

بسم الله الرحمن الرحيم

شریعتی: راه یا بیراهه؟

رضا علیجانی

تهران، نشر قلم، ۱۳۸۱



• پیش‌نیاز

• بخش اول: شریعتی - امروز

• بخش دوم: شریعتی - دیروز

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

«فهرست کامل»



فهرست

| | |
|---|--|
| ● | پیش‌نیاز |
| ● | بخش اول: شریعتی؛ امروز |
| ◇ | تشیع سرخ یا تشیع سهرنگ ایرانی؟ |
| ◇ | نیاز زمانه: رنسانس فکری یا رنسانس ایدئولوژیک؟ |
| ◇ | شریعتی؛ راه یا بیراهه؟ |
| ◇ | تغییر جای‌گاه مذهب در ایران کنونی (پاسخ به یک نقد) |
| ● | بخش دوم: شریعتی؛ دیروز |
| ◇ | شریعتی و نقادی سنت |
| ◇ | استراتژی، متدلوژی و ایدئولوژی شریعتی |
| ◇ | هویت ملی - 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) |
| ● | بخش سوم: یک تجربه، یک راه؛ نوگرایی دینی |
| ◇ | نهیض بیداری زنان و نقش نوگرایی دینی |
| ◇ | نقد دکتر ابراهیم یزدی بر مقاله‌ی نهیض بیداری زنان و نقش نوگرایی دینی |
| ◇ | زنان در ستمی مضاعف |



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 «شریعتی» 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. اما 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 پیش‌تر، از منظر «امروز» به گذشته نگریسته و سعی کرده است در یک سفر درون پارادایمی، گفتار شریعتی و نوگرایی دینی را در استمرار خود، و در بستر نیازهای زمانه‌ی 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. اما شریعتی، 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 نوزایی 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 روشن‌فکری 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. بل که به معنای کلی، ساده‌سازی آن (به تعبیر اقبال) و نیز خروج برخی از روشن‌فکران 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 می‌کنند.

«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 «مبارزه» 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.

اما 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 راه‌حل به اصطلاح حزبی تبدیل شده است. یعنی در یک جامعه (موزون و متکثر، که آرایش سیاسی - فکری - طبقاتی جامعه و صفبندی آن شفاف‌تر و مشخصاً حزبی شده است، نه جامعه‌ی کنونی) و در رقابت بین گرایش‌ها، ایدئولوژی‌ها و احزاب، احزای نیز می‌توانند اقبشاری 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 اقبشاری از جامعه مورد توجه و اعتقاد باشد و به اصطلاح، در حوزه‌ی حزبی پذیرفته شود، می‌تواند وارد حوزه‌ی همگانی و عرصه‌ی اجتماع (و از جمله سیاست) بشود. اما 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. اما در هنگام ورود به قدرت، آنچه به رأی مردم می‌گذارند، "برنامه"های خویش 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 عمدتاً اجتماعی، به عنوان یک پروژه‌ی عمدتاً انسانی، و از یک راه‌کار عمدتاً ملی، به یک راه‌کار عمدتاً 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 شریعتی، 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 شریعتی 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 شریعتی 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 شریعتی 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 روشن‌فکری مذهبی در شکستن قفل عقب‌ماندگی جامعه‌ی ایران در مورد «زمان»، مورد تحلیل قرار گرفته است. به اعتقاد نگارنده، این «نمونه»، نشان‌گر «موفقیت» پروژه‌ی روشن‌فکرهای مذهبی در جامعه‌ی ما، جدا از «درستی» (و حقانیت) درون‌مایه‌ی 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 روشن‌فکری 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 ارج‌مندم، آقای پیمان شیشه‌گر، که امکان چاپ این مجموعه را فراهم آوردند؛ و همچنین از خانم معصومه شاپوری، که با جدیت و پی‌گیری تمام، کار آماده‌سازی این مجموعه را به عهده داشته‌اند، تشکر نمایم.

رضا علیجانی

۲۱ فروردین ۱۳۸۱

بخش اول

شریعتی، امروز

تشیع سرخ یا تشیع سه‌رنگ ایرانی؟

نیاز زمانه: رنسانس فکری یا رنسانس ایدئولوژیک؟

شریعتی - راه یا بیراهه؟

تغییر جای‌گاه "مذهب" در ایران کنونی

فهرست



تشیع سرخ، یا تشیع سهرنگ ایرانی*؟

فصل اول - وضعیت کنونی اندیشه‌ی نوگرایی دینی از یک نگاه

روزی شریعتی، تشیع سرخ را در برابر تشیع سیاه، مطرح کرد.⁺ یکی را مذهب حرکت و فداکاری و شهادت، و دیگری را مذهب سکون و مصلحت و عزا نامید. صف‌آرایی تشیع علوی و تشیع 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 روزافزون داشت و این روند، در دهه‌ی ۴۰ و ۵۰، به اوج خود رسید. در نهضت مقاومت ملی، حضور نیروهای مذهبی پررنگ‌تر از گذشته بود و پس از آن، در دهه‌ی ۴۰ نیز از درون نیروهای ملی، طیفی که گرایش مذهبی پررنگ‌تری 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 فداکاری بیشتر، ادامه دادند.

شریعتی، 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 قبل از بازگشت شریعتی از اروپا به ایران، از سوی افراد میانه‌روی 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 شریعتی، مطرح گردید و حتی از «حکومت اسلامی» یاد گردید و مورد تأکید قرار گرفت؛ چیزی که شریعتی 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 شریعتی، در این فضای رویکرد به مذهب، و اقتدار روزافزون آن، بحث مذهب علیه مذهب، کدام مذهب، و بازگشت به کدام خویشتن 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 روزافزون 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، مفوله‌ی مفصلی خواهد شد.

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

⁺ رک. مقدمه‌ی کتاب *تشیع علوی - تشیع صفوی*: «تشیع سرخ - تشیع سیاه». (م.آ. ۹)

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

۱. مذهب‌گرایی، که در استقبال از مباحث دینی و آرمان «حکومت مذهبی» بازتاب پیدا کرد.
۲. عدالت‌خواهی، که در آرمان سوسیالیسم منعکس می‌گردید و به انحاء و بیان‌های گوناگون، در ادبیات سیاسی و فکری آن دوره، تبلور می‌یافت.
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. اما تشیع سیاه، با تحریف مذهب، آن را به ابزار تزویری علیه عدالت‌خواهی و حق‌طلبی مردمان زحمت‌کش و روشن‌فکران حقیقت‌طلب و توجیه و رکود و سکون و پذیرش وضعیت موجود مبدل می‌ساخت. اضلاع 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 دوقطبی، از دو نقطه‌ی مقابل هم و پرفاصله، تا گرایش‌ها و طیف‌های بینابینی 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 تجدیدنظری‌های صورت گرفته، اما حکایت همچنان باقی است و مبانی و نقطه‌ی عزیمت‌ها و سمت‌وسوها و آرمان‌های نهایی متفاوت و متضاد همچنان رخ می‌نمایند. در این فرآیند، که دو دهه به طول کشیده است، افراد و متفکرانی نیز از هر سو به سمت دیگر، و پیش‌تر 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 آمده، در عرصه‌ی فکری نوگرایی دینی نیز دو گرایش پدیده‌ی جدید آمده است: گرایش آکادمیک، و گرایش لیبرال دموکراسی (که اگر بخواهیم با اندکی تسامح*، از تعبیری مشابه بهره بگیریم، می‌توانیم در مورد آنها، اصلاحات تشیع سبز و تشیع سفید را به کار بندیم).

* منظور از «تشیع» در این تعبیر، نه صرفاً گرایش خاص فرقه‌ای، بل که «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 تمایل به کار آکادمیک و نظری داشته و دغدغه‌ای برای حرکت اجتماعی ندارد.* آزادی را عمدتاً در عرصه قلم و بیان می‌بیند. از نیم‌نگاهی به فقر و فقر و مردمان زحمت‌کش دریغ دارد و حتی گاه به توجیه طبقات و طرح عدم جهت‌داری طبقاتی مذهب می‌پردازد. در عرصه 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؛ هرچند بدبینی‌ها و بعضاً کینه‌هایی از این گرایش به دل دارد. برخی از ره‌روان این طیف، یاران سابق تشیع کلاسیکند. افرادی نیز که از گرایش رادیکال خسته یا ناامید شده‌اند، با تردیدها و شک‌ها و بازنگری‌هایی، به این نحله پیوسته‌اند.

اما مهم‌ترین شاخصه 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» مبنا 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، بی‌جهت بودن مذهب و فاصله‌ی آن از حیطه‌ی جمعی و امور اجتماعی و سیاست، نقد و نفی هر نوع ایدئولوژی، 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 مطرح‌شده در مقاله است، نه قضاوت یا طیف‌بندی نویسندگان مقالات.

نگرش، تنها کار آکادمیک و فکری نتیجه‌ساز نیست. بل که 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 بدبینی‌ها 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 ایدئولوژی‌سستیزی کامل گرایش آکادمیک، موضعی منفی و نقدآمیز داشته باشد*. و از آن‌جا که معمولاً حرکت‌های اجتماعی از ایدئولوژی‌هایی که الزاماً همگی آن‌ها بسته و تالیتر 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 ریاست‌جمهوری)، 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، ثر نهایت معتقد است هر نوع مبارزه و مقابله با اقتدار، ناکام خواهد بود و گریزی از سلطه نیست. این گرایش، شدیداً نخبه‌گراست 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 شکست‌هاست و نجاکننده‌ی ناامیدی‌ها و ناکارایی‌ها و مبلغ انحلال و گسست ارتباط‌ها و روندهای جاری حرکت‌هاست که از گذشته سرچشمه 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 ناامید از غلبه و گریز از سلطه است، به مثابه‌ی 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 توتالیتراریسم» (کیان، شماره‌ی ۲۰) مراجعه کنید. با تأکید بر این که این ارجاعات، فقط برای آشنایی با نظرات مطرحه در مقاله است، نه قضاوت و طیف‌بندی نویسندگان 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 شریعتی ندارند. معمولاً برای قضاوت یا نقد و بررسی شریعتی، از محفوظات و دانسته‌های پیشین خود درباره‌ی وی استفاده می‌کنند. از این رو، مدلل نبودن برخی داعیه‌هایشان، برای آشنایان مستقیم و کامل‌تر با افکار شریعتی، گاه عجیب می‌نماید و به نظر می‌رسد آنان تحلیل و نقد شریعتی 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 شریعتی در نسل دهه‌ی ۵۰ است. (نسلی که شریعتی، شدیداً تحت تأثیر فضای زمانه - داخلی و بین‌المللی - بود که خود شریعتی، 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 شریعتی استناد می‌گردد.

بسیاری از پیروان این دو طیف، داعیه‌هایی در نقد معرفت‌شناسی شریعتی - 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 شریعتی به تاریخ (که متأثر از فلسفه‌ی تاریخ مذهبی - به‌ویژه شیعی - بوده است) می‌پردازند و آن را هم‌تراز دید جزمی مارکسیستی، که به مراحل مشخص و جبری تاریخی معتقد است، قرار می‌دهند. گاه مسائلی را به اندیشه‌ی وی نسبت می‌دهند (به‌ویژه 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، مانع‌الجمع 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 شریعتی و نوشته‌های مکتوب و مستند وی. در ذهن این طیف از ناقدان، نمی‌توان هم به پایان خوش تاریخ معتقد بود و هم حرکت تاریخ را متکثر، 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. مع‌ذلک، 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» بسنده 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» دانست 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 هم‌چون گرایش سنتی، که تاریخش از سال ۴۲ آغاز می‌شود، تاریخ روشن‌فکری 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 پربار 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 صف کلی و اصلی وجود دارد: **نیروهای عصر جمهوری، و نیروهای ماقبل 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 شریعتی

گفتیم گفتمان غالب بر دوران شریعتی، 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.* سرمشق‌های 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. هم‌چنین، نوعی گرایش به سمت سوسیالیسم با چهره‌ی انسانی در حال شکل‌گیری است که نمی‌توان طلایه‌های آن را نادیده گرفت.

بودند و معیار و شاخص «عدالت» برای ارزیابی اندیشه‌ها، جوامع، و حتی کل تاریخ مورد استفاده قرار می‌گرفت، اینک، به حق یا ناحق، دموکراسی شاخص ارزیابی اندیشه‌ها و عملکردها گردیده است. دوره‌ای بودن سرمشق‌ها، چه در درون‌مایه‌ی 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 درون‌مایه‌اش) 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 اندازه‌ی 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 معناتلبی در هستی، دغدغه‌ی مرگ و جوادانگی در انسان، و کدامین 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 غیرپویا، به منزله‌ی شالوده‌ی هر نوع عقب‌ماندگی سیاسی، اقتصادی، و اجتماعی، و به عبارتی، به مثابه‌ی 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 موضعی واقعی و ژرف‌نگر، به نقادی دیگر رویکردها در نوسازی جامعه‌ی ایرانی بپردازد. او به درستی، ناموزونی 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 گروییچ، به «جامعه‌ها» معتقد است نه «جامعه»، راه را برای ارزیابی‌های تازه و نو شونده و به دور از قالب‌ها و جزمیت‌ها، همواره باز نگه

می‌دارد. او به رسالت و مسؤولیت روشن فکر معتقد بود. اما روشن فکر مورد نظر او، نه صرفاً یک عنصر سیاسی بود که فاقد دید کلان تاریخی و استراتژی بلندمدت باشد، و نه صرفاً یک آکادمیسین بی‌عمل و روشن فکر اهل کتاب و نظر و عاری از دغدغه‌های اجتماعی و مردم‌دوستانه. البته او روشن فکر و روشن فکری را نسبی می‌دانست و همین نسبی دانستن، راه را برای پویایی و نو شدن و ارزیابی مستمر و تجدیدنظرهای پویا، همواره 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 غلتیدن به سمت و سوی آکادمیک و فراموش کردن رسالت روشن فکر، 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، بنیان‌های نظری و فرهنگی و ساختاری کهن معضلات ژرف اجتماعی جامعه‌ی خود را به فراموشی سپرده‌اند.

• در امور نظری و فکری نیز رمزهای ماندگاری نسبی شریعتی، 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 متفکر 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 معناتلبی 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 جزم‌ها می‌دهد.
- متدلوژی 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 دین‌دار «متعصب» نیست. از بلندپای 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 تکثر و پلورالیسم را به سادگی می‌پذیرد. راه‌های به سوی خدا را به عدد خلاق 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، هیچ‌گرددی بر آن نمی‌نشانند. در همین راستا، او بر طریقت و حقیقت دین، بیش‌تر از شریعت آن پای می‌فشرد. شریعت‌ها را متنوع و سیال، 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 تقدس‌زدایی می‌کند. کتابش را خواندنی، و پیامبرش را بنده‌ای دوست‌داشتنی و درست‌کردار می‌بیند. وی در مذهب، مفهوم‌گراست 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 شریعتی (جدا از درون‌مایه‌های آن) همچنان می‌تواند پاسخ‌گوی نیازهای زمانه‌ی ما باشد، با توجه به سرمشق‌های تغییر یافته‌ی امروزی که به عقلانیت نسبی، اعتدال و میانه‌روی و دموکراسی و جامعه‌ی مدنی تأکید دارد، باید گفت که درون‌مایه‌ی آرای شریعتی، می‌بایست همواره مورد تحلیلی انتقادی قرار گیرد. جنبه‌های خام و ناقص 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 خویش (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 شریعتی، بر بنیاد عقلانیت استوار است. (البته نه لزوماً عقلانیت غالب گسست‌گرای* یونانی و غربی، بل که بر پایه‌ی نوعی عقلانیت شرقی غیر گسست‌گرا) 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 «چه‌گونگی‌ها» به سمت سؤال از «چرایی‌ها» رفتن،

* منظور، گسست 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...

بی‌مایه 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 روشن‌فکری و دینی ماست.)، «علم و زمان» و «روش»‌های عملی رهبران دینی را نیز از منابع شناخت دینی دانستن و برخورد الهام‌بخش با منابع دینی و... همگی این عوامل بازخوانی به روز شریعتی 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 پرریشه است که وی علی را پیشوای خویش و مصدق را رهبر خود خوانده است.

تأکید وی بر نهادسازی فرهنگی (در نوشته‌ی «چه باید کرد:» و نگاهی به روشن‌فکر، که وی را عنصری همیشه نقاد و انتقادی، و اعتراضش را همواره مستمر می‌بیند و به نوعی «وجدان جامعه» معرفی می‌کند، تأکیدش بر امر آگاهی - مستقل از قدرت‌ها و استعمار 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*.

هم‌چنین، زندگی وی و روابط معتدل و مسالمت‌جویانه، و در عین حال، جهت‌داریش با طیف‌های مختلف در حسینی‌ی 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 عقب رفتن و از دست دادن امتیازهای پیشین حرکت روشن‌فکری 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 اعتدال و رادیکالیسم معتدل، که نیاز زمانه است، به بار آورد.

* در این مورد، می‌توانید به مقاله‌ی «شریعتی 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 شریعتی اینک زنده می‌بود، با آن همه تبوتاب و تازگی و نبوع و نوآوری و جسارتی که در ابراز نوآوری‌ها داشت، به تغییر و اصلاح اصلاحی از اندیشه‌ی خود می‌پرداخت. خود وی، بر این وظیفه‌ی روشن‌فکری، 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 گوروچ، 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 امروزی 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. شریعتی، 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 می‌پردازند. تعدد کودتاهایی 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 مجامع جهانی و دول بزرگ هستند و این پدیده، تفسیر جدیدی می‌طلبد. رشد وسایل 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 کودتا 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 شریعتی، 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.

- تبدیل بیان و نگاه وی از نوع «آرمانی» هر مقوله، به نمونه‌های «ایده‌آل» اجتماعی. نگاه و بازخوانی وی از تاریخ، و نگاه به انسان و حرکت و مبارزه، و نگرش به جامعه و انسان نمونه و... همگی با نگاهی «آرمانی» همراهند. این نگاه ضروری، و همواره به‌سان فانوسی جهت‌نما، حیاتی است. اما باید با لایه‌لایه کردن و تحویل و تقلیل همه‌ی این آمال و نگرش‌ها، به نوع «ایده‌آل» و «مطلوب‌طلب»، آنان را به عمل و اجرا نزدیک ساخت. نوع مطلوب و ایده‌آلی همواره در معرض نقد نوع آرمانی خواهد بود و همین، خود رمز و راز جاودانگی حرکت و زندگی و آرمان‌خواهی بشری در طول تاریخ بوده است.
- در راستای نکته‌ی فوق، تبدیل آراء و آمال «ناتمام» شریعتی، به برنامه‌ی اجرایی و مرحله‌ای، امری ضروری است. در یک نگاه کلی و از بالا، شریعتی دارای یک نگاه آرمانی و پیامبرانه، و یک عطش و التهاب تغییردهنده و دگرگون‌ساز است. اما عمر کوتاه وی، همه‌ی رشته‌ها را «ناتمام»، و به گمان و تعبیر برخی، «ناقص» گذارده است. وجه مشترک همه‌ی این «ناتمامی»ها، برنامه‌ای، مرحله‌ای، و تدریجی شدن همه‌ی این نگاه‌ها و آرمان‌ها است.
- انسان ایده‌آل، جامعه‌ی ایده‌آل، تفسیر تاریخ، حرکت و مبارزه، جهت‌ها و آرمان‌های عرفان، برابری، آزادی و... همگی ناتمامند. تکامل این مسیر، برنامه‌ریزی، مرحله‌بندی و ایده‌آلسازی مطلوب‌طلب، نه موعودطلب، آن همه می‌باشد.
- تغییر مذهب‌گرایی، به منزله‌ی یک مثنی اجتماعی، به یک ضرورت انسانی، به منزله‌ی یکی از تکیه‌گاه‌های نوزایی* و حرکت پرشتاب‌تر و کامل‌تر از مذهب اجتهادی، به سمت مذهب الهام‌بخش و مفهوم‌گرا[†].

• تشیع سه‌رنگ ایرانی:

اگر روزی شریعتی، از تشیع سرخ و تشیع سیاه سخن گفت و صف‌بندی فکری - اجتماعی نیز به واقع، حالتی دوقطبی داشت، اینک جامعه‌ی ما، در بسیاری از امور، و از جمله در عرصه‌ی فکری نوگرایی دینی و روشن‌فکری مذهبی، به سمت تکثر رفته است. در درون تشیع کلاسیک نیز تحولاتی به سمت اصلاح و حتی نوگرایی رخ داده است. امروزه دیگر صف‌بندی

* بر خلاف برخی نقدهایی که علیه ایدئولوژی صورت گرفته است، ضمن تفکیک و فاصله‌گذاری بین ایدئولوژی باز و ایدئولوژی بسته، همچنان تأکید می‌ورزیم که هر انسان و هر شهروند، نیازمند ایدئولوژی است. ایدئولوژی شریعتی، یک ایدئولوژی باز، پویا، عقلانی، و تکثرپذیر است. در بازخوانی این ایدئولوژی، اینک می‌بایست سامان جدیدی در سمت و جهت دموکراسی به آن داد. اما این، به معنای کنار گذاردن ایدئولوژی نیست. مذهب نیز در نگاه شریعتی، امری جهت‌دار است. مذهب، خود ایدئولوژی نیست. اما مولد ایدئولوژی است. قرائت‌های غیر ایدئولوژیک، تنها قرائت‌های گزینشی و تقلیل‌دهنده از مذهب می‌باشند. برای توضیح بیشتر، به کتاب‌های *ایدئولوژی، ضرورت یا پرهیز و گریز* (انتشارات چاپ‌بخش)، و *ایدئولوژی علیه ایدئولوژی* (انتشارات قلم)، از نگارنده مراجعه کنید.

[†] در این مورد، می‌توانید به مقاله‌ی «نیاز زمانه، رنسانس فکری یا رنسانس ایدئولوژیک؟» در همین کتاب، مراجعه کنید.

دوقطبی گذشته، حاکم نیست. نگارنده در این مقاله، تصویری نه کامل و جامع، بل که تصویری کلی، و به قول جلال آل احمد، ارزیابی شتابزده‌ای از وضعیت نوگرایی موجود، به دست داده است. به واقع، اینک مذهب روشن فکری، هرچند با کمیت‌ها و کیفیت‌های متفاوت، به گونه‌ای متکثر، که تحت عناوین گرایش آکادمیک و گرایش لیبرال دموکراسی، گرایش سوسیال دموکراسی (که باید به طور مستقل به آن پرداخت) و... مشخص شده‌اند، جلوه‌گر شده است.

در این میانه، بازخوانی شریعتی، سیما و تصویری به دست می‌دهد که می‌توان آن را تشیع سهرنگ ایرانی دانست. سه رنگی که در پرچم ملی ما نیز متجلی است. این تشیع سبز است، چون بر ضرورت فکر و فرهنگ و پژوهش تأکید دارد؛ و سبز است چون به ضرورت مذهب و عرفان معتقد است؛ سفید است چون عمیقاً شیفته و واله‌ی آزادی است؛ سفید است چون اینک به رادیکالیسمی معتدل و میانه‌رو، و معتقد به تدریج و مرحله می‌اندیشد؛ سرخ است و همچنان بر سرخی خود پای می‌فشرد، چون درد فقرا و دغدغه‌ی زحمت‌کشان را دارد، در تعریف زندگی، نان را فراموش نمی‌کند، در جامعه‌ی متکثر، قصد آن دارد که در میان بیان‌ها و گفتارهای متکثر و گوناگون، خود سخن‌گوی فقرا باشد و از زندگی و منافع و مصالح آنان حمایت و دفاع کند. و سرخ است چون به آرمان‌هایی بلند و دور دست می‌اندیشد و انواع ایده‌آل و مطلوب‌های دست‌یافتنی نگاه موعودطلب و تاریخی‌اش را تقلیل نمی‌دهد و شور و امید نهایی و نهانی‌اش را فرو نمی‌نشانند. مذهبش مذهب اعتراض یک روشن‌فکر عاصی و همیشه ملت‌هت‌هت است که تغییر اشکال سلطه، او را نمی‌فریبد و آرامش نمی‌سازد. او نفی سلطه را در سر دارد، ولو همیشه به «بخشی» از اهداف خویش دست یابد.

بر این اساس، او هم به فرهنگ عشق می‌ورزد، هم به آزادی و پلورالیسم می‌اندیشد، و هم غم فقرا و آرمان عدالت و تساوی انسان‌ها را دارد.

شریعتی، یک بار در تفاوت سرمایه‌داری و مارکسیسم و فاشیسم، اشاره کرده بود: اولی می‌گوید نانت را من می‌خورم، حرفت را خودت بزنی؛ دومی می‌گوید نانت را خودت بخور، حرفت را من می‌زنم؛ و سومی می‌گوید نانت را من می‌خورم و حرفت را هم من می‌زنم. تو فقط کف بزنی و هورا بکش* . و اینک که هر سه روایت، ولو در قالب مذهب، در جامعه‌ی ما وجود و بروز دارد، حرف شریعتی این است: نانت را خودت بخور، حرفت را هم خودت بزنی، و من، به همراه تو، سرباز ساده‌ای برای حرکت و دست‌یابی به این وضعیت خواهم بود. این تشیعی است سهرنگ: در سبز عرفان و مذهب و فرهنگ، او سفید است و آزادی‌خواه. در سفیدی، آزادی و اعتدال او سرخ است و عدالت‌طلب. و در سرخی، عدالت‌خواهی او سبز است و تکیه‌کننده بر اصالت و کرامت انسان. این است تشیع سهرنگ ایرانی، و نیاز امروزی جامعه‌ی ما به ضرورت بازخوانی شریعتی، جهت استمرار و تداوم آن.

* م. آ. ۳۵، ص ۲۲۸.

نیاز زمانه* : رنسانس فکری یا رنسانس ایدئولوژیک†؟

در سالگشت شریعتی، 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 مرارت‌های این سرزمین پهناور را در خود پنهان داشته است. قصه‌ی شریعتی نیز یکی از این اندوخته‌هاست.

در نخستین گام در بررسی حرکت شریعتی، 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. اینک ما، چه موافق و چه مخالف اندیشه و حرکت شریعتی، و 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 شریعتی، به طور عینی و منطقی، مورد بحث و بررسی قرار گیرد. ولی متأسفانه، ویژگی‌های خاص او و برخوردهای مشخصی که با وی صورت گرفته است، جای این بحث و بررسی را در آثار نویسندگان و محققان ما خالی گذاشته است. پرداختن به شریعتی 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.

شریعتی، 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 شریعتی) که به کوشش آقای یوسفی اشکوری، در سال ۱۳۷۲ منتشر شده، آمده است.

† در این مقایسه، هرچا واژه‌ی ایدئولوژی و رنسانس ایدئولوژیک به کار رفته، نه به معنای عام، بلکه به معنای خاصی است که در اذهان روشن‌فکران مذهبی وجود دارد: یعنی ایدئولوژی مذهبی (اسلام)؛ و به همان معنایی که شریعتی، در رابطه با سوژه‌هایی چون طرح و تدوین ایدئولوژی و... به کار می‌برد. به کارگیری گسترده‌ی این واژه توسط وی، آن را برای بخش عظیمی از روشن‌فکران (مذهبی) جامعه‌ی ما، به شکل یک اصطلاح خاص درآورد. بنابراین، واژه‌ی «رنسانس ایدئولوژی» در این نوشته، به معنای خاص آن در فرهنگ شریعتی، یعنی تدوین و تحلیل ابعاد هفت‌گانه‌ی طرح هندسی اسلام‌شناسی شریعتی (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 مقایسه جهانی، وجود نداشته است.)

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

اما 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 سافته است که تکلیف پیوند خود و شریعتی و مکانیسم این رابطه را مشخص کنند. چرا که تغییر و تحولات این دهه، باعث پیدایش ابهامات و گنگی‌هایی در این رابطه گردیده است.

از آنجا که اندیشه‌های شریعتی 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 دچار تغییراتی اساسی و مهم گردیده است، بازنگری مجدد و تبیین دوباره‌ی حرکت فکری - اجتماعی شریعتی، برای الهام‌گیرندگان از اندیشه‌های او، ضرورتی حیاتی یافته است و کمبود این تبیین اساسی در میان روشن‌فکران مذهبی (که یا پیرو شریعتی بوده، و یا به نوعی و در سطوح متفاوتی از اندیشه‌های ایدئولوژیک و نظرات وی پیرامون «چه باید کرد»، ابهامات و تأثیراتی پذیرفته‌اند) باعث گردیده ابهامات، گنگی‌ها، و تناقضاتی در تبیین رابطه‌ی امروزین با اندیشه‌های شریعتی، و به‌ویژه با چه باید کردهای خاص وی، به وجود آید.

چنانچه برخی در دنبال کردن چه باید کردهای وی و استمرار حرکت فکری‌اش دچار ابهام و دوگانگی‌اند، برخی معتقدند دوره‌ی شریعتی به پایان رسیده و کارآیی افکار و چه باید کردهایش، با تغییرات اجتماعی کنونی، دچار 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.

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

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

در ترسیم شرایط عمومی دوره‌ی شریعتی و دوره‌ی کنونی، و ترسیم کلی حرکت وی، از آنجا که اکثر مخاطبان این مقاله با مسأله‌ی 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 عناوین، به مخاطبان عزیز واگذار می‌گردد.

شرایط عمومی دوره‌ی شریعتی

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

۱ - دولت و سیاست

- حاکمیت رژیم 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 سه‌قطبی (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 ۴۲ (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 روستاها).
- رشد سریع فاصله‌ی طبقاتی؛ رشد سرخوردگی مردم از فسادهای اداری و اجتماعی همراه با مدرنیزاسیون؛ وجود ساختار شدیداً جوان جمعیت در ایران.

۳ - روشن‌فکران

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

- بخشی از جوانان و روشن‌فکران و همچنین بن‌بست تدریجی این مشی‌ها، به واسطه‌ی ضربات پیاپی از رژیم.
- منفعل شدن بخشی از روشن‌فکران تحت ارباب جو پلیسی رژیم و رو آوردن به فعالیت‌های فرهنگی غیر جهت‌دار (فکری، ادبی، هنری).
 - وجود برخی جنگ‌های زرگری روشن‌فکری، که توسط محافل وابسته نیز دامن زده می‌شد؛ منفعل شدن بخشی از طرفداران جبهه‌ی مارکسیستی به واسطه‌ی 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 محمدنخشب، و به طور عمده، مهندس بازرگان و آیت‌الله طالقانی.
 - وجود جو غالب فرهنگی روشن‌فکری چپ و لائیک یا ملی، و بعضاً ملی وابسته به دربار.*

خطوط کلی حرکت شریعتی

تحلیل مبانی اجتماعی و بنیادهای فکری و حرکتی شریعتی، موضوعی گسترده و فراتراز حدود این نوشتار است. در این قسمت نیز همانند موارد بالا، به طور فهرست‌وار و تیتیری، به ترسیم خطوط کلی حرکت وی، به‌ویژه از دیدگاه اجتماعی و سیاسی (تا فکری و ایدئولوژیک) می‌پردازیم. حرکت شریعتی، 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 شریعتی از دیدگاه «چه باید کرده‌ای» اندیشه وی اشاره می‌گردد:

- طرح آرمان والای انسانی و جهانی عشق (عرفان)، برابری، آزادی[†].
- تکیه بر مردم، به عنوان بستر اصلی حرکت روشن‌فکر.

* شریعتی، در مجموعه آثار ۳۳، ص ۲۵۷ به بعد، به طور خلاصه، شرایط دوره‌ی خویش 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 اقشار 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 زیربنایی، که در وری هر تمدن، حرکت، و انقلابی در جهان، یک پیشینه و خمیرمایه‌ی قوی فکری و فرهنگی وجود داشته و برای ایجاد هر تحول بنیادی و برگشت‌ناپذیر، وجود یک اندیشه‌ی قوی و نفوذیافته در اقشار و اعماق جامعه، الزامی است⁺⁺⁺.
- طرح سه تز عمده 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 «سنخیت» 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. ۴، ص ۲۱۲ به بعد.

** به عنوان نمونه، رجوع کنید به م.آ. ۲۰، ص ۲۷۴؛ م.آ. ۳۳، 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 ۱۵۲ تا ۲۵۹؛ 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، ص ۱۱۹۵ به بعد و ص ۳۰۴؛ م.آ. ۲۰، ص ۲۸۳ و ۲۸۷ و ۲۹۴ و ۳۷۱ و ۳۷۸؛ و نیز م.آ. ۲۱، ص ۱۷، ص ۱۶۶ به بعد؛ و م.آ. ۳۳، ص ۱۲۵۴.

۳. ایجاد یک «سنگر» هویتی، در برابر نفوذ فرهنگی غرب.
۴. «انگیزه» زاپی قوی با طرح فرهنگ حماسی تشیع سرخ علوی، برای ایجاد حرکت و روحیه‌ی ایثارگری (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 دانشگاه، 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 کارگیری 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 شریعتی به مسأله‌ی اساسی شیوه‌های نفوذ فکر و حرکتش در میان مردم (م.آ.م، ۳۲، ص ۱۲۹۹)، او بیش‌تر سعی در اثبات نظری شیوه و متد حرکت اجتماعی‌اش برای روشن‌فکران داشت و کمتر به تدوین «مکانیسم عملی» پیش‌برد تفکرش در میان مردم پرداخت؛ چرا که وی معتقد بود «هنوز به این مرحله نرسیده‌ایم» (م.آ.م، ۲۰، ص ۴۸۷) و حرکت آینده‌ی جامعه‌ی ایران، هرچند مکانیسم خاصی بر آن حاکم نبود، درستی متد او را ثابت کرد. ولی خود شریعتی، عمیقاً به این مکانیسم نپرداخته بود.

برخی ویژگی‌های عمومی دوره‌ی کنونی

در نخستین نگاه به تفاوت‌های دهه‌ی اصلی فعالیت شریعتی و دهه‌ی بعد از او، این مسأله به وضوح به چشم می‌خورد که بین این دوره و دوره‌ی قبل، یعنی **بین ما و شریعتی**، **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.م، مقاله‌ی «حسین، وارث 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 تجاری و صنعتی مبتنی بر واردات و متکی بر صادرات نفت.
- افزایش شدید تورم، ضمن به کار گیری برخی مُسکّن‌ها.
- از دور خارج شدن جریان‌های سیاسی، طی فعل و انفعالات پرفراز و نشیب دهه‌ی آخر.
- جای‌گزینی تقریبی فضای فرهنگی، ادبی، و هنری، و اشراف و کنترل نسبی بر محافل فرهنگی و نیمه‌سیاسی؛ رشد نهضت اسلام‌گرایی و حرکات ضدغربی 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 پردازند. 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؛ اما عدم میل به نقش داشتن و مسئولیت‌پذیری.
- به کارگیری انرژی فراوان برای امرار 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.

۲ - 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.
- بی‌پشتوانگی 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 توجه‌های 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 روشن‌فکران و میل به دیدن سربعت 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 روشن‌فکران (علاوه بر پارامترهای داخلی). مسأله‌ی فروپاشی بلوک شرق و تجدیدنظرطلبی 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 شریعتی

برای پاسخ‌گویی به این سؤال، که «ما به زمان شریعتی برویم و یا شریعتی را به زمان خود بیاوریم؟» به عنوان مقدمه، دو جزء از سؤال، به طور کلی و گذرا، و نه کامل، مطرح شد؛ یعنی «زمان شریعتی» و «زمان ما». اما برای پاسخ‌گویی به این سؤال، مسأله‌ی سومی را نیز باید مطرح ساخت و آن، متد و شیوه‌ی برخورد با حرکت‌ها و اندیشه‌ها، از جمله حرکت و اندیشه‌ی شریعتی، می‌باشد. خود شریعتی، از یک موضوع متدلوزیک، 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 ظاهرینینی و چسبیدن به ظواهر و قالب‌های آن. نتیجه‌ی دل‌بستگی و تعصب بر فرم‌ها، دور شدن تدریجی از محتوا، و حتی دور افتادن و ضربه زدن به اهداف و آرمان‌ها، و نهایتاً به بن‌بست رسیدن و نتیجه‌ی عکس گرفتن خواهد بود. و آنچه که باعث رنگ باختن و از کارآیی 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 پارامترهاست که موجب تغییر مضمون و سیمای مجموعه‌ای کلیت آن پدیده می‌گردد.

حال، بین زمان طرح اندیشه و حرکت شریعتی و زمان ما، بیش از یک دهه‌ی پرفراز 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 شریعتی، جز فرو غلتیدن در سراسیمگی 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 شریعتی و تقلید و پی‌گیری ظاهری رسالت و چه باید کرده‌های مشخص و جزئی عنوان شده توسط وی، تنها باعث غیبت ما از زمان و متن جامعه‌ی خویش خواهد گشت و این، خود یک سیر قهقرایی و یک نوع عوضی دیدن مسائل (که شریعتی همواره روشن‌فکران را از آن پرهیز می‌داد) و نهایتاً ترک زمان خود و آلام و محنت‌ها و مرارت‌های حاصل ملتمان خواهد بود. مردم و ملتی که نجات، خوش‌بختی، و سعادت و کمال آن‌ها، اوج آرمان‌های شریعتی بود. این مسأله برای وی تا بدان‌جا ریشه‌ای و بنیادی، جهت‌ده و قطب‌نمایی بود، که او خود از خدا می‌خواست تا او را از همه‌ی «فضایلی که به کار مردم نیاید»، محرومش سازد. این نگرش، تا اعماق تفکر وی رسوخ داشت؛ تفکری که شدیداً مردم‌گرا و اساساً انسان‌گرا بود. او به طور بنیادی و بر اساس یک نگرش توحیدی و انسانی، همه‌چیز را برای مردم، و در تحلیل نهایی، برای انسان می‌خواست. همه‌چیز، حتی «مذهب»، در این راه جز راه و وسیله‌ای بیش نبودند.

تلقی وی از «مذهب»، به عنوان راه، نه هدف - که ترجمان این اصل است که مذهب برای انسان است، نه انسان برای مذهب - فصل‌آغازین شروع یک زاویه‌ی اختلاف بنیادی بین نگرش او، و نگرش سنتی و کلاسیک بود؛ زاویه‌ای که هرچه در متن و بستر آن پیش می‌رویم، فاصله و اختلاف بیش‌تر و فاحش‌تری را نشان می‌دهد.

هرچند تلقی او از مذهب، به عنوان پاسخ به یک دغدغه‌ی سیال و مشترک آدمی، که ریشه در اعماق اختیار و آزادی و آرمان‌خواهی وی داشته می‌تواند مفهومی فراتر از قالب‌ها و شکل‌های تاریخی‌اش داشته باشد (شکل‌هایی 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 محتوای خویش ببیند و جامه‌های مختلفی را بر تن معبود خویش بیوشاند. (این خود مسأله‌ی عمیقی است که طرح و تفصیل آن، مجال دیگری می‌طلبد).

حال، برای برقراری پیوند جدیدی با نگرش «چه باید کرد»ی شریعتی، می‌بایست این شیوه و متد برخورد اجتماعی و فکری را در رابطه با «فرم و محتوا»ی حرکت خود شریعتی نیز به کار بست.

به اعتقاد نگارنده، محتوا و جوهره‌ی حرکت چه باید کردی شریعتی (جدا از نظرات و اعتقادات و علایق فردی‌اش) در رابطه با نجات و سعادت مردم، که شاخص‌ترین آرمان و جهت اصلی حرکت اوست، بر این اصل محتوایی و جوهری استوار است که: هر حرکت و تحول اجتماعی، باید از یک پایه‌ریزی فکری و فرهنگی، که به طور نسبی در میان مردم نفوذ کرده و فراگیر گردیده، برخوردار باشد.

وجود یک خمیرمایه‌ی فکری در ورای تمدن‌های تاریخی جهان، وجود رنسانس فکری قبل از انقلاب صنعتی، و شکوفایی علمی و اقتصادی جهان صنعتی کنونی، وجود یک تخمیر فکری قوی قبل از انقلاب فرانسه، وجود یک جنبش فکری و ادبی قوی قبل از انقلاب اکتبر و... و نمونه‌های مکرر تاریخی دیگر، شریعتی را در این اعتقاد، سخت پای‌بند و پی‌گیر کرده بود و

تفاوت شریعتی دوره‌ی جوانی (قبل از رفتن به اروپا) و شریعتی 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 شریعتی، جداگانه قابل بررسی است.)

اما شریعتی، در انطباق این تئوری عام (یا محتوا)، بر زمان خویش، 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 روشن‌فکران دارد و لایه‌لایه و با زبان‌های گوناگون، به طرح این سه تز، که به تدریج روشن‌فکر را از محتوا به قالب، و از اصل کلی به رهنمود جزئی می‌رساند، می‌پردازد:

۱. طرح نظریه‌ی بازگشت به خویش، 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.)

اما جوهره‌ی مشترک هر سه مسأله‌ی فوق، همان ضرورت وجود یک درون‌مایه و یک لایه‌ی قوی فکری، به عنوان زیرساخت و مربی ملت‌ها، جهت پذیرش و عملی‌سازی تحولات بنیادی است. شریعتی در انطباق این تئوری بر زمان و جامعه‌ی خویش 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 شریعتی 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 روشن‌فکران 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.

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

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

کلی‌تر «رنسانس فکری» (به طور عام) را جای‌گزین «رنسانس ایدئولوژیک» (به مفهوم خاصش) نماید. بدین طریق است که ما دچار سیر قهقرایی 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 زاویه 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 افشار مشخصی از افراد و جوانان جامعه، و در نظر نگرفتن خیل عظیم افشار دیگر، جز تنیدن تارهای پیلای ذهنیت بر گرد وجود و اندیشه‌ی خویش نخواهد بود.

رشد فرهنگی غربی و ویدئوگرایی 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، موجد فرهنگ و سنتی منفی است، که باعث پیدایش نسلی پوک و پوچ خواهد شد. پدیده‌ای که نه دولت و نه روشن‌فکران، 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، بل که 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 بجنابند.

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 دویعدی 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، به‌ویژه 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 شریعتی در حرکت اجتماعی‌اش، داشت. عللی که 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 شریعتی ایفاء نمود، تغییر نموده و به‌طور محسوس‌ی کاهش یافته و حداقل این که فراگیری خود را در این نقش‌آفرینی‌ها از دست داده است.

خوانندگان، خود می‌توانند به تحلیل این نقش در چهار رابطه‌ی یاد شده (سنخیت، سد، سنگر، انگیزه) به‌ویژه با نگرش به حال و آینده، نه صرفاً گذشته، بپردازند. 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 تفریط نمود. این چهار عامل، به‌طور نسبی تغییر کرده‌اند؛ نه آن که به‌طور 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 مینا، 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 پیش‌تر فرهنگی و فلسفی.

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

- * امکان و احتمال بازگشت تفکرات سنتی، به خاطر نفوذ فراگیر و تاریخی آن در پروسه‌ی تغییر و تحولات اجتماعی. (آنچنان که در بلوک شرق، به چشم می‌خورد.)
- * نیاز به یک جهان‌بینی و بنیاد فکری، جهت آرمان‌دهی و انگیزه‌بخشی برای روشن‌فکر و خودسازی فکری و انسانی وی. این بنیاد فکری، می‌تواند به دور از هر نوع سیستم‌گرایی‌های پیچ‌درپیچ و جزئی، که در پی خود داشته است، باشد.
- * نیاز منطقه‌ای اسلام‌گرایی (بنیادگرایی مذهبی!) به طرح و تدوین مذهب و تئوری مذهب علیه مذهب؛ چرا که بسیاری از مناطق مسلمان‌نشین در روندی متفاوت با روند کنونی اقبال وسیعی از جامعه‌ی ما، تمایل به مذهب، با هویت سیاسی - فرهنگی دارند. در حالی که مذهب، در بسیاری از مردم جامعه‌ی ما، هویتی فرهنگی یافته و یا خواهد یافت و بار سیاسی خود را کاهش داده و یا خواهد داد.

دقت بیشتر و کاوش گسترده‌تر در پنج نکته‌ی فوق، ما را به نتیجه‌گیری نهایی از بحث فرم و محتوای حرکت شریعتی، نزدیک‌تر خواهد ساخت. با توجه به این نکات است که باید رنسانس فکری را فراتر از رنسانس ایدئولوژیک (مذهبی) مطرح کرد و از آن سو نیز رنسانس ایدئولوژیک را نه طرحی منتفی شده، بل که با توجه به برخی از همین نکات (نکات سوم و چهارم و پنجم)، به عنوان اولویت دوم در کادر رنسانس فکری، مطرح ساخت. بنابراین، نه رنسانس ایدئولوژیک از دستور کار خارج می‌گردد و نه در اولویت اول، و به مثابه‌ی حیاتی‌ترین ضرورت عنوان می‌شود؛ بل که به عنوان یک اولویت دوم، ارزیابی شده و مورد توجه قرار می‌گیرد. این تغییر درجه، به علل اجتماعی صورت می‌گیرد. یعنی به علت تغییر میزان نقش و تأثیرگذاری سیاسی و اجتماعی آن (که مهم‌ترین وظیفه و رسالت روشن‌فکر، در این رابطه است) و تغییر هویت اجتماعی آن به هویت فرهنگی، از اولویت اول خارج می‌شود. اما به علت ریشه‌های عمیق تاریخی و انسانی، و نیز دلایلی که در نکات سوم تا پنجم مطرح گردید، از دستور کار خارج نمی‌شود و به اولویت دوم مبدل می‌گردد.

بنابراین، رنسانس ایدئولوژیک، می‌بایست با مصرف اکثراً «داخلی مذهبی»، به طور آرام، سنگین، و پیوسته، دنبال گردد؛ حرکتی که در بخشی از رنسانس عمومی فکری جای می‌گیرد. «رنسانس ایدئولوژیک» در زمان شریعتی، به‌ویژه با ادبیات خاص و تکیه‌ی او بر برخی الگوهای تاریخی - مذهبی، نقشی «سیاسی - اجتماعی» داشت و در دوره‌ی کنونی، نقشی «فرهنگی - انسانی» دارد. رنسانس فکری نیز بر اساس آرمان‌های ایدئولوژیک، ولی بر پایه‌ی نیازهای این دوره و با ربان و ادبیات خاص آن خواهد بود. (شرح و بسط رابطه‌ی رنسانس فکری و رنسانس ایدئولوژیک، که شریعتی آن را مهم‌ترین وظیفه‌ی دوران خویش می‌دانست - و ناتمام نیز ماند - بحث مستقلی می‌طلبد.)

رنسانس فکری

- * فلسفه‌ی وجود رنسانس فکری دقیقاً مبتنی بر همان نگرش عام اجتماعی - تاریخی، و اندیشه‌ی کلی چه باید کردی شریعتی است، که هر تحول اجتماعی، می‌بایست یک

پیش‌زمینه‌ی گسترده‌ی فکری و انسانی داشته باشد (إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ، حَتَّىٰ يَغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ). 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 همچون دولت و سیاست (در مسائلی چون مکانیسم توزیع قدرت، مسأله‌ی حقوق بشر، حقوق زنان و...)، اقتصاد و مالکیت (در مسائلی چون انباشت سرمایه، زنجیره‌ی تولید، الگوی مصرف، فرهنگ تولید و...)، مردم و فرهنگ (در مسائلی چون دریافت ضروریات شهروندی 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 کاملاً جداافتاده‌ای 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 جهان‌سومی، از برخی ضعف‌ها و عقب‌افتادگی‌های 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 ایثار در این قشر، که در آن‌ها نیز می‌بایست 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»، بل که «نقص»‌هایی است که می‌بایست 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 زندگی‌اش بوده است. اما هر جوان میان‌سال‌ی و هر جهان‌دیدهای نیز از برخی حوادث گذشته و فرصت‌های ازدست‌رفته‌اش، که با اشتباه‌کاری ناشی از ضعف رفتار، نه نقص طبیعی، خود باعث آن گردیده، نیز با حسرت و افسوس یاد می‌کند.

تاریخ روشن‌فکری ما این نقص‌ها و ضعف‌ها را، که معمولاً به شکل درهم‌تنیده‌ای 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 تجارب خواهد بود.

و اگر روشن‌فکر به تحلیل و نقد و بررسی اندیشه‌ها، رهیافت‌ها و آرمان‌های گذشته‌ی خویش بپردازد، و طرحی نو در نیندازد و به بازسازی اندیشه و تفکر در جامعه‌ی خویش دست نزند، موتور هر حرکت و دگرگونی و رشد و توسعه‌ای، خاموش خواهد بود. این اصل، مهم‌ترین جوهره‌ی تشکیل‌دهنده‌ی تفکر اجتماعی شریعتی بود که مردم و «انسان» را محور بستر اصلی هر حرکت اجتماعی و تاریخ، و روشن‌فکر را معلم و پیش‌گام آن دانسته، و دگرگونی اندیشه و برخورداری از یک پیش‌زمینه‌ی عمیق فکری و آرمانی، و ایمان و ایثار 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 بپردازد 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 مسلحانه‌ی گروه‌های سیاسی، حرکت شریعتی، 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 شکل‌گیری پایه‌های اولیه‌ی رشد و توسعه، مورد تحلیل و تجربه‌گیری 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... و لایه‌های مختلف هریک، سرشت و سرگذشت هر کدام از این اندیشه‌ها و دست‌آوردهای عینی و ذهنی و مثبت و منفی هر یک، مساهمی 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 روشن‌فکری 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 و...

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 - روشن‌فکران، 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 روشن‌فکر باز می‌شود، صورت می‌گیرد.

هم‌چنین 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 ریشه‌یابی 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 انقلابات مهم تاریخی و 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. روشن‌فکر ایرانی، می‌بایست در طی این رنسانس فکری، به ارزیابی مجدد و اندوخته‌گیری از حرکت‌ها و مبارزات روشن‌فکران و رهبران گذشته‌ی جریانات ملی و مذهبی و چپ، شیوه‌های فکری و عملی، و روش‌های 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، روشن‌فکر ایرانی را در ترسیم حرکت آتی وی، و ابداع شیوه‌های نوین حرکتی، باری 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 و شنند) نیز دید روشن‌فکر را بازتر خواهد نمود.

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

اینک، ایده‌آل‌خواهی موعودطلبانه، می‌بایست جای خود را به یک آرمان‌خواهی مطلوب‌طلبانه بدهد تا بتواند همان نقش مثبت و حرکت را در زمان ما ایفا نماید. (مطلوب‌طلبی و واقع‌گرایی با حفظ ایمان، و جهت‌گیری به سمت آرمان‌ها و موعودهای 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 پیش‌روی در مسیر این دگرگونی فکری است. بنابراین، توجه بیشتر و صرف انرژی افزون‌تر برای پیش‌برد این بخش از رنسانس، ضرورت مبرمی برای روشن‌فکر خواهد داشت.

در این راستا، روشن‌فکر 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... پردازد و با یک بازنگری مجدد، به پایه‌ریزی عمیق و گسترده‌ی مبانی این اهداف «مطلوب»، و تصحیح و تکمیل دیدگاه‌های بعضاً محدود و ناقص، و ذهنی و گنگ گذشته‌ی روشن‌فکران این مرز و بوم، از این مفاهیم بنیادی دست زند.

تلقی گذشته‌ی بخش مهمی از روشنفکرای جامعه‌ی ما از این مفاهیم، محدود بوده است. مثلاً آزادی در ذهن روشن‌فکر 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 مسأله‌ای روبنایی تلقی می‌کرد که با حل مسأله‌ی طبقات و از بین رفتن استثمار، خود به خود حاصل می‌شود و اصالت و هویت مستقلی ندارد. و اساساً ذهن بخش مهمی از روشن‌فکران ما، از ریشه‌یابی تاریخی و فرهنگ و درک ابعاد مختلف آزادی، به‌ویژه 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 روشن‌فکر ما، تعریف و وضوح بسیار کمی دارد و در حد چند تعریف آرمان‌گرایانه از استثمار، نفی مالکیت خصوصی، محو طبقات و ایجاد جامعه‌ی بی‌طبقه خلاصه می‌شود.

ضرورت یک ایدئولوژی ملی - مذهبی

بخش مهمی از روشن‌فکران 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 می‌بایست به ارزیابی مجدد و تحلیل گسترده‌ی 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 سوپی، طی یک گفت‌وگو و دیالوگ روشن‌فکری، 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 خمیرمایه‌ی فکری لازم برای اقشار 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 گنگی‌ها و ابهاماتش در دیگر موارد (همچون مسأله‌ی عدالت و موضوع رشد و توسعه و الگوهای آن، مسأله‌ی 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 شریعتی و اسلافش آموخته و معنای حیات 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 می‌بایست در استمرار جوهره و محتوای حرکت وی، فرم و قالب «رنسانس فکری» را به مثابه‌ی کارآمدترین قالب و ضروری‌ترین

شیوه، جهت دستیابی به آرمان‌ها و اهداف ملت و میهن‌دوستانه 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 روشن‌فکران ایرانی، یک «ایدئولوژی ملی - مذهبی» دانست*.

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

شریعتی: راه یا بی‌راهه*؟

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

در ابتدا، باید تشکر کنیم از جناب آقای یوسفی، که این امکان را فراهم آورده‌اند (که به قول اخوان) لولی‌وشان مغموم، وام 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 مفهوم‌ریختن به زندگی را با او آغاز کرده یا ادامه می‌دهند)، وام 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 باز یافت؛ 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، بازگان، 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 عملاً حرکت سیاسی و اجتماعی، برای او در اولویت بیش‌تری قرار گرفت.)

هم‌چنین، 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 گستردگی 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 محرک 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 «رألیسم» ساخت. شریعتی، بیش از دیگر نوگرایان، با لایه‌های واپس‌گرای سنت و کلاسیسیسم و حاملان آن، درگیر شد. این گرایش در تمامی آثار او سایه انداخته است. همین درگیری، سرچشمه‌ی بسیاری از ناملاپمات، و نیز برخوردهای نکوهیده با او بوده است. در همین رابطه است که حتی برای اقبال کنگره تشکیل می‌شود، اما برای شریعتی، نه.

زبان و ادبیات خاص شریعتی، 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 کارگیری 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، سرچشمه 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 مسأله، در کویر و هبوط او نیز مشاهده می‌شود. شور و شیدایی شریعتی، که از نگرش فلسفی خاص وی سرچشمه می‌گیرد، از مهم‌ترین ویژگی‌های پنهان شخصیت و اندیشه‌ی اوست.

اما شریعتی، 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 شریعتی عربی‌زبان، و حتی اردوزبان بود، با مخاطبان توده‌ای بیش‌تری می‌توانست ارتباط برقرار کند و این خصیصه، جبری بیرونی بود که ناخواسته بر شریعتی عمل می‌کرد.

یکی دیگر از مهم‌ترین شاخصه‌های او، تأثیرگذاری و جنبه‌ی کارکردی حرکت اوست. شریعتی، معلم یک نسل و یک انقلاب پیش آمده بود. انقلابی که خود ناظر و شاهدش نبود. اگر حامد الگار، آثار و آرای شریعتی را در مقایسه با دیگر نوگرایان دینی در جهان اسلام، عمیق‌تر و مفیدتر یافته است، در عرصه‌ی عمل نیز حرکت شریعتی باعث آزاد شدن انرژی انباشته‌ی فراوانی بود که در پشت سر کلاسیسیسم و لایه‌های کهنه‌ی سنت، انباشته شده بود. و این کار، کارستانی بود که بسیاری از نه‌تنها نوگرایان، بلکه روشن‌فکران 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 آبیاری رندهای 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 شریعتی الهام گرفته و راه به سوی حرکت و ساختن آینده گشودند.

۲ - شریعتی چه‌گونه بین روشن‌فکری و دین، که در سطح جهان همواره در مقابل هم بوده‌اند، یگانگی ایجاد کرد؟

روشن‌فکری در غرب (یا اروپا)، از یک سابقه‌ی روشن‌گری برخوردار بوده است. روند خردگرایی روشن‌گرانه در اروپا، یک روند خودبه‌خودی 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، و غیره، از سیطره و حوزه و نفوذ دین، به آن رشته‌ها رشد شتابنده‌ای 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 خردگرایی 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 بستری 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 مد 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 سبیل و بستر اصلی رشد روشن‌فکری در جها بوده، مصداق داشته است. روشن‌گران و روشن‌فکران در اروپا، بنا به دلایل گوناگونی، به قول شریعتی، به حق می‌بایست لائیک می‌شدند و سفره‌شان را از سفره‌ی دین جدا می‌کردند؛ 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 نمایانند، الزاماً غیر مذهبی نبوده است. البته روشن‌فکری شبه مدرنیست، که به قول شریعتی، 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، نکرومه، نیرره، اقبال، و... از این گروهند. (البته دیگرانی هم بوده‌اند که به طور مستقل، روشن‌فکری به سبک روشن‌گری در اروپا را پسندیده‌اند.)

شریعتی نیز در آموزه‌های خود، بارها به این جریان، که به نام جریان بازگشت به خویش یاد می‌کرد، اشاره دارد تا ذهن روشن‌فکر ایرانی را از محدود و قالبی اندیشیدن، و نیز، به‌ویژه از انتزاعی اندیشیدن و فرمول‌های عام و به دور از جغرافیای زمانی - مکانی خود ساختن، و به اصطلاح، غیر کاربردی دیدن مسائل، بازدارد.

اما حکایت شریعتی و مذهب، حکایت مهم و پر رمز و رازی است که بایست مستقلاً بدان پرداخت. ولی در یک نگاه کلی، همان‌گونه که خود آموخته است، باید بین «احساس مذهبی» (به عنوان یک نیاز سیال در جوهره‌ی سرشت و سرنوشت آدمی) و «مذهب» (به عنوان یک دین در کنار دیگر ادیان) و «تکیه بر مذهب» (به عنوان یک استراتژی روشن‌فکری) تفاوت نهاد. شریعتی، مذهب (و احساس مذهبی) را در کنار هنر و فلسفه، جوشش‌های بنیادی ناشی از نیازهای آدمی می‌دانست. اما به ادیان، از بلندایی می‌نگریست که ابوزر و چارلی چاپلین را به یک اندازه دوست می‌داشت، و یا گاندی را از بسیاری از بزرگان شیعه، شیعه‌تر می‌دانست، و یا هگل و بسیاری دیگر را دارای دلی مؤمن (هرچند عقلی کافر) می‌دانست. و این حکایت شریعتی، حکایت ناگفته‌ای است که باید بعداً بدان پرداخت. (و روایت کویری او در اشاره و اعتقادش به «ایمان ماروای ادیان» را به عنوان پیام جهانی به وی گشود.) اما در مقوله‌ی «تکیه بر مذهب»، او حتی به روشن‌فکران غیر مذهبی، که دغدغه‌ی سعادت و نجات مردمان را داشته‌اند، سفارش به شناخت و تکیه بر دین داشته است. (و همین موضوع، به کام بسیاری که مذهب‌هدفانه می‌اندیشیدند، خوش نیامده است.) او دلایل گوناگی را برای انتخاب «فرم» تکیه بر مذهب در دوره‌ی خویش، جهت پیش‌برد «محتوا»ی اندیشه‌اش (یعنی لزوم تکوین یک اندیشه‌ی خردگرا و ایمانی، به عنوان پیش‌درآمدی ضروری بر حرکت اجتماعی) بیان داشته است؛ از جمله ایجاد سنخیت با مردم و تاریخ خود، برداشتن سد لایه‌های بازدارنده‌ی سنت از برابر انرژی متراکم جامعه، ایجاد سنگر هویتی در جهان در برابر فرهنگ شبه مدرنیسم، ایجاد انگیزه برای روشن‌فکر و مردم جهت حرکت و فداکاری و... شریعتی اتفاقاً از این خوش‌شانسی نیز برخوردار بود که اندیشه‌ی او، در اعتقاد به احساس مذهبی و مذهب، با روش و مشی اجتماعی‌اش در تکیه بر مذهب، بر هم منطبق افتاده بود. این نکته، بالطبع باعث گستردگی اسلامیات او، نسبت به اجتماعات و کویریانش شده است. شریعتی، به خاطر «انسان‌محور» بودن، و نه «متن‌محور» بودن، به جز دغدغه‌ها و نیازهای انسان (و جامعه)، هیچ دگم و پیش‌فرضی نداشت. و به این خاطر، روشن‌فکری و دین، هیچ تعارضی با یکدیگر نمی‌یافتند.

نکته‌ی دیگری که باید افزود (و به نوعی، تکمله‌ای بر پاسخ به پرسش اول نیز هست) این است که شریعتی، آشنایی کافی نسبت به اسطوره، دین، و اندیشه‌ی بشری داشت. کانت این سه حوزه را در سه مرحله در رشد و آگاهی بشری می‌دانست. ولی شریعتی، آنها را در امتداد هم، و استمراریافته در یکدیگر می‌دید. او اساطیر را روح تمدن‌ها نامید و گفت اسطوره را از تاریخ پیش‌تر دوست دارد. وی زبان و رمز اساطیر را آموخته بود و این خود حلقه‌ی نخستین اندیشه‌ی بشری و جهان‌گسترده‌ای را در برابر دیدگانش گشوده بود. از سویی، به

خاطر آگاهی‌اش بر تاریخ، با ادیان گوناگون آشنایی داشت و این نیز به فراخنای اندیشه‌اش و تسلسل آن می‌افزود. و بالاخره، از فرهنگ و اندیشه‌ی بشری، به قول خودش سیراب بود. با بخش‌هایی از آن آشنایی داشت و در بخش‌هایی نیز، که در حوزه‌ی رشته‌ی تخصصی‌اش بود، متبحر بود. او از زاویه‌ای بالا، به این سه عرصه، که در هم تنیده و نه کاملاً جدا و مقابل، یا بی‌نیاز از هم می‌پنداشت، می‌نگریست و با اعتقادی که به مذهب ماورای علم و ایمان بعد از اندیشه داشت، روشن‌فکر را به اعماق تاریخ و فرهنگ می‌برد. برای این روشن‌فکر، ایمان و مذهب، دیگر تنها یک مقوله‌ی قبل از روشن‌گری و مادون خرد و اندیشه‌ی بشری و افیون توده‌ها نبود. بل که یکی از پاسخ‌هایی بود که بشر، در کنار اسطوره و اندیشه، به نیازها و چراهایش داده و همسرشت و حتی هم‌سرنوشت هنر و فلسفه بود. از این فراخنا و با آن عمق، روشن‌فکر دیگر مذهب و ایمان را در عرصه‌ی انسانی حذف‌ناشدنی (هرچند قابل تحلیل و تأویل) می‌دید. علاوه بر آن که در عرصه‌ی اجتماعی و تجربی، به روشن‌فکران آموخت که دوره‌ی تاریخی جامعه‌ی خویش را دریاوند و تقویم تاریخی را با تقویم زمانی، درنیامیزند. موفقیت عملی ره‌یافت شریعتی از علائم درستی برآورد عینی و دقت و صحت «نقطه‌نظر» و زاویه‌ی دیدش بود. به این ترتیب، او با آشتی اعتقاد، اندیشه، و مسؤلیت، انبوه عظیمی از پتانسیل نیروی جوان جامعه را آزاد کرد. چرا که ره‌یافت وی، هم پاسخ‌گوی نیاز این انبوه به حرکت و عصیان و پرخاش بود، هم پاسخ‌گوی میل آنان به تفکر و اندیشه، هم ارضاکنده‌ی تعصب و باور دینی‌شان، هم یاری‌رسان به رقابت‌های فکری‌شان با دیگر اندیشه‌ها و دیگراندیشان. و این همه، خود کاری بود کارستان!

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

روایت شریعتی 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 عییدی، استاد مطالعات آفریقایی - آسیایی مؤسسه‌ی مطالعات بین‌المللی دانشگاه جواهر لعل نهرو هند نیز به این نکته اشاره کرده است - کتاب *شریعتی 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. (*احیاء 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 آیین‌نامه‌های اجرایی در حد یک مجلس قانون‌گذاری، برای حل معضلات عملی بشر است و بر اساس مسأله‌ی پایان پیامبری (ختم نبوت)، توانایی خرد بشری برای حل این معضلات زندگی، به رسمیت شناخته شده است. اما از سوی دیگر، این مذهب بی‌اعتنا به امور اجتماعی بشر نیست و صرفاً سر

در آسمان حیرت ندارد. بل که 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 الهام‌بخش» حداقلی خواهد بود و مفاهیمی چون اقتصاد دینی، حقوق دینی، و... بی‌مبنا خواهد بود. اما در تلقی حداکثری 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 الهام‌بخش 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، کیفی‌های جزایی، و... همگی از دین استخراج یا اجتهاد شوند.) در بالاترین سطح، این نگرش، نوعی «مذهب اجتهادی» خواهد بود که در بطن خویش، تمایلی حداکثری دارد. (جدا از آن که برخی این تمایل حداکثری را با میل به ثبوت و ظاهرگرایی، یک‌جا دارند و دچار قشریت و جزمیت شدید می‌شوند). گرایش حداکثری اجتهادی در میان پیروان سنتی دین، به شکل گرایش نئوکلاسیک، خود نمایانده است که در محدوده‌ای مشخص، به تغییر و تحول مصداق‌ها، 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 الهام‌بخش، و دیگری را نگرش مذهب اجتهادی می‌نامیم.

اما «حکومت دینی»؛ اگر تعبیرها و تأویل‌های شخصی را کنار نهیم و به معنای رایج و همه‌فهم آن به کار گیریم، به معنای در موضع حکومت نشانیدن 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 شریعتی: 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، متمرکز، مختلط، و...) به شکل کاملاً کاربردی و عمل‌گرایانه، جهت‌دستیابی 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 «نمایندگان خدا که پیوسته می‌توانند اراده‌ی استبدادی خود را در پشت نقاب منزه بودن از عیب و خطا 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 شریعتی، آرمان‌های نهایی بشر، که آرمان‌های ادیان نیز هست، «آزادی، عدالت و عشق (عرفان)» است. همچنین از نظر وی، حکومت تئوکراسی و دینی، مادر استبداد است. (م، ۲۲، ص ۱۹۷) این دیدگاه محتوانگرانه و جهت‌بین، یادآور آن تلقی عمیق طالقانی است که می‌گفت: «هر انقلاب ضد استعماری، ضد استثمار، 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 مراحل، 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 رشدیافته‌تر و متکامل‌تری 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 نگذاشته، بیان‌گر همین نکته است. (نگاه کردن به کتاب *فلسفه‌ی قانون‌گذاری در اسلام* از صبحی مخمصانی، 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 می‌افکنند، 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 شریعتی 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 شریعتی نیز در یک مقیاس ملی - در بسیاری از موارد - مصداق داشته باشد...

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

یکی آن که گرایش روشن‌فکری در شریعتی، با سطح بالایی از روشن‌گری همراه است. شریعتی، آشنایی وسیعی با دانش و تازه‌ترین نظریات عصرش، به‌ویژه در رشته‌ی تخصصی خویش داشت. آشنایی او با اساطیر، تمدن‌ها، تاریخ ادیان و جوامع، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، فلسفه‌ی اگزیستانس، هنر، ادبیات، رخدادهای اجتماعی و سیاسی عصر خویش و... چه در سطح صاحب‌نظرانه و چه در سطح آشنایی و بیگانه نبودن، سفره‌ی اندیشه‌ی او را بسیار گسترده کرده بود. اما بسیاری از پیروان او، از طریق وی با اندیشه‌های عصر آشنا شدند، ولی در شریعتی 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 پرتبوتاب و جو به شدت سیاسی دوران انقلاب، از جمله دلایل این پدیده‌اند. اما به هر حال، این واقعیتی است که شریعتی، از پیروان و حتی از هم‌دوره‌ای‌های روشن‌گر و روشن‌فکر عصر خویش، بسیار جلوتر و بالاتر می‌اندیشیده است. شاید بسیاری از پیروان وی، با مقصد گرفتن شریعتی نه مبدأ دانستن او، کمتر دغدغه‌ی آشنایی با منابع و سرچشمه‌هایی که شریعتی نیز خود از آن آب‌نخور سیراب شده و با نوع خویش اندیشه‌ی جدیدی را ارائه کرد (که همه‌ی آنها هست، اما در عین حال، هیچ‌کدامشان نیست!) داشته‌اند. و کتاب‌های پرمطلب و سهل‌الوصول منتشره از شریعتی (که سادگی و روانی ارائه و بیان مطالب حتی بسیار سخت و سنگین برای مخاطبان جوان، از هنرهای شریعتی 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 کاهلی، به جای سخت‌کوشی در مطالعه‌ی دیگر کتب (که به مزاج این افراد، پر حجم، کم‌مطلب، و کم‌کشش می‌نماید) شده است. خلاصه آن که به قول عامیانه، بسیاری از پیروان، آتش‌خور شدند تا آتش‌پز!

اما شریعتی، خود به غنای فرهنگی بهایی بس عظیم می‌داد. جمله‌ی «بی‌مایه فطیر است» او بسیار مشهور است. همچنین، 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 شریعتی با بسیاری از پیروانش، درازمدت‌بین بودن وی و کوتاه‌مدت‌نگر شدن پیروانش بوده است. البته این کوتاه‌مدت‌نگری، معلول سیاسی شدن آنان طی روند تحولات آخر دهه‌ی ۵۰ در ایران بوده است. در این فرایند، طبیعی است (و شاید صحیحی نیز) که پیروان جوان وی، در پروسه‌ی تحولات پرشتاب و رادیکال انقلاب، به شدت سیاسی شوند. اما این رخداد، با فراز و نشیب‌هایی، باعث کوتاه‌مدت‌نگر شدن آنان، و فاصله‌گیری‌شان از شیوه و روشی خاص شریعتی گردید؛ شیوه و ره‌یافتی که در ابتدا برای بسیاری از پیروانش کاملاً ناشناخته ماند و در تحولات پرتب‌وتاب انقلاب، کاملاً گم شد و همچنان مجهول ماند. شریعتی، از هنگامی که پس از فارغ‌التحصیلی‌اش، و با تمام سوابق سوء‌اش 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 شور سودایی و با روشن‌بینی 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، روشی چریکی 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 چریکی و انقلابات چین، کوبا، الجزایر، و ویتنام نیز، که با دیدی شتاب‌زده و ساده‌سازانه، دلایل و آبه‌های خدشه‌ناپذیر 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 روشن‌فکری قرار می‌گیرد) بر شریعتی نیز این تأثیر را گذارده بود که ضمن نفی روشی چریکی و پیش‌رو، احتمالاً در افق ذهن خود و به شکل ناخودآگاه، تصویری از گذر مسلحانه‌ی توده‌ای به عنوان مرحله‌ی نهایی و ناگزیر حرکت اجتماعی داشته باشد.

سعی او در آزاد کردن نیروی وسیع و گسترده‌ای از استعداد عظیم جامعه و تعبیر و عباراتی دینامیک، که در رابطه با شهادت، کار زینبی و حسینی و... داشت، بیان‌گر این اثرپذیری است. اما اگر نیک بنگریم، حجم عظیمی از آثار و آرای او در تعریف روشن‌فکر و مسئولیت‌های او، تعیین مرحله‌ی تاریخی و جغرافیای حرف، از کجا آغاز کنیم، چه باید کرد، رنسانس فکری، و استخراج و تصفیه‌ی منابع فرهنگی، و بالاتر از همه، تصریح و تأکید وی بر عنصر فکر (به جای شهادت و امامزاده‌سازی) و نقد صریح روشی‌ها و روش‌های دیگر (که در «دریغ‌ها» و «آرزوها» پیش، در مجموعه آثار ۲۵ و ۲۷ آمده است) و خلاصه‌ی نگرش درازمدت‌بین او و نفی حرکت و انقلاب کوتاه‌مدت و زودرس، دلایل و محک‌های 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 وی، در سیلاب مهمی که خود نقش اول را در به راه افتادنش در شرایط مساعد بین‌المللی داخلی داشتند، فرو غلطیدند که دیگر سخن از روش خاص شریعتی و حتی آشنایی نظری و تئوریک با آن، مغفول و پنهان ماند. این امری طبیعی بود! اما رادیکالیسم خاصی که در جامعه پیش آمد و پیش رفت، آثار و تبعات تلخ و شیرین خاص خویش را داشته و خواهد داشت. پیروان شریعتی نیز در فقد او، به فراخور جو، با

تمامی کم‌تجربگی، فقر فکری، و نیز جوانی و کم‌سالی خویش (که بیش‌تر این ویژگی‌ها در تمامی گرایش‌های 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 شریعتی، در یک فضای به شدت سیاسی رادیکال.

در این میان، جدا از تغییر شیوه، بسیاری از آموزه‌های شریعتی 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 شریعتی به غرب، که غرب را نه یک هیولای کلی، بلکه یک واقعیت متنوع و گسترده می‌دید که دارای فرهنگ، اقتصاد، سیاست، و نیز سیاست‌های استعماری خاص است؛ در این فضای آینده از شعار، در یک نگرش تک‌خطی سیاسی (و به قول خود شریعتی، لولوی استعمار و امپریالیسم!) خلاصه شد.

و یا نگرش شریعتی به اندیشه، تفکر، و حتی «فلسفه»، که وی سرشت آدمی را آغشته بدان می‌دید و جلوه‌های دین، هنر و فلسفه 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 شریعتی 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، به‌ویژه پس از فقد شریعتی و مهرورزی‌ها و کینه‌توزی‌های خاص آن مرحله، مسأله‌ای جداگانه است) مورد برخورد نفیی و حذفی قرار گرفت. (جدا از عده‌ای که با تحریف آرای او، سعی در مقابل نشانیدن شریعتی با روشن‌فکران 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 جامعه‌شناختی و تاریخی، که از وجود دائمی این نهاد - حال چه خوش داشته باشند و چه نداشته باشند - حکایت می‌کند، پیوند زنند. همان‌گونه که گفته شد، مقوله و عرصه‌ی سیاست و پی‌آمدها و رخدادهای پس از شریعتی، مسأله‌ی 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 (شریعتی 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 شریعتی. یک آشنایی کلی و ساده با آثار و آرای شریعتی، به وضوح روشن می‌کند که شریعتی چه سودای عظیمی به تعریف جهان، و

البته با دغدغهی تغییر جهان داشت. تفکر، فرهنگ، و لذت اندیشیدن، و ارزش چرا گفتن (نه صرفاً 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 شریعتی متوقف شده و وصیت او را جهت غنای فرهنگ روشن‌فکری فراموش کردند؛ هرچند باز همین افراد، غنی‌ترین و بافرهنگ‌ترین افراد روشن‌فکر مذهبی در ایران بوده‌اند و این را خود وامدار شریعتی و غنای اندیشه‌ی اویند.

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

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

تاریخ، بستر درهم‌پیچیدگی 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 تقدیرها. 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 بردگان، تاریخ جدید و شکل‌بندی و اقشار و طبقات جدیدی به وجود می‌آیند که شکل نوظهوری نسبت به برده‌داری و قیام بردگان دارد: فئودال‌ها 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 چرخه‌ی بازی جبر و اختیار شده و از آن‌سو، در شکل و شمایل 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 شطرنج بی‌انتهای.

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 خویش 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 خویش 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 برآوردند، 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 مصداق دارد و...

از یک زاویه می‌توان گفت نوگرایی دینی، صحیح‌ترین، مفیدترین، و سالم‌ترین سنتز بین سنت و مدرنیسم در جوامع خود بوده است؛ چرا که هم مضمون و جهت‌گیری‌های مدرن داشته و هم به تقابل کور با سنت نیافتاده است. اما سنت‌گرایی، و شبه مدرنیسم تجددگرا (نه تمدن‌گرا - به قول شریعتی) 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. مثلاً ما قبل از شریعتی، اساتید و نویسندگان دانشگاهی بزرگی در جامعه‌شناسی داریم؛ همان‌گونه 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 شریعتی، 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 پمپاژ 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 شریعتی 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.

شریعتی توانست با اندیشه و روش خویش، بین روشن‌فکر و مردم هم‌زبانی هم‌دلی به وجود آورد. سید جمال و اقبال نیز این‌گونه‌اند و عصر خویش را یک گام به پیش بردند. سید جمال، با سلفیه‌ی خویش، تکان و زلزله‌ای ایجاد کرد که رگه‌های آن، در بسیاری از جوامع مسلمان، آثار مهمی باقی گذارد. او که هم‌زمان با مارکس می‌زیست، مسأله‌ی 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 شده‌ی 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 منحنط و عمل‌ستیز پرداخت و در طرح فلسفی دین و توحید و اندیشه‌ی نسبیت (با آشنایی که با

وایتهد و دیدگاه اینشتین 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 تحقق تراژیک آرمان در بازی جبر و اختیار، در این‌جا نیز صادق است. سلفیه‌ی ضد ارتجاعی و ضد استعماری سید جمال (که محرک جنبش تنباکو، و از پایه‌گذاران مشروطیت است) در دنیای مسلمین، به سلفیه‌ای سنتی منجر شد و در عرصه‌ی اجتماعی نیز نهضت تنباکو، 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 دنبال «سرزمین پاک» بود، به پاکستان ضیاءالحق رسید. و طرح رنسانس فکری که شریعتی داشت و سیل خروشان‌ی که وی از این طریق از برابرشان سد سنت را برداشته بود، به تئوکراسی رسید که هیچ‌گاه مقبول او نبوده است....

اراده‌ی آدمی در تاریخ عمل می‌کند، طرح نخبگان وارد بازی می‌شود، اما تاروپود جبر و اختیار، داستان دیگری را می‌بافد و می‌سازد و روشن‌فکر 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 روشن‌فکر، نباید سطحی و عکس‌العملی باشد. در یک دوره به شریعتی انتقاد می‌شد که حرّاف و ذهنی و روشن‌فکر است و اهل عمل و سیاست و تشکیلات نیست. و در فضای دیگری، او ایدئولوژی‌زده، سیاست‌گرا، افراطی، و... لقب می‌گیرد. در این میانه، روشن‌فکری که فصلی نمی‌اندیشد و از عوامی و طاهربینی فاصله دارد، باید کلان‌نگر باشد و نه آن که بر اساس فصل‌ها و مدهای فکری و ارزشی متکی بر امواج مقطعی 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 می‌اندیشید 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 هیچ‌گاه در حرکت اجتماعی عجله ندارم و حرکت کوتاه‌مدت را از دست دادن حتی همان امتیازات قبل از پیروزی می‌دانست. در زمانی که انحصارگرا و «حزب فقط حزب‌الله» می‌اندیشیدند، شریعتی با روحیه‌ی باز و اندیشه‌ی تکثرگرای خود، مارکسیسم و مارکسیست‌ها را رقیب، نه دشمن، می‌دانست و یا اختلاف و تکثر فکری و اجتماعی را عامل

رحمت و رشد می‌دانست و وحدت فکری را نشان مرگ و سکون می‌شمرد و یا در تحلیل مراحل یک حرکت سیاسی و انقلاب (در مآذ) همان‌قدر که در دوران تأسیس به وحدت سیاسی می‌خواند، دعوت به وحدت در دوران پس از پیروزی و عدم تکثر و تعمیق حرکت با رشد تعارضات سیاسی «اجتماعی - طبقاتی» و باطبع فکری را عامل انحراف و فریب می‌دانست و... حال آیا منصفانه است که با تکیه‌ی مجرد (مجرد هم به معنای جزئی‌نگری به برخی آراء و نه تمامی اندیشه، و هم به معنای غیر تاریخی دیدن و خطای آن‌کورنیستی) بر برخی از آراء، مثلاً در رابطه با شهادت یا دموکراسی متعهد، فلسفه و... و حتی گاه با تحریف بعضی از آنها، وی را پی‌آمدهای تراژیک برآمده از بازی جبر و اختیار و درهم‌تنیدگی سنت و ناس و شخصیت و تضاد (که وی آنها را چهار عامل سازنده‌ی تاریخ می‌دانست) مقصر بخوانند؟ مگر شریعتی خود قربانی همین عواقب نبوده است؟ در پاکستان، حتی در دوران ضیاءالحق، در دانشگاه‌ها، کرسی اقبال‌شناسی وجود داشته است. اما در میان ما، حتی نام و آبرویش را نیز پاس نمی‌دارند.

اما همان‌طور که گفته شد، تأثیرگذاری خاص نوگرایی و رنسانس فکری که شریعتی دنبال می‌کرد، خارج از قالب‌ها و مجاری ظاهری و رسمی تاریخ، در راستای همان قاعده‌ی تأثیرگذاری بنیادی پیش‌برنده، سیر خاص و مستقل و آرام و پرشکوه خویش را خواهد داشت؛ در بستر تاریخی که همچنان ادامه دارد....

۶ - اینک چه‌گونه باید با شریعتی برخورد کرد؟ اگر شریعتی امروز بود، چه می‌گفت و چه می‌کرد؟

برخورد با شریعتی در مقیاس ملی - منطقه‌ای، شبیه برخورد با هگل، کانت، و مارکس، در مقیاس بین‌المللی است. آن اندیش‌مندان، به علت آغازگر و سرفصل بودن مجموعه‌ی اندیشه‌شان - ولو آن که عناصر آن مجموعه را از منابع مختلفی اخذ کرده باشند، اما تدوین و ترکیب و سنتز کاملاً نوینی ارائه کرده‌اند - و نیز به دلیل گستردگی یا شمول فراگیر افکارشان، باعث الهام‌بخشی‌ها، تأثیرگذاری‌ها و تأویل‌های گوناگونی شده و سرمنشأ گرایش‌های مختلف اجتماعی نیز گشته‌اند. مارکس در ابتدا، جزء هگلی‌های جوان و با گرایش چپ در میان شاگردان هگل بود که به تدریج، خود به یک اندیش‌مند و تئوریسین مستقل و الهام‌بخش تبدیل شد. پس از مارکس نیز افراد و گرایش‌های مختلفی، از اندیشه‌ی او متأثر و منشعب گردیده‌اند. از لنین، استالین، مکتب فرانکفورت گرفته تا اریک فروم، لوکاچ، پل سوتیزی، مک‌داف، و سیمرامین و... (با تمامی طیف‌های اجتماعی و با تمامی گستردگی‌شان، از فلسفه تا اقتصاد، روان‌شناسی تا نقد ادبی) الهام‌گیرندگان یا تفسیرکنندگان و یا تأویل‌گران آزاد این سرچشمه‌ی نخستین بودند.

شریعتی نیز تاکنون، به علت سرفصل و آغازگر بودن اندیشه‌اش، در بسیاری از مقولات فکری در نوگرایی دینی، و نیز به سبب گستردگی آراء و آثارش، به طور طبیعی، با همین روند مواجه شده است و شاید پس از این نیز این روند، با شتاب بیشتری استمرار یابد.

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 تأویلند) که به نقد نسبیّت 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 شریعتی 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 می‌پردازند. برخی، و البته نه بسیار، به کوبریات 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 گرایش‌های مختلفی از کسانی که دغدغه‌ی مذهب‌هدفانه دارند و الهاماتی از برخی آراء و تأویل‌های شریعتی می‌گیرند، تا عده‌ای که گسترده‌تر و عمیق‌تر می‌اندیشند، وجود دارد). برخی نیز تمایل به اجتماعیات و مقوله‌ی روشن‌فکر و مشی خاص شریعتی 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 شریعتی در مقوله‌ی مورد نظرشان، تأثیرات و الهاماتی گرفته‌اند و عده‌ای دیگر، مجموعه‌ای و فراگیر می‌نگرند و به اصطلاح، سعی در برخورد با تمامیت شریعتی، حداقل در آن مقوله‌ی خاص دارند.

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

اما برخورد صحیح کدام است؟ پیش‌فرض این برخورد، نوعی همدلی (تئوریک یا پراتیک یا هر دو) با شریعتی است. بدون این همدلی، نیازی به پاسخ دادن به این پرسش نیست. چرا که به راحتی می‌توان از شریعتی عبور کرد، بدون آن که سؤال فوق پرسشی در خور باشد. اما اگر حداقل با دید روشن‌گری (روشن‌گری در حد نوگرایی دینی، و به‌ویژه با نگاه به اسلامیات یا تئوری‌های جامعه‌شناسانه‌اش) به شریعتی بنگریم، آثار و آرای او، بخش مهمی از تاریخ فرهنگ معاصر ما را تشکیل می‌دهد و بر این اساس، شریعتی را می‌توان قبول داشت؛ اما نمی‌توان نادیده گرفت. اما 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 شریعتی 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 فوق‌اهمیتی 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 ژاک دریدا به کار می‌رود) گفت: «شریعتی‌شکنی با خود شریعتی!»

از شریعتی، تأویل‌های گوناگون نظری و تئوریک و گرایش‌های متفاوت عملی و پراتیک سرچشمه 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، شریعتی‌گرایان جوان و نئوشریعتی‌گراها، اینک می‌بایست با نگرش تلفیقی به اجتماعیات، اسلامیات، و کوبریات او بنگرند و به‌ویژه رابطه‌ی اسلامیات او را با اجتماعیاتش (و نقش مذهب در این رابطه - یعنی مقوله‌ی تکیه بر مذهب) را دریابند. و نیز ماهیت و جای‌گاه مذهب را در کوبریات او بدانند و رابطه‌اش را با اجتماعیات و اسلامیات، به خوبی درک کنند. و این خود مستلزم دوباره‌نویسی شریعتی 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، و...) کاملاً مبرم و ضروری است.

هم‌چنین، باید به او به عنوان مبدأ، و البته مبده‌ی مهم (و سفره‌ای گسترده) و نه مقصد بنگرند. کار روشن‌گرانه‌ی شریعتی را در پیوند با داده‌ها و آرای جدید اندیش‌مندان بشری و تحقیقات و آرای خویش تداوم بخشند. 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 شریعتی در تمامی عرصه‌های اسلامیات، اجتماعیات، و کوبریات، 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. شریعتی‌شکنی با خود شریعتی، عبور از شهر بزرگ و پریچ‌وخم اندیشه‌ی شریعتی. 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 شریعتی 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 شریعتی، به‌ویژه در نگرش انسانی‌اش که او را به سان فله‌ای 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

معلمی شریعتی تا مدت‌ها سایه‌ی خود را بر فرهنگ نوگرایی دینی و عرصه‌ی روشن‌فکری اجتماعی (مذهبی) ما حفظ خواهد کرد.

در داستان تداوم شریعتی پس از شریعتی و تحلیل شریعتی‌شکنی با خود شریعتی، موضوعی که باید دقیقاً مورد توجه الهام‌گیرندگان پویای وی قرار گیرد، فاصله‌ی زمانی و تفاوت موقعیت بین آنان و شریعتی است. بین آنان و شریعتی، حدود یک ربع قرن، و به اندازه‌ی یک «انقلاب»، فاصله است و این فاصله‌ی کمی نیست. (در مقاله‌ی **نیاز زمانه: رنسانس فکری یا رنسانس ایدئولوژیک**، تفاوت‌های زمانی و موقعیت‌های بین شریعتی و دوره‌ی کنونی، در سه عرصه‌ی حاکمیت، مردم، روشن‌فکران، تصریح شده است.) تفاوت این دو دوره و پیش‌رفتگی که در این فاصله حاصل شده است، استلزامات خاص خود را دارد که توجه بدان‌ها، بسیار اساسی است و در نتیجه، باید آنان شریعتی را به زمان خود آورند؛ نه آن که خود به زمان شریعتی بازگردند.

اگر در زمان شریعتی حرکت کردن مهم بود، اینک «اصل» چه‌گونه حرکت کردن است. اگر در دوره‌ای ماندن مهم بود، اینک چه‌گونه ماندن مهم است. اگر در مرحله‌ای اجتماعی و سیاسی شدن دین ارزش بود، امروزه که همگان دین را سیاسی، و به شدت نیز سیاسی کرده‌اند، مرزهای ارزش تغییر کرده و چه‌گونه سیاسی شدن دین، اهمیت و اهمیتی حیاتی یافته است. (تا بدان‌جا که گاه دین غیر سیاسی برای جامعه مفیدتر - یا کم‌ضررتر - از برخی گونه‌های رویکرد سیاسی به دین شده است.) پس باید در بسیاری از مقوله‌ها، یک گام جلوتر از شریعتی اندیشید و به تحلیل نشست.

اگر شریعتی اندیشیدن را از درون دین آغازید و چرخ بسیاری از اقشار و نیروها در متن و اعماق مردم را به چرخش درآورد، اینک این قطار احراز هویت، حرکت کرده و روند رنسانس فکری (حتی گسترده‌تر و فراتر از یک رنسانس و اصلاح دینی) در جامعه، به شکل خودبه‌خودی در حال رشد و دامن‌گستری است. پیروان و الهام‌گیرندگان جوان شریعتی، در دو نسل انقلاب دیده و بعد از انقلاب که اینک برخورد پویاتری با شریعتی دارند، نوید آینده‌ی امیدبخش و پربارتری در راستای رشد نوگرایی مذهبی و روشن‌فکری «متعهد» (نه «ملتزم»، تعهدی درون‌جوش و آگاهانه، نه التزام تقلیدآور به ایده یا نهادی خارجی و تحمیلی) را می‌دهند. رشد کمی و کیفی مراسمی که در سال‌گرد شریعتی برگزار می‌شود، گوشه‌ای از این فرایند است. همچنین، قابل پیش‌بینی است که آرای شریعتی در اسلام‌شناسی، و به ویژه‌ی آرای جامعه‌شناسی‌اش، در آینده، در یک فضای مساعدتر، هم در سطح ملی و هم در سطح بین‌المللی (به‌خصوص جوامع اسلامی) در سطوح دانشگاهی مطرح شده و جای‌گاه خویش را به دست خواهد آورد.

اما پاسخ به بخش دوم سؤال (اگر شریعتی امروز بود...) بسیار مشکل است. در این رابطه، تنها به یک نکته‌ی اجمالی اشاره می‌کنم و تفصیل را به فرصتی دیگر وا می‌گذارم و آن این که بیاییم در یک فرض ذهنی، تاریخ سه دهه‌ی اخیر کشورمان را، بدون شریعتی یا با

فرض شریعتی، 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 فکری و اجتماعی (یعنی گرایش چپ، گرایش ملی و ملی - مذهبی، گرایش سنتی و نئوسنتی، 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 جویبارهای 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 شوروی، دچار بحران است («بحران عام») که از سوئی نیز به تدریج، طلیعه‌های 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 به‌ویژه به علت سنخیت صوری مذهبی با حاکمیت پس از انقلاب، بحران ویژه‌ی خود را داراست («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 همچون 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، روبه‌روست. 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 «اجتماعیات» روشن‌فکری و تبدیل مذهب به 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 می‌پوشانده 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 برتافت و برخی حتی دل به الگوهای جهان مقابلش، جهان سرمایه‌داری دوخت. اما پس از مدتی که گذشت و جوامع بلوک شرق، دوره‌ی ماه عسل آزادی را پشت سر گذاردند، مجدداً چشم‌گشودند و مشاهده کردند که آن پاسخ نیز پاسخ در خور جامعه‌شان نبوده است و جامعه با بحران‌هایی عظیم روبه‌روست (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، می‌بایست 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 بی‌حاصل است. جهت‌گیری به سوی آرمان‌ها، رفتن و نرسیدن، دستیابی به یک هدف و ظاهر شدن آرمان در گامی فرارپیش 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 فروبندند و به قول آن ضرب‌المثل ایتالیایی، جاده‌های جهنم به نیت بهشت هموار گردد.

نکته‌ی دیگری که فراروی 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، بل که 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 خلایق 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 تکامل‌یافته‌تر 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 شریعتی، در دوره‌ی خویش، روشن‌گر و محرک و بسیار باطراوت 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 جویبارهای 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 روشن‌فکری در جامعه‌ی ما در ارتباط با لایه‌های مختلف مردم، و به لحاظ واقعی نیز گسترده‌ترین و نیرومندترین طیف روشن‌فکری 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.

(ضمیمه‌ی بخش اول)

تغییر جای‌گاه «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 شریعتی» (**رنسانس فکری یا رنسانس مذهبی؟**)؛ 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 مینا، باید به استقبال این تقابل روند و دست یکدیگر را به گرمی بفشارند. 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 گنگی و ابهام، و صحیح‌تر آن که، در بی‌راهه به سر خواهد برد و این مهم، دقیقاً بایستی در دو عرصه‌ی فکری 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 پیرامون مذهب درگرفته و جامعه و فرهنگ روشن‌فکری، در این رابطه گام‌هایی پیش نهاده است. بحث‌هایی همچون 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 شریعتی در تحلیل خط حرکتی (نه خط فکری) و در رابطه با چه باید کردهای روشن‌فکر در جامعه‌ی خود، پیرامون 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 دوباره بر رنسانس فکری و محتوای حرکتی تفکر شریعتی»، در پاسخ به نقدی است که دوست ارج‌مندم، آقای کیارش پارسا (تحت عنوان «رنسانس مذهبی - رنسانس فکری») بر مقاله‌ی «فرم و محتوا در حرکت شریعتی» از این راقم نوشته و مضمون مقاله‌ی مزبور را «ابزارانگاری مذهب» خوانده بود. این نقد در *میعاد با علی* - ۱۳۷۳، به چاپ رسیده است.

متفاوت و گاه متضادی نیز در عرصه‌ی تئوریک مطرح گردیده است، اما شاید چون دغدغه‌ی عمل اجتماعی و مسئولیت روشن‌فکری کمتری در طرح این مباحث منظور بوده است، هنوز روشن‌فکر مذهبی و اکثراً الهام‌گرفته یا پیرو شریعتی، 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 شریعتی تفاوت‌هایی شاید اساسی پیدا کرده است، همچنان که روشن‌فکر غیر مذهبی ایرانی، تحلیل صحیح تئوریک از مذهب ننوشته و ندارد، روشن‌فکر مذهبی نیز برعکس گذشته، از تحلیل اجتماعی صحیحی در این رابطه برخوردار نیست. در حالی که در گذشته، دسته‌ی اخیر در هر دو عرصه‌ی 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 کم‌توجه بوده‌اند. تصور نمی‌شود کسی دگرگونی که در این رابطه، کم و بیش در بسیاری از اقصای جامعه، صورت گرفته است را منکر باشد.

۳ - احساس مذهبی - مذهب - تکیه بر مذهب

برای روشن‌تر 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 تفکیک، بسیار اساسی و کلید دریافت مباحث فرم و محتوا در حرکت شریعتی، و نیز نقد رنسانس مذهبی یا رنسانس فکری است.

همان‌گونه که شریعتی 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 سرچشمه می‌گیرد. (برخی آن را میل به «قدس» و قدسیت نام نهاده‌اند.) و شریعتی نیز از بازتاب این گرایش نهادی در تاریخ بشری، در اشکال مختلفی همچون هنر و مذهب و عرفان، به عنوان سه هم‌ریشه و هم‌زاد، نام برده است.

اما «مذهب» (یا دین) و مذاهب، پدیده‌های مشخص و عینی تاریخند که با ریشه‌گیری از این نیاز و یا سرچشمه‌گیری 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 جریان‌های فکری و دین‌گرای بزرگ تاریخ (مانند بودیسم) نیز بر این مجموعه افزوده می‌شود.

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

ولی «تکیه بر مذهب» که در ادبیات و فرهنگ شریعتی، اصطلاح آشنایی است، اساساً مقوله‌ی دیگری است و می‌تواند بدون ریشه‌داشتن در احساس و نیاز آدمی و یا بدون پیوند اعتقادی و فردی این ریشه و احساس در رابطه با دین مشخصی مورد بحث یا عمل قرار گیرد. این مقوله (تکیه بر مذهب) به عنوان یک «چه باید کرد» و مشی حرکتی مطرح می‌گردید. بدان معنا که روشن‌فکر، جهت نجات و سعادت مردم جامعه‌ی خویش، با تکیه بر مفاهیم و آرمان‌های باز یافته و تجدید حیات شده‌ی مذهبی با توده‌ی پیرامونش سنخیت 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. مثلاً تغییر و تحول و یا اختلاف نظر در رابطه با موضوع سوم، می‌تواند مستقل از اختلاف نظر در عرصه‌ی دوم، و حتی 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 شریعتی، 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 نمی‌طلبید. چرا که هم شریعتی و هم دیگر روشن‌فکران 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 تکیه (و تکیه‌ی انحصاری) بر این دین و تجدید حیات و احیای آن را عامل سنخیت با مردمشان تلقی می‌کردند. چرا که دین سنتی، «مانع» عمده‌ی آزاد شدن پتانسیل عظیم انرژی مردم و دین باز یافته و نوگرا، «محرک» اصلی آنان و خمیرمایه‌ی فکری جهت رشد و تحول و ترقی جامعه بود.

اما اینک و در دوران ما، که با دوران شریعتی 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، روشن‌فکر مذهبی، همچون گذشته، تلقی و اعتقاد خاص خویش را در رابطه با احساس مذهبی و نیاز سرشتی آدمی بدان (حال با تکمیل و تکامل‌هایی) حفظ کرده است.

در رابطه با مذهب و دین اعتقادی روشن‌فکران مذهبی (اسلام)، تفاوت‌ها و اختلاف‌هایی پدید آمده است. اما در بخش عمده‌ای از الهام‌گیرندگان و تداوم‌دهندگان تفکر شریعتی، 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. اما 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 ارائه‌ی سیستم‌های اقتصادی، سیاسی، حقوقی، و... نبوده‌اند؛ همان گونه که سیستم‌های فلسفی و کلامی و منطقی خاصی را مطرح نکرده‌اند. اساساً رسالت آن‌ها ارائه‌ی «جهت» بوده نه ابلاغ «سیستم». آن‌ها برای جامعه‌ی خویش، سیستم اقتصادی، حقوقی، و... خاص داشته‌اند. اما نیامده‌اند که این سیستم را به مثابه‌ی نسخه‌ی دائمی و الی‌الابد برای تمامی جوامع و تمامی انسان‌ها ابلاغ نمایند. و همان گونه که دکتر اقبال لاهوری می‌اندیشد، این سیستم‌ها نه تنها مرحله‌ای، بل که منطقه‌ای نیز می‌باشند و اگر پیامبران ادیان در جوامع دیگری غیر از جوامع خود مبعوث می‌شدند، حتی 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 دویعدی به انسان و مجموعه‌ی جهت‌گیری‌های اجتماعی - اقتصادی در جامعه، ساده و خلاصه می‌شود.

تئوری «آزادی - عدالت - عشق» شریعتی، تبلور این نگرش است. این جوهره‌ی دین و تمامی مذاهب است. اما هر مذهب، فرهنگ و شعائر خاص خویش را نیز داراست که پیروان هر یک، شمن احترام به یکدیگر، به فرهنگ و شعائر خویش نیز پای‌بندند. 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 حداکثری مورد توجه باشد، طبیعتاً معتقدین بدان تلقی‌ها، وظایف و مسؤولیت‌های اجتماعی و احیاناً روشن‌فکری دیگری برای خود قائل خواهند بود. اما 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. احیاء 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 عزیزمان نیز این مفهوم (تکیه بر مذهب) تعریف‌ناشده 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 روبه‌رو 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 تخمیر 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

* ر.ک. به مطالب مختلف مطرح شده در م.آ. ۴ و نیز م.آ. ۳۱، ص ۳۹۶. همچنین، به کتاب *نهضت‌های صد ساله‌ی اخیر*، نوشته‌ی مرتضی مطهری، ص ۸۲، به طور نمونه، در م.آ. ۴، 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 مبتنی بر یک نهضت رنسانس اسلامی است. و این بینش مذهبی برای من، از این طریق به دست نیامده که بنشینم 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. بل که 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. بل که 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، اتکای من به مذهب طوری است که یک روشن‌فکر که احساس مذهبی هم ندارد، می‌تواند با من بیاید و بر آن تکیه کند. منتها 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، پشتش یک بینش و یک آگاهی فکری، یک فرهنگ اعتقادی بیدارکننده و روشن‌گر، و همچنین یک توجیه اعتقادی از حرف و عمل وجود دارد. این یک چیز جبری مسلم بدون استثناء است؛ بدون استثناء.» (م.آ. ۱۷، ص ۱۶۳) و یا «مشروطه با چند فتوا و فرمان شروع می‌شود. در صورتی که انقلاب کیبر 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» / «محرک» توده‌های مدرم.

بر این اساس است که اینک، تفکیک آن‌ها امری مشکل به نظر می‌رسد. اما با دقت در فرهنگ اجتماعی و حرکتی شریعتی، 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 برهه، 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 روشن‌فکر مذهبی گردیده بود، این تلاش و پویای هم حس دینی او را ارضا می‌کرد، هم حس تنوریک و علمی و اندیشه‌ورزی وی را، و هم حس و نیاز به عمل و سیاست و جنب‌وجوش و حرکت و عصیان‌گری او (و احیاناً رقابت وی در دو نکته‌ی اخیر با دگراندیشان) را. و به این ترتیب، متن کار اعتقادی و ارضاء حس دینی با متن کار اجتماعی و ارضای وظایف روشن‌فکری و سیاسی بر هم منطبق می‌گردید. زخم تاریخی انتقاد از مذهب کلاسیک سر باز کرده بود و عصیان‌گری بر سکون و ارتجاع 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 روشن‌فکر، همچنان ادامه دارد *).

در زمان شریعتی، به نوعی ایده‌آل‌ها، حقیقت‌ها و ضرورت‌ها یکسان و بر هم منطبق افتاده بود. هم دین پالایش می‌شد و از غبار ایام زوده می‌گردید، هم ضرورت و نیاز به یک مکتب و اندیشه، به عنوان خمیرمایه‌ی یک حرکت اجتماعی، جبران می‌گردید و هم نیاز انسان (چه روشن‌فکر 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 عقب‌افتادگی‌اش، و نیز نیاز به محرک 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 روشن‌فکران (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 آینده‌ی نواندیشی دینی» (نوگرایی دینی، نگاهی از درون، نشر انسان) بیش‌تر به بحث پرداخته‌ام.

تأثیری در این معادله ندارد؟ آیا یک روشن‌فکر مذهبی، با تمامی ایمان و اعتقاد و دغدغه‌های اجتماعی مردم‌گرا و انسان‌گرایی که دارد، همانند شریعتی، اگر فرضاً در لبنان چند فرقه‌ای یا آفریقای جنوبی چند نژادی و یا استرالیا و آمریکا و نروژ و... قرار گیرد، مسؤولیت اجتماعی و تاریخ روشن‌فکری یکسانی خواهد داشت؟ آیا در همه‌جا می‌بایست رسالت اجتماعی‌اش در رابطه با مردم را در پیوند مستقیم با مذهب خویش (مثلاً اسلام) و تبلیغ و تأکید بر آن قرار دهد؟ آیا در این جوامع، احساس مذهبی و مذهب خاص روشن‌فکر 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 مکتب اعتقادی خود روشن‌فکر، چه رابطه و تحلیلی وجود خواهد داشت؟

پس مشاهده می‌شود که فرمول ساده و تک‌مجهولی و تک‌جوابی «مذهب اسلام راه نجات انسان‌ها، به‌ویژه پس از تجربه‌ی علم‌پرستی...» (که در نقدنوشته‌ی دوستان آمده) در عرصه‌ی عمل اجتماعی روشن‌فکری 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 مذاهب را در نظر بگیریم و به رسمیت بشناسیم و صرفاً بر اصول و آرمان‌های مشترک و ضروری تأکید ورزیم (مثلاً عشق و آزادی و عدالت در پرتو یک تلقی معنوی از هستی و نگرش دوعدی 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 روشن‌فکر مسلمان، داعیه‌ی کامل و برتر بودن مذهبش 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 اتویپایی، 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 مکتب خویش (و نه الزاماً با فرهنگ و ادبیات خاص آن فرم‌ها و قالب‌های ویژه‌ی آن) باشد. مکتب این روشن‌فکر (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 اورژینالیسم فکری و اجتماعی) و برخی از بزرگان راه‌های به سوی خدا را به عدد خلاق (و بر این قیاس، راه‌ها را شد جوامع را به عدد جوامع و طوایف) دانسته‌اند.

پس اگر روشن‌فکر با جامعه یا شرایطی نامساعد یا نامناسب برای طرح و تبلیغ مکتب اعتقادی خویش مواجه شد، نه نیاز به احساس مذهبی‌اش را از دست می‌دهد و نه ایمانش به مکتب اعتقادی‌اش را. بل که بر اساس همان احساس اعتقاد و همان مسؤولیت و تعهدی که از درون‌مایه‌ی مکتب 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 چندنژادی و یا فرقه‌ای) و انسانی و اخلاقی (در جامعه‌ای که معضلتش 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 متناسب با آن شرایط و یا آن جامعه بهره‌گیرد؛ ادبیات و فرهنگی که ممکن است منطبق با ادبیات مذهب و مکتب اعتقادی خودیش نیز نباشد. اما 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 ایثار در راه پیش‌برد آن، که همان کوشش و جهاد در راه نجات مردم و انسان پیرامونش می‌باشد، همگی نشأت گرفته و الهام یافته از مذعب و مکتب اعتقادی ویژه‌ی خویش، مثلاً اسلام یا مسیحیت و... خواهد بود.

در این رابطه، این پیش‌فرض نیز از زبان و فرهنگ شریعتی، پذیرفته تلقی گردید که «چه‌گونه می‌توان به تکامل معنوی جوهر انسان، که "عشق و ایمان" بدان فرا می‌خواند اندیشید و چه‌گونه می‌توان به "خداپرستی" 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 هیچ‌وقت به صورت عمومی مطرح نمی‌کنم؛ به خاطر آن که آنچه را به صورت عمومی کار می‌کنم صد در صد 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. اما 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 مائده‌های روحی سخن گفتن خیانت است؛ نه تنها به زندگی مادی، که به معنویت روحانی نیز.⁺»

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

* رک. م. آ.، ص ۱۴۷.

† م. آ.، ص ۱۵۳.

‡ رک. مقدمه‌ی م. آ.، 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 تصفیه منابع آن. بر این مبنا، 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 و ابضاح زیاد ضروری نباشد که در عرصه تئوری عام و نگرش ویژه شریعتی، مادیت و معنویت، اقتصاد و فرهنگ و... تفکیک‌ناپذیرند و سازنده‌ی یک مجموعه، و در مقیاس گسترده نیز وی در نگرش توحیدی‌اش به تمامی این کثرت‌ها وحدت می‌بخشد. اما در جنبه 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 برعکس 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" مباد، 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 شریعتی 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 ظریف‌تر و دقیق‌تر به تفکیک مقوله‌ی مذهب و تکیه بر مذهب پرداخت و مطرح نمود که در اندیشه‌ی شریعتی، 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، بل که دقیقاً در چارچوب یک رسالت اجتماعی روشن‌فکرانه مطرح

* همان‌جا، ص ۲۱۱.

† م، ۲۷، ص ۳۵۶.

بوده است. هرچند این رسالت، با تلقی او از انسان و احساس نیازش به ماوراء و نیز اعتقاد او به مذهب اسلام، به عنوان یک مکتب 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 شریعتی، 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 براده‌های حیاتم و ذرات وجودم و تکه‌تکه‌ی روحم و قطعه‌قطعه‌ی احساسم و خیالم و اندیشه‌ام و لحظه‌لحظه‌ی عمرم، همه در حوزه‌ی یک جاذبه و مجذوب 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 جورواجور 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 اقنومی 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 ماوراء 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 ایثارم... که هیچ‌کدام در قالبی ننگجیده‌اند و در نظمی آرام نگرفته‌اند و تسلیم 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 جز آن، یک حرف نگفت و ننوشت. "چه کنم حرف دگر یاد نداد استادم." و آن یک حرف: مردم.»

شریعتی 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 هرچه پیش می‌روند، فاصله‌ای افزون‌تر می‌گیرند.

شریعتی 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 دقت بر آن، انگاره یا اتهام ابزارنگاری را در پی خواهد آورد.

او در عرصه‌ی تئوری و ایدئولوژی نیز مذهب را نه هدف، که راه می‌دانست و عدم دقت 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 بنشیند، باید مورد انتقاد قرار گیرد. اگر بر این انتقاد نام ابزارگرایی نهاده شود، چاره و گریزی از

پذیرفتن آن نخواهد بود؛ همان گونه که در «تکیه بر مذهب» نیز اگر این مشی، استراتژی دائمی معرفی گردد، در انتقاد از آن و برکنار دانستنش از این هدف دائمی، باز گریزی از پذیرش اتهام ابزارگرایی وجود نخواهد داشت. اما اگر این انگاره در پی آن باشد که اتهام ابزارگرایی را در حد به زیر کشاندن نیاز و حقانیت و اصالت احساس مذهبی برای انسان و یا مکتب مذهبی خاصی (مثلاً اسلام) گسترش دهد، به شدت قابل نفی و نقد خواهد بود.

روشن فکر مذهبی معتقد به آموزه‌های شریعتی، در این نگرش می‌تواند هم معتقد به نیاز به احساس مذهبی، و هم معتقد به مکتب دینی خاصی باشد و هم می‌تواند در استراتژی و حتی ایدئولوژی اجتماعی‌اش (که باز الهام گرفته از همان مکتب اعتقادی و باورها و ارزش‌ها و آرمان‌های آن بوده و نیز به لحاظ فردی تعهد و انگیزه‌گیرنده از همان معتقدات و ایمانها باشد) معتقد به تکیه‌ی انحصاری بر مذهب نباشد. تفکیکی این سه بعد در هم تنیده‌ی در دوران گذشته، وظیفه‌ی خطیری در زمان کنونی انگاشته می‌شود.

۴ - و اکنون، تکیه بر مذهب، یا ایدئولوژی ملی - مذهبی؟

در مقاله‌ی فرم و محتوا، نیاز زمانه، محتوا و جوهره‌ی خط حرکتی و چه باید کردی شریعتی (نه خطر فکری و ایدئولوژیک وی) بر این اصل استوار است که «هر حرکت و تحول اجتماعی، باید از یک پایه‌ریزی فکری و فرهنگی که به طور نسبی در میان مردم نفوذ کرده و فراگیر گردیده، برخوردار باشد.» و این که «شریعتی در انطباق این تئوری عام (یا محتوا) بر زمان خویش، به شکل لایه‌ای و به تدریج، از محتوا به فرم و قالب رسید و به طرح نظریه‌ی بازگشت به خویش و استخراج و تصفیه‌ی منابع فرهنگی و تکیه بر مذهب و رنسانس مذهبی و تدوین ایدئولوژی مذهبی پرداخت.»

دلایل اتخاذ این شیوه برای روشن‌فکران را ایجاد «سنخیت» با مردم، و شکستن «سد» و مانع مذهب کلاسیک از برابر انرژی متراکم توده‌ها و بنای یک «سنگر» استوار فکری و ملی در برابر غرب و نفوذ فرهنگ آن، که به عنوان جاده‌صاف‌کن منافع سرمایه‌داری جهانی عمل می‌کند و نهایتاً ایجاد «انگیزه» و محرک برای این تحول و تقابل با بهره‌گیری از فرهنگ حماسی و الگوهای تاریخی اسلام و تشیع علوی معرفی کردیم.

و به دنبال آن، در ترسیم دوره‌ی کنونی مطرح کردیم که اینک در هر سه مقوله‌ی «دولت - مردم - روشن‌فکران» در رابطه با مذهب، تحولاتی اساسی به وقوع پیوسته و نقش‌های ویژه‌ی مذهب (سنخیت - سد - سنگر - انگیزه) در عرصه‌ی چه باید کردی و حرکتی‌اش تغییر کرده و کاسته شده و از هویتی «سیاسی - فرهنگی» به موضعی «فرهنگی» (فلسفی - عرفانی) تبدیل گردیده است. بر این اساس، اینک می‌بایست رنسانس فکری را جای‌گزین رنسانس انحصاراً مذهبی نمود. این روند و تحول فکری، بر اساس همان آرمان‌های مذهبی، ولی بر پایه‌ی نیازهای این دوره و با زبان و ادبیات خاص آن خواهد بود. «روشن‌فکر مذهبی» با همان حس و حال و همان انگیزه و ایمان‌پی‌گیری، این رنسانس فکری را عملی مذهبی و خدایی خواهد دانست و در مسیر طرح و تدوین و تعمیم این «مباحث بنیادی ملی» (که رئوس

آن فهرست‌وار برشمرده شده) گام برخواهد داشت. و با اندکی آینده‌نگری، 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 گران‌قدرم، مضمون مقاله به تلقی «ابزارگرایی از مذهب» منتسب شده است و این که تکیه‌ی شریعتی بر مذهب، «در کنار 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 شریعتی، برخاسته از اندیشه‌ی مذهبی وی است و تکیه‌ی شریعتی به مذهب، نه صرفاً به خاطر ضروریات زمان، بل که علاوه بر آن و حتی مقدم بر آن، به خاطر اصالت و حقیقت توحیدی است.» این که تکیه‌ی شریعتی بر مذهب، منبعث (و نه جدای) از اعتقادش می‌باشد، مسأله‌ای 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 شریعتی 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 شریعتی و طرح آن به عنوان یک مشی و استراتژی، نه به خاطر ضروریات زمان، بل که 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 «شریعتی 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. اما 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؛ بل که قبل از آن، به حقیقت مذهب توحید اعتراف می‌کند.» (که متأسفانه مفهوم تکیه بر مذهب در این مقاله، در بونه‌ی «کلی‌گویی» و تعریف‌ناشده محصور مانده است)، البته در کادر تعریف و تحلیلی که در این مقوله از فرهنگ و ادبیات شریعتی 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 شریعتی 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 شریعتی 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 شریعتی هدف نیست.» انتقادهایی هستند که درستند، ولی وارد نیستند و باز حکایت از سکوت‌ها را به سخن واداشتن می‌باشد.

بحث‌هایی هم که پیرامون مسئولیت روشن‌فکر، اهداف و روش‌ها مطرح کرده‌اند، تماماً مشترک و غیر قابل خدشه‌اند. اما ارائه‌ی بحث‌های کلی و غیر کاربردی در مورد «مذهب»، که خود یکی از آفات، و یا یکی از ویژگی‌های مراحل رشد تدریجی روشن‌فکری در ایران بوده می‌رود که عمر تاریخی‌اش را به سرفصل نوینی 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 بی‌انتهای 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. اما در عرصه‌ی کاربرد عینی و در مقیاس‌های ملی و جغرافیایی، پر از گنگی و ابهام خواهد شد. این که تنها راه مذهب است، صحیح؛ اما کدام مذهب؟ در کدام جامعه؟ با کدام فرهنگ و ادبیات؟ با کدام راه‌حل‌ها 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 حداکثری؟ برنامه می‌دهد یا جهت؟ شعائر و آداب و رسوم مذهب مختلف چه می‌شوند؟ آیا مسئولیت و رسالت روشن‌فکر 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 مانده‌های زمینی است یا نیازمند مانده‌های 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 اما در مورد نقش و جای‌گاه کنونی مذهب، به شکل عینی و کاربردی در تحلیل و تدوین استراتژی روشن‌فکری مذهبی؛ اصل موضوع، بحثی کارشناسی است، نه تئوریک؛ دیدنی است، نه تعریف‌کردنی. و می‌توان برای هر کس، حق نوعی شناخت و قضاوت درباره‌ی واقعیت و یا نقد دیگر نظرات را قائل شد. البته این نقد، نباید الزاماً به عرصه‌ی تئوریک و ایدئولوژیک نیز پای گسترده (که در نقدنویشته، 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

روشن‌فکر مذهبی در یک مقیاس کلی (نه در مورد برخی اقلشار) نمی‌تواند همانند گذشته، به عنوان یک فرمول عام و گسترده با جامعه‌اش ایجاد «سنخیت» نماید. همچنین، اسلام سنتی و کلاسیک که در گذشته «سد» مهمی در برابر انرژی مردم بوده، خودبه‌خود 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 محرک 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 شریعتی فاصله انداخته است، تکیه‌ی انحصاری بر مذهب، از اولویت اول خارج می‌شود، اما با توجه به عوامل دیگری همچون نیاز فشر پیش‌گام روشن‌فکر 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 مسأله، در حد ساده و کلی درس‌گیری از دین (و حتی 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 - مذهبی‌اش نامید) خواهد بود. اما تمامی بنای این فکر، با بتون ساخته نخواهد شد. همانند گذشته‌ها، که تمامی مباحث روشن‌فکران مذهبی را از ابتدا تا انتها، مباحث عام جهان‌بینی و انسان‌شناسی و... و حتی 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 ساختمان و بنای کامل و قابل استفاده که از بتون‌های پایه‌های شروع شده و تا اتاق‌بندی‌ها و سفیدکاری‌ها و حتی تزئینات و... و خلاصه محلی مناسب برای زیست ادامه یابد، بل که 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، روشن‌فکران 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 ملزومات 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 روشن‌فکران مذهبی نیز باید با مشارکت فعال در این دیالوگ روشن‌فکری، که برای حل معضلات اساسی جامعه‌ی ما صورت می‌گیرد، جهت به دست آوردن راه‌حل‌ها و پختگی مباحث، یاری رسانند. رنسانس فکری در این روند، می‌تواند به وحدت ملی و تغییر و ترقی اجتماعی منجر گردد و فصل نوینی در تاریخ پرتکرار 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 مترقی در بطن خود دارد، و بیان و قالبی متناسب با زمان و تغییر با شرایط، و نه الزاماً بیان و ادبیات کاملاً مذهبی اتخاذ می‌کند، نه به عنوان راه‌حل و ره‌نمودی صرفاً برای روشن‌فکران مذهبی و مخاطبین روشن‌فکر و مذهبی‌شان، بل که به عنوان یک راه‌حل و استراتژی عام مطرح می‌گردد.

«نقدنوشته» 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 (؟) صرف‌نظر از غیر عملی و ناممکن بودن آن، نتیجه‌ای مثبت نخواهد داشت.» و نیز گفته شده «قشر سرخورده 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 توهم (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 اعماق تاریخ این جامعه و مردم دارد؛ ریشه‌ای آن‌چنان پرنفوذ و عمیق، که بادهای سیاست و تغییر و تحولات سطحی و

جوئی، کم‌توان‌تر از آنند که بتوانند آن ریشه را بجنابند. اما 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. اما تأثیرات خاص خود را خواهد گذارد. و نمی‌توان انتظار داشت مذهب در میان روشن‌فکران، 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 جبهه‌ی مذهب و مذهبی‌ها به طور کمی و کیفی تغییر کرده است. و احتمالاً جناح مذهبی (در روشن‌فکران و جوانان و مردم) در آینده نیز در اکثریت نسبی، و نه اکثریت تقریباً قوی و مطلق که قبلاً داشت، خواهند بود. جامعه‌ی روشن‌فکری 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 توهمف استراتژی‌های کژراهه‌ای را به دنبال خواهد داشت.

اما این نکته که باید «قشر سرخورده از مذهب، که هنوز در برزخ بی‌مذهبی مانده‌اند را دعوت به مذهب نمود و این رسالت روشن‌فکر مذهبی است» نیز قابل تأمل است. نخست این که روشن‌فکر 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 روشن‌فکر قرار گیرند و مخاطبش گردند، اما نباید مراتب و مراحل را نیز حذف کرد.)

دیگر آن که روشن‌فکر 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 روشن‌فکر دعوت افشار سرخورده 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 سؤالات در تفکیک سه عرصه‌ی مذهب و نگاهی که شریعتی و تفکر نوگرایی دینی الهام یافته از آموزه‌های وی در رابطه با تکیه بر مذهب داشت، در بخش‌های قبلی نوشتار روشن گردیده است.

به دیگر زبان آن که اینک کارکرد اجتماعی مذهب تغییر کرده است. مذهب نه مانع اصلی است، نه محرک 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 اهمّ آنان، آزادی و عدالت و... در این دیدگاه، تقابلیش با اسلام کلاسیک برای جامعه حل شده است. بل که سخن آن است که راه‌حل 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 این‌جا دارد و نه راه‌حل‌ها و نه پذیرش این راه‌حل‌ها. بل که 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 مترقی مذهبی در کادر یک ایدئولوژی ملی - مذهبی، به عنوان خمیرمایه‌ی 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 افشار سنتی جامعه حفظ و تداوم و حتی تبارز خواهد داشت (همانند تجربه‌ی بلوک شرق و افشار 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 مترقی 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 نفی و ضدی کنیم و یا در مقابل این سیل بایستیم و دست و پای 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 خلأها 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 اشتباه 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 پذیرا تر و مفیدتر.

گفته‌اند یک نسل پذیرای دو شکست نیست. اما 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، اما این رویکرد، مذهب حداکثری 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 نقاهت، 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 اما در این نوشتار، مجال نبود که حکایت خود مذهب از دیدگاه شریعتی، به تفصیل به بحث و کاوش درآید. شاید در آن صورت، بحث این نوشتار سیمای دیگری به خود می‌گرفت. شریعتی 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 خویشم...»

بخش دوم

شریعتی، دیروز

شریعتی و نقادی سنت

استراتژی، متدلوژی، ایدئولوژی شریعتی

هویت ملی و 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 بر هم بزند

فهرست



به یاد بیست و یکمین سالگشت خاموشی دکتر علی شریعتی

شریعتی و نقادی سنت*

مفهوم سنت

«سنت»، مجموعه‌ای است مشتمل بر فرهنگ (در معنای گسترده‌ی آن که مذهب را نیز شامل می‌شود)، آداب و رسوم (اعم از عیده‌ها، عزاها، مناسبت‌های گوناگون ملی و مذهبی و محلی و...)، نوع پوشاک 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. مثلاً 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 نگرگ، می‌تواند زحمات و محصول یک کشاورز را برای یک سال، تحت‌الشعاع قرار دهد. در این نوع زندگی، مناسبات فرهنگی و فکری متناسب با به اصطلاح «قضا 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 فردا*، شماره‌ی 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 خواست‌های 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 نو آغاز شد. وجدان جامعه، با جریحه‌دار شدن از شکست خویش، پی به عقب‌ماندگی خود برده بود. از این پس، راه‌ها و شیوه‌های گوناگونی برای پیشرفت جامعه و نو شدن 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 پیش‌تر به دنبال فن و تکنیک، نه اندیشه و معارف غربی بود، از نخستین طلایه‌های 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 نواندیشی 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 سنن جامعه، مناسبات اخلاقی آن، و ویژگی‌های قومی و جغرافیایی و... در این سرزمین، سخت متأثر شده است. اما 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، استعمار (فرهنگ) را عامل مؤثرتری 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، اما از موضعی نو پرداخته است. جریان سوم، سنت را بازخوانی کرده، اما در این روند، دست به نقدها و انتقادهای تند و گاه بی‌رحمانه زده است.

مبانی فکری و غایات اجتماعی در نقد «سنت»

نقد سنت از سوی جریان‌ات گوناگون در ایران، روندی تدریجی، رو به رشد و تعمیق داشته است. اما امروزه، با مراجعه به ادبیات باقی‌مانده از آنها، می‌توان مبانی و غایات هریک را استخراج و استنباط نمود. بین مبانی فکری و غایات یا اهداف اجتماعی نیز رابطه‌ای متقابل وجود دارد.⁺ اگر جریانی بر اساس شاخص و مبانی، که بیش‌تر اقتصادی است، به نقد سنت بپردازد، معمولاً در اهداف و غایات اجتماعی خود نیز بیش‌تر آرمان‌هایی اقتصادی دارد. اگر گرایش با نگرش و شاخص «اصالت 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 غایات اجتماعی، و همچنین روش‌های عملی سه گرایش یاد شده، مسأله‌ای 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 پیش‌تر 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، جزمیت 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 برخی بازخوانی‌های بسیار ضعیف در صدر مشروطه، که نه جدی تلقی شد و نه نفوذی یافت.

⁺ بین «مبانی» و «غایات»، با «روش‌ها» و «مشی‌ها» نیز رابطه‌ای متقابل وجود دارد که باید به طور مستقل به آن پرداخت.

در عرصه‌ی فکری نواندیشی دینی در ایران، یکی از سه رویکرد اصلی نوسازی جامعه‌ی ایرانی بوده است که همواره به نقد سنت پرداخته است. شریعتی 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 شریعتی، می‌توان به اختصار، چنین برشمرد:

- ترویج عقلانیت در برابر تقلید و جزمیت، و سؤال از «چرایی» 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، و...) در تاریخ فرهنگ مسلمانان، به لحاظ روش‌شناختی و معرفت‌شناسی، دچار انحراف بنیادی شده است.
- تکیه بر روش دیالکتیک (در حوزه‌های گوناگون شناخت، تاریخ، جامعه و...) در برابر شیوه‌های تک‌عاملی یا شیوه‌های یک‌سویه‌نگر.
- طرح علم و زمان (اندیشه‌ی مستقل - تجربه و آزمون و خطا) در کنار قرآن و سنت، به عنوان منبع دین‌شناسی و نقد بنیادی منبع‌شناسی سنتی.
- طرح انسان‌گرایی و اومانیزم توحیدی، به عنوان یک نگاه بنیادی (اما بیشتر با نگاه جمعی تا فردگرا به اومانیزم*).
- 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 نهایی، 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 اومانیزستی وجود دارد. اما در گزاره‌های اول، نگرش فردگرایانه حاکم است و در انتها به لیبرالیسم می‌رسد و در نگرش دوم، نگرش فراگیر وجود دارد و در نهایت به سوسیال دموکراسی می‌رسد.

† نقد مدرنیته از دیدگاه شریعتی، بحث مستقلی می‌طلبد.

- تأکید بر هویت ملی - مذهبی (تاریخ ملی در ساختن «شخصیت» ایرانی، و مذهب در ساختن «عقاید» آن، نقش به‌سزایی 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» انبوه مردم جامعه حل نشود، هیچ روند برگشت‌ناپذیری شکل نخواهد گرفت. اما تعریف کامل‌تر زندگی به «نان، آزادی، فرهنگ، ایمان، و دوست‌داشتن».
- طرح مقوله‌ی الیناسیون و از خود بیگانگی انسان و جهت‌گیری نهایی برای حل این معضل بنیادی.
- تأکید بر نوزایی فرهنگی و رنسانس فکری، به عنوان نخستین و کامل‌ترین عامل برای حل «دبالکتیک منجمد» عقب‌ماندگی تاریخی.
- تکیه بر روشن‌فکر 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 عمل‌گرا؛ 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* .
-

گفتنی 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 نواندیشان 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. اما امروزه، این نواندیشان 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. بل که 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 صحنه‌ی اجتماعی و ماجراها و پی‌آمدهای بعدی آن می‌باشند.*

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. شریعتی هم در این روند، نقش‌آفرینی کرد. اما خود نیز برآمده از همین روند بود، نه پدیدآورنده‌ی آن. با این روند، باید برخوردی علمی و جامعه‌شناختی کرد، نه احساسی، سیاست‌زده، و نزدیک‌بینانه.

داعیه‌ی نگارنده این است که اگر فرضاً نوگرایی دینی را از دهه‌های ۴۰ به بعد ایران تاکنون حذف کنیم و تصور کنیم چنین جریانی 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 قدرت مستقر که داعیه‌ی نو 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 شریعت‌محورانه‌ی 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 می‌ماندند و سکوت پیشه می‌کردند، 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 نحلّه 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 دنیای 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 فضل‌الله 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 می‌افتاد 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 محتوم را رقم می‌زد، بل که 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، بل که بزرگ‌ترین افتخار را در راه نوسازی «ممکن» و «موفق» جامعه‌ی ایرانی داشته است. نوسازی‌ای که نه در کتاب و مقاله و احزاب کم‌شمار، بل که در گستره‌ی 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 شریعت‌مدارانه) بگذریم و آن را «درست‌ترین» راه ندانیم، باز به گواهی تاریخ، این نحله اثرگذارترین و «موفق‌ترین» راه بوده است و این دست‌آورد را مدیون نقد سنت (و نقد قدرت) در حرکت خویش است. به همین دلیل، شریعتی 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 سنخیت 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 هر یک) 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 بکشانند، اینک داستان به آن سادگی نیست. دقت در نقش انجمن‌های اسلامی در صف‌آرایی در این دو زمان، نشان‌گر تفاوت دوره‌هاست. 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 روشن‌فکران 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 نواندیشی دینی در ایران، قائل نیستند. این تناقضی است که نواندیشان مذهبی، بسیار علاقه‌مند به شنیدن و خواندن راه‌حل آن توسط نحله‌های نوگرای غیر مذهبی هستند.

«پدیده‌ی شریعتی»

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

شریعتی، 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 مکتب نهضت ملی رشد یافت و تربیت شد و در میان‌سالگی، که با دوران پس از کودتای ۲۸ مرداد و بی‌سرانجامی مقاومت‌های پس از آن و سرکوب ۱۵ خرداد هم‌عصر بود، با ادبیات عدالت‌خواهانه‌ی سوسیالیستی آشنا گردید. هنر بزرگ شریعتی، 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 در انداخت. او بر نیاز به معنویت و نیایش، در دوره‌ای که ماتریالیسم مهاجمی در حوزه‌های روشن‌فکری 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 نابخشوندی قلمداد می‌نمود و رأی دادن زنان را با فحشا برابر می‌دانست. و در هنگامی از نقش‌آفرینی مثبت و مترقی متولیان سنت قطع امید کرد که دیگران یا به این مسأله نمی‌اندیشیدند، یا امید یابوری 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 شریعتی، اساساً با هر حرکت کوتاه‌مدت مخالف بود و اعتقاد داشت «در راه‌حل‌های اجتماعی، نباید به کوتاه‌ترین راه اندیشید. بل که 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 صف‌آرایی روشن‌فکر و روحانی نیست. در برابر نواندیشان دینی، سنت‌گرایان قرار می‌گیرند. حال ممکن است در صف نواندیشان، برخی روحانیان مانند طالقانی جای گیرند، یا در صف مقابل نیز برخی افراد غیر روحانی.

نتیجه برسیم، باز برمی‌گردیم 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 شریعتی هیچ‌گاه خواهان حکومت مذهبی نبود⁺ و آن را مادر استبداد می‌دانست[‡]. و یا بگوییم که در انقلاب ایران، در چه بخش‌هایی شریعتی 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، شریعتی 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 روشن‌فکران و زحمت‌کشان تکیه کرد و از متولیان سنت، برای هر حرکت مثبت و مترقی اجتماعی، قطع امید نمود.

بر اساس همین مبادی و مبانی بود که سنت‌گرایان، چندی کتاب شریعتی 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 شریعتی نمودند و جز تحلیل‌هایی به نفع خود، و همراه با تبصره‌ی بی‌توضیح همیشگی «البته اشتباهاتی هم داشت»، کاری نکردند. تندروهای آن‌ها به ساواکی و سیایی بودن! شریعتی حکم دادند و اندیشه‌های او را استعماری خواندند! 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 شریعتی 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 نواندیشان دینی است، ادامه دهند و با نقادی سنت و بازخوانی وجوه 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 وجوه 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 روشن‌فکر با جامعه» در کتاب *انسان و اسلام*. (یا در مرآ ۲۰)

⁺ همچنین می‌توانید به کتاب *شریعتی در جهان* (ترجمه از حمید احمدی)، مقاله‌ی «حیات و اندیشه‌های دکتر علی شریعتی» از دکتر عبیدی (استاد دانشگاه جواهر لعل نهرو هند)، ص ۶۳، مراجعه کنید.

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

استراتژی، متدلوژی، و ایدئولوژی شریعتی*

• مقدمه

بینش و روش (مشی) شریعتی، همواره تحت الشعاع روحیه و منش وی بود. او روحی پرحیرت و پراضطراب، دلسوز مردم، و به شدت رادیکال داشت. با سعهی صدر بود و بلندنظر، غیر مقید به قالب‌ها و جزم‌ها و 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 (به‌ویژه در سنت‌شکنی)، گوشه‌گیر و متفکر، بی‌تجربه و بی‌میدان در عمل و مدیریت، سرشار از نوعی خداداد و عطش‌ناک برای دانستن و عمل کردن و پیش رفتن، پریم و پرامید، سرشار از دریغ‌ها و آرزوها.

• خط حرکتی و استراتژی شریعتی

از اواخر دوران قاجار، جامعهی ایران تحت تأثیر چالش‌هایی چند، از دنیای قدیم، با گام‌هایی سنگین و آهسته، به سوی دنیای 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 وجدان ایرانی.
- رشد تدریجی طبقه‌ی متوسط....

در برخورد با شرایط پیش‌آمده، و به‌ویژه 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 مسأله‌ی 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 *ایران فردا*، شماره‌ی ۳۴، به چاپ رسیده است.

- و بالأخره، نگاه بر اساس نگرش سنت - مدرنیسم (و به طور دقیق‌تر: سنت - مدرنیته) به تاریخ و جامعه‌ی ایرانی.

در نگاه آخر نیز سه گرایش مهم قابل مشاهده بود:

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

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

۳. نگرش انتقادی هم به سنت و هم به مدرنیسم، و تلفیق تکاملی آن‌ها.

شریعتی را می‌توان متعلق به نگاه آخر، یعنی گرایش سوم دانست. وی نه اصالت استبداد را (بدون ریشه‌های فرهنگی و فکری نهاده شده‌ی آن در اندیشه و ناخودآگاه جمعی ایرانی) پذیرفت و نه به تحلیل تماماً طبقاتی جامعه‌ی ایرانی و اصالت دادن به مناسبات اقتصادی پرداخت و نه استعمار را بی‌توجه به زمینه‌های اقتصادی، فرهنگی آن عامل عقب‌ماندگی برشمرد. او مهم‌ترین خصیصه‌ی جامعه‌ی خویش را «ناموزونی» شدید آن دانست. ناموزونی فرهنگی و تلاقی ناهنجار سنت - مدرنیسم در بطن آن، ساختاری عقب‌مانده‌ی اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، و تأسیس ناموزون ساختارهای جدید مدرن در کنار آن و تلفیق نابهنجار این دو با یکدیگر.

شریعتی در تحلیل‌های عام خویش، نگرشی تحلیلی - ترکیبی، و از نگاهی دیگر، نگرشی انتقادی دارد. وی در تحلیل‌های عام خویش، به «جامعه‌ها» معتقد است؛ نه به جامعه. و در هر جامعه نیز به تعامل و تأثیر متقابل و بسیار پیچیده و دیالکتیکی عوامل عینی - ذهنی یا عوامل اقتصادی - سیاسی - اجتماعی - جغرافیایی با عوامل فکری و فرهنگی معتقد است. اما با اندکی تسامح، با نگرشی کلی، اظهار می‌دارد تاریخ از تأثیرگذاری بیش‌تر عوامل جغرافیایی، به سوی مؤثر بودن عوامل اقتصادی پیش رفته است و اینک نیز می‌رود که عوامل فکری و فرهنگی و ارتباطی نقش کارسازتر و مؤثرتری به دست آورد.

اما شریعتی، علاوه بر تحلیل‌های عام (که به بحث زیرینا - روبنا معروف بود)، تحلیل‌های خاص‌تری نیز در ارتباط با جوامع عقب‌مانده و جهان سومی دارد. او در این رابطه، از تعبیر «دیالکتیک منجمد» سود می‌جوید. وی معتقد است رابطه‌ی دیالکتیکی عوامل عینی (اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، و...) و عوامل ذهنی (فکری و فرهنگی) در این جوامع منجمد شده است و سیالیت و تأثیرگذاری متقابل خود را از دست داده است. مهم‌ترین ویژگی این حالت، قدرت و صلابت و تأثیرگذاری سنت بر تمامی عرصه‌های اجتماعی و عینی و ذهنی است. تا این مانع مهم رفع نگردد و این دیالکتیک منجمد ذوب نشود، هر حرکتی بی‌تأثیر، ناکام، و اساساً برگشت‌پذیر خواهد بود. بر این مبنا، یعنی بر اساس یک تحلیل خاص و نگرشی مشخص به جامعه‌ی ایرانی است که به مسأله‌ی اصالت و ضرورت نوزایی فرهنگی و فکری در این جامعه می‌رسد و راه و روش و مشی‌ای را بنا می‌نهد که بعدها به نام مشی آپاهی‌بخش / آزادی‌بخش و یا شیوه‌ی رهایی‌بخش معروف می‌گردد. هرچند متأسفانه، خط

حرکتی وی در سایه‌ی خط فکری‌اش پنهان و ناشناخته می‌ماند و تأثیرگذاری اجتماعی اندیشه‌ی وی، به یکی از مهم‌ترین تناقضات و پارادوکس‌های تاریخ معاصر ما تبدیل می‌گردد. به این معنا که رادیکالیسم نهفته در آراء و نظریه‌های شریعتی، اعتدال و میانه‌روی و حرکت تدریجی نهفته در خط حرکتی وی را در خود می‌بلعد و تحت‌الشعاع 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 شریعتی، مجال وسیع‌تری می‌طلبد. اما برای آن که بتوان برخی از عوامل مؤثر در حرکت وی و اضلاعی از خط حرکتی‌اش را ترسیم نمود تا بتوان چهره‌ای نسبتاً صحیح و کامل، و نه ناقص و معوج (آن‌گونه که امروزه بر شریعتی‌شناسی و نقد شریعتی حاکم شده) از وی به دست داد، تیتروار به برخی شاخص‌های مهم خط حرکتی وی اشاره می‌گردد:

- مخاطب‌شناسی شریعتی 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 تقلید، 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 شریعتی

تحلیل متدولوژی شریعتی، 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، مجال 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 فیکسیسم).
- برخورد تحلیلی - تأویلی با منابع دینی. تلقی «الهام‌بخش» از این منابع و طرح علم و زمان در فرایند شناخت مذهب و روش و متد پیامبر در کنار سنت گفتاری و رفتاری وی.
- سمبلیک 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 کوپری 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 معنادهنده‌ی 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 همیشگی تاریخ بوده و هستند، با طرح و تأکید بر ابوذری و بازخوانی ابعاد اجتماعی توحید در نفی فقر و طبقات.
- بازخوانی استراتژی، متدلوژی، و ایدئولوژی شریعتی، می‌تواند روشن‌فکر مسؤول را در تحلیل درست شرایط موجود و راه برون‌رفت از آن، یاری رساند.
- و اینک نیز استراتژی، متدلوژی، و ایدئولوژی شریعتی در چارچوب شاخص‌های مطرح شده در مقاله، قابل تداوم و تکامل می‌باشد.

هویت ملی - مذهبی*

(نسبت مذهب و ملیت در آرای شریعتی)

ضرورت طرح بحث ملیت

به نظر می‌رسد یکی از چالش‌های مهم دهه‌ی سوم انقلاب، همین بحث ملیت و رابطه‌اش با دیانت باشد. تأکیدی که بر نام و یاد مصدق می‌شود و سرود «ای ایران» که در بسیاری از محافل دانشجویی و محافل عمومی خوانده می‌شود، طلایه‌های این چالش مهم در دهه‌ی سوم انقلاب است. بنابراین، در ابتدا به تبیین دیدگاه شریعتی در مورد ملیت می‌پردازیم و سپس به شرایط اجتماعی و شرایط روز جامعه‌مان می‌رسیم.

مقوله‌ی ملیت از دیدگاه شریعتی، یکی از ابعاد ناشناخته‌ی تفکر اوست که شاید با توجه به نیازهای امروز، بتوان آن را بازخوانی کرد. این بحث را شریعتی در جاهای مختلفی مطرح کرده. ولی اسکلت و اساس بحث آن، عموماً در دو مجموعه آثار ۴ و ۲۷ مطرح شده است.

شرایط زمانی طرح بحث ملیت از سوی شریعتی

نخست توجه داشته باشیم که شریعتی در زمانی به بحث ملیت پرداخت که اوج تبلیغ ایران‌گرایی باستانی، تویط رژیم پهلوی بود. از سویی جو غالب روشن‌فکری جامعه‌ی ما، که تحت‌الشعاع تفکر مارکسیستی بود، ناسیونالیسم را یک امر منفی و بورژوازی تلقی می‌کرد و به قول دکتر شریعتی، یک «دشنام» محسوب می‌شد.⁺ هم‌چنین در نگاه برخی روشن‌فکرانی که خیلی جهانی فکر می‌کردند و به تعبیر شریعتی، اومانیسست‌ها، ملیت 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، یک مسأله‌ی منفی و به نوعی ضد انقلابی و ارتجاعی هم تلقی می‌گردید.

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

* مطلب زیر، متن یک سخنرانی است که در مراسم سال‌گشت دکتر شریعتی، در تاریخ ۷۸/۳/۲۱، در سالن کتابخانه‌ی حسینیه‌ی ارشاد، که از سوی دفتر پژوهش‌های فرهنگی دکتر شریعتی 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.

⁺ مآ ۲۴، ص ۹۳.

هزینه‌اش را هم می‌پردازد. به هر حال، شریعتی جوشکنی و سنت‌شکنی‌های زیادی داشته که یکی از آنها، همین بحث ملیت است. با این مقدمه، و با ترسیم فضای آن دوران که در آن طرح بحث ملیت در بین روشن‌فکران با دشواری زیادی همراه بود و جرأت و جسارت زیادی می‌خواست، وارد اصل بحث می‌شویم.

ملیت از دیدگاه شریعتی

سه پایه تمدن جدید

شریعتی می‌گوید* سه پایه تمدن جدید، یکی فلسفه‌ی عقلی است، دیگری اخلاق طبیعی، و سوم هم سیاست ملی در برابر انترناسیونالیسم کلیسایی. این بحث را به علت ضیق وقت باز نمی‌کنیم. فقط تأکید می‌کنیم که شریعتی، مدرنیته‌ی محقق یا تمدن جدید را روی این سه پایه می‌بیند. (نه صرفاً روی فلسفه‌ی عقلی و عقلانیت).

نیاز به بازخوانی «انسان و مترقی» از ملیت

شریعتی در جای دیگری اشاره می‌کند⁺ که ما احتیاج به یک توجیه انسانی و مترقی از ملیت داریم، تا زمینه‌ای فکری برای استقلال ما بشود. (من فقط نکات مهم مطالب شریعتی را می‌گویم. زیرا جملات آن‌ها طولانی و مفصل است.) البته آفات ملیت را نیز باید تحلیل کنیم. دقت کنید که شریعتی ملیت را به عنوان یک امر مهم در پیش روی ما قرار می‌دهد و ابعاد و زوایایش را می‌شکافد و می‌گوید: «باید راهی برای کشف مجدد آن پیدا کنیم.⁺» در دورانی که دستگاه رسمی دارد ملیت را تبلیغ می‌کند، شریعتی هم می‌گوید این ملیت عنصر مهمی است. اما ما باید از یک راه دیگر برویم؛ راهی که کشف مجدد آن را در پی داشته باشد.

ملیت - مذهب، شخصیت - عقیده

در نگاه شریعتی، ملیت چیست؟ اینک بحث دیانت و ملیت، چالش بسیار جدی‌ای شده است. بحث این است که ناسیونالیسم و ملی‌گرایی، کفر، شرک، و مخالف اسلام است. الآن دوستان در جامعه‌ی ما داغی این بحث را روی پوستشان هم احساس می‌کنند. اما در آن زمان، شریعتی به این مقوله پرداخت که رابطه‌ی ملیت و دیانت چیست. تبیین شریعتی از این نسبت، پایه و اساس بحث اوست.

شریعتی در جاهای مختلف مرآه^{۲۷}، این بحث را مطرح کرده که «ملیت» همچون «شخصیت»، و «مذهب» همچون «عقیده» است و از این دو مقوله، تحلیلی پیچیده و عمیق

* مرآه ۲۵، ص ۲۶۵.

⁺ مرآه ۸، ص ۸۷.

⁺ مرآه ۲۷، ص ۸۷ تا ص ۹۰.

ارائه می‌دهد.* ملیت همچون شخصیت ماست و مذهب همچون عقیده‌ی ما. یعنی بین عقیده و شخصیت، تفکیک قائل می‌شود. در یک خانواده‌ی متشکل از چند خواهر و برادر، ممکن است همه مسلمان باشند، حتی گرایش سیاسی نسبتاً واحدی داشته باشند، یعنی در عرصه‌ی 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 مقوله‌ی شخصیت، کاملاً ز مقوله‌ی عقیده متفاوت است. (هرچند عقیده، به عنوان یکی از عوامل سازنده‌ی شخصیت، قطعاً مؤثر است.) در عرصه‌ی رابطه‌ی اسلام و ملیت، شریعتی همین فاصله‌گذاری را می‌کند. 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 مسأله، پایه و اساس تبیین تئوریک شریعتی از رابطه‌ی مذهب و ملیت است. مذهب سازنده‌ی عقیده ماست، یا یکی از منابع اصلی سازنده‌ی عقیده و باورهای ماست، و ملیت یک شخصیت کهن‌تری است. اسلام بعداً وارد ایران شده است. قبل از ورود اسلام، مذهب زرتشت بوده و قبل از آن مهرپرستی 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.

شریعتی اسلام ایرانی را در آثار مختلفش از قول دیگران و از قول خودش، تفسیر کرده است. از قول ماسینیون و عبدالرحمن بدوی⁺، اسلام ایرانی را اسلام معنوی، و ایرانیان را قوم پرمملکات 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 کندی، تقریباً همه‌ی فلاسفه‌ی 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. بل که شاید ایرانی‌ها درخشان‌ترین قومی هستند که توانستند فرهنگ اسلامی را بارور کنند.

شریعتی می‌گوید: «سهروردی، 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

* مرآ۲۷، ص ۱۴۳.

+ مرآ۲۷، ص ۲۱۱.

+ مرآ۲۷، ص ۱۴۶.

تعامل مشترک ایرانیت و اسلامیت و عقیده و ایمان با شخصیت تاریخی ایرانیان می‌داند. شریعتی تأکید و تجلیل فراوانی از فردوسی می‌کند. اگر دوستان، فقط از روی فهرست اعلام آثار شریعتی، نظرهای وی را درباره‌ی فردوسی دریاورند، می‌بینند شریعتی چه قدر برای فردوسی احترام قائل بوده است. زیرا او توانست شخصیت تحقیرشده‌ی ایرانی‌ها را به ایرانی‌ها برگرداند.* ایرانی‌ها بعد از حمله‌ی اعراب، بنا به دلایلی، اسلام را پذیرفتند. (شریعتی این امر را خیلی منصفانه و بی‌طرفانه، و جدا از تعصبات دینی یا تعصبات ایرانی، تحلیل کرده است.†) اما ایرانی‌ها به تدریج متوجه شدند که مسأله فقط مسأله‌ی اسلام نیست؛ مسأله‌ی سلطه‌ی قومیت عرب هم هست. در این دوران، قوم ایرانی به شدت تحقیر می‌شود. اما برای اولین بار، فردوسی با بازخوانی گذشته و شخصیت تاریخی ما، تحقیر تاریخی‌مان را پس می‌زند و به ایرانی‌ها شخصیت می‌دهد. فردوسی، پشتوانه‌ی تاریخی ایرانی‌ها را، که به رغم سابقه و تمدن شکوفایشان توسری خورده بودند و به عنوان «موالی» معرفی می‌شدند، به یادشان می‌آورد و غرور ملی آن‌ها را به خودشان برمی‌گرداند. از نظر شریعتی، این مسأله در بازسازی تمدن ایرانی، بسیار مهم است.

یک مثال بزنم تا دوستان با آن دوران رابطه‌ی حسی برقرار بکنند. وقتی تیم ملی فوتبال ایران به جام جهانی فرانسه رفت، باعث وفاق جمعی و غروری مشترک برای همه‌ی ایرانی‌ها شد. به تعبیر دوستی، این مسأله اصلاً «کاروان هویت ملی ایرانی‌ها» گردید. مثال دیگر این که قبل از دوم خرداد، ما در جهان نوعی تحقیر سیاسی شده بودیم و وقتی در بسیاری از کشورهای اروپایی دزدی می‌شد، می‌گفتند موسیاه‌ها را بگیرید؛ یعنی ایتالیایی‌ها، عرب‌ها، و ایرانی‌ها. ما با توجه به بعضی جوسازی‌ها و نیز برخی عملکردهای قدرت سیاسی در ایران، یک قوم وحشتی تلقی می‌شدیم. بعد از روی کار آمدن آقای خاتمی توسط رأی بیست میلیون ایرانی، برخی ایرانی‌ها که از خارج از کشور می‌آیند، می‌گویند ما دوباره داریم به آن شخصیت تاریخی‌مان برمی‌گردیم. دوباره داریم آن غرور ایرانی خودمان را پیدا می‌کنیم. حالا این مسأله در یک فاصله‌ی ده - بیست ساله است. آن موقع، در یک فاصله‌ی صد تا دویست ساله بوده است که فردوسی، در بازگرداندن هویت و شخصیت ما، پس از این مدت طولانی، نقش اساسی و تاریخی بازی می‌کند. اما مسأله‌ی انسان، فقط مسأله‌ی عقیده و خردش نیست؛ چرا که ممکن است فردی محفوظات و معلومات زیادی داشته باشد، اما این‌ها در چارچوب یک شخصیت تحقیرشده و خودکم‌بین، هیچ‌گاه نمود و تبلور ندارند. فردوسی این غرور را به ایرانی‌ها برگرداند و به همین خاطر، شریعتی بارها از فردوسی تجلیل کرده است. پس در دیدگاه شریعتی، ملیت شخصیت تاریخی است و مذهب یک بخش، یا بخش مهمی از باور و عقاید ماست.

* م‌آ ۲۷، ص ۲۰۰.

† او به صراحت، غارت و کشتار اعراب را محکوم کرده است. م‌آ ۱۵، ص ۲۲۰؛ م‌آ ۱۹، ص ۲۸۸؛ م‌آ ۲۲، ص ۱۸۲ و....

تجربه 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 جزمی شریعت‌گرای زرتشتی بر ایران حاکم می‌شود. همچنین فاصله‌ی طبقاتی شدید و نظام وابسته و کاستی اجتماعی، که نمادش داستان کفشگرزاده‌ی 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 روشن‌فکران 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 تندباد اسلام نمی‌آمد، آن نسیم‌ها زرتشتی‌گری را در ایران قطعاً شکست می‌داد. ولی اسلام که می‌آید، در جامعه‌ای که فاصله‌ی طبقاتی و تحجر 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 تحجر 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 جزمی و شکلی و غالبی می‌شود، به طوری که بسیاری از شاعران ایرانی فرار می‌کنند و به هند می‌روند. صوفیان، که برداشت‌های متفاوتی با برداشت‌های فقها داشتند، تحت فشار گذاشته می‌شوند (در حالی که خود صوفیان پایه‌های صوفیانه داشتند!). جنبش‌های شیعه در آن دوره، شدیداً سرکوب می‌شوند و ملاصدرا، تحت فشار فقاقت‌گرایان 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 خصومت‌آمیز و بیمارگونه با کلمه‌ی ملی و ملیت است. مثلاً گفته شد مجلس شورای

* مرآة، ۱۵۶؛ مرآة، ۲۷، ص ۱۹۱.

«اسلامی»؛ انگار مجلس شورای «ملی» کفر است. در حالی که شورای ملی، یعنی شورای همه‌ی مردم؛ به همین سادگی. این خصومت، 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 شریعتی، این‌ها اساساً در مقابل هم نیستند. بل که 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 برعکس و وارونه‌ای هستیم؛ یعنی غلبه‌ی ایران‌گرایی بر مذهب، و مقابله‌جویی 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 می‌کنند.

شعوبیه، ایده‌ی آل‌شریعتی

اما الگوی اثباتی شریعتی چیست؟ الگوی «شعوبیه»، نمادی است از رابطه‌ی خلاق بین «مذهب»، به عنوان عقیده، باور و فرهنگ، و «ملیت» به عنوان شخصیت. الگوی شعوبیه توانست بین این دو تعاملی جدی و پویا 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، شعرا، عرفا، معماران، سیاستمداران مختلف (محافظه‌کار و رادیکال؛ خواجه نظام‌الملک، ناصر خسرو 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 شریعتی 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، شریعتی در بازخوانی ملیت، بر فرهنگ تأکید می‌کند؛ نه بر خاک و خون و نژاد.

* مرآ۲۷، ص ۱۶۸.

† مرآ۲۷، ص ۹۰.

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

دومین درونمایه‌ی شریعتی در بازخوانی ملیت، تأکید بر «ملت» است، نه «پادشاهان». یعنی ملیت شریعتی، ملیت مردمسالار و دموکراتیک، با تأکید بر توده‌های مردم است. شریعتی 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. شریعتی در بازخوانی از تاریخ، بر مزدک، بابک، کاوه، شعوبیه، سرداران، و... تأکید می‌کند. البته می‌شد در این بازخوانی تاریخی بر پادشاهان تکیه کرد. این‌جا 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 ناصر خسرو و سرداران و... این رویکرد، تأثیر اندیشه و عقیده و مذهب را در بازخوانی ملیت نشان می‌دهد.

آفات ملیت

اما شریعتی، 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 بیافتند 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 مواظب آفت‌های ملیتی که بر آن تأکید می‌کنیم، باشیم؛ همان‌طور که باید مواظب آفت‌های مذهب (که حالا به سرمان آمده!) باشیم. بر همین اساس، ملیت‌گرایی و ایران‌گرایی باستانی دوره‌ی پهلوی را نقد می‌کند.

نقد‌های شریعتی 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 بیاید گفت اینک ماه و پروین» یعنی اگر شاه بگوید الآن شب است، ما هم باید بگوییم ستاره‌ها را نگاه کن! این فرهنگ، درون‌مایه‌ی ملی‌گرایی باستان‌گرای دوره‌ی پهلوی است.

* م‌آ ۵، ص ۱۱۵.

† م‌آ ۲۵، ص ۱۸.

‡ م‌آ ۱، ص ۹۵.

§ م‌آ ۵، ص ۱۱۵.

** م‌آ ۹، 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.) مثلاً شاید اسطوره‌ی سیاوش در جامعه‌ی ما آنقدر زنده نباشد که حماسه‌ی 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. الآن 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 منهای 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 دشمن‌تکونین 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 سرپوش نیست.[§] یک قرائت از ملیت، روی تضادها و تعارض‌های طبقاتی دقیقاً سرپوش می‌گذارد. ولی شریعتی وقتی از منظر جامعه‌شناختی 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

* مرآ۴، ص ۲۶ و ص ۲۲۰.

† مرآ۴، ص ۲۰۸.

‡ مرآ۲۷، ص ۱۶۱.

§ مرآ۲۷، ص ۱۲۸.

انترناسیونالیسم 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. الآن هم ادعا می‌شود که ما ام‌القرای جوامع اسلامی هستیم. اما ام‌القرایی 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 انترناسیونالیسم را روی هم‌خونی گذاشت. مثالی هم می‌زند و می‌گوید: «وقتی پشه خون ما را می‌مکد، ما با هم هم‌خون می‌شویم!» یعنی ما با اوبی که دارد خون ما را می‌مکد، به ظاهر هم‌خون می‌شویم! این را به صورت طنز می‌گوید. شریعتی 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

شریعتی 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 زورق 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 می‌خواندند و سکه به نام او می‌زدند. 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! شریعتی می‌گوید در این‌جا، جنبش‌های ملی ما «طبقاتی» هم می‌شوند. در این دوران، شریعتی 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 شیعه امامیه نیست. شیعه 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 شیعه امامیه هستند و سنخیت بیشتری با جامعه ایران دارند، شریعتی بیشتر رویشان تأکید می‌کند.‡

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

روح سامی، روح آریایی

شریعتی 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 می‌پرند. شریعتی 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. مثلاً می‌گوید سامی درخت‌بین است؛ یعنی خردنگر و جزء نگر است. اما آریایی، کل‌نگر و جزء‌نگر است؛ هم درخت را می‌بیند و هم جنگل را.††

البته شریعتی معتقد است قومیت ایرانی و جامعه و تمدن ایرانی، به آن شکل و معنایی که در هند است، «شرقی» نیست. بل که 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. مثلاً همه شعرهای بوعلی‌سینا، عرفانی است.

* م‌آ ۲۷، ص ۱۹۲.

† م‌آ ۳۵، ص ۱۸۵.

‡ م‌آ ۲۷، ص ۱۹۸؛ و م‌آ ۹، مقاله‌ی «تشیع سرخ - تشیع سیاه».

§ م‌آ ۲۷، ص ۱۹۵.

** م‌آ ۲۷، ص ۲۷۴.

†† م‌آ ۲۷، ص ۲۷۳.

‡‡ م‌آ ۲۷، ص ۱۰۹.

شریعتی 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 سرچشمه‌ی ملیت دیگر خشک شده است. شریعتی 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 دیدگاه شریعتی، تبیین دینی این مسأله است. «یا ایها الناس، إنا خلقناکم من ذکراً و انثی و جعلناکم شعوباً و قبائل لتعارفوا إنا أکرمکم عند الله أتقیکم*». 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 برترین شما نزد خدا، باتقواترین شماست. آیت‌الله مطهری می‌گوید که این آیه، دلیل نفی ملیت در اسلام است. اما شریعتی می‌گوید این آیه، دلیل اثبات ملیت در اسلام است. شریعتی 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 محوشدنی نیست.[†] در جایی می‌گوید: «اسلام به دنبال برابری ملت‌ها و ملیت‌هاست، نه به دنبال محو ملیت‌ها».[‡] اما در آن قرائت دیگر از اسلام و رابطه‌ی دیانت و ملیت، گویی باید ملیت‌ها محو شوند. شریعتی معتقد است اسلام، همان‌گونه که ملیت‌گرایی بر اساس خاک و خون و قومیت و قبیله و نژاد را ارتجاعی می‌داند، همان‌گونه هم محو ملیت را نفی می‌کند و خواهان برابری ملیت‌هاست.

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 سمبل 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 سعی کرده تا خدمات متقابل ایران و اسلام را با هم بگوید. وجوه مثبت این کتاب را نمی‌خواهم انکار کنم. فقط می‌خواهم تفاوت دو زاویه‌ی دید را بگویم. الآن هم این زاویه‌ی دید وجود دارد. مثلاً وقتی به تعبیر «ایران اسلامی» (جبهه‌ی مشارکت «ایران اسلامی») یعنی ایرانی که اسلامی است، دقتی می‌شود، گویی یک ایران غیر اسلامی هم هست که آن را

* حجات، ۱۲.

† م‌آ ۲۵؛ ص ۱۸؛ م‌آ ۲۷، ص ۱۴۹.

‡ م‌آ ۲۷، ص ۱۲۴ 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 شریعتی داشت، ندارد. این دید، با تعصب 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 بی‌مسماپی 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 برا اساس یک ایدئولوژی، می‌توانند وحدت به وجود آورند و قیام کنند. سوق دادن چنین مردمی به سوی عامل احساسی ملیت، قطعاً جز ارتجاع 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 روبه‌رو گردیدند. بابک‌ها، سندیادها، و مازیارها، به دست کسانی چون ابومسلم و افشین 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 می‌باشی، چه تو زن‌ها و دخترهای بی‌شماری را آبیستن کرده‌ای و از بسیاری از آنان بچه داری.» یعنی کنیف‌ترین اتهامی که عرب‌ها به بابک می‌زدند، ایشان از قول کتاب کامل ابن‌اثیر در این‌جا نقل می‌کند. من این رویکرد را صرفاً به عنوان سمبل می‌گویم و الآن قصد ندارم درباره‌ی آرای آقای 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 بنی‌عباس، در ضدیت با اعراب مرکزی، زبان فارسی را زنده نگه داشتند. این که چرا بحث به این‌جاها 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 نژاد 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. [رودکی در این‌جا در کجا جا می‌گیرد، نمی‌دانیم. به‌ویژه 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 داشتند، آن هم به این علت که «آن‌ها چون عامی و بی‌سواد بودند، روی زبان فارسی تأکید می‌کردند. چون عربی نمی‌دانستند.» ایشان هم‌چنین از تعبیر «افسانه‌ی تحمیل زبان 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 (نمی‌گویم 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 خَلَقْنَاكَ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى» 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 مجموعه‌آثار 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 شریعتی نیست. چون زاویه‌ی دید دکتر شریعتی، بیش‌تر مبتنی بر علوم انسانی است. به نظر می‌رسد ملیت از دید شریعتی 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 خوداتکاپی اقتصادی هم برسد. این نکته در زاویه‌ی دید شریعتی، پررنگ نیست.

خلاّ 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 تقدیس قرار می‌گیرد، و حتّی رابطه‌ای شیفته‌گونه با او برقرار می‌شود. هرچند در این سالیان، به قدری به مصدق ظلم شده که بازخوانی و احترام و اتکا به مصدق، بسیار جا دارد که تکرار و تشدید شود. ولی این مانع از آن نیست که ما ضعف‌های نهضت ملی را در نظر بگیریم. یکی از ضعف‌های نهضت ملی، نداشتن یک دستگاه اندیشه و یک دستگاه و یک باور فکری است. یعنی ملیتی که صرفاً بر تاریخ یا حتّی بر اقتصاد تأکید کند و روی منافع ملی بایستند، یک امر ناتمام است. در دهه‌ی چهل، مبارزان یک جمع‌بندی تاریخی می‌کنند - به صحت و سقم آن کاری نداریم - که دارای سه عنصر است: یکی این که نهضت ملی دارای ایدئولوژی نبوده است. (اصلاً «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، «نقدی انحرافی است بر یک انحراف». ولی بخشی از آن هم بر اساس ضرورتی است که حس می‌کردند.

وقتی جوان‌ها و میان‌سال‌های آن دوران در پی این همه تلاش و خون دادن (در ۳۰ تیر)، با کودتای ۲۸ مرداد مواجه شدند، به این اندیشیدند که چرا ما بعد از این همه تلاش، شکست خوردیم؟ یکی از جمع‌بندی‌هایشان 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 - الآن ۲۱ میلیون دانش‌آموز و دانشجو داریم - رشد رسانه‌های جمعی، حضور فراگیر اجتماعی زنان و...) یعنی ساختارهای بنیادی جامعه‌ی ایران تغییراتی کرده است. اما هویتی که آن را در بر گرفته و محاط بر ساختارهاست، سر جایش ایستاده، تغییر نکرده، و دیگر جواب نمی‌دهد و پویا و پیش‌برنده نیست. این خلأ، 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. اما این گرایش، نیاز به فرهنگ و باوری دارد که آن را بارورش 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 کتیبه‌ی اخوان ثالث، مجبور می‌شویم که این کتیبه را مرتب از این طرف به آن طرف و از آن طرف به این طرف بچرخانیم.

گزینه‌ی هویتی ملی - مذهبی، درست‌ترین و موفق‌ترین پاسخ به این مرحله‌ی بسیار خطیر و حساس است. وگرنه یک ایران‌گرایی بدون باور، یعنی ایران‌گرایی باستانی، به گونه‌ی دیگری باز تولید می‌شود؛ اما 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 گزینه‌ی 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 بزرگان هم می‌گفت ما ایرانی، مسلمان، و مصدقی هستیم. شریعتی هم می‌گفت رهبرم علی، و پیشوایم مصدق است.[†] یعنی در این نحله، 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 برود، دوباره عکس‌العمل تاریخی خود را نشان خواهد داد.

ما الآن به تلفیقی از شریعتی و مصدق نیاز داریم. من این نکته را به طور سمبلیک می‌گویم؛ نه این که شریعتی نماد مذهب و مصدق نماد ملیت است. شاید شریعتی 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»

گزینه 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 (شبهه 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 موازنه‌ی منفی در مجلس چهاردهم، کی‌استوان، ج ۲، ص ۷۵.

† م ۲، ص ۱۲۸.

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

شریعتی 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، شریعتی 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 شریعتی، که از وسط‌های شهر شروع می‌شود، هر دو در آستانه‌ی «دریاند» به هم می‌رسند. امروز هر دو در بندند؛ در بند تحجر، 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 بالأخره، حرکت و تفکر «روشن‌فکری - مذهبی» جامعه‌ی ما، در سال‌های اخیر، پس از عبور از دوران کودکی، در اوان جوانی‌اش، از عرصه‌ی «تجلیل» از شریعتی، پا به میدان «تحلیل» شریعتی گذارده است. این دوران بلوغ، ویژگی‌ها و بی‌قراری‌های خاص خویش را خواهد داشت. اما در مجموع، گامی فرابیش، در حرکت روشن‌فکری دوره‌ی ما خواهد بود. به پایان رسیدن تاریخ مصرف هرچند مفید و مؤثر «تجلیل» و به کارگیری «تحلیل»، هم باعث نیاز به شناخت عمیق‌تر و فراگیرتر اندیشه‌های شریعتی و آشکار شدن ابعاد ناشناخته‌ی مجموعه‌ی گسترده‌ی افکار وی گردیده، و هم موجب پویایی و تصحیح و تکامل آن‌ها و تسریع در رشد و بلوغ و کمال فکری جنبش روشن‌فکری خواهد شد.

بر این اساس، موافقان و دوست‌داران شریعتی به طور خاص، و جویندگان حکمت و حقیقت به طور عام، می‌بایست 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 فکری، 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 «احدی الحسنین» (یکی از دو خوبی) می‌بایست مورد تأیید و تشویق فضای روشن‌فکری قرار گیرد.

غیر از موافقان نیز به تدریج، پس از تجلیل‌های فراوان از شریعتی، 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 بستری 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 شریعتی مطرح می‌شود، پیرامون نظریه‌ی وی در رابطه با دموکراسی متعهد، مسأله‌ی امت و امامت، و فلسفه‌ی سیاسی وی 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 شریعتی، یا تأملی بر پارادوکس دموکراسی متعهد* (از بیژن عبدالکریمی) نوشته شده و در مجموعه‌ی *میعاد با علی* (یادنامه‌ی شریعتی - ۱۳۷۳) به چاپ رسیده 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 فلسفه‌ی سیاسی شریعتی، یا تأملی بر پارادوکس دموکراسی متعهد* (از بیژن عبدالکریمی) نوشته شده و در مجموعه‌ی *میعاد با علی* (یادنامه‌ی شریعتی - ۱۳۷۳) به چاپ رسیده است.

† از بیژن عبدالکریمی، ناشر مؤلف، چاپ اول، پایز 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 می‌پردازیم.

* * *

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

کتاب، هرچند تعریفی خاص درباره‌ی فلسفه‌ی سیاسی به دست نمی‌دهد*، اما اشاره می‌کند که در «آثار گسترده‌ی شریعتی» 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 تیترو عنوان که شریعتی بدان پرداخته را عنوان می‌کند[‡]. مسأله‌ی 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 نظریه‌ی 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 نظریه‌ی سیاسی دموکراسی متعهد، که شریعتی 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 اندام نظریه‌ی 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 «شریعتی و فلسفه‌ی سیاسی».

† همان، ص ۳۹ تا ۴۶.

‡ همان، ص ۳۹ تا ۴۶.

§ م آ ۲۶، ص ۶۱۹ و ۶۲۳.

** کتاب، ص ۷۸.

ناچار بحث به مبانی انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی شریعتی و ایده‌آل‌های اجتماعی و انسانی وی و ره‌یافته‌هایش 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 شریعتی دانست؛ نه نقد فلسفه‌ی سیاسی و مبانی آن از دیدگاه شریعتی. نقد یک «نظریه»؛ نه نقد یک «فلسفه». و پیشاپیش می‌شود فرض گرفت که به طور مثال، می‌توان در کادر یک فلسفه‌ی اقتصادی صحیح، یک ره‌یافت و یک نظریه‌ی اقتصادی (فرضاً) 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 فرضاً نادرست، نمی‌تواند دست‌آویزی برای به زیر سؤال بردن کل آن دیدگاه و استراتژی باشد و یا با بررسی آن تاکتیک فرضاً 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 متفکر یا مکتب، که احتمالاً خود مستقیماً طرح نکرده، را استنباط و ترسیم نمود. اما اگر مکتب و متفکری وجود داشته باشد که خود صریحاً به طور گسترده و مفصل، مبانی و دیدگاه عام 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 محقق معتقد باشد که فرضاً مصدق می‌بایست پس از ۳۰ تیر، فاطمیت 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 فرضاً 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 روشن‌فکران هم این ویروس روشن‌فکری) 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 پوزیتویست است. اگر فردی فلان نظریه را مطرح کرده است، پس حتماً در مبانی فکری‌اش اومانیزم 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 یاد شده، فقط داعیه‌ی آن دارد که برای ترسیم و نقد یک فلسفه‌ی عام، باید به مبنا، 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، مرتباً 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 مبنا قرار دادن «مردم» به عنوان منشأ مشروعیت قدرت سیاسی را مرتباً 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 کارایی 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

* مرآة، ۱۶، ص ۱۰۴.

† مرآة، ۲۶، ص ۶۳۲؛ و کتاب، ص ۱۰۴.

سیاسی، که عمیقاً متضاد با فلسفه‌ی سیاسی شریعتی است و ارائه‌ی چهره‌ای واژگونه از فلسفه‌ی وی.

۲. در کتاب مزبور، موضوع فلسفه‌ی سیاسی در بحث تعیین رهبری سیاسی خلاصه شده است. اما در این محدوده نیز صرفاً یک مقاله (امت و امامت) و یک نظریه (دموکراسی متعهد) مطرح شده در آن، مورد نقد و بررسی قرار گرفته است و از استناد به بقیه‌ی نظرات و مواضعی که به قول کتاب، «نقاط تأکید» هر متفکر را مشخص می‌کند، احتراز گردیده و یا در حاشیه و فرع بر اصل قرار گرفته است و در نتیجه، نوشته دچار تناقض‌های پیاپی گردیده است.

از قول آنتونی آربلاستر، مطرح گردیده که «اختلاف بسیاری از مکتب‌ها و جنبش‌ها در اعتقاد یا عدم اعتقاد به برخی ارزش‌ها و آرمان‌ها نیست و چه‌بسا در بسیاری موارد، مشترکند. نقطه‌ی تمایز تأکیدی است که هریک از آن‌ها بر برخی مسائل و آرمان‌ها می‌کنند.*» آیا در همان محدوده‌ی بحث تعیین رهبری سیاسی نیز نقاط تأکید شریعتی آن‌گونه است که در کتاب ترسیم شده و حکم‌های کلی صادر شده که به اعتقاد شریعتی، دموکراسی رژیمی ضد انقلابی[†] است و دموکراسی با رهبری متعهد تعارض دارد.[‡] دموکراسی حافظ سنت‌های منحن اجتماعی[§] و باعث انحطاط جامعه^{**} است و با استعمار رابطه و پیوند دارد.^{††} و یا چنان ترسیمی از فلسفه‌ی سیاسی شریعتی (به طور عام) ارائه گردیده که گویا شریعتی برای همه‌ی جوامع، و برای همه‌ی مراحل حرکت یک جامعه، به نفی آرای مردم و عدم دموکراسی معتقد است.

آیا می‌توان از مطالبی که شریعتی در نقد حکومت‌های غربی و جنایات استعماری آنانو حتی در نقد مکانیسم‌های دموکراسی در غرب عنوان نموده، به نفی دموکراسی از نظر شریعتی رسید؟ آیا دوست چوان ما بین نفی و افشاء، تفاوتی قائل نیست؟ بر فرض وجود دید نقادانه در شریعتی (همانند بسیاری از متفکران نوین غربی) در رابطه با دموکراسی و مکانیسم‌های آن در غرب، آیا واقعاً نقطه‌ی تأکید اصلی و اساسی برای ترسیم فلسفه‌ی سیاسی وی همین نقدها (و نه نفی‌ها)ست؟ آیا نقطه‌ی تأکید برای ترسیم یک تئوری سیاسی، دیدگاه کلی و عام آن در رابطه با «شکل نامحدود، همیشگی و عادی رهبری یک جامعه» است یا نظریه‌ی آن تئورسین در رابطه با برخی جوامع (عقب‌مانده) و آن هم در رابطه با مرحله‌ای موقت از مراحل حرکت آن جامعه؟ آیا شکل منصفانه و منطقی‌تر ترسیم نظریه‌ی پیرامون انتخاب رهبری سیاسی، طرح شکل عام و همیشگی آن، و فرضاً نقد نظریه‌ای که در

* کتاب، ص ۲۵۳.

† کتاب، ص ۹۵.

‡ کتاب، ص ۹۱.

§ کتاب، ص ۹۳.

** کتاب، ص ۹۵.

†† همان، ص ۹۹.

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

کتاب، بارها به صراحت، نظریه‌ی دموکراسی متعهد را تحلیل شریعتی از «دموکراسی در یک جامعه‌ی عقب‌افتاده‌ی سنتی و قبایلی»[†] نام می‌نهد. اما باز با تغییر نقطه‌ی تأکید شریعتی و انتقادات شدید وی از دموکراسی غربی، مردم را نمی‌توان هم‌چون فلسفه‌ی سیاسی نظام‌های لیبرال - دموکراتیک، به عنوان منشأ 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 شریعتی، 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 شریعتی، دموکراسی یک آرمان بزرگ و بسیار متعالی انسانی است که همه‌ی جوامع می‌بایست 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 شریعتی برای برخی مراحل سیر حرکت جوامع، نظریه‌ی دیگری دارد، این نیز مربوط به برخی جوامع است؛ نه همه‌ی جوامع. (برخی مراحل برخی جوامع، 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 شریعتی قرار گرفته و سپس به تحقیق کامل‌تر پیرامون فلسفه‌ی سیاسی شریعتی دست زده و پی‌درپی با مسائل متضاد، با استنباط و نظر اولیه برخورد نموده است. (مباحثی که صادقانه در متن کتاب نیز مطرح کرده است.) این مسأله، علی‌الظاهر بیان‌گر وجود تضاد در آرای شریعتی، از نگاه ایشان بوده است. اما وی در تعیین یکی از دو سوی به اصطلاح تضاد، به عنوان نظر اصلی شریعتی، نظریه‌ی مطرح شده در کتاب را اصل و نقطه‌ی اصلی تأکید، و انبوه مطالب و استنادات بیشتر و غالب آن سوی وجه تضاد را در حاشیه و فرع قرار داده است. نمی‌خواهیم این نظر بدبینانه را بپذیریم که سماجت بر برداشت اولیه و عدم تصحیح آن در برابر وجه غالب نظریات شریعتی، ناشی از سماجت در برابر طرفداران ارتدوکس شریعتی و بی‌ارتباط با برخی کیش‌ها و ویژگی‌های سنن خاص نویسنده‌ی کتاب نیست. بل که باید 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 شریعتی، که احتمالاً بعداً مواجه شده یا استنباط نموده است، شتاب‌زده برخورد کرده و حوصله و وقت به‌هم‌ریزی کل نظریه و بنای یک طرح جدید را نداشته است و بنابراین، همان برداشت اولیه را با طرح وجه دیگر اندیشه‌ی شریعتی 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 نیز از قول شریعتی آمده، وی حتی نظریه و حساسیت ویژه‌ای برای تعیین نوع خاصی از مکانیسم توزیع قدرت (مثلاً دموکراسی متعهد) برای به اصطلاح همه‌ی جوامع پس از انقلاب نیز ندارد؛ «اما زمامدار حکومت پس از انقلاب، همچون هر زمامدار سیاسی، شکل تعیین وی 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، وراثت، و... باشد*».

بنابراین بر خلاف سیر عمومی کتاب، نقطه‌ی تأکید شریعتی 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 مجرا چه قدر می‌تواند منطقی و واقعی باشد؟

۲ - کتاب در بررسی مسأله‌ی «تعیین رهبری»، با استناد به یکی از مقالات شریعتی (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 شریعتی پیرامون انتخاب رهبری (و به اصطلاح، ترسیم فلسفه سیاسی از این مجرا) بر استثناء و نه قاعده تأکید نموده است، در مبحث انتخاب امام و نقش مردم و دموکراسی در این رابطه نیز اساساً ترسیم صحیحی از نظریه‌ی شریعتی به دست نمی‌دهد و چهره‌ی نظریه را دگرگون می‌نماید؛ در حالی که چندین بار نظریه‌ی شریعتی، به طور صریحی و دقیق، در متن کتاب آورده شده است. «امامت به تعیین نیست. بل که آنچه درباره‌ی او مطرح است، مسأله‌ی تشخیص است. یعنی مردم که منشأ قدرت در دموکراسی هستند، رابطه‌شان با امام، رابطه‌ی مردم با حکومت نیست. بل که 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 زبان‌بار» نظریه سخن می‌گوید. اما بلافاصله، در صفحه‌ی بعد، تغییر نظر داده و می‌گوید: «به نظر نمی‌رسد شریعتی با یک چنین تصویر وحشت‌انگیزی موافق باشد. بل که به اعتقاد وی، گرچه امامت زاییده‌ی انتخاب و رأی مردم نبوده، و امام منصوب بشود و یا نشود و چه منتخب مردم باشد یا نباشد، امام هست. اما در عین حال، شریعتی به نحوی (!؟) رأی و نظر مردم را به عنوان منشأ قدرت

* مرآة، ۲۶، ص ۵۵۷.

† همان، ۱۸۹ - به نقل از مرآة، ۲۶، ص 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 عنون سنگی گران‌بها و زیبا تلقی کنند و چه نکنند و چه شیشه و بلور و الماس تقلبی و مصنوعی را از الماس حقیقی تمییز 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 بجویند و بیابند و از سایر سنگ‌های بی‌ارزش و شیشه‌های فلاپی دیگر "تشخیص" دهند و آن را بردارند و در نگین انگشتری بنشانند. به اعتقاد شریعتی، "می‌بینیم که نکته بسیار باریک است. در اینجا تعیین و نصب و انتخاب، هیچ‌کدام نیست و از یک وجهی دیگرش همه‌اش هست. زیرا همه یکی است. تعیین و نصب و انتخاب الماس، به الماس نیست؛ به نگین انگشتر نشانیدن 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 نشانیدن الماس به نگین انگشتری، 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 مثابه رأی دادن و بیعت با وی و عدم تشخیص و شناخت صحیح به شخصیت و امامت امام، در واقع به معنای عدم انتخاب او به عنوان رهبر سیاسی جامعه می‌باشد.[†]

با این تحلیل صریح و منطقی کتاب، انتظار می‌رود نویسندگی محترم، حداقل از منظر نظریه امامت، انتقادی بر نظریه شریعتی در رابطه با انتخاب دموکراتیک رهبری سیاسی جامعه (و در این رابطه، ترسیم منطقی فلسفه سیاسی شریعتی) نداشته باشد و مسأله با این صراحت و دقت حل شده باشد. اما با کمال تعجب و بنا به دلایلی ناشناخته، در صفحات بعد مرتباً نظریه بالانس می‌زند و مجدداً انتقادات گذشته‌ی کتاب بر شریعتی را تکرار می‌کند و بلافاصله دو صفحه بعد از مطالب فوق (ص ۱۹۳) باز مسأله‌ی مخالفت اندیشه‌ی شریعتی 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 فلسفه سیاسی شریعتی، نظر شریعتی در رابطه‌ی نقش مردم و رهبری سیاسی (و امامت در شکل سیاسی آن) را نادیده گرفته و یا به حاشیه می‌راند.

* مرآة، ۲۶، ۵۸۰.

† همان، ۱۹۰.

۴ - کتاب، پس از آن که چهره‌ی غیر دموکراتیکی از فلسفه سیاسی (با ارائه‌ی «مبانی فلسفه‌ی سیاسی شریعتی» 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 شریعتی 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 شریعتی، 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 شریعتی با مبانی تئوکراسی» 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 شریعتی، به خصوص در مخالفتش با دموکراسی و تکیه بر جهل و ناآگاهی توده‌ها، به نوعی نخبه‌گرایی و برگزیده‌سازی برمی‌خوریم، اما در چارچوب اندیشه‌های 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 یک 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 شریعتی 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، و لذا، غیر برگزیده‌ساز نزدیک می‌سازد.*»

اما این سؤال همچنان باقی است که چه‌گونه این همه دلایل و فاکت مستند و صریح از شریعتی، همگی می‌شوند «پاره‌ای تلاش و جهت‌گیری‌ها»، اما از آن‌سو، یک نظریه، آن هم با برداشت و استدلالی ناقص و ضعیف، بخش «اصولی» 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، شریعتی 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 تعبد مذهبی و بدون چون و چرا می‌پذیرد. از سوی دیگر، در عرصه‌ی فلسفه‌ی سیاسی، آگاهان به خوبی می‌دانند که چه پیوند ناگسستنی‌ای میان دموکراسی با راسیونالیسم وجود داشته و اساساً یکی از ضروری‌ترین مبنای 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 پی‌آمدهای اجتماعی مبتنی بر فلسفه‌های سیاسی گوناگون سوق خواهد داد... از گفته‌ها و نوشته‌های پراکنده‌ی شریعتی به خوبی می‌توان پی برد که تا چه حد مبانی معرفت‌شناسی وی از اصول و مبانی فلسفه‌های جزمی و دگماتیستی، که زیر بنای معرفت‌شناختی نظام‌های استبدادی و توتالیتر 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 شریعتی، 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 دورکیمی و مخالفت با نخبه‌گرایی و وجود هرگونه مرجعیت فکری و نهادها و سازمان‌هایی که بر اساس اتوریتته‌ی مذهبی، زمینه‌ی بسیار مناسبی را برای رشد گرایش‌های دموکراتیک فراهم می‌سازد... و از همین راستا می‌توان قضاوت عادلانه‌تری را در مورد نقش اندیشه‌های شریعتی 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 تنگاتنگ 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 همین برتری نشأت می‌گیرد... به این ترتیب، شریعتی 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 دگماتیستی 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، خطاناپذیری، 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، زیربنای اقتصاد است...

۷ - اعتقاد به اومانیسیم: یکی از مهم‌ترین تمایزات میان اندیشه‌ها و گرایش‌های تئوکراتیک با جنبش اصلاح مذهبی شریعتی، در نحوه‌ی نگرش و طرز تلقی آن‌ها از جای‌گاه و اهمیت انسان در چارچوب اندیشه‌ی دینی نهفته است... گرایش‌های ضد اومانیسیتی 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 مشروعیت هر نظام، نظام رهبری را مستقیم یا با واسطه، مأخوذ از ولایت الهی دانستن، زمینه‌ی بسیار مناسبی را برای تکوین نظام‌های تئوکراسی فراهم می‌سازد. آن‌چنان که به نفی هرچه پیش‌تر 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 می‌شنویم 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 این‌چنین است که رهبری‌های کارزماتیک، که منشأ مشروعیت آن‌ها چیزی خارج از رأی و انتخاب افراد جامعه است، شکل می‌گیرد.

اما شریعتی، بر خلاف پیروان تفکرات تئوکراتیک و حامیان نظام‌های تئوکراسی، صراحتاً اعلام می‌داد که به نوعی اومانیسیم قائل است... البته باید توجه داشت که اومانیسیم شریعتی را به‌هیچ‌وجه نباید با معنای اصطلاحی و رایج این مفهوم در مغرب‌زمین، یکی گرفت... از نظر شریعتی در اومانیسیم شرقی یا اومانیسیم دینی، بر خلاف بینش کاتولیکی و نیز بر خلاف اومانیسیم 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 (به‌ویژه در صفحات ۵۹ تا ۶۷، و ۱۵۵ تا ۱۶۷ ارائه می‌شود، در تضاد می‌باشد.)

جایگاه شایسته‌ای در نظام هستی می‌یابد که هیچ‌یک از مکاتب رادیکالیستی و اومانیستی غربی نتوانسته‌اند چنین عظمتی و جایگاهی را به وی ببخشند. نکته‌ی دیگری که انسان‌شناسی خاص شریعتی 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 شریعتی، بر خلاف دیدگاه‌های تتوکراتیک، که زربینای نظری نظام‌های تتوکراسی قرار می‌گیرند، قدرت عصیان، انتخاب، و آزادی آدمی، به رسمیت بیش‌تری شناخته می‌شود.

از سوی دیگر، با توجه به تأکید شریعتی 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 - سنت‌سنیزی با تکیه بر آگاهی: بینش نهفته در این عبارت معروف شریعتی، که «کفر آگاهانه برتر از ایمان ناآگاهانه است.» را به‌هیچ‌وجه 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 شریعتی بر اسلام و ایمان آگاهانه و انتخابی نشان می‌دهد، به خوبی می‌توان به نتایج و پی‌آمدهای سیاسی و اجتماعی مختلف و کاملاً متعارض آن‌ها پی برد...

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

از جمله‌ی این لوازم و نتایج، می‌توان به مخالفت با هرگونه فضائل استعبادی، به معنی تحمیل ارزش‌های اخلاقی و اعتقادی بر افراد جامعه بر خلاف 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 شریعتی، بر خلاف بینش سیاسی، گرایش‌های تتوکراتیک 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 بخشید. به همین دلیل است که گفته شده امت و جامعه‌ی اعتقادی در فلسفه‌ی سیاسی شریعتی را بیش‌تر به مثابه‌ی یک حزب می‌بایست تلقی کرد. و لذا، بر خلاف بینش سیاسی و اجتماعی گرایش‌های تتوکراتیک، نمی‌توان احکام سلسله‌مراتب و روابطی را که درون یک حزب و میان اعضا و رهبری آن برقرار است، به کل

* این تفسیر نیز اساساً با تفسیر سیاسی که از تئوری امامت شریعتی (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 شریعتی بی‌نیاز می‌سازد و شالوده و نقاط تأکید دموکراتیک وی در ابعاد گسترده‌ی اندیشه‌اش را آشکار می‌سازد.

۵ - در یک برخورد کلی با نظریه‌ی امت و امامت شریعتی، 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 شریعتی 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 مسأله‌ای متفاوت با حساسیت‌های مذهب‌هدفانه است که بعضاً از ترسیم نادرست تئوری او به دست داده می‌شود.

۶ - نظریه امامت شریعتی، 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 شریعتی، 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 شریعتی 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 شریعتی 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 شریعتی 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 ۲۲۲ تا ۲۵۵ کتاب.

† مرآه، ۹، ص ۲۲۴.

مرزهای ملی جغرافیایی به مسأله 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 شریعتی است و هم نوعی اتویاگرایی. و به واقع، همان‌گونه که شریعتی در نقش تاریخی شیعه، به وضوح بدان دست می‌یابد، شیعه «یک حزب تمام است» و امت نیز.

۹ - برای درک دقیق‌تر و صحیح‌تر نظریات شریعتی پیرامون امامت (و مسأله‌ی 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*.

شریعتی در رابطه با موضوع اول، با تکیه و تأکیدی 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 عملکرد آن، و با محک ارزش‌هایی مستقل از «در اکثریت» یا «در اقلیت» بودن‌ها و کمیت‌ها مشخص می‌گردد.

همان‌گونه که به خوبی از بحث امامت شریعتی (و در قالب مثال الماس و مسأله‌ی نگین انگشتی) برمی‌آید، 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 قانون‌اساسی، تبلور یافته، مورد محک و آزمون و قضاوت قرار می‌گیرد.

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

اگر این مسأله را در کنار نظریه‌ی «عرفان - برابری - آزادی» شریعتی قرار دهیم که به آزادی (بر خلاف برداشت نویسنده‌ی کتاب⁺) نه به عنوان یک ابزار، بل که به عنوان یک اصل

* اما در کتاب، این دو مقوله با هم مخلوط می‌شوند و این بحث شریعتی 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 کنه 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.

اساسی و آرمان بزرگ بشری می‌نگرد، آن‌گاه عمق و جوهره‌ی این نظریه روشن‌تر می‌شود. یعنی در ظل «آزادی» (این آرزو و آرمان بنیادی تاریخی انسان‌ها) نه تنها اکثریت، بل که اقلیت نیز حق دارد همواره فراتر از مشروعیت، بر مبنای حقانیت، منتقد و معترض نظام رهبری باشد. (شریعتی در رابطه با دپلی‌تیزاسیون توده‌ها، همیشه اعتراض آن عرب ساده به بلندی طول لباس عمر را مثال می‌زند و یا به برخورد باز و دموکراتیک امام علی با مخالفین خود، که حتی در تدارک جنگ با وی بودند، اشاره می‌نماید.)

در این تئوری، نظام سیاسی دو ملاک نقد دارد؛ نه یک ملاک. هم ملاک مشروعیت سیاسی و هم ملاک حقانیت کاربردی؛ حقانیتی که بر پایه‌ی مبانی معرفت‌شناختی شریعتی، تحلیل و ارزیابی آن در تخط و انحصار کسی نیست.

۱۰ - اما در رابطه با بحث و نظریه‌ی رهبری موقت انقلابی (یا دموکراسی متعهد)، در ابتدا ضروری است بر این نکته توجه شود که شریعتی در طرح بحث خود، بین دو موضوع امامت (به عنوان یک بحث کلامی - تاریخی - سیاسی) و رهبری موقت انقلابی (که بحثی کاملاً امروزی و سیاسی است)، و با نوعی ارتباطدهی بین آن‌ها، نوسان دارد و گاه ادبیات مشترکی را در این دو به کار می‌برد. ولی به هر حال، نقطه‌ی تأکید بحث‌ها در هریک جداگانه است. (در یکی بیشتر کلامی - تاریخی، و دیگری بیشتر سیاسی است.) و برای درک بهتر نظریاتش، باید بر این نکته دقت داشت.

تا این‌جا دیدیم که کتاب، فلسفه‌ی سیاسی را در بحث تعیین رهبری خلاصه کرده و در این مبحث نیز نقاط تأکید را تغییر داده و آن را نیز در یک نظریه (رهبری موقت انقلابی) منحصر کرده بود. اما خود این نظریه نیز بر خلاف تصویری که از آن به دست داده می‌شود، نه مربوط به همه‌ی جوامع و نه مربوط به هر جامعه‌ای است که انقلاب می‌کند.

بحث انتخاب زمامدار پس از هر انقلاب، و بیان این مسأله که نوع انتخاب را منشور هر انقلابی مشخص می‌کند و عدم حساسیت بر تئوری رهبری موقت انقلابی، در این بحث آشکارا بیان‌گر این نکته است که شریعتی نظر خاصی برای تعمیم و تسری نظریه‌اش بر تمامی انقلابات نداشته است. بل که دقت در ادبیات و بیان شریعتی پیرامون این نظریه، مشخص می‌کند که حوزه‌ی عمل آن مربوط به جوامعی است «با روابط و توده‌های منحنی و عقب‌مانده». (با توجه و دقت بر کلمه‌ی «منحنی»، که در تمامی جاهایی که شریعتی این نظریه را مطرح کرده، به کار برده است^{*}). نویسنده‌ی کتاب نیز یک بار (بر خلاف سیر عمومی استدلال‌ها) به درستی آن را در رابطه با یک جامعه‌ی عقب‌افتاده‌ی سنتی و قبایلی، معرفی می‌کند.[†]

^{*} ر.ک. مآء، ص ۶۰۴، ۶۱۹، ۶۲۳ و... و یا خاطره‌ای که از سفر هانری مارتینه به کشور تازه‌استقلال‌یافته‌ی چاد نقل می‌کند. (مآء، ص ۶۰۶)

[†] کتاب، ص ۵۲.

۱۱ - حال اگر کتاب را از آخر به اول بخوانیم، در خواهیم یافت که شریعتی مبانی دموکراتیکی را برای فلسفه‌ی سیاسی‌اش بنا نهاده است. در تعیین رهبری و حکومت نیز، چه در کادر 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 عقب‌افتاده.»

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

این جوامع، تشنه‌ی آزادی‌اند تا در ظل آن رشد یابند و به بلوغ رسند. اما از سوی دیگر، بسیار منحن 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 گرایش‌ها و ارتجاعی 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 تازه‌استقلال‌یافته، با آن مواجه شدند و آن را در کنفرانس غیرمتعهدها در باندونگ مطرح کرده و به پاسخ «دموکراسی هدایت‌شده» رسیدند. شریعتی 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 شریعتی نظریه‌ی کارشناسی رهبری موقت انقلابی را مطرح می‌کند و نام دموکراسی متعهد (یعنی یک اصطلاح دویخشی «دموکراسی» و «متعهد») را بر آن می‌نهد. چه‌گونه می‌شود هم دموکراتیک بود و هم متعهد؟ موقعی که هم مقید به آزادی و آگاهی (که شریعتی به عنوان تفاوت دموکراسی متعهد و دیکتاتوری آورده است) و هم موقتی بود. اما با چه مکانیسمی و با چه ملاک زمانی و کیفی و کمی؟ شریعتی 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 منحن (نه با دیکتاتوری و استبداد) شرایط را برای انتخابات و دموکراسی آماده سازد (آزادی - آگاهی - موقتی بودن). شریعتی بر اساس درد و معضلی که مشاهده کرد، یک نظریه داده است؛ نه یک «سیستم» و «مکانیسم» و متأسفانه برای کوبیدن این نظریه به سیستم‌هایی استناد گردیده و مثال زده شده که شریعتی خود شدیداً با آنها مخالفت کرده است. زیرا یا با مثال از سیستم‌های حکومتی مذهبی به نقد این نظریه پرداخته‌اند؛ که شریعتی 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 بلوک

* مرآت، ص ۱۹۷.

شرق (سابق) که باز بارها شریعتی به نقد و افشای «توتالیتریسم 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 تلفیق 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 روشن‌مند نشده و برنامه و مدل خاص خود را ارائه نداده است، دموکراسی رایج، تنها راه‌حل 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 لیبرالی، که توده‌ها به‌ترین و قابل‌اعتمادترین داور خواست‌ها و منافع حقیقی خویشند، یک نوع خوش‌بینی بسیار افراطی برمی‌خیزد. چرا که فرضاً، چه‌گونه می‌توان پذیرفت اشتیاق یک معتاد به مواد مخدر و یا ممانعت کردن از تحصیل کودکان در جوامع روستایی، و یا عطش به مصرف در یک جامعه‌ی مصرف‌زده‌ی غیر مولد، کاملاً منطبق با سرنوشت حقیقی و واقعی خود آنان است؟[†]» و یا در آن‌جا که از قول شریعتی می‌آورد «آراء افسون‌شده‌ها و استعمارزده‌هاست 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.[‡]»

شریعتی 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، مسلماً تازه هست؛ اگرچه ممکن است درست هم باشد. بنابراین هرچه می‌گویم 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 شریعتی در این

* م‌آ ۲۷، ص ۲۲۲.

† کتاب، ص ۲۰۴.

‡ م‌آ ۲۶، ص ۶۲۵.

§ م‌آ ۲۶، ص ۴۷۸.

موارد، و به‌کارگیری و سوءاستفاده از آن مطرح گردیده است. آنچنان که گویی نظریه‌ی شریعتی در این موارد، هم‌سنگ نظریات ولایت و حکومت مطلقه‌ی دینی، 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 شریعتی را در این موارد، همچون سلاح ارزان‌خریدی مورد استفاده 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 شریعتی، و عدم درک تضاد ماهوی و تضاد جوهری مذهب علیه مذهب در بسیاری از ابعاد کفری، بستر مناسبی 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، زبیده‌ی 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 موفقیت‌آمیز اولیه از فرم و ادبیات هر اندیشه‌ی نوینی، از جمله همین نظریات، پیوند زدن یک درخت جدید بر تنه‌ی درخت پیشین است که محصولش نه ثمره‌ی نهال نخستین، بل که حاصل این پیوند جدید است. هرچند در پایان، رنگ و طعم میوه‌ی برآمده، تلقب حاصل از پیوند را آشکار می‌کند.

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

۱۳ - اگر با یک نگاه از بالا و از بیرون، به انگیزه‌ی شریعتی در طرح مبحث امامت بنگریم، چه درخواهیم یافت؟ او خود به صراحت 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 یک‌مرتبه، مثل یک کشف، یک مکاشفه، دریچه‌ای به سوی یک دنیای کاملاً تازه در برابر گشوده شد... و به نتایجی رسیده‌ام. اما نه شما باید معتقد باشید که آنچه می‌گویم صد در صد است، و نه خودم معتقدم که صد در صد 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

* مرآة، 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 گاه‌به‌گاه، 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 منشأ قدرت و نظریه‌ی رهبری موقت (دموکراسی متعهد) داشته، نتوانسته است یکی از ابعاد مهم تفکر فلسفی - سیاسی شریعتی را از محتوا و مضمون کلی کتاب استخراج نماید و آن، نگرش تأییدی و تأکیدی شریعتی است بر مضمون و محتوای دموکراسی، و به عبارت روشن‌تر: **تعهد در دموکراسی** (نه دموکراسی متعهد یا نظریه‌ی رهبری موقت انقلابی) در این‌جا بحث شریعتی اصلاً درباره‌ی منشأ و مشروعیت قدرت و حاکمیت سیاسی نیست. بل که درباره‌ی آن نوع کارکرد دموکراسی (در حکومت مبتنی بر دموکراسی) است که مورد قبول وی می‌باشد.

تا این‌جا، دیدیم که شریعتی در بحث منشأ حاکمیت و قدرت، با توجه به میانی 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 مسأله‌ی مشروعیت دموکراتیک حاکمیت حل شده است. اما نظریه و گرایش شریعتی بر این اساس متکی است که مردم به عنوان منشأ قدرت در دموکراسی، می‌بایست به یک برنامه‌ی جهت‌دار (حال تحت هر عنوان) رأی دهند و نه به اشخاص و افراد. دموکراسی در کارکرد

* مرآ، ۲۶، ص ۵۹۰.

† همان، ص ۶۳۱.

‡ همان، ص ۳۶۶.

§ همان، ص ۶۳۲.

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

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

اما 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»، بل که از موضع «مردودیت» است. این مخالفت، موضعی تئوریک است؛ نه حقوقی. در جامعه‌ی ایده‌آل او، همه‌ی هنرمندان باید آزاد باشند. اما 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. اما خود وی در اندیشه‌اش، رأی را می‌خواهد که مردم، آزادانه و آگاهانه، به «برنامه»ی 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. اما این تعهد، گاه جلب رضایت احساسی هواداران و حداکثر مردم یک مقطع از یک جامعه است، اما 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 برمی‌گزیند، اما رهبری ملزم به پیش‌برد اهداف (آزادی و عدالت و رفاه و سعادت) مورد توافق همگان است و گاه می‌بایست جامعه‌ی خو کرده بر عادات و مصرف‌های پیشین را هم از تنگناها و سختی‌هایی نیز عبور دهد؛ سختی‌هایی که ممکن است مثلاً با ترویج فرهنگ کار و تلاش و کم‌مصرفی و قناعت، برای توده‌ها ناخوش‌آیند نیز باشد. اما 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 بایست مسند قدرت را ترک کند و طبعاً می‌بایست دور جدیدی از فعالیت، جهت ارتقای آگاهی مردم و کسب صلاحیت و آمادگی آنان برای گذر از گردنه‌های سخت رشد اقتصادی - سیاسی - اجتماعی را آغاز کند.

و این همان نظریه‌ای است که نویسنده در پایان کتاب مطرح، و از قول شریعتی نیز آن را تحلیل و تأیید نموده است. «رسالت روشن‌فکران، 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.*»

* مرآه، ۴، ۲۵۷.

این عبارات شریعتی را اگر به عنوان مبنا 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 روشن‌فکران 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 مبنا، 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 «نیاش». 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 استقلال‌طلبانه حاکمیت یافته نیز متعهد به دموکراسی برنامه‌ای است. اما دموکراسی برنامه‌ای، محدود، و گستره‌ای عام‌تر از رهبری موقت انقلابی دارد. این نظریه، یکی از میانی فلسفه‌ی عام سیاسی شریعتی می‌باشد.

او سعی کرده است که با دقت مرزها و خندق‌های ظریف 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 فریبنده‌تر و برای جامعه خطرناک‌تر است. چنان‌که نظراً 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 نامیده باشد و این است که تنبیه، به معنی بیدار کردن، - و سیاست - به معنی تربیت کردن، در زیان 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 توعش، هم نبوت داریم و هم سلطنت*». «مسئلاً 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 پلتیک متری‌تر 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 مثلاً 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 پلتیک 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 پرورش 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 شریعتی 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 احیاناً عدم حل احتمالی این مسأله در ذهن نویسنده، غیر قابل پذیرش است.[§])

اما پوشاندن این گرایش در پوشش نقد شریعتی، 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 شریعتی آگاه است، خواننده را در دریافت این که اساساً روی سخن با کیست، دچار ابهام می‌کند** و این، پدیده‌ی خوش‌آیندی نیست. بر

* مرآة، ص ۵۰۰

† همان، ص ۵۲۲

‡ به عنوان نمونه، بخشی از این شباهت را در مرآة، 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 شریعتی، 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 درباره‌ی قضاوت عادلانه در رابطه با «نقش شریعتی و اندیشه‌هایش در رشد و گسترش آموزه‌های دموکراتیک» طرح می‌کند، و بر مبنای پتانسیل و ژرفایی و گستردگی اندیشه‌ی شریعتی 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 مدیدی 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 شریعتی 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 گنداب و ماندابی نیست. همان‌گونه که در رؤیای سراب نیز نباید فرو رفت. روشن‌فکر متعهد ایرانی، باید به‌طور عمیق و دقیق و مشخصی، تفاوت مفهوم دموکراسی (اگر اینک به آن، به عنوان یک روش می‌نگرد) و آزادی (اگر آن را در جای‌گاه آرمان قرار داده است) را دریابد و هر یک را در مقام شایسته‌ی خود بنشانند؛ 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 بیانیدشد و اگر جهانی بیانیدشیم، مسأله‌ی 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؛ ولو نتواند هیچ نقابی بر چهره زند. وانگهی، مگر دموکراسی نقابی نیست که وی گاه بر چهره می‌زند؟»

* مرآة، ص ۵۰۳.

دموکراسی متعهد؛ پاورقی یا متن*؟

۱ - مقاله‌ی «حکومت گذار در اندیشه‌ی سیاسی دکتر شریعتی» 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، بل که حامل درست، مفید، و به موقع سخن گفتن نیز باشد. در این باب، سخن بسیار است.

۲- همچنین، مقاله‌ی حکومت گذار، بر خلاف نوشته‌ی «فلسفه‌ی سیاسی شریعتی» از آقای بیژن عبدالکریمی (که نظریه‌ی دموکراسی متعهد را مبنای تحلیل فلسفه‌ی سیاسی شریعتی قرار داده است) این نکته را مورد تأکید قرار می‌دهد که شریعتی در ایده‌آل و آرمان فرهنگ سیاسی‌اش، سخت معتقد به دموکراسی است و از وی نمونه می‌آورد که «من دموکراسی را متمدنی‌ترین شکل حکومت، و حتی اسلامی‌ترین شکل آن می‌دانم.» و دموکراسی متعهد را موقت و مرحله‌ی گذار برای شرایط و «جوامع موجود» می‌داند و آن را مترادف نظریات سی.اچ. داد و هانتینگتون و کاردوسو و... 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 شریعتی کاربرد عامی برای نظریه‌ی دموکراسی متعهد خود قائل بوده است. نقدنوشته‌ی حاضر، در رابطه با همین نکته و برخی مفاهیم و تعابیر پیرامون آن می‌باشد.

۳ - واقعیتی است که در فرهنگ سیاسی شریعتی، از یک سو انبوهی از مبانی و مفاهیم و آموزه‌های مبلغ دموکراسی وجود دارد که بخشی از آن در فصل چهارم نوشتار بیژن عبدالکریمی، «تمایزات فلسفه‌ی سیاسی شریعتی با مبانی تئوکراسی» و نیز در نوشتار 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 شریعتی»، نوشته‌ی آقای هاشم اکبریانی، که در مجله‌ی فرهنگ توسعه، شماره‌ی ۱۴، به چاپ رسیده بود. مقاله‌ی نگارنده نیز با عنوان «آزادی و انتخابات، دوره‌یافت سیاست‌گرا و سیاست‌زدا» در مجله‌ی فرهنگ توسعه، شماره‌ی ۱۶، به چاپ رسیده است.

جانشین خدا در هستی، و مردم را جانشین خدا در جامعه می‌داند، و حتی واژگان خدا و ناس را در قرآن، در رابطه با جامعه، هم‌تراز می‌نهد.^{*} طرح صریح دموکراسی، به عنوان «شکل نامحدود، همیشگی، و عادی جامعه[†]»، و نیز «مترقی‌ترین و اسلامی‌ترین شکل حکومت[‡]»، در نظرگاه‌های سیاسی‌اش؛ و اعتقاد به نقش مردم و امت در مشروعیت و به حاکمیت نشانیدن امام (با مثال الماس و انگشتر[§]) و تأکید بر مبنا بودن انتخاب و اجماع مردم در تعیین رهبری و حاکمیت مذهب شیعه در دوره‌ی غیبت^{**}، در نظرگاه‌های دینی و اعتقادی‌اش؛ و معرفی تئوکراسی و زعامت دینی به عنوان «مادر استبداد^{††}» و نقد و نفی سیستم‌های غیر دموکراتیک بلوک شرق (سابق) تحت عنوان «توتالیتریسم سنگین و خشن و چندبعدی^{‡‡}» و... از سوی دیگر نیز وی به معرفی و به نوعی تأیید نظریه‌ی دموکراسی متعهد برای مخاطبانش پرداخته است و این نظریه مخالف دموکراسی در حداقل، مراحل از حرکت جامعه است؛ هرچند از این نظریه نیز روایت‌ها و تأویل‌های گوناگونی ارائه می‌شود که تأمل بر آنها بسیار ضروری و راه‌گشا است. در هر حال، میان آن انبوه مبانی و مفاهیم و این نظریه، چه رابطه‌ای وجود دارد؟ برخی با روایت و تأویل خاصی که از این نظریه دارند، آن را در تضاد با آن آموزه‌ها می‌بینند و حتی گاه با رویکردی غیر منطقی، یعنی ترسیم فلسفه‌ی سیاسی شریعتی از منظر این نظریه، به نقد و نفی دیدگاه و فلسفه‌ی سیاسی شریعتی پرداخته و با دغدغه‌ای فلسفی و سیاسی، آن را «نادرست» می‌دانند. اما برخی با تأویلی نسبتاً مشابه از نظریه، اما با نگاهی هم‌دلانه بدان، و با دغدغه‌های اقتصادی، آن را نظریه‌ای «مفید» برای رشد و توسعه‌ی جوامع جهان سوم می‌خوانند و تجربه‌ی موفق برخی از این جوامع، و نظریه‌ی هم‌سوی برخی تئوری‌پردازان را نیز نمونه و دلیل می‌آورند. اما سؤالات و اشکالاتی نیز در رابطه با نمونه‌های ناموفق این جوامع، در کنه ذهن خود دارند. در این تفسیر و تأویل، تضادی در آرای شریعتی دیده نمی‌شود. چرا که دموکراسی مطلق، ایده‌آل شریعتی است و دموکراسی متعهد، متعلق به دوران گذار به سمت رشد و توسعه و تشکیل جامعه‌ای دموکراتیک می‌باشد. و تفکیک این دو مرحله، تضادی را که ظاهراً در آرای شریعتی دیده می‌شود، توضیح می‌دهد.

۴ - دموکراسی متعهد از نقاط ابهام و به اصطلاح متشابهات آرای شریعتی گردیده است. نگارنده معتقد است که روایت‌های ارائه شده از این نظریه (در هر دو رویکرد فوق) تأویل‌هایی نادرست از آن متشابهات می‌باشد. چرا که هم در تعارض با مبانی و محکمت آموزه‌های شریعتی است و هم برداشت‌هایی غیر روش‌مند مبتنی بر تعمیمی نادرست از نظریه‌ای

* م‌آ ۱۶، ص ۶۸

† م‌آ ۲۶، ص ۶۳۲

‡ م‌آ ۵، ص ۴۸

§ م‌آ ۲۶، ص ۵۸۰

** م‌آ ۹، ص ۲۲۴

†† م‌آ ۲۲، ص ۱۹۷

‡‡ م‌آ ۲۷، 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 نقدنوشته‌ی «حکومت گذار» کاملاً ضروری است.) و به اجمال به طرح برخی نکات عمومی و بعضی توضیحات می‌پردازم:

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

۴ - ۲ - شریعتی 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 مثابه‌ی 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 شریعتی 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 بر نمی‌کنند!

باید افزود 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

* م‌آ ۲۶، ص ۴۷۸

† م‌آ ۲۶، ص ۴۷۸

‡ م‌آ ۲۵، ص ۲۵۹

§ 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 (معمولاً روشن‌فکر، به عنوان وجدان اجتماع) در بر می‌گیرد، جوهره‌ی عمیقاً دموکراتیکی را در تئوری خود به پیش می‌برد.

۴ - ۳ - گفتیم که شریعتی، 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 شریعتی، دهه‌ی ۱۹۵۰، یعنی پس از جنگ دوم جهانی و استقلال بسیاری از جوامع جهان سوم از یوغ استعمار، و اکثراً و به‌ویژه در آفریقا بوده است. در آن دوره، برخی از جوامع تازه‌استقلال‌یافته، به‌ویژه در آفریقا، با معضل 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. شریعتی نیز در امتداد تبیین نظریه‌ی امامت شیعه، به همین مقوله برخورد نمود. یعنی وی خواست چنین مقایسه کند که نه‌تنها در جامعه‌ی قبایلی صدر اسلام، بلکه حتی برخی جوامع عقب‌مانده و قبایلی قرن بیستم نیز دموکراسی مطلق، ناکارآمد می‌باشد. دقت در ادبیات و بیان شریعتی پیرامون این نظریه، مشخص می‌کند که حوزه‌ی عمل آن مربوط به جوامعی است با «روابط و توده‌های منحنی و عقب‌مانده» (با توجه و دقت بر کلمه‌ی «منحنی»؛ در اکثر جاهایی که شریعتی این نظریه را مطرح کرده، به کار برده است^{*}). بنابراین، وی در طرح این نظریه، بر خلاف تأویل نگارنده‌ی مقاله‌ی «حکومت گذار»، نه‌تنها تمام جوامع موجود، بلکه حتی تمامی کشورهای توسعه‌نیافته و یا در حال توسعه را در نظر ندارد و حتی در پی ارائه‌ی راه‌حل سیاسی برای مسأله‌ی رهبری در انقلابات هم نیست: «اما زمامدار حکومت پس از انقلاب، همچون هر زمامدار سیاسی، شکل تعیین وی 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 قانون‌اساسی یا منشور سیاسی انقلاب تعیین می‌شود و شکل آن می‌تواند انقلابی، انتخابی، وراثت، و... باشد[†]». پس نظریه‌ی دموکراسی متعهد شریعتی، نه برای همه‌ی جوامع است و نه برای همه‌ی مراحل (حتی برخی) جوامع. بلکه ناظر به مرحله‌ای از حرکت برخی جوامع (مانند جوامع

^{*} رک مرآة، ص ۶۰۴ و ص ۶۱۹ و ص ۶۲۲ و یا خاطره‌ای که از سفرهای مارتینه به کشور تازه‌استقلال‌یافته‌ی چاد نقل می‌کند. (مرآة، ص ۶۰۶)

[†] مرآة، ص ۵۷۷

قبایلی و منحنی که به عللی اجتماعی، مانند استقلال یا انقلاب برخاسته از برخی مناطق - مثلاً شهرنشین - به شکلی گسترده 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؛ وگرنه حاکمیتی که در سیر طبیعی جوامع، و بر اساس مکانیسم‌های موجود در آنها (مثلاً در یک سیستم پارلمانی، شورایی، 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 شریعتی مکانیسم خاصی را برای همه‌ی انقلابات نیز پیشنهاد نمی‌کند. پس باز این نکته مشخص می‌شود که نظریه‌ی او، ناظر به برخی جوامع (مثلاً 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 بیاید تا حالت گذار مصداق پیدا کرده و نظریه‌ی دموکراسی متعهد عملی گردد و به این ترتیب، بحث شریعتی، نظریه‌ای است برای حل پارادوکس در برخی وضعیت‌های پیش آمده؛ و نه فرولی برای همه‌ی وضعیت‌ها.

۴ - ۴ - نظریه‌ی کارشناسی و رهبر موقت انقلابی و دموکراسی متعهد به عنوان سنتز و راه‌حل پارادوکس دموکراسی در جوامع بسیار عقب‌مانده، در نگاه شریعتی، یک تعبیر دویبعدی است: دموکراتیک و متعهد. اما چه‌گونه می‌توان هر دوی این‌ها بود: هنگامی که هم مقید به آزادی و آگاهی (که شریعتی به عنوان تفاوت دموکراسی متعهد و دیکتاتوری آورده است)* و هم موقتی بود. شریعتی 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 نگرسته است و اصطلاحاتی همچون اقتدار و حکومت مقتدر نیز در همین راستا به کار گرفته شده است؛ در

* م‌آ ۲۶، ص ۵۲۱؛ فلسفه‌ی سیاسی شریعتی، بیژن عبدالکریمی، ص ۷۳.

حالی که نظریه‌ی رهبری موقت، حداقل در این رابطه ساکت بوده و موضع خاصی از آن استنباط نمی‌شود. موقتی بودن در آن نظریه، موکول به رشد و آگاهی توده‌هاست، و نه توسعه‌ی اقتصادی. و این تفاوت در زاویه‌ی نگاه و نقطه‌ی ناظر، مسأله‌ی مهمی در نقد مقاله‌ی حکومت گذار می‌باشد. چرا که حکومت موقت شریعتی، اساساً به خاطر غیر سیاسی بودن مردم مطرح می‌شود. اما دولت مقتدر مذکور، خود به دنبال سیاست‌زدایی از مردم، جهت رشد و توسعه می‌باشد. این نکته را در تفاوت این دو نگاه، همواره باید در نظر داشت.

در نظرگاه شریعتی، آزادی و آگاهی ضرورت بنیادی رهبری موقت است. اما وی مکانیسم خاصی برای چه‌گونگی استقرار و قواعدی برای زمان‌بندی و شکل تعیین‌انجام دوره‌ی چنین حاکمیتی، که هم آزادی‌خواه، هم انقلابی، و هم موقتی باشد و نیز ضمانت‌های عدم انحراف از این اصول را ارائه ننموده است. تنها «نظریه»‌ای مطرح ساخته که باید حکومت، به طور موقت سر کار آید تا با رشد آزادی‌ها و ارتقای اندیشه و فهم جامعه‌ی منحنی (نه دیکتاتوری و استبداد)، شرایط را برای انتخابات و دموکراسی آماده سازد. او یک نظریه داده و نه سیستم و مکانیسم. (و متأسفانه برای رد نظریه‌ی او به سیستم‌هایی استناد شده که شریعتی خود شدیداً با آنها مخالفت می‌کرده است؛ یعنی حکومت‌های دینی، که آنها را مادر استبداد می‌داند و با حکومت‌های بلوک شرق سابق، که با تعبیر توتالیتاریسم سنگین و خشن و چندبعدی از آنها یاد می‌کند.) به این ترتیب، نگارنده معتقد است این نظریه‌ی کارشناسی، بایستی تا هنگامی که به مکانیسم و سیستمی درخور دست نیافته، صرفاً در سطح مباحث تئوریک سیاسی و آکادمیک باقی مانده و تا هنگامی که روش‌مند نگردیده است، دموکراسی رایج، تنها راه‌حل مصب و ممکن برای تمامی جوامع، بدون هیچ استثنایی می‌باشد. اما حل پارادوکس دموکراسی ویژه‌ی جهان عقب‌مانده، بر دوش روشن‌فکران هم‌چنان سنگینی خواهد کرد.

۵ - نوشتار حکومت گذار، نظریه‌ی شریعتی را بر دو روایت از اقتدار و حکومت مقتدر منطبق کرده و در هر دو مورد، گفته که «شریعتی در همین چارچوب می‌اندیشد.» (ص ۳۳) و «دقیقاً چنین تصویری از حکومت گذار خود به دست می‌دهد.» (ص ۳۴)

اما 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 ۳۳) و در طرح نظریه‌ی دوم گفته می‌شود مهم‌ترین شاخصه‌ی آن این است که «با مشارکت توده‌ها به شدت مخالف است و رابطه‌ی مردم با حکومت، رابطه‌ی حمایتی و نه انجمنی می‌باشد.» (ص ۳۴) و دیدگاه شریعتی با هر دو نظریه موافق و کاملاً منطبق معرفی می‌گردد! اما شریعتی خود چه‌گونه می‌اندیشد؟ می‌توان گفت وی به طور زیربنایی و اساسی، به مشارکت مردم، که آنها را «مغناطیس و جهت و روح زندگی‌اش، دین و دنیایش 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 روشن‌فکر از سوی مردم است و بارها به این موضوع اشاره نموده است که «رسالت روشن‌فکر، 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 شریعتی هیچ‌گاه موافق این روایت از دولت مقتدر، که نخبگان و روشن‌فکران به نیابت از مردم، مسئولیت 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 تحویل بگیرند، نیست. مخصوصاً که او شدیداً مخالف دپلی‌تیزاسیون و سیاست‌زدایی 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 مقتدر که علاوه بر اقتدار، به حاکمیت مردم و مشارکت آنان معتقد است نیز در انطباق با نظریات شریعتی 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 شریعتی، به خاطر دغدغه و شتابش در انطباق آن بر نظریه‌ی حکومت مقتدر (با وجود ارائه‌ی تعریفی دوگانه و غیر دقیق) که نویسنده‌اش بدان تعلق خاطر دارد (و نیز ابهامات و ایراداتی)، از دقت کافی برخوردار نیست.

علاوه بر نکته‌ی مهوری تعمیم نظریه‌ی خاص شریعتی به فرمولی عام و انطباق آن بر دو دیدگاه متضاد، موارد دیگری نیز قابل ذکر است. مثلاً شریعتی هیچ‌گاه ضمن طرح انتقادات کلاسیکی که به دموکراسی دارد، به نفی آن نپرداخته است. اما در متن حکومت گذار، از انتقادات شریعتی 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 شریعتی 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 ظهور 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 شریعتی هم به «برخی» جوامع اشاره دارد و هم در مواردی که کلی‌تر سخن می‌گوید، در حقیقت به آسیب‌شناسی دموکراسی و برخی آفت‌های آن، و به اصطلاح، طرح برخی ملاحظات پیرامون آن پرداخته است و به‌هیچ‌وجه نخواست از این طریق، به نفی آن برسد.

* مرآه، 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 شریعتی چنین کرده است؟ خود نوشتار حکومت گذار نیز چنین نمی‌اندیشد و از قول شریعتی، 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 شریعتی 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 شریعتی، به «دفع مشارکت مردم (!) به دلیل ناآگاهی، سنت‌پرستی، غلبه‌ی احساس و...» متصف گردد؟ (ص ۳۹) و یا این تضاد را چه‌گونه می‌توان حل کرد که از سویی در طرح دموکراسی متعهد از قول شریعتی (البته از لابه‌لای درس‌های تاریخ تمدن) آورده می‌شود که «حکومتی است زاییده‌ی اکثریت، نه ساقط شده‌ی اکثریت) (نادیده می‌گیریم که قبلاً 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 سویی دیگر، صلاحیت آن‌ها به خاطر اشاره‌ی شریعتی 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 شریعتی (در سال ۴۸) در تاریخ تمدن، در بخش «گرایش‌های سیاسی در قرون معاصر» (ص ۲۱۸ تا ص 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. بدین ترتیب، 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 شریعتی فرض کرده و به شدت به آن استناد نموده و بنای عظیم تئوریک‌ی او را با آن بنا نهاده است. به این ترتیب، گویا شریعتی 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.» (بهره‌گرفته در ص ۳۵، دو بار) اما در مراجعه به متن اصلی، می‌بینیم درست بلافاصله پس از پایان تدریس و معرفی این گرایش، در معرفی گرایش دوم نیز شریعتی 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، پیش‌تر در قرن ۱۹...»

مثال دیگر این که منشأ مشروعیت حاکمیت از قول شریعتی، «نه حمایت مردم، بل که انقلاب، ایدئولوژی، مکتب، و نظایر آن» معرفی می‌شود. (ص ۳۷) اما هیچ دلیلی بر این مدعا ارائه نمی‌گردد. قبلاً دیدیم که شریعتی 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 شریعتی، در توصیف ویژگی‌های رهبری انقلاب آورده است که: «اوست که به مردم حق حاکمیت داده است.» (ص ۲۶) اما باز معلوم نیست باز از کجا استنباط فوق به دست آمده است.

از این تأویلات نادرست (خاص‌ها را عام کردن، مقطعی‌ها 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 دقت 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 شریعتی (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 شریعتی (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 سوای آگاهی مردم و رساندن آنان به مشارکت وسیع را دارد، قابل استنباط است بر ما پوشیده است.

۷ - نظریه‌ی حکومت مقتدر، که نوشته‌ی 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 شریعتی، مستقلاً 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 بر خلاف نتیجه‌گیری پایان مقاله که «این سؤال می‌تواند بی‌پاسخ نباشد، اما در اندیشه‌ی شریعتی پاسخی برای آن یافت نمی‌شود» (ص ۴) دقیقاً از آرای شریعتی نیز با سادگی تمام، قابل استنباط است. چرا که شریعتی، همانند گوروپیچ،

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 خویش، 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 مقتدر 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 شریعتی نیز اشاره داشت، باید به ساختارها، نهادها و روابط و سنن و... هریک از جوامع پرداخت. مثلاً این ره‌یافت در جوامعی با فرهنگ نظم و سلسله‌مراتب کنفوسیوسی و همراه با رهبرانی سالم، ملی، و دلسوز، و بعضاً با ضعف بودن جنبش‌های روشن‌فکری و اعتراضی، و یا نگرش هم‌گراپانه‌ی 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 مدرنیزاسیون بادکنکی و ظاهری (شبه مدرنیسم) بوده است. در این جوامع، هرگاه مردم با تفردگرایی خاصی نیز که دارند، احساس تعلق و مسؤلیت و مشارکت نمی‌کرده و دولت خود را محبوب نمی‌دانسته‌اند، معمولاً از همراهی نیز سر باز زده‌اند. تجربه‌ی «کار کردن و کف زدن»، تاکنون تجربه‌ی 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 افشایی خود، نقش تشدیدکننده‌ای در فاصله‌گیری مردم از «کار کردن و کف زدن» و ناامیدی 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. وگرنه 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، نه‌تنها 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 میان این دو قطب با مردم و هر سه با نگاه به منافع ملی، تنها راه رشد و توسعه در این جوامع به نظر می‌رسد. (انطباق این قاعده بر هریک از جوامعی که این‌چنین نیاز به بحث و بررسی و تحلیل زوایای گوناگون هریک دارد) و البته این خود منافاتی با نگرش دولت مقتدر مشارکتی ندارد. اما گاه، در ورای نگاه به دولت مقتدر، و به‌ویژه در روایت بسته‌ی آن، نوعی هراس از آزادی (و نه تنها انتخابات) به چشم می‌خورد که آن نیز قابل تأمل و ارزیابی است. این هراس، بی‌دلیل نیست. اما نباید به نتایج و ره‌یافته‌هایی زیان‌بارتر منجر گردد. زیرا درصدی از آفات و آسیب‌های اجتماعی در انتقال از یک جامعه‌ی بسته به یک جامعه‌ی باز، با حاکمیتی ملی و مردمی، طبیعی بودن و بخش ضروری تمرین دموکراسی است. اما برای حل درصدهای بیش‌تری از این آفت زیان‌بار، راه‌حل نه استبداد، بلکه آگاهی و اقتدار مبتنی بر آگاهی، آزادی، قانون، و همدلی عمومی، از جمله بخش عظیمی از روشن‌فکران است.

رشد فرهنگ عمومی و تفکر مردمان و دولت‌مردان و روشن‌فکران، و به‌ویژه طرح و ترویج نظریه‌ی استقلال و درک منافع ملی و شاخص دانستن آن در اندیشه و عمل مردمان و دولت‌مردان و روشن‌فکران، تنها راه‌حل 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 تکرار همان دور بسته و باطل و هرز دادن منابع و منافع ملی در این جوامع نخواهد داد. و البته این ره‌یافت نیز 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 نسبی‌نگر شریعتی، روشن‌فکر را برای این انعطاف و استخراج راه‌ویژه‌های ملی و بومی آماده می‌کند. پس نکته‌ی مهم، ایجاد رابطه‌ای متقابل و دیالکتیکی بین نگرش‌ها، آموزه‌های تئوریک، قواعد و... با واقعیات عینی و ملموس و تاریخ‌مند هر جامعه است. به این ترتیب، روشن‌فکر روشن‌گر، بایست دغدغه‌اش «درست - مفید (مؤثر و موفق) - و به‌موقع» سخن گفتن باشد و نه دغدغه‌ی روشن‌گرانه و انتزاعی صرفاً «درست - دقیق - کامل» سخن گفتن. روشن‌فکر این سرزمین، بایست حکایت عبرت‌آموز اسم مار و عکس مار را همواره به یاد داشته باشد. اما با این عبرت که آن که اسم مار را نوشت، حق و درستی سخن را به ارث گذارد و آن که عکس مار را کشید، موفقیت را به دست آورد. حال روشن‌فکر باید نگاه، اندیشه، و زبانی بیابد که هم درست و هم موفق باشد. در این راستاست که دغدغه‌ی «درست - مفید»‌گویی و نگاه عینی و غیر انتزاعی نوشتار گذار، جدا از صحت و سقم نظرگاه‌هایش، اهمیت و ارزش می‌یابد و سؤال پابانی ایشان برای دست‌یابی به مدلی درست و موفق، همچنان پاسخ می‌طلبد. اما آیا این طرح نظرگاه و تفاسیرشان از اقتدار، به‌موقع نیز بوده است؟

ضمیمه‌ی بخش دوم

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

اخلاقش زانوهایم را لرزاند!

گفت‌وگو با اکبر استادعظیم

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

بسم الله الرحمن الرحيم. ما در حدود سال ۱۳۴۹ یا ۵۰، مسجدی داشتیم به نام مسجد صدریه در میدان خراسان، و پیش‌نمازی داشتیم به نام آقای... ایشان رهبر هیأت‌مان 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 نشستیم بودیم، ایشان رفت سر منبر. اما منبر آن شبش 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، چه‌طور ما اجازه بدهیم؟! من به شما قول می‌دهم که نگذارم دیگر چنین سخنانی بگوید.

• آن موقع شما سنتان چه قدر بود؟

۴۴ 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 بینم 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 بروم حسینیه ارشاد، دوست من گفت من هم بیایم؟ گفتم بیا، با دوستانم رفتیم حسینیه ارشاد. وقتی که می‌خواستم بروم توی حسینیه، چون شب‌های ماه رمضان بود، دیدم روی یک نئونی نوشته‌اند علی ۲۳ 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 فردا*، شماره‌ی ۵۴ (خرداد ۱۳۷۸) به چاپ رسیده است.

بودم، رفتم داخل دیدم خیلی جمعیت است، خدا می‌داند چه قدر، ۵ هزار تا و شاید بیش‌تر نمی‌دانم، آن قدر می‌دانم که حسینیّه بالایش پر بود، پایین حسینیّه پر بود، دم در هم پر بود، جمعیت خیلی بود، تیپ جمعیت را نگاه کردم دیدم جمعیت همه دانشجویند، همه لباس‌ها مرتب و خیلی فرق دارد با جنوب شهری که من بودم، خیلی تیپ فرق می‌کرد. بعد رفتم وسط جمعیت و آن جلو نشستم. گفتم هر کی باشه، اگر علیه امیرالمؤمنین صحبت کند حسابش را می‌رسم. رفتم مقابلش نشستم، بعد ایشان شروع کرد به تشریح این که امیرالمؤمنین علیه‌السلام 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 این سخن‌ها به گوش من نرسیده بود، دیگر کلافه شده بودم، التهاب هم داشتم، بلند شدم گفتم آقای دکتر اجازه می‌فرمایید؟ گفتند بله، گفتم پس چرا در کتاب اسلام‌شناسی شما نوشته‌اید که پیغمبر مریض بود آمد بیرون و دید مردم پشت ابوبکر دارند نماز می‌خوانند. لبخند زد، خوب با این لبخند پیغمبر حق کی این وسط پای‌مال می‌شود؟ چرا این را نوشته‌اید؟ دکتر یک لبخندی زد و گفت شما اجازه بدهید من سختم تمام شود بعد صحبت می‌کنیم. گفتم نه، سخن من را همه‌ی این جمعیت شنیده‌اند، الآن بگو. گفت باشد، یک اشاره‌ای می‌کنم، در آخر سخنرانی هم بیا بیش‌تر توضیح بدهم. 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 می‌رفتند، هر کس تو شهر می‌ماند نماز می‌خواند، مثل حالا نبود. باقی‌اش را هم بعداً جواب می‌دهم. من عرق کردم و نشستم. دیدم افرادی که بغل من بودند همه بلند شدند، عوض شدند، یک عده‌ی دیگر آمدند بغل من نشستند. از من سؤال کردند آقا شما اشکالی دارید؟ ما جوابتان را می‌دهیم، هر چه بخواهی جواب می‌دهیم، گفتم من با شما اصلاً حرفی ندارم، من با دکتر حرف دارم، با شما حرفی ندارم، آن‌ها هم دیگر هیچی نگفتند. صحبت دکتر تمام شد. تمام حسینیّه آن روز به گریه افتاد، اما من بغض داشتم، ناراحت بودم، اصلاً تعجب می‌کردم. مردم برای مظلومیت علی علیه‌السلام گریه می‌کردند. بعد از ده دقیقه دیگر آمدند عقب من که بیا آقای دکتر می‌خواهد با تو صحبت کند. در حسینیّه ارشاد یک جای مخصوصی بود که برای صحبت بود. بنده نشستم و خدا رحمتش کند با ایشان صحبت کردم. اشکال‌هایم را گفتم. او هم به آرامی و با لبخند به همه جواب داد. من متوجه بودم که من یک آدم بی‌سواد هستم، دمتر شریعتی، دکتر جامعه‌شناسی تاریخ است مسلماً من را محکوم می‌کند. همه‌ی حواسم این بود که گول نخورم، من را محکوم نکند. اما خیلی قشنگ جواب من را داد، خیلی مؤدب، خیلی عالی، هیچ فکر نمی‌کرد که با یک آدم عامی طرف است، من هم همه‌اش تو فکر این بود که یک وقت من اغفال نشوم، اما جواب‌های دکتر بسیار عالی بود، من نمی‌توانستم کوچک‌ترین ایرادی بگیرم. بعد به آقای دکتر عرض کردم که من باز با شما سخن دارم. چون که دیدم ایشان بعد از یک ساعت و نیم سخنرانی آمد با من یک ساعت و نیم صحبت کرد که من احساس کردم واقعاً ایشان خسته شده، شب ماه رمضان هم هست و نزدیک سحر است، مردم سحری می‌خواهند بخورند، دیدم صحیح نیست من بخواهم بیش‌تر مزاحم بشوم. گفتم من می‌روم اطلاعات صحیحی می‌آورم با شما صحبت می‌کنم. گفت باشد. ای کاش تمام مخالفان من مثل شما بودند،

می آمدند قشنگ می نشستند و صحبت می کردند، بعد یک کتاب خاتم الانبیا به من هدیه کرد که توی آن کتاب، ایشان مقاله ای نوشته بود. آن را به من داد و به این ترتیب، من شروع کردم به خواندن کتاب های دکتر. تمام نوشته ها را خواندم، شیعه ی علوی، صفوی، همه را خواندم. تازه پی بردم من کی هستم، دکتر چه می گوید و صد درصد مواقع دکتر شدم و با هیأت مسجدمان و آقا و با رفقای ده - پانزده ساله ام شروع کردم به بحث کردن و جنگیدن که هنوز که هنوز است دارم می جنگم.

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

من نمی دانم، من اصلاً قلم این بود، من مطالعه هم می کردم و خیلی عاشق علی علیه السلام بودم و هم چنین عاشق حضرت زینب بودم و حساس بودم روی این زمینه، این حساسیتم بود، شاید عده ای قوی تر از من هم بودند.

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

اگر وهابی بود، به حضرت عباس نمی گذاشتم 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 شریعتی سخنرانی کرد. او را از منبر پایین کشیدم. با این که ختم دوستم هم بود، گفتم تو حق نداری این جور حرف بزنی، این جا مجلس ختم است، چی داری می گی؟ بنشین صحبت کنیم، بحث کنیم چه می گویی تو؟ بعد جنجال شد، یک عده از او دفاع می کردند و یک عده هم از من. شیخ قاسم در رفت، من هنوز که هنوز است آماده ام اگر کسی صحبت حقی علیه دکتر دارد، قبول کنم، اما با منطق، نه فحش. من دنبال حکم، دنبال دکتر نیستم، دنبال هیچ کس نیستم، من دنبال حقیقتم.

• شما بعداً هم به حسینییه ارشاد رفتید؟

بله، حالا می گویم. وقتی من کتاب های دکتر را خواندم موافق دکتر شدم. دیدم به به آن کسی که من عاشقش هستم اوست و اوست که علی را دارد می شناسد، اوست که حضرت زینب را دارد معرفی می کند. بعد مرتب پای سخنرانی های دکتر بودم، بعد از ماه رمضان، روزهای جمعه ایشان درس می دادند، من پای درسش می رفتم شاید شش ماه هفت ماه شد که یک روز آمدم دیدم نثونی که جلوی حسینییه ارشاد است کنده شده. جمعه هم بود و درس دکتر هم تعطیل بود. من وقتی فهمیدم دولت آمده این کار را کرده توی خیابان فریاد زدم که حالا که یکی می خواهد مردم را راهنمایی کند شما نمی گذارید؟ جنایت کارها. مردم هم هماهنگ با من صحبت کردند. اعتراض کردند که چرا این جا را تعطیل کردید.

• شما در این مدت که با آثار دکتر شریعتی آشنا شدید و کتاب‌هایش را خواندید و با خودش مواجه شدید، فکر می‌کنید مهم‌ترین حرف‌های شریعتی 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. و الا 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 اولاً مؤدب باش عزیزم، دوماً بیا صحبت کنیم. من گفتم حسین علیه‌السلام 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 علیه‌السلام 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، بخوریم بخوابیم، خوب، این می‌شود یزیدی. در مقابل ظلم سکوت کنیم؟ مگر یک مسلمان در مقابل ظلم سکوت می‌کند؟ نه، یک مسلمان این جور نیست. این است که این حرف خیلی ارزنده است و خیلی والاست.

• از دیگر نظرات شریعتی 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 سخنش 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 اما نمی‌شناسند، چه طور می‌شود که من کسی را که دوست دارم نشناسم. هی پرستش می‌کنیم، هی می‌ستاییم، اما او را نمی‌شناسیم، نمی‌دانیم راهش چیست، چی کار باید بکنیم؟ اگر کسی علی را بشناسد راهش را می‌رود، قرآن می‌فرماید «إن كنتم تحبون الله فاتبعوني» 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 شبش 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 شریعتی یا کتاب‌های دیگر را هم خواندیم، قرآن، نهج‌البلاغه و...، می‌خواهیم به چه جایی 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 برده‌ایم، 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 آن‌هایی 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 می‌یرند، دارند هنوز ارشاد می‌شوند. یکی از بدبختی‌های ما مسأله‌ی شخص‌پرستی است، اگر ما به جایی برسیم که شخص‌پرست نباشیم و حق‌پرست باشیم خیلی نجات پیدا می‌کنیم، شخص‌پرستی مهم‌ترین ضررش 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 شریعتی 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 کنتم صادقین» 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 متدین 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 شریعتی برسان. من دیدم او زیر لب یک چیزی گفت، فهمیدم که این چیزی که گفت نمی‌خواست من بفهمم، یک خورده 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 کجایش 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 فخر کردم. بله، هنوز که هنوز است متأسفانه با یک سری از این‌ها درگیری داریم. در حالی که اصلاً کتابش را نخوانده‌اند، خیلی عجیب است، آن هم تیپ متدینین، تیپی که اهل نماز، روزه، مکه، کربلا است. به خدا قسم جای تعجب است برای من.

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

متأسفانه من به آن مسجد محل دیگر نتوانستم بروم. یعنی نمی‌توانستم آن‌ها را تحمل بکنم. عرض کنم دوره‌ی انقلاب با همه‌ی مردم و با انقلاب و تظاهرات و... بودیم. شب‌ها و روزها خیلی کار کردیم. مثلاً 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، اصلاً جز تعریف و تمجید چیز دیگری نخواهند گفت چون آن‌ها به‌تر دکتر را می‌شناسند.

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

این جور که من متوجه شدم، دکتر شریعتی روحانیت آگاه و مبارز را تشویق می‌کرد و به آن‌ها احترام می‌گذاشت. اما روحانیتی که نمی‌خواستند مردم آگاه بشوند و افکار سنتی داشتند، سخنان دکتر شریعتی 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 شریعتی آمد ما را با اسلام و روحانیت آشنا کرد و ما دنبال این‌ها افتادیم و به هر حال این وضع پیش آمد. می‌گویند این وضع تقصیر شریعتی بوده، در برابر این سؤال نظر شما چیست؟

من فکر می‌کنم آن‌ها اشتباه کنند، من یکی از افرادی هستم که عاشق شریعتی و عاشق کتاب‌های او هستم اما در اول انقلاب مخالف شدم، چرا مخالف شدم؟ من انقلاب کردم، فریاد زدم. روی پشت‌بام‌ها، پایین، همه‌جا، در مقابل تیر ایستادم. اما 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، اما سودش مال اجنبی است، مال شوروی و مال آمریکا است، این جنگ نه به صلاح ماست، نه عراق، پس باید صلح کنیم. ما نباید ادعا کنیم که حزب بعث هم باید برود و حکومت عراق مثلاً دست آقای حکیم بیافتد، 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 «فبشّر عبادی الذین يستمعون القول و يتبعون 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 خطا 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 توپش 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

می‌گویند. دکتر گفت ظلم را باید از بین ببرید حالا به هر شکل و صورت که باشد فرق نمی‌کند. ما می‌خواهیم ببینیم کی خدمت می‌کند، حالا در هر لباسی باشد، لباس روحانیت باشد، غیر روحانیت باشد، یا یک کارگر باشد، کی خدمت می‌کند، دنبال آن باشیم و خودمان هم خدمت کنیم. آن حرف غلط است، من فکر می‌کنم دکتر باعث این چیزها نشد، دکتر آگاهی داد، آگاهی داد تا همه چیز را خودمان بشناسیم.

• از دوران شریعتی بیست و چند سال می‌گذرد، به هر حال دوره و زمانه هم مرتباً تغییر می‌کند. الان این بحث مطرح است که ما بعد از شریعتی، با سؤالات و مسائل جدیدتری هم مواجه شده‌ایم که به طور طبیعی دکتر شریعتی آن موقع به این‌ها جواب نداده. حالا شما فکر می‌کنید چه بخش‌هایی از حرف‌های شریعتی الان باز هم ماندگار و راه‌گشاست، هدایت می‌کند و چه بخش‌هایی‌اش الان برای ما مفید نیست و ما نیازی به آن‌ها نداریم؟

این بستگی به نظر هر کس دارد. مولانا می‌گوید:

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

من قبول ادرم، بعضی از حرف‌های دکتر شریعتی الان زمانش گذشته، اما مسأله‌ی کلیات است، مثل کتاب تشیع علوی و تشیع صفوی هنوز به ما راهنمایی می‌کند، به شیوه‌ی علوی در این زمان چی کار باید کرد، آیا ما سکوت کنیم؟ آیا همین راهی که داریم می‌رویم، یعنی بخوریم و بخوابیم، آیا وظیفه‌مان این است؟ خوب، این واقعاً همان آگاهی است که دکتر داده. من فکر می‌کنم خیلی از مطالبش برای امروز مفید و عالی است. هنوز کتاب‌های دکتر فروش دارد. هنوز عاشق دارد. برای چی؟ برای این که آگاهی می‌گیرند. یا کتاب آری این‌چنین بود برادر، این برای همه‌ی زمان‌هاست، چه قدر زیباست، به تو آگاهی می‌دهد که بنده و برده نباشی، چون بردگی شکل‌های مختلف دارد، به تو آگاهی می‌دهد برده نباش، تو آزادی، این چه قدر زیباست، ولو این که این کتاب آری این‌نین بود برادر کوچک است. حالا ما چه جوری برده‌ایم؟ ما از این زندگی چی می‌خواهیم؟ ما آزادی می‌خواهیم، امنیت می‌خواهیم، می‌خواهیم راحت باشیم، این‌ها همه‌اش آگاهی‌هایی است که دکتر داده، همیشه به من نشان می‌دهد، می‌گوید 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 تحمیقیم، این‌ها را ما باید بفهمیم، آزاد باشیم.

بعد از انقلاب من مدتی خارج از کشور هم بودم (یکی از پسرهایم آن‌جاست) در آن‌جا هم من کتاب‌های شریعتی را می‌خواندم و به آن فکر می‌کردم و می‌فهمیدم که چه قدر درست می‌گوید.

• قبل از این مصاحبه، آیا فکر نکرده بودید که نکته یا مسأله‌ی خاصی را حتماً بگویید؟ حالا اگر نکته‌ای یادتان رفته یا مسأله‌ی خاصی است که خودتان از قبل فکر کرده و دوست دارید بگویید، مطرح کنید.

نه، مسأله‌ی خاصی ندارم، اصلاً نمی‌دانم چی می‌گویم. من عموماً یک آدم عادی هستم، خدا رحمتش کند، ای کاش دکتر زنده بود، دکتر می‌گفت ای کاش علی بود، ای 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 بدبخت‌تر می‌شوند، مجبور می‌شوند به رشوه گرفتن، به کار کردن شبانه با ماشین‌هایشان، چه‌ها که نمی‌کشیم...

• فکر می‌کنید اگر الان شریعتی 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 بگویند، شاید چی می‌توانست بگوید؟ در مقابل کسانی که آگاهی ندارند. یک عده از مردم از موقعیت استفاده می‌کنند بچاپ‌بچاپ 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 به‌خدا می‌ایستد، اگر انسان حق را ببیند و راه را تشخیص بدهد، دیگر باکی ندارد، چون دوست دارد به حق برسد. ندیده‌اید شریعتی 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 روبه‌روی من و من روبه‌روی 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 جاهل بحثی نیست، چی می‌گویی شما؟ شما جاهلی ما عالمیم. اما این مرد با تمام آن بزرگی‌اش، با تمام آن زحمت‌هایی که کشیده بود، چنین با من

سخن گفت که من زانوهام از اخلاقش لرزید. خدا شاهد است، خدا شاهد است، فقط چیزی که در نظرم است، آن لبخند و آن جواب دادن‌های زیبا است، چه قدر زیبا، مثلاً درباره‌ی عمر و ابوبکر سؤال کردم، آقا شما چرا درباره‌ی عمر و ابوبکر به این شکل سخن گفته‌اید، جواب داد اگر ما با احترام درباره‌ی رهبران دیگران 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 استادعظیم به هق‌هق 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 شریعتی کدام را بیش‌تر از همه دوست دارید؟

این کتاب کویر دکن 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، واقعاً 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 واقعاً کجا اغفال شدم کجا حق است کجا باطل است.

• خرداد ۵۶ در زمان فوت مرحوم دکتر شریعتی کجا بودید و چه‌طوری از خبر مرگش مطلع شدید؟

من در تهران بودم. وقتی خبر آمده بود تمام فامیلان گفته بودند این خبر را به من ندهند، وقتی هم که من شنیدم خیلی گریه کردم، اما 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، اما، 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 مضاعف

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 قضاوت را از دست داده‌اند؛ بسیاری از قوانین با لغو قانون حمایت از خانواده (مصوب سال ۴۶ و اصلاح شده در سال ۵۳) به قوانین سال ۱۳۱۰ (یعنی بیش از نیم قرن رو به عقب) بازگشته است؛ مردان حاکمان بلامنازع خانواده در امر طلاق شده‌اند (ماده‌ی ۱۱۳۳)؛ 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 خانواده‌ی قاتل بدهند تا بتوانند او را مجازات کنند، یعنی هم عزیزشان را از دست بدهند و هم مبلغی را ولو با فروش زندگی‌شان بپردازند؛ زنان در بسیاری از امور خانواده (مثلاً 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 آنان که با همسر خارجی ازدواج کرده‌اند بیش از پیش شده است[†]؛ حجاب اجباری شده و شکل خاصی از آن در برخی از ادارات، ملاک‌گزینش 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 معدود اصلاحات عکس‌العملی که هنوز بسیاری‌شان عقب‌تر از سال ۵۳ هستند بگذریم، می‌توان پذیرفت زنان بزرگ‌ترین «شهیدان» انقلابند! 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 «مسأله‌ی 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 مسأله‌ای بسیار گسترده و مهم دارد.

* این نوشتار در *ایران فردا*، 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 ۰,۵ 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 تبعیض‌های 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 گریباند (مشکلاتی که به حق دردآور و گاه ضد انسانی هستند). بنابراین در تحلیل مسأله‌ی زنان در ایران، بایستی از نقطه‌ی دیگری به این پهنه‌ی گسترده 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 مسأله‌ی زنان در ایران، زاویه‌ی «سنت - نو»گرایی است. تا چند دهه و حداکثر 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. اما 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 روشن‌فکری 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 میثاق حقوق مدنی و میثاق حقوق اقتصادی، اجتماعی، و فرهنگی، به‌رغم تصریح به تساوی حقوق مرد و زن در بسیاری از موارد آن استناد، فقط از ضمائر مذکر 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، ص ۵۷۷.

مرور کوتاه تاریخی

مروری کوتاه در تاریخ معاصر، نشان می‌دهد که زن ایرانی حضوری چشم‌گیر در جنبش تنباکو و مشروطیت داشته است. زینب پاشای تبریزی، برای آشنایانبا تاریخ، نام آشنایی در دوران مشروطیت است. اما اگر از استثناهایی چون طاهره قره‌العین (که در دوره 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 تنباکو 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 حسینی‌ها 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، اکثراً همسران مردان طرفدار جبهه‌ی ملی و عده‌ای نیز دانشجوی علاقه‌مند به نهضت ملی بوده‌اند که تشکل 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. (خانم‌ها پروانه 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 خلخال، 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 گفت‌وگوی حضوری نگارنده با انورخامه‌ای.

در سال ۴۲، پس از طرح اصلاحات شاه، تحت عنوان انقلاب سفید، مسأله‌ی حق رأی زنان مطرح می‌گردد (و در اواخر آن سال رسمیت می‌یابد). اما اکثر قریب به اتفاق روحانان، از موضعی سنتی به مخالفت برمی‌خیزند. عده‌ای از باسوادترین 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 (مشمتمل 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، نبض، 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 قضاوت و تقنین 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 تفسیر 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 فوق‌العاده‌ی انحرافات جنسی، بیماری‌های روحی، افزایش مصرف مواد مخدر و الکل، انتحار 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 نویسندگان 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 وجدان 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 «از 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 نوجو و تغییرطلب قرار دارند.

گرایش غیر مذهبی، با ایده‌ی قانون و بشریت، دست‌آوردش 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 گرت‌برداری 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 وارث شهیدان» و «دیکتاتوری پهلوی وارث 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. نوجویی و رهایی زن، که پیش‌تر در طبقات بالا و نزدیک به حکومت در دوره‌ی قاجار شروع شده بود، در این دوره نیز از طبقات مرفه، که اندک‌اندک تحصیل کرده هم می‌شد، خارج نگردید و ارتباطی با انبوه جامعه و خانواده‌های سنتی برقرار نکرد.

اوج این روند را می‌توان در «اشرف پهلوی» نمادین نمود. او شعار رهایی زن را مطرح کرد. اما 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، صحنه می‌گذاشت و پذیرا می‌گردید.

و متأسفانه برخی کارشناسان و پی‌جویان 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 تباه‌کاری‌های 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، صف‌بندی‌ای شکل می‌گرفت که مردم در سوی مقابلش بودند. و چون شعار آزادی زن از سوی صف مقابل مطرح می‌گردید، از این سو مشکوک، بدبینانه و بی‌اعتنا، و یا خصومت‌آمیز و دفاعی با آن برخورد می‌گردید. همین روند باعث می‌شد آن جریان در سطح باقی بماند و حداکثر لابه‌ای 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، تجربه می‌کرد. (رشد کند، اما محسوس شهرنشینی و...)

جریان دیگری که شعار رهایی زن را مطرح ساخت، جریان چپ بود. این جریان، محتاطانه‌تر، اما پررنگ‌تر از همه‌ی جریان‌های دیگر، به این مسأله پرداخت. جذب توده، سازمان زنان داشت و در میان کارگران نیز نفوذی قابل توجه پیدا کرد. اما 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 بی‌اعتنا، بل که 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 «اشرف 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 می‌بردند. احترام برمی‌انگیختند، عده‌ای را متأثر می‌ساختند که شمارشان زیاد نبود، و در نتیجه، دست‌نیافتنی و تکرارناپذیر باقی می‌ماندند. در جریان مذهبی پیرو این مشی، ادبیات خاصی درباره‌ی زن شکل نگرفت. اما سیاسی و مبارز بودن زن در این حرکت، برای جامعه الهام‌بخش بود؛ سروشی که جامعه، از دور و از پایین، به آن می‌نگریست و گوش فرا می‌داد.

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 مسأله سر به مهر بود و همواره هم با حضور زنان در تشکیلاتش مخالفت می‌کرد. حتی یک بار پس از انقلاب، به پیشنهادی که اقلیت معدودی 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 پرتلاشی 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 سبحانی 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 * و....

اما مهم‌ترین و پرنفوذترین چهره‌ای نواندیشی دینی در این دوران، دکتر علی شریعتی 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 مسأله، نمودی از این مدعا است که خاص ایران بوده و در سینمای دیگر جوامع اسلامی، کم‌نظیر می‌باشد.⁺

مشابه برخورد با «زن»، برخورد با «هنر» توسط دکتر علی شریعتی 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، شریعتی تأکید داشت که در حسینیه تئاتر اجرا شود؛ آن هم با موسیقی. نزدیک‌ترین دوستان شریعتی اعلام کردند تو مرتباً مشکل ایجاد می‌کنی، ما هم همه چیزت را توجیه می‌کنیم. این یکی (درآوردن صدای موسیقی در حسینیه!) را نمی‌توانیم توجیه کنیم و از این کار فاصله می‌گیرند![§] در آن شرایط و فضا است 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 شریعتی 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 واقع‌گرای «سنت - نو»‌گرایی به جامعه بنگریم، اهمیت و ژرفای مسأله 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 ۴۵٪ جمعیت کشور شهرنشین بوده‌اند. اینک این معادله برعکس شده و ۵۵٪ شهرنشین می‌باشند.

⁺ این مسأله ریشه‌ی تاریخی در ایران دارد و در ایران قبل از اسلام و ایران باستان نیز به شدت قابل مشاهده است. در کاخ‌های تخت‌جمشید نیز طراحی کاخ‌ها به شکلی است که حالت اندرونی - بیرونی دارد تا چشمان بیگانه بر زنان شاه نیافتد و در میان انبوه مجسمه‌های مرد در تخت‌جمشید، مجسمه‌ی زنی به چشم نمی‌خورد. (به‌جز 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.

باسوادهایش «آیین همسررداری»^{*} بخوانند و بدانند، شریعتی از انتظار عصر حاضر از زن سخن گفت و مهم‌ترین عنصر تأکیدی او بر «حضور اجتماعی» بود (خروج از خانه، مبارزه‌ی اجتماعی، و تلاش برای تحصیل، تفکر، هنر و...). او صاحب کیمیای نوگرایان دینی بود؛ «نقد سنت از درون، اما از موضع نو و مدرن.» خانواده‌ی سنتی، با آثار او نوعی هم‌زیانی 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 هم‌دینش 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، اما «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؛ اما او بیگانه نبود. درهای خانه‌ی افراد و خانواده‌های پرشمار مذهبی، نه به ندای اشرف پهلوی و نه با تبعیت از اشرف دهقانی، بل که 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 بخشید. در این شتاب بخشیدن، نواندیشی دینی، مهم‌ترین و برگشت‌ناپذیرترین نقش را ایفا نمود. می‌بایست 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، اما 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 خودسانسوری درونی برای پیش‌رفت زنان و آمادگی بیشتر برای هم‌باری 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 مرفه، یا تحصیل‌کردگان طبقات فوقانی در پایتخت، به اقصی نقاط کشور و لایه‌های گوناگون جامعه دامن گسترده.[‡] 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 روستاها با تأثیرپذیری از حسینیه ارشاد آغاز شد و به سرعت رشد کرد و به روند نویسی جامعه به طور عام، و رهایی زنان و مشارکت آنان به طور خاص، سرعتی فوق‌العاده بخشید و محصولی سریع به بار آورد.

به وجود آمد که می‌توانند با حفظ هویت دینی و ملی و تاریخی 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 گسترده‌ترین شکل آن، وارد جامعه شد. زنان حضوری وسیع‌تر در عرصه‌های آموزشی*، آموزش عالی⁺، اداری، اجتماعی، سیاسی، هنری، انتشاراتی⁺، و... یافتند. 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 هرچند زیاد هم نیست، اما شروع مهمی است که اگر صحیح حرکت کند و تعالی یابد، شتاب چشم‌گیری خواهد گرفت.

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

* دانش‌آموزان دختر در سال تحصیلی ۶۷ - ۶۶، نسبت به سال ۵۸ - ۵۷، رشدی ۶۰ درصدی داشته است. (مجموعه مقالات کنگره‌ی نقش زن در علم، صنعت و توسعه، ناشر: دفتر امور زنان در نهاد ریاست‌جمهوری - زمستان ۷۴ - ص ۱۵۴) همچنین، رشد جمعیت دانش‌آموز دختر در برنامه اول پس از انقلاب، به طور متوسط، سالانه ۶٫۲ 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 ۷۵ - وزارت آموزش عالی). هرچند 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 ۶۰، دهه‌ای بسیار منفی برای زنان بوده. ولی از سال ۷۲، 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 (جویای کار) حکایت می‌کنند. با توجه به این که زنان بیش از مردان 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 تشکلی با جلسات ادواری دارند که نخستین نمایشگاه کتاب زنان، یکی از محصولات آن می‌باشد.

«جنبش زنان» ندارد؛ جنبشی با ارتباطات و سازمان خاص خود و با اهدافی روشن و مرحله‌بندی‌شده و...

تشکلات زنان در ایران، هرچند رو به ازدیاد و گسترش است، اما ارتباط گسترده‌ای با توده‌های زن ندارد. نه بین دختران و زنان دانشجوی، 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 اغلبشان ارتباط نزدیکی با محافل سیاسی و قدرت دارند - همانند حکومت گذشته) و معدود سازمان‌های مستقل غیر دولتی حضور و بروز دارند. اما همچنان کم‌شما و بی‌پای‌گاه هستند. اما 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، دست‌آورد ترک‌خوردگی سنت از سوی نوآندیشان 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 زنان آزاد شده از قیود منفی سنت (نه وجوه مثبت و تحکیم‌بخش اجتماعی و ملی آن) در 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. اما نتوانست از پیشرفت جهشی و غیرمنتظره‌ی آن در عرصه‌ی شد فرهنگی و به زبان عامیانه، «باز شدن چشم و گوش زنان» جلوگیری کند. زن 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 جام‌جهانی 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. اما 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، تلخ 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. اما 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 بنشیند. 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 قشرهای آن - به روی این طیف باز و گشوده است و نه بسته و حفاظ و گارد گرفته. اینک متولیان 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 نمایندگان 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 نمایندگان 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 آموزه‌هایشان است و به صورت یک عامل فشار و دست نامرئی، 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، مسأله‌ی نامزدی ریاست‌جمهوری 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 صحنه 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 مرفه‌تر 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 روشن‌فکری و ضد زن صورت می‌گیرد، عموماً ناموفق است و باید به عنوان آخرین تقلاهای سنت منسوخ 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. هرچند 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 - مدیریتی‌اش به جلو بیاید. این رو، «حقوق» بسیاری از زنان را زیر پا گذاشت و در رفتار اجتماعی‌اش، زنان بهره‌گرفته از آزادی پیشین بسیاری را آزرد. 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، مسأله‌ی 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 مسأله‌ی حجاب و اجباری شدن آن، که زنانی از اجبار آن به حق آزاده شدند، دقت کنیم و نکته‌ای که در بالا عنوان شد را در نظر داشته و شاخص «سنت - نوگرایی» را نقطه‌ی عزیمت قرار دهیم، درخواستیم یافت که مسأله‌ای به نام «مشکل حجاب» در آن هنگام، مسأله‌ی 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، «مسأله‌ی زن ایران به معنای وسیع آن - نبوده است. هرچند اینک، به علت اجبارها، حساسیت‌های طالبانی و قشری، گشت‌ها و بگیر و ببندها، 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 مسأله‌ای «سیاسی» برای مقاومت و اعتراض به این اجبارها و جزمیت‌ها، 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. هرچند 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 مسأله، 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 یا 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 سقم 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 جان‌فشانی هم کرد! بر این پایه، برخوردهای عکس‌العملی بخشی از دختران و زنان و سودطلبی برخی نشریات «بزن برویی»، 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 نخواستی به کار رود و فضا را بر آن ببندد. 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 خویش می‌باشد)، روش و نحوه‌ی 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 مبتذل رقص، که از جاذبه‌های زنانه بهره گرفته 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 تشخیص فردی به عنوان یک انسان برای خود، و تقلیل ندادن خود به صرفاً عاملی جنسی می‌باشد؛ به گونه‌ای که مورد برخورد ابزارانگاران و شیء‌گونه قرار نگیرد. شریعتی نیز گفته بود اگر زن، تفکر، امتیازهای اجتماعی، هنر و... و بالأخره چیزی انسانی برای بروز نداشته باشد، طبیعتاً و الزاماً، جاذبه‌های حسی و جنسی‌اش را بروز خواهد داد و این نکته را هم برای زن امل و هم زن فکلی، که زن متقدم و زن متجددش می‌خواند، یکسان می‌دانست.

انسانی و انسان‌شناسی دینی تحویل می‌دهند. اما 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، حل‌ناشده 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 فلسفه‌ی انسان‌شناسی و حقوق) گردیده است. این بن‌بست، تنها با یک انقلاب در متدلوژی و «روش‌شناسی» قابل حل است؛ شیوه‌ای که نواندیشان دینی، به‌ویژه دکتر اقبال لاهوری و دکتر شریعتی، در پیش گرفتند. آن‌ها ضمن دفاع از قوانین و نظام‌های اجرایی صدر اسلام، آن‌ها را «شکل» و «قالبی» مرحله‌ای (نه فراتاریخی) برای «محتوا»ی 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 شریعتی، به صورت متمرکز و حساسی به این مسأله نپرداخته و گامی فرابیش 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. اما امروزه دیگر این سنگرها و قلل، احراز و ابراز شده‌اند و دیگر خود به سنتی شعار و کلی‌گویی‌های تکراری و بی‌اثر تبدیل گردیده‌اند. نواندیشی دینی، باید با تأکید بر متدلوژی 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 می‌خواهند. اما 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 سو دامن گشوده است. از زن خانه‌دار، همسر آن

نماینده‌ی روحانی مجلس، قشرهای تحصیل‌کرده و روشن‌فکر و ... تا برخی افراد ذی‌نفوذ در قدرت، از دختران و همسران برخی مقامات گرفته تا برخی رشدیافتگان صاحب‌منصب پس از قدرت، جنبشی ضعیف و کم‌توان هم‌فعالیت 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 جزمیت‌ها و اجبارها و...، قوانین و حقوق به چند دهه‌ی قبل برگشته است و لنگان‌انگان از موانع مهمی که سنت سخت‌جان، کم‌نفوذ، اما پر قدرت در برابر می‌نهد، عبور می‌کند، اما 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 ...)

اما نهضت بیداری زنان در ایران، باید در بستر عمومی حرکت نوجوانانه‌ی 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 بپردازند. روند آگاهی زن ایرانی، هرچند به طور حسی و تجربی شکل گرفته است، اما 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. اما 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.

آرمان‌رهایی زن در ایران، همواره آرمانی بدون راه‌برد و خودبه‌خودی بوده است. چون ره‌روان آن از زاویه‌ی صحیحی به جامعه‌ی خویش نمی‌نگریسته‌اند. مذهب‌ها 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، اما در عمق تفکرشان، رهایی زن امری روبنایی 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 زیربنایی اقتصادی و تصحیح مناسبات تولیدی است که این مسائل روبنایی

* بولتن مدیریت زنان: ضرورت تغییر رفتار در نقش مدیریت - ژاله شادی‌طلب.

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 آرمان‌رهایی باید با برخورداری کلان و واقع‌گرا، دارای راهبرد روشن، حداقل در بخش روشن‌فکری و غیر خودبهدودی 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 تشکلهای غیر دولتی، پیوند خوردن در حد توان با قشرهای وسیع زنان، گفت‌وگوی میان‌گرایش‌های 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 بدهند، به قول قدما، 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؟

ضمیمه ۱ بخش سوم

نقد دکتر ابراهیم یزدی 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 مسأله سر به مهر بود و همواره هم با حضور زنان در تشکیلاتش مخالفت می‌کرد. حتی یک بار پس از انقلاب، به پیشنهادی که اقلیت معدودی 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 سجابی و یوسفی اشکوری بیان کرده است.)

این بیان، به کلی بی‌اساس و موجب تأثر و تأسف می‌باشد. زیرا:

۱ - مهندس بازرگان، در تمام عمر پربارش، 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 نویسنده‌ی محترم چیست که با قاطعیت می‌نویسد که مهندس بازرگان، هیچ‌گاه دغدغه‌ی رهایی زن را نداشت؟

۲ - نویسنده‌ی محترم، برای اثبات سخن خود مدعی شده است که «[مهندس بازرگان] همواره هم با حضور زنان در تشکیلاتش مخالفت می‌کرد.» تشکیلات مورد نظر نویسنده، قاعدتاً 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.

۲ - ۱ - نویسنده‌ی محترم، نقل کرده است که مرحوم طالقانی در کنگره‌ی جبهه‌ی ملی (در سال ۱۳۴۰) با حضور و مشارکت زنان موافقت کرده است. طچور 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)، بی‌اعتنا از آن گذشته و هیچ اظهار نظر و اقدامی نکرده باشد؟!

۲ - 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، بل که 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، بل که در طی سال‌های ۱۳۵۹ تا ۱۳۶۳، 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، بل که 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 گاه‌به‌گاه، نگرانی‌های به حقی را هم ابراز می‌نموده است. اما هیچ‌گاه با حضور و فعالیت آن‌ها مخالفت نداشته است.

۲ - ۲ - 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 برجسته 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 ۵۸/۱۱/۹، 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 سبحانی 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 توییح 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 اشتباه 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، بلافاصله 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 محدودکننده‌ی حقوق مدنی اقلیت‌های دینی بود، به تصویب رسیده است.

این‌جانب 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 *پیران فردا* درج گردد.

توضیحات ضروری درباره‌ی نقد آقای 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 نخله‌ی نواندیشان ملی - مذهبی می‌داند، به پدربزرگ تاریخی این جریان، با نگرشی تحلیلی - انتقادی ننگرد؛ پدربزرگی که هم به او احترام می‌گذارد، هم از اندیشه‌ی او عبور کرده است و هم میراث مانایش را پاس می‌نهد و میراث میرایش را نقد می‌کند. (مقاله‌ی نگارنده در شماره‌ی ۲۲/پران فردا، 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 شریعتی، طالقانی، یا مصدق. این‌ها چهره‌هایی ملی، و متعلق به همه‌اند. به این ترتیب، از لحاظ حقوقی! دفاع آقای دکتر یزدی از نظرات ایشان، وارد به نظر نمی‌رسد؛ مگر در مورد محفل و تشکیلات نهضت آزادی، که اینک آقای دکتر یزدی دبیر کل آن هستند در نوشته‌ی من نیز مسأله‌ام پرداختن به این جمع نبود.
- بنده بر اساس مطالعه‌ی مجدد «تمام آثار» مرحوم بازرگان پس از فوت ایشان، همچنان نظرم آن است که مهندس بازرگان «دغدغه‌ی رهایی زن» نداشت و حتی 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 نفقه 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 مسأله، 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 عقب‌مانده‌ی اجتماعی، سر ستیز 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، بل که آن بود که ایشان «دغدغه‌ی رهایی زن» را نداشت. از مهندس بازرگان نه ادبیات خاصی درباره‌ی زن باقی مانده است (و موارد معدودی 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 «دغدغه‌ی رهایی زن» باشد.

* به کتاب نوگرایی دینی، نگاه درون، نشر انسان، از نگارنده مراجعه شود.

- عدم توجه به رهایی زن در اکثر نواندیشان دینی در سال‌های قبل از انقلاب (به جز دکتر شریعتی) 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 نحل‌های 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 نوع 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 بی هیچ 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 (مثلاً 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 «متأسفم!»

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 نواندیشان 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.

ضمیمه ۲ بخش سوم

زنان در ستمی مضاعف*

مسأله‌ی زنان در ایران معاصر، همیشه مسأله‌ای 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 مسأله‌ی 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 مسأله‌ی 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، «مسأله‌ی زن»، بهانه، بستر، و گذرگاهی برای برخورد با «مسأله‌ی دیگری» بوده است. مسأله‌ی اصلی، که ریشه در فرهنگ، تاریخ، سنت و... جامعه‌ی ما داشته (و امروز در چالش سنت - نوگرایی خود نمایانده است)، اما همیشه سوژه‌ای سیاسی گردیده و در برابر خود به یک صف‌بندی 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 مسأله‌ی زنان، به صورت مستقل نیز طرح گردد. هرچند همواره این مسأله دست‌خوش معادلات و مناسبات سیاسی است که به علت رابطه‌ی تنگاتنگ این مسأله با مسائل اجتماعی و سیاسی، هیچ گریزی از آن نیست؛ اما می‌توان سعی کرد مسأله‌ی 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. به‌هیچ‌وجه. مسائل زنان، در شالوده‌ی درهم‌تنیده‌ای از مسائل فرهنگی، سیاسی، اقتصادی، و... تعین یافته است. و برای حل مشکلات زنان، می‌بایست به طور موازی و هم‌زمان، و حتی 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 مردسالارانه و گاه زن‌سالارانه 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؛ وگرنه 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 سقم 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، بل که نیمی از جامعه‌اند، اما با توجه به «ویژه» برخی مسائلشان، باید شعار مشابهی در تفکر زنان آگاه و رهایی‌طلب و تعالی‌جوی جامعه شکل بگیرد و اگر در تفکر و نگرش آنان، مسائل ویژه بر مسائل کلان اولویت داده شود، تبدیل به نگرش و حرکتی فرقه‌گرایانه، کم‌شمار، 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 خویش، 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 هرچه 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 مسأله‌ی 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