‌گرایی برخوردار بود. عوام از مردم، می‌توانند بر اساس احساس قضاوت کنند. اما روش‌فکر، باید سطحی و عکس‌العملی باشد. در یک دوره به شریعتی انتقاد می‌شد که حرف و ذهنی و روش‌فکر است و اهل عمل و سیاست و تشکیلات نیست. و در فضای دیگری، او ایدئولوژی‌زده، سیاست‌گرا، افراطی، و... لقب می‌گیرد. در این میانه، روش‌فکری که فصلی نمی‌اندیشد و از عوامی و ظاهرینی فاصله دارد، باید کلان‌نگر باشد و نه آن که بر اساس فصل‌ها و مدهای فکری و ارزشی متکی بر امواج مقطوعی جهانی قضاوت کند... در دوره‌ای که همه لوله‌تفنگی فکر می‌کردند (از غیر مذهبی‌های برآمده از حزب توده تا مذهبی‌های برآمده از نهضت ملی و تا دیگر مذهبی‌های سنتی همچون هیأت‌های مؤتلفه و یا حزب ملل اسلامی)، شریعتی از فکر و آگاهی و رنسانس و رستاخیز فکری سخن می‌گفت. در دوره‌ای که همه‌ی مذهبیون خواهان حکومت دینی بودند، شریعتی سودای دیگر داشت. در دوره‌ای که همه به سنت و حاملان آن خوش‌بین بودند، شریعتی به گونه‌ای دیگر می‌اندیشد و با شناختی که سال‌های طول کشید تا بسیاری به درک او رسیدند، این خوش‌بینی را ساده‌لوحی می‌نامید. در دوره‌ای که همه به دنبال حرکت و انقلاب زودرس بودند، شریعتی به کار درازمدت فرا می‌خواند و می‌گفت من دنیال حرکت اجتماعی عجله ندارم و حرکت کوتاه‌دت را از دست دادن حتی همان هیچ‌گاه در حرکت اجتماعی می‌دانست. در زمانی که انحصارگرا و «حزب فقط حزب الله» امتیازات قبل از پیروزی می‌دانست. در زمانی که اندیشه‌ی تکثیرگرای خود، مارکسیسم و مارکسیست‌ها را رقیب، نه دشمن، می‌دانست و یا اختلاف و تکثر فکری و اجتماعی را عامل

رحمت و رشد مىدانست و وحدت فکرى را نشان مرگ و سکون مىشمرد و يا در تحليل مراحل يك حركت سياسى و انقلاب (در مار٢٤) همانقدر كه در دوران تأسيس به وحد سياسي مىخواند، دعوت به وحدت در دوران پس از پيروزى و عدم تکثر و تعريف حركت با رشد تعارضات سياسى «اجتماعى - طبقاتى» و باطبع فکرى را عامل انحراف و فربت مىدانست و.... حال آيا منصفانه است كه با تکيهى مجرد (مجرد هم به معنای جزئى نگري به برخى آراء و نه تمامى انديشه، و هم به معنای غير تاريخى دیدن و خطاي آناكورنيستى) بر برخى از آراء، مثلًا در رابطه با شهادت يا دموكراسي متعدد، فلسفه و... و حتّى گاه با تحريف بعضى از آنها، وي را پىآمدھا ترازيك برآمده از بازى جبر و اختيار و درهمتنيدگى سنت و ناس و شخصيت و تصادف (كه وي آنها را چهار عامل سازنده تاریخ مىدانست) مقصرا بخوانند؟ مگر شريعىتى خود قربانى همین عواقب نبوده است؟ در پاکستان، حتّى در دوران ضياءالحق، در دانشگاهها، كرسى اقبالشناسى وجود داشته است. اما در ميان ما، حتّى نام و آبرويش را نيز پاس نمىدارند.

اما همانطور كه گفته شد، تأثيرگذاري خاص نوگرايى و رنسانس فکرى كه شريعىتى دنبال مىکرد، خارج از قالبها و مجارى ظاهرى و رسمي تاریخ، در راستاي همان قاعدهى تأثيرگذاري بنیادى پيشبرنده، سير خاص و مستقل و آرام و پرشکوه خویش را خواهد داشت؛ در بستر تاریخى كه همچنان ادامه دارد....

٤ - اين چه كونه باید با شريعىتى بخورد كرد؟ اگر شريعىتى امروز بود، چه مىگفت وجه مىکرد؟

بخورد با شريعىتى در مقیاس ملي - منطقه‌اي، شبیه بخورد با هگل، کانت، و مارکس، در مقیاس بین‌المللی است. آن اندیشمندان، به علت آغازگر و سرفصل بودن مجموعه‌ى اندیشه‌شان - ولو آن كه عناصر آن مجموعه را از منابع مختلفي اخذ كرده باشند، اما تدوين و تركيب و سنتز کاملاً نويني ارائه كرده‌اند - و نيز به دليل گستردگي يا شمول فraigir افكارشان، باعث الهام‌بخشى‌ها، تأثيرگذاري‌ها و تأويل‌های گوناگونی شده و سرمنشاً گرایشات مختلف اجتماعى نيز گشته‌اند. مارکس در ابتدا، جزء هگلی‌های جوان و با گرایش چپ در ميان شاگردان هگل بود كه به تدریج، خود به يك اندیشمند و تئوریسین مستقل و الهام‌بخش تبدیل شد. پس از مارکس نيز افراد و گرایشات مختلفي، از اندیشه‌ى او متاثر و منشعب گردیده‌اند. از لينين، استالين، مكتب فرانکفورت گرفته تا اريک فروم، لوکاج، پل سوئيزى، مکداف، و سيمارامين و... (با تمامى طيفه‌اي اجتماعى و با تمامى گستردگى‌شان، از فلسفه تا اقتصاد، روان‌شناسى تا نقد ادبى) الهام‌گيرنده‌گان يا تفسيرکننده‌گان و يا تأويل‌گران آزاد اين سرچشم‌هی نخستين بودند.

شريعىتى نيز تاکون، به علت سرفصل و آغازگر بودن اندیشه‌اش، در بسیارى از مقولات فکرى در نوگرايى دينى، و نيز به سبب گستردگى آراء و آثارش، به طور طبیعى، با همین روند مواجه شده است و شاید پس از اين نيز اين روند، با شتاب پيشترى استمرار يابد.

البته در حاشیه، این تذکر کلی مطرح شود که تمامی متأثران و تأویل‌کنندگان این اندیشه، فاصله‌ی یکسانی با متن و اصل اندیشه (که البته اصل نهایی نیز ناشناختنی است) ندارند. برخورد هابرماس در رابطه با گادامر و آرای او در هرمنوتیک جدید (مبتنی بر این اصل که تمامی اشکال شناخت، گونه‌هایی از تأویلنده) که به نقد نسبیت و انکار داوری (و برتر نهادن یک تأویل بر تأویل دیگر) می‌پردازد و نیز پاسخ گادامر، مقوله‌ای کاملاً اساسی و قابل تأمل است که جای بحث آن در اینجا نیست.

در هر حال، برخوردهای گوناگونی با شريعىتى شده و می‌شود. البته در کادر طیفی که با او همدلانه و موافقانه می‌نگرند، نه آنان که به نفی و نقد بنیادی و طرد و رد وی می‌پردازنند. برخی، و البته نه بسیار، به کویریات او علاقه‌مندند و دل به عرفان و ایمان خاص او بسته‌اند. عده‌ای به اسلامیات او علاقه دارند و پی‌گیر این مقوله‌اند (در میان این طیف نیز گرایشات مختلفی از کسانی که دغدغه‌ی مذهب‌هدفانه دارند و الہاماتی از برخی آراء و تأویل‌های شريعىتى می‌گیرند، تا عده‌ای که گستردگر و عمیق‌تر می‌اندیشند، وجود دارد). برخی نیز تمایل به اجتماعیات و مقوله‌ی روشن‌فکر و مشی خاص شريعىتى در رابطه با رسالت روشن‌فکر دارند و بیشتر از این دریچه به او می‌نگرند. و گروهی نیز سعی در تلفیق این سه بعد داشته‌اند که معمولاً یکی از آن سه را برجسته‌تر یا مهم‌تر از دیگری دانسته‌اند.

از یک زاویه‌ی دیگر می‌توان در میان تمامی تمایلات فوق، دسته‌بندی دیگری مطرح ساخت. عده‌ای از بخشی از آثار و آرای شريعىتى در مقوله‌ی مورد نظرشان، تأثیرات و الہاماتی گرفته‌اند و عده‌ای دیگر، مجموعه‌ای و فراگیر می‌نگرند و به اصطلاح، سعی در برخورد با تمامیت شريعىتى، حداقل در آن مقوله‌ی خاص دارند.

و باز از زاویه‌ی دیگری می‌توان دسته‌بندی دیگری عنوان نمود. عده‌ای با نگاه (به قول اینگاردن و واپر) یک «مقیم» به آراء و آثار وی می‌نگرند و گروهی دیگر، با نگاه «مسافر». به عبارت دیگر، عده‌ای شريعىتى را مبدأ می‌گیرند و عده‌ای مقصد. برای برخی پرنده است و برای برخی پرواز.

اماً برخورد صحیح کدام است؟ پیش‌فرض این برخورد، نوعی همدلی (تئوریک یا پراتیک یا هر دو) با شريعىتى است. بدون این همدلی، نیازی به پاسخ دادن به این پرسش نیست. چرا که به راحتی می‌توان از شريعىتى عبور کرد، بدون آن که سؤال فوق پرسشی در خور باشد. اماً اگر حداقل با دید روشن‌گری (روشن‌گری در حد نوگرایی دینی، و بهویژه با نگاه به اسلامیات یا تئوری‌های جامعه‌شناسانه‌اش) به شريعىتى بنگریم، آثار و آرای او، بخش مهمی از تاریخ فرهنگ معاصر ما را تشکیل می‌دهد و بر این اساس، شريعىتى را می‌توان قبول نداشت؛ اماً نمی‌توان نادیده گرفت. اماً با کمال تأسف، برخورد برخی مجلات در نادیده گرفتن وی، چیزی جز حکایت کبک و برف نیست.

و در نگرشی بالاتر، اگر علاوه بر نگرش روشن‌گری، از زاویه‌ی روشن‌فکری نیز به شريعىتى بنگریم و دغدغه‌ها، آراء، رهگشایی‌ها، و بنبست‌شکنی‌های او را در بستر حرکت روشن‌فکری

(به طور عام، و روشن‌فکری مذهبی به طور خاص) در نظر آوریم، و بهویژه حقانیت و صلاحیت نسبی آرائش را همدلانه ببینیم، پرسش فوق اهمیتی در خور و بیشتر می‌یابد. در هر حال، با پیش‌فرض همدلی با وی، در سطوحی متفاوت، چه‌گونه بایست با او برخورد کرد؟

می‌توان در یک جمله (و با وام‌گیری از اصطلاحات هرمنوتیک جدید بهویژه تعبیر شالوده‌شکنی که در مورد زاک دریدا به کار می‌رود) گفت: «شريعىتى‌شکنی با خود شريعىتى!»

از شريعىتى، تأویل‌های گوناگون نظری و تئوریک و گرایش‌های متفاوت عملی و پراتیک سرچشم‌های گرفته‌اند. گستردگی و عمق این تأثیرپذیری‌ها و حتی شاگردی‌ها، مسأله‌ی قابل تأملی بوده و خواهد بود. بسان شاگردان یا الهام‌گیرندگان عمیق و رادیکال هگل و مارکس، شريعىتى‌گرایان جوان و نئوشريعىتى‌گرایان، اینک می‌بایست با نگرش تلفیقی به اجتماعیات، اسلامیات، و کویریات او بنگرند و بهویژه رابطه‌ی اسلامیات او را با اجتماعیات (و نقش مذهب در این رابطه - یعنی مقوله‌ی تکیه بر مذهب) را دریابند. و نیز ماهیت و جایگاه مذهب را در کویریات او بدانند و رابطه‌اش را با اجتماعیات و اسلامیات، به خوبی درک کنند. و این خود مستلزم دوباره‌نویسی شريعىتى است. چرا که با افق جدیدی به او نگریسته می‌شود. امروزه این دوباره‌نویسی، با مثال‌ها و شواهد گوناگونی که خود می‌تواند موضوع مستقلی باشد (مانند غرب، مذهب، فلسفه، آزادی، ملیت، ...) کاملاً مبرم و ضروری است.

همچنان، باید به او به عنوان مبدأ، و البته مبدئی مهم (و سفره‌ای گستردگی) و نه مقصد بنگرند. کار روشن‌گرانه‌ی شريعىتى را در پیوند با داده‌ها و آرای جدید اندیشمندان بشری و تحقیقات و آرای خویش تداوم بخشدند. این تداوم باید در بستر دغدغه‌ها و مسؤولیت‌های روشن‌فکری با آرمان‌های عمیق و انسانی که وی اموخته و معرفی کرده بود، صورت گیرد. اما این همه، مستلزم شکستن قالب‌های شريعىتى در تمامی عرصه‌های اسلامیات، اجتماعیات، و کویریات، البته با الهام از آموزه‌های خود وی، و نیز استمرار، باروری، تکمیل، و تکامل آن در محتوا و قالبی جدید، که این نیز خود طبیعتاً نو به نو می‌شود، خواهد بود. شريعىتى‌شکنی با خود شريعىتى، عبور از شهر بزرگ و پریچ‌وخم اندیشه‌ی شريعىتى. اما به عنوان مسافر، نه مقیم. نادیده گرفتن این شهر، ماندن در راه است و سرگشتگی، و یا بیراهه رفتن و مقیم شدن در آن نیز رکود است و ثبوت، که شريعىتى همواره دغدغه‌ی فروکوبی‌اش را داشت. اما عبور از این شهر بزرگ، رفتن به سوی مقصدی بی‌انتها، در جاده‌ی اندیشه‌ی تئوری، آرمان و مسؤولیت اجتماعی است.

هر قدر از این شهر فاصله بگیریم، از صورت یک معلم به یک الهام‌بخش تبدیل خواهد شد. اما برخی واقعیات اجتماعی، سطح اندیشه و رشد روشن‌فکری - مذهبی ما حاکی از آن است که بنا به دلایل گوناگون فرهنگی و اجتماعی، یعنی از یک سو بر اساس فقر فکری در مرز و بوم ما، و از سوی دیگر، ستیغ و ارتفاع آرای شريعىتى، بهویژه در نگرش انسانی‌اش که او را به سان قله‌ای در مه درآورده است، اینک به عنوان یک واقعیت عینی و نه واقعیت ذهنی اندک نخبگان و پیش‌روان جامعه، به فاصله‌ای بسیار دور از این شهر نمی‌توانند بروند و نقش

معلمى شريعىتى تا مدت‌ها سايھى خود را بر فرهنگ نوگرايى دينى و عرصه‌ى روشن‌فکرى اجتماعى (مذهبى) ما حفظ خواهد كرد.

در داستان تداوم شريعىتى پس از شريعىتى و تحليل شريعىتى‌شكنى با خود شريعىتى، موضوعى كه باید دقیقاً مورد توجه الهام‌گيرندگان پویاى وي قرار گيرد، فاصله‌ى زمانى و تفاوت موقعیت بین آنان و شريعىتى است. بین آنان و شريعىتى، حدود يك ربع قرن، و به اندازه‌ى يك «انقلاب»، فاصله‌ى است و اين فاصله‌ى کمی نیست. (در مقاله‌ى **نياز زمانه: رنسانس فكري يا رنسانس ايئولوزيك**، تفاوت‌های زمانی و موقعیت‌های بین شريعىتى و دوره‌ى کنوئى، در سه عرصه‌ى حاكمیت، مردم، روشن‌فکران، تصريح شده است). تفاوت اين دو دوره و پیش‌رفتى كه در اين فاصله حاصل شده است، استلزمات خاص خود را دارد كه توجه بدان‌ها، بسيار اساسی است و در نتیجه، باید آنان شريعىتى را به زمان خود آورند؛ نه آن كه خود به زمان شريعىتى بازگردد.

اگر در زمان شريعىتى حرکت کردن مهم بود، اينك «اصل» چه‌گونه حرکت کردن است. اگر در دوره‌ای ماندن مهم بود، اينك چه‌گونه ماندن مهم است. اگر در مرحله‌ای اجتماعى و سیاسى شدن دين ارزش بود، امروزه كه همگان دين را سیاسى، و به شدت نیز سیاسى كرده‌اند، مرزه‌های ارزش تغيير گرده و چه‌گونه سیاسى شدن دين، اهمیت و اهمیتی حياتی یافته است. (تا بدانجا كه گاه دين غیر سیاسى برای جامعه مفيديتر - يا کم‌ضررتر - از برخى گونه‌های رویکرد سیاسى به دین شده است). پس باید در بسياری از مقوله‌ها، يك گام جلوتر از شريعىتى انديشيد و به تحليل نشست.

اگر شريعىتى انديشيدن را از درون دين آغازيد و چرخ بسياري از اقشار و نوروها در متن و اعماق مردم را به چرخش درآورد، اينك اين قطار احرار هویت، حرکت گرده و روند رنسانس فكري (حتى گستردگر و فراتر از يك رنسانس و اصلاح دينى) در جامعه، به شكل خودبه‌خودی در حال رشد و دامن‌گستري است. پیروان و الهام‌گيرندگان جوان شريعىتى، در دو نسل انقلاب دیده و بعد از انقلاب كه اينك برخورد پوياتری با شريعىتى دارند، نويد آينده‌ى اميدبخش و پربارتری در راستاي رشد نوگرايى مذهبى و روشن‌فکري «متعهد» (نه «ملتزم»، تعهدى درون‌جوش و آگاهانه، نه التزام تقليدآور به ايده يا نهادی خارجى و تحملی) را می‌دهند. رشد کمّى و کيفى مراسمى كه در سالگرد شريعىتى برگزار مى‌شود، گوشه‌ای از اين فرایند است.

همچنين، قابل پيش‌بینى است كه آرای شريعىتى در اسلام‌شناسى، و به ويژه‌ى آرای جامعه‌شناسى‌اش، در آينده، در يك فضای مساعدتر، هم در سطح ملي و هم در سطح بين‌الملل (به خصوص جوامع اسلامى) در سطوح دانشگاهى مطرح شده و جاي‌گاه خوبش را به دست خواهد آورد.

اما پاسخ به بخش دوم سؤال (اگر شريعىتى امروز بود...) بسيار مشکل است. در اين رابطه، تنها به يك نكته‌ى اجمالي اشاره مى‌كنم و تفصيل را به فرصتى ديگر وا مى‌گذارم و آن اين كه بيايم در يك فرض ذهني، تاريخ سه دهه‌ى اخير كشورمان را، بدون شريعىتى يا با

فرض شريعتی، تا زمان کنونی، تصور کنیم. به نظر می‌رسد که با هر دو فرض، بسیاری از وقایع و شکل‌بندی‌های دو سه دهه‌ی اخیر، کاملاً شکل دگرگونه‌ای می‌یابد. شکلی که با موقعیت کنونی بسیار متفاوت خواهد بود. این تفاوت، در تمامی نحله‌ها و جبهه‌های فكري و اجتماعی (یعنی گرایش چپ، گرایش ملی و ملی - مذهبی، گرایش سنتی و نئوستنتی، و گرایش نوگرایی رادیکال) قابل ارزیابی است. بنابراین، پاسخ به بخش دوم، بحث‌های مقدماتی بسیاری را می‌طلبد که شرح آن، مجال بیشتری می‌خواهد. اما در یک جمله آن که حداقل با فرض دوم، بر اساس نقش شخصیت‌ها در تاریخ، ما با صورت مسأله‌ای متفاوت، نسبت به صورت مسأله‌ی کنونی جامعه و دوره‌ی خویش، مواجه می‌شویم.

۷- برای نوگرایی دینی، چه چشم‌اندازی در آینده وجود دارد؟

نوگرایی دینی، رودخانه‌ای است که از جویارهای کوچک و بزرگ مختلفی تشکیل شده است. اما اینک، مجموعه‌ی آن به دنبال تغییر و تحولات داخلی و بین‌المللی سالیان اخیر، به بحرانی فراگیر، بحران در نگرش - روش (مشی) - آرمان، و به بیانی دیگر، بحران هویت دچار شده است.

اینک، روشن‌فکری در جهان پس از فروپاشی سوری، دچار بحران است («بحران عام») که از سویی نیز به تدریج، طبیعه‌های خروج از این بحران، در حال شکل‌گیری و مشاهده است. روشن‌فکری در جامعه‌ی ما نیز، به دنبال تحولات یکی - دو دهه‌ی اخیر و تفاوت‌های اساسی که حاصل شده است، «بحران خاص» خود را دارد. نوگرایی دینی هم در همین راستا، و به ویژه به علت ساخت صوری مذهبی با حاکمیت پس از انقلاب، بحران ویژه‌ی خود را دارد («بحران اخص»).

آینده‌ی نوگرایی را چه‌گونگی رویکرد و غلبه بر این بحران‌ها رقم خواهد زد؛ بحرانی که روشن‌فکر (و نه روشن‌فکر مذهبی) را وادار به بازنگری و تجدید نظر یا تکمیل و تکامل در سه عرصه‌ی نگرش - روش - آرمان نموده است. یکی از مهمترین مسائل برای نوگرایان دینی در چشم‌انداز آینده‌ی این بحران، باز تحلیل مذهب و نقش آن می‌باشد؛ اگر روزی نوگرایی دینی با نوآوری و بازنگری‌هایی در عرصه‌ی «بینش‌ها»، نقش و روندی رو به پیش و تکاملی داشت، و اگر روزی با ارزیابی‌اش از «منابع» دینی، این نقش را ایفا می‌کرد، و اگر در مرحله‌ای پیش‌رفته‌تر، در عرصه‌ی «متدها» و «روش‌ها»‌ی شناخت دین روشن‌گری می‌نمود. اینک در گامی فراتر، با موضوعاتی هم‌جون فلسفه‌ی دین، دین و سیاست، دین و حکومت، مذهب حداقلی و مذهب حداکثری، ایمان بعد از کفر و مذهب ماورای علیم، ایمان ماورای ادیان، شریعت سیال و متنوع و شریعت پویا و اجتهادی و مقولاتی از این دست، رویه‌روست. پاسخ‌گویی خردگرا - انسان‌گرا در بستر یک جهان‌نگری معنوی، بخشی از آینده‌ی نوگرایی و نقش‌آفرینی آن را رقم خواهد زد. شاید تعیین درجه‌ی تغییر جایگاه مذهب در «احتمالات» روشن‌فکری و تبدیل مذهب به مذهب مفهوم‌گرا (در هستی) و الهام‌بخش (ارزش‌ها و

جهت‌ها) در فرایند یک ایمان مبتنی بر تجربه‌ی درونی، مثبت‌ترین رویکرد به حل بحران در این عرصه باشد.

همچنین بخش دیگری از این بحران، با تبیین مجدد رابطه‌ی آرمان‌گرایی و مطلوب‌طلبی، قابل حل است. یکی از معضلات روشن‌فکری در جهان سوم، آن بوده است که آرمان‌ها، پهنا و گستره‌ی ذهن روشن‌فکر را می‌پوشاند و مانع از واقع‌گرایی او می‌شده است. با آغاز بحران، رگه‌ای از روشن‌فکران در سطح جهانی، به شکل عکس‌العملی علیه آرمان، علیه سیاست، علیه ایدئولوژی، علیه تعهد و... سر برتابت و برخی حتی دل به الگوهای جهان مقابله، جهان سرمایه‌داری دوخت. اما پس از مدتی که گذشت و جوامع بلوک شرق، دوره‌ی ماه عسل آزادی را پشت سر گذارند، مجدداً چشم گشودند و مشاهده کردند که آن پاسخ نیز پاسخ در خور جامعه‌شان نبوده است و جامعه با بحران‌هایی عظیم رو به روز است (همان‌گونه که در روسیه، تنها روشن‌فکران، آن هم نه تمامی آنها، از یلتسین رضایت دارند و بسیاری از مردم، از او ناراضی‌اند). از این رو، رویکرد و هویت مستقلی دوباره سر بلند کرد.

اما در این رویکرد تازه، می‌باشد رابطه‌ی جدیدی بین آرمان و مطلوب تبیین گردد. به نظر می‌رسد پاسخ صحیح به این بحران، به افق ذهن بردن آرمان‌ها، بهسان یک فانوس راهنمای دریایی، از پهنا و گستره‌ی ذهن، و نه حذف آنها و جای دادن مطلوب‌گرایی در گستره‌ی ذهن روشن‌فکر می‌باشد. جهان و زندگی بی‌آرمان، بی‌مطلق، و بی‌جهت بی‌نهایت، یک چرخه‌ی پی‌حاصل است. جهت‌گیری به سوی آرمان‌ها، رفتن و نرسیدن، دست‌یابی به یک هدف و ظاهر شدن آرمان در گامی فراپیش آن، طی طریقی مستمر؛ این است رمز و راز تاریخ و زندگی. حذف آرمان‌ها، مطلق‌ها، مسیح‌ها، و سقراط‌ها و علی‌ها و مزدک‌ها و... از تاریخ، جز بی‌معنا کردن آن نیست. اما مسیح و مزدک، باید در افق ذهن، و به عنوان یک فانوس دریایی، فراراه انسان باشد؛ نه در گستره‌ی ذهن، که تمامیت‌طلبی و حداکثرخواهی ذهنی و انتزاعی و بلندپروازانه، چشم را بر واقعیات نیز فرویندند و به قول آن ضربالمثل ایتالیایی، جاده‌های جهنم به نیت بهشت هموار گردد.

نکته‌ی دیگری که فاروی نوگرایی و رادیکالیسم ناشی از آن وجود دارد، حل رابطه‌اش با خشونت و قدرت است. نام رادیکالیسم و نوگرایی، به اشتباه و با بدشانسی، و گاه ناپرهیزی، با خشونت و تندروی عجین شده است. تفکیک این دو مقوله و تصویر تئوریک و تجسم واقعی به رادیکالیسمی بلوغ‌یافته (که بهسان به سر عقل آمدن سرمایه‌داری نه به نفی خود، بلکه به اصلاح خود پرداخته است) که چهره‌ای انسانی و پرتسامح و مدارا از خود ارائه دهد و بهسان عرفا، که راه‌های به سوی خدا را به عدد خلائق می‌دانستند، راه‌های رشد جوامع را به عدد جوامع بداند و خود را بخشی از حقیقت، نه نماینده‌ی انحصاری تمامی آن بداند. و همچنین، باز تعریف حرکت و مبارزه‌ی اجتماعی و سیاسی، که هدف از آن را تغییر مناسبات و هویت‌ها و ساختارها، نه تغییر حاکمان و حکومت‌ها بداند، یکی دیگر از الزامات نوگرایی برای دست‌یابی به آینده‌ای درست‌تر و مفیدتر (با تأکید بر هر دو خصیصه) می‌باشد.

و نکته‌ی پایانی، آن که نوگرایی دینی، همان‌گونه که طی رنسانس فکری (برخاسته از درون، اما فراتر از رنسانس ایدئولوژیک دینی) به دنبال ترسیم اندیشه‌ی تکامل یافته‌تر تئوریک - کاربردی (در اندازه‌های یک ایدئولوژی نوین ملی - مذهبی) نسبت به ادوار پیشین خود می‌باشد، می‌بایست زبان و ادبیات خاص این مرحله‌ی نوین را نیز به وجود آورد. ادبیات و زبان شريعتی، در دوره‌ی خویش، روش‌نگر و محرك و بسیار باطرافت و نو بود. اینک از درون این زبان و ادبیات، می‌بایست سنتز جدیدی فراخور این دوره زاده شود؛ نوزادی که هنوز رخ ننموده است؛ زبان و بیانی که توان و صلاحیت بنای اندیشه‌ی نوین ملی - مذهبی را دارا باشد.

رشد کمی و کیفی جویاره‌های کوچک و بزرگ نوگرایی دینی در دهه‌ی اخیر، امید غلبه بر حل بحران‌ها را پررنگ‌تر می‌کند و از آنجا که سنتز و دیالوگ نوگرایی دینی، مناسب‌ترین و موفق‌ترین بخش روش‌فکری در جامعه‌ی ما در ارتباط با لایه‌های مختلف مردم، و به لحاظ واقعی نیز گسترده‌ترین و نیرومندترین طیف روش‌فکری است، هم توقع و انتظار دوچندانی از آن می‌رود و هم امید و چشم‌انداز نیکو و دلپذیری بر آینده‌اش وجود دارد؛ امیدی همراه با بیم؛ بیم و امیدی که رمز و راز زندگی در نگاه ما شرقیان، در برابر ترس و لرز در نگاه غربیان است.

(ضميمه‌ي بخش اول)

تغییر حایگاه «مذهب» در ایران کنونی

(پاسخ به یک نقد*)

۱ - برخورد آراء و افکار، رمز تکامل اندیشه‌ها و جوامع

نقدنوشته‌ی دوست نادیده‌ام، مناسبتی شد برای بحث بیشتر در رابطه با «فرم و محتوا در حرکت شريعىتى» (**رنسانس فكري يا رنسانس مذهبى؟**)؛ اما این بار از زاویه‌ی دید مذهب، حساسیت‌ها و دغدغه‌های آن برای مخاطب مذهبی و روشن‌فکر ایرانی، و برای جامعه‌ی ایران در حال و آینده، و از دید نقش مذهب در زندگی فعلی و آتی آدمی. این برخورد اندیشه‌ها، البته در یک بستر مناسب و آزاد و تحمل و تمرین انتقاد و انتقاد از خود، رمز پویایی و جاودانگی اندیشه و طلسمشکن دور باطل عقب‌ماندگی و فقر و جور و جهل در جوامع پیرامونی است. معتقدان به این مبنا، باید به استقبال این تقابل روند و دست یکدیگر را به گرمی بفسارند. اما برای تحلیل بیش‌تر این نقدنوشته، ابتدا بحث را از موضعی کلی‌تر طرح کرده و در ادامه، به نقطه‌نظرات دوست مسؤول و گرامی نیز می‌رسیم.

۲ - لزوم تفکیک برخورد تئوریک و استراتژیک با مذهب

تحلیل تئوریک - استراتژیک مذهب، ضرورت نخستین روشن‌فکری امروزی در جامعه‌ی ماست. روشن‌فکر ایرانی، و بهویژه روشن‌فکر مذهبی (که پس از حرکت شیعی در ایران، رشد روزافزونی یافته) اگر تحلیل صحیح، دقیق، و واقعیت‌گرایی از دین و حال و آینده‌ی مذهب در جامعه‌اش نداشته باشد، در گنجی و ابهام، و صحیح‌تر آن که، در بی‌راهه به سر خواهد برد و این مهم، دقیقاً بایستی در دو عرصه‌ی فكري و تئوریک (یا اعتقادی)، و عملی و استراتژیک و چه باید کردی صورت گیرد. عدم تفکیک این دو عرصه نیز باز روشن‌فکر را دچار ابهام و بی‌راهه خواهد نمود. در یک دهه‌ی اخیر، بحث‌های تئوریک بسیاری پیامون مذهب درگرفته و جامعه و فرهنگ روشن‌فکری، در این رابطه گام‌هایی پیش نهاده است. بحث‌هایی هم‌جون فلسفه، دین، و حوزه‌ی عمل فردی یا اجتماعی دین، دین و ایدئولوژی، امکان یا مفهوم اقتصاد دینی، حقوق دینی، و...، رابطه‌ی دین و فرهنگ با توسعه، رابطه‌ی این دو با آزادی، و... اما از بعد استراتژیک و از زاویه‌ای که شريعىتى در تحلیل خط حرکتی (نه خط فكري) و در رابطه با چه باید کرده‌ای روشن‌فکر در جامعه‌ی خود، پیامون مذهب بدان می‌پرداخت، بحث کمتری صورت گرفته است. با تمامی روشن‌گری‌هایی که در رابطه با مذهب صورت گرفته، و البته نظرات

* این نوشته، با عنوان «تأکیدی دویاره بر رنسانس فكري و محتواي حرکتى تفكير شريعىتى»، در پاسخ به نقدی است که دوست ارجمند، آقای کیارش پارسا (تحت عنوان «رنسانس مذهبی - رنسانس فكري») بر مقاله‌ی «فرم و محتوا در حرکت شريعىتى» از این را قم نوشته و مضمون مقاله‌ی مذبور را «ابزارانگاری مذهب» خوانده بود. این نقد در میعاد دایلی - ۱۳۷۳، به چاپ رسیده است.

متفاوت و گاه متصادی نیز در عرصهٔ تئوریک مطرح گردیده است، اما شاید چون دغدغه‌ی عمل اجتماعی و مسؤولیت روش‌فکری کمتری در طرح این مباحث منظور بوده است، هنوز روش‌فکر مذهبی و اکثراً الهام‌گرفته یا پیرو شريعتی، کمتر تحلیل روش‌نی از وظیفه‌ی خویش در دوران جدید در رابطه با مذهب در دست دارد؛ تا آنجا که می‌توان گفت در دوران فعلی، که نقش اجتماعی مذهب در جامعه، نسبت به دوران گذشته و دوران شريعتی تفاوت‌هایی شاید اساسی پیدا کرده است، همچنان که روش‌فکر غیر مذهبی ایرانی، تحلیل صحیح تئوریک از مذهب ننوشته و ندارد، روش‌فکر مذهبی نیز بر عکس گذشته، از تحلیل اجتماعی صحیحی در این رابطه برخوردار نیست. در حالی که در گذشته، دسته‌ی اخیر در هر دو عرصهٔ تئوریک و عینی، از تحلیل صحیح و واقع‌گرایی برخوردار بود. اما تحول دوران و دگرگونی زمان، مستلزم تحلیل جدیدی است که بخش قابل توجهی از این دسته، نسبت بدان کمتر توجه بوده‌اند. تصور نمی‌شود کسی دگرگونی که در این رابطه، کم و بیش در بسیاری از اقسام جامعه، صورت گرفته است را منکر باشد.

۳. احساس مذهبی - مذهب . نکیه بر مذهب

برای روش‌تر و دقیق‌تر پی گرفتن موضوع، و این که ابهامات باعث اختلاط ابعاد و عرصه‌ها و یکی انگاشتن آنها نشود و هر یک بررسی و یا نقد خاص خود را داشته باشد، به تفکیک سه بعد و عرصه از یکدیگر می‌پردازیم. دقت در این تکفیک، بسیار اساسی و کلید دریافت مباحث فرم و محتوا در حرکت شريعتی، و نیز نقد رنسانس مذهبی یا رنسانس فکری است.

همان‌گونه که شريعتی دقت داشته است^{*}، «احساس مذهبی» و «مذهب»، قابل تدقیق و تفکیکند. «احساس مذهبی» یک تمایل و یا جوهر سیال در سرشت و طبعاً سرنوشت تاریخ آدمی است که از نیازهای درونی و متعالی او جهت فرا رفتن از غربت طبیعت و گریز از تنها‌یی و جدایی هستی، به پیوند و اتصال مجدد با یار و دیار و آشنایی سرجشمه می‌گیرد. (برخی آن را میل به «قدس» و قدسیت نام نهاده‌اند) و شريعتی نیز از بازتاب این گرایش نهادی در تاریخ بشری، در اشکال مختلفی همچون هنر و مذهب و عرفان، به عنوان سه همربشه و همزاد، نام برده است.

اما «مذهب» (یا دین) و مذاهب، پدیده‌های مشخص و عینی تاریخند که با ریشه‌گیری از این نیاز و یا سرجشمه‌گیری از منشأ قدسی و آسمانی، به طرح مسائل و مباحثی پرداخته و آدمیان را دعوت به پذیرش آن نموده و حرکت عینی و اجتماعی خاصی نیز داشته‌اند (مانند ادیان مهمی چون یهودیت، مسیحیت و اسلام). و از دید جامعه‌شناسی، منشأ قدسی این پدیده نیز نادیده گرفته شده و تمامی جریانات فکری و دین‌گرای بزرگ تاریخ (مانند بودیسم) نیز بر این مجموعه افزوده می‌شود.

* ر.ک. به مقاله‌ی «امانیسم در غرب و شرق»، در م، آ، ۲۵.

ولی «تکيه بر مذهب» که در ادبیات و فرهنگ شريعىتى، اصطلاح آشنایی است، اساساً مقوله‌ی دیگری است و می‌تواند بدون ريشه‌داشتن در احساس و نیاز آدمی و یا بدون پیوند اعتقادی و فردی این ريشه و احساس در رابطه با دین مشخصی مورد بحث یا عمل قرار گیرد. این مقوله (تکيه بر مذهب) به عنوان یک «چه باید کرد» و مشی حرکتی مطرح می‌گردید. بدان معنا که روش‌فکر، جهت نجات و سعادت مردم جامعه‌ی خویش، با تکيه بر مفاهیم و آرمان‌های بازیافته و تجدید حیات شده‌ی مذهبی با توده‌ی پیرامونش سنتخت و ارتباط برقرار کند و از طریق نوزایی فرهنگی، آنان را به تغییر و تحول اوضاع اجتماعی و دگرگونی سرنوشت خویش فرا خواند.

به لحاظ تئوریک، این سه مقوله، سه عرصه‌ی جداگانه‌اند و هر یک مباحث و مسائل خاص خویش را دارند. هیچ حکم و نظری در رابطه با یکی، نمی‌تواند کاملاً یا الزاماً، به عرصه‌ی دیگر ارتباط داده شود. مثلًا تغییر و تحول و یا اختلاف نظر در رابطه با موضوع سوم، می‌تواند مستقل از اختلاف نظر در عرصه‌ی دوم، و حتّی اول، مورد بحث قرار گیرد. البته شاید آنچه اینک مورد اختلاف قرار گرفته، جدا از اختلاط این ابعاد، تحلیل نوع پیوند و رابطه‌ی آنان نیز باشد. چرا که در زمان شريعىتى، این سه عرصه، در ساده‌ترین و راحت‌ترین شکلش با هم در هماهنگی و همگونی قرار گرفته بودند و همین انطباق و پیوند اتفاقی و طبیعی، ضرورت بحث و کاوش یا تأکید بیش‌تری را بر این تفکیک نمی‌طلبد. چرا که هم شريعىتی و هم دیگر روش‌فکران مذهبی و پیروان و الهام‌گیرندگان از وی، به احساس مذهبی، به عنوان نیاز متعالی بشری می‌اندیشیدند و هم دینی مشخص (اسلام) را تبلور این بستر و راه نجات می‌دانستند (با تمامی اختلاف آراء و تمامی ابهاماتی که در تفسیر این دین داشتند) و هم تکيه (و تکیه‌ی انحصاری) بر این دین و تجدید حیات و احیای آن را عامل سنتخت با مردمشان تلقی می‌کردند. چرا که دین سنتی، «مانع» عمدہ‌ی آزاد شدن پتانسیل عظیم انرژی مردم و دین بازیافته و نوگرا، «محرك» اصلی آنان و خمیرمایه‌ی فکری جهت رشد و تحول و ترقی جامعه بود.

اما اینک و در دوران ما، که با دوران شريعىتی به اندازه‌ی یک نهضت و نظام فاصله دارد، و این البته فاصله و تفاوت اندکی تلقی نخواهد شد، معادله سهت و پیچیده‌تر و چندمجهولی‌تر شده و طبیعتاً حل آن دقت و تجربه و مهارت بیش‌تری می‌طلبد. در این دوره، روش‌فکر مذهبی، هم‌جون گذشته، تلقی و اعتقاد خاص خویش را در رابطه با احساس مذهبی و نیاز سرشتی آدمی بدان (حال با تکمیل و نکامل‌هایی) حفظ کرده است.

در رابطه با مذهب و دین اعتقادی روش‌فکران مذهبی (اسلام)، تعاوتها و اختلاف‌هایی پدید آمده است. اما در بخش عمدہ‌ای از الهام‌گیرندگان و تداوم‌دهندگان تفکر شريعىتی، در مجموع، دید مشترکی وجود دارد و شاید تفاوت‌های بنیادی به چشم نخورد. این دیدگاه، معتقد است رسالت انبیاء، ارائه‌ی یک تلقی معنوی از هستی بوده است تا به زندگی آدمیان معنا و مفهوم بخشد و آنان را از تنگی زمین، به گستره‌ی آسمان ببرد، چشمشان را بر فلسفه و رمز و رازهای هستی بگشاید، عظمت هستی را در برابر دیدگان حیرت‌زده‌ی آنان قرار دهد و به زندگی، مفهومی جاودانه و ابدی بخشد. اما این همه، رسالت آنها نیست. چرا

که در مسیر این سیر و حرکت، موانع داخلی و بیرونی فراوانی وجود دارد و تا بستر این حرکت در آفاق و انفس هموار نگردد، این پویش سرانجامی نخواهد یافت.

رشد آدمی هم می‌بایست هم در ذهن و هم در عین، هم در عرصه‌ی فردی و هم در بستر اجتماعی صورت گیرد. بر این اساس، پیامبران به طور مشخص، در مسائل مربوط به زندگی اجتماعی جامعه‌شان نظر داشته و دخالت کرده‌اند. اماً این دیدگاه معتقد است رسالت انبیاء، فراتر از طرح یک آیین‌نامه‌ی اجرایی و والاتر و بالاتر از نقش یک سیستم قانون‌گذاری اجرایی و حقوقی می‌باشد.

انبیاء در پی ارائه سیستم‌های اقتصادی، سیاسی، حقوقی، و... نبوده‌اند؛ همان گونه که سیستم‌های فلسفی و کلامی و منطقی خاصی را مطرح نکرده‌اند. اساساً رسالت آن‌ها ارائه «جهت» بوده نه ابلاغ «سیستم». آن‌ها برای جامعه‌ی خویش، سیستم اقتصادی، حقوقی، و... خاص داشته‌اند. اماً نیامده‌اند که این سیستم را به مثابه‌ی نسخه‌ی دائمی و الىالبد برای تمامی جوامع و تمامی انسان‌ها ابلاغ نمایند. و همان گونه که دکتر اقبال لاهوری می‌اندیشد، این سیستم‌ها نه تنها مرحله‌ای، بلکه منطقه‌ای نیز می‌باشند و اگر پیامبران ادیان در جوامع دیگری غیر از جوامع خود مبعوث می‌شدند، حتّی در همان زمان نیز سیستم متفاوتی را ارائه می‌کردند.*

در این دیدگاه، رسالت جاودانه‌ی انبیاء و «دین جاودانه»، ارائه‌ی «دید» است نه دادن اصول «عقاید»؛ دادن «جهت است»، نه ارائه‌ی «سیستم». بر این اساس، سخن گفتن به طور خاص از فلسفه‌ی دینی، حقوق دینی، و... بی‌مفهوم می‌گردد.

این دیدگاه، پایان پیامبری (ختم نبوت) را به مثابه‌ی به رسمیت شناختن اندیشه و خرد بشری برای حل مسائل پیرامونی، با در نظر گرفتن و الهام‌گیری از آموزه‌های پیامبران می‌داند. نگرش این طیف به دین و مذهب، در کلیت، یک تلقی هدفمند و معنوی از هستی (خدا - معاد) و نگرش والا و دویعده به انسان و مجموعه‌ی جهت‌گیری‌های اجتماعی - اقتصادی در جامعه، ساده و خلاصه می‌شود.

تئوری «آزادی - عدالت - عشق» شريعتی، تبلور این نگرش است. این جوهره‌ی دین و تمامی مذاهب است. اماً هر مذهب، فرهنگ و شعائر خاص خویش را نیز داراست که پیروان هر یک، شمن احترام به یکدیگر، به فرهنگ و شعائر خویش نیز پایی‌بندند. حال، اگر اختلافی در این تلقی از دین وجود دارد، بایستی قبل از بحث تکیه بر مذهب، به حل آن پرداخت. چرا که اگر تلقی‌های ریزتر و یا فراختری وجود داشته باشد و از دین حداقلی، تلقی حداقلی مورد توجه باشد، طبیعتاً معتقدین بدان تلقی‌ها، وظایف و مسؤولیت‌های اجتماعی و احیاناً روشن‌فکری دیگری برای خود قائل خواهند بود. اماً اگر تفاوتی در این عرصه نیز وجود نداشته باشد، که بیش‌تر محتمل است، بعد سوم این معادله‌ی چندمجهولی باید مورد توجه قرار گیرد: تکیه بر مذهب، و علاوه بر تفکیک آن از دو بعد دیگر، رابطه یا پیوند آن نیز با آن دو تحلیل گردد.

* ر.ک. / حیاء فکر دینی، اقبال لاهوری، نشر رسالت قلم، ص ۱۹۶.

تفاوت‌های زمان ما با زمان شریعتی (که فهرستوار در مقاله‌ی **نیاز زمانه: رنسانس فکری یا رنسانس ایدئولوژیک؟** برشمرده شد) بحث در این عرصه را سخت‌تر و پیچیده‌تر کرده است و تصور می‌شود در نقدنوشته‌ی دوست عزیzman نیز این مفهوم (تکیه بر مذهب) تعریف ناشده باقی مانده و شاید نیز اساساً با تلقی متفاوتی از تلقی مقاله‌ی مذکور، مورد نظر قرار گرفته است.

بحث «تکیه بر مذهب» (نه بحث احساس مذهبی و نه بحث مذهب) اساساً یک بحث کارشناسی است، نه تئوریک. استراتژیک است نه ایدئولوژیک. دیدنی است، نه تعریف‌کردنی؛ که گویا در نقدنوشته، این دو در هم آمیخته‌اند. «تکیه بر مذهب»، که شریعتی برای روشن‌فکران و حتی روشن‌فکران غیر مذهبی مطرح می‌کرد، و همین باعث تصور و ابهام و ابزارنگاری مذهب نیز (با اختلاط این سع بعد) شده بود^{*}، موضوعی کاملاً اجتماعی - حرکتی و چه باید کردی (و نه فردی و اعتقادی) است.

تفکیک این زاویه‌ی نگرش از دو زاویه‌ی پیشین، با دو مشکل رو به رو است. یکی آن که در خود شریعتی و زمانه‌ی وی، این سه بعد در هم آمیخته بودند. یعنی هم اعتقاد به ضرورت احساس مذهبی و نیاز به تعالی در آدمی، و هم اعتقاد به اسلام و تشیع علوی به عنوان یک مکتب رهایی‌بخش (حاوی نگرش معنوی به هستی و دارای دید و حساسیت و دغدغه‌ی اقتصادی و اجتماعی پیرامونی) و هم رسالت عملی و اجتماعی روشن‌فکر برای زمینه‌سازی یک تحریر فکری برای تغییر اجتماعی[†].

دوم آن که مکتب اعتقادی شریعتی، یعنی اسلام نیز به شکل طبیعی، این سه را هم‌گون در خود نهان داشت. هم برخاسته از نیاز به تعالی و هم سرچشمه گرفته از منشأ قدسی بود

* رک. به مطالب مختلف مطرح شده در مرآ و نیز مرآ، ص ۳۹۶. همچنین، به کتاب *نهضت‌های صد ساله‌ی اخیر، نوشته‌ی مرتضی مطهری*، ص ۸۲. به طور نمونه، در مرآ، ص ۱۱ می‌گوید: «باید توضیح بدهم که اگر شنیده‌اید من به مذهب تکیه می‌کنم، به اسلام تکیه می‌کنم، تکیه‌ی من به یک اسلام رفورم شده می‌تنم بر یک نهضت رنسانس اسلامی است. و این بینش مذهبی برای من، از این طریق به دست نیامده که بنشیم و فرقه‌های مختلف و ادیان گوناگون را جلوی خودم بگذارم و بعد یکی یکی آنها را مطالعه کنم و بالآخره به اسلام، تحت عنوان «دین برتر» معتقد شوم. بلکه من از طریق دیگری رفته‌ام، و اعلام آن طریق در اینجا، به خاطر آن است که فقط روشن‌فکران و دانشجویان معتقد به مذهب نیستند که می‌توانند دعوت من را گوش دهند و بپذیرند. بلکه هر کس که روشن‌فکر است و می‌خواهد به جامعه‌ی خودش خدمت کند و رسالت روشن‌فکری خودش را نسبت به نسل و زمان خودش حس می‌کند، می‌تواند از همین راهی که ما رفتیم، برود. خلاصه، بر اساس یک فکر و عاطفه نیست که من مسأله‌ی مذهب را به این شکل، در جامعه مطرح می‌کنم. چه، انتکای من به مذهب طوری است که یک روشن‌فکر که احساس مذهبی هم ندارد، می‌تواند با من بیاید و بر آن تکیه کند. متنها من تکیه‌ام به عنوان یک ایمان و یک مسؤولیت اجتماعی است، ولی آن روشن‌فکری فقط به عنوان یک مسؤولیت اجتماعی می‌تواند با من شریک باشد.

[†] «همه‌جا در طول تاریخ، می‌بینیم هر جا حرکت و سازندگی وجود داشته، پشتیش یک بینش و یک آگاهی فکری، یک فرهنگ اعتقادی بیدارکننده و روشن‌گر، و همچنین یک توجیه انتقادی از حرف و عمل وجود دارد. این یک چیز جبری مسلم بدون استثناء است؛ بدون استثناء.» (مرآ، ۱۷۱، ص ۱۶۳) و یا «مشروطه با چند فتو و فرمان شروع می‌شود. در صورتی که انقلاب کبیر فرانسه، با یک قرن اندیشیدن، تفکر، بینش تازه و حرکت فکری مترقی و آگاه و روشن‌فکرانه.» (همانجا، ص ۱۶۶)

و هم یک مکتب فکری دارای نگرشی فرهنگی و داعیه‌دار مسؤولیت و جهت‌گیری اجتماعی - اقتصادی، و هم فرهنگ «مانع» / «محرك» توده‌های مدرم.

بر این اساس است که اینک، تفکیک آنها امری مشکل به نظر می‌رسد. اما با دقت در فرهنگ اجتماعی و حرکتی شريعتی، و با حساسیت عینی بر مسائل واقعی جامعه، این امر ضروری و قابل دسترس خواهد گردید.

«تکیه بر مذهب» (در مقوله‌ی سوم)، مخصوصاً اگر به حال و هوا و فضای آن دهه برگردیم، یک مفهوم انحصاری داشت. یعنی تکیه‌ی انحصاری بر مذهب، تجدید حیات آن، و تدوین و تبلیغ تمامی ابعاد آن، و به طور مشخص، تحلیل و تدوین و تبلیغ جهان‌بینی، انسان‌شناسی، فلسفه‌ی تاریخ و جامعه‌شناسی اسلامی، تحلیل و تدوین حقوق و سیاست و اقتصاد اسلامی (و می‌دانیم تفکر دینی و نیروهای مذهبی در آن برده، از سوی چپ‌ها به شدت تحت فشار بودند که «اسلام اقتصاد ندارد.») و بازنگری و تدوین تاریخ اسلام و شخصیت‌های اولیه و رهبران تشیع و تبلیغ آن در میان جامعه. و بر ایان اساس، تکیه بر مذهب و تکیه‌ی انحصاری بر آن، تمامی رسالت و هم و غم روش‌فکر مذهبی گردیده بود، این تلاش و پویش هم حس دینی او را ارضا می‌کرد، هم حس تئوریک و علمی و اندیشه‌ورزی وی را، و هم حس و نیاز به عمل و سیاست و جنب‌وجوش و حرکت و عصیان‌گری او (و احياناً رقابت وی در دو نکته‌ی اخیر با دگراندیشان) را. و به این ترتیب، متن کار اعتقادی و ارضا حس دینی با متن کار اجتماعی و اراضی وظایف روش‌فکری و سیاسی بر هم منطبق می‌گردید. زخم تاریخی انتقاد از مذهب کلاسیک سر باز کرده بود و عصیان‌گری بر سکون و ارجاع و میل به تهاجم به غرب و رژیم دست‌نشانده‌اش، یکجا در یک حرکت فکری (با مضمونی که سمت و سوی آکادمیک را نیز در ذهن این طیف استمرار می‌بخشید) در هم آمیخته بود (و شاید هنوز نیز آمیخته است و «توهم» تدین دین به عنوان رسالت روش‌فکر، هم‌چنان ادامه دارد*).

در زمان شريعتی، به نوعی ایده‌آل‌ها، حقیقت‌ها و ضرورت‌ها یکسان و بر هم منطبق افتاده بود. هم دین پالایش می‌شد و از غبار ایام زدوده می‌گردید، هم ضرورت و نیاز به یک مکتب و اندیشه، به عنوان خمیرمایه‌ی یک حرکت اجتماعی، جبران می‌گردید و هم نیاز انسان (چه روش‌فکر و چه توده‌های مردم و چه اقشار میانی) به یک جهان‌بینی و مکتب برای زندگی فردی و انسانی‌شان برآورده می‌شد و هم نیاز جامعه برای حل موانع فکری و عوامل عقب‌افتدگی‌اش، و نیز نیاز به محرك فکری و ایده‌آل عملی جهت حرکت از آن‌چه هست به آن‌چه باید باشد، پاسخ داده می‌شد. و جالب آن که این دو نیاز، در قالب مکتبی برآورده می‌گردید و در نوعی تلقین و تبیین از آن، که ارتباطی همگون و پیوسته و ارگانیک بین این نیازها و ابعاد، در درون خویش به ارمغان داشت.

اما آیا همیشه نیاز فردی روش‌فکران (و حتی مردم) و نیاز فکری آنان (و نیز مردم) با نیاز عینی و اجتماعی‌شان بر یکدیگر منطبق است؟ آیا تفاوت مکان و زمان و جغرافیا و شرایط،

* در این رابطه، مقاله‌ی «حال و آینده نواندیشی دینی» (نوگرایی دینی، نگاهی از درون، نشر انسان) بیشتر به بحث پرداخته‌ام.

تأثیری در این معادله ندارد؟ آیا یک روش فکر مذهبی، با تمامی ایمان و اعتقاد و دغدغه‌های اجتماعی مردمگرا و انسان‌گرایی که دارد، همانند شريعتی، اگر فرضآ در لبنان چند فرقه‌ای یا آفریقای جنوبی چند نژادی و یا استرالیا و آمریکا و نروژ و... قرار گیرد، مسؤولیت اجتماعی اش در تاریخ روش فکری یکسانی خواهد داشت؟ آیا در همه‌جا می‌باشد رسالت اجتماعی اش در رابطه با مردم را در پیوند مستقیم با مذهب خویش (مثلًا اسلام) و تبلیغ و تأکید بر آن قرار دهد؟ آیا در این جوامع، احساس مذهبی و مذهب خاص روش فکر از رسالت اجتماعی وی برای تکیه بر یک بستر فرهنگی جهت رشد و ترقی جامعه قابل تفکیک نخواهد بود؟ و در این صورت، بین آن بستر، و احساس و مكتب اعتقادی خود روش فکر، چه رابطه و تحلیلی وجود خواهد داشت؟

پس مشاهده می‌شود که فرمول ساده و تک‌جهولی و تک‌جوابی «مذهب اسلام راه نجات انسان‌ها، بهویژه پس از تجربه علمپرستی...» (که در نقدنوشتہ دوستمان آمده) در عرصه‌ی عمل اجتماعی روش فکری مفهوم و دقت کاربردی خویش را از دست می‌دهد. و شاید بتوان در سطحی بالاتر، از بحث کارشناسی به بحث تئوریک و ایدئولوژیک نیز گام نهاد و بر این نکته پای فشرد که این فرمول و استدلال ایده‌آلیستی است که چون مذهب من کامل‌ترین و تنها راه نجات بشریت است، پس برای همه باید همین نسخه را پیچید. اگر جهانی بیاندیشیم، باید تنوع فرهنگ‌ها و حتی مذاهبان را در نظر بگیریم و به رسمیت بشناسیم و صرفاً بر اصول و آرمان‌های مشترک و ضروری تأکید ورزیم (مثلًا عشق و آزادی و عدالت در پرتو یک نلقی معنوی از هستی و نگرش دویعده به آدمی و تعهد سالم‌سازی بستر اجتماعی برای انسان). این خود تمرین خوبی برای دموکراسی در عرصه‌ی اندیشه‌ی دینی، و نیز تفکیک اعتقاد از استراتژی است.

اگر روش فکر مسلمان، داعیه‌ی کامل و برتر بودن مذهبیش را دارد، آیا باید در پی مسلمان کردن همه‌ی دنیا باشد و پای‌بند کردن آنان به فرهنگ و شعائر این مذهب، و یا باید با پرهیز از فرمالیسم و ایده‌آلیسم اتوپیایی، در هر کجا که زندگی می‌کند، در پی معضلات و موانع رشد انسان‌ها در آن جامعه (از معضلات سیاسی و اقتصادی گرفته تا بحران‌های اخلاقی و خانوادگی) از نگاه و منظر مكتب خویش (و نه الزاماً با فرهنگ و ادبیات خاص آن فرم‌ها و قالب‌های ویژه‌ی آن) باشد. مكتب این روش فکر (اسلام) نیز خود تنوع «شعوب» و جوامع و طبعاً تنوع فرهنگ‌ها و آداب و رسوم و لزوم درک و «تعارف» و شناخت متقابل و درس‌آموز و تجربه‌اندوز آن‌ها را به رسمیت شناخته است (نوعی اعتقاد به اورژنیالیسم فکری و اجتماعی) و برخی از بزرگانش راههای به سوی خدا را به عدد خلائق (و بر این قیاس، راه‌هار شد جوامع را به عدد جوامع و طوایف) دانسته‌اند.

پس اگر روش فکر با جامعه یا شرایطی نامساعد یا نامناسب برای طرح و تبلیغ مكتب اعتقادی خویش مواجه شد، نه نیاز به احساس مذهبی اش را از دست می‌دهد و نه ایمانش به مكتب اعتقادی اش را. بلکه بر اساس همان احساس اعتقاد و همان مسؤولیت و تعهدی که از درون‌مایه‌ی مكتب خویش گرفته است، دست به تأسیس ایدئولوژی اجتماعی و کاربردی

مناسب با شرایط یا جامعه‌ای که با آن مواجه است خواهد زد. این ایدئولوژی می‌تواند یک ایدئولوژی وحدتگرا و ملی (در یک جامعه‌ی چندزیادی و یا فرقه‌ای) و انسانی و اخلاقی (در جامعه‌ای که معضلش بحران انسان یا اخلاق است) و یا ایدئولوژی ضد استعماری و یا ضد طبقاتی و... و یا یک ایدئولوژی ترکیبی از دو یا چند گرایش از این گرایشات باشد. و در تحلیل و ترسیم این ایدئولوژی و یا تدوین استراتژی برای پیشبرد آن نیز می‌تواند از فرهنگ و ادبیات مناسب با آن شرایط و یا آن جامعه بهره گیرد؛ ادبیات و فرهنگی که ممکن است منطبق با ادبیات مذهب و مکتب اعتقادی خودیش نیز نباشد. اماً این همه، یعنی هم اصول و آرمان‌هایی که به عنوان اهداف ایدئولوژی مرحله‌ای‌اش در نظر می‌گیرد، هم پایه‌ها و بنیادهای فکری این ایدئولوژی در مورد انسان و جامعه و حتی هستی و آفرینش، و هم انگیزه و دغدغه‌ای که مسؤولیت طرح و تدوین و تبلیغ این اندیشه و تلاش و کوشش و ایشار در راه پیشبرد آن، که همان کوشش و جهاد در راه نجات مردم و انسان پیرامونیش می‌باشد، همگی نشأت گرفته و الهام یافته از مذعوب و مکتب اعتقادی ویژه‌ی خوبیش، مثلًا اسلام یا مسیحیت و... خواهد بود.

در این رابطه، این پیشفرض نیز از زبان و فرهنگ شريعتی، پذیرفته تلقی گردید که «چه‌گونه می‌توان به تکامل معنوی جوهر انسان، که "عشق و ایمان" بدان فرا می‌خواند اندیشید و چه‌گونه می‌توان به "خدایپرستی" که پرستش ارزش‌های متعالی است اندیشید، در حالی که نظامی که انسان‌ها در آن زندگی می‌کنند، نظامی است که پول و مصرف و انگیزه‌های غریزی بر آن حاکم است... ممکن نیست آزادی داشت و احساس عرفانی و اخلاقی، مگر این که پیش از آن، نظام زندگی نظامی باشد که انسان‌ها را از بند زندگی مادی و از اسارت اقتصاد رها کند^{*}.» و نیز «آن مسائل (روحی و فلسفی) را من هیچ وقت به صورت عمومی مطرح نمی‌کنم؛ به خاطر آن که آنچه را به صورت عمومی کار می‌کنم صد درصد باید مسائل اجتماعی باشد. مسائل ذهنی مجرد، مسائل فلسفی مجرد، مسائل احساسی و عرفانی مجرد را به صورت اجتماعی مطرح کردن، به عقیده‌ی من، کار بسیار خوبی نیست. این است که بسیاری از مسائلی را که جزء عقاید من است و به شدت به آنها می‌اندیشم و حتی به شدت به آنها ایمان دارم، در تنهایی است. اماً در مسؤولیت اجتماعی‌ام هرگز آنها را مطرح نمی‌کنم. برای این که آنچه را آدم به عنوان کار اجتماعی مطرح می‌کند، باید بر اساس نیاز جامعه و کمبود جامعه انتخاب کند، نه بر اساس اعتقادات و حساسیت‌های خودش[†].» و یا «هنگامی که سیل هجوم می‌آورد و یا حریق در شهر می‌افتد، "وظیفه"‌ی همه مشخص است. آنگاه که گرسنگی بیداد می‌کند، از مائدۀ‌های روحی سخن گفتن خیانت است؛ نه تنها به زندگی مادی، که به معنویت روحانی نیز[‡].»

بر این اساس، رسالت اجتماعی روش‌نگار (و نه رسالت یا مضمون و محتوای اندیشه، مکتب و ایدئولوژی وی) در مرحله‌ی نخست، سالم‌سازی بستر اجتماعی و حل موانع عینی و

^{*} رک. مرآ، ۲۰، ص ۱۴۷.

[†] مرآ، ۱۷۳، ص ۱۵۳.

[‡] رک. مقدمه‌ی مرآ، ۱۳۱، ص ۲۲۸.

اجتماعی و اقتصادی آن برای رشد انسان‌هاست و نه تبلور و رشد ابعاد انسانی و روحی و معنوی مردم و کسانی که از آب قنات بی‌بهره‌اند را به دنبال آب حیات کشانند (اولویت و تقدم زمانی و نه ارزشی حل مسائل عینی و اجتماعی نسبت به مسائل انسانی و فردی توده‌های مردم). سالم‌سازی بستر اجتماعی نیز از طرق مختلفی صورت خواهد گرفت. از جمله، از طریق فرهنگی و بازسازی و استخراج و تصفیه‌ی منابع آن. بر این مبنای، این تکیه و تأکید بر فرهنگ و تئوری نیز پیش‌فرض و پیش‌زمینه برای آن تحول عینی و اجتماعی است و نه هدف و مقصد نهایی. البته شاید طرح این توضیح واضحات زیاد ضروری نباشد که در عرصه‌ی تئوری عام و نگرش ویژه‌ی شريعی، مادیت و معنویت، اقتصاد و فرهنگ و... تفکیک‌ناپذیرند و سازنده‌ی یک مجموعه، و در مقیاس گسترده‌ی نیز وی در نگرش توحیدی‌اش به تمامی این کثرت‌ها وحدت می‌بخشد. اما در جنبه‌ی عینی و کاربردی است که تقدم و تأخرهای زمانی و مرحله‌بندی‌های اجرایی و عملی مطرح می‌گردد.

نکته‌ی دیگر آن که تقدم زمانی نجات جامعه بر نجات انسان‌ها، در رابطه با توده‌های مردم مطرح است و در رابطه با روشن‌فکران و قشر پیش‌گام جامعه، این معادله بر عکس می‌گردد. یعنی برای روشن‌فکر و اقشار پیش‌گام و آگاه یک جامعه، در گام نخست حل مسائل انسانی و اعتقادی و دگرگونی درونی و آمادگی برای گذشت و فداکاری و تحمل محرومیت‌های اقتصادی و اجتماعی حائز اهمیت است. یعنی انسان‌سازی اولیه (پیش‌گام) برای حل مسائل جامعه (مردم) جهت رشد و انسان‌سازی تمامی توده‌ها.

«آن که مسؤول است، مسؤول ساختن، نباید ویران کردن را بیاموزد؟ این است که درست به همان دلیل که خواننده‌ای ممکن است در "کویر" مباند، و این فاجعه‌ای است که مرا به تردید می‌افکند، می‌تواند در "کویر" برای آن که راهی شهادت گردد، "غسل کند" چه، به گفته‌ی شاندل، کسی می‌تواند در پای عشق بمیرد که پیش از آن، زندگی در پیش چشم‌های وی مرده باشد.*»

برای شريعی و در آرمان‌های وی، هرچند تقدم ارزشی با مسائل انسانی و عشقی و عرفانی است و حل مسائل و موانع اجتماعی و اقتصادی را پایان راه نمی‌داند و فراموش نمی‌کند که «انسان همه این نیست، گرچه راه انسان شدن تنها از این طریق می‌گذرد[†].» اما تقدم زمانی و عملی با تصحیح بستر اجتماعی و طرح مسائل فکری در رابطه با نیازها و کمبودهای جامعه است.

حال بر این اساس، می‌توان طریفتر و دقیق‌تر به تفکیک مقوله‌ی مذهب و تکیه بر مذهب پرداخت و مطرح نمود که در اندیشه‌ی شريعی، تکیه بر مذهب و طرح و تبلیغ مذهب احیاء‌شده و مترقی و توصیه به روشن‌فکران (حتی غیردینی) بر تکیه بدان، نه به عنوان یک رسالت دینی و اعتقادی، بلکه دقیقاً در چارچوب یک رسالت اجتماعية روشن‌فکرانه مطرح

* همانجا، ص ۲۱۱.

[†] م.آ، ۳۵۶، ص ۲۷۶.

بوده است. هرچند این رسالت، با تلقی او از انسان و احساس نیازش به مأواه و نیز اعتقاد او به مذهب اسلام، به عنوان یک مكتب تمام، بر هم منطبق افتاده است. در این راستاست که وی، تز «اول نجات اسلام، بعد نجات مسلمین» را مطرح می‌کرد؛ نه از موضعی اعتقادی و به عنوان خدمت به دین و اسلام (که بی‌نیاز از این خدمت‌هاست).

هرگونه تلقی از این مقوله، که به مخدوش کردن مرزهای آن سه بعد تفکیک شده منجر گردد، حاوی و حامل نوعی ایده‌آلیسم است (که متأسفانه در یک و نیم دهه‌ی اخیر، برهی روشن‌فکران مذهبی، با تفسیر ناصحیح این نظریه، بدان دچار شده بودند) و از تفکر و دغدغه‌های مردمگرا و انسان‌گرای شريعىتى، فاصله‌ای بس طولانی دارد. وی که می‌گفت: «بیست سال است که "زندگی می‌کنم". پیش از آن فقط "زنده بوده‌ام". و این بیست سال است که تمامی عمر حقیقی من بوده است، همه بر سر یک حرف گذشته است و برآههای حیاتم و ذرات وجودم و تکه‌تکه‌ی روح و قطعه‌قطعه‌ی احساسم و خیالم و اندیشه‌ام و لحظه‌لحظه‌ی عمرم، همه در حوزه‌ی یک جاذبه و مجدوب یک مغناطیس بوده است و بدین‌گونه، همه‌ی حرکت‌ها و تضادها و تفرقه‌ها و پریشانی‌ها، در من یک "جهت" گرفته‌اند و با یک "روح" زندگی کرده‌اند و با این که جوراً جور بوده‌ام و گوناگون و پراکنده و میان دلم و دماغم از فرش تا عرش فاصله بوده است و احساس و اعتقاد و ذوق و اندیشه و کار و زندگی‌ام، هریک اقونومی از ذاتی دیگر و با "فصلی" دیگر، این همه، همه یک "جور" بوده و همه بر یک "گونه" و با یک "گرایش" و در زیر این "کثرت پیدا" یک "وحدت پنهان" و طبیعت و مأواه طبیعتم، بودم و نمودم، غیبم و شهادتم، ماده‌ام و معنایم، عقلم و عشقی، دینم و دنیایم، خودخواهی و مردمخواهی‌ام، لذت و رنجم، فقر و غنایم، افزون‌طلبی و ایشام... که هیچ‌کدام در قالبی تگنجیده‌اند و در نظمی آرام نگرفته‌اند و تسليم وضعی نبوده‌اند، همه پیکره‌ی واحد یک "توحید" گرفته‌اند و همه منظومه‌ی یک هیأت و یک جاذبه و یک آفتاب، و این همان یم حرف بود؛ همان که تمامی عمر حقیقی‌ام بر سر آن رفت و همان که زبانم و قلبم حز آن، یک حرف نگفت و ننوشت. "چه کنم حرف دگر یاد نداد استادم." و آن یک حرف: مردم.»

شريعىتى و هر روشن‌فکر مذهبی، هرچند برای مذهب خویش اصالت و حقانیت قائل است، اما این همه را به دور از هر نوع شائبه‌ی ایده‌آلیسم مذهب‌هدفانه، برای انسان‌ها و مردم می‌خواهد. این بنیاد، زائیه‌ای است که بسیاری از اختلافات از آنجا نشأت گرفته و هرجه پیش می‌روند، فاصله‌ای افزون‌تر می‌گیرند.

شريعىتى در عرصه‌ی استراتژی، تکیه بر مذهب را بر پایه‌ای از اندیشه‌ی اجتماعی و سیاسی و منافع و مصالح عینی و اجتماعی قرار می‌داد که عدم دقیقت بر آن، انگاره با اتهام ابزارنگاری را در پی خواهد آورد.

او در عرصه‌ی تئوری و ایدئولوژی نیز مذهب را نه هدف، که راه می‌دانست و عدم دقیقت یا اعتقاد به این زاویه‌ی بسیار قابل اختلاف، می‌تواند همان اتهام یا انگاره را تکرار کند. مذهب، با وجود حقانیت و تقدس خاص خویش، اگر از جایگاه راه و طریق بر مسند هدف و مقصد بنشینند، باید مورد انتقاد قرار گیرد. اگر بر این انتقاد نام ابزارگرایی نهاده شود، چاره و گزیزی از

پذيرفتن آن نخواهد بود؛ همان گونه که در «تکيه بر مذهب» نيز اگر اين مشى، استراتژى دائمى معرفى گردد، در انتقاد از آن و برکنار دانستن از اين هدف دائمى، باز گريزى از پذيرش اتهام ابزارگرایى وجود نخواهد داشت. اماً اگر اين انگاره در پى آن باشد که اتهام ابزارگرایى را در حد به زير كشاندن نياز و حقانيت و اصالت احساس مذهبى برای انسان و يا مكتب مذهبى خاصى (مثلاً اسلام) گسترش دهد، به شدت قابل نفى و نقد خواهد بود.

روشن فكر مذهبى معتقد به آموزه های شريعتمى، در اين نگرش مى تواند هم معتقد به نياز به احساس مذهبى، و هم معتقد به مكتب دينى خاصى باشد و هم مى تواند در استراتژى و حتّى ايدئولوژى اجتماعى اش (كه باز الهام گرفته از همان مكتب اعتقادى و باورها و ارزشها و آرمانهاي آن بوده و نيز به لاحظ فردی تعهد و انگيزه گيرنده از همان معتقدات و ايمانها باشد) معتقد به تکيه اى انصارى بر مذهب نباشد. تفكيكى اين سه بعد در همتنيده در دوران گذشته، وظيفه خطيري در زمان كنونى انگاشته مى شود.

۴ - و اکنون، تکيه بر مذهب، يا ايدئولوژى ملي - مذهبى؟

در مقاله فرم و محتوا، نياز زمانه، محتوا و جوهره خط حرکتى و چه باید كردى شريعتمى (نه خطر فكرى و ايدئولوژيك وي) بر اين اصل استوار است که «هر حرکت و تحول اجتماعى، باید از يك پايه ريزى فكرى و فرهنگى که به طور نسبى در ميان مردم نفوذ كرده و فراگير گردیده، برخوردار باشد.» و اين که «شريعتمى در انطباق اين تئوري عام (يا محتوا) بر زمان خوبish، به شكل لايهاي و به تدریج، از محتوا به فرم و قالب رسيد و به طرح نظريه بازگشت به خوبish و استخراج و تصفيه منابع فرهنگى و تکيه بر مذهب و رنسانس مذهبى و تدوين ايدئولوژى مذهبى پرداخت.»

دلail اتخاذ اين شيوه برای روش فكران را ايجاد «سنخيت» با مردم، و شکستن «سد» و مانع مذهب كلاسيك از برابر انژى متراكم تودهها و بنای يك «سنگر» استوار فكرى و ملي در برابر غرب و نفوذ فرهنگ آن، که به عنوان جاده صافکن منافع سرمایه داری جهانی عمل می کند و نهايتاً ايجاد «انگيزه» و محرك برای اين تحول و تقابل با بهره گيرى از فرهنگ حماسى و الگوهای تاريخی اسلام و تشيع علوی معرفی كردیم.

و به دنبال آن، در ترسیم دوره کنونی مطرح كردیم که اينک در هر سه مقوله «دولت - مردم - روش فكران» در رابطه با مذهب، تحولاتي اساسی به وقوع پیوسته و نقش های ويژه مذهب (سنخيت - سد - سنگر - انگيزه) در عرصه چه باید كردى و حرکتی اش تغيير كرده و كاسته شده و از هوبيتی «سياسي - فرهنگی» به موضعی «فرهنگی» (فلسفی - عرفانی) تبدیل گردیده است. بر اين اساس، اينک می بايست رنسانس فكرى را جای گزيرن رنسانس انحصاراً مذهبی نمود. اين روند و تحول فكرى، بر اساس همان آرمانهاي مذهبی، ولی بر پايه نيازهای اين دوره و با زبان و ادبیات خاص آن خواهد بود. «روشن فكر مذهبی» با همان حس و حال و همان انگيزه و ايمان پی گيرى، اين رنسانس فكرى را عملی مذهبی و خدایی خواهد دانست و در مسیر طرح و تدوين و تعمیم اين «مباحت بنیادی ملي» (كه رئوس

آن فهرستوار برشمرده شده) گام برخواهد داشت. و با اندکی آيندهنگری، دستآورد و محصول نهایی این رنسانس، که بخش مهم و اکثریتی از روشن‌فکران ایران را در بر خواهد گرفت، یک ایدئولوژی «ملی - مذهبی» پیش‌بینی گردیده بود.

اما در نقدنوشته‌ی دوست گران‌قدم، مضمون مقاله به تلقی «ابزارگرایی از مذهب» مناسب شده است و این که تکیه‌ی شريعىتى بر مذهب، «در کتاب عقاید و ایمان فردی‌اش و جدای از آن و نه منبعث از آن تصور شده و حقیقتی که گفته نشده، این است که طرح اجتماعی شريعىتى، برخاسته از اندیشه‌ی مذهبی وی است و تکیه‌ی شريعىتى به مذهب، نه صرفاً به خاطر ضروریات زمان، بلکه علاوه بر آن و حتّی مقدم بر آن، به خاطر اصالت و حقیقت توحیدی است.» این که تکیه‌ی شريعىتى بر مذهب، منبعث (نه جدای) از اعتقادش می‌باشد، مسئله‌ای نیست که مورد انکار قرار گرفته باشد. مقاله‌ی «نیاز زمانه» در این مورد بحثی نکرده است.

شاید اندکی شتاب‌زدگی در قضاوت دوست گران‌قدر، و به سخن درآوردن سکوت‌های مقاله از سوی ایشان (در اینجا نقصی یا کاستی مقاله، نیاز زمانه است که بحث مذهب و شريعىتى را به تمامی مطرح نکرده - و یا در چارچوب آن گفتار ضرورت نمی‌دیده است - و سکوت‌های بسیاری در این رابطه دارد که باعث این داوری گردیده است). اما این نکته که «تکیه بر مذهب» از سوی شريعىتى و طرح آن به عنوان یک مشی و استراتژی، نه به خاطر ضروریات زمان، بلکه به خاطر اصالت و حقانیت آن است، پذیرفته نیست و مورد اختلاف می‌باشد.

در بحث گذشته، با نگرشی هستی‌شناختی به مذهب (در عرصه‌ی تئوریک) و نگرشی عینی و کاربردی به آن (در عرصه‌ی استراتژیک) تفاوت نظرگاه‌ها در این رابطه روشن گردیده است. و باز این بخش، از عبارتشان که «شريعىتى قبل از تماس با واقعیت جامعه و مقدم بر مصلحت وقت جامعه، بر ایده‌آلها و اهداف مذهب توحید ایمان دارد» تا حدود زیادی قابل قبول است. اماً دنباله‌ی مطلب و طرح این نکته که «و تکیه‌اش بر مذهب، نه فقط به عنوان یک راه نفوذ در مردم برای ایجاد دگرگونی اجتماعی است؛ بلکه قبل از آن، به حقیقت مذهب توحید اعتراف می‌کند.» (که متأسفانه مفهوم تکیه بر مذهب در این مقاله، در بوته‌ی «کلی‌گوبی» و تعریف‌ناشده محصور مانده است)، البته در قادر تعريف و تحلیلی که در این مقوله از فرهنگ و ادبیات شريعىتى مطرح گردید، امری نسبی و وابسته به جغرافیای زمانی - مکانی است و اگر روشن‌فکری در جوامعی چون لبنان و آفریقای جنوبی و استرالیا و نروژ و آمریکا و... و یا در شرایط متفاوتی با شرایط شريعىتی قرار گیرد، رسالت و استراتژی اجتماعی دیگری را، با حفظ همان معتقدات، در پیش خواهد گرفت.

و طرح این که «درست نیست که شیوه‌ی عمل شريعىتى در تکیه بر مذهب را جدای از ایمان و اعتقاد شخصی‌اش تصور کنیم و قائل به رابطه‌ای در این بین نباشیم» و یا این که «تحول اجتماعی در اندیشه‌ی شريعىتى هدف نیست.» انتقادهایی هستند که درستند، ولی وارد نیستند و باز حکایت از سکوت‌ها را به سخن واداشتن می‌باشد.

بحث‌هایی هم که پیرامون مسؤولیت روش‌نگری، اهداف و روش‌ها مطرح کرده‌اند، تماماً مشترک و غیر قابل خدشه‌اند. اماً ارائهٔ بحث‌های کلی و غیر کاربردی در مورد «مذهب»، که خود یکی از آفات، و یا یکی از ویژگی‌های مراحل رشد تدریجی روش‌نگری در ایران بوده می‌رود که عمر تاریخی اش را به سرفصل نوبنی از جزئی‌نگری و کاربردی اندیشیدن پیوند زند، قابل تأیید و تسلیم، و یا نقد و اعتراض نیستند. مطالبی از آن‌گونه که «شکی نیست که در نظر شریعتی، مذهب فقط یک راه راست است، ولی یقیناً در نظر ام مذهب توحید، فقط یک راه اجتماعی نیست.» (نظری استوار و صحیح که مقاله‌ی نیاز زمانه نیز در آن مورد بحثی نکرده است) و یا «بلکه می‌توان گفت که مهم‌ترین کارکرد مذهب توحید پس از تغییر اجتماعی، در ایجاد و تأسیس و تکمیل یک جامعه‌ی ایده‌آل و خلق انسان ایده‌آل است و اکنون پس از امتحان مکاتب علمی شرق و غرب، می‌توان پذیرفت که تنها راه مذهب توحیدی است، یک راه بی‌انتها برای حرکت تکاملی انسان تا خدا. نفس تکامل و راه رشد انسانی، وابسته به زمان و مکان نیست. چرا که جوهر انسانی، همیشه و همه‌جا یکی است.» در کلیات این مسائل و مواضع بحثی نیست. اماً در عرصه‌ی کاربرد عینی و در مقیاس‌های ملی و جغرافیایی، پر از گنجی و ابهام خواهد شد. این که تنها راه مذهب است، صحیح؛ اماً کدام مذهب؟ در کدام جامعه؟ با کدام فرهنگ و ادبیات؟ با کدام راه حل‌ها و رهنمودها؟ در چه قالب طرح و بیان؟ به دنبال حل چه مشکلات اقتصادی و اجتماعی یا انسانی و اخلاقی؟ چه مقدار زمینه‌ی پذیرش آن در جوامع وجود دارد؟ این مذهب چه حوزه و گستره‌ی فردی و اجتماعی را در بر می‌گیرد؟ حداقلی است یا حداقلی؟ برنامه می‌دهد یا جهت؟ شعائر و آداب و رسوم مذهب مختلف چه می‌شوند؟ آیا مسؤولیت و رسالت روش‌نگری در مرحله‌ی اول طرح مذهب به عنوان «راه تکامل خویش و بشریت» است؟ در طرح این راه، چه مشکلی از مشکلات عدیده‌ی بشریت تحت ستم و فقر و عقب‌ماندگی از پیش پا برداشته می‌شود؟ او به آب حیات نیازمند است یا آب قنات؟ درمانده‌ی مائدۀ‌های زمینی است یا نیازمند مائدۀ‌های آسمانی؟ اینک در کدام مرحله‌ای؟ آیا باید برای همه و همه‌جا، یک مذهب را تبلیغ کرد؟ آیا برای دست‌آبی به اهداف آن مذهب، باید همه را به پذیرش آن دین و شعائر آن خواند؟ آیا چون جوهره‌ی انسان همه‌جا یکی است، نفس تکامل و راه رشد انسان‌ها وابسته به زمان و مکان نیست؟

و اماً در مورد نقش و جای‌گاه کنونی مذهب، به شکل عینی و کاربردی در تحلیل و تدوین استراتژی روش‌نگری مذهبی؛ اصل موضوع، بحثی کارشناسی است، نه تئوریک؛ دیدنی است، نه تعریف‌کردنی. و می‌توان برای هر کس، حق نوعی شناخت و قضاؤت درباره‌ی واقعیت و یا نقد دیگر نظرات را قائل شد. البته این نقد، نباید الزاماً به عرصه‌ی تئوریک و ایدئولوژیک نیز پای گسترد (که در نقدنوشته، در ارزیابی مذهب و اندیشه‌ی مذهبی شریعتی در مقاله‌ی نیاز زمانه، این‌گونه گردیده است).

مقاله‌ی نیاز زمانه، بر آن است که با توجه به کاسته شدن از نقش و حساسیت مذهب در میان جامعه و سرخوردگی‌های ناشی از آن (که پدیده‌ای عینی است و نه تئوریک)، اینک

روشن فکر مذهبی در یک مقیاس کلی (نه در مورد برخی اقسام) نمی‌تواند همانند گذشته، به عنوان یک فرمول عام و گستردۀ با جامعه‌اش ایجاد «سنخیت» نماید. هم‌جنین، اسلام سنتی و کلاسیک که در گذشته «سد» مهمی در برابر انرژی مردم بوده، خود به خود کشف حجاب کرده (هرچند این پدیده، بیشتر ریشه‌ی اجتماعی و سیاسی و اقتصادی دارد، اما بی‌بهره از ریشه‌های فکری نیز نیست) و این مذهب، اینک مانع اصلی حرکت و تحول اجتماعی نیست. و نیز در برابر نفوذ فرهنگ‌های مهاجم، نمی‌توان انفعال داخلی فرهنگی را با تکیه‌ی محوری بر مذهب «سد» کرده و جبران و بازسازی نمود و در پایان آن که ادبیات و الگوهای مذهبی، کارآیی گذشته را در ایجاد «انگیزه» و محرك انسانی و اجتماعی از دست داده‌اند.

تمامی این مقولات، به طور نسبی و نه مطلق، مطرح شده‌اند. اما به عنوان یک معدل نهایی، مطرح گردید که با توجه به تغییر و تحولات اتفاق افتاده، که بین زمان ما و زمان شريعتی فاصله انداخته است، تکیه‌ی انحصاری بر مذهب، از اولویت اول خارج می‌شود، اما با توجه به عوامل دیگری همچون نیاز قشر پیش‌گام روش‌فکر به جهان‌بینی اعتقادی، ریشه‌دار بودن مذهب و فرهنگ سنتی در سرشت و سرنوشت تاریخی جامعه‌ی ما و نیز برخی نیازهای منطقه‌ای اسلام‌گرایی به تحلیل و تفکیک مذهب مترقی از تلقی‌های بازدارنده، رنسانس مذهبی در اولویت دوم و در متن و بطن یک رنسانس فکری امتداد می‌یابد.

رنسانس فکری، الهام از مذهب و تئوری‌های شناخته‌شده و ریشه‌دار اجتماعی آن می‌گیرد. اما فراتر از آن، در مدل‌های کاربردی و در قالب و بیان مناسب زمان ارائه می‌گردد.
(ایدئولوژی ملی - مذهبی)

و اینک باید بر این نکته باز تأکید گردد که رنسانس فکری از رنسانس دینی - ایدئولوژیک گذشته الهام می‌گیرد. اما این مسئله، در حد ساده و کلی درس‌گیری از دین (و حتّی تدوین کلی - ساده‌ی آن) باقی می‌ماند. و درس‌گیری و آموزش از آموزه‌های دینی، به عنوان بتون‌ریزی و پایه‌سازی جهت تجدید بنای این ایدئولوژی جدید (که می‌توان ایدئولوژی ملی - مذهبی اش نامید) خواهد بود. اما تمامی بنای این فکر، با بتون ساخته نخواهد شد. همانند گذشته‌ها، که تمامی مباحث روش‌فکران مذهبی را از ابتدای انتهای، مباحث عام جهان‌بینی و انسان‌شناسی و... و حتّی در مسائل عینی نیز بحث‌های بسیار کلی و عام تشکیل می‌داد و تمامی بنای این اندیشه، از پایین تا بالا، بتون‌ریزی می‌شد، اما محصول نهایی دیگر، نه یک ساختمن و بنای کامل و قابل استفاده که از بتون‌های پایه‌های شروع شده و تا اتفاق‌بندی‌ها و سفیدکاری‌ها و حتّی تزئینات و... و خلاصه محلی مناسب برای زیست ادامه یابد، بلکه قلعه‌ی بسته‌ای بود که نه راه ورود و نه راه خروج و نه محل مناسب زیست در این پیکره‌ی بتونی غیر کاربردی مشخص نبود.

رنسانس فکری، پایه‌های اندیشه‌اش را با الهام از آموزه‌های عمیق مذهب (به عنوان یکی از منابع معرفتی) که در میان مردم نیز رسوخ یافته، می‌سازد. اما این آموزه‌های عام را در کادر منافع ملی و در عرصه‌ی جغرافیای مشخصی به نام «ایران»، با تمامی واقعیات و امکانات و

قوت و ضعفهای عینی آن در عرصه‌های اقتصادی، سیاسی، حقوقی و... تفسیر و تبیین خواهد نمود. بر این اساس، روش‌فکران مذهبی می‌بایست ضمن داشتن دید و بحث‌های کلی و ساده از جهان‌بینی و انسان‌شناسی و فلسفه‌ی تاریخ و...، به طور جزئی‌تر و مفصل‌تر به بحث‌هایی همچون آزادی و ابعاد آن و ملزمات نهادینه شدن آن، رشد و توسعه‌ی ملی و مردمی و شیوه‌های مرحله‌بندی‌شده‌ی آن، مفهوم و ابعاد و رهیافت‌های عملی استقلال و ملیت، مکانیسم‌های اصلاح و ترقی اجتماعی در جامعه و مدل‌های مناسب تقسیم قدرت و مشارکت همگانی و... بپردازند.

روند رنسانس فکری در جامعه‌ی ما آغاز گردیده است و روش‌فکران مذهبی نیز باید با مشارکت فعال در این دیالوگ روش‌فکری، که برای حل معضلات اساسی جامعه‌ی ما صورت می‌گیرد، جهت به دست آوردن راه حل‌ها و پختگی مباحثت، یاری رسانند. رنسانس فکری در این روند، می‌تواند به وحدت ملی و تغییر و ترقی اجتماعی منجر گردد و فصل نوینی در تاریخ پر تکرار جامعه‌ی ما بگشاید. (رنسانس فکری - وحدت ملی - ترقی اجتماعی).

بر این اساس، طرح رنسانس فکری، که امتداد رنسانس مذهبی را نیز البته این بار به شکل بسیار ساده‌تر، و به عنوان یک فرهنگ متفرقی در بطن خود دارد، و بیان و قالبی متناسب با زمان و تغییر با شرایط، و نه الزاماً ببیان و ادبیات کاملاً مذهبی اتخاذ می‌کند، نه به عنوان راه حل و رهنمودی صرفاً برای روش‌فکران مذهبی و مخاطبین روش‌فکر و مذهبی‌شان، بل که به عنوان یک راه حل و استراتژی عام مطرح می‌گردد.

«نقدنوشتة» در این مورد نیز مسائلی را مطرح می‌کند. از آن جمله که «سرخوردگی‌های از مذهب را نباید نشانه‌ی طرد مذهب دانست.» که کسی چنین تصویری نکرده است و این که «این واکنش‌ها ریشه‌ای و اساسی نیستند.» و «در پویا کردن توده‌های مذهبی، علاوه بر این که ایمان توده و استحکام تاریخی آن تکیه بر مذهب را ضرورت می‌بخشد... در خور توجه است که غیر مذهبی کردن توده (?) صرف نظر از غیر عملی و ناممکن بودن آن، نتیجه‌ای مثبت نخواهد داشت.» و نیز گفته شده «قشر سرخوردگی از مذهب را می‌توان به دو گروه تقسیم کرد؛ گروهی که با ترک مذهب سنتی و جاری جامعه، به مذهب نو و زنده و پویا رسیده‌اند، و گروهی که به هر علتی، مذهب سنتی را ترک کرده‌اند، ولی هنوز (?) در برزخ بی‌مذهبی مانده‌اند. برای گروه دوم، علاوه بر ضرورت تکیه بر مذهب و رنسانس مذهبی برای تحول توده، مهمتر و مقدم بر آن، در حقیقت‌یابی و یافتن راه تکامل خویش و به طور کلی بشریت (?) هنوز رنسانس مذهبی اولویت خویش را حفظ کرده است.» در رابطه با این مسائل، نخستین نکته‌ای که قابل طرح است، پرهیز از ساده‌انگاری در برخورد با پدیده‌ی سرخوردگی از مذهب است.

از یک سو باید دقت داشت که توهمندی (یا آرزوی!) حذف مذهب در جامعه‌ی ایرانی، امری سطحی و به دور از واقعیات نهفته در سرشت آدمی و سرنوشت تاریخی این قوم است و مذهب، در کلیتش، ریشه در ژرفای آرمان‌خواهی انسان و ریشه در اعمق تاریخ این جامعه و مردم دارد؛ ریشه‌ای آنچنان پرتفوی و عمیق، که بادهای سیاست و تغییر و تحولات سطحی و

جوّی، کمتر و از آنند که بتوانند آن ریشه را بجنبانند. اماً از سوی دیگر، باید توجه داشت که شرایط اجتماعی و تحولات آن، در رشد و نمو و شکل و شمایل این نهال، تأثیراتی گوناگون، و این بار اساسی‌تر از دفعات پیش خواهد داشت. شدت یک پدیده (مانند سرخوردگی از مذهب) دلیل دوام آن نیست. اماً تأثیرات خاص خود را خواهد گذارد. و نمی‌توان انتظار داشت مذهب در میان روش‌فکران، و یا در میان جوانان عادی، و یا در میان توده‌های عامی، بتواند در شکل و شمایل و سبک و سیاق گذشته‌ی خود ظاهر شود.

امروزه جمیع مذهبی‌ها به طور کمی و کیفی تغییر کرده است. و احتمالاً جناح مذهبی (در روش‌فکران و جوانان و مردم) در آینده نیز در اکثریت نسبی، و نه اکثریت تقریباً قوی و مطلقی که قبلًا داشت، خواهد بود. جامعه‌ی روش‌فکری و سیاسی آینده، شکلی چندقطبی، و نه تقریباً تکقطبی، همانند اواخر دهه‌ی پنجاه، خواهد گرفت. چند قطبی که قطب مذهبی آن، و بهتر گفته شود، قطب ملی - مذهبی اکثریت نسبی را دارا خواهد بود و در این مورد، نه باید مطلق‌گرا و نه ساده‌انگار بود. هر دو توهم‌منف استراتژی‌های کژراهه‌ای را به دنبال خواهد داشت.

اماً این نکته که باید «قشر سرخوردۀ از مذهب، که هنوز در برزخ بی‌مذهبی مانده‌اند را دعوت به مذهب نمود و این رسالت روش‌فکر مذهبی است» نیز قابل تأمل است. نخست این که روش‌فکر باید در هر مرحله‌ی اجتماعی خود، مخاطب خویش را مشخص کند که آیا «روشن‌فکران» یا «جوانان عادی» و یا «توده‌های عامی»، کدام‌یک مخاطب فعلی وی هستند. (هرچند در پایان، باید توده‌های عامی نیز در پیوند با روش‌فکر قرار گیرند و مخاطبیش گردند، اماً نباید مراتب و مراحل را نیز حذف کرد).

دیگر آن که روش‌فکر باید نیازهای مخاطب را نیز دسته‌بندی و مرحله‌بندی نماید و همان گونه که در قبل آمد، طرح مسائل اجتماعی و سالم‌سازی جامعه، به عنوان بستر رشد انسانی، بر طرح مسائل انسانی و عرفانی تقدم زمانی دارد. بر این اساس، آیا اینک رسالت روش‌فکر دعوت اقتدار سرخوردۀ به مذهب است؟ با این دعوت، چه نیازی را می‌خواهد پاسخ گوید؟ و آمادگی برای پذیرش این دعوت به چه میزان است؟ و آیا طرح و قالب دعوت، باید لزماً همسان گذشته باشد؟ آیا مضمون این دعوت باید حل مشکلات عینی و اجتماعی را مد نظر قرار دهد، یا حل معضلات فکری و اخلاقی را؟ آیا صرف دعوت به مذهب (بدون توجه به کدام مذهب و کدام بخش یا بعد از ابعاد آن) نوعی مذهب هدفی ایده‌آلیستی نیست؟

پاسخ به این سوالات در تفکیک سه عرصه‌ی مذهب و نگاهی که شريعتی و تفکر نوگرایی دینی‌الهام یافته از آموزه‌های وی در رابطه با تکیه بر مذهب داشت، در بخش‌های قبلی نوشتار روش‌نگ گردیده است.

به دیگر زبان آن که اینک کارکرد اجتماعی مذهب تغییر کرده است. مذهب نه مارع اصلی است، نه محرك اصلی، و نه تکیه‌ی انحصاری بر آن نیاز اصلی. مذهب سنتی رنگ پنهان خود را عیان کرد و کمرنگ گردیده است. البته سخن آن نیست که اسلام نوگرا و غیر سنتی

توانسته است ریشه‌های مذهب سنتی را تماماً سست کند و یا مسائل فکری مذهبی و اهم آنان، آزادی و عدالت و... در این دیدگاه، تقابلیش با اسلام کلاسیک برای جامعه حل شده است. بلکه سخن آن است که راه حل معضلات و ناهمواری‌هایی که فراروی رشد و ترقی و توسعه و تکامل جامعه قرار گرفته، دیگر انحصاراً از این کانال نیست و با حل این مسائل نیست که انرژی‌ها آزاد می‌گردد و ضعف‌ها برطرف می‌شود. دیگر نه اشکالات انحصاراً ریشه در این جا دارد و نه راه حل‌ها و نه پذیرش این راه حل‌ها. بلکه تمامی این سه، در عرصه‌های وسیع‌تر که در ابعاد رنسانس فکری (در مقاله‌ی نیاز زمانه، فهرست‌وار برشمرده شده) مطرح می‌باشد.

بر این اساس، اینک همان‌گونه که در نقدنوشته‌ی دوست گران‌قدر آمده است، می‌بایست «اهداف مذهب توحید در تلفیق با واقعیت جامعه به اهداف مرحله‌ای و خردتر و نزدیک‌تر تبدیل شده و بدین‌گونه، بر سنت پیامبر آن روح آرمانی در کالبد جامعه» دمیده شود. (و این، هیچ‌گاه به معنی «غیر مذهبی کردن توده‌ها» نیست!) در این راستا و در عرصه‌ی استراتژی، تکیه‌ی انحصاری بر دین، به تکیه بر فرد و اندیشه‌ی عام و بهره‌گیری از فرهنگ متρقی مذهبی در کادر یک ایدئولوژی ملی - مذهبی، به عنوان خمیرماهی‌ی فکری و ریشه‌دار تاریخی و بومی تبدیل می‌گردد. و در این رابطه، باید از هر نوع ایده‌آلیسم در نگرش به دین و فلسفه‌ی آن و در نگاه به مسؤولیت روشن‌فکر در جامعه، پرهیز داشت.

این امر نیز قابل توجه و دقت است که اگر رشد و تحولات آتی اجتماعی توأم با تحولات فکری (به طور عام - و در متن آن، تحولات اعتقادی و مذهبی) نباشد، مذهب کلاسیک در اقسام سنتی جامعه حفظ و تداوم و حتی تبارز خواهد داشت (همانند تجربه‌ی بلوک شرق و اقسام سنتی در اروپای غربی). هرچند امروز، «مذهب» مسأله‌ی اصلی ذهن و عمل روشن‌فکری نباشد.

نکته‌ی دیگر آن که همان‌گونه که شدت هر پدیده، دلیل دوام آن نیست (از جمله‌ی پدیده‌ی سرخوردگی از مذهب)، اما «زمان» را از روشن‌فکر می‌گیرد.

با یک دیدم عام هم می‌توان گفت هرچند دوران بیماری که معده بسیار پذیرای هیچ‌چیز نیست و همه را بیرون می‌زند، دوران خوبی برای آزمایش و تشخیص تغذیه‌ی مناسب این بیمار نیست و معده‌ی او هم داروی تلخ و هم داروی شیرین را پس می‌زند و هم اندیشه‌ی بازدارنده و هم تفکر متρقی را می‌راند، و در این رابطه کسی نمی‌تواند مدعی آزمایش و جواب عینی و واقعی برای درمان مناسب و معده‌پذیر باشد، اما پیش‌رفت آگاهی‌های علمی و پزشکی و پزشکی خانواده! باید آنقدر باشد که از روی علائم و آثار بیماری، دارو و درمان مناسب را تشخیص دهد.

در برخورد با سرخوردگی‌های کنونی از مذهب، که مزاج بیماری را برای جامعه به ارمغان آورده است، نباید خشک‌سرانه برخوردی نفیی و ضدی کنیم و یا در مقابل این سیل بایستیم و دست و پاک بیهوده بزنیم. برخورد تحلیلی - انتقادی (نفی و طرد بی‌هویتی‌های پدید آمده و نقد و نفی بزرگ‌وارانه‌ی لیبرالیسم ارزشی) و تأکید بر ارزش‌های انسانی و ملی، در مقیاس

فردی و خانوادگی و جمعی، بلای نفس خلاها و تأکید بر عدم دید حذفی بر مذهب داشتن (در عرصه‌ی فکری) و باز کردن این نکته که دید حذفی «یک نقد انحرافی است بر یک انحراف» و پی‌آمدهای منفی بسیاری از این دید به وجود خواهد آمد (و تکرار اشتباہ گذشته‌ی روشن‌فکران) و در جنبه‌ی اثباتی، تأکید بر ضرورت حفظ ماهیت و هویت انسانی، با ارائه‌ی یک اندیشه‌ی ملی - مذهبی و با ارائه و یا توصیه‌ی شیوه‌های متنوع دستیابی به اهداف و حق برخورداری از تنوع اندیشه‌ها، کارسازتر است و پذیراتر و مفیدتر.

گفته‌اند یک نسل پذیرای دو شکست نیست. اماً این اصل کلی است و نه جبری. و هرچند اینک فضای غالب بر برخی روشن‌فکران و اقشار پویا، تمایل به غیر مذهبی شدن سیاست و غیر سیاسی شدن مذهب (در گریز از مذهب تمامیت‌طلب) دارد، اماً این رویکرد، مذهب حداقلی را نشانه گرفته است. مذهب حداقلی روشن‌فکران مذهبی و به‌ویژه در کادر یک ایدئولوژی - مذهبی اگر بر پایه‌های استوار فکری (اعتقادی و کاربردی در مقیاس ملی) قرار گیرد، امید فراوانی دارد تا در دوران پس از نقاوت، مورد پذیرش این بیمار بحران‌زده قرار گیرد. این امر، خود هدف و خواسته و دغدغه‌ی راستین مذهب‌گرایی دوست نقادمان را نیز پاسخ‌گو خواهد بود. مقاله‌ی نیاز زمانه نیز همین آرمان و دغدغه را از نگاهی دیگر پی گرفته بود.

فضای روشن‌فکری جامعه‌ی ما، می‌بایست مشتاقانه از نقد و بررسی‌های متقابل فکری استقبال کند. امیدواریم که ما نیز چنین باشیم. و این برخورد، تمرینی است برای دموکراسی، درک حقیقت، و رشد و سعادت ملت و میهن. و اماً در این نوشتار، مجال نبود که حکایت خود مذهب از دیدگاه شريعتی، به تفصیل به بحث و کاوش درآید. شاید در آن صورت، بحث این نوشتار سیمای دیگری به خود می‌گرفت. شريعتی در بالاترین سطح اندیشه‌اش، که از اعماق فکر و روح و احساس و آرزویش ریشه می‌گیرد، از «مذهب انسانیت^{*}» نام می‌برد و یا مذهب خود را «مذهب عاشق ز مذهب‌ها جداست» می‌خواند. و این خود، مقوله‌ی دیگری است و یک دنیا سخن دیگر.

* م. آ. ۳۵، ص. ۲۰۸، «من اکنون در کار ساختمان مذهب خوبشم...»

بخش دوم

شريعتم، دیروز

شريعتم و نقادی سنت

استراتژی، مدلوزی، ایدئولوژی شريعتم

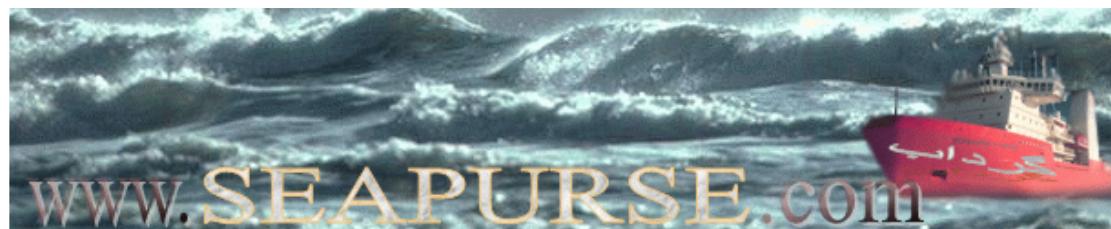
هویت ملی و مذهبی (نسبت مذهب و ملیت در آرای شريعتم)

دموکراسی متعهد - فلسفه‌ی سیاسی یا نظریه‌ی سیاسی؟

دموکراسی متعهد - باورقی یا متن؟

داستان کسی که می‌خواست سخنرانی شريعتم را بر هم بزند

فهرست



به ياد بيسـتـويـكمـين سـالـگـشت خـامـوشـى دـكـترـعلـى شـريعـتمـى

شريعتمى و نقادي سنت*

مفهوم سنت

«سنت»، مجموعه‌ای است مشتمل بر فرهنگ (در معنای گسترده‌ی آن که مذهب را نیز شامل می‌شود)، آداب و رسوم (اعم از عیدها، عزایها، مناسبات‌های گوناگون ملی و مذهبی و محلی و...)، نوع پوشاسک و معماری، مناسبات اخلاقی و رفتاری (در برخورد با یکدیگر، دوست و دشمن، میهمان و مهاجم، روابط بین دختر و پسر، زن و مرد[†]، و...)، خصایص روحی و ناخودآگاه مؤثر در رفتار جمعی و...، که همگی از گذشتگان، بدون کاوش و پرسش، به آیندگان می‌رسد.

تغییر دیالکتیکی سنت

تغییر «سنت»، همانند هر «تغییر» اجتماعی دیگر، ناشی از تأثیر متقابل و دیالکتیکی عوامل فکری و ذهنی و عوامل عینی و اجتماعی و ساختاری (مشتمل بر عوامل اقتصادی، سیاسی، و...) است. اما در هر «تغییر»، ممکن است یک عامل نقش مهم‌تر یا شروع‌کننده‌تری ایفا نماید. مثلًا تغییر اشکال تولید اقتصادی از زراعی به صنعتی، و رشد شهرنشینی، پی‌آمدهای خاص خود را خواهد داشت. در زندگی زراعی، که فرد با طبیعت غیر قابل پیش‌بینی سر و کار دارد، تغییر ناگهانی دمای هوا یا بارش ناگهانی باران و تگرگ، می‌تواند رحمات و محصول یک کشاورز را برای یک سال، تحت الشعاع قرار دهد. در این نوع زندگی، مناسبات فرهنگی و فکری متناسب با به اصطلاح «قضايا و قدر»، زمینه‌ی پذیرش بیشتری دارد تا در یک زندگی شهری و اداری و کارخانه‌ای، که کارگر و کارمند با «کارت زدن» به محل کار وارد یا خارج می‌شوند و همه‌چیز ظاهراً محاسبه‌پذیر است. همچنین در زندگی‌ای که مبادله‌ی اطلاعات با تلفن و نمابر و رایانه است، مناسبات فکری و فرهنگی متفاوت است با زندگی‌ای که در آن، از طریق پیک یا جارچیان و خبررسانان مراکز دولتی و حکومتی، اطلاعات در اختیار مردم قرار می‌گیرد.

در جامعه و در نوع زندگی‌ای که دختر و زن کمترین خروج از خانه را دارند و نقش مهمی در اقتصاد خانواده ندارند، با زندگی‌ای که آنان برای تحصیل، خرید، گردش، اشتغال، و... از منزل خارج می‌شوند و زیر سقف یک اداره، با چند مرد همکارند و در مخارج خانواده نیز سهیمند، باید قواعد و مناسبات متفاوتی برای برخورد زن و مرد وجود داشته باشد. تغییر ساختاریهای مختلف عینی جامعه (که بنا به دلایل گوناگون به وجود می‌آید)، خود زمینه‌ساز و شروع‌کننده‌ی تکوین فرهنگ و آداب و رسوم و... حتی دین‌شناسی جدید و خلاصه تغییر

* این مقاله در ایران فرد، شماره ۴۴ (تیرماه ۱۳۷۷) به چاپ رسیده است.

[†] برخی از صاحب‌نظران، این مسائل را زیرمجموعه‌های «فرهنگ» می‌دانند.

سنت‌های گذشته می‌باشد. و به همین ترتیب، برخی تغییرات فرهنگی نیز می‌تواند شروع‌کننده و عامل مؤثری برای تغییر ساختارها و مناسبات عینی و اجتماعی باشد. رشد سواد، می‌تواند توقعات جامعه را برای مشارکت در تصمیم‌گیری سیاسی بالا ببرد و قدرت مطلقه را مشروط نماید. آگاهی زنان بر حقوقشان، می‌تواند شتابی سریع‌تر از رشد ساختاری اجتماعی برای تکوین یک فرهنگ و مناسبات جدید داشته باشد. ورود فکر و آرمان از دیگر سرزمین‌ها، می‌تواند افق‌های ذهنی و آرزوها و خواسته‌های اجتماعی را بسیار فراتر از واقعیات، و حتی نیازهای یک جامعه، پیش ببرد و خود عامل مؤثری در شکل‌گیری فکر و فرهنگ و حرکت‌ها و جنبش‌های اجتماعی می‌باشد.

سه رویکرد در نقد سنت در ایران

در جامعه‌ی ما، از اواسط یا اواخر دوران قاجاریه و به‌ویژه پس از شکست در جنگ با روس‌ها (که روحانیان نیز فتوای جهاد داده بودند)، روندی نوآغاز شد. وجود جامعه، با جریمه‌دار شدن از شکست خویش، پی به عقب‌ماندگی خود برده بود. از این پس، راه‌ها و شیوه‌های گوناگونی برای پیش‌رفت جامعه و نوشدن آن و رهایی از عقب‌ماندگی مطرح گردید. آشنایی تدریجی با جوامع پیش‌رفته‌تر غربی و شناخت کم و زیاد افکار مطرح شده در آن سرزمین‌ها نیز بر شتاب این روند افزود.

یکی از نخستین شیوه‌های مطرح برای رهایی از عقب‌ماندگی، رشد «فن‌آوری» و آموختن یا وارد کردن آن از دیگر جوامع بود. «دارالفنون» (و به تعبیر امروز، پلی‌تکنیک) که بیشتر به دنبال فن و تکنیک، نه اندیشه و معارف غربی بود، از نخستین طلابه‌های این تلاش است. طرح «قانون»، نمود دیگری از این روند بود. به تدریج، راه‌های کلانتری برای «نوسازی» جامعه‌ی ایرانی مطرح گردید و به‌ویژه در پنجاه ساله‌ی اخیر، هریک از آن‌ها باعث تکوین ادبیات و فرهنگ خاص خویش، و نیز حرکت‌ها و جنبش‌های اجتماعی گردیدند.

سه راه مهم برای نوسازی جامعه‌ی ما عبارتند از: لائیک، چپ، و نوادیشی دینی*. یک نکته‌ی مشترک در بین هر سه رویکرد یاد شده، مواجهه‌ی آنان با «سنت» می‌باشد. هر نوع نوخواهی، مستلزم تغییر «وضعیت موجود» و نظم مستقر است و این خود، مستلزم چالش با «سنت» می‌باشد. و مهمترین بخش از سنت جامعه‌ی ما، فرهنگ آن؛ و اصیل‌ترین بخش فرهنگ را نیز دین تاریخی مردمان تشکیل داده است. هرچند این دین نیز در طول تاریخ، از دیگر عوامل فکری و دینی قبل از خود، آداب و سنت جامعه، مناسبات اخلاقی آن، و ویژگی‌های قومی و جغرافیایی و... در این سرزمین، سخت متأثر شده است. اماً این همه، اینک در این نهاد، خود نمایانده است.

* در زیر مجموعه‌ی این گرایش‌ها، طیف‌های گوناگونی جای می‌گیرند که شیوه‌های و مشی‌های گوناگونی دارند. از جمله رویکردهایی که هر کدام یکی از عوامل استبداد، استعمار (امپریالیسم)، استثمار، استحمار (فرهنگ) را عامل مؤثری در عقب‌ماندگی می‌شمارند، یا طیف‌هایی را در بر می‌گیرند که معتقد به شیوه‌های مبارزه‌ی قانونی، پارلمانی، مسلحانه، قانونی غیر معطوف به قدرت، صنفی و طبقاتی بوده‌اند.

هر یک از سه رویکرد مزبور، برخورد خاصی با سنت داشته‌اند. جریان لائیک، بیشتر سنت را دور زده است*. جریان چپ با آن مقابله کرده است و جریان نوگرایی دینی، به نقد درونی سنت، اماً از موضعی نو پرداخته است. جریان سوم، سنت را بازخوانی کرده، اماً در این روند، دست به نقدها و انتقادهای تند و گاه بی‌رحمانه زده است.

مبانی فکری و غایای اجتماعی در نقد «سنت»

نقد سنت از سوی جریانات گوناگون در ایران، روندی تدریجی، رو به رشد و تعمیق داشته است. اماً امروزه، با مراجعه به ادبیات باقی‌مانده از آن‌ها، می‌توان مبانی و غایای هریک را استخراج و استنباط نمود. بین مبانی فکری و غایای یا اهداف اجتماعی نیز رابطه‌ای متفاصل وجود دارد[†]. اگر جریانی بر اساس شاخص و مبانی، که بیشتر اقتصادی است، به نقد سنت بپردازد، معمولاً در اهداف و غایای اجتماعی خود نیز بیشتر آرمان‌هایی اقتصادی دارد. اگر گرایشی با نگرش و شاخص «اصلت فرد» به نقد سنت بپردازد، در امتداد و نهایت دیدگاه منطقی و اجتماعی خویش نیز دغدغه‌ی حقوق فرد را خواهد داشت....

تحلیل مبانی فکری و غایای اجتماعی، و هم‌جنین روش‌های عملی سه گرایش یاد شده، مسئله‌ای مهم است که باید به طور مستقل به آن پرداخت. چرا که خود، مطلب مفصلی است.

در گرایش سوم (نواندیشی دینی)، افراد و نیروهایی در سطوح مختلف قرار دارند. از سید جمال و اقبال گرفته تا بازرگان و طالقانی و حنیف‌نژاد. شریعتی نیز از مهمترین چهره‌ها و شاخص‌های این جریان است که به مناسبت سالگردش، در ادامه‌ی مقاله بیشتر به او می‌پردازیم.

شریعتی، نقاد سنت یا حامی سنت؟

اینک نوگرایی دینی به طور عام، و دکتر علی شریعتی به طور خاص، متهمند که جاده‌صافکن «سنت» (و مشخصاً دین سنتی، که جوهره‌ی سنت ما می‌باشد) بوده که ما را به استبداد دینی، جزミت و خشکسری، شکل‌گرایی مذهبی، از بین رفتن حقوق شهروندی، اجبار در رفتار اجتماعی و خصوصی، یکسان‌سازی در افکار و شیوه‌ی زندگی و... سوق داده است.

درون‌مایه‌ی انتقاد این منتقدان، دارای دو وجه می‌باشد: یکی وجه فکری و فرهنگی، و دیگری وجه اجتماعی و سیاسی - که باید به طور جداگانه‌ای مورد تحلیل قرار گیرد.

* به جز بخی بازخوانی‌های بسیار ضعیف در صدر مشروطه، که نه جدی تلقی شد و نه نفوذی یافت.

[†] بین «مبانی» و «غایای»، با «روش‌ها» و «مشی‌ها» نیز رابطه‌ای متفاصل وجود دارد که باید به طور مستقل به آن پرداخت.

در عرصه‌ی فکری نوآندیشی دینی در ایران، یکی از سه رویکرد اصلی نوسازی جامعه‌ی ایرانی بوده است که همواره به نقد سنت پرداخته است. شريعتمى در این کار، مؤثرترین نقش را داشته است. مبانی و غایات نقد سنت در اندیشه‌ی او، بسیار روشن و محکم است و حوزه‌ی بسیار وسیعی را در بر می‌گیرد.

برخی از مبانی فکری و غایات اجتماعی نقد سنت را در آرای شريعتمى، می‌توان به اختصار، چنین برشمرد:

- ترویج عقلانیت در برابر تقليد و جرمیت، و سؤال از «چرايی» به جای سؤال از «چه‌گونگی» (که همواره در سنت به آن پرداخته می‌شود).
- ترویج و تأکید بر نگرش تجربی قرآنی در برابر نگاه ذهنی و ایده‌آلیستی در تفکر سنتی و طرح این نکته که کل معارف موسوم به معارف اسلامی (فلسفه، کلام، فقه، ...) در تاریخ فرهنگ مسلمانان، به لحاظ روش‌شناختی و معرفت‌شناسی، دچار انحراف بنیادی شده است.
- تکیه بر روش دیالكتیک (در حوزه‌های گوناگون شناخت، تاریخ، جامعه و ...) در برابر شیوه‌های تک‌عاملی یا شیوه‌های یک‌سویه‌نگ.
- طرح علم و زمان (اندیشه‌ی مستقل - تجربه و آزمون و خطاب) در کنار قرآن و سنت، به عنوان منبع دین‌شناسی و نقد بنیادی منبع‌شناسی سنتی.
- طرح انسان‌گرایی و اومانیسم توحیدی، به عنوان یک نگاه بنیادی (اما بیشتر با نگاه جمعی تا فردگرا به اومانیسم^{*}).
- طرح «اندیویدوآلیسم ماوراء سوسیالیسم» یا هدف بودن رشد «فرد»؛ اما در راستای رهاسازی جامعه و آماده شدن بستر جمعی برای رشد همگان.
- نگاه به انسان، به عنوان موجودی در حال شدن، که اساساً با «آزادی» تعریف می‌شود.
- طرح مذهب ماوراء علم، در برابر مذهب مادون علم، و تأکید بر عرفان و تجربه‌ی درونی، بر فراز خردگرایی ناب.
- طرح غایت و آرمان تاریخی و اجتماعی «عرفان - برابری - آزادی» به عنوان هدف نهايی، و یک شاخص دقیق برای ارزیابی هر فکر و هر حرکت. و نقد سنت، نقد قدرت، و نقد مدرنیته از همین منظر[†].

* در هر دو گزاره‌ی «هر انسانی آزاد است» و «همه‌ی انسان‌ها آزادند» یا «هر انسانی دارای حق حیات است» و «همه‌ی انسان‌ها دارای حق حیاتند» و امثال آن، نگاه مشترک مدرن و اومانیستی وجود دارد. اما در گزاره‌های اول، نگرش فردگرایانه حاکم است و در انتهای لیبرالیسم می‌رسد و در نگرش دوم، نگرش فراگیر وجود دارد و در نهايیت به سوسیال دموکراسی می‌رسد.

[†] نقد مدرنیته از دیدگاه شريعتمى، بحث مستقلی می‌طلبد.

- تأکید بر هویت ملی - مذهبی (تاریخ ملی در ساختن «شخصیت» ایرانی، و مذهب در ساختن «عقاید» آن، نقش بهسازی دارند). و شرقی و ایرانی و مسلمان دانستن خود.
- طرح انترناسیونالیسم بعد از ناسیونالیسم. (ابتدا آزادی ملی و استقلال و رشد فرهنگی و اقتصادی ملی، و سپس رابطه‌ی برابر و عادلانه‌ی انترناسیونالیستی بین دول و جوامع گوناگون)
- تأکید بر «اصل» بودن اقتصاد و تحلیل این مسله که تا مشکل «نان» ابوه مردم جامعه حل نشود، هیچ روند برگشت‌ناپذیری شکل نخواهد گرفت. اماً تعريف کامل‌تر زندگی به «نان، آزادی، فرهنگ، ایمان، و دوست‌داشتن».
- طرح مقوله‌ی الیناسیون و از خود بیگانگی انسان و جهت‌گیری نهایی برای حل این معصل بنیادی.
- تأکید بر نوزایی فرهنگی و رنسانس فکری، به عنوان نخستین و کامل‌ترین عامل برای حل «دیالکتیک منجمد» عقب‌ماندگی تاریخی.
- تکیه بر روش‌نگاری ملی - مذهبی و زحمت‌کشان و آزاداندیشان و اعلام صریح ناامیدی تاریخی از اصلاح‌گری متولیان رسمی سنت.
- تأکید بر خروج انحصار تفسیر دینی از دست متولیان رسمی سنت.
- پراکسیسی بودن تفکر. یعنی تفکری وی نه صرفاً فکری آکادمیک است و نه صرفاً پراتیک و عمل‌گرایی؛ و تأکید وی بر نظریات معطوف به عمل و تغییر فردی و اجتماعی.
- طرح جهت‌گیری طبقاتی ادیان توحیدی، مذهب علیه مذهب، زر و زور و تزویر، پیوستگی یا همبستگی متولیان رسمی دین با «قدرت» در تاریخ و در نهایت، دین منهای متولی رسمی^{*}.
-

گفتگی است از دو سه سال پس از انقلاب، آن بخش از آثار شریعتی، که حاوی نقدهای فکری - اجتماعی او بر سنت و متولیانش می‌باشد، تاکنون ممنوع‌الچاپ بوده است.

در عرصه‌ی اجتماعی نیز نوآندیشان دینی به طور عام، و به‌ویژه دکتر علی شریعتی به طور خاص، نقش تاریخی مهمی در نقد سنت و ایجاد شکاف در آن و ریزش روزافزون افراد و نیروها از درون آن داشته‌اند. اماً امروزه، این نوآندیشان و به‌خصوص دکتر شریعتی، متهم به

^{*} تز اسلام منهای روحانیت شریعتی، هم از سوی موافقان و هم از سوی مخالفانش، گاه مورد بدفهمی قرار گرفته است. وی در این تز، تفسیر انحصاری و متولی‌گری رسمی دینی را نفی کرده است و اسلام را منهای روحانیت خواسته؛ نه جامعه را بدون روحانیت. وی نهاد روحانیت را به عنوان یک نهاد تاریخی در جامعه نفی نمی‌کرد و تلاش بی‌ثمری نیز برای حذف روحانیت نمی‌نمود. بلکه او تنها خواستار آزادی تفسیر و عدم انحصار و خروج اسلام از تفسیرهای رسمی متولیان دینی بود.

بیدار کردن سنت دینی ریشه‌دار تاریخی ایران و کشاندن آن به صحنی اجتماعی و ماجراها و پی‌آمدهای بعدی آن می‌باشد.*

اما نگاه این منتقدان، نگاهی نزدیکبینانه و احساسی است تا نگاهی تاریخی، عقلی، و واقع‌گرا. ما در کل خاورمیانه و جهان اسلام، در چند دهه‌ی اخیر، شاهد نوعی مذهب‌گرایی (با ماهیت بنیادگرایانه در برخی گرایش‌ها و ماهیت نوگرایانه در گرایش‌های دیگر - که البته گرایش نخست پرشمارتر می‌باشد) هستیم. در جامعه‌ی ایران نیز همین روند، رو به گسترش بود. ما بعد از کودتای ۲۸ مرداد، شاهد رشد تدریجی، اما شتابناک روند مذهبی شدن در جامعه‌ی ایران هستیم. نهضت مقاومت ملی، مذهبی‌تر از نهضت ملی است و نهضت آزادی، مذهبی‌تر از جبهه‌ی ملی. و دهه‌ی ۴۰ و ۵۰، بسیار مذهبی‌تر از دهه‌ی پیشین خود می‌باشد. شريعتی هم در این روند، نقش‌آفرینی کرد. اما خود نیز برآمده از همین روند بود، نه پدیدآورنده‌ی آن. با این روند، باید برخوردی علمی و جامعه‌شناسی کرد، نه احساسی، سیاست‌زده، و نزدیکبینانه.

داعیه‌ی نگارنده این است که اگر فرضًا نوگرایی دینی را از دهه‌های ۴۰ به بعد ایران تاکنون حذف کنیم و تصور کنیم چنین حربی حضور نمی‌داشت، جامعه‌ی ما شاهد رشد یک بنیادگرایی از نوع الجزایر می‌شد. یعنی جامعه به سمت دوقطبی شدن شدید بین سنت‌گرایان از یک سو، و فدرت مستقر که داعیه‌ی تو و شبه مدرنیستی داشت از سوی دیگر، می‌رفت. و اگر بر اساس برخی تحولات خارجی و بین‌المللی (مانند روند حقوق بشر کارتری) تحولاتی نیز در داخل شکل می‌گرفت، در ابتدا نیروهای میانه (همانند شاپور بختیار) سر کار می‌آمدند، اما به دلیل بسته بودن سنت‌گرایان در برابر تحولات تدریجی اجتماعی و خط سرخ‌های شريعتمحورانه‌ی آنان، و نیز به علت خشونت‌آمیز شدن فضای جامعه (که ناشی از سرکوب و استبداد شدید بود) پس از مدت کوتاهی درگیری بین شبه مدرنیسم حاکم و سنت‌گرایان تشدید، و به اصلی‌ترین چالش جامعه تبدیل می‌شد. در این صورت، نیروهای مستقل لائیک و چپ نیز یا باید بی‌طرف می‌مانند و سکوت پیشه می‌کرند، یا عملاً در کنار قدرت مستقر، که طبیعتاً ارتش را نیز به کمک فراخوانده بود، قرار می‌گرفتند. سرنوشت این چالش، یا به پیروزی بنیادگرایان منتهی می‌شد، یا به یک فرایند طولانی از خشونت و سرکوب از دو طرف - که اجزا و عرصه‌های مختلف جامعه را در بر می‌گرفت - ختم می‌گردید؛ چیزی شبیه تجربه‌ی الجزایر.

بنابراین، به عکس آنچه اینک برخی در نقد نواندیشان دینی در ایران مطرح می‌کنند، این نحله در عملکرد کلان تاریخی خود، بهویژه در تاریخ چند دهه‌ی اخیر جامعه‌ی ما، نقش ایجاد شکاف در متن سنت و رزیش نیروهای آن به نفع دنیا نو (چه با گرایش آزادی‌خواهانه، چه عدالت‌جویانه، البته هر دو با درونمایه‌ی عقلانی) داشته است. سنت، شیر خفته‌ای در برابر کاروان رشد و ترقی جامعه‌ی ایرانی بوده است که به ناچار، یا بیدار می‌شده یا بیدارش می‌باید کرد. و اگر در صدر مشروطیت، تفکر شیخ فضل الله نوری پیروز می‌شد و سنت به

* به طور نمونه، می‌توانید به آثار آقای جواد طباطبایی مراجعه نمایید.

تمامی به روی صحنه می‌آمد، جامعه‌ی ما به لحاظ تاریخی، یک مرحله پیش می‌افتد و بهایی که نسل امروز برای تصفیه و پالایش و حذف و اصلاح سنت می‌پردازد، نسل آن روز می‌پرداخت!

ترقی جامعه‌ی ایرانی، نه با دور زدن سنت - که پس از مدتی خود به صحنه می‌آمد و روند را بازگشت‌پذیر می‌کرد - و نه با مقابله با آن، که شکستی از پیش محظوم را رقم می‌زد، بلکه با عبور از درون آن و نقد و بازسازی و تصفیه‌ی آن و تکوین یک روند و یک سنت جدید، میسر بوده و هست*.

بر اساس این نگرش کلان و تاریخی، نواندیشی دینی در تاریخ متأخر ما، نه تنها مستحق سرزنش و انتقاد نیست، بلکه بزرگ‌ترین افتخار را در راه نوسازی «ممکن» و «موفق» جامعه‌ی ایرانی داشته است. نوسازی‌ای که نه در کتاب و مقاله و احزاب کم‌شمار، بلکه در گسترده‌ی عظیم جامعه، بدان جامه‌ی عمل پوشانده است.

اگر از «حقانیت» و «درستی» نظرات فکری و دینی (مبتنی بر احساس مذهبی و نیاز به معنا در هستی و جاودانگی در انسان، و نه متکی بر شکل‌گرایی شريعتمدارانه) بگذریم و آن را «درست‌ترین» راه ندانیم، باز به گواهی تاریخ، این نحله اثربارترین و «موفق‌ترین» راه بوده است و این دست‌آورد را مدیون نقد سنت (و نقد قدرت) در حرکت خویش است. به همین دلیل، شريعتی بزرگ‌ترین نقاد سنت در ایران لقب خواهد گرفت.

در استمرار همین «رویه» و همین نوع «نگاه» است که امروزه، جبهه‌ی دوم خرداد، مورد توجه همگان قرار می‌گیرد. این پدیده، یادآور هنر تاریخی نواندیشان دینی است: نواندیشان ملی - مذهبی به نقد سنت از درون، نقدی بی‌رحمانه و اساسی، با رویکردی نو کرده‌اند. و به علت ساخت و زبان مشترک با جامعه، مورد «اعتماد» قرار گرفته‌اند.

اینک پدیده‌ی «خاتمی» نیز از درون، به نقد سنت سیاسی در نظام مستقر می‌پردازد. ما در مقایسه‌ی اولین رئیس‌جمهور و آخرین رئیس‌جمهور فعلی جامعه (جدا از ارزش‌گذاری بر افکار و عملکرد هریک) به تفاوت این دو نقش پی می‌بریم. اگر در تجربه‌ی اولین رئیس‌جمهور، و کل‌اً در سال‌های نخستین انقلاب، سنت می‌توانست جامعه را دوقطبی کند و بخش عظیمی از سنت‌گرایان را پشت خود بکشاند، اینک داستان به آن سادگی نیست. دقت در نقش انجمن‌های اسلامی در صفا آرایی در این دو زمان، نشان‌گر تفاوت دوره‌های است. همان‌گونه که مخالفت روحانیان با حق رأی زنان در سال ۴۲ و پذیرش بی‌دغدغه‌ی آن در سال ۵۷، و هر دو به نام اسلام، نیز نشان‌گر تفاوت دوره‌ها بود.

اما عجیب است که چرا بسیاری از روش‌فکران لائیک و چپ، که به پدیده‌ی دوم خرداد، مثبت و امیدوارانه می‌نگرند و دلایلی برای آن برمی‌شمارند، همین دلایل اجتماعی را در

* به عنوان یک «نمونه»، می‌توان به مقوله‌ی زن و رهایی او دقت نمود. نحله‌های گوناگون دست‌آوردهای مختلفی در این باره داشته‌اند. (در این باره می‌توانید به مقاله‌ی «نهضت بیداری زنان و نقش نوگرایی دینی» در همین کتاب مراجعه کنید). نمونه‌ی زنان را می‌توان به دیگر عرصه‌های جامعه و به سرنوشت کلان آن نیز تعمیم داد.

مقیاس کلانتر تاریخی به کار نمی‌گیرند. یعنی چرا همین نقش‌آفرینی مثبت - ولو موقت و کاتالیزوری! - را که برای جبهه‌ی دوم خرداد قائل می‌شوند، برای کل روند نوآندیشی دینی در ایران، قائل نیستند. این تناقضی است که نوآندیشان مذهبی، بسیار علاقه‌مند به شنیدن و خواندن راه حل آن توسط نحله‌های نوگرای غیر مذهبی هستند.

«پدیده شريعتمى»

پدیده شريعتمی از یک سو ناشی از روندها و برخاسته از ساختارهای جامعه‌ی ما در دهه‌های ۳۰ تا ۵۰، و از سویی ناشی از نبوغ و داغ و درد درونی این معلم شوریده‌حال و مردم‌دوست و وطن‌پرست بوده است.

شريعتمی، که از یک خانواده‌ی مذهبی برخاسته بود، سنت را در تربیت کودکی و نوجوانی‌اش به خوبی لمس و تجربه کرد. در جوانی، در حرکت و مكتب نهضت ملی رشد یافت و تربیت شد و در میانسالی، که با دوران پس از کوتای ۲۸ مرداد و بی‌سرانجامی مقاومت‌های پس از آن و سرکوب ۱۵ خرداد هم‌عصر بود، با ادبیات عدالت‌خواهانه‌ی سوسیالیستی آشنا گردید. هنر بزرگ شريعتمی، تسلیم نشدن به گفتمان غالب زمانه بود؛ کاری که بسیاری از هم‌عصرانش کردند. او نه تسلیم رادیکالیسم مسلحانه شد و نه خودباخته در برابر مارکسیسم و سوسیالیسم. او ضمن آن که به طور طبیعی و در پاسخ‌گویی به گفتمان غالب زمانه، از آن رنگ می‌پذیرفت، تسلیم آن نمی‌شد و با طرح نظریه‌ی جاودانه‌اش، «عرفان - برابری - آزادی»، طرحی نو درانداخت. او بر نیاز به معنویت و نیایش، در دوره‌ای که ماتریالیسم مهاجمی در حوزه‌های روش‌فکری وجود داشت، تأکید کرد و بر عنصر آزادی در دوره‌ای پای فشرد که آزادی، امری روینایی و بورژوازی تلقی می‌شد. و بر جهت‌گیری طبقاتی دینی در زمانه‌ای تأکید نمود که در طول تاریخی کهن و جاافتاده، مناسبات فئودالی و سرمایه‌داری تجاری در کتب کلاسیک سنتی به نام دین تدریس می‌شد. او در دوره‌ای بر هنر و موسیقی تأکید کرد که سنت، آنها را «مطربی» می‌دانست. و در دوره‌ای بر اجتماعی شدن «زنان» اصرار ورزید که سنت آن را گناهی نابخشودنی قلمداد می‌نمود و رأی دادن زنان را با فحشا برابر می‌دانست. و در هنگامی از نقش‌آفرینی مثبت و مترقبی متولیان سنت قطع امید کرد که دیگران یا به این مسئله نمی‌اندیشیدند، یا امید یاوری و هم‌کاری از سنت‌گرایان^{*} داشتند. (و حتی پس از انقلاب نیز به اعلام حمایت و امیدواری به آنان، به‌ویژه پس از اشغال سفارت آمریکا، پرداختند).

گفتنی است شريعتمی، اساساً با هر حرکت کوتاه‌مدت مخالف بود و اعتقاد داشت «در راه حل‌های اجتماعی، نباید به کوتاه‌ترین راه اندیشید. بلکه باید به درست‌ترین راه فکر کرد.» و «من ترجیح می‌دهم دو نسل کار بکنند و بعد به نتیجه برسند. اما اگر در عرض ده سال به

^{*} شاید نیاز به توضیح نداشته باشد که در اینجا، منظور صفات‌آرایی روش‌فکر و روحانی نیست. در برابر نوآندیشان دینی، سنت‌گرایان قرار می‌گیرند. حال ممکن است در صفحه نوآندیشان، برخی روحانیان مانند طالقانی جای گیرند، یا در صفحه مقابل نیز برخی افراد غیر روحانی.

نتیجه برسیم، باز بر می‌گردیم به صد سال عقب‌تر. همیشه یک تجربه‌ی عجیب در تمام آفریقا و آسیا شده. کسانی که به سرعت به نتیجه رسیده‌اند، بعد، امتیازات قبل از انقلاب‌شان را هم از دست داده‌اند. من همه‌ی انقلابات زودرس را نفی می‌کنم.* او هر انقلابی را قبل از خودآگاهی، فاجعه می‌دانست. البته جای این بحث نیست که بگوییم چرا شريعتمی هیچ‌گاه خواهان حکومت مذهبی نبود[†] و آن را مادر استبداد می‌دانست[‡]. و یا بگوییم که در انقلاب ایران، در چه بخش‌هایی شريعتمی نقش‌آفرینی داشت و در چه بخش‌هایی، جوانان انقلاب از منابع دیگری (همچون رهبر انقلاب یا مجاهدین و...) الهام گرفته‌اند. چرا که این بحث، خود موضوع مهمی است که بحث مستقلی می‌طلبد.

اما در مجموع، در چارچوب متفکران و نیروهای ملی - مذهبی، شريعتمی بزرگ‌ترین نقاد سنت بود. وی به نقد سنت در عرصه‌های منبع - روش - بینش و نقد محتوایی آن در هستی‌شناسی، جهان‌بینی، انسان‌شناسی، جامعه‌شناسی، فلسفه‌ی تاریخ، احکام و ارزش‌ها دست زد. در عرصه‌ی اجتماعی بر روش‌فکران و زحمت‌کشان تکیه کرد و از متولیان سنت، برای هر حرکت مثبت و مترقب اجتماعی، قطع امید نمود.

بر اساس همین مبادی و مبانی بود که سنت‌گرایان، چندی کتاب شريعتمی را که حاوی نظریات صریحی در این مسائل است، سال‌هاست که ممنوع‌الچاپ کرده‌اند. برای سید جمال و حتی دکتر اقبال لاهوری، سال‌گرد و کنگره گرفتند، اما سعی در به فراموشی سپردن شريعتمی نمودند و حز تحلیل‌هایی به نفع خود، و همراه با تبصره‌ی بی‌توضیح همیشگی «البته اشتباهاتی هم داشت»، کاری نکردند. تندروهای آن‌ها به ساواکی و سیاپی بودند! شريعتمی حکم دادند و اندیشه‌های او را استعماری خوانند! اما بر خلاف تصور آنان، استقبال نسل جدید و تجدید چاپ آثارش - که برخی بیش از ده - پانزده بار چاپ شده‌اند - نیاز نسل امروز را به شريعتمی و نگاه وی و منش و روش او، بار دیگر، با صدای بلند اعلام نمود.

اینک بر آشنایان با اندیشه‌ی اوست که با بازخوانی آراء و احوال وی، به‌ویژه در عرصه‌های نقد سنت، نقد قدرت، و نقد مدرنیته، و اصلاح و تکمیل و تکامل آن به «رویه»‌ی او، که هنر بزرگ نوآندیشان دینی است، ادامه دهند و با نقادی سنت و بازخوانی وجوده مثبت آن (همچون برخی خصایص و سنت‌های مذهبی و ملی، که شیرازه‌ی حفظ تمامیت ملی و هویت تاریخی و اجتماعی ایرانیان است، مانند انسان‌دوستی: چو عضوی به درد آورد روزگار - دگر عضوها را نماند قرار، یا برخی اعیاد و مناسبت‌های ملی و مذهبی که استمرار هویت ماست و...) و حذف و جای‌گزینی وجوده و ابعاد منفی آن، راه ورود جامعه‌ی ایرانی را به دنیای مدرن، آن هم مدرنیته‌ای شرقی و ایرانی و بومی، هموار سازند.

* رک. به مقاله‌ی «رابطه‌ی روش‌فکر با جامعه» در کتاب انسان و اسلام، (یا در مآ

[†] همچنین می‌توانید به کتاب شريعتمی در جهان (ترجمه از حمید احمدی)، مقاله‌ی «حیات و اندیشه‌های دکتر علی شريعتمی» از دکتر عبیدی (استاد دانشگاه جواهر لعل نہرو هند)، ص۶۲، مراجعه کنید.

[‡] به مآ ممنوع‌الچاپ ۲۲ (مذهب علیه مذهب) مقاله‌ی «توبن‌بی و مذهب» مراجعه کنید.

استراتژی، متداولزی، و ایدئولوژی شريعى*

• مقدمه

بینش و روش (مشی) شريعى، همواره تحت الشعاع روحیه و منش وی بود. او روحی پر حیرت و پراضطراب، دلسوز مردم، و به شدت رادیکال داشت. با سعهی صدر بود و بلندنظر، غیر مقید به قالبها و جزمهای تعصبات، عاطفی بود و مهربان، بیچارچوب و نامنظم و آشفته و شوریده، و در عین حال، شورآفرین، سرگردان، نگران و پرتدید، با صداقت و جسارت (به ویژه در سنتشکنی)، گوشه‌گیر و متفکر، بیتجربه و بیمیدان در عمل و مدیریت، سرشار از نبوغی خداداد و عطشناک برای دانستن و عمل کردن و پیش رفت، پریم و پرامید، سرشار از دریغها و آرزوها.

• خط حرکتی و استراتژی شريعى

از اواخر دوران قاجار، جامعه‌ی ایران تحت تأثیر چالش‌هایی چند، از دنیا قدیم، با گام‌هایی سنگین و آهسته، به سوی دنیا جدید قدم برداشت. این چالش‌ها عبارت بودند از:

- ورود فرهنگ جدید از غرب، و تأثیرات آن بر تفکر سنتی و نظام آموزشی ایران.
- نفوذ سیاسی - استعماری روزافزون دول خارجی در ایران.
- شکست در جنگ روسیه و بازتاب وسیع آن در وجود ایرانی.
- رشد تدریجی طبقه‌ی متوسط....

در برخورد با شرایط پیش‌آمده، و به ویژه در درمان درد عقب‌ماندگی جامعه‌ی ایرانی، راهبردهای مختلفی شکل گرفت. این راهکارها، عموماً از سوی روشن‌فکران مستقل یا نوجوان داخل ساخت سیاسی حاکم، مطرح می‌گردید. اما هریک از این راهکارها، پیش‌فرضها و شاخصها و نقطه‌ی عزیمت‌های خاصی را مبدأ خود قرار داده بود. این رویکردها، با شاخصها و نقطه‌ی عزیمت‌های خاص هریک، با استمراری بیش از یک قرن، هم‌چنان در جامعه‌ی ایرانی زنده است و به حیات خود در قالب‌هایی نوین و تکامل‌یافته، ادامه می‌دهد.

برخی از شاخصها و نقطه‌ی عزیمت‌های مهم در اتخاذ راهکارهای گوناگون، عبارتند از:

- نگاه بر اساس نگرش «استبداد - آزادی» به تاریخ و جامعه‌ی ایرانی.
- نگاه بر اساس نگرش «استثمار - عدالت» و مسائله‌ی طبقات اجتماعی، در تاریخ و جامعه‌ی ایرانی.
- نگاه بر اساس نگرش «استعمار - استقلال» در جامعه‌ی ایرانی.

* این مقاله، به طور مشترک، با آقای محمود عمرانی تهیه شده و در /یران فردا، شماره‌ی ۳۴، به چاپ رسیده است.

- و بالآخره، نگاه بر اساس نگرش سنت - مدرنيسم (و به طور دقیق‌تر: سنت - مدرنيتى) به تاریخ و جامعه‌ی ایرانی.

در نگاه آخر نيز سه گرایش مهم قابل مشاهده بود:

۱. نفی سنت در مقابل مدرنيسم، با روایتی تکخطی از مدرنيسم غربی (تجددگرایی).

۲. تأکید بر سنت، یا نقد نفی مدرنيسم غربی.

۳. نگرش انتقادی هم به سنت و هم به مدرنيسم، و تلفيق تکاملی آنها.

شريعتمى را می‌توان متعلق به نگاه آخر، یعنی گرایش سوم دانست. وي نه اصالت استبداد را (بدون ریشه‌های فرهنگی و فکری نهادینه شده‌ی آن در اندیشه و ناخودآگاه جمعی ایرانی) پذيرفت و نه به تحليل تماماً طبقاتی جامعه‌ی ایرانی و اصالت دادن به مناسبات اقتصادي پرداخت و نه استعمار را بی‌توجه به زمینه‌های اقتصادي، فرهنگی آن عامل عقب‌ماندگی برشمرد. او مهم‌ترین خصیصه‌ی جامعه‌ی خوبیش را «ناموزونی» شدید آن دانست. ناموزونی فرهنگی و تلاقی ناهنجار سنت - مدرنيسم در بطن آن، ساختاري عقب‌مانده‌ی اجتماعي، اقتصادي، سياسى، و تأسیس ناموزون ساختارهای جديد مدرن در کنار آن و تلفيق نابهنجار اين دو با يكديگر.

شريعتمى در تحليل‌های عام خوبیش، نگرشی تحليلي - تركيبی، و از نگاهی ديگر، نگرشی انتقادی دارد. وي در تحليل‌های عام خوبیش، به «جامعه‌ها» معتقد است؛ نه به جامعه. و در هر جامعه نيز به تعامل و تأثير متقابل و بسيار پيچيده و ديالكتيکي عوامل عيني - ذهنی يا عوامل اقتصادي - سياسى - اجتماعي - جغرافيايی با عوامل فکري و فرهنگی معتقد است. اماً با اندکی تسامح، با نگرشی كلی، اظهار می‌دارد تاريخ از تأثيرگذاري بيش‌تر عوامل جغرافيايی، به سوي مؤثر بودن عوامل اقتصادي پيش رفته است و اينک نيز می‌رود که عوامل فکري و فرهنگی و ارتباطي نقش كارسازتر و مؤثرتری به دست اورد.

اماً شريعتمى، علاوه بر تحليل‌های عام (كه به بحث زيرينا - روبنا معروف بود)، تحليل‌های خاص‌تری نيز در ارتباط با جوامع عقب‌مانده و جهان سومی دارد. او در اين رابطه، از تعبير «ديالكتيك منجمد» سود می‌جويد. وي معتقد است رابطه‌ی ديالكتيکي عوامل عيني (اجتماعي، سياسى، اقتصادي، ...) و عوامل ذهنی (فکري و فرهنگی) در اين جوامع منجمد شده است و سياليت و تأثيرگذاري متقابل خود را از دست داده است. مهم‌ترین ويزگي اين حالت، قدرت و صلابت و تأثيرگذاري سنت بر تمامي عرصه‌های اجتماعي و عيني و ذهنی است. تا اين مانع مهم رفع نگردد و اين ديالكتيك منجمد ذوب نشود، هر حرکتی بی‌تأثير، ناکام، و اساساً برگشت‌پذير خواهد بود. بر اين مينا، یعنی بر اساس يك تحليل خاص و نگرشی مشخص به جامعه‌ی ایرانی است که به مسائلی اصالت و ضرورت نوزايني فرهنگی و فکري در اين جامعه می‌رسد و راه و روش و مشی‌اي را بنا می‌نهد که بعدها به نام مشی آپاهی‌بخش / آزادی‌بخش و يا شیوه‌ی رهایی‌بخش معروف می‌گردد. هرچند متأسفانه، خط

حرکتی وی در سایه‌ی خط فکری اش پنهان و ناشناخته می‌ماند و تأثیرگذاری اجتماعی اندیشه‌ی وی، به یکی از مهمترین تنافضات و پارادوکس‌های تاریخ معاصر ما تبدیل می‌گردد. به این معنا که رادیکالیسم نهفته در آراء و نظریه‌های شريعتمی، اعتدال و میانه‌روی و حرکت تدریجی نهفته در خط حرکتی وی را در خود می‌بلعد و تحت الشعاع قرار می‌دهد و وی را که مخالف هرگونه حرکت شتابزده و صراحتاً «انقلاب کوتاه‌مدت» بود، به معلم یک انقلاب پرشتاب مبدل می‌سازد.

ترسیم و تحلیل استراتژی شريعتمی، مجال وسیع‌تری می‌طلبد. اما برای آن که بتوان برخی از عوامل مؤثر در حرکت وی و اصلاحی از خط حرکتی اش را ترسیم نمود تا بتوان چهره‌ای نسبتاً صحیح و کامل، و نه ناقص و معوج (آنگونه که امروزه بر شريعتمی‌شناسی و نقد شريعتمی حاکم شده) از وی به دست داد، تیتروار به برخی شاخص‌های مهم خط حرکتی وی اشاره می‌گردد:

- مخاطب‌شناسی شريعتمی و تأکید وی بر دانشجویان، طلاب (که قشر پایین روحانیت را تشکیل می‌دهند)، مستضعفان، و همه‌ی آزاداندیشان. در این مخاطب‌شناسی، نگرش سنت / مدرنیسم - و نه شاخص‌ها و نقطه‌ی عزیمت‌های دیگر - حاکم است.
- تحلیل طبقه‌ی متوسط و نقش جهانی و داخلی آن.
- تکیه بر مذهب، در کادر مذهب علیه مذهب و تشیع علوی - تشیع صفوی.
- کسب تجربه، نه تقليد، از غرب.
- نگاه به داخل و به مردم. (و بر همین اساس، به سفر تاریخی بازگشت به وطن (دست زد).)
- نفی انقلاب کوتاه‌مدت و تبلیغ اصلاح انقلابی و نقد اصلاح و نقد انقلاب (در کتاب فاطمه فاطمه / است).
- نقد مشی مسلحانه و نقد پارلمانتاریسم در جامعه‌ی دوقطبی دهه‌های ۴۰ و ۵۰ و نفی کارآمدی آنها.
-

• متدولوژی شريعتمی

تحلیل متدولوژی شريعتمی، در روند شناخت فردی و در معرفت‌شناسی و نقد معرفت‌ها، در تحلیل پدیده‌ها و نیز رخدادهای اجتماعی، و همچنین در شناخت و تحلیل‌های اسلام‌شناسی‌اش، مقوله‌ای مفصل است. توضیح هر یک از این مقولات که در مباحث امروزه‌ی جامعه‌ی ما سخت در هم شده و ساده‌سازانه مورد بررسی قرار می‌گیرند، مجالی وسیع‌تر می‌طلبد. در اینجا، تنها به سرفصل برخی عناوین مهم اشاره می‌شود:

- تأثیر نقش داننده بر دانسته، و آینه‌ای نبودن شناخت. تقابل ذهن و عین و پدیدارشناسی حاکم بر روند شناخت.
- تحلیلی - ترکیبی و دیالکتیکی بودن شناخت پدیده‌های اجتماعی. تأثیر متقابل و دیالکتیکی عوامل اجتماعی و ذهنی و عینی در این عرصه و «تاریخی» دیدن همه‌ی پدیده‌ها.
- پویایی و تحول و ثبوت‌گرا نبودن (مخالفت با فیکیسم).
- برخورد تحلیلی - تأویلی با منابع دینی. تلقی «الهام‌بخش» از این منابع و طرح علم و زمان در فرایند شناخت مذهب و روش و متدهای پیامبر در کنار سنت گفتاری و رفتاری وی.
- سمبولیک دیدن و قابلیت بازخوانی اسطوره‌ای و تأویلی دانستن بسیاری از آموزه‌های مذهبی.
-

• اندیشه و ایدئولوژی شریعتی

- تحلیل و اندیشه و آرای نظری و مذهبی شریعتی، نیازمند مقاله‌ای مستقل و مفصل است. در این بخش، تنها به برخی ویژگی‌های مهم اشاره می‌شود:
- دغدغه‌ی دائمی برای یافتن معنای وجود. وی تفسیری معنوی از هستی ارائه می‌دهد و مقوله‌ی خدا را در چارچوب «توحید وجود»، که نه وحدت وجود برخی صوفیان و عارفان است و نه کثرت وجود برخی فیلسوفان، با استناد به جمله‌ی امام علی، که «خدا در درون اشیاء است، نه به یگانگی؛ و در برون اشیاء است، نه به بیگانگی.» بازخوانی می‌کند.
 - دغدغه‌ی مستمر بر معنای زندگی و مقوله‌ی جاودانگی. سایه انداختن این دغدغه و این نوع نگرش به انسان و زندگی در کلیه‌ی آثار وی، و نفوذ و گسترش رگه‌ی کویری به تمامی ابعاد اندیشه‌ی او.
 - مذهب را در کنار هنر و عرفان قرار دادن (بر خلاف برخی متفکران دیگر، که همواره مذهب را در کنار علم یا فلسفه مورد تحلیل و تطبیق قرار می‌دهند) و طرح مذهب ماورای علم در مقابل مذهب مادون علم، و نیز طرح «ایمان ماورای ادیان» و «مذهب انسانیت».
 - طرح عرفان، برابری، آزادی، به منزله‌ی مقولاتی معنابخش به زندگی و خواسته‌های همیشگی بشر در تاریخ و آرمانهای نهایی انسان.
 - نگاه امیدوار تاریخی بر بستری از معناداری تاریخی.

- تأکید بر آزادی، به عنوان معنادهنده انسان (که فقدان آن، انسانیت انسان را زیر سؤال می‌برد و بزرگترین آرمان فلسفی - اجتماعی آدمی است که می‌بایست همچون عقربهی قطب‌نمایی، جهت‌بخش حیات و حرکت هر انسانی باشد).
- عدالت‌خواهی و مردم‌گرایی و دغدغه‌ی دائمی و عمیق بر سرنوشت فقرا و مستضعفان و زحمت‌کشان، که مظلومان همیشه‌ی تاریخ بوده و هستند، با طرح تأکید بر ابوذر و بازخوانی ابعاد اجتماعی توحید در نفی فقر و طبقات.
- بارخوانی استراتژی، متداول‌زی، و ایدئولوژی شريعتمى، می‌تواند روشن‌فکر مسؤول را در تحلیل درست شرایط موجود و راه برونو رفت از آن، یاری رساند.
- و اینک نیز استراتژی، متداول‌زی، و ایدئولوژی شريعتمى در چارچوب شاخص‌های مطرح شده در مقاله، قابل تداوم و تکامل می‌باشد.

*هويت ملى - مذهبى

(نسبت مذهب و مليت در آرای شريعىتى)

ضرورت طرح بحث مليت

به نظر مىرسد يكى از چالش‌های مهم دهه‌ی سوم انقلاب، همین بحث مليت و رابطه‌اش با ديانات باشد. تأكيدی که بر نام و ياد مصدق مىشود و سرود «اي ايران» که در بسيارى از محافل دانشجویی و محافل عمومی خوانده مىشود، طلايه‌های اين چالش مهم در دهه‌ی سوم انقلاب است. بنابراین، در ابتدا به تبيين ديدگاه شريعىتى در مورد مليت مىپردازيم و سپس به شرایط اجتماعی و شرایط روز جامعه‌مان مىرسیم.

مفهومی مليت از ديدگاه شريعىتى، يكى از ابعاد ناشناخته‌ی تفکر اوست که شايد با توجه به نيازهای امروز، بتوان آن را بازخوانی کرد. اين بحث را شريعىتى در جاهای مختلفی مطرح كرده. ولی اسکلت و اساس بحث آن، عموماً در دو مجموعه‌آثار ۴ و ۲۷ مطرح شده است.

شرایط زمانی طرح بحث مليت از سوی شريعىتى

نخست توجه داشته باشيم که شريعىتى در زمانی به بحث مليت پرداخت که اوج تبلیغ ایران‌گرایی باستانی، توبیط رژیم پهلوی بود. از سویی جو غالب روش فکری جامعه‌ی ما، که تحت الشاعر تفکر مارکسیستی بود، ناسیونالیسم را يك امر منفی و بورژوازی تلقی می‌کرد و به قول دکتر شريعىتى، يك «دشنام» محسوب می‌شد^۱. همچنان در نگاه برخی روشن‌فکرانی که خیلی جهانی فکر می‌کردند و به تعبیر شريعىتى، اومانیست‌ها، مليت چاقویی بود که پیکره‌ی واحد جهانی بشری را شقه‌شقه می‌کرد. خلاصه، هیچ‌کس موافق این مفهوم نبود و به‌ویژه چون از طریق حکومت پهلوی نیز این مقوله تبلیغ می‌شد، يك مسأله‌ی منفی و به نوعی ضد انقلابی و ارجاعی هم تلقی می‌گردید.

شريعىتى، فضای سنتشکن و جوشکنی‌های بسياری دارد. مثلاً در دورانی که فضای غالب روشن‌فکری ما، فضای مارکسیسم‌زده بود و در آن، اندیشه‌ی «آزادی»، يك امر روبنایی تلقی می‌شد که با حل مناسبات اقتصادي - اجتماعی خود به خود خواهد آمد، شريعىتى روی مقوله‌ی آزادی می‌ایستد و حتی انسان را با آزادی تعریف می‌کند. یا در همان دوران که طرح مقوله‌ی «عرفان»، يك امر مالیخولیایی تلقی می‌شد، باز شريعىتى روی آن تأکید فراوانی می‌کند. و یا در آن فضای سنتی شريعىتى، شدیداً به علامه مجلسی حمله می‌کند و

^{*} مطلب زیر، متن يك سخنرانی است که در مراسم سالگشت دکتر شريعىتى، در تاریخ ۷۸/۲/۲۱، در سالن کتابخانه‌ی حسینیه‌ی ارشاد، که از سوی دفتر پژوهش‌های فرهنگی دکتر شريعىتى تشکیل شده بود، ایراد شده است. این مقاله، در شماره‌های ۶۴ (۷۸/۹/۲۴) و ۶۵ (۷۸/۱۰/۸) مجله‌ی ایران فردا/ به چاپ رسیده است.

[†] مآیه، ص ۹۳.

هزينه‌اش را هم می‌بردازد. به هر حال، شريعتمى جوشكى و سنتشکنی‌های زيادی داشته که يكى از آنها، همين بحث مليت است. با اين مقدمه، و با ترسیم فضای آن دوران که در آن طرح بحث مليت در بين روشون‌فکران با دشواری زيادی همراه بود و جرأت و جسارت زيادی می‌خواست، وارد اصل بحث می‌شويم.

مليت از ديدگاه شريعتمى

سه پايه‌ی تمدن جديد

شريعتمى می‌گويد^{*} سه پايه‌ی تمدن جديد، يكى فلسفه‌ی عقلی است، ديگرى اخلاق طبیعی، و سوم هم سیاست ملی در برابر انترناسيونالیسم کلیسايی. اين بحث را به علت ضيق وقت باز نمى‌کنيم. فقط تأكيد می‌کييم که شريعتمى، مدرنيته‌ی محقق یا تمدن جديد را روی اين سه پايه می‌بیند. (نه صرفاً روی فلسفه‌ی عقلی و عقلانیت).

نيار به بازخوانی «انسان و مترفقی» از مليت

شريعتمى در جای ديگرى اشاره می‌کند[†] که ما احتیاج به يك توجیه انسانی و مترقبی از مليت داريم، تا زمینه‌ای فکري برای استقلال ما بشود. (من فقط نکات مهم مطالب شريعتمى را می‌گويم، زира جملات آنها طولانی و مفصل است). البته آفات مليت را نيز باید تحليل کنيم، دقت کنيد که شريعتمى مليت را به عنوان يك امر مهم در پيش روی ما قرار می‌دهد و ابعاد و زوايايش را می‌شکافد و می‌گويد: «باید راهی برای کشف مجدد آن پیدا کنيم.[‡]» در دورانی که دستگاه رسمي دارد مليت را تبلیغ می‌کند، شريعتمى هم می‌گويد اين مليت عنصر مهمی است. اماً ما باید از يك راه ديگر برويم؛ راهی که کشف مجدد آن را در پی داشته باشد.

مليت - مذهب، شخصيت - عقيدة

در نگاه شريعتمى، مليت چیست؟ اينک بحث ديانات و مليت، چالش بسيار جدی‌ای شده است. بحث اين است که ناسيونالیسم و ملی‌گرایی، کفر، شرك، و مخالف اسلام است. الان دوستان در جامعه‌ی ما داغی اين بحث را روی پوستشان هم احساس می‌کنند. اماً در آن زمان، شريعتمى به اين مقوله پرداخت که رابطه‌ی مليت و ديانات چیست. تبيين شريعتمى از اين نسبت، پايه و اساس بحث اوست.

شريعتمى در جاهای مختلف مآ۷۲، اين بحث را مطرح کرده که «مليت» همچون «شخصيت»، و «مذهب» همچون «عقيدة» است و از اين دو مقوله، تحليلي پيچیده و عميق

^{*} مآ ۲۵، ص ۲۶۵.

[†] مآ ۸، ص ۸۷.

[‡] مآ ۳۷، ص ۸۷ تا ص ۹۰.

ارائه مى دهد^{*}. مليت همچون شخصیت ماست و مذهب همچون عقیده ما. یعنی بین عقیده و شخصیت، تفکیک قائل مى شود. در یک خانواده متشکل از چند خواهر و برادر، ممکن است همه مسلمان باشند، حتی گرایش سیاسی نسبتاً واحدی داشته باشند، یعنی در عرصه عقاید خیلی با هم متفاوت نباشند، ولی شخصیت‌های گوناگونی داشته باشند؛ یکی ساده باشد، یکی پیچیده؛ یکی درونگرا باشد، یکی برونگرا؛ یکی کم‌حرف باشد و دیرجوش، یکی اجتماعی باشد و زودجوش. یعنی مقوله شخصیت، کاملاً ز مقوله عقیده متفاوت است. (هرچند عقیده، به عنوان یکی از عوامل سازنده شخصیت، قطعاً مؤثر است.) در عرصه رابطه اسلام و مليت، شريعىتى همین فاصله‌گذاری را مى کند. ما کشورهای مسلمان زیاد داریم. هر کدام از این کشورها، چه مبدأ اسلام که عربستان است، چه کشورهایی که اسلام بعداً به آنها وارد شده، هر یک قبل از اسلام، یک شخصیت تاریخی داشته‌اند. این شخصیت تاریخی، به تعبیر یونگ، یک ناخودآگاه قومی، یا یک رشته سنت‌ها و ویژگی‌های قومی را ساخته است. لذا وقتی دین به عنوان یک فرهنگ وارد آن جامعه می‌شود، طبیعتاً در یک چالش و تعامل متقابل با آن شخصیت تاریخی چندهزارساله قرار می‌گیرد. اسلام در اندونزی، هند، کشورهای عربی، و در کشورهای آفریقایی، یک رنگ و بو و خاصیت مشترک ندارد. این مسئله، پایه و اساس تبیین تئوریک شريعىتى از رابطه مذهب و مليت است. مذهب سازنده عقیده ماست، یا یکی از منابع اصلی سازنده عقیده و باورهای ماست، و مليت یک شخصیت کهن‌تری است. اسلام بعداً وارد ایران شده است. قبل از ورود اسلام، مذهب زرتشت بوده و قبل از آن مهربرستی بوده است... ولی ما جدا از عقیده‌مان، شخصیتی هم داریم که روی برداشت و تلقی‌مان از اسلام، و نیز روی ساختن فرهنگ و تمدنمان، به شدت مؤثر واقع می‌شود.

شريعىتى اسلام ایرانی را در آثار مختلفش از قول دیگران و از قول خودش، تفسیر کرده است. از قول ماسینیون و عبدالرحمن بدوى[†]، اسلام ایرانی را اسلام معنوی، و ایرانیان را قوم پرملکات معرفی می‌کند. آقای مطهری در کتاب خدمات متقابل ایران و اسلام هم این بحث را کرده است و حتی وی اشاره می‌کند که به جز کندي، تقريباً همه‌ی فلاسفه اسلامی، ایرانی هستند و تمدن اسلامی، بر پایه‌های تمدن ایرانی شکوفا شده است. دین اسلام آمده و روی یک تمدن و شخصیت تاریخی قرار گرفته است. تعامل این دو تاست که تمدن اسلامی را شکوفا کرده است. البته صرفاً ایرانی‌ها در این امر دخیل نبوده‌اند. بلکه شاید ایرانی‌ها درخشان‌ترین قومی هستند که توانستند فرهنگ اسلامی را بارور کنند.

شريعىتى می‌گوید: «شهروردى، عطار، ملاصدرا، مولوی، احجار کریمه‌ی کوهستان عظیم فرهنگ ما هستند که در آنها، فرهنگ ایرانی را بدون فرهنگ اسلامی جستن، همانقدر محال است که فرهنگ اسلامی را بدون فرهنگ ایرانی جستن[‡].» یعنی این‌ها را دقیقاً حاصل

^{*} مرآ، ۲۷، ص ۱۴۳.

[†] مرآ، ۲۷، ص ۲۱۱.

[‡] مرآ، ۲۷، ص ۱۴۶.

تعامل مشترک ايرانيت و اسلاميت و عقيدة و ايمان با شخصيت تاريخي ايرانيان مى داند. شريعىتى تأكيد و تجليل فراوانى از فردوسى مى كند. اگر دوستان، فقط از روی فهرست اعلام آثار شريعىتى، نظرهای وي را درباره‌ى فردوسى درياورند، مى بینند شريعىتى چه قدر برای فردوسى احترام قائل بوده است. زира او توانست شخصيت تحقيرشده‌ى ايرانى‌ها را به ايرانى‌ها برگرداند^{*}. ايرانى‌ها بعد از حمله‌ى اعراب، بنا به دلایلى، اسلام را پذيرفتند. (شريعىتى اين امر را خيلي منصفانه و بي طرفانه، و جدا از تعصبات دينى يا تعصبات ايرانى، تحليل كرده است[†]). اما ايرانى‌ها به تدرج متوجه شدند که مسئله فقط مسئله‌ى اسلام نىست؛ مسئله‌ى سلطنه‌ى قوميت عرب هم هست. در اين دوران، قوم ايرانى به شدت تحقيير مى شود. اما برای اولين بار، فردوسى با بازخوانى گذشته و شخصيت تاريخي ما، تحقيير تاريخي‌مان را پس مى زند و به ايرانى‌ها شخصيت مى دهد. فردوسى، پشتواهه‌ى تاريخي ايرانى‌ها را، که به رغم سابقه و تمدن شکوفايشان توسرى خورده بودند و به عنوان «موالى» معرفى مى شدند، به يادشان مى آورد و غرور ملي آنها را به خودشان برمى گرداند. از نظر شريعىتى، اين مسئله در بازسازى تمدن ايرانى، بسيار مهم است.

يك مثال بزنم تا دوستان با آن دوران رابطه‌ى حسى برقرار بکنند. وقتی تيم ملي فوتمال ايران به جام جهانى فرانسه رفت، باعث وفاق جمعى و غروري مشترک برای همه‌ى ايرانى‌ها شد. به تعبير دوستى، اين مسئله اصلاً «كاروان هويت ملي ايرانى‌ها» گردید. مثال ديگر اين که قبل از دوم خداداد، ما در جهان نوعی تحقيير سياسى شده بوديم و وقتی در بسياري از کشورهای اروپايى دزدی مى شد، مى گفتند موسياهها را بگيريد؛ يعني اิตاليايى‌ها، عرب‌ها، و ايرانى‌ها. ما با توجه به بعضى جوسازى‌ها و نيز برخى عملکردهای قدرت سياسى در ايران، يك قوم وحشتي تلقى مى شدیم. بعد از روی کار آمدن آقای خاتمى توسط رأى بىست ميليون ايرانى، برخى ايرانى‌ها که از خارج از کشور مى آيند، مى گوبند ما دوباره داريم به آن شخصيت تاريخي‌مان برمى گردیم. دوباره داريم آن غرور ايرانى خودمان را پيدا مى کنیم. حالا اين مسئله در يك فاصله‌ى ده - بىست ساله است. آن موقع، در يك فاصله‌ى صد تا دوبيست ساله بوده است که فردوسى، در بازگرداختن هويت و شخصيت ما، پس از اين مدت طولاني، نقش اساسى و تاريخي بازى مى كند. اما مسئله‌ى انسان، فقط مسئله‌ى عقيدة و خردش نىست؛ چرا که ممکن است فردی محفوظات و معلومات زيادي داشته باشد، اما اين‌ها در چارچوب يك شخصيت تحقيرشده و خودكمبین، هيچ‌گاه نمود و تبلور ندارند. فردوسى اين غرور را به ايرانى‌ها برگرداند و به همين خاطر، شريعىتى بارها از فردوسى تجليل كرده است. پس در ديدگاه شريعىتى، ملیت شخصيت تاريخي است و مذهب يك بخش، يا بخش مهمی از باور و عقاید ماست.

* مآ ٢٧، ص ٢٠٠.

[†] او به صراحت، غارت و كشتار اعراب را محکوم کرده است. مآ ١٥، ص ٢٢٠؛ مآ ١٩، ص ٢٨٨؛ مآ ٢٢، ص ١٨٢ و....

تجربه‌ی تاریخی: تعامل خلاق یا حذف و تحقیر؟

شریعتی معتقد است که هر موقع ملیت و مذهب بتوانند با همدیگر رابطه‌ی خلاق و پویا، و تعاملی متقابل داشته باشند، جامعه‌ی ما بارور می‌شود و رشد می‌کند و هر موقع یکی دیگری را سرکوب یا تحقیر کند و بخواهد از صورت مسأله پاکش کند، ما به سمت فروپاشی تمدنی پیش می‌رویم. ما این مسأله را در دوره‌ی ساسانیان می‌بینیم، در اواخر دوره‌ی ساسانیان، یک بینش متحجر و جزئی شریعت‌گرای زرتشتی بر ایران حاکم می‌شود. هم‌جنین فاصله‌ی طبقاتی شدید و نظام وابسته و کاستی اجتماعی، که نمادش داستان کفسگرزاده‌ی دوران انوشیروان است (که حاضر است به شرط امکان سوادآموزی پسرش، بخشی از خرج سپاه ایران را بدهد، ولی با آن موافقت نمی‌شود) ملاحظه می‌شود. قبل از ورود اسلام، فرهنگ مانوی از یک طرف و فرهنگ مزدکی از طرف دیگر داشت رشد می‌کرد. (شریعتی می‌گوید مانویت مورد توجه روش‌فکران بود و مزدکی مورد توجه توده‌های مردم^{*}). از شرق ایران هم مذهب بودایی داشت می‌آمد. از غرب هم مسیحیت می‌آمد. یعنی تمدنی که قشریتی شریعت‌گرا بر آن حکومت می‌کرد، داشت فرو می‌پاشید و هر نسیم تازه‌ای مورد استقبال جامعه قرار می‌گرفت. اسلام که آمد، شعار فراگیری داد. تعبیرش را شنیده‌اید. عربی که سر مرز ایران می‌گوید ما آمده‌ایم شما را از پستی زمین به بلندای آسمان، از جور ادیان به عدل اسلام، و از بندگی بندگان خدا به بندگی خدای بندگان دعوت کنیم. این شعارها و مفاهیم برای مردم خیلی جاذبه دارد و اگر تنباد اسلام نمی‌آمد، آن نسیمه‌ها زرتشتی‌گری را در ایران قطعاً شکست می‌داد. ولی اسلام که می‌آید، در جامعه‌ای که فاصله‌ی طبقاتی و تحرّج آن را پوشانده است، مورد استقبال قرار می‌گیرد.

به هر حال، ما یک بار در اواخر ساسانیان، شاهد غلبه و هجوم مذهب بر ملیت، و شکستن غرور ملی، زیر پای تحرّج و فاصله‌های طبقاتی هستیم. یک نمونه هم در اواخر دوره‌ی صفویه است. هرچند در اوایل دوره‌ی صفویه، یک وحدت ملی به وجود می‌آید، معماری ما رشد می‌کند و... اما به تدریج، شریعت‌گرایی جزئی و شکلی و غالباً می‌شود، به طوری که بسیاری از شاعران ایرانی فرار می‌کنند و به هند می‌روند. صوفیان، که برداشت‌های متفاوتی با برداشت‌های فقهاء داشتند، تحت فشار گذاشته می‌شوند (در حالی که خود صفویان پایه‌های صوفیانه داشتند!). جنبش‌های شیعه در آن دوره، شدیداً سرکوب می‌شوند و ملاصدرا، تحت فشار فقاهت‌گرایان به کهک قم می‌رود. (حالا برای ملاصدرا بزرگداشت گرفته می‌شود. اما کدیور و کدیورها در زندان هستند!) در این دوران، ما دوباره شاهد غلبه‌ی مذهب‌گرایی صرف و خشک و قشری بر یک فرهنگ بارور ملی هستیم و یک بار دیگر، ما چوب این وضعیت را می‌خوریم. در همان حال که سران کشورها نشسته بودند و استخاره می‌کردند، درباره صفویه با یک حمله‌ی افغان فتح می‌شود.

یک نمونه‌ی دیگر که ما در این ده - بیست سال اخیر شاهد بوده و هستیم، برخورد خصوصت‌آمیز و بیمارگونه با کلمه‌ی ملی و ملت است. مثلاً گفته شد مجلس شورای

* مآ، ص ۱۵۶؛ مآ، ۳۷۱، ص ۱۹۱.

«اسلامی»؛ انگار مجلس شورای «ملی» کفر است. در حالی که شورای ملی، یعنی شورای همه‌ی مردم؛ به همین سادگی. این خصوصت، ریشه‌های تاریخی از دوره‌ی مصدق دارد که باید جداگانه به آن پرداخت. ولی می‌بینیم این حالت هم با ترک می‌خورد و بعداً گاه مجبور می‌شوند عقب‌نشینی کنند و سرود ای ایران پخش کنند. ولی همچنان نسبت به ملیت و واژه‌ی ملی، نفرت وجود دارد و آن را در مقابل مذهب می‌بینند. در حالی که در تحلیل پیچیده و عمیق شريعتمى، این‌ها اساساً در مقابل هم نیستند. بلکه دو پدیده‌ی متفاوتند. ما در این سه دوران، غلبه‌ی یک نوع تحجّر بر فرهنگ ملی و ملیت را می‌بینیم.

در دوره‌ی پهلوی، به‌ویژه ده - پانزده سال آخر آن، شاعر مسأله‌ی بر عکس و وارونه‌ای هستیم؛ یعنی غلبه‌ی ایران‌گرایی بر مذهب، و مقابله‌جوبی با فرهنگ مذهبی جامعه. آن‌ها تصور می‌کردند اگر در طرح و تحلیل تاریخ ایران، بر ایران بعد از اسلام هم تأکید کنند، این عمل تأیید اسلام و مذهب است! ما چوب هر دو رویکرد را خوردیم. یک بار در دوران ساسانیان و صفویان، و یک بار هم در دوران پهلوی، که جامعه خودش را جمع می‌کند و احساس می‌کند به فرهنگ مذهبی‌اش دارد حمله می‌شود. مردم هم به قدرت مستقری که دارد از این زاویه برخورد می‌کند، حمله می‌کند.

شعویه، ایده‌ی آل شريعتمى

اما الگوی اثباتی شريعتمى چیست؟ الگوی «شعویه»، نمادی است از رابطه‌ی خلاق بین «مذهب»، به عنوان عقیده، باور و فرهنگ، و «ملیت» به عنوان شخصیت. الگوی شعرویه توانست بین این دو تعاملی جدی و پوپا ایجاد کند و «اسلام منهای عرب» را مطرح نماید.* یعنی ضمن این که فرهنگ اسلامی را می‌پذیرد، ولی از قومیت و ملیت خودش هم دفاع می‌کند و غرور تاریخی را به جامعه‌ی خودش برمی‌گرداند. بعد از این دوره، یک شکوفایی عظیم داریم و طیف گسترده‌ای از متکلمان، فلاسفه، شعراء، عرفاء، معماران، سیاستمداران مختلف (محافظه‌کار و رادیکال: خواجه نظام‌الملک، ناصرخسرو و...) به وجود می‌آیند. این یک دوره‌ی شکوفایی است که بر اساس تعامل این دو عنصر شکل می‌گیرد.

ملیت بر پایه‌ی «فرهنگ»، نه خاک و خون و نژاد

اولین درون‌مایه‌ی شريعتمى در تعریف ملیت، این است که او بر «فرهنگ» تکیه می‌کند، نه بر نژاد و خاک و خون.[†] (البته ملیت را تاریخ، زبان، جغرافیا، حافظه‌ی تاریخی مشترک، غمها و شادی‌های مشترک، و... و الآن دولت‌های ملی می‌سازد). همان‌گونه که یک فارس به فردوسی احترام می‌گذارد، یک کرد ایرانی هم احترام می‌گذارد. ما خوبی‌ها، بدی‌ها، غمها، و شادی‌های مشترکی داشته‌ایم، ضمن این که یک جامعه‌ی متکثر هم بوده‌ایم، به هر حال، شريعتمى در بازخوانی ملیت، بر فرهنگ تأکید می‌کند؛ نه بر خاک و خون و نژاد.

* مآیه ۲۷، ص ۱۶۸.

[†] مآیه ۲۷، ص ۹۰.

ملیت بر پایه‌ی «مردم»، نه پادشاهان (ملیت مردم‌سالار)

دومین درونمایه‌ی شريعتمى در بازخوانی ملیت، تأکید بر «ملت» است، نه «پادشاهان». یعنی ملیت شريعتمى، ملیت مردم‌سالار و دموکراتیک، با تأکید بر توده‌های مردم است. شريعتمى به ایرانگرایی باستانی که در زمان پهلوی تبلیغ می‌شد، نقد می‌کند و می‌گوید در این دیدگاه، گویا ملت مساوی است با پادشاه. این دیدگاه فکر می‌کند هر کس که بر این ملت سوار شده و سواری کرده^{*} (با همین تعبیر)، با ملت مساوی است؛ در حالی که ملیتی که من می‌گویم، مبتنی بر توده‌های عظیم ملت است. شريعتمى در بازخوانی از تاریخ، بر مزدک، بابک، کاوه، شعوبیه، سربداران، و... تأکید می‌کند. البته می‌شد در این بازخوانی تاریخی بر پادشاهان تکیه کرد. این حا نقش جهان‌بینی، ایمان، عقیده، و مذهب نیز مشخص می‌شود.[†] یعنی شما در بازخوانی تاریخ گذشته‌ی خودتان هم می‌توانید بر سلسله‌ی پادشاهان تأکید کند و هم بر مزدک و بابک و ناصرخسرو و سربداران و.... این رویکرد، تأثیر اندیشه و عقیده و مذهب را در بازخوانی ملیت نشان می‌دهد.

آفات ملیت

اما شريعتمى، به «آفات ملیت» هم توجه دارد و می‌گوید که «ملیت مانند مذهب و ایدئولوژی، هم به مراقبت نیاز دارد و هم به تربیت[‡].» یعنی اگر از این‌ها مراقبت نشود، می‌توانند به یک بستر انحرافی و خطرناک بیافتدند و از درونشان، تمامیت‌خواهی و چیزهای دیگر در بیاید. در مورد ملیت می‌گوید: «مزاج ملیت برای سرایت بیماری نژادپرستی و خاکپرستی، مساعد است[§].» یعنی می‌گوید باید مواطن آفت‌های ملیتی که بر آن تأکید می‌کنیم، باشیم؛ همان‌طور که باید مواطن آفت‌های مذهب (که حالا به سرمان آمده!) باشیم. بر همین اساس، ملیت‌گرایی و ایرانگرایی باستانی دوره‌ی پهلوی را نقد می‌کند.

نقدهای شريعتمى بر ایرانگرایی باستانی

یکی از نقدهای او از این تلقی از ملیت، این است که ملت را مترادف پادشاه می‌داند: «همه بندگانیم خسروپرست^{**}، «اگر او روز را گوید شب است، این بباید گفت اینک ماه و پرون» یعنی اگر شاه بگوید الان شب است، ما هم باید بگوییم ستاره‌ها را نگاه کن! این فرهنگ، درونمایه‌ی ملی‌گرایی باستانگرای دوره‌ی پهلوی است.

^{*} مرآ، ص ۱۱۵.

[†] مرآ، ص ۳۵۰.

[‡] مرآ، ص ۹۵.

[§] مرآ، ص ۱۱۵.

^{**} مرآ، ص ۲۵۷.

یکی دیگر از نقدها او، این است که اساساً ایران باستان، برای ما دیگر جنبه‌ی تاریخی دارد. جنبه‌ی اجتماعی و حضور زنده و فعال ندارد.^{*} (و ما، بسیاری از اساطیر ایرانی را در اساطیر اسلامی، بازتولید[†] کرده‌ایم.) مثلًا شاید اسطوره‌ی سیاوش در جامعه‌ی ما آنقدر زنده نباشد که حمامه‌ی حسین زنده است.

نقد دیگر او، چنین است: ملی‌گرایی قدیم ایران در مقابل اعراب سلطه‌گر مهاجم بود. اما امروز، سلطه بر ما از طریق اعراب اعمال نمی‌شود. ما از جای دیگری مورد سلطه قرار می‌گیریم. الان ترکمان نعل وارونه می‌زند. ملی‌گرایی باستان‌گرا می‌خواهد یک جو ضد عربی در ایران به وجود بیاورد. در حالی که جو ضد عربی که فردوسی داشت، به زمان خودش مربوط است. می‌دانید فردوسی، یک شیعه‌ی زیدی‌مذهب است و در مجموعه‌ی شعرهایش هم همیشه با اسلام و پیامبر و علی و بسیاری از رهبران مذهب اسلامی، بسیار مثبت برخورد کرده، یعنی همان موضوع «ایران - اسلام منهاهی عرب» را پیاده کرده است.

ملیت بر پایه‌ی عدالت (ملیت بر اساس مردم‌سالاری و عدالت‌خواهی)

عنصر دیگر در دیدگاه شریعتی، مربوط به رابطه‌ی ملیت با «عدالت» است. از نظر او، تضاد طبقاتی دشمن تکوین ملیت است[‡]. او معتقد است وقتی در یک جامعه، فاصله‌ی طبقاتی زیاد بشود، دیگر طبقات فرودست حاضر نیستند برای طبقات فرادست فداکاری بکنند. علت اصلی شکست ایران از اعراب مسلمان نیز همین است. شریعتی در انتقاد به رویکرد مارکسیستی به ملیت می‌گوید: ملیت برای تضادهای طبقاتی سریوش نیست[§]. یک قرائت از ملیت، روی تضادها و تعارضهای طبقاتی دقیقاً سریوش می‌گذارد. ولی شریعتی وقتی از منظر جامعه‌شناسی و از بیرون به مسأله نگاه می‌کند، می‌گوید که تضاد طبقاتی دشمن، شکل‌گیری ملیت و احساس ملی است.

پس بر اساس این عناصر و درونمایه‌هایی که برشمردیم، «ملیت» شریعتی (از منظر سوسیال - دموکراسی او) فرهنگی، مردم‌سالار (متکی بر مردم) و عدالت‌خواه است.

تجربه‌ی تاریخی نفی ملیت

شریعتی در نقد نگاه مارکسیستی به ملیت، نکات دیگری هم دارد. وی می‌گوید تجربه نشان داده که هر کس خواسته مرزها و ملیت‌ها را انکار بکند و به انترناسیونالیسم بپردازد، (این را هم به مسلمان‌ها می‌گوید و هم به مارکسیست‌ها و هم به اومانیست‌ها، یعنی هم به انترناسیونالیسم دینی انتقاد می‌کند و هم به انترناسیونالیسم چپ و هم به

^{*} مآ، ۴، ص ۲۶ و ص ۳۲۰.

[†] مآ، ۴، ص ۲۰۸.

[‡] مآ، ۲۷، ص ۱۶۱.

[§] مآ، ۲۷، ص ۱۳۸.

انترناسيوناليسم انسانی^{*}) به سلطه‌ی یک ملت بر بقیه‌ی ملت‌ها رسیده است.[†] همانند سلطه‌ی ملت روس بر تمام ملت‌های جمهوری شوروی یا سلطه‌ی اتحاد جماهیر شوروی بر دیگر کشورهای بلوک شرق. الان هم ادعا می‌شود که ما ام القرای جوامع اسلامی هستیم، اماً ام القرایی که ما رئیس آن هستیم!

بر همین اساس، به اومانیست‌ها انتقاد می‌کند و می‌گوید که ما تا به یک هویت خودآگاه ملی، و تا به تساوی ملت‌ها نرسیم، نمی‌توانیم به اومانیسم و وحدت بشری برسیم.[‡] لذا، نمی‌توان ملاک و مبنای انترناسيوناليسم را روی هم‌خونی گذاشت. مثالی هم می‌زند و می‌گوید: «وقتی پشه خون ما را می‌مکد، ما با هم هم‌خون می‌شویم!» یعنی ما با اوپی که دارد خون ما را می‌مکد، به ظاهر هم‌خون می‌شویم! این را به صورت طنز می‌گوید. شريعتم؛ به فرار مغزها[§] اشاره می‌کند و می‌گوید بی‌غیرتی است که کسی در جامعه‌ی خودش، از منافع جامعه‌ی خودش بهره‌ور شود و رشد کند، آن‌گاه دست‌آورد و محصولش را جای دیگری صرف کند. این را در نقد اومانیست‌ها می‌گوید.

بازخوانی تاریخ ایران از منظر ملیت و مذهب

شريعتم؛ بر اساس این مجموعه‌ی عناصر که برشمردیم، تاریخ اسلام و اسلام آوردن ایرانی‌ها را بازخوانی کرده است که خودتان می‌توانید آن را به تفصیل بخوانید و به بلندنظری، بی‌طرفی، و انصاف علمی و عدم تعصب و واقع‌گرایی و وطن‌دوستی او در این تحلیل، پی ببرید.^{**}

او می‌گوید وقتی اسلام وارد ایران شد و بنا به دلایلی مورد پذیرش قرار گرفت، یک سلسله جنبش‌های ملی به وجود آمد. ایرانی‌ها به تدریج احساس کردند که عرب‌ها، علاوه بر اسلام، خواسته‌های سلطه‌گرانه‌ی قومی هم دارند که آن را لای زرور اسلام پیچیده‌اند و در قالب اسلام دارند منافع قومی خودشان را پیش می‌برند. بعد می‌گوید رهبران این جنبش‌های ملی وقتی پیروز می‌شدند، باز هم خطبه به نام خلیفه‌ی بغداد می‌خوانند و سکه به نام او می‌زندند. از این رو، شاهد خیانت امیران محلی، علیه توده‌های مردم هستیم.^{††} در اینجا ناخودآگاه قومی و خرد تجربی جامعه‌ی ما، یک قدم جلو آمد و احساس کرد انگار مردم سرباز پیاده‌هایی بودند که باید می‌جنگیدند تا امیر محلی پیروز بشود و در نهایت هم سکه به نام خلیفه‌ی بغداد بزند! شريعتم؛ می‌گوید در این‌جا، جنبش‌های ملی ما «طبقاتی» هم می‌شوند. در این دوران، شريعتم؛ در ایران بسیار نفوذ پیدا می‌کند و «مانی‌گری» در شکل

^{*} مآ ۲۷، ص ۱۲۰.

[†] مآ ۲۷، ص ۱۲۳.

[‡] مآ ۱۲، ص ۲۶۲؛ مآ ۲۰، ص ۷۱.

[§] مآ ۲۷، ص ۱۲۷ و ص ۱۸۶.

^{**} به عنوان نمونه، به مآ ۱۵، ص ۸ به بعد؛ و مآ ۲۶، ص ۴۳۳ مراجعه کنید.

^{††} مآ ۱۵، ص ۲۱.

«تصوف»، و «مزدکیگری» در شکل «تشیع»، باز تولید می‌شوند*. یعنی توده‌های مردم که خواهان عدالت اجتماعی هستند، به شدت رو به شیعه می‌آورند†. (البته منظور فقط شیعه‌ی امامیه نیست. شیعه‌ی زیدیه، اسماعیلیه، و... هم هست). به هر حال، اکثر جنبش‌های ضد عربی با مضمون طبقاتی، جنبش‌های شیعه‌اند: زیدیه، اسماعیلیه، (حتی خوارج) و سربداران. و چون سربداران شیعه‌ی امامیه هستند و سنتیت بیشتری با جامعه‌ی ایران دارند، شريعیتی بیشتر رویشان تأکید می‌کند‡.

شريعی در یک نگاه تاریخی، می‌گوید تصوف علیه فقاهت و تشیع علیه خلافت بوده است§. یعنی روشن‌فکرها که از جزمیت و شکل‌گرایی فقاهت خشک علمای سنی درباری خسته شده بودند، می‌آیند به سمت تصوف؛ و توده‌ی مردم عدالت‌طلب، یا روشن‌فکران مبارزی که اهل فدایکاری بودند، می‌روند به سمت تشیع. و آن روح قومی مانیگری و مزدکیگری خود را تصوف و تشیع، باز تولید می‌کند.

روح سامی، روح آریایی

شريعی همچنین، تحلیل بسیار عمیق و زیبایی از روح سامی و روح آریایی دارد که دوستان تفصیل و جزئیاتش را خودشان حتماً بخوانند. او بین روح سامی و روح آریایی، مقایسه می‌کند. روح آریایی، روح آرام و کند و ملایم است و روح سامی، روح تند و پرشتاب**. تظاهرات‌کنندگان در کشورهای عربی - و حتی در خوزستان خودمان - در موقع تظاهرات، بالا و پایین می‌پرنند. شريعیتی جمال عبدالناصر را با مصدق مقایسه می‌کند و می‌گوید مصدق نماد روح آریایی است و ناصر، نماد روح سامی - هر دو هم رهبر ملی هستند.

مقایسه‌های دیگری هم دارد. مثلًا می‌گوید سامی درخت‌بین است؛ یعنی خردنگر و جزء نگر است. اما آریایی، کلنگ و جزء‌نگر است؛ هم درخت را می‌بیند و هم جنگل را††.

البته شريعی معتقد است قومیت ایرانی و جامعه و تمدن ایرانی، به آن شکل و معنایی که در هند است، «شرقی» نیست. بلکه بین شرق و غرب است. در هند، الهام و اشراق غلبه دارد و در تمدن غربی و در یونان، خردگرایی غلبه دارد. ولی در فرهنگ ما، همیشه یک همزیستی بین الهام و خردگرایی وجود داشته است‡‡. اشعار ما همیشه این‌طوری است. حتی فیلسوفهای بسیار عقلانی ما وقتی شعر می‌گویند، شعر عرفانی می‌گویند. مثلًا همه شعرهای بوعلی‌سینا، عرفانی است.

* مرآ، ۲۷۱، ص ۱۹۲.

† مرآ، ۲۵۳، ص ۱۸۵.

‡ مرآ، ۲۷۱، ص ۹۱؛ و مرآ، ۹۱، مقاله‌ی «تشیع سرخ - تشیع سیاه».

§ مرآ، ۲۷۱، ص ۱۹۵.

** مرآ، ۲۷۴، ص ۲۷۶.

†† مرآ، ۲۷۳، ص ۲۷۳.

‡‡ مرآ، ۲۷۱، ص ۱۰۹.

شريعتی همچنین تأکید می‌کند که تمدن ایران بعد از اسلام، صرفاً تمدن اسلامی نیست. شما این تحلیل را کنار دیدگاه‌هایی بگذارید که ایران قبل از اسلام را مخالف دین، و ایران بعد از اسلام را موافق دین می‌بینند. انگار سرچشمۀ ملیت دیگر خشک شده است. شريعتی معتقد است تمدن ایران بعد از اسلام، مجموعه‌ای است از عناصر ایرانی، عربی، یونانی، هندی، اسرائیلی، عبری.

تبیین دینی ملیت

اما یکی از مهمترین عناصر در تبیین ملیت در دیگاه شريعتی، تبیین دینی این مسأله است. «يا آيها النّاس، إِنَّا خلقناكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ وَّ اُنْثِي وَ جعلناكُمْ شعوّباً وَ قبائل لتعارفوا إنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ أَنْتِيكمُ». ای مردمان، ما شما را خلق کردیم از زنی و مردی، و شما را قوم قوم و شعب شعب و ملت ملت قرار دادیم. ملت را با تسامح می‌گوییم. زیرا آن موقع، ملت - دولت به مفهوم امروزی نبوده است - تا یکدیگر را بشناسید و برزین شما نزد خدا، بانقواترین شماماست.

آیت‌الله مطهری می‌گوید که این آیه، دلیل نفی ملیت در اسلام است. اما شريعتی می‌گوید این آیه، دلیل اثبات ملیت در اسلام است. شريعتی توضیح می‌دهد در این آیه، خدا همان‌گونه که تفاوت طبیعی زن و مرد را به خودش نسبت می‌دهد، تفاوت اقوام و ملل را هم به خودش نسبت می‌دهد. یعنی همان‌گونه که تفاوت زن و مرد، طبیعی و خدایی است و محوشدنی نیست، تفاوت بین قومیت‌ها و ملیت‌ها هم طبیعی است و محو شدنی نیست[†]. در جایی می‌گوید: «اسلام به دنبال برابری ملت‌ها و ملیت‌های است، نه به دنبال محو ملیت‌ها[‡].» اما در آن قرائت دیگر از اسلام و رابطه‌ی دیانت و ملیت، گویی باید ملیت‌ها محو شوند. شريعتی معتقد است اسلام، همان‌گونه که ملیت‌گرایی بر اساس خاک و خون و قومیت و قبیله و نژاد را ارجاعی می‌داند، همان‌گونه هم محو ملیت را نفی می‌کند و خواهان برابری ملیت‌های است.

البته قرائت دیگری هم هست که به شکل دیگری نگاه می‌کند. من نکاتی را از کتاب خدمات متقابل ایران و اسلام درآورده‌ام که البته فقط به عنوان سمبول یک نگاه طرح خواهم کرد و منظور این نیست که کل نگاه و تحلیل آقای مطهری در اینجا تحلیل شود، که خود بحث دیگری است. هرچند این کتاب در زمان خودش خیلی مهم بود. یعنی آقای مطهری جرأت و جسارت می‌کند که وارد این بحث شود و از دور نمی‌ایستد و تکفیر نمی‌کند. وی در این کتاب را سعی کرده تا خدمات متقابل ایران و اسلام را با هم بگوید. وجوده مثبت این کتاب را نمی‌خواهم انکار کنم. فقط می‌خواهم تفاوت دو زاویه‌ی دید را بگویم. الان هم این زاویه‌ی دید وجود دارد. مثلًا وقتی به تعبیر «ایران اسلامی» (جهه‌ی مشارکت «ایران اسلامی») یعنی ایرانی که اسلامی است، دقی می‌شود، گویی یک ایران غیر اسلامی هم هست که آن را

* حجرات، ۱۲.

[†] مرآ، ۲۵، ص ۱۸؛ مرآ، ۲۷، ص ۱۴۹.

[‡] مرآ، ۲۷، ص ۱۲۶ و ص ۱۲۹.

پاک کرده‌ایم و دیگر قبول نداریم و این ایرانی را قبول داریم که اسلامی است. این یک زاویه‌ی دید خاص است و به نظر می‌رسد آن پیچیدگی و واقع‌گرایی و عمقی را که نظریه‌ی شريعتی داشت، ندارد. این دید، با تعصّب خاصی می‌خواهد عنصر ایرانی را نفی کند و گاه با آن خصومت بورزد. همان‌گونه که اسم مجلس شورای ملی را شورای اسلامی کردند؛ در حالی که اسم شورای اسلامی، تقریباً اسم بی‌مسمای است. در عنوان شورای شهر اسلامی، اصلاً معلوی نیست اسلام این وسط چه کاره است! نماینده‌ی اقلیت‌ها هم در مجلس هستند. مجلس شورای «ملی» ما نمی‌خواهد اسلام را انکار بکند. این یک برخورد بیمارگونه با کلمه‌ی ملی است. عنوان مجلس شورای ملی، به این معناست که نمایندگان مردم ایران اینجا جمع شده‌اند.

دیدگاه آیت‌الله مطهری

در این کتاب، مرحوم مطهری ایران قبل از اسلام را «جاهلیت قبل از اسلام» معرفی می‌کند. مثلاً یک جا ایشان می‌گوید: (ص ۹) «این ملت‌ها، [ملت‌های کشورهای اسلامی] قرن‌هاست که نشان داده‌اند که با انگیزه‌ی فکری و اعتقادی و برآ اساس یک ایدئولوژی، می‌توانند وحدت به وجود آورند و قیام کنند. سوق دادن چنین مردمی به سوی عامل احساسی ملیت، قطعاً جز ارجاع نامی ندارد.» البته ایشان بیشتر ملی‌گرایی به مفهوم افراطی‌اش را نفی می‌کند. چون انواع ملیت را تفکیک نمی‌کند، کل ملیت را انکار می‌کند و آن را «منطق احساساتی می‌داند.» (در ص ۱۴) یا می‌گوید: «ملیت از خانواده‌ی خودخواهی است که از حدود فرد و قبیله تجاوز کرده، شامل افراد یک ملت شده، و خواه ناخواه، عوارض اخلاقی خودخواهی را بهم به همراه دارد.» یعنی یک نوع از ملیت را که ملیت‌گرایی قومی و خاک و خونی و نژادپرستانه است، به معنای همه‌ی انواع ملیت می‌گیرد و آن را نفی می‌کند. به همین دلیل، برخوردهای شدیدی با جنبش‌های ملی ایرانیان می‌کند. مثلاً در یک جا می‌گوید: «خوش‌بختانه از آغاز اسلام تا کنون، هر وقت کسانی به بهانه‌ی تجدید آیین و رسوم کهن ایرانی سروصدایی به پا کرده‌اند، با عکس‌العمل شدید ملیت ایران رویه‌رو گردیدند. بابک‌ها، سندبادها، و مازیارها، به دست کسانی چون ابومسلم و افسین ایرانی و سربازهای بی‌شمار همین کشور کشته شدند.» و از نابودی بابک اظهار شادمانی می‌کند. در جای دیگر، راجع به بابک این‌گونه نظر می‌دهد: «بابکی که وقتی می‌خواست به ارمنستان فرار کند، به او گفته شد هر جا بروی خانه‌ی خودت می‌باشد، چه تو زن‌ها و دخترهای بی‌شماری را آبستن کرده‌ای و از بسیاری از آنان بچه داری.» یعنی کثیفترین اتهامی که عرب‌ها به بابک می‌زند، ایشان از قول کتاب کامل ابن‌اثیر در این‌جا نقل می‌کند. من این رویکرد را صرفاً به عنوان سمبول می‌گویم و الان قصد ندارم درباره‌ی آرای مطهری بحث کنم. این، نماد تفکری است که می‌خواهد بگوید ایران بعد از اسلام، صراف اسلامی است؛ ایران قبل از اسلام هم جاهلی است.

برخوردی که ایشان با زبان فارسی دارد، خیلی عجیب است. (البته بخشی از آن، ناشی از کماطلاعی تاریخی است). ایشان در این کتاب، مدعی است که زبان فارسی را ایرانی‌ها زنده نگه نداشتند؛ بلکه ترکان غزنوی و خلفای بنی عباس، در ضدیت با اعراب مرکزی، زبان فارسی را زنده نگه داشتند. این که چرا بحث به این جاها کشیده می‌شود، به نظر من به خاطر این است که منطق و احساسی در پس ذهن عمل می‌کند مبنی بر این که ما باید به هر طریق ممکن، به حساب اجزای ملی‌گرایی و ملیت، مثل زبان فارسی، برسیم! ایشان می‌گوید «زبان فارسی را چه کسانی و چه عواملی زنده نگه داشتند؟ آیا واقعاً ایرانی‌ها خودشان زبان فارسی را احیا کردند یا عناصر غیر ایرانی در این کار، بیش از ایرانی‌ها دخالت داشتند؟ آیا حس ملیت ایرانی عامل این کار بود یا یک سلسله عوامل سیاسی، که ربطی به ملیت ایرانی نداشت؟ در طول تاریخ، بسیاری از ایرانیان ایرانی‌نژاد مسلمان را می‌بینیم که چندان رغبتی به زبان فارسی نشان نمی‌دادند. [البته این درست است. اما این مثال غلط است]. مثلاً طاهریان و دیالمه و سامانیان، که همه از نژاد ایرانی خالص بودند، در راه پیشبرد زبان فارسی کوشش نمی‌کردند. [روdkی در اینجا در کجا جا می‌گیرد، نمی‌دانیم. به ویژه قسمت بعدی، حاکی از کماطلاعی تاریخی است:] و حال آن که غزنویان، از که نژاد غیر ایرانی بودند، وسیله‌ی احیای زبان فارسی گشتند.» این خیلی حرف عجیبی است. ایشان ظاهراً فردوسی را با غزنویان مخلوط کرده‌اند. ایشان معتقدند که فقط صفاریان روی زبان فارسی تأکید می‌کردند. چون عربی نمی‌دانستند. ایشان همچنین از تعبیر «افسانه‌ی فارسی تأکید می‌کردند. چون عربی به ایرانیان» یاد می‌کند. در حالی که واقعاً این مسأله، افسانه نیست. واقعیت است. به هر حال، یک جور دفاع درست یا دفاع نسبتاً مطلق (نمی‌گوییم کاملاً مطلق، نسبتاً مطلق) از ایران بعد از اسلام می‌شود. وی حتی عنوان «شمشیر اسلام» به حمله‌ی اعراب می‌دهد و مرتب تکرار می‌کند «شمشیر اسلام» این‌گونه بود، «شمشیر اسلام» آن‌گونه بود. به هر حال، این رویکردها از درون‌مایه‌ی تفکری نشأت می‌گیرد که مذهب و ملیت را مقابل هم می‌بیند. می‌گوید آیه‌ی «إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَّ اُنْثَى» از دیدگاه اسلامی، علامت نفی ملیت است. اما شریعتی از همین آیه، تأیید ملیت را استنباط می‌کند.

ملیت «ناتمام» (نقدی بر ملیت در دیدگاه شریعتی)

مجموعه‌ی نکاتی که تا اینجا گفته شد، یک ترسیم کلی از مباحثی بود که دکتر شریعتی درباره‌ی ملیت مطرح کرده است. اما می‌توان به دیدگاه دکتر شریعتی نیز انتقاد کرد. به نظر می‌رسد ملیت از دید شریعتی، یک «ملیت ناتمام» است. تلقی شریعتی از ملیت، بیشتر فرهنگی - تاریخی است و تصور می‌شود باید آن را با یک عنصر دیگر پیوند زد: «عنصر اقتصاد و منافع ملی». هرچند رگه‌ای از این نگرش در آثار شریعتی وجود دارد. در مجموعه‌ی آثار ۱۰، شریعتی می‌گوید: «ملتی که به استقلال اقتصادی نرسد، همیشه رعیت سیاسی باقی

می‌ماند.*» این بحث را بارها گفته و بر نقش اقتصاد در کسب شخصیت و کسب هویت و کسب استقلال سیاسی، بسیار تأکید کرده است. ولی این نکته، وجه غالب زاویه‌ی دید شريعتمد نیست. چون زاویه‌ی دید دکتر شريعتمد، بیشتر مبتنی بر علوم انسانی است. به نظر می‌رسد ملیت از دید شريعتمد را می‌توان با افزودن عنصر اقتصادی و عنصر «منافع ملی» تکمیل کرد. یعنی ما ملیتمان موقعی تبلور و استمرار پیدا می‌کند که علاوه بر تأکید بر فرهنگ، تاریخ مشترک، و احراز شخصیت مستقل، به استقلال و خوداتکایی اقتصادی هم برسد. این نکته در زاویه‌ی دید شريعتمد نیست.

خلاف اندیشه در نهضت ملی

اگر بحث از «ملیت» را به شرایط روز جامعه‌مان نزدیک کنیم، می‌بینیم اینک عنصر ملیت به تدریج در فضای سیاسی جامعه‌ی ما پررنگ‌تر می‌شود. مصدق بازخوانی می‌شود، مورد احترام و تقdis قرار می‌گیرد، و حتی رابطه‌ای شیفته‌گونه با او برقرار می‌شود. هرچند در این سالیان، به قدری به مصدق ظلم شده که بازخوانی و احترام و اتكا به مصدق، بسیار جا دارد که تکرار و تشديد شود. ولی این مانع از آن نیست که ما ضعف‌های نهضت ملی را در نظر نگیریم. یکی از ضعف‌های نهضت ملی، نداشتن یک دستگاه اندیشه و یک دستگاه و یک باور فکری است. یعنی ملیتی که صرفاً بر تاریخ یا حتی بر اقتصاد تأکید کند و روی منافع ملی باشد، یک امر ناتمام است. در دهه‌ی چهل، مبارزان یک جمع‌بندی تاریخی می‌کنند - به صحت و سقمه آن کاری نداریم - که دارای سه عنصر است: یکی این که نهضت ملی دارای ایدئولوژی نبوده است. (اصلًا «ایدئولوژی» از این‌جا وارد حرکت اجتماعی می‌شود). دوم این که مبارزه، حرفه‌ای نبوده است و سوم این که مبارزه، مسلحانه نبوده است. این جمع‌بندی، به یک حرکت جدید ده - پانزده ساله در ایران، شکل می‌دهد. به نظر می‌رسد بخشی از این نقدها، «نقدي انحرافي است بر یک انحراف». ولی بخشی از آن هم بر اساس ضرورتی است که حس می‌کرددند.

وقتی جوانها و میانسالهای آن دوران در پی این همه تلاش و خون دادن (در ۳۰ تیز)، با کودتای ۲۸ مرداد مواجه شدند، به این اندیشیدند که چرا ما بعد از این همه تلاش، شکست خورده‌ی یکی از جمع‌بندی‌هایی‌شان همین بود که نهضت ملی، دستگاه فرهنگ‌سازی و دستگاه فکری و اندیشگی نداشت. می‌دانید مذهب فرهنگ‌سازی می‌کند؛ با جهان‌بینی و فلسفه‌اش به تبیین و توجیه زندگی می‌پردازد و برای زیستن و حیات، الگو می‌دهد، آرمان و جهت می‌دهد (با همین آرمان و جهت است که شما از دید ملی‌گرایی مثبت، می‌توانید مزدک و بابک را بازخوانی کنید، به جای این که پادشاهان را بازخوانی کنید). و ایمان درونی و باور مستمری می‌دهد که به آدمی در طول حرکت، سوخت می‌رساند. این ضعف، در آن نهضت وجود داشت.

* مآ ۱۰، ص ۲۶؛ مآ ۴، ص ۱۸.

«ملیت» پاسخی «ناتمام» به بحران هویت نسل نو

الآن به نظر می‌رسد ما با یک بحران هویتی مواجه هستیم که بخشی از آن، ریشه‌های فکری و فرهنگی دارد و یک بخش مهم آن، ناشی از تغییرات بنیادی و ساختاری است. (رشد شهرنشینی، رشد تحصیلات و آموزش عالی - الان ۲۱ میلیون دانشآموز و دانشجو داریم - رشد رسانه‌های جمعی، حضور فراگیر اجتماعی زنان و...) یعنی ساختارهای بنیادی جامعه‌ی ایران تغییراتی کرده است. اماً هویتی که آن را در بر گرفته و محاط بر ساختارهای است، سر جایش ایستاده، تغییر نکرده، و دیگر جواب نمی‌دهد و پویا و پیش‌برنده نیست. این خلاً، بر اثر تغییر ساختارها و فروپاشی هویت گذشته و عدم شکل‌گیری یک هویت جدید به وجود آمده است. نسل جدید، دچار یک بی‌تعادلی در چالش سنت - مدرنیسم از یک سو، و استبداد دینی از سوی دیگر شده است. توجه به «ملیت» در این شرایط به وجود آمده است؛ در شرایط «تغییر ساختار و عدم شکل‌گیری هویت جدید».

به نظر می‌رسد از این پس، تکیه بر «ملیت» (و احساس ملی) برای تکوین یک ساختار نظری و بن‌مایه‌ی فکری برای خود، دو راه بیشتر در پیش رو ندارد. یا به سمت گزینه‌ی ایران‌گرایی باستانی، با بن‌مایه‌ی لائیک برود و باور و بنیان خود را از آنجا بگیرد، که به نظر من این یک تلفیق ناموفق است و با جامعه‌ی ما چفت نمی‌شود؛ یا به سوی گزینه‌ی ملی - مذهبی (ملی - مذهبی، نه ملی مذهبی) برود.

نیاز کنونی جامعه‌ی ما: گزینه‌ی ملی - مذهبی

به هر حال، در تغییر ساختاری که در فضای سیاسی هم بازتاب دارد، ما داریم به سمت نوعی ملی‌گرایی و ایران‌گرایی می‌رویم. اماً این گرایش، نیاز به فرهنگ و باوری دارد که آن را بازرسش کند. اگر ما اساساً ضرورت و نیاز به این فرهنگ را انکار کنیم، وارد یک چرخه و دور باطل می‌شویم و اگر ایران‌گرایی فعلی بخواهد اسلام را زیر پا بگذارد، ما دوباره وارد چرخه‌ی باطلی که صد سال است داریم دورش می‌چرخیم، می‌شویم. (البته دور خیلی از چیزهای دیگر هم می‌چرخیم، که یکی‌اش همین مسأله است!) و در نهایت، به سمت ایران‌گرایی افراطی می‌رویم. این باعث می‌شود که دوباره جامعه در مقابل این حالت موضع بگیرد و احساس کند که برج و باروهای فرهنگی و باورهای دینی‌اش را این ایران‌گرایی جدید تهدید می‌کند. بعد مثل آن کتبیه‌ی اخوان ثالث، مجبور می‌شویم که این کتبیه را مرتب از این طرف به آنطرف و از آنطرف به این طرف بچرخانیم.

گزینه‌ی هویتی ملی - مذهبی، درست‌ترین و موفق‌ترین پاسخ به این مرحله‌ی بسیار خطیر و حساس است. و گرنه یک ایران‌گرایی بدون باور، یعنی ایران‌گرایی باستانی، به گونه‌ی دیگری باز تولید می‌شود؛ اماً به مثابه‌ی یک تب تند و گذرا. اگر ایران‌گرایی با یک باور و فرهنگ چفت نشود (این فرهنگ و باور یا باید یک تفکر لائیک باشد، یا یک تفکر مذهبی) و صرفاً یک احساس عکس‌العملی باشد، یک تب گذراست و عکس‌العمل خودش را هم در آینده، حتماً نشان می‌دهد و ما باز - به شکل وارونه‌ای - خواهیم دید که با یک بال نمی‌شود پرواز کرد. اگر

در رویکرد ملی‌گرایی جدید هم با «دید تقابلی و حذفی» با عنصر اسلامیت برخورد شود (همانگونه که تفکر مذهبی سنتی فعلی ایران قبل از اسلام و ملیت را نفی می‌کند)، ما باز به درون همان چاله‌ی قبلی می‌افتیم و باز باید بیست سال دیگر برویم تا به یک تعادل جدید برسیم.

بر این اساس است که به نظر می‌رسد گرینه‌ی هویتی ملی - مذهبی، یک نیاز تاریخی برای ما، در ارتباط متقابل و پویای ملیت و باور، شخصیت و عقیده باشد. می‌دانید که خود دکتر مصدق هم می‌گفت من ایرانی و مسلمانم و با هر چه ایرانیت و اسلامیت را تهدید کند، مبارزه می‌کنم*. مهندس بازرگان هم می‌گفت ما ایرانی، مسلمان، و مصدقی هستی. شريعیتی هم می‌گفت رهبرم علی، و پیشوایم مصدق است[†]. یعنی در این محله، این تلفیق خیلی خوب و طبیعی صورت گرفته است. اگر ما به درون آن چاله بیافتیم، جامعه یک بار دیگر به سمت یک وضعیت دوقطبی پیش می‌رود که ممکن است در عرصه‌ی سیاسی، یک قطب بر قطب دیگر غلبه بکند، ولی در عرصه‌ی ساختارها و ناخودآگاه قومی، وقتی گردوخاک‌ها کنار بروند، دوباره عکس العمل تاریخی خود را نشان خواهد داد.

ما الان به تلفیقی از شريعیتی و مصدق نیاز داریم. من این نکته را به طور سمبولیک می‌گوییم؛ نه این که شريعیتی نماد مذهب و مصدق نماد ملیت است. شاید شريعیتی بیشتر نماد اندیشه، و مصدق بیشتر نماد تحقق اندیشه باشد. ما نیاز به یک تلفیق زنده و پویا از این دو داریم.

مفهوم «ملی - مذهبی»

گرینه و تعبیر ملی - مذهبی، که اینک رایج شده است، به این معناست:

- تأکید بر شخصیت تاریخی و فرهنگی ایرانیان (هویت ملی) که مذهب نیز در آن سرشته شده و آغشته است.
- تأکید بر حاکمیت ملی.
- تأکید بر منافع ملی.
- الهامگیری از فکر و ایمان و باور تاریخی و مذهبی جامعه (الهامگیری، گرفتن ارزش‌ها و جهت‌ها، نه برنامه و احکام از مذهب؛ آن هم به عنوان یک منبع، نه تکمنبع (انحصاری)

در شرایط کنونی نیز تفکر ملی - مذهبی، بیشتر یک گرایش است تا یک نهاد؛ و در عرصه‌ی سیاسی نیز (شبیه جبهه‌ی دوم خرداد) این جریان، همچون یک مجمع‌الجزایر است با جزایر گوناگون. این گرایش ایران، اسلام، انقلاب را قبول دارد. اما قدرت مستقر و عملکرد

* سیاست موازنی منفی در مجلس چهاردهم، کی استوان، ج ۲، ص ۷۵.

[†] مرآ، ص ۱۲۸.

حاکمیت را قبول ندارد و معتقد است حاکمیت از مسیر اهداف و آرمان‌های اوّلیه و فراگیر انقلاب منحرف شده و به این ترتیب، انقلاب استحاله شده است....

شريعتم در کتاب‌هایش، از نمادهای جغرافیایی زیاد استفاده می‌کند. در استعاره‌ی کویر می‌گوید تاریخ در چهره‌ی جغرافیا خود را نشان داده است. یا در حسین وارث آدم، از نماد دجله و فرات استفاده می‌کند.

شاید اینک بتوان از این مثال نمادین استفاده کرد: یکی از خیابان‌های تهران، که اسمش خیابان پهلوی بود، بعد از انقلاب، اسمش را خیابان مصدق گذاشتند. یکی از مدافعان کودتای ۲۸ مرداد، اسم این خیابان را به خیابان ولی‌عصر تغییر داد (ولی‌عصر، اسم مقدس و مورد احترام جامعه است و می‌تواند روی هر خیابان دیگری قرار بگیرد). اسم یک خیابان دیگر هم که از مقابل حسینیه‌ی ارشاد می‌گذرد، شريعتم گذاشته شد. اگر این دو خیابان را در نظر بگیریم، می‌بینیم که خیابان مصدق، که از اعمال شهر - تاریخ کهن ما - شروع می‌شود و خیابان شريعتم، که از وسطهای شهر شروع می‌شود، هر دو در آستانه‌ی «دریند» به هم می‌رسند. امروز هر دو در بندند؛ در بند تحریر، در بند قشریت. اما در یک فاز و فراز بالاتر، این‌ها می‌توانند به یک «آبشار دوقلویی» برسند که بر فراز تهران است؛ آبشاری که فوران کند و جامعه را از مذهب و از ملیت، از اندیشه و از شخصیت، از فکر و از سازندگی، سیراب نماید.

دموکراسی متعهد؛ فلسفه‌ی سیاسی یا نظریه‌ی سیاسی؟*

و بالآخره، حرکت و تفکر «روشن‌فکري - مذهبی» جامعه‌ی ما، در سالهای اخیر، پس از عبور از دوران کودکی، در اوان جوانی‌اش، از عرصه‌ی «تحلیل» از شريعى، پا به میدان «تحلیل» شريعى گذارده است. این دوران بلوغ، ویژگی‌ها و بی‌قراری‌های خاص خوبیش را خواهد داشت. اما در مجموع، گامی فراپیش، در حرکت روشن‌فکري دوره‌ی ما خواهد بود. به پایان رسیدن تاریخ مصرف هرجند مفید و مؤثر «تحلیل» و به کارگیری «تحلیل»، هم باعث نیاز به شناخت عمیق‌تر و فراگیرتر اندیشه‌های شريعى و آشکار شدن ابعاد ناشناخته‌ی مجموعه‌ی گستردگی افکار وي گردیده، و هم موجب پویایی و تصحیح و تکامل آنها و تسریع در رشد و بلوغ و کمال فکري جنبش روشن‌فکري خواهد شد.

بر این اساس، موافقان و دوستداران شريعى به طور خاص، وجوه‌ندگان حکمت و حقیقت به طور عام، می‌باشد بر این آغاز، خیر مقدم گویند. عبور از این دوران بلوغ، بسیاری از بزرگان را بر کرسی سؤال و انتقاد نشاند. اما ثمره‌ی این مباحثات، و حتی محاکمات فکري، یا منجر به تأیید مجدد و ادراک عمیق‌تر اندیشه‌های آن بزرگان خواهد گردید و یا باعث انتقاد و تصحیح و تکمیل افکار آنان شده و در نتیجه، رشد و آگاهی افزون‌تر مخاطبان را سبب می‌گردد که آرزوی همان بزرگان بوده است و بنابراین، هر دوی این «احدى الحسنين» (یکی از دو خوبی) می‌باشد مورد تأیید و تشویق فضای روشن‌فکري قرار گیرد.

غیر از موافقان نیز به تدریج، پس از تحلیل‌های فراوان از شريعى، در کنار البته «اشتباهات!» او، به تحلیل او و اشتباهاتش می‌پردازند و این برخورد اندیشه‌ها نیز، خود روشن‌گر و راه‌گشا خواهد بود. البته برخوردهایی که در بستره از صداقت و سلامت صورت گرفته، منظور نظر است و برخوردهای ناسالم و به دور از صداقت، بررسی و تحلیل جداگانه‌ای دارد.

برخی از پرسش‌هایی که در کرسی سؤال یا اتهام از شريعى مطرح می‌شود، پیرامون نظریه‌ی وي در رابطه با دموکراسی متعهد، مسأله‌ی امت و امامت، و فلسفه‌ی سیاسی وي می‌باشد.

این بحث در جاهای مختلف و با زبان‌هایی گوناگون طرح گردیده است. اما به طور نسبی، مجموعه‌ای از این سؤالات و نظرات و قضاوت‌ها، در کتاب نگاهی دوباره به مبانی فلسفه‌ی سیاسی شريعى، یا تأملی بر پارادوکس دموکراسی متعهد[†] آورده شده است. از این رو، در بررسی این مجموعه از سؤالات و نظرات، بیشتر به کتاب فوق توجه می‌کنیم. و برای

* این مقاله، در پاسخ به کتاب نگاهی دوباره به مبانی فلسفی سیاسی شريعى، یا تأملی بر پارادوکس دموکراسی متعهد (از بیژن عبدالکریمی) نوشته شده و در مجموعه‌ی میعاد با علی (یادنامه‌ی شريعى - ۱۳۷۳) به چاپ رسیده است.

[†] از بیژن عبدالکریمی، ناشر مؤلف، چاپ اول، پایر ۷۰.

جلوگیری از حجیم شدن بحث و با توجه به محدودیت‌های یک مقاله، این نکته را مفروض می‌گیریم که خوانندگان کتاب یاد شده را مطالعه کرده‌اند. و بر این اساس، مستقیماً به طرح مباحث خود می‌پردازم.

* * *

۱ - نخستین نکته‌ای که در رابطه با این مبحث و نوشته‌ی یاد شده قابل طرح است، این مسئله‌ی بنیادی است که اساساً «فلسفه‌ی سیاسی» مقوله‌ای عامتر از یک «نظريه‌ی سیاسی» است.

كتاب، هرچند تعریفی خاص درباره‌ی فلسفه‌ی سیاسی به دست نمی‌دهد^{*}، اما اشاره می‌کند که در «آثار گسترده‌ی شريعتمی» مباحث و محورهای گوناگونی وجود دارد که می‌تواند به عنوان «سرمایه‌های عظیمی برای تکوین فلسفه‌ی سیاسی نوین[†]» به کار گرفته شود و به طور مثال، بیش از چهل تیتر و عنوان که شريعتمی بدان پرداخته را عنوان می‌کند[‡]. مسئله‌ی لزوم یا عدم لزوم تحلیل همه‌ی این مسائل برای ترسیم یک فلسفه‌ی سیاسی، امری قابل بررسی است. اما حداقل می‌توان بدین نتیجه رسید که فلسفه‌ی سیاسی، مقوله‌ای عامتر از یک نظريه‌ی سیاسی است که به طور اجمال، می‌توان آن را دیدگاه و تبیین کلی یک مکتب یا متفکر (در دو شکل « موجود » و « ایده‌آل ») از پیوند و روابط اجتماعی میان انسانها، ماهیت قدرت و حاکمیت (دولت)، منشأ و مکانیسم مشروعیت (و یا حقانیت) توزیع قدرت سیاسی، تحلیل و ارزش‌گذاری سازمانها و نهادهای سیاسی و... دانست و طبیعی است که در مکتب‌ها و تئوری‌های کامل و فراگیر، این فلسفه‌ی سیاسی عمیقاً در کادر دیدگاه آن مکتب یا متفکر، در رابطه با جهان و انسان و جامعه، و بهویژه انسان و هویت و ارزش‌ها و آرمان‌های ایده‌آلی پیرامون آن می‌گنجد.

حال بر این اساس، مشخص می‌شود که حتی بررسی کامل بحث «مکانیسم انتخاب رهبری» (سیاسی)، که بخشی از مبحث عام فلسفه‌ی سیاسی و جزئی از اجزای آن می‌باشد، و نیز نظريه‌ی سیاسی دموکراسی متعهد، که شريعتمی آن را در رابطه با «کشورهای بسیار عقب‌مانده» و «جوامع منحط و راکد[§]»، و برای مرحله‌ای از حرکت آن جوامع مطرح می‌کند، نمی‌تواند ترسیم‌کننده‌ی فلسفه‌ی سیاسی یک اندیشه باشد و برگزیدن نام «نگاهی دوباره به مبانی فلسفه‌ی سیاسی^{**}»، پوشاندن جامه‌ای گشادتر از قامت مباحث و استدلال‌های مطرح شده بر انداز نظريه‌ی دموکراسی متعهد و مبحث امت و امامت می‌باشد. و اگر بحث فلسفه‌ی سیاسی و مبانی آن، به معنای صحیح مرسوم آن مطرح می‌گردید، به

* همان، فصل «شريعتمی و فلسفه‌ی سیاسی».

[†] همان، ص ۳۹ تا ۴۶.

[‡] همان، ص ۳۹ تا ۴۶.

[§] مآ ۲۶، ص ۶۱۹ و ۶۲۳.

^{**} كتاب، ص ۷۸.

ناچار بحث به مبانی انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی شريعتی و ایده‌آل‌های اجتماعی و انسانی وی و رهیافت‌هایش در این راستا، که شالوده‌ی اصلی و اساسی فلسفه‌ی سیاسی است، کشانده می‌شد و دقیقاً مبانی عمیقاً مردم‌گرا، انسان‌گرا، و دموکراتیک وی ترسیم می‌گردید. بنابراین، در بالاترین حد، کتاب را می‌توان نقد مقاله‌ی امت و امامت شريعتی دانست؛ نه نقد فلسفه‌ی سیاسی و مبانی آن از دیدگاه شريعتی. نقد یک «نظریه»؛ نه نقد یک «فلسفه». و پیش‌پیش می‌شود فرض گرفت که به طور مثال، می‌توان در کادر یک فلسفه‌ی اقتصادی صحیح، یک رهیافت و یک نظریه‌ی اقتصادی (فرضآ) غلط و اشتباه نیز مطرح کرد. و یا در کادر یک استراتژی سیاسی درست، یک تاکتیک نادرست نیز اتخاذ نمود و... اما آن نظریه یا تاکتیک فرضآ نادرست، نمی‌تواند دست‌آویزی برای به زیر سؤال بردن کل آن دیدگاه و استراتژی باشد و یا با بررسی آن تاکتیک فرضآ نادرست، الگو و سیمای واژگونه و بدچهره‌ای از کل آن رهیافت ارائه داد. تازه اگر بتوان نادرستی آن رهیافت را اثبات نمود!

شیوه‌ی منطقی در ترسیم یک فلسفه‌ی سیاسی، طرح ابعاد گوناگون آن، و سپس جمع‌بندی و ترسیم نهایی و فراگیر آن مبانی می‌باشد. ترسیم تنه و شاخه‌های اصلی یک دیدگاه، و سپس پوشاندن آن با شاخ‌وبرگ‌های نظریات گوناگونی که خود به نوعی محصول آن درختند و این همان رسیدن از فلسفه به نظریه است.

البته می‌توان حرکت معکوسی نیز داشت؛ حرکت از نظریه به فلسفه. برای ترسیم سیمای کلی یک دیدگاه، می‌توان نظریات گوناگون آن دیدگاه، پیرامون امر مشخصی (مثلاً اقتصادی یا سیاسی و...) را بررسی نمود و با تحلیل چند یا چندین نظریه، دیدگاه عام آن متفسکر یا مکتب، که احتمالاً خود مستقیماً طرح نکرده، را استنباط و ترسیم نمود. اما اگر مکتب و متفسکری وجود داشته باشد که خود صریحاً به طور گسترشده و مفصل، مبانی و دیدگاه خود را مطرح نموده است، راه ساده‌تر و منطقی‌تر آن است که از فلسفه به سمت نظریه (یا نظریات) رفت. البته می‌توان به طور مستقل، به نقد نظریه یا نظریاتی دست زد و حتی مدعی وجود تضاد بین آن نظریه و فلسفه‌ی عام آن مکتب گردید. ولی نمی‌توان بر تحلیل یا نقد یک نظریه، جامه‌ی ترسیم فلسفه یا نقد آن فلسفه را پوشاند.

متأسفانه این شیوه، هم در عرصه‌ی سیاست و هم در عرصه‌ی فرهنگ، به‌ویژه در یک دهه‌ی اخیر، سکه‌ی رایجی در جامعه‌ی ما بوده است. بارها از یک موضع سیاسی داخلی یا خارجی، یک نظریه و حتی یک فلسفه‌ی سیاسی استخراج شده، از یک موضع و حتی یک نظریه‌ی کارشناسی اقتصادی بدون توجه به دیگر آراء و افکار گوینده، یک تحلیل مفصل از دیدگاه اقتصادی و حتی سیاسی و جهان‌بینی یک فرد ساخته شده و.... طبیعی است که اگر نویسنده و محققی معتقد باشد که فرضآ مصدق می‌باشد پس از ۳۰ تیر، قاطعیت بیشتری به خرج می‌داد، نمی‌توان استدلال کرد که فرد مذکور، معتقد به دیکتاتوری و خشونت و استبداد می‌باشد و یا اگر فردی بر اساس نظریه‌ی کارشناسی‌اش معتقد باشد که فرضآ نباید به خرد کردن مالکیت زمین‌های کشاورزی پرداخت، نمی‌توان نتیجه گرفت که وی معتقد به سرمایه‌داری و استثمار و... می‌باشد. در هر دو مثال بالا، تنها در صورتی می‌توان چنان

نتایجی را استنباط نمود که علاوه بر این نظر یا نظریه، دیگر مواضع و نظریات و مبانی فکری آن افراد نیز مورد استناد و استدلال قرار گیرند. اما با دستآویز قرار دادن یک نظر یا نظریه، نمی‌توان تحلیل‌های عام نمود و تئوری‌های کلی ساخت.

در عرصه‌ی تئوریک، و به‌ویژه در میان فلسفه‌گرایان، این آفت (و در بین روش‌فکران هم این ویروس روش‌فکری) وجود داشته که از یک نظر یا نظریه، با تحلیل‌های غیر منطقی، تئوری‌های عام بسازند و به قول عامیانه، «برای طرف حرف در بیاورند» و شایعه‌سازی فکری کنند. اگر فردی فلان نظر را دارد، پس حتماً در فلسفه‌ی پوزیتivist است. اگر فردی فلان نظریه را مطرح کرده است، پس حتماً در مبانی فکری‌اش اومانیست و ضد خداست و... ولی به قول ساده‌ی عوام، حقیقتاً این شیوه، نوعی «حرف در آوردن» است؛ نه نقد گفتار و حرف‌ها.

البته این نکته به‌هیچ‌وجه بدان معنا نیست که همیشه باید کلی گفت و کلی بافت. این خود آفت جامعه‌ی ماست و برعکس، باید به سمتی رفت که همه‌ی مسائل، به طور مشخص و جزئی و کاربردی، مورد بحث و بررسی قرار گیرند.

نکته‌ی پاد شده، فقط داعیه‌ی آن دارد که برای ترسیم و نقد یک فلسفه‌ی عام، باید به مبنای آن، و یا به مجموعه‌ای از نظریات آن پرداخت. به‌هیچ‌وجه نمی‌توان از منظر یک نظریه و از پشت پنجره‌ی یک دیوار، تمام فضای دشت باز یک فلسفه را دید. به همین دلیل است که حرکت کتاب از سمت یک نظریه و برداشت‌های عام از آن، برای ترسیم یک فلسفه، مرتب‌ا و مسلسل‌وار، دچار تناقض می‌شود؛ تناقضی که پی‌درپی، صراحتاً نیز عنوان می‌گردد!

حال می‌توان باز سؤال کرد در مورد شریعتی، کدام‌یک، از نظریه به فلسفه رسیدن، یا از فلسفه به نظریه رسیدن، تحلیل یک‌دست و بدون تناقضی به دست می‌دهد؟ آیا به راستی می‌توان با استنباط‌ها و استنتاج‌های پیاپی از یک نظریه، حکم کلی مخالف شریعتی با مینا قرار دادن «مردم» به عنوان منشاً مشروعیت قدرت سیاسی را مرتب‌ا تکرار کرد و تمامی آرای انسان‌شناسی و حتی سیاسی وی در این رابطه را نادیده گرفت؟ اصالت و حتی قداستی که شریعتی به «انسان» در جهان و «مردم» در جامعه و تاریخ می‌دهد و حتی خدا و ناس را در جامعه هم‌تراز هم می‌نهد^{*} و انسان را جانشین خدا در هستی و مردم را جانشین خدا در جامعه می‌نامد و دیگر ابعاد و نظریات تئوریک و سیاسی او در رابطه با انسان و مردم، عشق به آزادی (و عرفان و برابری)، ارزیابی همه‌ی فضائل در کارآمدی یا عدم کارآیی آن در رابطه با مردم و... طرح صریح و دقیق دموکراسی به عنوان «شکل نامحدود، همیشگی، و عادی رهبری جامعه»[†] بسیار روشن‌تر و آشکارتر و برای ترسیم فلسفه‌ی سیاسی وی، اصولی‌تر و منطقی‌تر است از به حرف درآوردن یک نظریه، برای ساختن و پرداختن یک فلسفه‌ی

* مآ، ۱۶، ص؟.

[†] مآ، ۲۶، ص۶۳۲؛ و کتاب، ص۱۰۴.

سياسي، که عميقاً متصاد با فلسفه‌ی سياسي شريعى است و ارائه‌ی چهره‌ای واژگونه از فلسفه‌ی وي.

۲ - در كتاب مزبور، موضوع فلسفه‌ی سياسي در بحث تعين رهبری سياسي خلاصه شده است. اما در اين محدوده نيز صرفاً يك مقاله (امت و امامت) و يك نظرية (دموکراسى متعهد) مطرح شده در آن، مورد نقد و بررسى قرار گرفته است و از استناد به بقىه‌ی نظرات و مواضعى که به قول كتاب، «نقاط تأكيد» هر متفكر را مشخص مى‌کند، احتراز گردیده و يا در حاشيه و فرع بر اصل قرار گرفته است و در نتيجه، نوشته دچار تناقض‌های پيپاپي گردیده است.

از قول آنتونى آربلاستر، مطرح گردیده که «اختلاف بسياري از مكتبها و جنبش‌ها در اعتقاد يا عدم اعتقاد به برخى ارزش‌ها و آرمان‌ها نىست و چه بسا در بسياري موارد، مشترکند. نقطه‌ی تمایز تأكيدی است که هر يك از آن‌ها بر برخى مسائل و آرمان‌ها مى‌کنند.*» آيا در همان محدوده بحث تعين رهبری سياسي نيز نقاط تأكيد شريعى آن‌گونه است که در كتاب ترسيم شده و حكم‌های کلى صادر شده که به اعتقاد شريعى، دموکراسى رژيمى ضد انقلابي[†] است و دموکراسى با رهبری متعهد تعارض دارد[‡]. دموکراسى حافظ سنت‌های منحط اجتماعى[§] و باعث انحطاط جامعه^{**} است و با استعمار رابطه و پيوند دارد^{††}. و يا چنان ترسيمی از فلسفه‌ی سياسي شريعى (به طور عام) ارائه گردیده که گويا شريعى برای همه‌ی جوامع، و برای همه‌ی مراحل حرکت يك جامعه، به نفی آرای مردم و عدم دموکراسى معتقد است.

آيا مى‌توان از مطالبی که شريعى در نقد حکومت‌های غربی و جنایات استعماری انانو حتی در نقد مکانيسمهای دموکراسی در غرب عنوان نموده، به نفی دموکراسی از نظر شريعى رسید؟ آيا دوست چوان ما بين نفی و افشاء، تفاوتی قائل نىست؟ بر فرض وجود دید نقادانه در شريعى (همانند بسياري از متفکران نوين غربی) در رابطه با دموکراسی و مکانيسمهای آن در غرب، آيا واقعاً نقطه‌ی تأكيد اصلی و اساسی برای ترسيم فلسفه‌ی سياسي وي همين نقدها (و نه نفیها) است؟ آيا نقطه‌ی تأكيد برای ترسيم يك تئوري سياسي، ديدگاه کلى و عام آن در رابطه با «شكل نامحدود، هميشگی و عادي رهبری يك جامعه» است یا نظریه‌ی آن تئوريسين در رابطه با برخى جوامع (عقب‌مانده) و آن هم در رابطه با مرحله‌ای موقت از مراحل حرکت آن جامعه؟ آيا شكل منصفانه و منطقى تر ترسيم نظریه‌ی پيرامون انتخاب رهبری سياسي، طرح شكل عام و هميشگی آن، و فرضاً نقد نظریه‌ای که در

* كتاب، ص ۲۰۳.

[†] كتاب، ص ۹۵.

[‡] كتاب، ص ۹۱.

[§] كتاب، ص ۹۳.

^{**} كتاب، ص ۹۵.

^{††} همان، ص ۹۹.

رابطه با برخی جوامع و مرحله‌ای از حرکت آنهاست، نیست؟ آیا خردپسندانه‌تر و روش‌مندتر نیست که چهره‌ی صحیح و واقعی نظریه‌ی عام مطرح می‌گردید؛ یعنی قاعده‌ی می‌آمد و استثناء بر قاعده‌ی نفی و نقد می‌شد؟ و آیا استثناء را قاعده‌ی خواندن، تغییر دلخواهی نقطه‌ی تأکید نظریه، بنا بر دلایل فردی نیست؟*

كتاب، بارها به صراحت، نظریه‌ی دموکراسی متعهد را تحلیل شريعتمى از «دموکراسی در یک جامعه‌ی عقب‌افتاده سنتی و قبایلی[†]» نام می‌نهم. اما باز با تغییر نقطه‌ی تأکید شريعتمى و انتقادات شدید وی از دموکراسی غربی، مردم را نمی‌توان همچون فلسفه‌ی سیاسی نظامهای لیبرال - دموکراتیک، به عنوان منشاً مشروعیت قدرت سیاسی محسوب کرد و رهبری اجتماعی را بر اساس آرای توده‌ها بنیان نهاد.[‡] و یا باز با تعمیمهای غیر اصولی، حکم عام می‌دهد که «به اعتقاد شريعتمى، دموکراسی نمی‌تواند به سود پیروزی انقلاب و تحقق عدالت و پیش‌رفت توده و تکامل جامعه باشد.[§]

اما همین نوشته، در جای دیگر، بدون آن که در تئوری اصلی خود اصل را از فرع و نقطه‌ی اصلی «تأکید» را از نقطه‌ی فرعی و آفت‌زاری «تذکار» جدا و مشخص سازد، صراحتاً عنوان می‌کند «از نظر شريعتمى، دموکراسی یک آرمان بزرگ و بسیار متعالی انسانی است که همه‌ی جوامع می‌باشد بدان دست یابند؛ لیک این آرمان به مثابه‌ی یک روش سیاسی، نمی‌تواند برای همه‌ی مراحل سیر حرکت جوامع مفید بوده و منجر به پیش‌رفت و ترقی گردد**.» البته باز باید تذکر داد که اگر شريعتمى برای برخی مراحل سیر حرکت جوامع، نظریه‌ی دیگری دارد، این نیز مربوط به برخی جوامع است؛ نه همه‌ی جوامع. (برخی مراحل برخی جوامل، نه برخی مراحل همه‌ی جوامع).

* از سیر استدلالها (و تناقضات پی‌درپی) کتاب و لحن آن، چنان برمی‌آید که نویسنده‌ی محترم، در ابتدا به نظری در رابطه با نقد دموکراسی متعهد رسیده و آن را مطرح کرده و احیاناً در مقابل برخی پیروان ارتدوکس شريعتمى قرار گرفته و سپس به تحقیق کامل تر پیرامون فلسفه‌ی سیاسی شريعتمى دست زده و پی‌درپی با مسائل متصاد، با استنباط و نظر اولیه برخورد نموده است. (مباحثی که صادقانه در متن کتاب نیز مطرح کرده است). این مسئله، علی‌الظاهر بیان‌گر وجود تضاد در آرای شريعتمى، از نگاه ایشان بوده است. اما وی در تعیین یکی از دو سوی به اصطلاح تضاد، به عنوان نظر اصلی شريعتمى، نظریه‌ی مطرح شده در کتاب را اصل و نقطه‌ی اصلی تأکید، و اینو هم طالب و استنادات بیش‌تر و غالباً آن سوی وجه تضاد را در جاشیه و فرع قرار داده است. نمی‌خواهیم این نظر بدینانه را پی‌ذیریم که سماحت بر برداشت اولیه و عدم تصحیح آن در برابر وجه غالب نظریات شريعتمى، ناشی از سماحت در برابر طرفداران ارتدوکس شريعتمى و بی‌ارتباط با برخی کیش‌ها و ویژگی‌های سنین خاص نویسنده‌ی کتاب نیست. بلکه پاید این دید خوش‌بینانه و واقع‌بینانه را مطرح کرد که نویسنده‌ی محترم، پس از اتخاذ نظریه‌ی اولیه، با وجه غالب و نقطه‌ی تأکیدات اصلی و مهمتر شريعتمى، که احتمالاً بعداً مواجه شده یا استنباط نموده است، شتاب‌زده برخورد کرده و حوصله و وقت به هم‌زی کل نظریه و بنای یک طرح جدید را نداشته است و بنابراین، همان برداشت اولیه را با طرح وجه دیگر اندیشه‌ی شريعتمى در لابه‌لای آن، با صرف وقت کمتری، قلم زده است.

[†] کتاب، ص ۵۲، ص ۱۲۱.

[‡] همان، ص ۷۸.

[§] همان، ص ۹۲.

^{**} همان، ص ۲۲۴.

و همانگونه که در متن کتاب نيز از قول شريعتمى آمده، وي حتّى نظریه و حساسیت ویژه‌ای برای تعیین نوع خاصی از مکانیسم توزیع قدرت (مثلًاً دموکراسی متعهد) برای به اصلاح همه‌ی جوامع پس از انقلاب نيز ندارد: «اما زمامدار حکومت پس از انقلاب، همچون هر زمامدار سیاسی، شکل تعیین وي بستگی به نظام سیاسی خاصی دارد که انقلاب به جا می‌گذارد. یعنی ممکن است که از طرف رهبر انقلاب، کمیته‌ی انقلاب، حزب انقلابی حاکم نصب شود، کاندیدا شود، و یا از طرف مردم انتخاب شود. بنابراین، زمامدار سیاسی حکومت پس از انقلاب و تغییر نظام قبلی بر اساس قانون اساسی یا منشور سیاسی انقلاب تعیین می‌شود و شکل آن می‌تواند انتصابی، انتخابی، و راثت، و... باشد.*».

بنابراین بر خلاف سیر عمومی کتاب، نقطه‌ی تأکید شريعتمى در مسأله‌ی رهبری موقت و متعهد، ارائه‌ی نظریه‌ای خاص برای برخی مراحل حرکت جامعه، آن هم برای بعضی جوامع است؛ نه همه‌ی جوامع. و بر این اساس، تعمیم مسأله‌ی مربوط به این مرحله به کل مراحل، و برخی جوامع به کل جوامع، و ترسیم فلسفه‌ی سیاسی یک متفکر از این مجراء‌چه قدر می‌تواند منطقی و واقعی باشد؟

۲. کتاب در بررسی مسأله‌ی «تعیین رهبری»، با استناد به یکی از مقالات شريعتمى (امت و امامت) بر دو موضوع، استناد و تکیه نموده است. یکی نظریه‌ی دموکراسی متعهد، که یک تذکر مقدماتی پیرامون آن در نکته‌ی بالا آمد؛ و دیگری، نظریه‌ی امامت و مبحث انتخاب امام.

اما همانگونه که کتاب در رابطه با استناد اول برای ترسیم نظریه‌ی شريعتمى پیرامون انتخاب رهبری (و به اصلاح، ترسیم فلسفه سیاسی از این مجراء) بر استثناء و نه قاعده تأکید نموده است، در مبحث انتخاب امام و نقش مردم و دموکراسی در این رابطه نيز اساساً ترسیم صحیحی از نظریه‌ی شريعتمى به دست نمی‌دهد و چهره‌ی نظریه را دگرگون می‌نماید؛ در حالی که چندین بار نظریه‌ی شريعتمى، به طور صریحی و دقیق، در متن کتاب آورده شده است. «امامت به تعیین نیست. بلکه آنچه درباره‌ی او مطرح است، مسأله‌ی تشخیص است. یعنی مردم که منشأ قدرت در دموکراسی هستند، رابطه‌شان با امام، رابطه‌ی مردم با حکومت نیست. بلکه رابطه‌شان با امام، رابطه‌ی مردم است با واقعیت؛ تعیین کننده نیستند، تشخیص دهنده‌اند[†].» و به دنبال این مسأله، نویسنده بدون ارائه‌ی کوچکترین تعریف و تفسیری پیرامون مطلب مورد استناد، و با ساده و خلاصه کردن مفهوم «اعتقادی - انسانی - سیاسی» امامت در صرفاً یک مفهوم سیاسی، و آن هم در حد و حدود رهبر دولت و حکومت، بیش از یک صفحه، با قاطعیت تمام از «تعاقبات بسیار منفی و زیانبار» نظریه سخن می‌گوید.اما بلاfacله، در صفحه‌ی بعد، تغییر نظر داده و می‌گوید: «به نظر نمی‌رسد شريعتمى با یک چنین تصویر وحشت‌انگیزی موافق باشد. بلکه به اعتقاد وي، گرچه امامت زاییده انتخاب و رأی مردم نبوده، و امام منصب بشود و یا نشود و چه منتخب مردم باشد یا نباشد، امام هست. اما در عین حال، شريعتمى به نحوی (!?) رأی و نظر مردم را به عنوان منشأ قدرت

* ۵۷۷، ص ۲۶۰.

[†] همان، ۱۸۹ - به نقل از مآء ۲۶۷، ۵۷۷.

حاکمیت سیاسی امام به رسمیت می‌شناسد و وی این نکته را با مثالی شرح می‌دهد و آن این که انتخاب مردم در الماس بودن الماس هیچ نقشی نداشته و آنان چه الماس را به عنوان سنگی گران‌بها و زیبا تلقی کنند و چه نکنند و چه شیشه و بلور و الماس تقلی و مصنوعی را از الماس حقیقی تمیز بدهند و چه ندهند، به هر حال، الماس حقیقی و واقعی، الماس حقیقی و واقعی است. اما تنها کاری که مردم باید بکنند، این است که الماس حقیقی را بشناسند و ارزش‌های آن را دریابند و آن را بجوبند و بیابند و از سایر سنگ‌های بی‌ارزش و شیشه‌های قلابی دیگر "تشخیص" دهند و آن را بردارند و در نگین انگشت‌تری بنشانند. به اعتقاد شريعتمى، "می‌بینیم که نکته بسیار باریک است. در اینجا تعیین و نصب و انتخاب، هیچ‌کدام نیست و از یک وجهه‌ی دیگر همه‌اش هست. زیرا همه یکی است. تعیین و نصب و انتخاب الماس، به الماس نیست؛ به نگین انگشت‌تر نشاندن است".*

بنابراین، اگرچه رأی و انتخاب مردم در امام شدن و ارزش‌های ذاتی شخصیت وی نقش ندارد، اما اعطای حق حاکمیت و اعمال قدرت سیاسی در جامعه، کاملاً مبتنی بر انتخاب و نظر مردم می‌باشد و این درست به مانند این است که انتخاب فرد در الماس شدن الماس تأثیری نداشته، لیکن نشاندن الماس به نگین انگشت‌تری، به شناخت و انتخاب وی مبتنی است. لذا در چارچوب بحث از منشأ قدرت و حاکمیت سیاسی، به نظر می‌رسد که تفکیک میان انتخاب امام به امام بودن، و تشخیص و شناخت حق مردم در واگذاری یا عدم واگذاری قدرت و حاکمیت سیاسی به فردی از افراد جامعه است. چرا که تشخیص و شناخت صحیح امام به عنوان رهبر سیاسی جامعه، به متابه‌ی رأی دادن و بیعت با وی و عدم تشخیص و جهل نسبت به شخصیت و امامت امام، در واقع به معنای عدم انتخاب او به عنوان رهبر سیاسی جامعه می‌باشد.[†]

با این تحلیل صريح و منطقی کتاب، انتظار می‌رود نویسنده‌ی محترم، حداقل از منظر نظریه‌ی امامت، انتقادی بر نظریه‌ی شريعتمى در رابطه با انتخاب دموکراتیک رهبری سیاسی جامعه (و در این رابطه، ترسیم منطقی فلسفه‌ی سیاسی شريعتمى) نداشته باشد و مسئله با این صراحة و دقت حل شده باشد. اما با کمال تعجب و بنا به دلایلی ناشناخته، در صفحات بعد مرتبآ نظریه‌ی بالانس می‌زند و مجددآ انتقادات گذشته‌ی کتاب بر شريعتمى را تکرار می‌کند و بلاfacله دو صفحه بعد از مطالب فوق (ص ۱۹۳) باز مسئله‌ی مخالفت اندیشه‌ی شريعتمى با پذیرش رأی و انتخاب توده‌ها به عنوان منشأ مشروعیت رهبری سیاسی مطرح می‌گردد. (همین بالانس فکری، همچنان در صفحات ۱۹۷ - ۲۰۰ - ۲۰۳ - ۲۰۵ و... تکرار می‌گردد).

و به این ترتیب، کتاب در مسیر خود برای ترسیم فلسفه‌ی سیاسی شريعتمى، نظر شريعتمى در رابطه‌ی نقش مردم و رهبری سیاسی (و امامت در شکل سیاسی آن) را نادیده گرفته و یا به حاشیه می‌راند.

* ۵۸۰، ۲۶۱.

[†] همان، ۱۹۰.

۴ - کتاب، پس از آن که چهره‌ی غیر دموکراتیکی از فلسفه سیاسی (با ارائه‌ی «مبانی فلسفه‌ی سیاسی شريعتمی» در فصل دوم و نقد این مبانی در فصل سوم) با تفاسیری که در سه نکته‌ی بالا آمده ترسیم می‌کند - و شاید به دنبال فرو نشستن گرد و غبار برخی احساسات و تمایلات - در فصل چهارم به تفسیر تازه‌ای از فلسفه‌ی سیاسی شريعتمی دست می‌زند.

شاید در نگاه اول، خواننده تصور می‌کند این فصل، نوشته‌ی فرد دیگری است که در نقد دو فصل او نوشته شده و ضمیمه‌ی مطلب گردیده است! اما در واقع، نویسنده پس از طی مراحل اولیه‌ی شکل‌گیری نظرش، و با برخورد یا تداعی انبوهی از آموزه‌های شريعتمی، که هریک می‌تواند مبنا و شالوده‌ای برای ترسیم تئوری و فلسفه‌ی سیاسی دموکراتیک وی باشد، صادقانه و منصفانه، گوش‌های از این آموزه‌ها را تحت عنوان «تمایزات فلسفه‌ی سیاسی شريعتمی با مبانی تنوکراسی» عنوان نموده است. البته از قبل، ملاقات نازکی برای پیوند این دو بخش (بخش اصلی و غالب، و بخش فرعی و استثنایی که نویسنده جای آن دو را عوض کرده است) تدارک دیده می‌شود.

«البته گرچه در برخی آرای شريعتمی، بهخصوص در مخالفتش با دموکراسی و تکیه بر جهل و ناآگاهی توده‌ها، به نوعی نخبه‌گرایی و برگزیده‌سازی برمی‌خوریم، اما در چارچوب آندیشه‌های سیاسی و اجتماعی وی، پاره‌ای تلاش‌ها و جهت‌گیری‌های ضد نخبه‌گرایی کاملاً آشکاری نیز به چشم می‌خورد که از سقوط کامل فلسفه‌ی سیاسی او در ورطه‌ی نظامهای مطلقاً ضد دموکراتیک، تا حدود زیادی مخالفت به عمل آورد:

الف - تأکید ضد نخبه‌گرایانه در مسأله‌ی شناخت....

ب - اتخاذ بینش غیر دگماتیستی... در بک نگرش کلی و در یک تحلیل اجمالی، جهت‌گیری‌های ضد دگماتیستی و غیر برگزیده‌ساز معرفت‌شناختی وی، کاملاً آشکار و مشهود است... از سوی دیگر، آگاهان به مسائل معرفت‌شناختی، به خوبی می‌دانند که تفکیک شريعتمی از طبیعت یا مذهب، به عنوان حقیقتی ثابت، و شناخت طبیعت یا شناخت مذهب، به عنوان امری متحول و متغیر، و اعتقاد به تحول و تکامل بینش علمی و نیز فهم مذهبی تا چه حد از تفکرات دگماتیستی و جزمی فاصله گرفته و خود را به بینش‌های غیر جزمی و انتقادی، ولذا، غیر برگزیده‌ساز نزدیک می‌سازد*.

اما این سؤال همچنان باقی است که چه‌گونه این همه دلایل و فاکت مستند و صريح از شريعتمی، همگی می‌شوند «پاره‌ای تلاش و جهت‌گیری‌ها»، اما از آنسو، یک نظریه، آن هم با برداشت و استدلالی ناقص و ضعیف، بخش «اصلی» و شالوده‌ی فلسفه‌ی سیاسی وی را تشکیل می‌دهند؟ آیا آن همه مبانی که در فصل چهارم کتاب آورده است، نمی‌تواند رتبه‌ای بالاتر از «پاره‌ای تلاش‌ها» در ترسیم این فلسفه بیابد؟

* کتاب، ص ۲۰۵ تا ۲۰۹.

* * *

به هر حال، در فصل چهارم کتاب، «پاره‌ای از تلاش‌ها» این‌گونه آمده است:

۱ - راسیونالیسم دینی: بی‌شک، شريعتی یکی از بزرگ‌ترین مصلحان و احیاگران تفکر دینی... یکی از مهم‌ترین جنبه‌ها... تکیه‌ی شدید بر نوعی خردگرایی و راسیونالیسم مذهبی... برای مثال، طرح مسأله‌ی امامت به عنوان یک فلسفه‌ی سیاسی و تحلیل منطقی و بررسی جامعه‌شناسانه‌ی آن، کاملاً در تعارض با بینشی است که امامت را به صورت یک تبعید مذهبی و بدون چون و چرا می‌پذیرد. از سوی دیگر، در عرصه‌ی فلسفه‌ی سیاسی، آگاهان به خوبی می‌دانند که چه پیوند ناگستینی‌ای میان دموکراسی با راسیونالیسم وجود داشته و اساساً یکی از ضروری‌ترین مبانی دموکراسی، تأکید بر عقلانیت و اعتقاد به قدرت عقل آدمی... است.

۲ - معرفت‌شناسی غیر دگماتیستی: ... اتخاذ مبانی معرفت‌شناسی مختلف، چه آگاهانه و چه غیر آگاهانه، ما را به پذیرش نظامهای سیاسی و پی‌آمدہای اجتماعی مبتنی بر فلسفه‌های سیاسی گوناگون سوق خواهد داد... از گفته‌ها و نوشته‌های پراکنده‌ی شريعتی به خوبی می‌توان پی برداشت که تا چه حد مبانی معرفت‌شناسی وی از اصول و مبانی فلسفه‌های جزمی و دگماتیستی، که زیر بنای معرفت‌شناختی نظامهای استبدادی و توتالیتی است، فاصله داشته و از آن‌ها بیگانه است...

۳ - بینش معرفت‌شناختی ضد نخبه‌گرایانه: ... تأکید ضد نخبه‌گرایانه‌ی او، با توجه به مسأله‌ی شناخت، به عنوان یک مسأله‌ی مهم در تماماً مقالات و سخنرانی‌های مختلفش به چشم می‌خورد... این‌گونه بیانات شريعتی، که در آثار مختلف وی بسیار یافت می‌شود، از یک سو به دلیل تکیه بر نوعی راسیونالیسم دینی، و از سوی دیگر، با تکیه بر نوعی فردیت و اندیویدوالیسم دورکھیمی و مخالفت با نخبه‌گرایی وجود هرگونه مرجعیت فکری و نهادها و سازمانهایی که بر اساس اتوريتی مذهبی، زمینه‌ی بسیار مناسبی را برای رشد گرایشات دموکراتیک فراهم می‌سازد... و از همین راستا می‌توان قضاوت عادلانه‌تری را در مورد نقش اندیشه‌های شريعتی و جنبش اصلاح مذهبی او در رشد آموزه‌های دموکراتیک در میان جوامع اسلامی داشت.

۴ - مخالفت با رهبری کاریزماتیک: اساساً میان تئوکراسی با رهبری کاریزماتیک، پیوند نزدیک و تنگانگ وجود دارد. رهبری‌های کاریزماتیک، آن دسته از رهبری‌های فردی و سیاسی و اجتماعی است که در آن چنین وانمود می‌شود که فرد رهبر، به دلیل ارتباط با نیروهای مابعدالطبیعی، از قدرت‌های خارق‌العاده‌ای برخوردار بوده که در نتیجه، وی را در مقام و منزلتی بسیار بالاتر از سایر افراد جامعه قرار می‌دهد و منشأ مشروعیت یک چنین رهبری‌های فردی نیز از همن برتری نشأت می‌گیرد... به این ترتیب، شريعتی با نفی وجود طبقه‌ای به عنوان واسطه‌ی میان خدا و خلق، و هرگونه نمایندگی از جانب خداوند، نظامهای تئوکراتیک و رهبری‌های کاریزماتیک را آماج شدیدترین حملات خود قرار می‌دهد.

۵ - مخالفت با ولایت مطلقه: ... با توجه به همین دو ویژگی خردگرایی و غیر دکماتیستی بودن معرفتشناسی شریعتی است که می‌توان فلسفه‌ی امامت وی را تا حدود زیادی، مخالف و بیگانه از اعتقاد به ولایت مطلقه‌ی یک رهبر اعتقاد داشته باشیم، مگر آن که پیشاپیش، مطلق بودن، خطان‌پذیری، و یقینی بودن شناخت وی را مفروض گرفته باشیم.

۶ - مخالفت با آخرت‌گرایی کاتولیکی: شریعتی در تصویری که از جهان‌بینی توحیدی ارائه می‌دهد، وحدت هستی شناختی‌ای را بیان می‌دارد که کاملاً متعارض با دوآلیسم جهان‌شناختی در بینش بسیاری از مذهبیون می‌باشد... و همین طرز تلقی و وحدت هستی‌شناختی است که آن فاصله‌ی عظیم و دیوار میان جسم و روح، دنیا و آخرت، و تعارض مطلق مفاهیم کمال و سعادت، شدن و بودن، خیر و رفاه.. را فرو می‌ریزد* و موجب می‌شود که شریعتی در عین مخالفت با بینش اکونومیستی و هدف قرار دادن مادیت و اقتصاد، که حاصل بینش بورژوازی غربی است، معتقد باشد که در امت یا جامعه‌ی ایده‌آل وی، زیرینا اقتصاد است...

۷ - اعتقاد به اومانیسم: بکی از مهمترین تمایزات میان اندیشه‌ها و گرایشات تئوکراتیک با جنبش اصلاح مذهبی شریعتی، در نحوه‌ی نگرش و طرز تلقی آنها از جایگاه و اهمیت انسان در چارچوب اندیشه‌ی دینی نهفته است... گرایشات ضد اومانیستی تفکرات تئوکراتیک در جوامع اسلامی، به نحو بارزتری خود را در عرصه‌ی فلسفه‌ی سیاسی نمایان ساخته و با الهی تلقی شدن مسأله‌ی حکومت و ولایت، و مشروعيت هر نظام، نظام رهبری را مستقیم یا با واسطه، مأخذ از ولایت الهی دانستن، زمینه‌ی بسیار مناسبی را برای تکوین نظامهای تئوکراسی فراهم می‌سازد. آنچنان که به نفع هرچه بیشتر نقش و جایگاه افراد جامعه در تعیین سرنوشت خویش می‌انجامد... در عرصه‌ی سیاسی نیز نتیجه‌ی یک چنین جهان‌بینی ثنوی کاتولیکی، شکل‌گیری این پرسش است که زندگی اجتماعی باید بر اساس قوانین زمینی و بشری استوار باشد و یا قوانین الهی و آسمانی؟ بدیهی است که قوانین الهی... حال اگر بپرسیم که قوانین الهی کدامند، پاسخ می‌شونیم که متولیان رسمی مذهب در جامعه را می‌بایست تبلور عینی دیانت، و فهم و ادراک آنها از شریعت را همان قوانین الهی و آسمانی تلقی کرد... و این چنین است که رهبری‌های کاریزماتیک، که منشأ مشروعيت آنها چیزی خارج از رأی و انتخاب افراد جامعه است، شکل می‌گیرد.

اما شریعتی، بر خلاف پیروان تفکرات تئوکراتیک و حامیان نظامهای تئوکراسی، صراحةً اعلام می‌داد که به نوعی اومانیسم قائل است... البته باید توجه داشت که اومانیسم شریعتی را به هیچ‌وجه نباید با معنای اصطلاحی و رایج این مفهوم در مغرب‌زمین، یکی گرفت... از نظر شریعتی در اومانیسم شرقی یا اومانیسم دینی، بر خلاف بینش کاتولیکی و نیز بر خلاف اومانیسم غربی یا یونانی، خدا و انسان در تقابل و تعارض با هم قرار نگرفته، بلکه انسان جانشین خداست و به این ترتیب، به اعتقاد شریعتی، انسان آنچنان عظمت و

* این تفسیر، اساساً با تفسیر سیاسی که در فصول قبلی کتاب، از تئوری امامت شریعتی (به ویژه در صفحات ۵۹ تا ۱۶۷، و ۱۵۵ تا ۱۶۷ ارائه می‌شود، در تضاد می‌باشد.)

جایگاه شایسته‌ای در نظام هستی می‌باید که هیچ‌یک از مکاتب رادیکالیستی و اومانیستی غربی نتوانسته‌اند چنین عظمتی و جایگاهی را به وی ببخشند. نکته‌ی دیگری که انسان‌شناسی خاص شريعتمی را از انسان‌شناسی‌های رایج در بینش‌های کاتولیکی کامل‌اً متمایز می‌سازد، تفسیری است که وی از نزدیک شدن انسان به شجره‌ی ممنوعه و خوردن میوه‌ی ممنوعه می‌دهد... بنابراین، مطالعات اومانیسم دینی شريعتمی، بر خلاف دیدگاه‌های تئوکراتیک، که زیرینای نظری نظام‌های تئوکراسی قرار می‌گیرند، قدرت عصیان، انتخاب، و آزادی آدمی، به رسمیت بیشتری شناخته می‌شود.

از سوی دیگر، با توجه به تأکید شريعتمی بر جهان‌بینی توحیدی... دیگر نمی‌توان به وجود طبقه‌ای اعتقاد داشت که بر اساس جهان‌بینی‌های دوآلیستی به دلیل اتصال و ارتباطان با عالم غیب و روح، از امتیازات و مقامی خاص برخوردار بوده و رسالت خود را در هدایت مردم به سوی آن جهان برتر، و خود را واسطه‌ای میان آدمیان با عالم ماوراء طبیعت می‌بینند.

۸ - سنت‌ستیزی با تکیه بر آگاهانی: بینش نهفته در این عبارت معروف شريعتمی، که «کفر آگاهانه برتر از ایمان ناآگاهانه است.» را به هیچ‌وجه نمی‌توان با این بینش رایج در میان بسیاری از فقهاء یکی دانست که خروج فرد از دین، موجب مرتد گشتن وی شده و طبق فتاوی بسیاری از آنان، یک چنین کسی مهدورالدم می‌باشد. از مقایسه‌ی این دو بینش و تأکیدی که شريعتمی بر اسلام و ایمان آگاهانه و انتخابی نشان می‌دهد، به خوبی می‌توان به نتایج و پی‌آمدگاه‌های سیاسی و اجتماعی مختلف و کامل‌اً متعارض آنها پی‌برد....

۹ - مخالفت با فضائل استعبدادی: ... تکیه و تأکیدی که بر عنصر انتخاب و آزادی فرد و در چارچوب اندیشه‌ی شريعتمی وجود داشته، در دیدگاه‌های تئوکراتیک وجود ندارد و همین تکیه و تأکیدی بر عنصر انتخاب و آزادی فرد، لوازم و نتایجی را به دنبال خواهد داشت که فلسفه‌ی سیاسی شريعتمی را بسیار متمایز از مبانی نظری نظام‌های تئوکراسی قرار دهد.

از جمله‌ی این لوازم و نتایج، می‌توان به مخالفت با هرگونه فضائل استعبدادی، به معنی تحمیل ارزش‌های اخلاقی و اعتقادی بر افراد جامعه برخلاف انتخاب و اراده‌ی آزاد آنها، و به بند کشیدن و تحت فشار قرار دادن مردم به منظور تحقق نظام ارزشی خود اشاره کرد^{*}... نکته‌ی دیگر آن که مطابق لوازم انسان‌شناسی خاص شريعتمی، برخلاف بینش سیاسی، گرایشات تئوکراتیک اساساً عضویت فرد در جامعه‌ی اعتقادی و دینی، در صورتی که مبتنی بر آگاهی و انتخاب آزاد وی نباشد، نمی‌توان به عنوان یک ارزش تلقی شده و نمی‌توان صرفاً با تکیه بر مذهب سنتی... که سنت‌های موروثی و تاریخی آن را به وی تحمیل و تلقین کرده‌اند، امت و جامعه‌ی اعتقادی را تکوین و تحقق بخشد. به همین دلیل است که گفته شده امت و جامعه‌ی اعتقادی در فلسفه‌ی سیاسی شريعتمی را بیشتر به مثابه‌ی یک حزب می‌باشد تلقی کرد. ولذا، برخلاف بینش سیاسی و اجتماعی گرایشات تئوکراتیک، نمی‌توان احکام سلسله‌مراتب و روابطی را که درون یک حزب و میان اعضاء و رهبری آن برقرار است، به کل

* این تفسیر نیز اساساً با تفسیر سیاسی که از تئوری امامت شريعتمی (به‌ویژه در صفحات ۵۹ تا ۶۷ و ۱۶۰ تا ۱۶۶) ارائه می‌شود، در تضاد می‌باشد.

افراد جامعه تحمیل کرد و مراد از حزب، گروه محدودی از افراد جامعه است که آگاهانه و آزادانه، اصول، آرمانها، و ارزش‌های یک ایدئولوژی و مکتب واحد را پذیرفته و رهبری آن را به رسمیت شناخته‌اند.* «.

* * *

طرح این نظریات از قول نویسنده‌ی کتاب، ما را از بیان بسیاری مسائل در رابطه با مبانی (نه پاره‌ای از؟!) دیدگاه فلسفی سیاسی شريعتی بینیاز می‌سازد و شالوده و نقاط تأکید دموکراتیک وی در ابعاد گسترش‌های اندیشه‌اش را آشکار می‌سازد.

۵ - در یک برخورد کلی با نظریه‌ی امت و امامت شريعتی، بهویژه در کادر جغرافیای زمانی و فضای فکری‌ای که این تئوری مطرح گردیده، در گام نخست، تذکر این نکته ضروری، و در تصحیح زاویه‌ی نگرش به مطلب مؤثر است که شريعتی در طرح این تئوری (و بسیاری از تئوری‌های دیگر) اساساً به دنبال انقلابی‌گری در شیعه است و نه شیعی‌گری در انقلاب. داغ و درد او مسئله‌ای متفاوت با حساسیت‌های مذهب‌هدفانه است که بعضاً از ترسیم نادرست تئوری او به دست داده می‌شود.

۶ - نظریه امامت شريعتی، نظریه‌ای فراتر و بالاتر از یک نظریه‌ی کارشناسی سیاسی برای تعیین زمامدار و رهبری یک جامعه است. این نظریه، یک تئوری کلامی (اعتقادی) - انسانی - سیاسی است. امام در دیدگاه شريعتی، بیشتر از آن که یک رهبر صرفاً سیاسی باشد، به عنوان یک الگوی انسانی و اخلاقی، که بشریت امروز، همانند همه‌ی تاریخ، بدان نیازمند است، می‌باشد. انسانی آگاه، آزاده، بلندنظر، عارف، و مردمدوست و انساندوست.

۷ - حتی اگر در حد و سطح یک نظریه‌ی سیاسی و یا یک برش سیاسی - کاربردی نیز با نظریه امامت شريعتی برخورد کنیم، به وضوح و به تکرار (همانگونه که در متن کتاب نیز فاکت‌های آن آمده است) مشاهده می‌کنیم که نقش اصلی آزادانه و آگاهانه‌ی مردم در انتخاب امام به امامت، و امام به رهبری و زعامت، مطرح گردیده است. و در رابطه با یک بحث اعتقادی و کلامی نیز شريعتی مطرح کرده است که «در تشیع علوی، دوره‌ی غیبت بر اصل تحقیق و تشخیص و انتخاب و اجماع مردم مبتنی است و قدرت حاکمیت از متن امت سرچشمه می‌گیرد».[†]

پس نظریه‌ی عام سیاسی شريعتی در رابطه با انتخاب رهبری، چه در کادر یک بحث صرفاً سیاسی و چه در کادر یک بحث مذهبی، روش دموکراتیک است و نظریات دیگر، فرع بر این نظریه و ناظر بر شرایط یا موقعیت‌های ویژه است.

۸ - در بحث امامت، هر اندازه از ابعاد یک بحث کلی کلامی و تحلیل انقلابی‌گری تاریخی شیعه به یک موضوع کاربردی نزدیک شویم و با شرایط جهانی امروز، و با در نظر گرفتن

* برگرفته از صفحات ۲۲۳ تا ۲۵۵ کتاب.

[†] مآ، ۹۱، ص ۲۲۴.

مرزهای ملی جغرافیایی به مسئله بنگریم، به نتیجه‌ای که به درستی در کتاب مطرح شده، نزدیک می‌شویم که به امت در دوره‌ی ما، بیشتر به چشم یک حزب باید نگریست. حزبی که افراد آن به طور آزادانه و آگاهانه، آرمانها و شیوه‌های حرکتی خاصی را انتخاب می‌کنند. هر تلقی غیر از این هم مخالف با دیگر مبانی تفکر شريعتمی است و هم نوعی اتوپیاگرایی. و به واقع، همان‌گونه که شريعتمی در نقش تاریخی شیعه، به وضوح بدان دست می‌باید، شیعه «یک حزب تمام است» و امت نیز.

۹ - برای درک دقیق‌تر و صحیح‌تر نظریات شريعتمی پیرامون امامت (و مسئله‌ی سیاست و پلتیک) می‌بایست دو موضوع را از هم تفکیک نمود؛ یکی مکانیسم انتخاب رهبری جامعه، و دیگری اسلوب و جهت حکومت‌داری توسط این نظام رهبری.*

شريعتمی در رابطه با موضوع اول، با تکیه و تاکیدی که بر اصل آگاهی و آزادی دارد، عمیقاً معتقد به دموکراسی است.

در یک نگاه عمومی، می‌توان بین حقانیت و مشروعیت یک نظام نیز تفکیک قائل شد. ولی حقانیت آن بر اساس عملکردن آن، و با محک ارزش‌هایی مستقل از «در اکثریت» یا «در اقلیت» بودن‌ها و کمیت‌ها مشخص می‌گردد.

همان‌گونه که به خوبی از بحث امامت شريعتمی (و در قالب مثال الماس و مسئله‌ی نگین انگشتی) برمن‌آید، مشروعیت یک نظام و یک رهبری، ناشی از پذیرش و انتخاب آزادانه و آگاهانه‌ی آن از سوی توده‌های مردم می‌باشد. ولی حقانیت آن وابسته به عملکرد آن نظام و رهبری، بر اساس برنامه‌ها و آرمان‌های کلی مورد پذیرش آن جامعه، که در یک قانون اساسی، تبلور یافته، مورد محک و آزمون و قضاوت قرار می‌گیرد.

در این چارچوب، تئوری امامت شريعتمی بر خلاف تئوری‌های تئوکراتیک سنتی، دارای جوهرهای عمیقاً دموکراتیک می‌باشد. به عبارت دیگر، تصاد مذهب علیه مذهب، بر عرصه‌ی تئوری امامت نیز پا می‌گذارد. به اعتقاد وی، رهبری نه تنها باید بر اساس خواست آگاهانه و آزادانه‌ی مردم سر کار بیاید و مشروعیت پیدا کند، بلکه پس از آن نیز استمرار مشروعیتش نمی‌تواند صرفاً متکی به «اکثریت» داشتنیش باشد. بلکه این مشروعیت در چارچوب پیروی و پیش‌روی وی در مسیر برنامه‌ی کلی نظام (و در دیدگاه شريعتمی، آزادی، عدالت، رفاه، و سعادت عمومی، به عنوان بستری برای رشد انسانی جامعه و...) قابل استمرار باشد.

اگر این مسئله را در کنار نظریه‌ی «عرفان - برابری - آزادی» شريعتمی قرار دهیم که به آزادی (بر خلاف برداشت نویسنده‌ی کتاب[†]) نه به عنوان یک ابزار، بلکه به عنوان یک اصل

* اما در کتاب، این دو مقوله با هم مخلوط می‌شوند و این بحث شريعتمی که رهبری نباید به پسند عوام و توده‌ها (آن هم در یک جامعه‌ی منحط) عمل کند، چنین نتیجه گرفته می‌شود که پس رهبری نباید بر اساس انتخاب مردم سر کار بیاید و مشروعیت بیابد! ضمن آن که در که این نظریه، رهبری تمامی انقلاب‌های اجتماعی، و نیز استقلال‌طلبانه، که بر اساس رأی‌گیری سر کار نیامده‌اند نیز نفی و غیر دموکراتیک خوانده خواهد شد.

[†] کتاب، ص ۱۴۵.

اساسى و آرمان بزرگ بشرى مىنگرد، آنگاه عمق و جوهره‌ى این نظریه روش‌تر مىشود. یعنی در ظل «آزادی» (این آرزو و آرمان بنیادی تاریخی انسان‌ها) نه تنها اکثريت، بلکه اقلیت نيز حق دارد همواره فراتر از مشروعیت، بر مبنای حقانیت، منتقد و معتبر نظام رهبری باشد. (شريعىتى در رابطه با دپلى‌تیزاسیون توده‌ها، هميشه اعتراض آن عرب ساده به بلندی طول لباس عمر را مثال مىزند و یا به برخورد باز و دموکراتیك امام علی با مخالفین خود، که حتی در تدارک جنگ با وي بودند، اشاره مىنماید).

در اين تئوري، نظام سیاسى دو ملاک نقد دارد؛ نه يك ملاک. هم ملاک مشروعیت سیاسى و هم ملاک حقانیت کاريدي؛ حقانیتى که بر پايه‌ى مبانى معرفت‌شناختى شريعىتى، تحليل و ارزیابی آن در تخت و انحصار کسى نىست.

۱۰ - اما در رابطه با بحث و نظریه‌ى رهبری موقت انقلابي (يا دموکراسى متعهد)، در ابتدا ضروري است بر اين نكته توجه شود که شريعىتى در طرح بحث خود، بين دو موضوع امامت (به عنوان يك بحث کلامي - تاریخی - سیاسی) و رهبری موقت انقلابي (که بحثی کاملاً امروزی و سیاسی است)، و با نوعی ارتباطدهی بين آنها، نوسان دارد و گاه ادبیات مشترکی را در اين دو به کار مىبرد. ولی به هر حال، نقطه‌ى تأکيد بحث‌ها در هریک جداگانه است. (در يكى بيش‌تر کلامي - تاریخی، و دیگرى بیشتری سیاسى است). و برای درک بهتر نظریاتش، باید بر اين نكته دقت داشت.

تا اينجا ديديم که كتاب، فلسفه‌ى سیاسى را در بحث تعیين رهبری خلاصه کرده و در اين مبحث نيز نقاط تأکيد را تغيير داده و آن را نيز در يك نظریه (رهبری موقت انقلابي) منحصر کرده بود. اما خود اين نظریه نيز بر خلاف تصویری که از آن به دست داده مىشود، نه مربوط به همه‌ى جوامع و نه مربوط به هر جامعه‌اي است که انقلاب مىکند.

بحث انتخاب زمامدار پس از هر انقلاب، و بيان اين مسئله که نوع انتخاب را منشور هر انقلابي مشخص مىکند و عدم حساسیت بر تئوري رهبری موقت انقلابي، در اين بحث آشکارا بيان‌گر اين نكته است که شريعىتى نظر خاصی برای تعمیم و تسري نظریه‌اش بر تمامی انقلابات نداشته است. بلکه دقت در ادبیات و بيان شريعىتى پيرامون اين نظریه، مشخص مىکند که حوزه‌ى عمل آن مربوط به جوامعی است «با روابط و توده‌های منحط و عقب‌مانده». (با توجه و دقت بر کلمه‌ى «منحط»، که در تمامی جاهایی که شريعىتى اين نظریه را مطرح کرده، به کار بردé است^{*}). نويسنده‌ى كتاب نيز يك بار (بر خلاف سير عمومی استدلال‌ها) به درستی آن را در رابطه با يك جامعه‌ى عقب‌افتاده‌ى سنتی و قبایلی، معرفی مىکند[†].

* رک. مآع، ۶۰۴، ص۶۱۹، ۶۲۳ و... و یا خاطره‌ای که از سفر هاری مارتینه به کشور تازه‌استقلال یافته‌ی چاد نقل مىکند. (مآع، ۶۰۶، ص۲۶)

[†] كتاب، ص۵۲.

۱۱ - حال اگر کتاب را از آخر به اوّل بخوانیم، در خواهیم یافت که شريعىتى مبانی دموکراتیکی را برای فلسفه‌ی سیاسی‌اش بنا نهاده است. در تعیین رهبری و حکومت نیز، چه در قادر یک بحث سیاسی و چه بحث مذهبی، به نظریه‌ی عام دموکراسی معتقد است. پس دایره‌ی بحث مرتب کوچک‌تر شده و کل موضوع مورد اختلاف، می‌شود: «نظریه‌ی تعیین رهبری در جوامع بسیار عقب‌افتداده.»

اماً در رابطه با این «نظریه»‌ی کارشناسی (نه «فلسفه»‌ی سیاسی) باید به مبانی‌ای که بر آن اساس، شريعىتى به این نظریه رسیده است، پرداخت. اساساً نظریه‌ی رهبری موقت انقلابی در مورد جوامع عقب‌افتداده، سنتز نیاز آزادی از یک سو، و عقب‌ماندگی اجتماعی از سوی دیگر، در این جوامع است.

این جوامع، تشنیه‌ی آزادی‌اند تا در ظل آن رشد یابند و به بلوغ رسند. أماً از سوی دیگر، بسیار منحط و عقب‌مانده‌اند و اگر بخواهند با «دموکراسی» (به عنوان یک روش به حکومت رسیدن، و نه «آزادی» به عنوان یک آرمان و روش حکومت کردن) و رأی اکثریت، رهبران و برنامه‌ها و شیوه‌های حکومتی تصویب شوند، چه کسانی و چه گرایشات منحط و ارتقائی در رأس قرار خواهند گرفت؟ این معضل کوچکی نیست. پارادوکس . در جوامع بسیار عقب‌مانده است. پدیده‌ای که روشن‌فکران، به‌ویژه پس از جنگ جهانی دوم، در برخی کشورهای تازه‌استقلال یافته، با آن مواجه شدند و آن را در کنفرانس غیرمعهدها در باندونگ مطرح کرده و با به پاسخ «دموکراسی هدایت‌شده» رسیدند. شريعىتى نیز که در این فضا تنفس می‌کرد و با چشمانی باز به این معضل می‌نگریست، همان پاسخ را در ایران مطرح کرد (و به تلفیق آن با نظریه‌ی کلامی شیعی، یعنی «امامت» دست زد).

در رابطه با این معضل خاص است که شريعىتى نظریه‌ی کارشناسی رهبری موقت انقلابی را مطرح می‌کند و نام دموکراسی متعهد (یعنی یک اصطلاح دویخشی «دموکراسی» و «متعهد») را بر آن می‌نهمد. چه‌گونه می‌شود هم دموکراتیک بود و هم متعهد؟ موقعی که هم مقید به آزادی و آگاهی (که شريعىتى به عنوان تفاوت دموکراسی متعهد و دیکتاتوری آورده است) و هم موقتی بود. أماً با چه مکانیسمی و با چه ملاک زمانی و کیفی و کمی؟ شريعىتى بدان نپرداخته است. ولی فقط نظریه‌ای ارائه داده که باید حکومتی موقت بر سر کار بیاید تا با رشد آزادی‌ها و ارتقای اندیشه و فهم جامعه‌ی منحط (نه با دیکتاتوری و استبداد) شرایط را برای انتخابات و دموکراسی آماده سازد (آزادی - آگاهی - موقتی بودن). شريعىتى بر اساس درد و مغضبلی که مشاهده کرد، یک نظریه داده است؛ نه یک «سیستم» و «مکانیسم» و متأسفانه برای کوییدن این نظریه به سیستم‌هایی استناد گردیده و مثال زده شده که شريعىتى خود شدیداً با آنها مخالفت کرده است. زیرا یا با مثال از سیستم‌های حکومتی مذهبی به نقد این نظریه پرداخته‌اند؛ که شريعىتى خود بارها به صراحت، هر نوع ولایت و زعامت دینی را نفی کرده و آن را «مادر استبداد» خوانده است^{*}، و یا با استناد به جوامع بلوك

* ۱۹۷، ۲۲۰.

شرق (سابق) که باز بارها شريعتی به نقد و افشاری «توتالیتاریسم سنگین و خشن و چندبعدی» آنها پرداخته است*. بنابراین، این انتقادات درستند. ولی وارد نیستند! واقعیت دارند. اما حقیقت ندارند.

به عنوان یک عقیده‌ی شخصی، معتقدم که ضمن رد این انتقادات نابهجا (که از برداشت ناقص از نظریه و تلخیق آن با سیستم‌های مرسوم در ذهن منتقدین نشأت گرفته)، این نظریه‌ی کارشناسی بایسته تا هنگامی که به مکانیسم و سیستم فراخور خود دست نیافته، صرفاً در سطح مباحث تئوریک و آکادمیک سیاسی باقی بماند و تا هنگامی که این نظریه روش‌مند نشده و برنامه و مدل خاص خود را ارائه نداده است، دموکراسی رایج، تنها راه حل مثبت و ممکن برای تمامی جوامع می‌باشد. و اما حل پارادوکس دموکراسی ویژه‌ی جهان عقب‌مانده، با پرهیز از هر نوع ساده‌انگاری و الگوبرداری (و نیز شیفتگی نسبت به جهان پیش‌رفته) بر دوش روشن‌فکران سنگینی خواهد کرد.

رد پای درک این معضل، در کتاب مزبور نیز به چشم می‌خورد. «این آموزه‌ی لیرالی، که توده‌ها بهترین و قابل اعتمادترین داور خواست‌ها و منافع حقيقی خویشند، یک نوع خوشبینی بسیار افراطی برمی‌خیزد. چرا که فرضاً، چه‌گونه می‌توان پذیرفت اشتیاق یک معتقد به مواد مخدو و یا ممانعت کردن از تحصیل کودکان در جوامع روسیایی، و یا عطش به مصرف در یک جامعه‌ی مصرف‌زده‌ی غیر مولد، کاملاً منطبق با سرنوشت حقيقی و واقعی خود آنان است؟»[†] و یا در آنجا که از قول شريعتی می‌آورد «آراء افسون‌شده‌ها و استعمارزده‌های است که به تعبیر قرآن، روحانی‌پرستند و احبار و رهبان و جادوگران عوام‌فریب را ارباب عقل و درک و فکر و احساس خود می‌گیرند و حتی در برابر آنها چنان عاجز و مفتونند و به اوراد و افسونشان مسحور، که حتی قدرت شنیدن و دیدن را - که هر جانوری دارد - از دست داده‌اند.[‡]

شريعتی در کادر عمومی فلسفه و نظریات سیاسی‌اش، نظریه‌ای در رابطه با جوامع بسیار عقب‌افتاده داده است؛ نظریه‌ای که حرف آغاز برای حل این پارادوکس است. «آنچه من می‌گویم، مسلمًا تازه هست؛ اگرچه ممکن است درست هم باشد. بنابراین هرچه می‌گوییم نظریه است و به عنوان جزمی و قطعی نیست. فقط به اندیشیدن دعوت می‌کند و همین![§]»

۱۲ - نکته‌ی مهم دیگری که شاید بتوان در استمرار دیدگاه مذهب علیه مذهب مطرح نمود، کارکرد دیدگاه‌های مذهبی پیرامون مسائل عقیدتی - اجتماعی، از جمله امت و امامت، شهادت، و بسیاری از دیدگاه‌های اقتصادی - اجتماعی و مذهبی بوده است. در این رابطه نیز در جامعه‌ی ما برخوردهای احساساتی و غیر دقیق و غیر منطقی با نظریات شريعتی در این

* مرآ، ۲۷۲، ص ۲۲۲.

[†] کتاب، ص ۲۰۴.

[‡] مرآ، ۲۶۵، ص ۶۲۵.

[§] مرآ، ۲۶۴، ص ۴۷۸.

موارد، و به کارگیری و سوءاستفاده از آن مطرح گردیده است. آنچنان که گویی نظریه‌ی شريعىتى در این موارد، همسنگ نظریات ولایت و حکومت مطلقه‌ی دینى، یا اطاعت‌های عبودیت‌گونه و مرگ‌طلبی‌ها و عرفان‌گرایی‌های مادون، نه مافوق خرد است.

به عنوان یک واقعیت، این امری انکار ناشدنی است که فرهنگ و ادبیات خاصی، نظریات شريعىتى را در این موارد، همچون سلاح ارزان‌خریدی مورد استخدام و سوء بهره‌گیری قرار داده است و ناپختگی و فقر تئوریک حتی جنبش روشن‌فکری مذهبی در این موارد، بهویژه در سال‌های اولیه‌ی پس از فقدان شريعىتى، و عدم درک تضاد ماهوی و تضاد جوهری مذهب علیه مذهب در بسیاری از ابعاد کفری، بستر مناسی برای عوامزده - عمل‌زده کردن این تئوری‌ها - با سطحی و کلی و شعاری ساختن آن - بوده است.

اما همه‌ی این ماجرا در سطح و فرم و در دایره‌ی فقر و ضعف اندیشه قابل بررسی است، نه در محتوا و مضمون و در حیطه‌ی بررسی و تحلیل و استدلال. قضاوت بر اساس وجه اول، خاص عوام است و یا ناشی از احساسات برخاسته از ناآگاهی؛ و برخورد در عرصه‌ی دوم، زینده‌ی خرد است و روشن‌فکران خردورز و منصف. و اگر مرز این دو عرصه مخدوش گردد، آنگاه هیچ امر مقدسی نیست که بر کرسی اتهام نتوانش نشاند. حتی آزادی و دموکراسی بهره‌گیری موققیت‌آمیز اولیه از فرم و ادبیات هر اندیشه‌ی نوبنی، از جمله همین نظریات، پیوند زدن یک درخت جدید بر تنہ‌ی درخت پیشین است که محصولش نه ثمره‌ی نهال نخستین، بلکه حاصل این پیوند جدید است. هرجند در پایان، رنگ و طعم میوه‌ی برآمده، تلقب حاصل از پیوند را آشکار می‌کند.

روشن‌فکری که از عوام پیش‌تر و بیش‌تر می‌اندیشد، هم تنہ‌ی نهال قدیم، هم پیوند جدید، و هم استعداد و آمادگی کسب این پیوند، هر سه را باید به دقت و به تفکیک با هم ببینند. انکار هر یک، انکار واقعیت و نادیده گرفتن هر یک نیز ساده‌سازی واقعیت است.

۱۲ - اگر با یک نگاه از بالا و از بیرون، به انگیزه‌ی شريعىتى در طرح مبحث امامت بنگریم، چه درخواهیم یافت؟ او خود به صراحة و صداقت، توضیح می‌دهد که «آنچه که در این مورد (در بحث شیعه) می‌خواندم و می‌شنیدم، با منطق امروز و بینش اجتماعی و حتی روح آزادی‌خواهی و انسان‌دوستی سازگار نبود. تا این که یک مرتبه، مثل یک کشف، یک مکاشفه، دریچه‌ای به سوی یک دنیا کامل‌آ تازه در برابر گشوده شد... و به نتایجی رسیده‌ام، اما نه شما باید معتقد باشید که آنچه می‌گویم صد درصد است، و نه خودم معتقدم که صد درصد است».*

پس انگیزه‌ی طرح این اندیشه، ارائه‌ی نظر و تبیینی نو از نظریه‌ی شیعه درباره‌ی امامت بوده است. بر این اساس است که تحلیل وی از امت، بیش‌تر ناظر بر زمانی است که هنوز مفهوم جغرافیایی ملت شکل نگرفته، و هرگاه به این مفهوم نزدیک می‌شود، در قالب یک «حزب» و گروه اجتماعی درمی‌آید. و یا با نگرش تاریخی - انسانی، نه اجتماعی، بیان می‌دارد

* مآء، ۲۶، ص. ۴۸۷.

«امام نمونه‌های استثنایی و معین‌اند^{*}.... شورا، اجماع، بیعت، یعنی دموکراسی، یک اصل اسلامی است و در قرآن بدان تصریح شده است[†].... وصایت یک اصل استثنایی است و شورا و بیعت یک اصل عادی و طبیعی[‡].... و این است که ائمه‌ی شیعه یا اوصیای پیغمبر ۱۲ تن‌اند و نه بیش؛ در حالی که رهبران جامعه برای تاریخ، پس از پیغمبر، نامحدودند[§].»

با پرهیز از پیش‌داوری‌های ذهنی و عینی از مجموعه‌ی مقاله و نظریه، به سادگی برمی‌آید که نظریه‌ی «رهبری موقت انقلابی» و دموکراسی متعهد، نیز در رابطه با تبیین نوین اندیشه‌ی شیعه مطرح گردیده است. یعنی نقاط تأکید نظریه، با توجه به انگیزه‌ی طرح آن، همین راستاست و نه در مسیر طرح تدوین یک فلسفه‌ی سیاسی.

اما در لابه‌لای همین نظریه، دیدگاه‌ها و نکاتی نیز مطرح شده و به شکل رگه‌هایی گاه به‌گاه، عنوان شده‌اند که می‌تواند در کنار دیگر آثار و نظریات وی، فلسفه‌ی سیاسی‌اش را برایمان روشن‌تر سازد. اما نویسنده‌ی محترم کتاب، با حساسیتی که بر تعیین منشاً قدرت و نظریه‌ی رهبری موقت (دموکراسی متعهد) داشته، نتوانسته است یکی از ابعاد مهم تفکر فلسفی - سیاسی شريعتمی را از محتوا و مضمون کلی کتاب استخراج نماید و آن، نگرش تأییدی و تأکیدی شريعتمی است بر مضمون و محتوای دموکراسی، و به عبارت روشن‌تر: تعهد در دموکراسی (نه دموکراسی متعهد یا نظریه‌ی رهبری موقت انقلابی) در اینجا بحث شريعتمی اصلاً درباره‌ی منشاً و مشروعیت قدرت و حاکمیت سیاسی نیست. بلکه درباره‌ی آن نوع کارکرد دموکراسی (در حکومت مبتنی بر دموکراسی) است که مورد قبول وی می‌باشد.

تا این‌جا، دیدیم که شريعتمی در بحث منشاً حاکمیت و قدرت، با توجه به مبانی معرفت‌شناسی و نوع نگرشش به انسان و جامعه و مردم، و تلقی‌اش از آرمان «آزادی»، به طور عام و همیشگی، به دموکراسی معتقد است و نظریه‌ی رهبری موقت انقلابی، به عنوان استثناء و بیش‌تر در رابطه با مراحل اولیه‌ی پس از استقلال در کشورهای بسیار عقب‌مانده مطرح می‌گردد. وی اصطلاح دموکراسی متعهد را در رابطه با رهبری موقت انقلابی مطرح کرد. اما با اندکی دقت، می‌توان گرایش دیگری را در طرح این نظریه مشاهده کرد و با دقت، آن را از تار و پود نظریه‌ی دموکراسی متعهد جدا ساخت؛ که برای جلوگیری از مشابهت این دو، اصطلاح تعهد در دموکراسی یا «دموکراسی برنامه‌ای» را بر آن می‌نهیم. در این‌جا مسئله‌ی مشروعیت دموکراتیک حاکمیت حل شده است. اما نظریه و گرایش شريعتمی بر این اساس متکی است که مردم به عنوان منشاً قدرت در دموکراسی، می‌باشد به یک برنامه‌ی جهت‌دار (حال تحت هر عنوان) رأی دهند و نه به اشخاص و افراد. دموکراسی در کارکرد

^{*} مآ، ۲۶، ص ۵۹۰.

[†] همان، ص ۶۳۱.

[‡] همان، ص ۳۶۶.

[§] همان، ص ۶۳۲.

حکومتی اش باید جامعه را به پیش ببرد و نه بچرخاند؛ هدایت کند نه اراده؛ سیاست باشد، نه پلتیک.

شريعتمى در رابطه با هنر نیز تحلیل و موضعی مشابه دارد. وی طرفدار آزادی هنر، اماً مخالف هنر آزاد است. او معتقد است باید در جامعه برای هنرمند آزادی جود داشته باشد و «وای بر جامعه‌ای که امر هنریش به دست بی‌هنران افتد.»

اماً از سویی، مخالف هنر برای هنر، و هنر آزاد است و معتقد به هنر جهت‌دار در خدمت مردم و انسان می‌باشد. البته مخالفت با هنر برای هنر، نه از موضع « مجرمیت »، بلکه از موضع « مردوگیت » است. این مخالفت، موضعی تئوریک است؛ نه حقوقی. در جامعه‌ی ایده‌آل او، همه‌ی هنرمندان باید آزاد باشند. اماً هنری که وی تأییدش می‌کند، هنر متعهد است؛ متعهد به مردم و انسان.

در رابطه با دموکراسی نیز، وی معتقد به دموکراسی برای همه‌ی جوامع است. اماً خود وی در اندیشه‌اش، رأیی را می‌خواهد که مردم، آزادانه و آگاهانه، به « برنامه‌ی » او برای رشد و ترقی و رفاه و سعادت جامعه بدهند؛ و نه به فرد یا حزبی برای این که قدرتی جانشین قدرتی دیگر گردد و یا پسند یا خواست عده‌ای طالب قدرت را برآورده سازد.

البته در یک نگاه کلی، هیچ دموکراسی‌ای خالی از تعهد نیست. اماً این تعهد، گاه جلب رضایت احساسی هواداران و حداقل مردم یک مقطع از یک جامعه است، اماً گاه این تعهد یک تعهد کلی و کلان برای مردم آن جامعه و فرزندان و نسل‌های آتی آنان نیز می‌باشد. در این دموکراسی (همچون بیعت با علی)، هرچند جامعه آزادانه رهبری را بر می‌گزیند، اماً رهبری ملزم به پیش‌برد اهداف (آزادی و عدالت و رفاه و سعادت) مورد توافق همگان است و گاه می‌باشد جامعه‌ی خو کرده بر عادات و مصرف‌های پیش را هم از تنگناها و سختی‌هایی نیز عبور دهد؛ سختی‌هایی که ممکن است مثلاً با ترویج فرهنگ کار و تلاش و کم‌صرفی و قناعت، برای توده‌ها ناخوش‌آیند نیز باشد. اماً این ناخوش‌آیندی، هر گاه رنگ عدم همراهی را بگیرد، خود به خود، رهبری که بر آزادی و آگاهی مردمش تکیه کرده است، ابزار خود را از دست داده و از مشروعیت در قدرت می‌افتد و باشد مسند قدرت را ترک کند و طبعاً می‌باشد دور جدیدی از فعالیت، جهت ارتقای آگاهی مردم و کسب صلاحیت و آمادگی آنان برای گذر از گردنده‌های سخت رشد اقتصادی - سیاسی - اجتماعی را آغاز کند.

و این همان نظریه‌ای است که نویسنده در پایان کتاب مطرح، و از قول شريعتمی نیز آن را تحلیل و تأیید نموده است. « رسالت روش فکران، زعام و حکومت و رهبری سیاسی و اجرایی و انقلابی مردم نیست. این کاری است که در انحصار خود مردم است و تا او خود به میدان نیامده است، دیگری نمی‌تواند وکالتاً کار او را تعهد کند... کسانی که می‌گویند و با اعجاب و انکار می‌گویند همه‌اش همین؟ کسانی‌اند که نمی‌دانند همین‌ف یعنی چه؟ آری. همین و همین کافی است ».*

* ۲۰۷، آر.

این عبارات شريعتی را اگر به عنوان مینا در فلسفه‌ی سیاسی خویش قرار دهیم، در واقع بیان بسیار درستی است از آنچه که در این نوشتار، به مثابه‌ی راه سوم از آن یاد شده است. بنابراین بر اساس این فلسفه‌ی سیاسی «آگاهی دادن و بیدار کردن مردم و حیات بخشیدن به فرهنگ جامد و منحط جامعه و تلاش برای تحقق یک نهضت و جوشش اعتقادی و فکری و به خودآگاهی رساندن افراد و دادن جهت و هدف اجتماعی مشترک به توده‌ها، اساسی‌ترین رسالتی است که بر دوش روش‌نگران و رهبران اجتماعی سنگینی کرده و کسب قدرت و حاکمیت سیاسی فرعی بر این اصل تلقی می‌گردد*». و این همان نظریه‌ی تعهد در دموکراسی، یا دموکراسی برنامه‌ای است.

در این دموکراسی اصل، آزادی، عدالت، رشد و ترقی جامعه، و رفاه و سعادت مردم است. و بر این مبنای پارادوکس دموکراسی نیز حل می‌شود. یعنی هرگاه اکثریت مردم جامعه‌ای خواهان استبداد، یا وابستگی، یا عدم عدالت و رشد اقتصادی، و یا خواهان ظلم و استبداد، ولو در حق اقلیتی، حتی در حق یک نفر بودند، می‌توانند به حاکمان دموکراسی متعهد بگویند «نباش». اما نمی‌توانند بگویند «متعهد مباش»، دیکتاتوری کن، عدالت را نادیده بگیر، و یا ثروت مادی و معنوی جامعه را به حراج بگذار، چرا که رهبری، متعهد به این اهداف است، بر اساس دموکراسی مشروعیت یافته است تا این برنامه‌ها و اهداف را عملی سازد. نه آن که صرفاً جامعه را اداره کند. او متعهد است که جامعه را به پیش ببرد.

در این دیدگاه، آزادی اساسی‌تر از دموکراسی است. دموکراسی شرط لازم است، اما نه شرط کافی است. دموکراسی متعهد (رهبری موقت انقلابی) که بر اثر یک انقلاب اجتماعی یا استقلال طلبانه حاکمیت یافته نیز متعهد به دموکراسی برنامه‌ای است. اما دموکراسی برنامه‌ای، محدود، و گستره‌ای عامتر از رهبری موقت انقلابی دارد. این نظریه، یکی از مبانی فلسفه‌ی عام سیاسی شريعتی می‌باشد.

او سعی کرده است که با دقیق مزها و خندق‌های طریف و عمیق بین این نظریه، و سوءاستفاده از آن در یک دیدگاه استبدادی و استبدادی دینی را پی افکند:

«اما بر اساس این اصل، که هر حقیقتی به میزانی که متعالی‌تر است، سقوط و انحراف در آن نیز خشن‌تر و زیان‌آر است، سکه‌ی قلب سیاست نیز از پلتیک برای مردم بسیار فربینده‌تر و برای جامعه خطرناک‌تر است. چنان‌که نظرآ می‌فهمیم و عملاً می‌بینیم سیاست، ساده‌تر و سریع‌تر از پلتیک می‌تواند برای دیکتاتور، یک فلسفه‌ی توجیه‌کننده‌ی رژیم استبدادی باشد و هیچ دیکتاتوری در تاریخ نبوده است که رژیم استبدادی خویش را سیاست اصلاح خلق ننماید باشد و این است که تنبیه، به معنی بیدار کردن، - و سیاست - به معنی تربیت کردن، در زبان و ادبیات استبدادی بسیار رایج است. به همین دلیل هم این دو کلمه‌ی شریف، که از رسالتی پیامبرانه حکایت می‌کند، در ذهن ما فلک کردن و شلاق زدن و شکنجه را تداعی می‌نماید... و شاید از همین امکان تبدیل سریع رهبری به دیکتاتوری در فلسفه‌ی سیاست

* کتاب، ص ۲۶۷.

است که در تاریخ شرق، به صورت عمیق‌ترین و بزرگ‌ترین و پردوام‌ترین توعیش، هم نبوت داریم و هم سلطنت*. «مسلمان» در طول تاریخ، اشکال منفی و تلقی‌های منفی و سوءاستفاده‌های فراوان از این معنا وجود داشته است. بهویژه مفهوم سیاست، که بر اساس رهبری و تربیت جامعه و تغییر دادن طرز تفکر و روح و اخلاق افراد انسانی است، به همان اندازه که از مفهوم پلیتیک متقدم‌تر است، بیشتر از آن قابل سوءاستفاده است. چون ظاهراً شبیه استبداد است. و به تعبیر درست‌تر، استبداد شبیه به آن. یعنی دیکتاتوری راحت‌تر می‌تواند عمل خود را به معنی رهبری یا تربیت جامعه توجیه کند و مثلًا بر گرده‌ی مردم شلاق کشد و بگوید چوب استاد است و به ز مهر پدر! و این است که در یونان، رم، و غرب امروز، که بر اساس پلیتیک به فلسفه‌ی حکومت می‌نگرند، دموکراسی پدید آمده است که با آن سازگار است و در شرق، دو جلوه‌ی متناقض، ولی به ظاهر متشابه، یکی دیکتاتوری و دیگری پیامبری! که این راهبری و پروش مردم است و آن ادعای رهبری و پرورش مردم، و در حقیقت پرورش کره اسب عاسی و آزاد است، با شکنجه و شلاق برای رام شدن و نجیب ماندن و سواری دادن، و این چه قدر شبیه معلمی است†.

در مجموع، می‌توان هم به عنوان ابزار و هم به عنوان کارکرد، نظریه‌ی شريعیتی را نوعی «دموکراسی توده‌گرا» در برابر «دموکراسی نخبه‌گرا»ی موجود غرب دانست. هرچند وی همانند بسیاری از روشن‌فکران و متفکران نوین غربی، تردیدها و «بحث‌های مختلفی» در رابطه با صحیح‌ترین و عالی‌ترین نوع حکومت دانستن مکانیسم دموکراسی، به عنوان کامل‌ترین دست‌آورد سیاسی بشر در این عرصه، دارد.

۱۴ - سخن پایان آن که گرایش دموکراتیک کتاب مورد نقد و حساسیت‌ش بر زوایای تئوریک و عملی مسأله، امری ستودنی و حیاتی است. (هرچند گستردن این حساسیت تا مرزهای لیبرالیسم ارزشی و عدم نتیجه‌گیری و احياناً عدم حل احتمالی این مسأله در ذهن نویسنده، غیر قابل پذیرش است§).

اما پوشاندن این گرایش در پوشش نقد شريعیتی، که عمری را در عرصه‌ی تئوری و عمل، در راه آزادی و آزاداندیشی کوشید، ناپسند می‌نماید. سخن گفتن از مسائلی که بیش از هر کس، خود نویسنده بر دوری آن از آموزه‌های شريعیتی آگاه است، خواننده را در دریافت این که اساساً روی سخن با کیست، دچار ابهام می‌کند** و این، پدیده‌ی خوش‌آیندی نیست. بر

* مآء، ۲۶، ص ۵۰۰

† همان، ص ۵۲۲

‡ به عنوان نمونه، بخشی از این شباهات را در مآء، ۲۶، ص ۶۰۰ مشاهده کنید.

§ به طور مثال، در ابتدای ص ۱۷۱ کتاب، از لیبرالیسم ارزشی، به عنوان دست‌آورد بزرگ و شورانگیز بشری یاد می‌شود و در پایان همان صفحه، به عنوان کابوس وحشت‌انگیز فلسفه‌ی اخلاقی لیبرالی!

** به طور مثال، نگاه کنید به صفحات ۱۸۵، ۱۸۸، ۱۹۹، ۲۱۰، ۲۱۹، ۲۲۱ و... و یا با مخلوط کردن بحث «ماندن» و «شدن» بعد لجنی را مادی و بعد روحی را «معنوی» تعریف کردن! (ص ۱۶۳)

گویا از نظر شريعیتی، که دنیا را مزرعه‌ی آخرت و اقتصاد را اصل می‌دانست، مادیت و اقتصاد و... همه «لجنی» و ذکر و دعا و آخرت‌گرایی همه «روحی» و خدایی است.

اساس تأکیدی که نویسنده درباره قضاوت عادلانه در رابطه با «نقش شريعته و اندیشه‌هایش در رشد و گسترش آموزه‌های دموکراتیک» طرح می‌کند، و بر مبنای پتانسیل و ژرفایی و گستردگی اندیشه‌ی شريعته برای تئوریزه و تعمیق اندیشه‌ی آزادی و ضرورت نهادینه شدن آن، باید یادآوری کرد که حرکت روشن‌فکری (و به‌ویژه روشن‌فکری مذهبی) در جامعه‌ی ما، تا مدت‌های مديدة همچنان به این پتانسیل غنی نیازمند است؛ البته با بازنگری، پویایی، و تصحیح و تکامل آن. در این راستا، ما نباید در حل مسائل فروخورده‌ی خود فرافکنانه از شريعته مایه بگذاریم و در پایان، به نتیجه و نظری برسیم که اساساً و با تأکید از خود وی آموخته‌ایم.

دیگر سخن آن که روشن‌فکر باید همواره عمیق‌تر و آینده‌نگرتر از مردمش باشد. تشنگی و نیاز به آب، به‌هیچ‌وجه دلیل استقبال یا استفاده از هیچ گذاب و ماندابی نیست. همان‌گونه که در رؤیای سراب نیز نباید فرو رفت. روشن‌فکر متعهد ایرانی، باید به طور عمیق و دقیق و مشخصی، تفاوت مفهوم دموکراسی (اگر اینکه به آن، به عنوان یک روش می‌نگرد) و آزادی (اگر آن را در جای‌گاه آرمان قرار داده است) را دریابند و هر یک را در مقام شایسته‌ی خود بنشاند؛ همان‌گونه که نباید در پی‌گیری دموکراسی، پا به برهوت لیبرالیسم ارزشی، که ثمره‌اش جز فروماندن از مسیر آزادی نخواهد بود، بگذارد. وی هر چند ملی عمل می‌کند، اما در عرصه‌ی تئوری‌های عام، باید جهانی بیاندیشید و اگر جهانی بیاندیشیم، مسئله‌ی دموکراسی و دیکتاتوری، آزادی و استبداد را عمیق‌تر در می‌یابیم که: «آنچه واقعیت دارد، صورت ظاهر نیست. حقیقت باطن است. برای محکومیت دیکتاتوری، ساده‌لوحانه است اگر بر شعار دموکراسی امید بندند... دیکتاتوری واقعیتی است که تا وقتی موجبات اجتماعی آن باشد، هست؛ ولن تواند هیچ نقابی بر چهره زند. وانگهی، مگر دموکراسی نقابی نیست که وی گاه بر چهره می‌زند؟»*

* م آ، ۲۶، ص ۵۰۳.

دموکراسی متعهد؛ پاورقی یا متن؟*

۱ - مقاله‌ی «حکومت گذار در اندیشه‌ی سیاسی دکتر شريعى» از آقای اکبریانی، نسبت به دیگر مطالب و مقالاتی که تاکنون پیرامون نظریه‌ی دموکراسی متعهد، از نظرگاهی کاملاً انتزاعی و تئوریک مطرح شده‌اند، از این مزیت مهم برخوردار است که از زاویه‌ای عینی و کاربردی مورد توجه قرار گرفته و به واقعیات جهان امروز نزدیک شده است و بر این اساس، جدا از دغدغه‌ی «درست سخن گفتن» (که دغدغه‌ای منطقی، ولی انتزاعی است)، سودای «مفید سخن گفتن» را نیز در خود دارد و امروزه ترکیب این دو دغدغه و سودا، نیاز اساسی جامعه و اندیشمندان ماست. یعنی رویکردی که تنها حاوی درست، دقیق، و کامل سخن گفتن نبوده، بلکه حامل درست، مفید، و به موقع سخن گفتن نیز باشد. در این باب، سخن بسیار است.

۲- همچنان، مقاله‌ی حکومت گذار، بر خلاف نوشته‌ی «فلسفه‌ی سیاسی شريعى» از آقای بیژن عبدالکریمی (که نظریه‌ی دموکراسی متعهد را مبنای تحلیل فلسفه‌ی سیاسی شريعى قرار داده است) این نکته را مورد تأکید قرار می‌دهد که شريعى در ایده‌آل و آرمان فرهنگ سیاسی اش، سخت معتقد به دموکراسی است و از وی نمونه می‌آورد که «من دموکراسی را مترقبی‌ترین شکل حکومت، و حتی اسلامی‌ترین شکل آن می‌دانم.» و دموکراسی متعهد را موقف و مرحله‌ی گذار برای شرایط و «جوامع موجود» می‌داند و آن را مترادف نظریات سی‌اچ داد و هانتینگتون و کاردوسو... قرار می‌دهد. عدم دقت در اصلاحات گوناگونی که ایشان در رابطه با حوزه‌ی عمل و کاربرد نظریه‌ی دموکراسی متعهد در طول مقاله‌شان به کار برده‌اند (مانند جوامع موجود - کشورهای توسعه نیافته - کشورهای عقب‌مانده - کشورهای در حال توسعه - جهان سوم - انقلابات) و شاید عدم دقت و توجه به تفاوت و حوزه‌های گوناگونی که برخی از این اصطلاحات در بر می‌گیرند، و نیز عنوان عام «حکومت گذار» ما را بالطبع به این نتیجه می‌رساند که گویا شريعى کاربرد عامی برای نظریه‌ی دموکراسی متعهد خود قائل بوده است. نقدنوشته‌ی حاضر، در رابطه با همین نکته و برخی مفاهیم و تعبیر پیرامون آن می‌باشد.

۳ - واقعیتی است که در فرهنگ سیاسی شريعى، از یک سوابقه‌ی از مبانی و مفاهیم و آموزه‌های مبلغ دموکراسی وجود دارد که بخشی از آن در فصل چهارم نوشتنار بیژن عبدالکریمی، «تمایزات فلسفه‌ی سیاسی شريعى با مبانی تئوکراسی» و نیز در نوشتنار نگارنده، «**دموکراسی متعهد؛ فلسفه‌ی سیاسی یا نظریه‌ی سیاسی؟**» مانند اعتقاد به اصالت و حتی قداست «انسان» در جهان و «مردم» در جامعه و تاریخ، تا آنجا که انسان را

* این مقاله، نقدی است بر نوشته‌ی «حکومت گذار در اندیشه‌ی سیاسی دکتر شريعى»، نوشته‌ی آقای هاشم اکبریانی، که در مجله‌ی فرهنگ توسعه، شماره‌ی ۱۴، به چاپ رسیده بود. مقاله‌ی نگارنده نیز با عنوان «آزادی و انتخابات، دو رهیافت سیاست‌گرا و سیاست‌زدای» در مجله‌ی فرهنگ توسعه، شماره‌ی ۱۶، به چاپ رسیده است.

جانشين خدا در هستى، و مردم را جانشين خدا در جامعه مى داند، و حتّى واژگان خدا و ناس را در قرآن، در رابطه با جامعه، همتراز مى نهد.^{*} طرح صريح دموکراسى، به عنوان «شكل نامحدود، هميشگى، و عادي جامعه[†]»، و نيز «مترقى ترين و اسلامى ترين شكل حکومت[‡]»، در نظرگاه های سياسي اش؛ و اعتقاد به نقش مردم و امت در مشروعیت و به حاكمیت نشاندن امام (با مثال الماس و انگشت[§]) و تأکيد بر مبنا بودن انتخاب و اجماع مردم در تعیین رهبرى و حاكمیت مذهب شیعه در دوره^{**} غیبت^{***}، در نظرگاه های دینى و اعتقادی اش؛ و معرفی تئوكراسى و زعامت دینى به عنوان «مادر استبداد^{††}» و نقد و نفی سیستم های غير دموکراتيك بلوک شرق (سابق) تحت عنوان «توتاليتاريسم سنگين و خشن و چند بعدی^{‡‡}» و.... از سوی ديگر نيز وي به معرفى و به نوعى تأييد نظریه دموکراسى متعدد برای مخاطبانش پرداخته است و اين نظریه مخالف دموکراسى در حداقل، مراحلی از حرکت جامعه است؛ هرجند از اين نظریه نيز روایتها و تأویل های گوناگونی ارائه مى شود که تأمل بر آنها بسیار ضروری و راهگشاست. در هر حال، میان آن انبوه مبانی و مفاهیم و اين نظریه، چه رابطه ای وجود دارد؟ برخی با روایت و تأویل خاصی که از اين نظریه دارند، آن را در تضاد با آن آموره ها مى بینند و حتّى گاه با رویکردی غير منطقی، یعنی ترسیم فلسفه سیاسی شريعى از منظر اين نظریه، به نقد و نفی دیدگاه و فلسفه سیاسی شريعى پرداخته و با دغدغه ای فلسفی و سیاسی، آن را «نادرست» مى دانند. اما برخی با تأویلی نسبتاً مشابه از نظریه، اما با نگاهی هم دلانه بدان، و با دغدغه های اقتصادی، آن را نظریه ای «مفید» برای رشد و توسعه جوامع جهان سوم می خوانند و تجربه موفق برخی از اين جوامع، و نظریه هم سوی برخی تئوري پردازان را نيز نمونه و دليل مى آورند. اما سؤالات و اشكالاتي نيز در رابطه با نمونه های ناموفق اين جوامع، در كنه ذهن خود دارند. در اين تفسير و تأویل، تضادی در آرای شريعى دیده نمى شود. چرا که دموکراسى مطلق، ايده آل شريعى است و دموکراسى متعدد، متعلق به دوران گذار به سمت رشد و توسعه و تشکيل جامعه اى دموکراتيك مى باشد. و تفکيك اين دو مرحله، تضادی را که ظاهرآ در آرای شريعى دیده مى شود، توضیح مى دهد.

۴ - دموکراسى متعدد از نقاط ابهام و به اصطلاح متشابهات آرای شريعى گردیده است. نگارنده معتقد است که روایتهای ارائه شده از اين نظریه (در هر دو رویکرد فوق) تأویل هایی نادرست از آن متشابهات مى باشد. چرا که هم در تعارض با مبانی و محکمات آموزه های شريعى است و هم برداشت هایي غير روش مند مبتنی بر تعميمى نادرست از نظریه اى

* مآ، ۶۸، ص ۱۶

[†] مآ، ۶۲۶، ص ۲۶

[‡] مآ، ۴۸۵، ص ۵

[§] مآ، ۲۶۰، ص ۵۸

^{**} مآ، ۹۲۴، ص ۲۲

^{††} مآ، ۲۲۷، ص ۱۹۷

^{‡‡} مآ، ۲۷۱، ص ۱۹۷

خاص می‌باشد. بسیاری از دلایل در نوشتار «دموکراسی متعهد؛ فلسفه‌ی سیاسی یا نظریه‌ی سیاسی؟» آمده است که برای جلوگیری از اطاله‌ی کلام، تکرار نمی‌کنم (اما مطالعه‌ی آن برای دریافت کامل نقدنوشه‌ی «حکومت گذار» کاملاً ضروری است). و به اجمالی به طرح برخی نکات عمومی و بعضی توضیحات می‌پردازم:

۴ - ۱ - سرمنشأ و انگیزه‌ی نخستین شريعتی در طرح نظریه‌ی دموکراسی متعهد، همان‌گونه که خود به صراحت و صداقت توضیح می‌دهد، تبیین موضوع امامت در شیعه، که قبلآ آن را «مخالف آزادی‌خواهی و انساندوستی^{*}» می‌دانسته، بوده است که آن را به عنوان «نظریه‌ای تازه، و نه جزئی و قطعی، که فقط به اندیشیدن دعوت می‌کند و همین[†]!» مطرح می‌سازد. به این ترتیب، شريعتی اساساً به دنبال انقلابی‌گری در شیعه است؛ نه شیعی‌گری در انقلاب! این پارامتر را در تحلیل نظریه‌ی شريعتی، نباید هیچ‌گاه فراموش کرد.

۴ - ۲ - شريعتی سخت به آزادی، به عنوان مهمترین شاخصه‌ی «انسان» و «انسانیت» معتقد است: «انسان در گرسنگی ناقص است، در بی‌سوادی ناقص است... اما انسان است. اما انسانی که از آزادی محروم است، انسان نیست. آن که آزادی را از من می‌گیرد، دیگر هیچ‌چیز ندارد که عزیزتر از آن به من ارمغان دهد[‡].» و . را نیز به مثاله‌ی کامل‌ترین دست‌آورد بشری تاکنون، به عنوان شکل همیشگی و ایده‌آل حکومت، می‌پذیرد. (در این عرصه دموکراسی، مکانیسم و روش ایده‌آلی برای به حاکمیت نشاندن، و بالاتر از آن، از حاکمیت برگرفتن هیأت حاکمه است؛ و نه هویت و جهت کارکردی تمام اعمال و برنامه‌های حاکمیت). اما وی به این دست‌آورد بشری انتقاداتی نیز دارد. در ادبیات سیاسی جهان، انتقادات گوناگونی به دموکراسی یا مدل‌های مختلف آن شده (به‌ویژه پس از تجربه‌ی فاشیسم و حمایت مردمی از آن)، که انتقادات شريعتی نیز در همان راستاست. به این ترتیب، وی مانند بسیاری دیگر از متفکران، ضمن اعتقاد و تأکید بر «آزادی»، به نقد «دموکراسی» و نه نفی آن پرداخته و به آفت‌زدایی، و نه حذف آن، معتقد است. چرا که هیچ درخت آفت‌زده‌ای را از ریشه برنمی‌کنند!

باید افروز که از مجموعه‌ی آرای وی، می‌توان این‌گونه برداشت نمود که او همان‌گونه که موافق آزادی هنر و مخالف هنر آزاد (مخالفت از نظر تئوریک و همدلی، نه حقوقی) است، به دموکراسی برای همگان و همه‌ی جوامع معتقد است؛ اما مخالف دموکراسی غیر جهت‌دار (غیر متعهد) و نخبه‌گرای لیبرالی است و در برابر آن، دموکراسی ایده‌آل خودش، «دموکراسی برنامه‌ای توده‌ای» را قرار می‌دهد[§] و بالطبع، در این نظرگاه حاکمیت، از دو منظر برخورد و انتقاد، یکی «مشروعیت» (که باید برخاسته از متن مردم باشد) و دیگری، که فراتر از در

* ۴۷۸، ص ۲۶، مرآ

† ۴۷۸، ص ۲۶، مرآ

‡ ۳۵۹، ص ۲۵۹، مرآ

§ برای توضیح بیش‌تر، نگاه کنید به مقاله‌ی «دموکراسی متعهد؛ فلسفه‌ی سیاسی یا نظریه‌ی سیاسی؟» در همین کتاب.

اکثریت یا اقلیت قرار داشتن یک هیأت حاکمه است، «حقانیت» کارکردی آن در راستای یک برنامه و جهت معهود و مشترک می‌باشد. به این ترتیب، این نظرگاه، با در نظر گرفتن حقانیت، علاوه بر مشروعیت، که حقوق مهمی را برای اقلیت (عموماً روشن‌فکر، به عنوان وجودان اجتماع) در بر می‌گیرد، جوهره‌ی عمیقاً دموکراتیکی را در تئوری خود به پیش می‌برد.

۴ - ۳ - گفتیم که شريعتمی، سخت معتقد به «آزادی» و موافق معتقد «دموکراسی» است و در این رابطه، تنها به آسیب‌شناسی و آفت‌زدایی می‌پردازد. اما اوج دوران شکل‌گیری و شکوفایی اندیشه‌ی شريعتمی، دهه‌ی ۱۹۵۰، یعنی پس از جنگ دوم جهانی و استقلال بسیاری از جوامع جهان سوم از بوغ استعمار، و اکثراً به‌ویژه در آفریقا بوده است. در آن دوره، برخی از جوامع تازه‌استقلال‌یافته، به‌ویژه در آفریقا، با معرض و پارادوکس مهمی مواجه بوده‌اند. پارادوکس دموکراسی در جوامع بسیار عقب‌مانده، یعنی نیاز به استقلال، حاکمیت ملی، و رشد و توسعه‌ی سیاسی و اقتصادی از یک سو، و عقب‌ماندگی و انحطاط فرهنگی و شدیداً غیر سیاسی بودن مردم، مخصوصاً در جوامع قبایلی این سرزمین‌ها از سوی دیگر، که باعث بن‌بست و گره خوردن هر انتخاباتی به واسطه‌ی ناآگاهی مفرط مردم و عدم تشخیص حتی مصلحت‌های خود مردم از سوی آنها می‌گردیده است. سنتز این تعارض و پارادوکس (بین حاکمیت ملی و رشد و توسعه‌ی سیاسی و اقتصادی و عقب‌ماندگی و انحطاط شدید)، پیدایش نظریه‌ی دموکراسی متعهد، به‌ویژه در کنفرانس باندونگ (سرآغاز جنبش عدم تعهد) بود. شريعتمی نیز در امتداد تبیین نظریه‌ی امامت شیعه، به همین مقوله برخورد نمود. یعنی اوی خواست چنین مقایسه کند که نه تنها در جامعه‌ی قبایلی صدر اسلام، بلکه حتی برخی جوامع عقب‌مانده و قبایلی قرن بیستم نیز دموکراسی مطلق، ناکارآمد می‌باشد. دقت در ادبیات و بیان شريعتمی پیرامون این نظریه، مشخص می‌کند که حوزه‌ی عمل آن مربوط به جوامعی است با «روابط و توده‌های منحط و عقب‌مانده» (با توجه و دقت بر کلمه‌ی «منحط»؛ در اکثر جاهایی که شريعتمی این نظریه را مطرح کرده، به کار برده است^{*}). بنابراین، اوی در طرح این نظریه، بر خلاف تأویل نگارنده‌ی مقاله‌ی «حکومت کذار»، نه تنها تمام جوامع موجود، بلکه حتی تمامی کشورهای توسعه‌نیافته و یا در حال توسعه را در نظر ندارد و حتی در پی ارائه‌ی راه حل سیاسی برای مسئله‌ی رهبری در انقلابات هم نیست: «اما زمامدار حکومت پس از انقلاب، همچون هر زمامدار سیاسی، شکل تعیین اوی بستگی به نظام سیاسی خاصی دارد که انقلاب به جا می‌گذارد. یعنی ممکن است که از طرف رهبر انقلاب، کمیته‌ی انقلاب، حزب انقلابی حاکم نصب شود، کاندیدا شود، و یا از طرف مردم انتخاب شود. بنابراین، زمامدار سیاسی حکومت پس از انقلاب و تغییر نظام قبلی بر اساس قانون اساسی یا منشور سیاسی انقلاب تعیین می‌شود و شکل آن می‌تواند انقلابی، انتخابی، وراثت، و... باشد[†].» پس نظریه‌ی دموکراسی متعهد شريعتمی، نه برای همه‌ی جوامع است و نه برای همه‌ی مراحل (حتی برخی) جوامع. بلکه ناظر به مراحل‌های از حرکت برخی جوامع (مانند جوامع

* رک مآ۲۶، ص۶۰۴ و ص۶۱۹ و ص۶۲۳ و یا خاطره‌ای که از سفرهای مارتینه به کشور تازه‌استقلال‌یافته‌ی چاد نقل می‌کند. (مآ۲۶، ص۶۰۴)

[†] مآ۲۶، ص۵۷۷

قبایلی و منحطقی که به علی اجتماعی، مانند استقلال یا انقلاب برخاسته از برخی مناطق - مثلًا شهرنشین - به شکلی گستردۀ در معرض انتخاب و انتخابات قرار می‌گیرند) می‌باشد و هر نوع تعمیمی که حوزه‌ی عمل این نظریه را به همه‌ی جوامع یا همه‌ی جوامع عقب‌مانده و یا در حال توسعه گسترش دهد، برداشت و تأویلی نادرست، و مخالف انگیزه، مبانی، و اهداف آن مؤلف خواهد بود.

اساساً این سؤال نیز قابل طرح است که در هنگامی که از «حکومت گذار» یاد می‌شود، «گذار» چه معنایی دارد؟ و اصولاً گذار کی پیش می‌آید؟ طبیعی است که گذار در پی یک انقلاب (اجتماعی یا استقلال‌طلبانه) در نظر باشد؛ و گرنۀ حاکمیتی که در سیر طبیعی جوامع، و بر اساس مکانیسم‌های موجود در آنها (مثلًا در یک سیستم پارلمانی، سورایی، فدرالی و...) به قدرت می‌رسد، طبیعی است که بر اساس همان مکانیسم‌ها نیز حرکت کرده و به مدیریت و اجرا پردازد و جا به حاکمیت و دولت بعدی بدهد. و دیدیم که شريعیتی مکانیسم خاصی را برای همه‌ی انقلابات نیز پیشنهاد نمی‌کند. پس باز این نکته مشخص می‌شود که نظریه‌ی او، ناظر به برخی جوامع (مثلًا تازه‌استقلال‌یافته‌ی پس از یک انقلاب ضد استعماری یا تحولات سیاسی بین‌المللی) می‌باشد و نمی‌توان برای تعمیم نظریه‌ی او به تمامی جوامع - در حال توسعه - نیز این توقع را داشت که در همه‌ی آن جوامع، «انقلاب» پیش بباید تا حالت گذار مصدق پیدا کرده و نظریه‌ی دموکراسی متعهد عملی گردد و به این ترتیب، بحث شريعیتی، نظریه‌ای است برای حل پارادوکس در برخی وضعیت‌های پیش آمده؛ و نه فروی برای همه‌ی وضعیت‌ها.

۴ - نظریه‌ی کارشناسی و رهبر موقت انقلابی و دموکراسی متعهد به عنوان سنتز و راه حل پارادوکس دموکراسی در جوامع بسیار عقب‌مانده، در نگاه شريعیتی، یک تعبیر دو بعدی است: دموکراتیک و متعهد. اما چه‌گونه می‌توان هر دوی این‌ها بود: هنگامی که هم مقید به آزادی و آگاهی (که شريعیتی به عنوان تفاوت دموکراسی متعهد و دیکتاتوری آورده است^{*}) و هم موقتی بود. شريعیتی مخالف «انتخابات» در این نوع جوامع است؛ نه مخالف «آزادی» و رشد سیال اطلاعات و ارتباطات. این نکته‌ی بسیار مهمی است. دموکراسی متعهد مخالف انتخابات است، نه مخالف آزادی. و از قضا، موقتی دانستن آن از نظرگاهی بیشتر فرهنگی و سیاسی مطرح شده است. یعنی مدت موقتی که در طی آن، مردم بر اثر آزادی و رشد اطلاعات و ارتباطات، به «آگاهی» برسند؛ نه آن که بر اثر استبداد، در جهل خود بمانند! (آزادی - آگاهی - موقتی بودن).

پس در ورای نظریه‌ی دموکراسی متعهد، دغدغه‌ای بسیار سیاسی - فرهنگی برای رشد و اعتلای شعور و آگاهی مردم وجود دارد؛ در حالی که مقاله‌ی حکومت گذار، اساساً بر اساس دغدغه‌های اقتصادی (رشد و توسعه‌ی اقتصادی) به این نظریه نگریسته است و اصطلاحاتی همچون اقتدار و حکومت مقتدر نیز در همین راستا به کار گرفته شده است؛ در

* مآء، ص ۵۲؛ فلسفه‌ی سیاسی شريعیتی، بیژن عبدالکریمی، ص ۷۳.

حالی که نظریه‌ی رهبری موقت، حداقل در این رابطه ساكت بوده و موضع خاصی از آن استنباط نمی‌شود. موقتی بودن در آن نظریه، موكول به رشد و آگاهی توده‌هاست، و نه توسعه‌ی اقتصادی. و اين تفاوت در زاويه‌ی نگاه و نقطه‌ی ناظر، مسأله‌ی مهمی در نقد مقاله‌ی حکومت گذار می‌باشد. چرا که حکومت موقت شريعتمى، اساساً به خاطر غير سياسى بودن مردم مطرح می‌شود. اماً دولت مقتدر مذکور، خود به دنبال سياست‌زدایی از مردم، جهت رشد و توسعه می‌باشد. اين نكته را در تفاوت اين دو نگاه، همواره باید در نظر داشت.

در نظرگاه شريعتمى، آزادی و آگاهی ضرورت بنیادی رهبری موقت است. اماً وي مکانيسم خاصی برای چه‌گونگی استقرار و قواعدی برای زمانبندی و شکل تعیین اتمام دوره‌ی چنین حاكمیتی، که هم آزادی‌خواه، هم انقلابی، و هم موقتی باشد و نيز ضمانت‌های عدم انحراف از اين اصول را ارائه ننموده است. تنها «نظریه»‌ای مطرح ساخته که باید حکومت، به طور موقت سر کار آيد تا با رشد آزادی‌ها و ارتقای اندیشه و فهم جامعه‌ی منحط (نه دیكتاتوري و استبداد)، شرایط را برای انتخابات و دموکراسی آماده سازد. او يك نظریه داده و نه سیستم و مکانیسم، (و متأسفانه برای رد نظریه‌ی او به سیستم‌هایی استناد شده که شريعتمى خود شدیداً با آنها مخالفت می‌کرده است؛ يعني حکومت‌های دینی، که آنها را مادر استبداد می‌داند و یا حکومت‌های بلوک شرق سابق، که با تعبیر توتاليتاريسم سنگین و خشن و چندبعدی از آنها ياد می‌کند). به اين ترتیب، نگارنده معتقد است اين نظریه‌ی کارشناسی، بايستی تا هنگامی که به مکانیسم و سیستمی درخور دست نیافته، صرفاً در سطح مباحث تئوريک سیاسی و آکادميک باقی مانده و تا هنگامی که روش‌مند نگردیده است، دموکراسی را يح، تنها راه حل مصبت و ممکن برای تمامی جوامع، بدون هیچ استثنایی می‌باشد. اماً حل پارادوکس دموکراسی ویژه‌ی جهان عقب‌مانده، بر دوش روش‌فکران هم‌جنان سنگینی خواهد کرد.

۵ - نوشтар حکومت گذار، نظریه‌ی شريعتمى را بر دو روایت از اقتدار و حکومت مقتدر منطبق کرده و در هر دو مورد، گفته که «شريعتمى در همین چارچوب می‌اندیشد.» (ص ۲۲) و «دقیقاً چنین تصویری از حکومت گذار خود به دست می‌دهد.» (ص ۳۴)

اماً با اندکی دقت متوجه می‌شویم که این دو نظریه، در بنیاد خود، تضادی اساسی با یکدیگر دارند. در ترسیم یکی از نظریات، «مشارکت مردم» به عنوان یکی از سه پایه‌ی اساسی این نوع حکومت‌ها (۱- دولتی نیرومند؛ ۲- یکپارچگی ملت؛ ۳- مشارکت مردم) معرفی می‌شود. (ص ۲۲) و در طرح نظریه‌ی دوم گفته می‌شود مهمترین شاخصه‌ی آن اين است که «با مشارکت توده‌ها به شدت مخالف است و رابطه‌ی مردم با حکومت، رابطه‌ی حمایتی و نه انجمنی می‌باشد.» (ص ۳۴) و دیدگاه شريعتمى با هر دو نظریه موافق و کاملاً منطبق معرفی می‌گردد! اماً شريعتمى خود چه‌گونه می‌اندیشد؟ می‌توان گفت وي به طور زیربنایی و اساسی، به مشارکت مردم، که آنها را «مغناطیس و جهت و روح زندگی‌اش، دین و دنیايش و... که تمامی عمر حقیقی‌اش را بر سر آن گذارده است» می‌داند، معتقد است. و

به تمامی این مسائل، از این منظر می‌نگرد و اساساً وی به شدت مخالف نیابت روشن فکر از سوی مردم است و بارها به این موضوع اشاره نموده است که «رسالت روشن فکر، زعامت و حکومت و به رهبری سیاسی و اجرایی و انقلابی مردم نیست. این کاری است که در انحصار خود مردم است و تا او خود به میدان نیامده است، دیگری نمی‌تواند وکالتاً کار او را تعهد کند... کسانی که می‌گویند و با اعجاب و انکار می‌گویند "همه‌اش همین؟" کسانی‌اند که نمی‌دانند "همین" یعنی چه! آری همین و همین کافی است.*». پس شريعتمى هیچ‌گاه موافق این روایت از دولت مقندر، که نخبگان و روشن‌فکران به نیابت از مردم، مسؤولیت حرکت جامعه برای رشد و توسعه را به عهده گیرند و مردم برای آنها فقط کار کنند و کف بزنند! و پس از مدتی جامعه‌ای توسعه‌یافته را تحويل بگیرند، نیست. مخصوصاً که او شدیداً مخالف دپلی‌تیزاسیون و سیاست‌زادایی از مردم است و حتی در مقایسه‌ی حکومت خلفای اولیه‌ی پس از پیامبر با دوران بنی‌عباس، به عنوان یکی از نقاط شاخص و محوری از پدیده‌ی دپلی‌تیزاسیون توده‌ها یاد می‌کند.

روایت دیگر از دولت مقندر که علاوه بر اقتدار، به حاکمیت مردم و مشارکت آنان معتقد است نیز در انطباق با نظریات شريعتمى بحث و مذاقه‌ی دیگری می‌طلبد؛ به‌ویژه در آنجا که تمرکز بیش از اندازه را از ویژگی‌های این حکومت معرفی می‌کند. (ص ۳۶)

۶ - نوشته‌ی حکومت گذار، در بهره‌گیریش از متون آثار شريعتمى، به خاطر دغدغه و شتابیش در انطباق آن بر نظریه‌ی حکومت مقندر (با وجود ارائه‌ی تعریفی دوگانه و غیر دقیق) که نویسنده‌اش بدان تعلق خاطری دارد (و نیز ابهامات و ایراداتی)، از دقت کافی برخوردار نیست.

علاوه بر نکته‌ی مهوری تعمیم نظریه‌ی خاص شريعتمى به فرمولی عام و انطباق آن بر دو دیدگاه متصاد، موارد دیگری نیز قابل ذکر است. مثلاً شريعتمى هیچ‌گاه ضمن طرح انتقادات کلاسیکی که به دموکراسی دارد، به نفی آن پرداخته است. اما در متن حکومت گذار، از انتقادات شريعتمى به دموکراسی، نفی دموکراسی استنباط شده است. در این رابطه، به «ناآگاهی مردم»، «تکیه‌ی آنها بر سنت‌ها»، و «بالا بودن ضریب احساس آنان» اشاره شده و با تعمیم‌هایی عجیب، این احکام کلی نتیجه‌گیری می‌شود که شريعتمى از ناآگاهی مردم، به نفی انتخاب و دموکراسی می‌رسد. (ص ۳۴) و به نظر دکتر، به خاطر اعتقاد مردم به سنت‌ها، اگر دموکراسی وارد عرصه‌ی سیاست شده و سرنوشت جامعه به انتخابات سپرده شود، ارزش‌های جدیدی ظهر نخواهد کرد. (ص ۳۵) و به خاطر ضریب احساس عوام، دموکراسی و انتخابات، بیشتر تابع احساسات است تا آگاهی. (ص ۳۶) اما با اندک دقتی مشخص می‌شود که شريعتمى هم به «برخی» جوامع اشاره دارد و هم در مواردی که کلی تر سخن می‌گوید، در حقیقت به آسیب‌شناسی دموکراسی و برخی آفت‌های آن، و به اصطلاح، طرح برخی ملاحظات پیرامون آن پرداخته است و به هیچ‌وجه نخواسته از این طریق، به نفی آن برسد.

* مآ، ص ۲۵۷

ناآگاهی مردم یا ضریب احساسی بودن آنها، یا پایبندی‌شان به سنت‌ها، امری همیشگی، اما نسبی است (نسبت به روشن‌فکران و نخبگان) و تصور نمی‌شود جز در تخیلات جمهوری‌وار افلاطونی، چیزی تغییر کند. پس آیا می‌توان بدین جرم، برای همیشه مردم را از دموکراسی محروم کرد؟ و آیا شريعتمی چنین کرده است؟ خود نوشتار حکومت گذار نیز چنین نمی‌اندیشد و از قول شريعتمی، دموکراسی را مترقی‌ترین شکل حکومت معرفی می‌کند. اما مگر حتی در این حکومت‌ها نیز ضریب احساس، ناآگاهی، و پایبندی به سنت مردمان از بین خواهد رفت؟ پس شريعتمی با وجود اشاره به این سه مورد، چه‌گونه خود به دموکراسی معتقد بوده است؟ جز آن که این موارد را به عنوان آگاهی و اطلاع از برخی خصیصه‌ها، آفات، و ملاحظات پیرامون دموکراسی و آسیب‌شناسی، نه نفی آن می‌دانسته است؟ آیا در این راستا، این نتیجه‌گیری‌ها چه قدر منطقی و منصفانه است که رهبری متعهد شريعتمی، به «دفع مشارکت مردم(!) به دلیل ناآگاهی، سنت‌پرستی، غلبه‌ی احساس و...» متصف گردد؟ (ص ۲۹) و یا این تضاد را چه‌گونه می‌توان حل کرد که از سوبی در طرح دموکراسی متعهد از قول شريعتمی (البته از لابه‌لای درس‌های تاریخ تمدن) آورده می‌شود که «حکومتی است زاییده‌ی اکثریت، نه ساقط شده‌ی اکثریت» (نادیده می‌گیریم که قبلًا انتخاب مردم به عنوان مبنای مشروعیت حکومت، نفی شده بود) و به نوعی صلاحیت مردم، حداقل برای روی کار آوردن یک حکومت، پذیرفته می‌شود و از سوبی دیگر، صلاحیت آنها به خاطر اشاره‌ی شريعتمی به ضریب احساس‌شان و... نفی و انکار می‌شود؟

نکته و مثال دیگری که باز با اندکی دقت مشاهده می‌شود، آنکه اکثر استنادات نوشتار، به یکی از درس‌های شريعتمی (در سال ۴۸) در تاریخ تمدن، در بخش «گرایش‌های سیاسی در قرون معاصر» (ص ۲۱۸ تا ۲۳۳) است، که به تدریس و معرفی گرایش‌های لیبرالیسم و دموکراسی و دیدگاه پیش‌رفت پرداخته است. او در طرح این دو دیدگاه، استدلالات هریک را مطرح نموده است. هرچند می‌توان تا حدودی، لحن همدلانه‌ی او را با دیدگاه دوم استنباط نمود، اما در کل، حالت و لحن وی، معلمی و تدریسی است. بدین‌ترتیب، و به فراخور شیوه‌ی خاص او در تدریس، در طرح هر گرایش، دقیقاً به قالب آن دیدگاه فرو رفته و عمیقاً به نفع آن استدلال می‌کند (همان‌گونه که در تاریخ ادیان، او را بودایی، هندو، زرتشتی، و... می‌بینیم). بر همین منوال، او در بخش‌های مختلفی از درس، از لفظ «من» (به عنوان من نوعی معتقد به آن گرایش) بهره گرفته است. اما مقاله‌ی حکومت گذار، این «من» را خود شريعتمی فرض کرده و به شدت به آن استناد نموده و بنای عظیم تئوریکی را با آن بنا نهاده اتس. به این ترتیب، گویا شريعتمی در مورد اسکان قبایل چادرنشین (و علاوه بر آن، برای تمامی کشورهای در حال توسعه) معتقد به روش زور و سرنیزه است. چرا که گفت: «اگر من حکومت را در دست گیرم، آنها را اسکان می‌دهم و جلوی هر اخلالی را هم شدیداً می‌گیرم.» (بهره گرفته در ص ۳۵، دو بار) اما در مراجعه به متن اصلی، می‌بینیم درست بلاfacile پس از پایان تدریس و معرفی این گرایش، در معرفی گرایش دوم نیز شريعتمی به فراخور لحن معلمی، از لفظ «من» بهره می‌گیرد: «ممکن است حکومت من دموکراسی باشد، اما پیش‌رفت نباشد...» و دقایق و صفحاتی بعد نیز چنین می‌گوید: «هزار دلیل عقلی برای اثبات و تقدیس این امر وجود دارد.

چون انسان مقدس است و هرگونه فشار برای پایمال کردن حقش جنایت است، بنابراین مقدس‌ترین فکر، لیبرالیسم است.» و مرتب از قول این و آن (نه خودش) استدلال می‌کند و مثلاً می‌گوید: «اصطلاح خاصی به نام استاتوکو (وضع موجود، آنچنان که هست) داریم. ما (!) می‌خواهیم آن را به یک نقطه‌ی ایده‌آل برسانیم و آن را عوض کنیم؛ مثلاً جامعه یا مذهب را... از این جهت است که کسانی که ایدئولوژی برای پیش‌رفت داشته‌اند، ایدئولوژی خود را اعلام کردند، بیش‌تر در قرن ۱۹...»

مثال دیگر این که منشاً مشروعیت حاکمیت از قول شريعتمی، «نه حمایت مردم، بلکه انقلاب، ایدئولوژی، مكتب، و نظایر آن» معرفی می‌شود. (ص ۳۷) اما هیچ دلیلی بر این مدعای رائمه نمی‌گردد. قبلًا دیدیم که شريعتمی هم در نظرگاه سیاسی عام و تئوریک، و هم در نظرگاه دینی‌اش، به مبنای مشروعیت بودن مردم در انتخاب حاکمیت و انتخاب امام معتقد است. نوشتار گذار هم از قول شريعتمی، در توصیف ویژگی‌های رهبری انقلاب آورده است که: «اوست که به مردم حق حاکمیت داده است.» (ص ۳۶) اما باز معلوم نیست باز از کجا استنباط فوق به دست آمده است.

از این تأویلات نادرست (خاص‌ها را عام کردن، مقطوعی‌ها را دائمی نمودن، از مقولات توصیفی برداشت‌های ارزشی کردن و...) در سراسر نوشتار به چشم می‌خورد. یک بار مرور استنادات و فاکت‌هایی که آمده و مطابقت آن با متن و حداقل دقیق در همان قسمت نقل شده و مقایسه و تأمل بر نتیجه‌گیری ارائه شده، مشکل منطقی استنباطات و استدراکات مقاله را روشن می‌کند. و متأسفانه، در یکی از همین استنباطات، نتیجه‌گیری عجیبی ارائه شده که گویا شريعتمی (چون کلمه‌ی «من» را در لحن درسی‌اش به کار گرفته) معتقد بر مشروعیت «بهره‌گیری از اهرم زور» و سرکوب است و «لازم است که مخالفان از بین بروند» (ص ۲۵، و با تأکید مجدد، در ص ۴۰) اما چنان دیکتاتوری عجیب و خشنی، از کجای اندیشه و استراتژی شريعتمی (که حاضر بود «جانش را فدا کند تا تو که مخالف او هستی، آزادانه حرفت را بزنی.») و حتی از همین نظریه‌ی دموکراسی متعهد که سودای آگاهی مردم و رساندن آنان به مشارکت وسیع را دارد، قابل استنباط است بر ما پوشیده است.

۷ - نظریه‌ی حکومت مقتدر، که نوشه‌ی حکومت گذار از تلقی باز و مشارکتی آن آغاز کرده و به تدریج، تلقی و روایت بسته و مستبد را مطرح نموده و بیش‌تر این نوع را شرح و بسط داده، جدا از انطباق یا عدم انطباقش با آرای شريعتمی، مستقلًا قابل بررسی و ارزیابی است. تحلیل مفصل آن، مجال دیگری می‌طلبد. اما می‌توان به اختصار و با توافق و همراهی با نتیجه‌گیری پایانی مقاله‌ی گذار، چنین عنوان نمود که این مدل، با توجه به تنوع روایتها و سیستم‌هایش، تجربه‌ی دوگانه‌ای را به دنبال داشته است. در برخی جوامع موفق و در برخی ناموفق بوده است. به این ترتیب، نمی‌توان قاعده و فرمول ثابتی برای همه‌ی جوامع در حال توسعه ارائه نمود. و این پاسخ برخلاف نتیجه‌گیری پایان مقاله که «این سؤال می‌تواند بی‌پاسخ نباشد، اما در اندیشه‌ی شريعتمی پاسخی برای آن یافت نمی‌شود» (ص ۴) دقیقاً از آرای شريعتمی نیز با سادگی تمام، قابل استنباط است. چرا که شريعتمی، همانند گورویچ،

اساساً به «جامعه‌ها» معتقد است، نه «جامعه»؛ و می‌گوید: «روشن‌فکر باید تنها بر نظریات و فرضیات کلی علوم اجتماعی تکیه نکند و از انطباق واقعیات محسوس اجتماعی بر آنها بپرهیزد و به جای آن، به شناخت مستقیم جامعه‌ی خوبش، از طریق بررسی تاریخ و تماس یافتن با اجتماع و تفاهم با توده و یافتن روابط گروهی و طبقاتی و بررسی نهادها و سازمانها و فرهنگ و مذهب و خصایص نژادی، ملی، و روح اجتماعی و حساسیت‌ها و کاراکترهای قومی و بنیادهای اقتصادی و طبقاتی بپردازد.»

همان‌گونه که در مقاله‌ی گذار آمده، تجربه‌ی حکومت‌های مقندر در برخی جوامع، توسعه‌زا (مانند کره و تایوان)، و در برخی بحران‌زا (مانند الجزایر و پرو) بوده است. برای بررسی علل مفید و مؤثر بودن، یا ناموفق بودن این رهیافت در هریک از این مناطق، همان‌گونه که شريعتی نیز اشاره داشت، باید به ساختارها، نهادها و روابط و سنن و... هریک از جوامع پرداخت. مثلًا این رهیافت در جوامعی با فرهنگ نظم و سلسله‌مراتب کنفوشیوسی و همراه با رهبرانی سالم، ملی، و دلسوز، و بعضاً با ضعیف بودن جنبش‌های روشن‌فکری و اعتراضی، و با نگرش همگرایانه‌ی آنان با دولت، و یا برخی علل و عوامل بین‌المللی و... تجربه‌ی موفقی بوده است. اما همین تجربه در جوامع خاورمیانه، از جمله ایران، تاکنون ناموفق مانده است. در این جوامع، همیشه نفی آزادی، گام نخست جهت نفی استقلال و وابستگی و عقب‌ماندگی و مدنیزاسیون بادکنکی و ظاهری (شبه مدنیسم) بوده است. در این جوامع، هرگاه مردم با تفریگرایی خاصی نیز که دارند، احساس تعلق و مسؤولیت و مشارکت نمی‌کرده و دولت خود را محبوب نمی‌دانسته‌اند، معمولاً از همراهی نیز سر باز زده‌اند. تجربه‌ی «کار کردن و کف زدن»، تاکنون تجربه‌ای موفقی نبوده است. برخورداری از احساس تعلق، روح ملی، و مشارکت، تجربه‌ای کوتاه و نافرجام (در حکومت مصدق در ایران) بوده است. این جوامع، معمولاً از جریان روشن‌فکری قوی‌تر و مؤثرتری نسبت به برخی جوامع نیز برخوردار بوده و البته دیالوگ دولت‌ها و روشن‌فکران نیز معمولاً خصمانه بوده است. به این ترتیب، روشن‌فکران با موضع و حرکت انتقادی و افشاگیری خود، نقش تشدیدکننده‌ای در فاصله‌گیری مردم از «کار کردن و کف زدن» و نامیدی و دلسردی از حاکمیت‌ها و حتی کارشکنی (به جای کار کردن) و شایعه‌پردازی و مخالفت و اعتراض (به جای کف زدن) داشته‌اند. اگر اقتدار بسته و غیر مشارکتی در برخی جوامع موفق بوده، در این‌گونه جوامع، تجربه‌ی ناموفقی بوده و خواهد بود. همدلی دولت - مردم - روشن‌فکران، هر سه و بدون حذف حتی یکی از آن سه، شرط ضروری برای رشد و توسعه در این جوامع است. و گرنه دور باطل استبداد دولت، کارشکنی مردم و جنبش اعتراض روشن‌فکری و دور بسته‌ی عقب‌ماندگی، هر بار تکرار خواهد گردید. باز کردن این مدار بسته، مستلزم نوعی «دگردیسی» و «دگرگونی»، به‌ویژه در بین دولت‌ها و روشن‌فکران در این جوامع است. هر دولتی که بخواهد اقتداری غیر مشارکتی داشته و به حذف بخش عظیمی از روشن‌فکران بپردازد، در مدتی نه‌چندان طولانی، نه تنها از روشن‌فکران، بلکه از مردم نیز فاصله می‌گیرد. و روشن‌فکران، تا ضرورت دیالوگ و نگاه مطلوب‌طلبانه (نه موعودنگرانه) و نگرش اجرایی و کاربردی، و درک مراحل را نیاموزند، خود در این چرخه و دور باطل دست و پا خواهند زد. تصحیح این دیالوگ و تنظیم رابطه‌ای عینی و کاربردی درست و

موفق ميان اين دو قطب با مردم و هر سه با نگاه به منافع ملي، تنها راه رشد و توسعه در اين جوامع به نظر مىرسد. (انطباق اين قاعده بر هريک از جوامعى که اين چنین نياز به بحث و بررسى و تحليل زوابای گوناگون هريک دارد) و البته اين خود منافاتى با نگرش دولت مقتدر مشاركتى ندارد. اما گاه، در ورای نگاه به دولت مقتدر، و بهويژه در روایت بسته‌ى آن، نوعی هراس از آزادى (و نه تنها انتخابات) به چشم مىخورد که آن نيز قابل تأمل و ارزیابی است. اين هراس، بى‌دلیل نىست. اما نباید به نتایج و رهیافت‌های زیان‌بارتر منجر گردد. زيرا درصدی از آفات و آسیب‌های اجتماعی در انتقال از يك جامعه‌ی بسته به يك جامعه‌ی باز، با حاكمیتى ملي و مردمی، طبیعی بودن و بخش ضروری تمرین دموکراسی است. اما برای حل درصدهای بيشتری از اين آفت زیان‌بار، راه حل نه استبداد، بلکه آگاهی و اقتدار مبتنی بر آگاهی، آزادی، قانون، و همدلی عمومی، از جمله بخش عظیمى از روشن‌فکران است.

رشد فرهنگ عمومی و تفكير مردمان و دولتمردان و روشن‌فکران، و بهويژه طرح و ترويج نظریه‌ی استقلال و درک منافع ملي و شاخص دانستن آن در اندیشه و عمل مردمان و دولتمردان و روشن‌فکران، تنها راه حل معقول برای کاهش از آفات طبیعی و جبری دوران ضروری انتقال از استبداد به آزادی، و از انحصار به دموکراسی و مشارکت عمومی است. هر راه دیگری، نتیجه‌ای جز برگشتن به ابتدای راه و تكرار همان دور بسته و باطل و هرز دادن منابع و منافع ملي در اين جوامع نخواهد داد. و البته اين رهیافت نيز باز برای برخی جوامع، یا برخی مراحل حرکت آنها، قابل بررسی است؛ نه برای همه‌ی جوامع و به عنوان فرمولی عام.

دید باز و پویا و نسبی نگر شريعىتى، روشن‌فکر را برای اين انعطاف و استخراج راه‌ويژه‌های ملي و بومی آماده مى‌کند. پس نکته‌ی مهم، ایجاد رابطه‌ای متقابل و دیالكتیکی بين نگرش‌ها، آموزه‌های تئوريک، قواعد... با واقعیات عینی و ملموس و تاريخ‌مند هر جامعه است. به اين ترتیب، روشن‌فکر روشن‌گر، بایست دغدغه‌اش «درست - مفید (مؤثر و موفق) - و بهموقع» سخن گفتن باشد و نه دغدغه‌ی روشن‌گرانه و انتزاعی صرفاً «درست - دقیق - كامل» سخن گفتن. روشن‌فکر اين سرزمین، بایست حکایت عبرت‌آموز اسم مار و عکس مار را همواره به ياد داشته باشد. اما با اين عبرت که آن که اسم مار را نوشت، حق و درستی سخن را به اirth گذارد و آن که عکس مار را کشید، موفقیت را به دست آورد. حال روشن‌فکر باید نگاه، اندیشه، و زبانی بباید که هم درست و هم موفق باشد. در اين راستاست که دغدغه‌ی «درست - مفید» گویی و نگاه عینی و غير انتزاعی نوشтар گذار، جدا از صحت و سقم نظرگاه‌هایش، اهمیت و ارزش می‌باید و سؤال پایانی ایشان برای دست‌بایابی به مدلی درست و موفق، همچنان پاسخ می‌طلبید. اما آیا اين طرح نظرگاه و تفاسیرشان از اقتدار، بهموقع نيز بوده است؟

ضمیمه‌ی بخش دوم

داستان کسی که می‌خواست سخنرانی شريعتی را به هم بزند.*

اخلاقش زانوهایم را لرزاند!

گفت و گو با اکبر استاد عظیم

• لطفاً سابقه‌ی آشنایی‌تان با مرحوم دکتر علی شريعتی را بفرمایید.

بسم الله الرحمن الرحيم. ما در حدود سال ۱۳۴۹ یا ۵۰، مسجدی داشتم به نام مسجد صدریه در میدان خراسان، و پیش‌نمازی داشتم به نام آقای.... ایشان رهبر هیأتمن هم بود. هیأت ما، به نام هیأت قائمیه‌ی تهران معروف بود. رهبری داشت به نام آشیخ محمد تهرانی، که به رحمت خدا رفت. جایش این آقای... آمد. یک شب که تو مسجد نشسته بودیم، ایشان رفت سر منبر. اما منبر آن شبیش با منبرهای دیگر فرق می‌کرد. به فریاد درآمد که آیا کسی نیست جلوی این وهابی‌ها را بگیرد که دارند علیه حضرت علی و حضرت زینب و این‌ها سخنرانی می‌کنند؟ دکتر است وهابی، دارد سخنرانی می‌کند و یک سری مطالب دیگر که الان درست یادم نیست گفت. آن شب توی مسجد جنجالی به پا شد. رفتم پیشش گفتم آقای... اسم این دکتر چیه؟ بله، گفتم خوب ما زنده باشیم و در حسینیه‌ی این مملکت که به نام امام حسین است، تبلیغ وهابی‌ها بشود، چه طور ما اجازه بدھیم؟! من به شما قول می‌دهم که نگذارم دیگر چنین سخنانی بگوید.

• آن موقع شما سنتان چه قدر بود؟

۴۵ سال، ۴۵ سال.

• شغلتان چه بود؟

من معمار بودم. بعد من گفتم ایشان کتاب هم دارد؟ گفت بله، کتابی دارد به نام اسلام‌شناسی، چاپ توس. من رفتم این کتاب را گرفتم و خواندم، شب و روزم را گذاشتم روی این کتاب ببینم چیه. خوب، من چند اشکال به ذهنم رسید. گفتم می‌روم با همین چند اشکال حسابش را می‌رسم. می‌روم و نمی‌گذارم صحبت کند. یک دوستی داشتم گفتم من فردا شب می‌خواهم برrom حسینیه ارشاد، دوست من گفت من هم بیایم؟ گفتم بیا، با دوستمان رفتم حسینیه ارشاد. وقتی که می‌خواستم برrom توی حسینیه، چون شب‌های ماه رمضان بود، دیدم روی یک نئونی نوشته‌اند علی ۲۲ سال برای مکتب، ۲۵ سال برای وحدت، ۵ سال برای عدالت. همین جا من کمی یکه خوردم، این سخن برای من خیلی تازه بود، نشنیده

* این مصاحبه، که توسط نگارنده صورت گرفته، در ایران فرد، شماره‌ی ۵۴ (خرداد ۱۳۷۸) به چاپ رسیده است.

بودم، رفتم داخل دیدم خيلي جمعيت است، خدا مى داند چه قدر، ۵ هزار تا و شايد بيشتر نمى دانم، آنقدر مى دانم که حسینيه بالايش پر بود، پاين حسینيه پر بود، دم در هم پر بود، جمعيت خيلي بود، تيپ جمعيت را نگاه کردم دیدم جمعيت همه دانشجويند، همه لباسها مرتب و خيلي فرق دارد با جنوب شهرى که من بودم، خيلي تيپ فرق مى کرد. بعد رفتم وسط جمعيت و آن جلو نشستم. گفتم هر کى باشه، اگر عليه اميرالمؤمنين صحبت کند حسابش را مى رسم. رفتم مقابلش نشستم، بعد ايشان شروع کرد به تshireح اين که اميرالمؤمنين عليه السلام در ۲۳ سال چه کار کرده، در ۲۵ سال سکوت چه کارهایی کرده، چه کارهای مثبتی برای انسانها در ۵ سال حکومت کرده، تا حالا اين سخنها به گوش من نرسیده بود، دیگر کلافه شده بودم، التهاب هم داشتم، بلند شدم گفتم آقای دکتر اجازه مى فرمایید؟ گفتند بله، گفتم پس چرا در كتاب اسلامشناسى شما نوشته ايد که پيغمبر مريض بود آمد بiron و دید مردم پشت ابوبكر دارند نماز مى خوانند. لبخند زد، خوب با اين لبخند پيغمبر حق کى اين وسط پاي مال مى شود؟ چرا اين را نوشته ايد؟ دکتر يك لبخند زد و گفت شما اجازه بدھيد من سخنم تمام شود بعد صحبت مى کنيم. گفتم نه، سخن من را همه‌ي اين جمعيت شنيده‌اند، الآن بگو. گفت باشد، يك اشاره‌اي مى کنم، در آخر سخنرانی هم بيا بيشتر توضيح بدھم. بعد اشاره کرد که بله، آن موقع نماز مثل حالا نبود که به اصطلاح هزار تا شرط و شروط داشته باشد، آن موقع مردم که به جنگ مى رفتد، هر کس تو شهر مى ماند نماز مى خواند، مثل حالا نبود. باقی اش را هم بعداً جواب مى دهم. من عرق کردم و نشستم، دیدم افرادی که بغل من بودند همه بلند شدند، عوض شدند، يك عده‌ي دیگر آمدند بغل من نشستند. از من سؤال کردند آقا شما اشكالي داريد؟ ما جوابتان را مى دھيم، هر چه بخواهی جواب مى دھيم، گفتم من با شما اصلاً حرفی ندارم، من با دکتر حرف دارم، با شما حرفی ندارم، آن‌ها هم دیگر هيچی نگفتند. صحبت دکتر تمام شد. تمام حسینيه آن روز به گريه افتاد، اما من بغض داشتم، ناراحت بودم، اصلاً تعجب مى کردم، مردم برای مظلومیت على عليه السلام گريه مى کردند. بعد از ده دقیقه دیگر آمدند عقب من که بيا آقای دکتر مى خواهد با تو صحبت کند. در حسینيه ارشاد يك جاي مخصوصی بود که برای صحبت بود. بنده نشستم و خدا رحمتش کند با ايشان صحبت کردم. اشكال‌ها يم را گفتم، او هم به آرامی و با لبخند به همه جواب داد. من متوجه بودم که من يك آدم بى سوادي هستم، دمتر شريعىتى، دکتر جامعه‌شناسى تاریخ است مسلماً من را محکوم مى کند. همه‌ي حواسم اين بود که گول نخورم، من را محکوم نکند. اما خيلي قشنگ جواب من را داد، خيلي مؤدب، خيلي عالي، هیچ فکر نمی‌کرد که با يك آدم عامى طرف است، من هم همه‌اش تو فکر اين بود که يك وقت من اغفال نشوم، اما جواب‌های دکتر بسیار عالي بود، من نمی‌توانستم کوچک‌ترین ایرادي بگیرم. بعد به آقای دکتر عرض کردم که من باز با شما سخن دارم، چون که دیدم ايشان بعد از يك ساعت و نيم سخنرانی آمد با من يك ساعت و نيم صحبت کرد که من احساس کردم واقعاً ايشان خسته شده، شب ماه رمضان هم هست و نزديك سحر است، مردم سحری مى خواهند بخورند، دیدم صحيح نيسنت من بخواهم بيشتر مزاحم بشوم. گفتم من مى روم اطلاعات صحیحی مى آورم با شما صحبت مى کنم. گفت باشد. اي کاش تمام مخالفان من مثل شما بودند،

می‌آمدند فشنگ می‌نشستند و صحبت می‌کردند، بعد یک کتاب خاتمالانبیا به من هدیه کرد که توی آن کتاب، ایشان مقاله‌ای نوشته بود. آن را به من داد و به این ترتیب، من شروع کردم به خواندن کتاب‌های دکتر. تمام نوشته‌ها را خواندم، شیعه‌ی علوی، صفوی، همه را خواندم. تازه پی بردم من کی هستم، دکتر چه می‌گوید و صدرصد موقع دکتر شدم و با هیأت مسجدمان و آقا و با رفقای ده - پانزده ساله‌ام شروع کردم به بحث کردن و جنگیدن که هنوز که هنوز است دارم می‌جنگم.

• در مسجد شما در میدان خراسان عده‌ی زیادی هم بودند، چه طور شد بین آن عده شما داوطلب شدید؟

من نمی‌دانم، من اصلاً قلم این بود، من مطالعه هم می‌کردم و خیلی عاشق علی علیه السلام بودم و همچنین عاشق حضرت زینب بودم و حساس بودم روی این زمینه، این حساسیتم بود، شاید عده‌ای قوی‌تر از من هم بودند.

• وقتی جمعیت انبوه حسینیه ارشاد را دیدید، تعداد و ابهت جمعیت باعث ترس شما نشد؟ جو جمعیت شما را نگرفت؟

اگر وهابی بود، به حضرت عباس نمی‌گذاشتم سخن بگوید. یک آدمی بود به نام شیخ قاسم اسلامی. من در یک مجلس ختمی مال دوستانم بود. این شیخ قاسم آمد در مجلس ختم علیه دکتر شريعتی سخنرانی کرد. او را از منبر پایین کشیدم. با این که ختم دوستم هم بود، گفتم تو حق نداری این حرف بزنی، این‌جا مجلس ختم است، چی داری می‌گی؟ بنشین صحبت کنیم، بحث کنیم چه می‌گویی تو؟ بعد جنجال شد، یک عده از او دفاع می‌کردند و یک عده هم از من. شیخ قاسم در رفت، من هنوز که هنوز است آماده‌ام اگر کسی صحبت حقی علیه دکتر دارد، قبول کنم، اما با منطق، نه فحش. من دنبال حقام، دنبال دکتر نیستم، دنبال هیچ‌کس نیستم، من دنبال حقیقتم.

• شما بعداً هم به حسینیه ارشاد رفتید؟

بله، حالا می‌گویم. وقتی من کتاب‌های دکتر را خواندم موافق دکتر شدم. دیدم بهه آن کسی که من عاشقش هستم اوست و اوست که علی را دارد می‌شناسد، اوست که حضرت زینب را دارد معرفی می‌کند. بعد مرتب پای سخنرانی‌های دکتر بودم، بعد از ماه رمضان، روزهای جمعه ایشان درس می‌دادند، من پای درسیش می‌رفتم شاید شیش ماه هفت ماه شد که یک روز آمدم دیدم نئونی که جلوی حسینیه ارشاد است کنده شده. جمعه هم بود و درس دکتر هم تعطیل بود. من وقتی فهمیدم دولت آمده این کار را کرده توی خیابان فرباد زدم که حالا که یکی می‌خواهد مردم را راهنمایی کند شما نمی‌گذارید؟ جنایت‌کارها. مردم هم هماهنگ با من صحبت کردند. اعتراض کردند که چرا این‌جا را تعطیل کردید.

• شما در این مدت که با آثار دکتر شريعتی آشنا شدید و کتاب‌هایش را خواندید و با خودش مواحه شدید، فکر می‌کنید مهمترین حرف‌های شريعتی چه بود یا مهمترین حرف‌هایی که شما را جلب کرد چه بود؟

مهمترین حرف‌ها یکی همین است که دکتر فرمودند یا باید حسینی باشی یا زینبی. والا یزیدی هستی. من دوستی داشتم که یک نیمچه عالم بود، ایشان در مشهد درس می‌خواند، یک روز از من سؤال کرد که این مزخرفات چیست که دکتر گفته است، من گفتم اولًا مؤدب باش عزیزم، دوماً بیا صحبت کنیم، من گفتم حسین علیه السلام زیر بار زور نرفت، در مقابل ظلم قیام کرد، حسین جنگ نکرد، حسین فقط مخالفت کرد، با کی مخالفت کرد؟ با دیکتاتور، با ظالم، با تجاوزکار، بعد سر راهش را گرفتند که تو یا باید بیعت کنی، یا باید بجنگی، حسین علیه السلام نمی‌خواست بجنگد، حسین فقط زیر بار زور نرفت، زیر بار ظلم نرفت، بعد مجبورش کردند به جنگ، پس ما یا باید حسینی شویم که زیر بار ظلم و ستم نرویم، یا باید زینبی باشیم یعنی کلمات حق را به همه برسانیم و در مقابل یزید و حکومت بد و امیرالمؤمنین بد بایستیم و به او بگوییم که راهت عوضی است. خوب، اگر نباشیم چه هستیم؟ بخوریم، کار کنیم، بخوریم، بخوابیم، دوباره کار کنیم، بخوابیم، خوب، این می‌شود یزیدی. در مقابل ظلم سکوت کنیم؟ مگر یک مسلمان در مقابل ظلم سکوت می‌کند؟ نه، یک مسلمان این جوری نیست. این است که این حرف خیلی ارزنده است و خیلی والاست.

• از دیگر نظرات شريعتی که به نظر شما مؤثر بوده و در ذهن شما مانده چیست؟

دکتر واقعاً اسلام را شناخته بود و به نظر من الهام هم می‌گرفت. یک انسان نمی‌تواند این همه سخن بگوید و هر سخنیش یک دنیا پند و اندرز باشد، دکتر «آگاه» شده بود. چون که آگاه شده بود، تمام کوشش این بود که به مردم آگاهی بدهد. می‌دید مردم علی را دوست دارند اماً نمی‌شناسند، چه طور می‌شود که من کسی را که دوست دارم نشناسم. هی پرستش می‌کنیم، هی می‌ستاییم، اماً او را نمی‌شناسیم، نمی‌دانیم راهش چیست، چی کار باید بکنیم؟ اگر کسی علی را بشناسد راهش را می‌رود، قرآن می‌فرماید «إن كنتم تحبون الله فاتّبعوني» پیغمبر به این‌ها بگو اگر من را دوست دارید و راست می‌گویید، مرا پیروی کنید، دکتر می‌خواست به همه بفهماند علی کیست تا پیروی علی را بکنند، اگر می‌کردیم، اگر می‌فهمیدیم به این روز نبودیم که آنقدر ذلیل باشیم. تمام هدف دکتر آگاهی بود و روز و شبیش را برای آگاهی دادن گذراند و از هیچی هم ابا نداشت.

• شما فکر می‌کنید در نهایت هدف دکتر چه بود؟ فرض کنید اسلام را هم شناختیم، همه‌ی کتاب‌های شريعتی یا کتاب‌های دیگر را هم خواندیم، قرآن، نهج‌البلاغه و...، می‌خواهیم به چه حایی برسیم؟

آزادی، به آزادی، من فکر می‌کنم بزرگ‌ترین هدف دکتر آزادی بود، اگر من به آزادی برسم و آزادمنش بشوم، «بنده» نباشم، آنوقت می‌توانم آقا باشم، همانی که خدا می‌خواهد، همانی که قرآن می‌گوید، همانی که علی می‌گوید. تمام هدف دکتر آزادی بود. او می‌دید که

ما همه در بندیم، دکتر می‌دید ما همه بردگی می‌کنیم، ما داریم بردگی می‌کنیم، هنوزش هم همین هستیم، ما هنوز دنبال آقاییم، که آقا چه می‌گوید. دکتر می‌خواست آقایی بدهد، ای عزیزم تو خودت آقایی، تو اگر بفهمی خودت آقایی، اگر درک کنی، اگر علی را بشناسی، اگر حسین را بشناسی. تمام کوشش او آقایی و آزادی بود. در زمانی که دکتر سخنرانی می‌کرد مردم لال بودند یعنی نباید در مقابل بزرگان مثل شاه سخن بگویند، در برابر آنها یکی که طرفدار شاه هستند، حق نداشتند حرف بزنند. در مقابل آقایون هم کسی حق حرف زدن نداشت، هرچه آقا می‌گوید همان است. دکتر آمد زبان مردم را باز کرد، در موقع حساسی که همه لال بودند. بی‌خود نبود که آن همه علیهش شدند، چرا علیهش شدند؟ به خاطر این که دید دارد مردم را آگاه می‌کند، خوب، این مردم اگر آگاه شوند که گوش به حرف این آقا نمی‌دهند، پس دکتر می‌خواست زبانها را باز کند و باز کرد. دکتر به دانشگاه و به دانشجوها آگاهی داد، باور کن هنوز که هنوز است از کتابهای دکتر الهام می‌برند، دارند هنوز ارشاد می‌شوند. یکی از بدیختی‌های ما مسأله‌ی شخص‌پرستی است، اگر ما به جایی بررسیم که شخص‌پرست نباشیم و حق‌پرست باشیم خیلی نجات پیدا می‌کنیم، شخص‌پرستی مهم‌ترین ضرر ش این است که خود آن شخص را گمراه می‌کند، حالا این شخص هر کی می‌خواهد باشد، شاه باشد گمراه می‌شود، رهبر یک گروه باشد گمراه می‌شود، یک شخصیت باشد گمراه می‌شود. وقتی که بگویی تو همه چی منی، تو او را هم گمراه می‌کنی. می‌گوید هر چی من می‌گویم یعنی خدا گفته، خدا فرموده، یک نوع شرک است، یک انسان موحد مشرک نمی‌شود، دکتر آگاهی می‌داد که آگاه باشید.

• شما بعد از این که با حسینیه ارشاد و با دکتر شريعتم آشنا شدید رابطه‌تان با محل و به اصطلاح دوستان قدیم چه طور بود؟

بد شد، به جایی رسید که آنها من را بدون دلیل مسخره می‌کردند. من حرفم حرف قرآن بود: «قل هاتوا برهانکم إن كنتم صادقين» کسانی با من درگیر می‌شدند که یک کتاب دکتر را نخوانده بودند. من با یک قوم و خویشمان که قرآن و نهج‌البلاغه چاپ می‌کند و واقعاً متدين است، در قم زندگی می‌کند، صحبت می‌کردم. بعد ایشان می‌خواست به سوریه برود. به او گفتم شما که می‌خواهی به سوریه بروی سلام بزرگی به حضرت زینب برسان و سلام کوچکی هم به آقای دکتر شريعتم برسان. من دیدم او زیر لب یک چیزی گفت، فهمیدم که این چیزی که گفت نمی‌خواست من بفهمم، یک خوردگی گذشت، گفتم آقا، شما مخالف دکتری؟ گفت بله. گفتم شما کتابهای دکتر را خوانده‌ای؟ گفت نه. گفتم پس با چی مخالفی؟ برای چی مخالفی؟ آخه چرا مخالفی؟ اگر خوانده‌ای به من بگو کجا یش حرف عوضی است که ما هم هدایت شویم، چرا مخالفی؟ گفت مخالفم، دوست ندارم، گفتم پس تو به دلخواه خودت نظر می‌دهی، پس تو الکی اظهار تدین می‌کنی. اصلاً باهاش قهر کردم. بله، هنوز که هنوز است مناسفانه با یک سری از این‌ها درگیری داریم. در حالی که اصلاً کتابش را نخوانده‌اند، خیلی عجیب است، آن هم تیپ متدينین، تیپی که اهل نماز، روزه، مکه، کربلا است. به خدا قسم جای تعجب است برای من.

• شما دوران انقلاب کجا بودید؟ مسجد محل مى رفتید یا جای دیگر؟

متأسفانه من به آن مسجد محل دیگر نتوانستم بروم، یعنی نمی توانستم آنها را تحمل بکنم، عرض کنم دوره‌ی انقلاب با همه‌ی مردم و با انقلاب و تظاهرات و... بودیم، شبها و روزها خیلی کار کردیم، مثلًا ماشین‌های تخممرغ، ماشین نان پخش می‌کردیم، برای انقلاب همه کار می‌کردیم، خیلی عاشق انقلاب بودیم و در زمان انقلاب بود که من به اصطلاح جگرم حال آمد که دیدم دسته‌جات مهمی از دکتر سخن می‌گویند، همان‌هایی که مخالفش بودند در موقع انقلاب همه از او تمجید و تعریف می‌کردند، همین حالاش خدا شاهد است اگر بروی از یکیک این‌ها بپرسی دکتر کی بود؟ اگر بغضشان را کنار بگذارند، اصلًا جز تعریف و تمجید چیز دیگری نخواهند گفت چون آنها بهتر دکتر را می‌شناسند.

• به نظر شما نظر دکتر شريعىتى در مورد روحانیون آن زمان چه بود و رابطه‌شان با هم چه طور بود؟

این جور که من متوجه شدم، دکتر شريعىتى روحانیت آگاه و مبارز را تشویق می‌کرد و به آنها احترام می‌گذاشت. اماً روحانیتی که نمی‌خواستند مردم آگاه بشوند و افکار سنتی داشتند، سخنان دکتر شريعىتى آنها را اذیت کرد. او نمی‌خواست آنها را اذیت کند، حرفش را زد، فکرش را گفت، مکتبش را گفت، خوب، خیلی‌ها هم بودند که طرفدار دکتر شدند.

• بعضی‌ها می‌گویند شريعىتى آمد ما را با اسلام و روحانیت آشنا کرد و ما دنبال این‌ها افتادیم و به هر حال این وضع بیش امد. می‌گویند این وضع تقصیر شريعىتى بوده، در برابر این سؤال نظر شما چیست؟

من فکر می‌کنم آنها اشتباه کنند، من یکی از افرادی هستم که عاشق شريعىتى و عاشق کتاب‌های او هستم اماً در اول انقلاب مخالف شدم، چرا مخالف شدم؟ من انقلاب کردم، فریاد زدم، روی پشت‌بام‌ها، پایین، همه‌جا، در مقابل تیر ایستادم، اماً وقتی که در جنگ صلح نکردند و بعد از این که بچه‌ها خرمشهر را گرفتند من مخالف شدم، من گفتم جنگ ما بین عراق و ایران است، جنگ بین دو مسلمان است، اماً سودش مال اجنبي است، مال سوری و مال آمریکا است، این جنگ نه به صلاح ماست، نه عراق، پس باید صلح کنیم، ما باید ادعا کنیم که حزب بعث هم باید بروم و حکومت عراق مثلًا دست آقای حکیم بیافتدم، ما باید ملت خودمان را اداره کنیم، من مخالف شدم، خوب، من چرا این حرف‌ها را می‌زنم؟ من چرا آن جوری نشدم؟ چرا؟ همین آگاهی را از دکتر گرفتم، خدا شاهد است. همین هدایت را از دکتر گرفتم، ما باید خودمان آگاه باشیم. انسان باید طبق «فبیشر عبادی الّذین یستمعون القول و یتّبعون أحسنه» عمل کند، ما متأسفانه قرآن بلد نیستیم، ما قرآن نخوانده‌ایم، نهج‌البلاغه نخوانده‌ایم، این جوری اسیر شده‌ایم، اگر خوانده بودیم در مقابل یک کلام حرف خطأ می‌ایستادیم، مفهوم حق را پیدا می‌کردیم، حق گم است، اگر حق گم نبود این‌قدر زحمت نداشت، مردم زحمت نمی‌کشیدند، حق مثل معذن ذغال‌سنگ که الماس تویش گم است، گم است، می‌شود دنبال هر صدایی رفت؟ خوب، من یکی از آن افرادی بودم که عاشق دکتر بودم و کتاب‌هایش را خوانده بودم، چرا من این جور نشدم؟ این‌هایی که می‌گویند بی‌خودی

مىگويند. دكتر گفت ظلم را باید از بين ببريد حالا به هر شکل و صورت که باشد فرق نمیکند. ما مىخواهيم ببينيم کي خدمت مىکند، حالا در هر لباسی باشد، لباس روحانيت باشد، غير روحانيت باشد، يا يك کارگر باشد، کي خدمت مىکند، دنيال آن باشيم و خودمان هم خدمت کنيم. آن حرف غلط است، من فكر مىکنم دكتر باعث اين چيزها نشد، دكتر آگاهي داد، آگاهي داد تا همهچيز را خودمان بشناسيم.

- از دوران شريعىتى بىست و چند سال مىگذرد، به هر حال دوره و زمانه هم مرتبأ تغيير مىکند. الآن اين بحث مطرح است که ما بعد از شريعىتى، با سؤالات و مسائل جديتری هم مواجه شده‌ایم که به طور طبیعی دكتر شريعىتى آن موقع به اين‌ها جواب نداده. حالا شما فكر مىکنيد چه بخش‌هایی از حرف‌های شريعىتى الآن باز هم ماندگار و راه‌گشاست، هدایت مىکند و چه بخش‌هایی اش الآن برای ما مفید نیست و ما نيازی به آن‌ها نداریم؟

این بستگی به نظر هر کس دارد. مولانا مىگوید:

هر کسی از ظن خود شد یار من
از درون من نجست اسرار من

من قبول ادرم، بعضی از حرف‌های دكتر شريعىتى الآن زمانش گذشته، اما مسئله‌ی کليات است، مثل كتاب تشيع علوی و تشيع صفوی هنوز به ما راهنمایی مىکند، به شیوه‌ی علوی در اين زمان چی کار باید کرد، آيا ما سکوت کنيم؟ آيا همين راهی که داريم مىرويم، يعني بخوريم و بخواهيم، آيا وظيفه‌مان اين است؟ خوب، اين واقعاً همان آگاهي است که دكتر داده. من فكر مىکنم خيلي از مطالبش برای امروز مفید و عالي است. هنوز كتاب‌های دكتر فروش دارد. هنوز عاشق دارد. برای چی؟ برای اين که آگاهي مىگيرند. يا كتاب آري اين‌چنین بود برادر، اين برای همه‌ی زمان‌هاست، چه قدر زيباست، به تو آگاهي مىدهد که بنه و بerde نياشي، چون بردگی شکل‌های مختلف دارد، به تو آگاهي مىدهد برد نياش، تو آزادی، اين چه قدر زيباست، ولو اين که اين كتاب آري اين‌بندين بود برادر کوچک است. حالا ما چه جوري برده‌ایم؟ ما از اين زندگی جی‌چی مىخواهيم؟ ما آزادی مىخواهيم، امنیت مىخواهيم، میخواهيم راحت باشيم، اين‌ها همه‌اش آگاهی‌هایی است که دكتر داده، همیشه به من نشان مىدهد، مىگوید همیشه سه حکومت، سه قدرت، در همه‌ی زمان‌ها هست، زر و زور و تزویر، و انسان‌ها اسیر آن‌ها هستند و امروز هم ما اسیر تزویر و تحميقيم، اين‌ها را ما باید بفهميم، آزاد باشيم.

بعد از انقلاب من مدتی خارج از کشور هم بودم (يکی از پسرهایم آن‌جاست) در آنجا هم من كتاب‌های شريعىتى را میخواندم و به آن فكر مىکردم و میفهمیدم که چه قدر درست میگويد.

- قبل از اين مصاحبه، آيا فكر نکرده بوديد که نکته یا مسئله‌ی خاصی را حتماً بگويس؟ حالا اگر نکته‌ای يادتان رفته یا مسئله‌ی خاصی است که خودتان از قبل فكر کرده و دوست داريد بگويد، مطرح کنيد.

نه، مسئله‌ی خاصی ندارم، اصلاً نمی‌دانم چی می‌گويم. من عموماً يك آدم عادي هستم، خدا رحمتش کند، اى کاش دكتر زنده بود، دكتر مى‌گفت اى کاش علی بود، اى کاش در زمان

ما علی بود. ما متأسفانه بد جوری گیر افتاده‌ایم آقا، گیر افتاده‌ایم و راهی نداریم. نمی‌دانیم چی کار کنیم، یک وقت شاه بود، خوب، می‌توانستیم بجنگیم و فریاد کنیم. امروز چه جوری فریاد کنیم؟ چی کار کنیم؟ نمی‌توانیم فریاد کنیم. چرا؟ مثل این که مال خودتان است، به قول دکتر باز مذهب علیه مذهب است، مثل این که مال خودتان است. توجه کردید؟ نمی‌توانیم، این است که واقعاً داریم می‌سوزیم و می‌سازیم، تیپ پولدار پولدارتر می‌شوند، تیپ فقیرها و کارمندها و اداری‌ها بدیخت‌تر می‌شوند، مجبور می‌شوند به رشو گرفتن، به کار کردن شبانه با ماشین‌هایشان، چه‌ها که نمی‌کشیم...

• فکر می‌کنید اگر الان شريعتم بود چه حرف‌هایی می‌زد؟ چه کار می‌کرد؟

والله همان حرفها را می‌زد، من فکر می‌کنم اگر دکتر بود خیلی شدیدتر سخن می‌گفت و اگر آن موقع توانست چند سالی زندگی کند شاید امروز نمی‌گذاشتند دو روز سخن بگوید، شاید. چی می‌توانست بگوید؟ در مقابل کسانی که آگاهی ندارند. یک عده از مردم از موقعیت استفاده می‌کنند بچاپ بچاپ درمی‌آورند، تاریخ اسلام دارد تکرار می‌شود، یک عده از موقعیت‌ها دارند سود می‌برند، یک عده هم که می‌فهمند نمی‌توانند سخن بگویند، خوب می‌گیرندشان می‌برندشان زندان. کی می‌گیرد؟ برادرش می‌گیرد، چه کار می‌شود کرد. الان اگر دکتر هم بود من فکر می‌کنم همان حرفها را می‌زد. اما سخنانش خیلی شدیدتر می‌شد، شما چی فکر می‌کنید؟

• پس شانس آورد زودتر مرد!

نه شانس، شانس نیاورد، مردم بدشانسی آوردند، اگر حالا دکتر بود الان مردم استفاده می‌کردند، او حق را شناخته بود، نتیجتاً ایستاد. انسان حق را ببیند به خدا می‌ایستد، اگر انسان حق را ببیند و راه را تشخیص بدهد، دیگر باکی ندارد، چون دوست دارد به حق برسد. ندیده‌اید شريعتم گفته آزادی، ای آزادی کجا‌یی، همه‌جا با منی، زندان برایت می‌کشم، هر جایی می‌روم برای توام. الان اگر دکتر بود همین حرفها را می‌زد، نگذاشتند.

• چون شما از نزدیک با خود دکتر برخورد داشتید، اخلاقیات و منش فردی‌اش چه‌طور بود؟ جدا از حرف‌ها و معلوماتش و بحث‌ها و گفت‌وگوهایی که داشت، اخلاقیات شخصی‌اش چه‌طور بود؟

خدمت شما عرض کردم وقتی که آمد نشست رویه‌روی من و من رویه‌روی آن مرد بزرگ نشستم، منی که اصلاً قابل نبودم در مقابل ایشان نشستم، ایشان با تمام عشق و محبت با من صحبت کرد و دانه‌دانه‌ی ایرادهای من را با لبخند جواب داد. او «عاشق» بود، می‌دانید یک کسی که عاشق باشد، چه‌طوری است؟ او عاشق مردم بود، یک کسی که عاشق باشد غرق اخلاق است و همان اخلاق زانوهای من را لرزاند. خوب، من با خیلی‌ها صحبت می‌کردم. با خیلی از آقایون بر سر همه‌چی بحث می‌کردم، می‌نشستیم بحث می‌کردیم، اصلاً به من می‌گفتند عالم را با جاھل بحثی نیست، چی می‌گویی شما؟ شما جاھلی ما عالمیم. اما این مرد با تمام آن بزرگی‌اش، با تمام آن زحمت‌هایی که کشیده بود، چنین با من

سخن گفت که من زانوهایم از اخلاقش لرزید. خدا شاهد است، فقط چیزی که در نظرم است، آن لبخند و آن جواب دادن‌های زیبا است، چه قدر زیبا، مثلًاً درباره‌ی عمر و ابویکر سؤال کردم، آقا شما چرا درگران سخن بگوییم، آنها هم با احترام از رهبرهای ما سخن می‌گویند. باید منطق داشته باشیم، چرا بد حرف بزنیم؟ ما که می‌توانیم خوب بنویسم، خوب حرف بزنیم، چرا بد بنویسیم؟ چرا بد بگوییم؟ من دیدم چه قدر قشنگ می‌گوید، من اصلاً نمی‌توانم بگویم، من اصلاً کسی نیستم که بتوانم تعریف اخلاق او را بکنم، نمی‌شود، نمی‌توانم...

[در اینجا آقای استاد عظیم به حق‌حق و بعد به گریه افتاد، بغض و اشک امکان ادامه‌ی گفت‌وگو را نمی‌داد. بعد از آوردن ظرفی آب، گلوها را تازه کردیم و ادامه دادیم.]

• در بین آثار شريعتی کدام را بیش‌تر از همه دوست دارید؟

این کتاب کویر دکتر را خیلی دوست دارم. چون که از عرفان سخن می‌گوید، از دنیایی سخن می‌گوید که من آن دنیا را دوست دارم و انسان را می‌برد در یک دنیایی که متعلق به آن دنیاست. زیاد این کتاب را می‌خوانم، هر وقت می‌خوانم خیلی از آن الهام می‌گیرم، واقعًا عشق می‌کنم، این کتاب‌ش را خیلی دوست دارم. کتاب دیگر، کتاب تشیع علوی و صفوی است.

• این کتاب را برای چی دوست دارید؟

برای این‌که من می‌فهمم واقعًا کجا اغفال شدم کجا حق است کجا باطل است.

• خردداد ۵۶ در زمان فوت مرحوم دکتر شريعتی کجا بودید و چه طوری از خبر مرگش مطلع شدید؟

من در تهران بودم. وقتی خبر آمده بود تمام فامیلمان گفته بودند این خبر را به من ندهند، وقتی هم که من شنیدم خیلی گریه کردم، اماً دستم به هیچ‌کجا بند نبود خیلی گریه کرد، خیلی دلم سوخت، من فهمیدم کی را از دست داده‌ام، فهمیدم کسی که می‌توانست من را نجات بدهد دکتر بود، اماً، خوب، خوش‌بختانه کتاب‌هایش هست، دکتر زنده بود، او نمرده، هرگز نمی‌میرد کسی که دلش زنده شد به عشق، او همیشه هست، همیشه هست، هر کتاب او را که باز کنید، هر دو خط یک مطلب تازه به تو می‌دهد، لازم نیست ده تا صفحه بخوانی یک مطلب بفهمی.

• خیلی ممنون که دعوت ما را قبول کردید.

بخش سوم

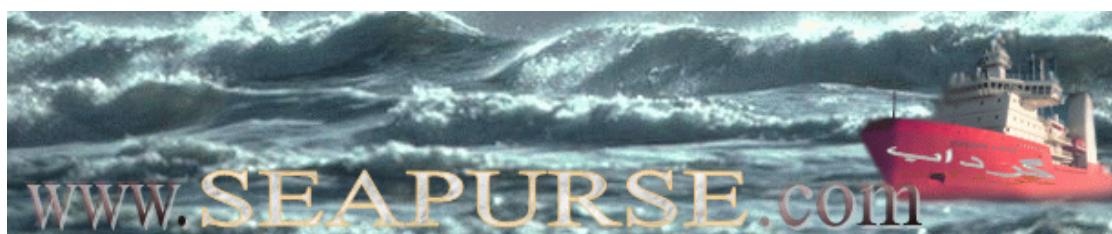
یک تجربه، یک راه: نوگرایی دینی

نهضت بیداری زنان و نقش نوگرایی دینی

نقد دکتر ابراهیم یزدی بر مقاله‌ی نهضت بیداری زنان، و پاسخ آن

زنان در ستمی مصاعف

فهرست



نهضت بیداری زنان در ایران*

طرح یک شاخص: «سنت - نوگرایی»

برخی فعالان دلسوز در امور زنان، معتقدند «نقش» زنان در انقلاب، بسیار نامتوازن با «سهم» زنان از انقلاب بوده است. آنان زنان را بزرگ‌ترین «شهیدان» انقلاب می‌نامند. دلایلی کاملاً منطقی نیز اقامه می‌کنند. زنان در دوره‌ی اخیر، حق قضاوی را از دست داده‌اند؛ بسیاری از قوانین با لغو قانون حمایت از خانواده (مصوب سال ۴۶ و اصلاح شده در سال ۵۲) به قوانین سال ۱۳۱۰ (یعنی بیش از نیم قرن رو به عقب) بازگشته است؛ مردان حاکمان بلا منازع خانواده در امر طلاق شده‌اند (ماده‌ی ۱۱۲۳)؛ امکان سرپرستی زنان بر کودکانشان، حتی در صورت برخورداری از صلاحیت‌هایی بیش از همسر، بسیار کاهش پیدا کرده است (ماده‌ی ۱۱۶۹)؛ فرهنگ نهفته در بسیاری از قوانین، زنان را نه یک انسان، بلکه حداکثر «نیمه‌انسانی» تلقی می‌کند که ارزشش از برخی اعضای بدن مرد کمتر است؛ ازدواج زنان بیوه، همانند «مجنون» شدنشان تلقی شده و باعث از بین رفتن اندک حقوقشان نسبت به فرزندانشان می‌شود؛ در صورت کشته شدن زنی توسط مردی، بازماندگانش باید نیمی از دیه‌ی یک انسان کامل را به خانواده قاتل بدهنده تا بتوانند او را مجازات کنند، یعنی هم عزیزانش را از دست بدهنده و هم مبلغی را ولو با فروش زندگی‌شان پردازند؛ زنان در بسیاری از امور خانواده (مثلًا ولایت بر فرزندانشان) اندک حقوق به دست آمده از قبل را از دست داده‌اند؛ دختران خردسال را جد پدری‌شان می‌تواند به عقد دیگران درآورد و احتمالاً شیربها بستاند؛ مشکل تابعیت برای زنان و حتی فرزندان آنانی که با همسر خارجی ازدواج کرده‌اند بیش از پیش شده است[†]؛ حجاب اجباری شده و شکل خاصی از آن در برخی از ادارات، ملاک گزینش یا اخراج گردیده است و ...

و بر این فهرست، می‌توان سیاهه‌ای دیگر نیز افزود و این‌ها، معضلات غمبار کمی نیست. و ستمی که از این طریق بر زنان و خانواده‌های بسیاری روا داشته شده، چشمناپوشیدنی است. و اگر از محدود اصلاحات عکس‌العملی که هنوز بسیاری‌شان عقب‌تر از سال ۵۲ هستند بگذریم، می‌توان پذیرفت زنان بزرگ‌ترین «شهیدان» انقلابید! و بزرگ‌ترین عقب‌گرد انقلاب هم درباره‌ی حقوق زنان بوده است (و نه حتی در حوزه‌های سیاسی؛ درباره‌ی ساختار قدرت، یا درباره‌ی اقلیت‌ها و ...)

اما این تمامی داستان نیست. مدعای نگارنده آن است که «مسئله‌ی زنان» در ایران را نباید به «مشکلات حقوقی زنان» تقلیل داد. آن نقطه‌ی عزیمت، نقطه‌ای کاملاً ناقص و نارسا و انحرافی در تبیین و تحلیل وضعیت زن ایرانی است. آن نگاه، زاویه‌ای نادرست و محدود به مسئله‌ای بسیار گستردۀ و مهم دارد.

* این نوشتار در ایران فرد، شماره‌ی ۴۱ (اسفند ۷۶) به چاپ رسیده است.

[†] در این مورد، به حقوق سیاسی زنان ایران از خانم مهرانگیز کار، ص ۷۰ تا ۱۱۰ مراجعه کنید.

طبق آخرین آمارهای سازمان برنامه و بودجه، در حال حاضر، از هر یکصد هزار نفر جمعیت کشور، پنجاه نفر با دستگاه قضایی تماس دارند. یعنی پنج نفر در ده هزار نفر (یا ۵٪ نفر در هر هزار نفر^{*}) و تازه افراد درگیر با قوه‌ی قضاییه، شامل طیف وسیعی می‌شوند که مسائل خانوادگی بخشی از آن را در کنار مسائل مالی، جنایی، سرقت، اعتیاد، و... تشکیل می‌دهد. همچنین، بنا به گفته‌ی بسیاری از کارشناسان، همچنان آمار طلاق در جامعه‌ی ما، با وجود رشدش نسبت به گذشته، در حد پایینی قرار دارد.

پس باید توجه نمود که با تمامی ستمی که در قوانین جدید در حق زنان ایران شده است، چه تعداد از زنان و خانواده‌های جامعه‌ی ما با سیستم قضایی سر و کار دارند و با آن قوانین و مشکلات و تعیض‌های حقوقی مواجه می‌شوند؟ به شکل تجربی و میدانی نیز هر فرد می‌تواند در پیرامون خود دقت کند که به چه میزان خانواده‌های پیرامونش با این مسائل دست به گریبانید (مشکلاتی که به حق دردآور و گاه ضد انسانی هستند). بنابراین در تحلیل مسئله‌ی زنان در ایران، بایستی از نقطه‌ی دیگری به این پنهانی گسترش نگریست و به جای بخشی از زنان، کل زنان، و به جای فراز و نشیب‌های حقوقی، فراز و نشیب‌های کل زندگی آنان را در نظر گرفت.

به نظر نگارنده، دقیق‌ترین و واقع‌گرایانه‌ترین نقطه‌گاه و شاخص سنجش مسئله‌ی زنان در ایران، زاویه‌ی «سنت - نو»‌گرایی است. تا چند دهه و حداقل یک سده‌ی پیش، زنان ایرانی بهسان زنان بسیاری از کشورها، با رضایت از وضع موجود خود، زندگی می‌کردند. بین ذهنیت و فرهنگ موجود و زندگی عینی و ساخت اجتماعی، تعارض و ناهمگنی وجود نداشت. اماً به علل مختلفی (همچون بعضی تغییرات ساختار اجتماعی، رشد برخی فرهنگ‌های نو و ورود و الهام‌گیری از تفکرات و تغییرات حاصله در دیگر جوامع و...) به تدریج جوانه‌های مقایسه بین سنت و نوگرایی، و در نتیجه، «تغییرطلبی» پدیدار شد و این روند، با فاصله‌ی نسبتاً چشم‌گیری، به دنبال رشد جریان روش‌نگری و نوگرایی در ایران، به حرکت درآمد؛ همچنان که نخستین مدرسه‌ی دخترانه، ۷۵ سال پس از نخستین مدرسه‌ی پسرانه شروع به کار کرده بود[†]. البته این به معنای آن نیست که زن ایرانی، حرکت و حضور اجتماعی نداشته است و یا این داستان، منحصر به زن ایرانی است. مردسالاری ریشه‌ای قوی در کل تاریخ جهان دارد. حتی در بسیاری از معاهدات حقوق بشر، زبانی جنسی به کار رفته است! به عنوان مثال، در میقاق حقوق مدنی و میثاق حقوق اقتصادی، اجتماعی، و فرهنگی، به رغم تصريح به تساوی حقوق مرد و زن در بسیاری از موارد آن آن استداد، فقط از ضمایر مذکور استفاده شده است! در کنوانسیون علیه شکنجه نیز وضع به همین شکل است[‡].

^{*} روزنامه‌ی جمهوری اسلامی، مصاحبه‌ی رئیس قوه‌ی قضاییه، ۷۶/۱۱/۲۸.

[†] روزنامه‌ی همشهری، مقاله‌ی «همیشه مرد برای زن تصمیم گرفته است»، ۷۳/۱۱/۱۶.

[‡] مجله‌ی سیاست خارجی، تابستان ۷۴، مقاله‌ی خانم فریده شایگان، ص۵۷۷.

مرور کوتاه تاریخی

مروری کوتاه در تاریخ معاصر، نشان می‌دهد که زن ایرانی حضوری چشمگیر در جنبش تباکو و مشروطیت داشته است. زینب پاشای تبریزی، برای آشنایانبا تاریخ، نام آشنایی در دوران مشروطیت است. اما اگر از استثنایهایی چون طاهره قرةالعین (که در دوره‌ی قاجار، حکم اجتهاد از علمای نجف داشت و برای بسیاری هم درس می‌گفت، نقاب از چهره برداشت و نسخ آن و آزادی زن را اعلام نمود) بگذریم، در میان زنان، نه آنچنان چهره‌ی اندیشمندی داریم و نه زنان در حضور اجتماعی خود آنچنان حق و حقوقی برای خود طلب کرده‌اند. در این حرکت‌ها، زنان به‌سان مردان حضور داشته‌اند و خواهان اهداف و شعارهای سیاسی‌ای شده‌اند که مردان و رهبران مذهبی آنان طلب می‌کرده‌اند. شعار زنان در نهضت تباکو و مشروطه، همان شعار عمومی مردم است. زنان در نهضت ملی، حضوری کمتر از انقلاب اسلامی داشته‌اند و این شاید به دلیل حضور کمرنگ‌تر و کم‌وسعت‌تر روحانیان در نهضت ملی بوده است تا همراه خود، زنان را نیز از حسینیه‌ها و مساجد، به خیابان‌ها بیاورند.

در اساس‌نامه‌ی اولیه‌ی حزب توده، عضوگیری زنان ممنوع بوده است. به تدریج، عده‌ای از زنان، به طور غیر رسمی و غیر آشکار، جذب حزب توده می‌شوند (که بیشتر از طریق آوانسیان عمل می‌شده است). اما سعی می‌شود اولین آموزش‌ها توسط فردی که زیاد به حزبی بودن معروف نبوده است صورت گیرد. حتی در کنگره‌ی اول آن، اصل ملغی نمی‌گردد؛ اما زمینه‌های پذیرش عضو زن هموار می‌شود. نخستین حوزه‌های حزبی به صورت منفک و زنانه مردانه بود است. بعدها عضوگیری زنان رسمی شده و حوزه‌ها نیز مختلط می‌گردند.*

در جناح ملی نیز زنان حضوری بسیار کمرنگ‌تر داشته‌اند. هواداران زن، اکثرا همسران مردان طرفدار جبهه‌ی ملی و عده‌ای نیز دانشجوی علاقه‌مند به نهضت ملی بوده‌اند که تشكل مستحکمی هم نداشته‌اند. هرچند به برخی از محافل خارجی نماینده‌ی زن فرستاده می‌شود، اما بیشتر نمادین بوده است تا واقعی. چند ده زن و دختر در خانه‌ی آقای کاظمی، عضو شورای مرکز جبهه‌ی ملی، جمع شده و دو نفر نماینده برای کنگره انتخاب می‌شوند. (خانمه‌ها پرونده فروهر و هما دارابی). اما در تظاهرات خیابانی، زنان حضور چندانی نداشتند. در جلسه‌ی کنگره‌ی ۱۳۴۱، حضور دو زن با شدیدترین مخالفت‌های جناح سنتی مواجه می‌شود. آقای خلخالی، نماینده‌ی خلخال در کنگره، در مخالفت با این امر سخن می‌گوید. اما مرحوم طالقانی به دفاع از حضور زنان برمی‌خیزد و عنوان می‌نماید زنان نیز عضوی از جامعه هستند و هیچ منع دینی برای این حضور وجود ندارد. دکتر صدیقی هم به دفاع می‌پردازد و عنوان می‌کند در جامعه‌ای که زنان و مردان هر دو در دانشگاه‌ها حضور دارند، چرا نباید در کنگره حضور داشته باشند؟ هیچ منع دینی هم وجود ندارد و می‌افزاید موافقت بزرگانی چون آیت‌الله طالقانی، آقا ضیاء سیدجوادی، سید محمدعلی انگجی، و آیت‌الله جلال موسوی (روحانیون ملی و آزاده‌ی حاضر در کنگره) دلیلی بر این مدعاست.

* از گفتگوی حضوری نگارنده با انور خامه‌ای.

در سال ۴۲، پس از طرح اصلاحات شاه، تحت عنوان انقلاب سفید، مسئله‌ی حق رأی زنان مطرح می‌گردد (و در اوخر آن سال رسمیت می‌یابد). اما اکثر قریب به اتفاق روحانی، از موضعی سنتی به مخالفت بر می‌خیزند. عده‌ای از باسواترین و روشن‌ترین افراد روحانی، در کتابی تحت عنوان زن و انتخابات^{*}، با مقدمه‌ای از «دانشمند ناصر مکارم شیرازی»، به بررسی «علمی» تفاوت‌های مرد و زن می‌پردازند (مشتمل بر فرق در قامت، وزن، استخوان، عضلات، حواس پنج‌گانه، جهاز تنفس، قلب، مغز، «مغز زن سبک‌تر از مغز مرد است»، جمجمه، ریه، پوست و چشم، سر و پیشانی، جهاز هضم، نیض، خون، «خون زن کمرنگ‌تر و سبک‌تر است») و با تحلیل «زن از نظر دانشمندان پسیکولوژی و سوسیولوژی»، به این نتیجه می‌رسند که «زن باید زن باشد» و از نظر دینی، حق انتخاب کردن و انتخاب شدن از سوی زن را مخالف اسلام معرفی کرده[†] و بر عدم ولایت عامه‌ی زنان و عدم حق قضاؤت و تقاضین از سوی زنان و تحریم همنشینی‌های غلط مردان و زنان، که لازمه‌ی انتخابات است و... استناد می‌نمایند و حتی بیعت پیامبر با زن‌ها را چنین تعسیر می‌نمایند که «بیعت زن‌ها با پیغمبر چیزی غیر از این نبوده که آن‌ها با پیغمبر عهد و پیمان می‌بستند تا از قوانین و دستوراتی که پیغمبر برای مسلمین می‌دهد، اطاعت و پیروی کنند».[‡]

و در نهایت، «آثار شرکت زنان در انتخابات و آثار سوء آزادی زنان» را شیوع فوق العاده‌ی انحرافات جنسی، بیماری‌های روحی، افزایش مصرف مواد مخدر و الکل، انتشار و خودکشی زنان، محرومیت بچه از تربیت و مهر مادری، بر هم خوردن نظم امور اجتماعی، فرزندان غیر مشروع، بی‌علاقگی جوانان نسبت به ازدواج، افزایش آمار جنایات و افزایش طلاق[§] معرفی می‌کنند. بعدها نویسنده‌گان این کتاب تغییر عقیده می‌دهند و تمامی نظریات علمی و دینی و اجتماعی ارائه شده در این کتاب را به کنار می‌نهند^{**}. اما راستی، در این ۱۵ ساله‌ی ۴۲ تا ۵۷، چه تغییری صورت گرفته است؟

سه سیمای نمادین رهایی زن: اشرف پهلوی - اشرف دهقانی - انگاره ارشادی

برای پی‌گیری مرور بسیار کوتاه تاریخی خود، بهتر است به چند گرایش برای نوسازی جامعه، و از جمله، رهایی زن ایرانی اشاره کنیم. از آن هنگام که وجودان جامعه‌ی ایرانی خود را با دیگر جوامع مقایسه کرد و با آشنایی با تفکرات تازه، سعی در نوسازی جامعه‌ی خویش نمود، سه گرایش کلی پدید آمد: گرایشی غیر مذهبی، اما صادق، که سعی در تکوین مدرنیته در ایران داشت؛ گرایش چپ؛ و گرایش نوگرای مذهبی.

^{*} زن و انتخابات، سال ۴۲، از سلسله انتشارات «ار اسلام چه می‌دانیم»، نگارش زین‌العابدین قربانی، محمد شبستری، علی حجتی کرمانی، عباس‌علی عمید، حسین حقانی.

[†] همان، ص ۵۱ تا ۸۰

[‡] همان، ص ۵۷

[§] همان، ص ۱۰۷ - ۱۴۰.

^{**} و حتی برخی از آنان، اینک در شمار افراد بسیار روشن‌بین و نوحو و تغییرطلب قرار دارند.

گرایش غیر مذهبی، با ایده‌ی قانون و بشریت، دست‌آوردهش در تعامل با واقعیات جامعه‌ی ایرانی، رژیم شبه مدرنیستی پهلوی بود که به تدریج، قانون را هم دور زد و تنها به ایده‌ی پیش‌رفت پرداخت و این گرایش، یا قربانی یا تسلیم این محصول ناخواسته گردید. این گرایش، به طور مستقیم و غیر مستقیم، با گرته‌برداری و الگوگیری از غرب، سعی در کنار زدن سنت داشت. بارخوانی‌های معدودی از افراد این گرایش از دین، آنچنان ضعیف بود که به سرعت از طرف سنت مطرود گردید و در مجموع، این گرایش نتوانست رابطه‌ی تعالی‌بخشی با اکثریت سنتی جامعه و مناسبات آن برقرار کند. بعدها پس از تراژدی «جلاد وارت شهیدان» و «دیکتاتوری پهلوی وارت مشروطه‌ی دوم»، مسأله‌ی زن نیز با تقلید از ترکیه و سپس جوامع غربی، مطرح گردید. اجبار در کشف حجاب، باعث تشدید سپر دفاعی سنت در برابر تحولات گردید. نوحوبی و رهایی زن، که بیشتر در طبقات بالا و نزدیک به حکومت در دوره‌ی قاجار شروع شده بود، در این دوره نیز از طبقات مرفه، که اندک‌اندک تحصیل‌کرده هم می‌شد، خارج نگردید و ارتباطی با انبوه جامعه و خانواده‌های سنتی برقرار نکرد.

اوج این روند را می‌توان در «اشرف پهلوی» نمایین نمود. او شعار رهایی زن را مطرح کرد. اماً جامعه در برابر او سپر دفاعی داشت و به خاطر درباری بودن و فساد اخلاقی خاص او، اصلاً جامعه به شکل وارونه‌ای رهایی زن را که از سوی او عنوان می‌شد، به معنای «بی‌بندوباری» می‌گرفت و بر دلایل مخالفان این روند یا مخالفان این‌گونه برخوردها، صحه می‌گذاشت و پذیرا می‌گردید.

و متأسفانه برخی کارشناسان و پی‌جوابان رهایی زن - که عموماً غیر سیاسی بودند - و با وصل به تشکیلات و مؤسسات دولتی وابسته به این جریان، به دنبال پی‌گیری اهداف مثبت خود بودند، قربانی سابقه‌ی ذهنی سیاه‌کاری و ستم حکومت و تباہ‌کاری‌های شخصی اشرف در اذهان مردم می‌گردیدند. و از آنجا که حکومت، با تمامی ستمها، شکنجه‌ها، به هدر دادن سرمایه‌های ملی، ریخت‌وپاش‌ها، فسادها، رشد فواصل طبقاتی، وابستگی‌ها و... به تدریج مطرود مردم می‌گردید، صفت‌بندی‌ای شکل می‌گرفت که مردم در سوی مقابلش بودند. و چون شعار آزادی زن از سوی صف مقابل مطرح می‌گردید، از این سوی مشکوک، بدینانه و بی‌اعتنای، و یا خصومت‌آمیز و دفاعی با آن برخورد می‌گردید. همین روند باعث می‌شد آن جریان در سطح باقی بماند و حداقل لایه‌ای از قشرهای مرفه شهرنشین - و عمدتاً در پایتخت - را متأثر سازد؛ به جز تغییرات ساختاری که خود جامعه به تدریج و بی‌توجه به ساختار سیاسی حکومت، از پایین و به صورت بنیادی، تحریه می‌کرد. (رشد کند، اماً محسوس شهرنشینی و...)

جریان دیگری که شعار رهایی زن را مطرح ساخت، جریان چپ بود. این جریان، محتاطانه‌تر، اماً پررنگ‌تر از همه‌ی جریانات دیگر، به این مسأله پرداخت. جزب توده، سازمان زنان داشت و در میان کارگران نیز نفوذی قابل توجه پیدا کرد. اماً حجم اندک زنان در تظاهرات خیابانی، در دوران نهضت ملی، نسبت به دیگر جنبش‌های سیاسی تاریخ ایران، نشان از عدم گشودگی سنت در برابر حضور زن در این دوره داشت. این جریان، نسبت به سنت، نه بی‌اعتنای، بلکه مقابله داشت. و این مقابله، حساسیت مردم را برمی‌انگیخت و بستر رشد و نفوذ آن در میان

قشرهای مردم به طور عام، و زنان به طور خاص، را سخت و ناهموار می‌نمود. برخی قالب‌شکنی‌های در ظواهر نیز، که خلاف عرف معمول جامعه بود، برای مردم خوش‌آیند نمی‌نمود.

بعدها الگوهای دیگری از این جریان در جامعه، و در میان طیفها و نیروهای سیاسی‌تر و مطلع‌تر، مطرح شد که به طور نمادین، می‌توان «شرف دهقانی» را چهره‌ی بارز آن دانست. این نماد، علاوه بر ضعف پیشین، به علت مشی سیاسی خاص خود، نمی‌توانست برای جامعه‌ی عموماً سنتی و غیر سیاسی، راه‌گشا بوده و همذات‌پنداری ایجاد نماید. غیر مذهبی بودن، نخستین مانع ایجاد ارتباط بود و عدم امکان چریک شدن، جدا شدن از خانواده، و زندگی مخفی، مانع دومی بود که علاوه بر حفظ فاصله‌ی عقیدتی، فاصله‌ای عینی و عملی نیز به وجود می‌آورد. اما رشادت و فداکاری نهفته در این مشی، از رهروان آن در جامعه، «اسطوره» می‌ساخت؛ اسطوره‌ای مورد تقدیس و احترام، اما دست‌نیافتنی. الگوهای مذهبی این مشی نیز از همین ضعف رنج می‌برند. احترام بر می‌انگیختند، عده‌ای را متاثر می‌ساختند که شمارشان زیاد نبود، و در نتیجه، دست‌نیافتنی و تکرارناپذیر باقی می‌مانند. در جریان مذهبی پیرو این مشی، ادبیات خاصی درباره‌ی زن شکل نگرفت. اما سیاسی و مبارز بودن زن در این حرکت، برای جامعه‌های اسلامی بخشن بود؛ سروشی که جامعه، از دور و از پایین، به آن می‌نگریست و گوش فرا می‌داد.

اما نوگرایی دینی، محله‌های پرشمارتری نیز داشت. این جریان، از شهریور ۲۰ به بعد، حرکت مستمرش را آغاز کرده بود؛ مهندس بازرگان - آغازگر این حرکت - هیچ‌گاه نه دغدغه‌ی رهایی زن را داشت و نه با این مسئله سربه مهر بود و همواره هم با حضور زنان در تشکیلاتش مخالفت می‌کرد. حتی یک بار پس از انقلاب، به پیشنهادی که اقلیت محدودی در مجلس اول، مبنی بر عدم انتخاب زنان برای مجلس داده بودند، ضمن تعجب همگانی، رأی مثبت داد^{*}!

اما سید محمود طالقانی، روحانی آزاداندیش و پرتلاضی که از همان دوران، شروع به حرکت کرده بود (و بعدها با مهندس بازرگان به همکاری مشترک رسید) نظری مترقی و مثبت درباره‌ی زنان داشت و حتی قبل از آزادی حق رأی در ایران از سوی حکومت پهلوی، در کنگره‌ی جبهه‌ی ملی، از موضع دینی و سیاسی، موافقتش را با حضور و مشارکت زنان اعلام نمود. هرچند ایشان در طول حرکتشان اندیشه‌های خاصی در این باره ارائه نکرده است، اما همواره دیدی مثبت و مترقی درباره‌ی فعالیت زنان و برخی حقوق آنان داشته است. پس از انقلاب نیز این مرد آزاده، که انسی دیرینه با قرآن و اسلام داشت، در یک موضع‌گیری تاریخی و به یاد ماندنی - که هنوز نیز به خوبی به آن توجه نشده و مورد تحلیل قرار نگرفته است و

* از گفت‌وگوی شفاهی نگارنده با برخی نمایندگان اقلیت آن دوره، همچون آقایان مهندس سحابی و یوسفی اشکوری.

سعی می‌شود این موضع، به موضعی سیاسی تقلیل یابد - اعلام نمود: حجاب اعتقادی است و اجباری نیست؛ حتی برای مسلمانان. چه برسد به اقلیت‌های دینی *....

اما مهمترین و پرتفوی‌ترین چهره‌ای نواندیشی دینی در این دوران، دکتر علی شريعتمی است. از او ادبیات بسیاری درباره‌ی زن باقی مانده است که شاید امروزه، به علت رشد اجتماعی یاد شده، معمولی و ساده به نظر برسد. اما اگر نگاهی تاریخی به این روند بیافکنیم، عظمت و اهمیت این برخورد روشن‌تر می‌شود. این ادبیات، متعلق به دوره‌ای است که شهرنشینی در ایران، در اقلیت است[†]. در شهرها نیز اکثریت مهمی از جامعه مذهبی، و آن هم سنتی می‌باشند و سنت‌های قومی - ملی حساسیت بر زن نیز در اوج می‌باشد. فیلم‌فارسی و غیرت و ناموش و چاقوکشی برای این مسئله، نمودی از این مدعاست که خاص ایران بوده و در سینمای دیگر جوامع اسلامی، کمنظیر می‌باشد[‡].

مشابه برخورد با «زن»، برخورد با «هنر» توسط دکتر علی شريعتمی در حسینیه ارشاد، قابل توجه است. در دوره‌ای که هر نوع موسیقی و سینما و تئاتر، حرام و مطربی تلقی می‌شد و دلایلی دینی و علمی و... برای آن ردیف می‌گردید، شريعتمی تأکید داشت که در حسینیه تئاتر اجرا شود؛ آن هم با موسیقی. نزدیکترین دوستان شريعتمی اعلام کردند تو مرتبآ مشکل ایجاد می‌کنی، ما هم همه‌چیز را توجیه می‌کنیم. این یکی (درآوردن صدای موسیقی در حسینیه!) را نمی‌توانیم توجیه کنیم و از این کار فاصله می‌گیرند[§]! در آن شرایط و فضاست که اهمیت تأکید وی بر هنر، تئاتر، و موسیقی، و تأثیرگذاری، بن‌بستشکنی، و سنت‌شکنی‌اش بارز می‌شود و نه در جامعه‌ی کنونی، که در مسجد و حسینیه‌اش نیز موسیقی نواخته می‌شود. و به همین شکل است توجه و تأکید شريعتمی بر زن، مقالات و کتاب‌های انتظار حاضر از زن مسلمان، میزگرد درباره‌ی زن، و معروف‌تر از همه، فاطمه، فاطمه است^{**}، آثاری هستند که در زمانه‌ی خویش، کار کارستانی می‌کنند. اگر از این زاویه دید اساسی و واقع‌گرایی «سنت - نو»گرایی به جامعه بنگیریم، اهمیت و ژرفای مسئله روشن خواهد شد. در جامعه‌ای که با آن آرایش و ترکیب جمعیت، اقتدار سنت و ناگشودگی آن در برابر نوگرایی شبه مدرنیسم پهلوی و جریان چپ، جامعه‌ای که بسیاری خانواده‌های مذهبی‌اش ترجیح می‌دادند دخترانشان تا ششم ابتدایی درس بخوانند، شغل نگیرند، در محافل اجتماعی حضور نیابند، و عمر را در خانه‌ی پدر و خانه‌ی همسر بگذارند، و البته

* رک از آزادی تا شهادت، انتشارات رسا، ص ۱۰۴ تا ۱۱۵.

[†] حتی در مقطع پیروزی انقلاب، تنها ۴۰% جمعیت کشور شهرنشین بوده‌اند. اینک این معادله بر عکس شده و ۵۵% شهرنشین می‌باشد.

[‡] این مسئله ریشه‌ی تاریخی در ایران دارد و در ایران قبیل از اسلام و ایران باستان نیز به شدت قابل مشاهده است. در کاخ‌های تخت جمشید نیز طراحی کاخ‌ها به شکلی است که حالت اندرونی - بیرونی دارد تا چشمان بیگانه بر زنان شاه نیافتد و در میان این‌وه مجسمه‌های مرد در تخت جمشید، مجسمه‌ی زنی به چشم نمی‌خورد. (به جز مجسمه‌ی آناهیتان، آن هم در نقش رستم، و به صورت پوشیده)

[§] این موضوع در ارتباط با مرحوم صدرالدین بلاغی، از همکاران حسینیه ارشاد می‌باشد.

^{**} درباره‌ی این کتاب، برخی از نامداران روحانیان نیز زبان به تقدیر و تقدیس می‌گشایند.

باسوادها یش «آین همسرداری^{*}» بخوانند و بدانند، شريعتی از انتظار عصر حاضر از زن سخن گفت و مهمترین عنصر تأکیدی او بر «حضور اجتماعی» بود (خروج از خانه، مبارزه اجتماعی، و تلاش برای تحصیل، تفکر، هنر و...). او صاحب کیمیای نوگرایان دینی بود: «نقد سنت از درون، اماً از موضع نو و مدرن.» خانواده‌ی سنتی، با آثار او نوعی همزبانی و همسنخی داشت. هر دو مذهبی بودند. اگر او دختران را به جامعه و تفکر و حرکت فرا می‌خواند، این روند را مغایرتی با دین نبود و هیچ الزامی هم به نفی اخلاق یا عرف‌های اجتماعی نداشت. جامعه در برابر او و ایده‌هایش، احساس غریبگی نمی‌کرد و هم دینش را، البته با نقد و انتقادهایی تند و گاه بی‌رحمان، حفظ می‌کرد، هم وقار و اخلاق دیرینه‌ی ملی‌اش را، و هم فعالیت فکری و اجتماعی‌اش را، و هم هویت و استقلال ملی و تاریخی‌اش را. او املیسم و فکلیسم را دو روی یک سکه می‌دانست؛ زنی تسلیم سنت یا الگوی شبه مدرنیسم، اماً «بی‌هویت» و تشخص «انسانی». و «زن روش‌ن‌فکر» را در برابر آن دو می‌نهاد[†]. خلاصه، او از درون سنت به نقد سنت می‌پرداخت. ترس از بیگانه در جامعه نفوذی دیرینه داشت؛ اماً او بیگانه نبود. درهای خانه‌ی افراد و خانواده‌های پرشمار مذهبی، نه به ندای اشرف پهلوی و نه با تبعیت از اشرف دهقانی، بلکه با اندیشه‌های او به روی دختران برای ورود به جامعه، تحصیل، هنر، تفکر، و حرکت باز شد. سنت سخت و نفوذناپذیر در برابر این گرایش و آموزه‌هایش، شکاف برداشت. زنانی بر «انگاره‌های ارشاد» و آموزه‌هایش پدید آمد و این شکاف، مهمترین رخدادی است که در بطن جامعه‌ی ایرانی، در همه‌ی عصرها - و به‌ویژه در مقوله‌ی زن - اتفاق افتاده است. بخش سنتی جامعه - که بخش اعظم آن را تشکیل می‌داد - و جامعه‌ی ایرانی به طور عام، روند «عقلانی» شدنش را، که سرعتی اندک داشت، شتاب بخشدید. در این شتاب بخشدیدن، نواندیشی دینی، مهمترین و برگشت‌ناپذیرترین نقش را ایفا نمود. می‌باشد از این نگاه، به تاریخ اجتماعی ایران و نقش نیروهای مختلف و اثرگذاری‌شان در ساختارهای مختلف جامعه نگاه کرد.

با شکاف برداشتن سنت و عقلانیشدن تدریجی، اماً شتاب‌ناک آن، این سد عظیم در برابر انرژی جامعه، در برابر آبی که به تدریج از سوی نواندیشان و مهمتر از همه، نواندیشان دینی در پشت آن جمع شده بود، سست شد و معبرها و راه نفوذ‌هایی بر آن گشوده گردید و انرژی عظیم و متراکمی از جامعه آزاد گردید و به‌ویژه بستر پیش روی زنان گشوده شد و هموار گردید. با رفع این مانع و خودسازی درونی برای پیشرفت زنان و آمادگی بیشتر برای همیاری در این روند در ذهنیت و افکار مردان، بخش وسیعی از زنان رو به رشد و تعالی نهادند و حرکت به سوی رهایی و تعالی زن، از قشر محدود مرphe، یا تحصیل‌کردن طبقات فوقانی در پایتخت، به اقصی نقاط کشور و لایه‌های گوناگون جامعه دامن گسترد[‡]. و این احساس در آنها

* در آن هنگام، در این زمینه، کتاب‌های چندی با مضمون دینی منتشر شد.

[†] به فاطمه فاطمه است، در مآ ۲۱ مراجعه کنید.

[‡] نهضت کتابخانه‌سازی، که در مساجد و رستورانها با تأثیرگذیری از حسینه ارشاد آغاز شد و به سرعت رشد کرد و به روند نوسازی جامعه به طور عام، و رهایی زنان و مشارکت آنان به طور خاص، سرعتی فوق العاده بخشدید و محصولی سریع به بار آورد.

به وجود آمد که می‌توانند با حفظ هويت ديني و ملي و تاريخي خویش - اما با نقادی تند و بنیادی آن، که با الفاظی چون «پدر، مادر، ما متهمیم» بیان گردید - در بستر آزادی و فعالیت گام نهند.

انقلاب و نهضت بیداری

روند بالا پس از انقلاب و با تغییر ساختاری سیاسی و اجتماعی - و بهویژه آموزشی کشور - بستر عینی آماده‌تری یافت. «اعتماد» خانواده‌ها به «بیرون»، به جامعه و محیط‌های آموزشی، شغلی، هنری، و... بیش از پیش گردید، و زن در گستردگی‌ترین شکل آن، وارد جامعه شد. زنان حضوری وسیع‌تر در عرصه‌های آموزشی^{*}، آموزش عالی[†]، اداری، اجتماعی، سیاسی، هنری، انتشاراتی[‡]، و... یافتد. پیش رو باز شده بود.

مدتی پیش، به هنگام تصویب قانونی درباره‌ی زنان (در به روز کردن محاسبه‌ی مهریه) رئیس مجلس، به طنز، جمله‌ای خطاب به نمایندگان گفت. این جمله تاریخی است: «آقایان موقع رأی دادن حواسشان جمع باشد که به خانه هم باید بروند!» یعنی در خانه‌ی رئیس مجلس و نمایندگان مجلس هم زن‌ها از همسرانشان بازخواست خواهند کرد که آیا به نفع زنان رأی داده‌اند یا نه! این جمله، نمادی از رشد فرهنگی زنان ایرانی، بهویژه بخش وسیع سنتی آن، و حقوق‌خواهی آنان می‌باشد. حقوقی که هرجند زیاد هم نیست، اما شروع مهمی است که اگر صحیح حرکت کند و تعالیٰ یابد، شتاب چشمگیری خواهد گرفت.

ترک برداشتن سنت و رشد این روند فکری، نشان‌گر نوعی «نهضت بیداری»، در وسیع‌ترین شکل آن، در نیان زنان ایرانی است. اما این بیداری، تنها یک نهضت است و شکل

* دانش‌آموزان دختر در سال تحصیلی ۱۳۶۷ - ۱۳۶۶، نسبت به سال ۱۳۵۸ - ۱۳۵۷، رشدی ۴۰ درصدی داشته است. (مجموعه مقالات کنگره‌ی نقش زن در علم، صنعت و توسعه، ناشر: دفتر امور زنان در نهاد ریاست‌جمهوری - زمستان ۱۳۵۷ - ص ۱۵۴) همچنین، رشد جمعیت دانش‌آموز دختر در بر تامه اول پس از انقلاب، به طور متوسط، سالانه ۲,۶ درصد بوده، که بیش از دو برابر رشد جمعیت کشور بوده است. (همان، ص ۱۵۵)

[†] طبق آمارهای موجود در دهه‌ی سی، ۱۰,۷ درصد کل دانشجویان، دختر هستند. اما از دهه‌ی ۵۰ تا کنون، همواره حدود ۳۰% دانشجویان کشور را زنان تشکیل می‌دادند. (بولتن بررسی موقعیت زنان در آموزش عالی - اسفند ۱۳۷۵ - وزارت آموزش عالی). هرجند این درصد [تا حدود دهه‌ی ۷۰] تغییر چندانی نکرده است. اما این نه به دلیل عدم افزایش اقبال زنان برای ورود به دانشگاه، بلکه وابسته به عوامل دیگری است، همچون حذف برخی رشته‌ها برای زنان - [همان، ص ۱۵۶]. - (که از این نظر، دهه‌ی ۱۳۶۰، دهه‌ای بسیار منفی برای زنان بوده. ولی از سال ۱۳۷۲، بسیاری از این محدودیتها - البته نه همه‌ی آنها - حذف شده‌اند) افزایش جمعیت جوان کشور و افزایش افراد پشت کنکور و.... اما آمارها از کاهش زنان خانه‌دار و افزایش آمار زنان بی‌کار (جوبای کار) حکایت می‌کنند. با توجه به این که زنان بیش از ردان در دوران تحصیل تشکیل خانواده می‌دهند. اما از سویی، کاهش تعداد فرزندان، افزایش امکان رشد برای زنان را فراهم کرده است.

[‡] اینک، در ایران پس از انقلاب، ۱۰ کارگردان زن در حال فعالیتند که برخی از آنها در سطح جهانی نیز، نه با یک اثر، بلکه با اثرهای گوناگون، مطرح شده‌اند. همچنین، هم‌اکنون ما ۱۳۰ ناشر زن در تهران و شهرستان‌ها داریم که همه‌ی آنان، پس از انقلاب مجوز نشر کتاب گرفته‌اند. عده‌ای از این ناشران نیز تشکیلی با جلسات ادواری دارند که نخستین نمایشگاه کتاب زنان، یکی از محصولات آن می‌باشد.

«جنبیش زنان» ندارد؛ جنبشی با ارتباطات و سازمان خاص خود و با اهدافی روشن و مرحله‌بندی شده و....

تشکلات زنان در ایران، هرچند رو به ازدیاد و گسترش است، اماً ارتباط گستردگی‌ای با توده‌های زن ندارد. نه بین دختران و زنان دانشجو، و نه بین وکلا و حقوق‌دانان زن و امثال آن، ارتباط و تشکلی وجود ندارد. نشریات زنان و نشریات خانواده، رو به گسترشند*. زنان در سازمان‌های نیمه‌دولتی و غیر دولتی (که البته اغلبیان ارتباط نزدیکی با محافل سیاسی و قدرت دارند - همانند حکومت گذشته) و محدود سازمان‌های مستقل غیر دولتی حضور و بروز دارند. اماً هم‌چنان کمرشما و بی‌پایگاه هستند. اماً این همه، واقعیت «نهضت بیداری» زنان را نفی نمی‌کند. توده‌های وسیع زنان ایرانی در بالاترین سطح سواد، فرهنگ، شعور سیاسی و... در طول تاریخ خود قرار دارند و این همه، دست‌آور ترک‌خوردگی سنت از سوی نواندیشان دینی، پدیده‌ی انقلاب، و تغییرات تدریجی ساختاری جامعه‌ی ایرانی (به‌سان همه‌ی جوامع دیگر) می‌باشد. البته تحولات سیاسی و بسته شدن فضای آزاد در اوایل دهه‌ی ۶۰، تأثیر مهمی بر این نهضت داشت. در اوایل انقلاب، با باز شدن فضا برای فعالیت اجتماعی، حضور عرصه‌های اجتماعی و سیاسی، در گروه‌های سیاسی - چه داخل و چه مقابل قدرت (که انبوعی از ثبت‌نام‌کنندگان و فعالان آنان را دختران دانشجو و دانشآموز تشکیل می‌دادند) - نهادهای اجتماعی و اقتصادی (همانند جهاد سازندگی و...)، عرصه‌های هنری و شغلی و... چشم‌گیر، انبوه، و سیل‌وار بود. تحولات سیاسی ابتدای دهه‌ی ۶۰، سد عظیمی بر این روند قرار داد. فشارها و تضییقات، تصفیه‌های شغلی و آموزشی، گزینش‌ها و حراست‌ها و...، همراه با ملاحظه‌کاری و روحیه‌ی سازگاری ایرانی، از این روند کاست. اماً نتوانست از پیش‌رفت جهشی و غیرمنتظره‌ی آن در عرصه‌ی شد فرهنگی و به زبان عامیانه، «باز شدن چشم و گوش زنان» جلوگیری کند. زان پس، عرصه‌های شغلی، اجتماعی، هنری و... هم‌چنان باز بود. و در انتخابات دوم خرداد نیز نقش زنان، به صورت چشم‌گیری در مقابل همگان قرار گرفت. تابلوهای کوچک‌تری از آن نیز در جشن شادمانی راه‌یابی تیم ملی فوتبال به جام جهانی و حضور زنان از قشرها و سنین مختلف در استادیوم آزادی ترسیم گردید.

عینیت جامعه و ساختارهای آن، که از اوایل دهه‌ی ۵۰، پس از افزایش ناگهانی قیمت نفت، رو به تغییر نهاده بود، روند رشدی تدریجی داشت. اماً ذهنیت سنتی که متناسب با دورن قدیم بود، در مقابل این روند ایستادگی می‌کرد و به عدم تعادل دامن می‌زد. در آن هنگام که زن در خانه بود و حضوری اجتماعی و شغلی نداشت، ذهنیت جامعه نیز با آن هماهنگ بود. (چیزی شبیه تفکری که امروزه طالبان دارند و به مذاق همگان، تلح و منفی می‌آید!) با آن عینیت، این ذهنیت که زن و مرد نباید با هم سخن بگویند، به یکدیگر نگاه کنند، یا در زیر یک سقف باشند و... هماهنگ بود. اماً وقتی زن به جامعه، خیابان، دانشگاه، اداره و... آمد، مجبور

* بر اساس یک کار میدانی در اوایل دهه‌ی ۷۰ در یکی از شهرستان‌ها، ترتیب فروش نشریات در آن شهر، به این شکل بود: ۱- نشریه‌ی حوادث (که بعداً انتشار آن متوقف شد)؛ ۲- نشریات ورزشی؛ ۳- نشریات خانوادگی؛ ۴- نشریات سینمایی؛ ۵-....

بود در اداره و دانشگاه، در کنار همکلاسی و همکار مرد بنشینند. در این مرحله، بین ذهنیت و عینیت، ناموزونی ایجاد شد. پیامآوران رهایی زن نیز در آن دوران، برای جامعه‌ی سنتی، به جای جاذبه، دافعه داشتند و در این میان، زنان و دختران در چالش عینیت و ذهنیت، گیر افتادند. نواندیشی دینی، رخداد انقلاب تاریخی و مذهبی بهمن ۵۷، و رشد تدریجی و آرام ساختارهای جامعه، در به تعادلی جدید رسیدن در این مورد، یاری رسانده و بهویژه نواندیشی دینی، با نقد سنت و عقلانی کردن آن، سعی نمود به تعادل جدیدی دست یابد و تا اندازه‌ی زیادی در این امر موفق شد*. طیف و نسلی از زنان به وجود آمد که در عرصه‌های پارلمانی، سیاسی، هنری، و حتی ورزشی، با حفظ هویت مذهبی خود - که این بار نو و مدرن هم شده است - در جامعه فعالیت می‌کند و جامعه نیز - حتی در بسته‌ترین فشرهای آن - به روی این طیف باز و گشوده است و نه بسته و حفاظ و گارد گرفته. اینک متولیانی در جبهه‌ی سنتی هستند که هنوز تغییر نکرده‌اند. اینان دیگر اقلیتی کم‌شمارند و کمتر نیز جرأت ابراز روشن و صریح نظراتشان را دارند. ممکن است نماینده‌ای در مجلس، به خاطر سادگی‌اش، جملاتی ضد زن بیان کند که از همان پیرامون خود در مجلس، توسط نماینده‌گان زن و مرد، با برخورد منفی و طنز و چشم‌غره! مواجه می‌شود تا برخوردی مشابه در مطبوعات و رسانه‌ها. و یا دیگری با دست‌مایه‌ی سنتی چند دهه‌ی پیش، با نوگرایی برخی نماینده‌گان زن مجلس، برخوردی تند و احساسی و ارباب و رعیتی کند که جز در نشریات گروههای فشار انعکاس و طرفداری نیابد. البته وزن سنتی و قدرت و تأثیرگذاری پشت پرده‌ی اینان، گاه بسیار بیشتر از پایگاه مردمی و نفوذ کلام و آموزه‌های ایشان است و به صورت یک عامل فشار و دست ناممی، می‌توانند از وزارت زنان در دولت جدید جلوگیری کنند، یا امکانش را سخت‌تر سازند. زنان راهیافته به کابینه را مجبور به سر کردن چادر نمایند، مسئله‌ی نامزدی ریاست جمهوری برای زنان را معلق نگه دارند و... اما همه‌ی این نکات در نگاه به بالا، به قدرت و ساختار آشکار و نهان آن است که به چشم می‌آید. همان‌گونه که در یک نگاه به سطح و به بالا، زنان ایرانی با سخت‌ترین لطمات و ضربات مواجه شده‌اند و بزرگ‌ترین عقب‌گرد انقلاب درباره‌ی حقوق زنان بوده است (نه حتی درباره‌ی اقلیت‌ها و مخالفان و...). اما اگر نگاه را از بالا به پایین برگردانیم و به مردم، قشرهای مختلف، نقاط مختلف کشور و روند تغییرات اساسی و غیر قابل بازگشت آن بنگریم، به سادگی بر نهضت بیداری زنان صحه خواهیم گذاشت و روند تغییر را حتی در اجزای زندگی، در رفتار خانوادگی، و... مشاهده خواهیم کرد. در گذشته، «مرد ایرانی» کمتر اجازه‌ی شغل بیرون از خانه به همسرش می‌داد، همراه زنش به خرید می‌رفت، در خیابان قدم می‌زد، به پارک و سینما می‌رفت و.... اما امروزه این امور، مسائل عادی شده‌اند که اصلاً به نظر نمی‌آیند و تغییر ذهنیت و رفتاری که در ورای همین اجزا به چشم می‌خورند، نادیده گرفته می‌شوند. قشرهای مرتفه‌تر و یا مرکزنشینی که این امور، در گذشته نیز برایشان اتفاق افتاده بود، تصور می‌کردند این امور برای همه‌ی قشرها و همه‌ی نقاط کشور بوده است؛ در حالی

* مقاومت‌هایی هم که از سوی گروههای فشار و برخی ماهنامه‌های ضد روش‌نگرانی و ضد زن صورت می‌گیرد، عموماً ناموفق است و باید به عنوان آخرین تقلاهای سنت منسوج شده در برابر واقعیت در حال تعادل جدید تلقی گردد.

که با کمی دقت و همه‌جانبه‌نگری، روشن می‌شود که اصلاً چنین نبوده است و جامعه‌ی پیشین ما، به سمت یک جامعه‌ی دوقطبی پیش می‌رفت که یک سوی آن پذیرای فرهنگ شبه مدرن حاکمیت وقت و بهره‌گیر از مواهب آن می‌شد و سوی دیگر، در قلعه‌ی سنت، در مقابل آن سنگر می‌گرفت؛ و حتی تلویزیون را به خانه‌اش راه نمی‌داد. انقلاب شکوهمند بهمن، این دیوار را برداشت؛ همان‌گونه که نواندیشی دینی، از قبل پایه‌های آن را سست کرده بود. اینک در جامعه، بین «سنت و نوگرایی»، چالش و تعاملی روان‌تر صورت می‌گرفت. هرجند که اکنون «قدرت» در صف «سنت» ایستاده بود و با «قانون» و «آیین‌نامه» و... که در اختیارش بود، به گذشته‌های دور برگشت تا همراه با رشد تدریجی فکری - مدیریتی اش به جلو بیاید. این رو، «حقوق» بسیاری از زنان را زیر پا گذاشت و در رفتار اجتماعی اش، زنان بهره‌گرفته از آزادی پیشین بسیاری را آزد. اما زنان زیادی که - به هر دلیل - در گذشته این آزادی را نمی‌پسندیدند، یا از آن بهره نمی‌گرفتند، در بسیاری عرصه‌ها احساس «رهایی» داشتند؛ نه احساس «بندی» شدن. و این نکته، به لحاظ جامعه‌شناسی، مسئله‌ی بسیار مهمی است که کمتر به آن توجه می‌شود و بدون آن که دقت شود از کدام جهت به کل واقعیت نگریسته می‌شود، مورد قضاوت و ارزیابی قرار می‌گیرد.

اگر از صف زنان در اکثریت سنت به «واقعه» بنگریم، قضاوت کلان‌تر و تاریخی‌تر و واقعی‌تری خواهیم داشت. حتی اگر در مسئله‌ی حجاب و اجرای شدن آن، که زنانی از اجرای آن به حق آزده شدند، دقت کنیم و نکته‌ای که در بالا عنوان شد را در نظر داشته و شاخص «سنت - نوگرایی» را نقطه‌ی عزیمت قرار دهیم، درخواهیم یافت که مسئله‌ای به نام «مشکل حجاب» در آن هنگام، مسئله‌ی زن ایرانی نبوده است. حتی از چادر به مانتو رسیدن در اکثر زنان، در خانواده‌های سنتی ایرانی، احساسی از آزادی و رهایی و راحتی برای کار و تحرک - در عین حفظ هویت و حساسیت‌های وی - در بر داشته است و هیچ‌گاه در آن هنگام، «مسئله»‌ی زن ایران به معنای وسیع آن - نبوده است. هرجند اینک، به علت اجرایها، حساسیت‌های طالبانی و قشری، گشتها و بگیر و بیندها، تظاهرها و ریاکاریها، القاب توهین‌آمیز و... این امر به صورت یک «حساسیت» برای بخش قابل توجه و وسیعی از دختران و زنان ایرانی در آمده است. و خود به مسئله‌ای «سیاسی» برای مقاومت و اعتراض به این اجرایها و حزمیت‌ها، و کلاً به رفتار ساختار سنت سیاسی شده‌ی حاکم تبدیل شده است. اما در یک وضعیت متعادل، این امر مجدداً قدر و وزن مناسب خود را باز خواهد یافت. هرجند موقعیت «آینده»‌ی این پدیده، همانند بسیاری دیگر از امور در جامعه‌ی ایرانی، دیگر وضعیت «گذشته» نخواهد بود، اما با از بین رفتن عوامل و کاتالیزورهای جانبی، که به صورت غیر مستقیم تأثیر می‌گذارند، از بسیاری از پدیده‌ها حساسیت‌زدایی خواهد شد و به وضعیت معمول خود - البته در شرایطی جدید - باز خواهد گشت. این مسئله، نه تنها درباره‌ی حجاب، بلکه درباره‌ی چهارشنبه‌سوری، مسائل ورزشی به‌ویژه فوتبال، موسیقی و... قابل تعمیم

است. خانواده و زن ایرانی، همیشه از یک حیای شرقی و وقار برخوردار بوده است^{*} که با حذف هر نوع حجاب اجباری و یا پذیرش هر لباس و پوشش اختیاری، باز کارکرد خاص خودش را خواهد داشت. داشتن حجاب خاص با عدم آن، هیچ ملاک قاطعی برای تفکیک ارزش و ضد ارزش و وقار و بیوقاری نخواهد بود؛ همچنان که در میان قشرهایی از زنان در گذشته چنین بوده است و اینک نیز در زیر همین پوشش‌های اجباری، می‌توان حیا و وقار را زیر پا گذاشت.[†]

پدیده‌ی جدیدی نیز در برخی مطبوعات و فیلم‌ها در حال شکل‌گیری است: بهره‌گیری از جاذبه‌های زنانه، برای فروش بیشتر؛ امری که در دیگر جوامع، امری عادی - جدا از ارزش‌گذاری‌های آن - گردیده است. اما در چالش میان سنت و نو در ایران و سیاسی شدن شدید آن، این پدیده کارکردی دیگر یافته است: تهاجم فرهنگی.

تهاجم فرهنگی، جدا از صحت و سقمه جهانی آن، در ایران ابزاری برای تصفیه حساب سنت و قدرت متکی بر آن، با هر نوع نوگرایی درآمده است و «زن و حجاب»، اصل بنیادین آن است. گروه‌های فشار نیز شرک و توحیدشان «تار مو» شده است که باید بر این اصل اساسی، گرد و خاک فراوان و جان‌فشنایی هم کرد! بر این پایه، برخوردهای عکس‌العملی بخشی از دختران و زنان و سودطلبی برخی نشریات «بزنبرویی»، که فقط پول را می‌شناسند و لا غیر، (و با آزادی زن و آزادی مطبوعات و مقولاتی از این دست، دور و بیگانه‌اند)، همواره بر این خطر دامن می‌زنند که در چالش ژرفناک در حال حرکت در ایران، از سوی سنت قدرت‌مدار مورد بهره‌گیری قرار گرفته و بر ضد هر نوع نخواهی به کار رود و فضا را بر آن بینند. البته در حد یک ابزار و نه بیش، که چندان هم موفق نخواهد بود.

اسلام سنتی - اسلام نوگرا - چالش در روش

یک مانع و یک خندق بسیار مهم در فرا روی روند تغییر در وضعیت زن ایرانی (به‌ویژه روندی که در بالا و در امور قانونی و حقوقی در حال حرکت کند خوبیش می‌باشد)، روش و نحوه نگرش بر حقوق زن در اسلام (که در آن تفکر مساوی «فقه» تلقی می‌شود) می‌باشد. اصلاحات واکنشی و منفعلانه در مورد حق‌کشی‌ها و تبعیضات و ظلم‌هایی که در این عرصه بر زنان می‌رود، هرچند مثبتند و برای برخی زنان مفید و تسکین‌بخش، اما با مانعی جدی مواجهند. آنان نمی‌دانند با برخی نصوص دینی، که به صراحت برخی حقوق را از زنان گرفته‌اند، چه‌گونه مواجه شوند. و در برابر سؤال عینی زنان، «شعار» ذهنی تساوی زن و مرد در نگاه

* حتی در اشکال بازاری و مبتدل رقص، که از جاذبه‌های زنانه بهره‌گرفته می‌شود، هم در گذشته و هم حتی در زمان حال، در تولیدات سینمایی و ویدیویی ایرانی داخل و خارج از کشور، زن ایرانی، پوشیده‌تر از زن غربی می‌باشد.

† منظور از حیا و وقار، قائل شدن به تشخّص فردی به عنوان یک انسان برای خود، و تقلیل ندادن خود به صرفاً عاملی جنسی می‌باشد؛ به گونه‌ای که مورد برخورد ابزارانگارانه و شیءگونه قرار نگیرد. شريعتی نیز گفته بود اگر زن، تفکر، امتیازهای اجتماعی، هنر و... و بالأخره چیزی انسانی برای بروز نداشته باشد، طبیعتاً و الزاماً، جاذبه‌های حسی و جنسی اش را بروز خواهد داد و این نکته را هم برای زن امل و هم زن فکلی، که زن متقدم و زن متعددش می‌خواند، یکسان می‌دانست.

انسانی و انسان‌شناسی دینی تحويل می‌دهند. اماً این آرمان و شعار مثبت، هیچ از مرارت و محنت کنونی زن نمی‌کاهد. تعارض بین انسان‌شناسی دینی و قوانین و حقوقی که به نام دین بر آن می‌نهند، حل ناشده باقی می‌ماند و کار به توجیه‌گری‌های ناشیانه کشانده می‌شود. سنت و حاملان رسمی آن، بیش از این، توان و ظرفیت اصلاح ندارند. روش سنتی مبتنی بر اصول فقه و نگرش کلانی آن، به بنبست رسیده و دچار ناسازه و پارادوکس (بین فلسفه انسان‌شناسی و حقوق) گردیده است. این بنبست، تنها با یک انقلاب در متدلوزی و «روش‌شناسی» قابل حل است؛ شیوه‌ای که نواندیشان دینی، به‌ویژه دکتر اقبال لاهوری و دکتر شريعتی، در پیش گرفتند. آنها ضمن دفاع از قوانین و نظامهای اجرایی صدر اسلام، آنان را «شكل» و «قالبی» مرحله‌ای (نه فراتاریخی) برای «محتویاتی آرمانی، عادلانه، و ضد تبعیضی اسلام دانسته و بنابراین، تمامی آن قوانین و قواعد را «مرحله‌ای - منطقه‌ای» می‌دانستند که اینک بر اساس خرد، عرف، و تجربه‌ی جدید، می‌توان قالب‌ها و اشکال جدید را در جهت نیل به همان آرمان‌های جهت‌نما اتخاذ، و مورد عمل قرار داد.

نواندیشی دینی در ایران کنونی، وظیفه‌ای بس سترگ در این مسیر دارد. ظرفیت و کارآیی تاریخی‌اش، نشان داده است که با نقد سنت از درون و نقد همزمان قدرت، این جریان را اگر «درست‌ترین» راه هم ندانیم، باید «موفق‌ترین» راه و «ممکن‌ترین» راه برای تغییر جامعه‌ی ایرانی دانست.

متأسفانه نواندیشی دینی در ایران، پس از شريعتی، به صورت متمرکز و حساسی به این مسئله نپرداخته و گامی فراپیش ننهاده است. روزی بود که دفاع از تساوی انسانی زن و مرد در اسلام، خود امری مثبت و گامی به پیش بود. تحلیل داستان خلقت، تکیه بر آیات بسیاری که سرشت زن و مرد را یکسان می‌دانست و آیاتی که هر دوی آنان را در مسؤولیت در برابر خدا و در برابر جامعه همسان می‌دید، آیاتی که ثواب و عقاب را درباره‌ی زن و مرد یکسان می‌انگاشت، و آیاتی که خصایص و ارزش‌ها و دست‌آوردهای آنان را به طور یکسان به دیده‌ی احترام می‌نگریست و...، همگی فتح قله‌ای در اذهان سنتی جامعه و روند عقلانی کردن و انسانی کردن آن بود. اماً امروزه دیگر این سنگرهای قلل، احرار و ابراز شده‌اند و دیگر خود به سنتی شعاعی و کلی‌گویی‌های تکراری و بی‌اثر تبدیل گردیده‌اند. نواندیشی دینی، باید با تأکید بر متدلوزی و روش شناخت حقوق زن در اسلام (همانند مسائلی دیگر در اقتصاد، حقوق جزا، و...) و انقلاب در عرصه‌ی روش‌شناختی پا به میدان دیگری بگذارد. این همه از او نظریه و دست‌آورد جدید می‌خواهد. اماً به همان فتوحات گذشته مشغول است!

چشم‌انداز و برخی راه‌کارها

در مجموع، وضعیت زنان در جامعه‌ی کنونی ما، یک وضعیت نامتعادل، ناموزون، و در حال گذار است؛ گذار از سنت گذشته به تعادلی نوین و مدرن، که خود می‌تواند آغاز و مبنای سنتی برای چند دهه‌ی آینده باشد. اینک یک نهضت بیداری وسیع شکل گرفته است و خواست و اراده‌ای برای «تغییر» از همه سو‌دامن گشوده است. از زن خانه‌دار، همسر آن

نماینده‌ی روحانی مجلس، قشرهای تحصیل کرده و روشن فکر و ... تا برخی افراد ذینفوذ در قدرت، از دختران و همسران برخی مقامات گرفته تا برخی رشدیافنگان صاحب منصب پس از قدرت، جنبشی ضعیف و کمتوان هم فعالیت می‌کند. در میان دختران جوان در مرکز و شهرستانها هم میل به تحصیل و اشتغال افزایش یافته و هم در بخشی قابل توجهی از آن عصیان و مقاومت منفی در برابر جرمیت‌ها و اجبارها و...، قوانین و حقوق به چند دهه‌ی قبل برگشته است و لنگان‌انگان از موانع مهمی که سنت سخت‌جان، کمنفوذ، اماً پرقدرت در برابر می‌نهد، عبور می‌کند، اماً بسیار کند و آرام.

اینک زنان، به لحاظ عینی، از نابرابری‌های چندی رنج می‌برند. (مثلاً از معیارهای استخدامی نابرابر، فرصت‌های نابرابر برای آموزش حرفه‌ای و بازآموزی، دستمزد نابرابر برای کار یکسان، دسترسی نابرابر به منابع تولیدی، تمرکز در تعداد محدودی از شغل‌ها، مشارکت نابرابر در تصمیم‌گیری‌ها، امکان نابرابر در ارتقای شغلی و احتمال بیشتر برای بی‌کاری و...)

اماً نهضت بیداری زنان در ایران، باید در بستر عمومی حرکت نوخواهانه‌ی جامعه‌ی ایرانی و همراه با مردان رهرو در این راه، به یک روند عینی تبدیل شود. روشن‌فکران مرد و زن، نظریات و افکار راه‌گشا (و نه کلی) تولیدکنند، حقوق‌دانان، کارشناسان و دست‌اندرکاران امور زنان، در یک روند هم‌گرایانه گرد آیند و قوانین ضد انسانی - ضد زن را هدف قرار دهند، موانع فکری و ساختاری و سیاسی این روند، به تدریج در جامعه شفاف شده و در معرض افکار عمومی قرار گیرند، گردهم‌آیی‌ها و تشکلاتی مشتمل بر گرایش‌های گوناگون و متکثر، موقتی و دائمی، به امر زنان پردازند. روند آگاهی زن ایرانی، هرچند به طور حسی و تجربی شکل گرفته است، اماً در حد و اندازه‌ی نشریات کنونی نیز می‌تواند مورد تکمیل قرار گیرد. حضور تحصیلی، اجتماعی، و بهویژه اقتصادی زنان، می‌تواند روند کنونی را ضمن تعمیق، برگشت‌ناپذیر کند. انجمن‌های غیر دولتی، در حد و اندازه‌ی خود می‌توانند اهرم‌های فشاری بر قانون‌گذاری کشور باشند و... گریزی هم از سیاسی شدن مسأله‌ی زن نیست. اماً باید همواره به آن تاریخی و فرهنگی و ساختاری نگریست؛ آن هم از زاویه‌ی بنیادی سنت - نوگرایی، و چالش و گذاری که با آن مواجهیم.

آرمان رهایی زن در ایران، همواره آرمانی بدون راهبرد و خودبه‌خودی بوده است. چون رهروان آن از زاویه‌ی صحیحی به جامعه‌ی خویش نمی‌نگریسته‌اند. مذهبی‌ها قدمهایی اولیه، آن هم در بستر نظر و اندیشه برمی‌داشته‌اند؛ مدرن‌ها و شبه مدرن‌ها سنت را نمی‌شناخته‌اند؛ چپ‌ها از مسأله‌ی زن بیشتر به عنوان تصفیه‌حساب با مذهب استفاده کرده و می‌کنند، اماً در عمق تفکرشنان، رهایی زن امری روینایی بوده است که جنبش بورژوازی و خرده بورژوازی - که همواره به دیده‌ی مشکوک به آن می‌نگریسته‌اند - آن را هدایت کرده‌اند و تنها با حل مسائل زیرینایی اقتصادی و تصحیح مناسبات تولیدی است که این مسائل روینایی

* بولتن مدیریت زنان: ضرورت تغییر رفتار در نقش مدیریت - ژاله شادی طلب.

حل خواهد شد؛ نیروی ملی پارلمانگرا هم به صورت حاشیه‌ای به زن نگریسته‌اند و چون مواجهه‌ی فکری با سنت نداشته‌اند، تأثیرگذاری‌شان هم محدود بوده است.

اینک آرمان رهایی باید با برخورداری کلان و واقع‌گرا، دارای راهبرد روشی، حداقل در بخش روش‌فکری و غیر خودبه‌خودی و اراده‌گرای این حرکت شود تا این بخش بتواند به عنوان یک جنبش، در مسیر آن نهضت اسلی و گسترده، تأثیرگذاری‌هایی در حد توان داشته باشد. راهبرد نوزایی فرهنگی، تبلیغ حضور هرچه بیشتر آموزشی، اجتماعی، شغلی، و...، سعی در تکوین تشكل‌های غیر دولتی، پیوند خوردن در حد توان با قشرهای وسیع زنان، گفت‌وگوی میان گرایش‌های گوناگون، رشد مطبوعات و رسانه‌های ویژه‌ی زنان و تدریجی و تجربی و مرحله‌ای دیدن امور، تقلیل ندادن مشکلات زنان به مسائل صرفاً حقوقی و عدم بهره‌گیری صرف از آن به عنوان اهرمی سیاسی یا فکری (برای مواجهه با مذهب یا حکومت) که بر بی‌اعتمادی‌ها دامن خواهد زد و... می‌تواند در این مسیر مؤثر و راهگشا باشد. اما تمامی نوگرایان و تغییرخواهان وضع موجود، باید به زن کنونی، از دید سنت - نو بنگرند؛ حال این «تغییر» رو به هر سو که می‌خواهد داشته باشد. تغییرخواهان باید بر نقاط اشتراک انگشت بگذارند، نه نقاط اختلاف. و از یاد نباید برد که اگر همه‌ی حقوق زنان را هم به آنان بدھند، به قول قدماء، زیاد به خدم و حشم و گاو و گوسفند کسی بر نخواهد خورد و این نقطه‌ی امتیازی است که نهضت زنان در ایران، می‌تواند از آن بهره‌گیرد. آینده بسیار روشن است. اما راستی در انتخابات اخیر، که همه‌ی نامزدها به نفع زنان شعار می‌دادند، چرا زنی در ایران وزیر نشد؟

ضمیمه‌ی ۱ بخش سوم

نقد دکتر ابراهیم بزدی به مقاله‌ی نهضت بیداری زنان و پاسخ آن

با سلام و آرزوی توفیق جلب رضای حق و خدمت به ایران و اسلام، در شماره‌ی ۴۱ مجله‌ی ایران فردا، در مقاله‌ای تحت عنوان «نهضت بیداری زنان در ایران»، به قلم آقای رضا علیجانی، آمده است:

«اما نوگرایی دینی، نحله‌های پرشمارتری نیز داشت. این جریان، از شهریور ۲۰ به بعد، حرکت مستمرش را آغاز کرده بود؛ مهندس بازرگان - آغازگر این حرکت - هیچ‌گاه نه دغدغه‌ی رهایی زن را داشت و نه با این مسئله سر به مهر بود و همواره هم با حضور زنان در تشکیلاتش مخالفت می‌کرد. حتی یک بار پس از انقلاب، به پیشنهادی که اقلیت محدودی در مجلس اول، مبنی بر عدم انتخاب زنان برای مجلس داده بودند، ضمن تعجب همگانی، رأی مثبت داد!»

(قسمت اخیر را نویسنده، با استناد به گفت‌وگوی شفاهی با برخی نمایندگان اقلیت آن دوره، همچون آقایان سحابی و یوسفی اشکوری بیان کرده است.)

این بیان، به کلی بی‌اساس و موجب تأثیر و تأسف می‌باشد. زیرا:

۱ - مهندس بازرگان، در تمام عمر پرپارش، همیشه دغدغه‌ی رهایی ملت، اعم از زن و مرد را داشت و هیچ‌گاه این دغدغه را منحصر و محدود به رهایی مردان نکرده بود. منطق یا مأخذ نویسنده محترم چیست که با قاطعیت می‌نویسد که مهندس بازرگان، هیچ‌گاه دغدغه‌ی رهایی زن را نداشت؟

۲ - نویسنده محترم، برای اثبات سخن خود مدعی شده است که «[مهندسان بازرگان] همواره هم با حضور زنان در تشکیلاتش مخالفت می‌کرد». تشکیلات مورد نظر نویسنده، قاعده‌تاً باید نهضت آزادی ایران باشد و قید «همواره»، یعنی نه یک بار، بلکه به طور مستمر، مهندس بازرگان با حضور زنان در نهضت آزادی ایران مخالفت می‌کرده است. واقعیت غیر از این است.

۳ - ۱ - نویسنده محترم، نقل کرده است که مرحوم طالقانی در کنگره‌ی جبهه‌ی ملی (در سال ۱۲۴۰) با حضور و مشارکت زنان موافقت کرده است. طیور ممکن است آن مرحوم، که خود عضو و مؤسس و شورای مرکزی نهضت آزادی ایران بوده است، در جبهه‌ی ملی با این امر موافقت کرده باشد، ولی در نهضت آزادی ایران (اگر مطرح بوده و مهندس بازرگان با آن مخالفت کرده باشد)، بی‌اعتنای آن گذشته و هیچ اظهار نظر و اقدامی نکرده باشد؟!

۳ - ۲ - در تجدید حیات و سازماندهی جدید نهضت آزادی ایران، که با کنگره‌ی سوم در تیر ماه ۱۳۵۹ (اولین کنگره‌ی بعد از انقلاب) شروع شد، نه تنها تعداد قابل توجهی از زنان حضور

داشتند، بلکه برخی از آنان به عضویت در شورای مرکزی نیز انتخاب شدند و از آن پس، نه تنها زنان به طور جدی در فعالیت‌های نهضت آزادی، در سطح شورای مرکزی، دفتر سیاسی، هیأت اجرایی، و کمیته‌های مختلف حضور داشتند، بلکه در طی سال‌های ۱۳۵۹ تا ۱۳۶۲، قبل از آن که اعمال فشار بر نهضت آزادی و محدودیت‌های علیه فعالیت آن، ابعاد جدید به خود بگیرد، سازمان زنان نهضت آزادی ایران، به صورت یکی از شاخه‌های اصلی سازمان، در کنار سایر شاخه‌ها وجود داشت و فعالیت می‌کرد.* حضور و مشارکت زنان، نه تنها در کنگره‌ی سوم، بلکه در کنگره‌های بعدی تا آخرین کنگره، کنگره‌ی دهم، در تمام ابعاد فعالیت نهضت آزادی، جدی بوده است و هیچ‌گاه هیچ‌یک از اعضای نهضت آزادی، به یاد ندارند که حتی برای یک بار هم مهندس بازرگان، با حضور و مشارکت زنان در سازمان نهضت آزادی ایران مخالفت کرده باشد.

بنابراین، این سخن که مهندس بازرگان همواره با حضور و مشارکت زنان در نهضت آزادی ایران مخالفت می‌کرده است، نادرست و دور از واقعیت است. البته مهندس بازرگان به دلیل اعتقاد به مبانی و اصول، همیشه بر رعایت موازین شرعی و اخلاقی در ارتباط با حضور و فعالیت دختران و پسران جوان در نهضت آزادی اصرار می‌ورزیده، و گاه به‌گاه، نگرانی‌های به حقی را هم ابراز می‌نموده است. اما هیچ‌گاه با حضور و فعالیت آنها مخالفت نداشته است.

۲ - ۳ - در فعالیت‌های سیاسی عمومی و همگانی قبل از انقلاب، و نیز در بیانیه‌های جمعیت دفاع از آزادی و حقوق بشر - که مهندس بازرگان عضو مؤسس و رئیس شورای مرکزی آن بود - از حقوق انسانی زنان و مردان، به خصوص زندانیان سیاسی (نظیر ویدا حاجی و...) به طور یکسان دفاع شده است. در بیانیه‌های سیاسی امضادار، امضای مهندس بازرگان در کنار امضای زنان بر جسته و مبارز آمده است. (نظیر بیانیه‌ی ۱۱ آبان و ۱۲ آذر ۱۳۵۶، و امضای خانم‌ها سیمین دانشور و هما ناطق).

۲ - ۴ - در انتخابات مجلس اول، که در اسفند ماه ۱۳۵۸ انجام شد، به ابتکار و پی‌گیری مهندس بازرگان، گروه همنام، با شرکت دوستان نهضتی و غیر نهضتی، به منظور مطالعه، بررسی، و معرفی نامزدهای انتخابات تشکیل شد.

اولین جلسه‌ی مؤسسان همنام، به دعوت مهندس بازرگان در ۹/۱۱/۵۸، در منزل مرحوم آیت‌الله سید ابوالفضل زنجانی، با حضور بیش از سی نفر از شخصیت‌های ملی و ملی - مذهبی تشکیل شد. از خانمهای صاحب‌نام برای عضویت دعوت به عمل آمده بود و خانم صفارزاده حضور پیدا کردند. آیت‌الله زنجانی در دومین جلسه اعلام کردند که چون معتقدند زنان حق دخالت در سیاست را ندارند، با شرکت آنان در انتخابات و دادن رأی موافق هستند، اما با انتخاب شدن آنها موافق نیستند و چون همنام می‌خواهد از میان زنان هم نامزدی را معرفی نماید، بنابراین، از شرکت در جلسات بعدی همنام عذر خواستند. خانم صفارزاده، چون

* به عنوان نمونه، می‌توان به بیانیه‌ی سازمان زنان نهضت آزادی، به مناسبت میلاد حضرت فاطمه (س) در بهار سال ۱۳۶۰، و نیز بیانیه به مناسبت بیستمین سالگرد تأسیس نهضت آزادی ایران، در تاریخ ۲۱ اردیبهشت ۱۳۶۰، اشاره کرد.

تأسیس همنام و معرفی نامزدها را خلاف آزادی افراد می‌دانستند و معتقد بودند که این کار تأثیر منفی می‌گذارد (نقل به مضمون) از شرکت در جلسات عذر خواستند. همنام، بعد از مشورت‌های گسترده، فهرست اسامی افراد مورد نظر خود را اعلام کرد که در میان آنها، نام خانم دکتر فرشته هاشمی (صادقی تهرانی) به چشم می‌خورد. اگر آقای مهندس بازرگان، آن‌طور که نویسنده‌ی محترم مقاله‌ی فوق‌الذکر مدعی شده است، با انتخاب شدن زنان مخالف بوده است، نه از خانم‌ها برای عضویت در همنام دعوت می‌نمودند و نه با معرفی و حمایت زنان به عنوان نامزد، موافقت می‌نمودند.

۳ - در مورد پیشنهادی که در مجلس اول مطرح گردید و نویسنده‌ی محترم از آقایان مهندس سحابی و یوسفی اشکوری نقل کرده‌اند که مهندس بازرگان به آن رأی مثبت داد، لاجرم باید توضیحی داد که سپس خواننده را به قضاوت دعوت کرد.

در هنگام بحث در مورد لایحه‌ی جدید انتخابات مجلس شورای اسلامی در جلسه‌ی ۵۶۸ مجلس در روز یکشنبه نهم بهمن ۱۳۶۲، یکی از روحانیان، به نام آقای فرج‌الله واعظی، پیشنهادی مبنی بر ممنوعیت زنان از انتخاب شدن را داد.

بعد از توضیحات موافقان و مخالفان، برای پیشنهاد رأی گرفته شد و چون «عده‌ی کمی برخاستند» تصویب نشد. آیا مهندس بازرگان با توجه به سوابقی که در بالا به آن اشاره شد، و نیز با در نظر گرفتن اعلامیه‌های نهضت آزادی در سال ۱۳۴۰ به هنگام طرح انقلاب سفید شاه، به این پیشنهاد، آن هم با آن استدلال‌های غیر منطقی و بی‌پایه (مبنی بر تأکید اسلام بر محفوظ بودن زنان و توبیخ آن از قرار گرفتن بانوان در این مراکز) رأی مثبت داده است؟ جداً جای تأمل دارد!!

اثبات چنین ادعایی خیلی مشکل است. دو احتمال وجود دارد: یا دوستانی که مدعی رأی مثبت بازرگان هستند، دچار اشتباہ شده‌اند، یا مهندس بازرگان، بدون توجه به موضوع مورد بحث، به هنگام رأی‌گیری قیام کرده است. خصوصاً به این نکته توجه شود که طرح پیشنهادی آقای واعظی، بلافصله پس از بحث درباره‌ی ماده‌ی ۲۹ لایحه‌ی انتخابات مربوط به حقوق اقلیت‌های دینی و پیشنهاد حذف برخی از تبصره‌ها بود که عموماً با رأی اکثر نمایندگان، حذف آن تبصره‌ها، که محدودکننده حقوق مدنی اقلیت‌های دینی بود، به تصویب رسیده است.

این جانب هم که یکی از اعضای اقلیت مجلس اول بودم، به خاطر ندارم که مهندس بازرگان به پیشنهاد آقای واعظی رأی مثبت داده باشد. با برخی از سایر اعضای اقلیت مجلس اول که صحبت کردم، آن‌ها نیز چنین چیزی را به خاطر نداشتند.

امیدوارم با تعهدی که به حق و بیان صادقانه‌ی واقعیت‌ها دارید، دستور فرمایید این توضیحات در اولین شماره‌ی ایران فرد / درج گردد.

توضیحات ضروری دربارهٔ نقد آفای دکتر ابراهیم یزدی:

- من مهندس بازرگان را در ایران، پدر نوگرایی دینی می‌دانم؛ هرچند بنیان‌گذار آن در جهان اسلام، امثال سید جمال‌ها و اقبال‌ها بوده‌اند. اما این سبب نمی‌شود که نگارنده، که خود را فرزند کوچکی از نحلهٔ نواندیشان ملی - مذهبی می‌داند، به پدریزگ تاریخی این جریان، با نگرشی تحلیلی - انتقادی ننگرد؛ پدریزگی که هم به او احترام می‌گذارد، هم از اندیشهٔ او عبور کرده است و هم میراث ماناپیش را پاس می‌نهد و میراث ماناپیش را نقد می‌کند. (مقالهٔ نگارنده در شمارهٔ ۲۳/یران فرد/، بیان‌گر وفاداری به این اصل است^{*}).

- بر همین اساس، نگارنده مهندس بازرگان را متعلق به جریان خاصی نمی‌داند و متولی خاصی برای وی به رسمیت نمی‌شناسد؛ همان‌گونه که برای شريعتی، طالقانی، یا مصدق. این‌ها چهره‌هایی ملی، و متعلق به همه‌اند. به این ترتیب، از لحاظ حقوقی! دفاع آفای دکتر یزدی از نظرات ایشان، وارد به نظر نمی‌رسد؛ مگر در مورد محفل و تشکیلات نهضت آزادی، که اینک آفای دکتر یزدی دبیر کل آن هستند و در نوشتهٔ من نیز مسئله‌ام پرداختن به این جمع نبود.

- بندۀ بر اساس مطالعهٔ مجدد «تمام آثار» مرحوم بازرگان پس از فوت ایشان، هم‌چنان نظرم آن است که مهندس بازرگان «دغدغهٔ رهایی زن» نداشت و حتّی به لحاظ فکری، معتقد به «تفکیک طبیعی» وظایف و تقسیم کار بین زن و مرد، به شکل سنتی بود؛ یعنی پرورش کودک و خانه‌داری و... برای زنان، و دادن نفقة و وظایف خارجی برای مردان. (به کتاب علمی بودن مارکسیسم، ص ۱۵۵، که در سال‌های نزدیک به انقلاب نوشته شده، مراجعه کنید). با این وجود، مرحوم بازرگان، مخالفت فکری و ایدئولوژیک با فعالیت زنان نداشت و اساساً با این مسئله، بیشتر «تجربی - سیاسی» برخورد می‌کرد تا فکری و ایدئولوژیک و این نظرات به آن معنا نیست که ایشان با فعالیت اجتماعی زنان، بهسان برخی نیروهای بسیار عقب‌مانده اجتماعی، سرستیز داشته باشد و یا اگر در جمعی زنان حضور داشته باشند، شرکت نکند. مخالفت ایشان و دیگر همراهانشان در سال ۴۲ با انقلاب سفید شاه، از اساس با مخالفت روحانیون، که بخش مهمی از آن را مخالفت با حق رأی زنان تشکیل می‌داد، متفاوت بود. موضع ایشان در آن هنگام، موضعی مثبت و معقول بود. اما داعیه‌ی نگارنده در آن مقاله، نه این‌گونه مسائل، بلکه آن بود که ایشان «دغدغهٔ رهایی زن» را نداشت. از مهندس بازرگان نه ادبیات خاصی دربارهٔ زن باقی مانده است (و موارد محدودی هم که به این مقوله پرداخته، بیشتر سنتی بوده است) و نه دست‌آورد عینی مهمی. و تصور نمی‌کنم امضا کردن اطلاعیه‌ای در کنار زنی، یا مشارکت در لیست انتخاباتی که زنی هم در آن عضو بوده، و استدلال‌هایی در این سطح، نشانی از «دغدغهٔ رهایی زن» باشد.

* به کتاب نوگرایی دینی، نگاه درون، نشر انسان، از نگارنده مراجعه شود.

- عدم توجه به رهایی زن در اکثر نوآندیشان دینی در سالهای قبل از انقلاب (به جز دکتر شريعتی) حقیقتی غیر قابل انکار است و در این باره، به جمع و تشکیلات مهندس بازرگان نیز این انتقاد، به خاطر رگه‌های سنتی قوی‌تر نسبت به دیگر نحله‌های نوگرایی دینی، بیش‌تر از دیگران وارد است. و باز استدلالهایی در این سطح که سازمان زنان نهضت آزادی در سال ۶۰ اطلاعیه‌ای داده است، حقیقت را تغییر نمی‌دهد. بالاتر آن که ناظران منصف و واقع‌بین، بروز و ظهوری از این نع سازمان‌های زنان ندیده و نمی‌بینند. و با این واقعیات عیان همگانی، نمی‌دانم چه‌گونه می‌توان بی‌محابا از «حضور و مشارکت جدی زنان در تمام ابعاد فعالیت نهضت آزادی» سخن گفت؛ حضوری بی‌هیچ ادبیات و هیچ دست‌آورد.
 - از نظرگاه مثبت مرحوم طالقانی در این امر، نظرگاه مشابه مرحوم بازرگان، یا جمع ایشان را نتیجه گرفتن نیز استدلال محکمی نیست. چرا که: ۱- حداقل در امور اقتصادی، تفاوت فاحش دیدگاه‌های اقتصادی این دو بزرگوار، که هر دو نیز عضوت نهضت بوده‌اند، برای همگان روشن است. و در آنجا نیز این اختلاف، مانع همکاری نبوده است؛ ۲- نوع مشارکت و همکاری در نهضت آزادی، به مفهوم کلاسیک آن، تشکیلاتی نبوده است. نه نظرگاه‌های نهضت آزادی آنچنان منسجم و هماهنگ بوده است (مثلًا در همان امور اقتصادی که عنوان شد، و برخی مسائل دیگر) و نه سیستم تشکیلاتی منسجمی برای چالش، جمع‌بندی، آموزش، و پی‌گیری اجتماعی و تشکیلاتی (در رده‌های مختلف) وجود داشته است.
 - درباره‌ی رأی مثبت مهندس بازرگان در مجلس به عدم نمایندگی زنان، یک بار دیگر از آقای یوسفی اشکوری سؤال کردم و ایشان عنوان کرد: «هنوز آن صحنه، با تمامی حالات و جزئیاتش، در ذهنم حضور دارد.» و از نوع استدلالی که برای دفاع از مهندس بازرگان در این مورد آمده نیز فقط می‌توانم بگویم «متأسفهم»!
- در پایان، امیدوارم طرح این انتقادات، خود باعث برخورد جدی‌تر دوستان با مقوله‌ی زن و فعالیت زنان باشد.
- احترام به میراث، قدر و جای‌گاه واقعی اندیشه و بهویژه منش مرحوم بازرگان، هم در دل نوآندیشان دینی و هم در دل آزاداندیشان جامعه‌ی ما، محفوظ بوده و خواهد بود و تنها با نقادی این میراث است که می‌توان گامی فراپیش نهاد و این امر در «احتیاج روز» ما اینک بهایی دوچندان دارد.

ضمیمه‌ی ۲ بخش سوم

زنان در ستمی مضاعف*

مسئله‌ی زنان در ایران معاصر، همیشه مسئله‌ای سیاسی شده یا سیاسی بوده است: کشف حجاب و بازتاب‌ها و عکس‌العمل‌هایش، وقایع سال ۴۲ و انقلاب سفید و اصل مربوط به زنان و مواجهه‌ی روحانیان با آن، معارضه‌جویی‌های داخلی و بین‌المللی پس از انقلاب با دولت ایران که همواره حجم وسیعی از آن را مسئله‌ی زنان تشکیل می‌داد و می‌دهد، تبلیغات حاکمیت ایرانی برای خود در سالیان اخیر برای انجام اصلاحاتی به نفع زنان، حملات برخی نیروهای غیر مذهبی به اوضاع ایران و تصفیه‌حساب با مذب در بستر و درون‌مایه‌ی این برخورد، برخورد بین‌المللی با مسائل طالبان در مورد زنان و برخورد طیف‌های گوناگون ایرانیان داخل و خارج از کشور با این پدیده، برخورد و ادبیات و فرهنگ برخی نیروها به‌ویژه گروه‌های فشار در ایران با مسئله‌ی حجاب و محوری دانستن آن در توطئه‌ای به نام «تهاجم فرهنگی»، عکس‌العمل‌های شدید و لج‌بازانه‌ی بسیاری از دختران و زنان به سخت‌گیری‌های رایج و.... در بسیاری از این موارد، «مسئله‌ی زن»، بهانه، بستر، و گذرگاهی برای برخورد با «مسئله‌ی دیگری» بوده است. مسئله‌ی اصلی، که ریشه در فرهنگ، تاریخ، سنت و... جامعه‌ی ما داشته (و امروز در چالش سنت - نوگرایی خود نمایانده است)، اما همیشه سوزه‌ای سیاسی گردیده و در برابر خود به یک صفت‌بندی سیاسی بسیار متناقض دامن زده است.

اما زنان، خود آدمی هستند و مسائل و مشکلات خاص خودشان را دارند. برخی از این مسائل، قبلاً هیچ مشکلی نبوده است و زنان هم هیچ اعتراضی به آن نداشته‌اند. وضع موجود، هم مطلب و هم ازلی و ابدی انگاشته می‌شده است. اما همراه با برخی دگرگونی‌های اجتماعی، فکری، ساختاری، و ...، بیان واقعیت زنان و خواسته‌های آنان، بین عینیت و ذهنیت، فاصله و چالشی ایجاد شده است. زنان برای خود «حقوقی» قائل شده و به ارزش‌ها و حقوق خود «آگاه» گردیدند. آنان دریافتند که «تحت ستم مضاعفی» قرار داشته‌اند. از یک سو بهسان مردانشان، و اکثریت جامعه، تحت ظلم سیاسی، طبقاتی، نژادی، قومی، و... بوده‌اند و ستم صاحبان زر و زور و تزویر را تحمل کرده‌اند و از سویی به خاطر «زن» بودنشان، ستمی انسانی و مضاعف را بر دوش داشته‌اند. در خانه، جامعه، محیط کار، محکمه‌ی قضایی و..., و از سوی مردان و مناسبات مردسالار حاکم بر این محیط‌ها.

اینک مدتی است سعی می‌شود مسئله‌ی زنان، به صورت مستقل نیز طرح گردد. هرچند همواره این مسئله دستخوش معادلات و مناسبات سیاسی است که به علت رابطه‌ی تنگاتنگ این مسئله با مسائل اجتماعی و سیاسی، هیچ گزیزی از آن نیست؛ اما می‌توان سعی کرد مسئله‌ی زنان به خاطر خود زنان و بهبود وضعیتشان و کاسته شدن از ستم

* این یادداشت، در ایران فردا، شماره‌ی ۴۱ (اسفند ۱۳۷۶) به چاپ رسیده است.

مضاعف حاکم بر آنان، مطرح گردد. طرح مستقل و با اصالت و خودپایه‌ی مسأله‌ی زنان، به آن معنا نیست که موضوع زنان در واقعیت خارجی نیز امری مستقل است. به هیچ‌وجه. مسائل زنان، در شالوده‌ی درهم‌تنیده‌ای از مسائل فرهنگی، سیاسی، اقتصادی، و... تعیین یافته است. و برای حل مشکلات زنان، می‌بایست به طور موازی و همزمان، و حتّی با اولویت ارزشی بیشتری، آن مناسبات اصلاح و پاکسازی و بازسازی شود. اما «طرح و بیان» و «عمل تغییرطلبانه» درباره‌ی زنان، می‌تواند به طور مستقل، ارائه و پی‌گیری شود.

در یک برخورد کلان، نمی‌بایست اساساً مسأله‌ی زنان را به طور مجزا از مردان دید و اصولاً این تفکیک، امری زائد به نظر می‌رسد. جدا کردن زنان، مسائلشان، آموزش‌ها و تبلیغات، سازماندهی‌ها و حرکات و... پیرامون زنان در این نگاه، به طور بنیادی مردان‌الارانه و گاه زنان‌الارانه است و به هر حال، تفکیک‌گرایانه و مبتنی بر جدایی، تبعیض، و تمایز و برتری یکی بر دیگری. اما در یک برخورد واقع‌گرایانه، به دلیل همان ستم مضاعف تاریخی، می‌بایست مدت‌ها نگاه مجزا و مستقل و ویژه‌ای به مسأله‌ی زنان داشت و اگر آنان در محافل و فضاهای خودشان بمانند، رشد نخواهند کرد؛ و گرنه زنان مجموعه‌ای نیستند که به چشم یک اقلیت به آنان نگریسته شود. آنان نیمی از بشریتند. آنان شهروند درجه‌ی دو نیستند و در ایران، ۴۸,^۴ درصد جمعیت را تشکیل می‌دهند. اما به هر حال، در بستر واقعیت، آنان مسائل «ویژه»‌ای دارند، که نگاه ویژه‌ای نیز می‌طلبد. زمانی بود که برخی هموطنان کردمان می‌گفتند «آزادی برای ایران، خودمختاری برای کردستان». اما جدا از صحت و سقمه این شعار، نوعی نگاه کلان در آن نهفته بود و مسائل ملی و کلی جامعه را بر مسائل «ویژه»، اولویت و برتری می‌داد. با حفظ این پیش‌فرض که زنان اقلیت نیستند، بلکه نیمی از جامعه‌اند، اما با توجه به «ویژه» برخی مسائلشان، باید شعار مشابهی در تفکر زنان آگاه و رهایی‌طلب و تعالی‌حوى جامعه شکل بگیرد و اگر در تفکر و نگرش آنان، مسائل ویژه بر مسائل کلان اولویت داده شود، تبدیل به نگرش و حرکتی فرقه‌گرایانه، کمرشمار، و بی‌پشتوانه، و در نتیجه، ناکارآمد و ناکام خواهد شد.

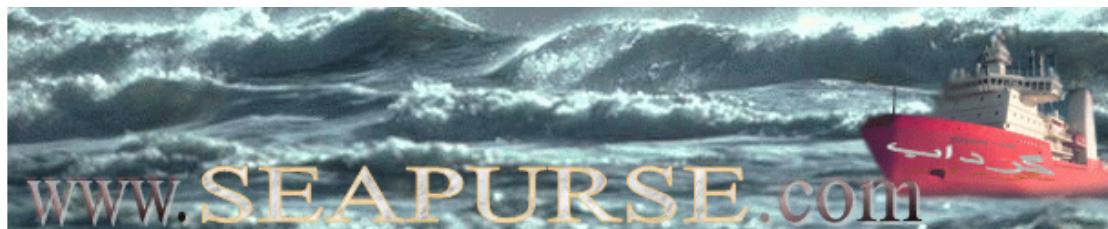
همین نکته درباره‌ی مسأله‌ی «خانواده» نیز مطرح است. جدا از حقوقی که زن، مرد، یا کودک در خانواده دارند و برای شفاف و عادلانه کردن هر یک نیز، می‌بایست تلاش و حرکت شود. اما حفظ خانواده نیز بنا به دلایل گوناگون انسانی، اجتماعی، روانی، و... نیز بهسان «منافع ملی» است که هریک از اجزای آن در حق‌خواهی خوبیش، می‌بایست آن را نیز به عنوان یک «شاخص» و اصل در نظر بگیرند. در این رابطه نیز حق‌خواهی‌های ویژه باید در چارچوب حق کلی خانواده، جامعه، و انسانیت، مورد کنکاش و تلاش و پی‌گیری قرار گیرد. این نگاه، واقع‌گرایانه‌ترین و در عین حال، عادلانه‌ترین نگاه به مسأله‌ی زن و همه‌جانبه‌نگری به آن، با حفظ حقوق همگانی است: زن، مرد، فرزند، خانواده، و جامعه.

اختصاص دادن یک اجلاس مهم با وسعتی بی‌نظیر به مسأله‌ی زنان، از سوی سازمان ملل در پکن، نیز بیان‌گر شتاب هرجه بیشتر طرح و حساس شدن مسأله‌ی زنان در بسیاری از

جوامع از یک سو، و رشد آگاهی زنان از سوی دیگر بود. روز ۸ مارس (۱۷ اسفند) نیز به تدریج، به روزی بین‌المللی برای طرح مسائله‌ی زن تبدیل گردیده است.

امید است حساسیت مبرم توجه به مسائل زنان از سوی روشن‌فکران این سرزمین (به‌ویژه روشن‌فکران ملی - مذهبی) درک شده و انگیزه‌ی لازم برای برخورد فعال با این مقوله، بیش از پیش فراهم گردد....

پایان



از خوانندگان گرامی به خاطر بروز خطاهای تایپی ناخواسته پوزش می‌خواهم.

خرداد ۱۳۸۵