



میعاد با علی

(یادواره هجدهمین سالگرد شهادت دکتر علی شریعتی)

با آثاری از: حسن یوسفی اشکوری، علیرضا بختیاری، مقصود فراسنخواه - دکتر هاشم آقاچری
محمدجواد غلامرضا کاشی، فاطمه گوارایی، ک. پارسا، دکتر سپهری، دکتر رزمجو، محمود شریعتی و...

میعاد با علی

(یادواره هجدهمین سالگرد شهادت دکتر علی شریعتی)

با آثاری از: حسن یوسفی اشکوری، علیرضا بختیاری، مقصود فراستخواه - دکتر هاشم آقاچری
محمدجواد غلامرضا کاشی، فاطمه گوارایی، ک. پارسا، دکتر سپهری، دکتر رزمجو، محمود شریعتی و...

صفحات	فهرست
۱	۱- قله‌ای در مه - گفتگو با آقایان علیرضا بختیاری - مقصود فراستخواه، حسن یوسفی اشکوری (پیرامون نقش دکتر شریعتی در جنبش نوگرایی اسلامی و برخی از آراء وی)
۳۹	۲- دین و ایدئولوژی - دکتر هاشم آقاجری
۴۸	۳- بازخوانی شریعتی و نیازهای نسل ما، محمدجواد غلامرضا کاشی
۵۸	۴- فرم و محتوا در اندیشه پیشگامان مفهوم‌گرایی اقبال و شریعتی - فاطمه گوارائی
۷۵	۵- ضرورت اجتماعی دین ایدئولوژیک - ک. پارسا
	۶- خاطراتی از:
۸۱	دکتر سپهری (خاطراتی از زندان آخر)
۸۴	دکتر حسین رزمجو (خاطره‌ای از زندان)
۸۵	محمود شریعتی (آخرین دیدار)
۸۶	۷- شعر: ای تنها امید کلبه‌های سرد (ک. پارسا)
	خورشید کویر (محمدعلی یحیی‌زاده) ۸۷
۹۱	زمزمه دل خودم (صابر امامی)
۹۲	۸- گزارش جلسات بزرگداشت دکتر شریعتی در خرداد ۱۳۷۳

قله‌ای در مه

(پرسش و پاسخ با آقایان: علی‌رضا بختیاری - مقصود فراستخواه - حسن یوسفی اشکوری)

(پیرامون نقش دکتر شریعتی در جنبش نوگرایی اسلامی و برخی از آرای وی.)

تذکر

آنچه در این قسمت می‌خوانید، طرح هفت سؤال پیرامون نقش دکتر شریعتی در جنبش نوگرایی اسلامی و پاسخ آقایان علی‌رضا بختیاری، مقصود فراستخواه و حسن یوسفی اشکوری به آن سئوالها است. قرار بود که این مصاحبه به صورت حضوری و شفاهی باشد که ممکن نشد و لذا هر کدام از سه تن یاد شده پاسخ خود را مکتوب ارائه کرده‌اند و اکنون در کنار هم نهاده شده و به چاپ می‌رسد. امید که به روشنی اندیشه‌ها و به ویژه تبیین و بازخوانی برخی از وجوه افکار و آرای معلم ایمان و آگاهی و جهاد، شریعتی یاری رساند.

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

علی‌رضا بختیاری:

در ابتدا باید تشکر کنیم از جناب آقای یوسفی که این امکان را فراهم آورده‌اند که (بقول اخوان) لولی‌وشان مغموم و ام را کنار جام بگذارند. چرا که ماهم در گذشته و هم اینک به جام گرمابخش شریعتی (که انبوهی از نسل ما اندیشیدن، ایمان و مفهوم بخشی به زندگی را با او آغاز کرده یا ادامه می‌دهند) وامداریم. 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 تاکید بر ابعاد اجتماعی دین بویژه در تفسیر اصل توحید، مقابله با ستم و استبداد و غیره... در میان نوگرایان سه تن شاخص و برجسته‌اند: سیدجمال، اقبال و شریعتی، و دیگران نیز چه در جهان عرب و چه غیر آن، پائین‌تر از این سه قرار می‌گیرند. ولی در هر حال هر یک تأثیر و نقشی بسزا داشته‌اند (مانند عبده، کواکبی، بازرگان، طالقانی، و...) شریعتی علاوه بر مشترکاتی که با دیگران دارد، دارای برخی ویژگیهای خاص نیز هست. او شور و انگیزه حرکتی سیدجمال را با تفکر و اندیشه‌گرایی اقبال در مجموعه‌ای درهم تنیده با هم دارد (هرچند سیدجمال 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 همه جانبه‌گرایی وجود دارد. اجتماعیات، اسلامیات و کویریات شریعتی سفره بسیار گسترده‌ای است که بقول 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 آراء شریعتی پتانسیل بسط و گسترش و تاویل فراوانی را فراهم آورده‌است. بر همین اساس است که پس از وی شاهد رشد گرایش گسترده و متنوعی، در عرصه نظری و عملی هستیم، که مدعی پیروی و ادامه دهندگی راه وی می‌باشند و این نکته‌ای است در رابطه با دیگر نوگرایان کمتر مشاهده می‌شود.

روایت ایدئولوژیک شریعتی از دین، همه‌جانبه، اندیشمندانه، متحرک و محرک است. شریعتی

بویژه با گرایش جامعه‌شناسانه و آشنایی‌اش با علوم انسانی، بیش از دیگر نوگرایان، اندیشه دینی را به زمین و زندگی نزدیک کرد. و اگر سقراط فلسفه را از آسمان به زمین آورد، وی نیز دین را فراخور زندگی، و بزبان امروز همگام با رشد و توسعه نمود و بقول خودش متناسب با نیاز ملتش یعنی "رأیسم" ساخت. شریعتی بیش از دیگر نوگرایان بالایه‌های واپس‌گرایی سنت و کلاسیسم و حاملان آن، درگیر شد. این گرایش در تمامی آثار او سایه انداخته است.

و این رویکرد خود ناشی از تحلیل خاص وی بر نقش دوگانه مذهب در جامعه، در دوران خود، در بخش اجتماعیات اندیشه‌اش، بوده است. همین درگیری سرچشمه بسیاری از ناملایمات 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 برجسته حرکت اوست. زبان او نو و امروزی، اندیشمندانه، و بسیار سیال و پرشور و انگیزه‌زاست توانایی و مهارت او در بکارگیری آن ادبیات (جدا از غنای فرهنگی، تمایل و استعداد ادبی‌اش و طرح و خواست از پیشی اجتماعی) از شیدائی 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 بلحاظ نظری مطلب جدیدی برایمان نداشته باشد، اما داغ و دردی رازنده می‌کند و یادآور می‌شود، که مشابه آنرا درد دیگر نوگرایان کمتر می‌بینیم. همین مسئله 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 اندیشه اوست.

اما شریعتی به علت فارسی زبان و شیعی بودن وی، و مهمتر از آن، مخاطبانش (که وی را ملزم به سخن گفتن در راستای فرهنگ شیعی، برای اتصال به مخاطبانش، می‌کرد)، دچار محدودیت می‌شد. اگر شریعتی عربی زبان و حتی اردو زبان بود با مخاطبان توده‌ای بیشتری ارتباط برقرار می‌کرد. و این خصیصه، جبری بیرونی بود که ناخواسته بر شریعتی عمل می‌کرد.

یکی دیگر از مهمترین شاخصه‌های او تأثیرگذاری و جنبه کارکردی حرکت اوست. شریعتی معلم یک نسل و یک انقلاب پیش‌آمده است. انقلابی که خود ناظر و شاهدش نبود. اگر حامدالگار آثار و آراء شریعتی را در مقایسه با دیگر نوگرایان دینی در جهان اسلام عمیقتر و مفیدتر یافته است، در عرصه عمل نیز حرکت شریعتی باعث آزاد شدن انرژی انباشته فراوانی بود که در پشت سر کلاسیسم و لایه‌های کهنه سنت انباشته شده بود. و این کار، کارستانی بود که بسیاری از نه تنها نوگرایان، بلکه روشنفکران مختلف و متنوع نیز بدان موفق نشده بودند. همین خصیصه است که او را درحد یک مُصلح اجتماعی بالا می‌برد و فراتر از یک نوگرایی دینی قرار می‌دهد. این ویژگی ناشی از درک عمیق و صحیح وی از شرایط اجتماعی و تاریخی ملت و میهن‌اش و دست‌گذاشتن 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 رودهای خروشان 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 بسوی حرکت و ساختن آینده گشوده‌اند.

مقصود فراموش‌خواه:

تحت تاثیر دگرگونیهای دنیای جدید و پیشرفتهای پس از رنسانس، انقلاب صنعتی و دوره روشنگری غربیان، موج تحولات در دو سده اخیر به جوامع آسیایی، آفریقایی و امریکای لاتین نیز رسید و

با نخستین بیداریها در این سرزمینها، تب و تاب بازاندیشی و نوگرایی آغاز شد. نوگرایی هم‌شاخه‌عام غیر دینی داشت و هم‌شاخه‌خاص دینی. در شاخه‌خاص دینی آن هم در بخش ایرانی خود، پس از یک قرن و نیمی، نوبت به شریعتی و معاصران هم رسید.

شریعتی مثل دیگر نوگرایان دینی از یک سو، اعتقادات و عادات و تربیت مذهبی داشت و از سوی دیگر بر آن بود که در امور، عاقلانه بیندیشد، کنجکاوی و چون و چرا کند، عرف و عصر خود و مقتضیات آنرا بشناسد، نیازهای نسل خویش را دریابد و بکوشد تا پاسخ بگوید، آگاهی و دانش به دست آورد. از رهیافتهای علوم، قسبی بگیرد و برای شبهای سرد و سیاه قوم خویش مشعلی برافروزد و نوری و گرمایی تدارک ببیند. تازه‌های روزگار را دریابد و فرزند زمان خویشتن باشد.

مانند سایر تجددخواهان دینی، زندگانی شریعتی بواقع آشتی‌ضدها بود. اینان در ره عشق خطر می‌کردند خود رابه امواج بلا می‌زد، دل به دریا می‌سپردند و در چم و خم تناقضها ره می‌پویدند، بل به فراسوی تناقضها دل می‌دادند. چگونه می‌توان هم ایمان و اعتقاد و دلبستگیهای پیشین دینی داشت و هم راه تفکر خود را باز و آزاد گذاشت؟ چگونه می‌توان به آسمانی بودن و الهی بودن متون و نصوص به جای مانده از هزار و چند سال پیش قائل بود و کتاب و سنت را کم و بیش پذیرفت (با هر برداشتی هم که باشد، هر چند تجددخواهان) و در عین حال از عرف و عقلانیت و کاوش علمی و واقعیتهای امروزی نیز سرباز نزنند؟ برقراری داد و ستد و گفتگو بین علم و اندیشه از یک سو و ایمان و دین از سوی دیگر، و تعبیر و ترجمه گزاره‌های دینی به زبان فلسفی و علمی، و تلاش برای برقراری نوعی توازن و همگرایی و هماهنگی بین دین و سایر حوزه‌های معرفت و احساس و اندیشه آدمی انصافا کاری دشوار و راهی صعب و پرابلاست.

صورت مسائلی که نواندیشان دینی مطرح می‌نمودند و در صدد حل آن برمی‌آمدند، در مقایسه با مسائل عام روشنفکری که نوگرایان غیر دینی و لائیک داشتند، برآستی چند مجهولی‌تر و پیچیده‌تر بوده‌است. در این میان کار روشنفکران مذاهب خدامحور، خصوصا روشنفکران مسلمان و بالاخص شیعی غموض بیشتر داشت. یک نوگرایی چینی یا ژاپنی یا هندو - در مقایسه با روشنفکری یهودی یا مسیحی - آسانتر می‌توانست هم بودا و کنفوسیوس را داشته باشد و هم در دیالوگهای این عصر با گشاده‌دستی مشارکت کند برای مثال "راجارام موهن روی" و تاگور در هند با تمام مشکلاتی که برای جمع و توفیق اندیشه و دانش نوین با دین و آیین و سنت عتیق داشتند کارشناسان سهل‌تراز جان‌لاک و دکترلینگ و جرجی زیدان و یعقوب صروف بود که می‌بایستی با کتاب مقدس به صحنه می‌آمدند. کیش یهود و مسیحیت، نسبت به آیین‌های آن دیار از خدای مشخص‌تر سخن می‌گویند مسیحیان مانده بودند که ظواهر سفر تکوین را با یافته‌های فیزیک جدید چگونه سازگار کنند. همان‌طور که کار اینان نیز بمراتب آسانتر از کار طهطاوی و کواکبی و عبدالرزاق و مصطفی سباعی و اقبال بود که کم و بیش التزام به قرآن و شریعت پر دامنه اسلام داشتند و همان‌گونه که کار آنها نیز به نوبه خود، راحت‌تر از میرزا یوسف‌خان مستشارالدوله نجم‌آبادی، نائینی، طالقانی، مهندس مهدی بازرگان و شریعتی بود که به اصول مذهب و سنت شیعی هم از پیش اعتقاد یافته بودند که ملتزمات شرعی بیشتری نسبت به مذهب عامه در آن وجود دارد (هر قدر هم که از آنها برداشت نوگرایانه بشود!) بلکه از اشتراکات شریعتی با نوگرایان دینی می‌گفتیم یکی دیگر از مشترکات این طایفه، روح نقادی بوده است اینان با وجود انتساب به فرهنگ مذهبی از آن فاصله می‌گرفتند و به دیده انتقاد می‌نگریستند، هم در انگاره‌های رسمی و متداول و هم در رفتارهای رایج دینی، باب اما و اگر می‌گشودند و اهل دین رابه یافتن منطقی برای نقد و ارزیابی و تست و سنجش و آزمون دین و به پالایش و پیرایش و خرافه‌شویی فرا می‌خواندند. به دستان الک و غربال می‌داند تا در آن، مقولات دینی را ببیزند و آنچه را زاییده بدفهمیها و قشریتها و ظاهرگراییها و ناشی از جهل و اوهم و افکار متحجر و مغالطات ذهن‌سوز بوده و تأثیری که فرهنگها و

مناسبات بسته و منحط در طول قرون و اعصار برجستارهای مذهبی گذاشته، از درونمایه و گوهر مراد دین و هدفهای بلند رسولان (ع) بستند و به جوهریات و غایات اصیل میراث انبیایی بازگردند و از سطوح و قشور ولایه‌ها و قالبهای فرهنگ مذهبی به اعماق و ژرفاها و جانمایه‌ها و خواستمانها و مرادات واپسین آن روکنند. البته غربال این اصلاح‌طلبان یکسان نبود. اندازه سوراخهایش با هم تفاوت داشت. بعضی فقط خرافات درشت و بعضی ریزتواز آن را می‌بیخت و آنچه برای پاره‌ای اصیل می‌نمود برای دیگران فهمی عوضی و قشری از دین و پیرویه‌ای بیش نبود.

همچنین از کارهای مشترک روشنفکران مذهبی (و از جمله شریعتی) این بود که با واقع‌گرایی و تحت‌تأثیر مستقیم یا غیرمستقیم دنیای جدید و تازه‌های آن، مسلمانان را به تغییر روشها، سبکها، و پذیرش اصل دامن‌گستر تحول و دگرگونی دعوت می‌کردند و از لزوم تحول و تجدد در ادبیات دینی، کلام دینی، نظامها و سازمانهای دینی، و در اسلوبها و اندیشه‌ها و تفاسیر آن سخن می‌گفتند. داد می‌زدند که اغذیه مذهبی بیات و بل فاسد شده‌اند و نه تنها نیازهای اهل دین را تامین نمی‌کنند و فقر یا کمبود غذایی به بار می‌آورند بلکه مسمومست غذایی نیز ایجاد می‌کنند. باید بامواد مذهبی غذاهای گرم و تازه و دلپذیرتر و مطبوع‌تری پخت و از این نسل پذیرایی کرد. فریاد برمی‌آوردند که اندام جامعه بزرگ شده، اما لباس تعالیم و تعابیر مذهبی تنگ و مندرس است و هیچ زیننده این روزگار نیست و بلکه زننده است. بواقع این تعهد دینی و ایمانی آنها بود که ولو ناخودآگاه برای حفظ آبرو و حیثیت دین و حفظ اساس آن در روزگار کنونی، صمیمانه با عادات و آداب و افکار موجود و رسمی دینی گلاویز می‌شدند و خود را در مظان تهمت متولیان و متشرعان فرهنگ سستی قرار میدادند و صدخطر می‌کردند. شاید راحت‌تر این بود که دین را به آن متولیان و متشرعان سپرده با قطع طمع از مذهب، راه توسعه، ترقی و سعادت مردمان را، از طرق عرضی (مثل دموکراسی، سوسیالیسم، نوسازی، و دانشها و فنون و تجارب و رهیافتهای عام بشری) می‌جستند - مثل نوگرایان غیردینی - ولی آنان به دلایلی (از جمله تربیت و اعتقادات پیشین مذهبی که داشتند و نیز با توجه به واقعیت ریشه‌دار فرهنگ دینی در تاریخ و تبار جوامع خود و نقش و کارکرد روان‌شناختی، جامعه‌شناختی و اعیان‌شناختی مذهب در این جوامع، و نیز بخاطر دلبستگی به پاره‌ای مزایای دین که می‌توانست در فائق آمدن بر بحرانهای معنوی این عصر و کمک به تعالی روح و رستگاری اخروی انسان داشته باشد - نمی‌توانستند امید خود را به دین و انتظار را از آن، بکنند و دنیویت محض اختیار کنند. باری هرچه از مشترکات نوگرایان دینی که بنده با تعابیر نارسای خود یادآور شدم، کم و بیش در شریعتی هم بود اما درباره تمایزهای او با بسیاری از نوپردازان معاصر باید بگویم اصولاً در نظر دقیق همه طبقه‌بندیها هرچند برای انتظام بخشیدن به پژوهشهای علمی بشر اجتناب ناپذیرند اما عنصری از مسامحه در آنها هست چراکه هر پدیده‌ای منحصر به فرد و از پدیده‌های دیگر متمایز است (مخصوصاً در عالم انسانی). شریعتی یک پدید بود و مشخصات خود را داشت. قراردادن او در زمره دسته‌ای بزرگ نباید مانع از آن آید که ویژگیهای متفرد او به غفلت سپرده شود (نگرش طیفی به رده‌بندیها).

باری شریعتی متمایز بود به کار کلان و تولید ابوهش. حجم مسائل و تنوع موضوعاتی که شریعتی بدان پرداخت بسیار گسترده بود. هرچند کسانی مثل آقای بازرگان هم کارهایشان زیاد بود اما شریعتی جوان گوی سبقت از همگان ربود این آدم انصافاً چقدر از ذهن و نبوغ و سرمایه عمر خویش در این راه سخاوتمندانه خرج کرد. بودند از نویسندگان کم و بیش نوگرایی پر قلم هم که بعدها شروع کردند مثل آقای دکتر اردوبادی که مختصر‌گرایشی در آثار او به نوپردازی مشاهده می‌شود و یا در سطحی دیگر آقایان دکتر پیمان، توانایانفرد، بنی‌صدر و یا آقای دکتر سروش که خصوصاً از وی پردازشهای ژرف و بدیع و نوینی در مسائل دینی مرتب منتشر می‌شده و در چند سال اخیر حجم آثارش افزایش سریع آشکار یافته است ولی

باتوجه به امکانات محدود دوره خاصی که شریعتی می‌زیست، وی جایگاهی خاص در این زمینه دارد. کار زیاد شریعتی همان‌طور که سبب تاثیر او - به مقیاس بسیار بسیار وسیع - در تحولات تاریخ معاصر ما و از جمله پیدایی و برآمدن و گسترش و پیروزی انقلاب اخیر بوده، این جنبه را هم داشت که از دقت فلسفی و بار علمی و ارزش نظری و عمق و ژرفای گفتارهای ایشان می‌کاست. چه‌بسا اگر آن فقید از دست رفته، می‌ماند امروز این احساس صمیمی را داشت که زحمتی زیاد باید متحمل شود تا در آثار خود بازنگری و تجدیدنظر کند. والبته این مختص به او نیست. سرعت و گستره فرایندهای معاصر در آزمون رویکردهای ایدئولوژیک و مقولات دینی و شیعی به قدری است که از تبعات و جستارهای نظری عادی و آکادمیک پیشی گرفته و نسل کنونی را در آزمایشگاه جامعه به رهیافتها و تجاربی رسانیده که جز با جهشهای فکری و جمع‌بندیهای بدیع نمی‌توان به گردش رسید. به گمان بنده شریعتی معلمی باهوش و توانا بود ولی این فضیلت اخلاقی را هم داشت که اگر برای نیمه دوم دهه پنجاه و دهه شصت می‌ماند در برابر آموزگار تاریخ معاصر، زانوی ادب زده و از گذشت روزگار چیزی بیاموزد که ز هیچ آموزگار نمیتوان آموخت.

از ویژگیهای شریعتی، یکی هم قدرت جادویی قلم، کلک سحر و نثر جذاب و روان و در نوع خود بی‌نظیر او بود. حقا که قلم توتم او بود در این اواخر نویسندگان و گویندگان زبردست و توانایی از نوگرایان مثل آقای دکتر سروش را هم شاهدیم اما به تصور بنده، بیان شریعتی خاصیتی دیگر داشت. خصوصاً که نثر استاد محترم آقای دکتر سروش گاهی متکلفانه می‌نماید و نوشته‌های مطنطن عراقیان را تداعی می‌کند. این را هم بیفزایم که هم شریعتی و هم سروش، به گمان بنده در کاربرد کلمات گشاده‌دست بوده‌اند و در مصرف لغات بشری تذبذب می‌کرده‌اند و گاهی این کار در نوشته‌های آنان، به نوعی بازی با الفاظ و عملیات ماهرانه واژگانی و در نتیجه مغالطات کلامی می‌کشیده است. انصافاً نوشته‌های جناب آقای مهندس بازرگان - که پدرکم ادعا و در این اواخر کم حرف نسل کنونی روشنفکری مذهبی هستند - از این جهت ساده‌تر و بی‌پیرایه‌تر و فاقد آرایه‌ها و زیورهای کلامی و در نتیجه نقدپذیرتر است. آری برای نقد فاهمه دینی معاصر، باید به نقادی ناطقه آن پرداخت و مقولات و گزاره‌ها و ادبیات دینی روزگار لازم است بدقت و جدیت در پرویزن منطق زبانی بیخته شود. به نظر من، هرچه ادبیات دینی کمتر شعرگونه و خطابی و واژه‌آریانه و جمله‌پردازانه باشد منطقی‌تر خواهد بود. چون گفتارهای مزین به مفاهیم کشدار و جاذبه‌های لفظی، گاهی از گاه کوه می‌سازند و نیستی‌ها را هستی می‌بخشند (وجود لفظی) لاواقعیتهای را واقعیت می‌کنند و به مسائل ساده زیاد بال و پر می‌دهند اقلیم تخیل و احساس و عواطف مخاطبان را تصرف می‌نمایند. از منفذ حس زیباشناسی آنها نفوذ می‌کنند و بر حس حقیقت‌جویی کنجکاویشان فائق می‌آیند (نوعی هیپنوتیزم گفتاری) از دیگر خصوصیت‌های زنده‌یاد شریعتی، تعبیر ایدئولوژیک از مقولات دینی بوده است. اخیراً در این زمینه به قدر کافی بحث و نقدهایی از کارشان شده است. تا بوده چنین بوده و خواهد بود. هرکه زودتر حرف می‌زند بعدی‌ها طبعاً سخن او را نقادی می‌کنند و سخن نقادان نیز به نوبه خود نقد می‌شود و این چنین، جهان سوم معرفت (منظورم عقل جمعی و اندیشه بین‌الذهانی است) توسعه و تعمیق می‌یابد. بنده در این میان برآنم (و در گفتاری کوتاه آورده‌ام) که برای عمل ایدئولوژی لازم است و نسلی دیندار و دین‌ورز می‌تواند و باید برای حل مسائل عاجل زندگی خود، منظومه‌های ایدئولوژیک تدوین کند و در این اثنا، طبیعی و منطقی است که از فرهنگ دینی نیز وام بگیرد و تغذیه کند. ولی این همه نافی آن نیست که در ایدئولوژی آسیب‌شناسی نکنیم. در همه چیز باید ناظر و مواظب و مراقب و نقاد باشیم، در دین ورزیدن، در فلسفیدن، در مدیریت اجتماعی، در زیباشناسی، در کار و بار علمی، در تکنولوژی و از جمله در ایدئولوژی.

شریعتی، ابتکار، سلیقه و روشی در تعبیر ایدئولوژیک دین و نظام هندسی مکتب داشت و بالطبع امروز ما می‌توانیم در آن چون و چرا و اساساً ایدئولوژی را تعریفی مجدد کنیم، ولی طوری حرف نزنیم که

گویا تاریخ به پایان رسیده و ما آخرین حکم را درباره ایدئولوژی صادر می‌کنیم. نه خیر به گمان بنده، عصر ایدئولوژی به پایان نرسیده است (بلی اگر عصر چیزی به پایان رسیده، برداشت قرن نوزدهمی و اوایل قرن بیستم از ایدئولوژی است و اساساً مفاهیم پیوسته در تغییر است و در رودخانه زمان بیش از یک بار نمی‌توان آبتنی کرد) باری نسل‌های آینده به کارهای شریعتی‌وار نیازمند است. (اما در خور زمانه خودشان و با آبتنی مجدد).

از دیگر صفات برجسته شریعتی این بود که فزاینده‌تر از نویسندگی و تعلیم، برای تغییرات اجتماعی عمل کرد. روح ستیزنده او با بی‌عدالتی، نابرابری و خودکامگی و قسرت و نص‌گرایی و سنت‌پرستی‌های جاهلانه، واقعا ستودنی و الگوگرفتنی است. یاد حسینیه ارشاد و آن شمع‌هایی که سوخت و روشنی افروخت و یاد آن معلم فداکار و کوشایی که شب‌ها نوشته‌های خود را تایپ می‌کرد و خائفاً یترقب می‌زیست و بذریع آگاهی می‌پاشید، از خاطره‌ها هرگز فراموش نمی‌شود. حساب او با ژورنالیسم بی‌دردانه و تحقیقات فارغ‌البال آکادمیک و انجمنی جد است و شرح این هجران و این خون جگر، این زمان بگذارد تا وقت دگر.

حسن یوسفی اشکوری:

ابتدا باید دید که نوگرایی دینی چیست و به چه معناست. بدیهی است که "نو" در برابر "کهنه" قرار دارد. هر چیز که تبدیل به "سنت" شده باشد و در قالبی مشخص و جامد و ثابت و مکرر عرضه شود، کهنه و قدیمی خوانده می‌شود، و در مقابل، هر چیزی که قالب‌ها را بشکند و از چهارچوب‌ها رها شود و به صورت جدید و تازه ارائه گردد، "نو" نامیده می‌شود. این است که "تجدد" در برابر "سنت" قرار می‌گیرد و علی‌القاعده مقابل و معارض هم جلوه می‌کنند. مفهوم دیگری که در برابر سنت قرار می‌گیرد، "بدعت" است. بدعت نیز مفهومی معادل نو و تازه و تجدد است. هرچند که معمولاً به مقتضای طبیعت آدمیزاد، هرچیز تازه و نو مطلوب و خواستنی است و "لکل جدید لذه" یک واقعیت است و به همین دلیل تنوع و نوگرایی و نوپسندی در هر زمینه‌ای برای هر انسانی پرجاذبه است، اما در عین حال حقیقت این است که نه هر چیز کهنه و قدیمی و سنتی بد و غلط و نادرست است و نه هرچیز نو و تازه‌ای خوب و درست و حق.

جهان و هستی همواره در حال نوشته شدن است. انسان، تاریخ و جامعه‌ها نیز ترکیبی اند از کهنه و نو، قدیم و جدید، سنت و تجدد، ثبات و تغییر و در نتیجه تحول و تکامل. اینکه خداوند هر لحظه دست درکار "خلق جدید" است، اشارتی است به این نوبه‌نو شدن عالم و آدم در همه حال. در واقع، هر پدیده‌ای نویی به تدریج به رکود و سکون و ثبات گرایش می‌کند در نهایت به صورت سنت درمی‌آید. اما در همان حال نطفه حرکت و تولد تازه در متن و بطن سنت پدید می‌آید و در یک روند تغییر و تحول، تکامل می‌یابد و حرکت نوین پوسته‌ها و چهارچوب‌ها را می‌شکند و در نهایت نو جای کهنه را می‌گیرد و پس از چندی باز غبار قدمت و کهنگی برچهره نویی جدید می‌نشیند و باز حرکت تازه و تولد تازه و ...

جدال کهنه و نو و دیالکتیک سنت و تجدد از عام‌ترین پدیده‌ها و قوانین حیات است. بدین ترتیب کهنه شدن‌ها و نو شدن‌ها هرگز متوقف نیست و تمامی عرصه‌های حیات انسانی و فرهنگ و معارف بشری را دربر می‌گیرد. تاریخ تمامی اقوام و ملل کم و بیش از این جدال بهره دارد. تاریخ اسلام نیز، برآیندی است از سنت‌ها و تجدد‌های مستمر و دائمی. اما باید توجه کرد که درگیری سنت و تجدد در مقطع تاریخ اسلام از همه وقت مهم‌تر و جدی‌تر بوده است. یکی آغاز تولد اسلام در سده هفتم میلادی / اول هجری، و دوم، نوزدهم میلادی / سیزدهم هجری. با این تفاوت که در سده هفتم میلادی، اسلام به مثابه یک ایمان نو و یک ایدئولوژی جدید و پر قدرت و جهانی در عقب‌مانده‌ترین نقطه جهان و در تاریک‌ترین زمان جوشیده و تمامی افکار و فرهنگ‌ها و تمدن‌های سنت شده و منجمد و راکد را به چالش و معارضه طلبید و با استفاده از

توان و ظرفیت عظیم فرهنگ پروری خود، ابعاد و اجزای قابل استفاده فرهنگ‌ها و تمدنهای کهن ایران و روم و اسکندریه و بین‌النهرین و ماوراءالنهر و یونان را در هم آمیخت و فرهنگ و تمدنی بزرگ و درخشان و عمیقی را پی افکند که حدود هزار سال فعال و پویا بود و ما آن را امروز به نام تمدن اسلامی می‌شناسیم. اما در سده سیزدهم هجری، جدال کهنه و نو به گونه‌ای معکوس اتفاق افتاد. این بار، تمدن و فرهنگ جوان و نوین و قدرتمند غربی و خارجی (خارج از اسلام) بود که جهان اسلام و فرهنگ اسلامی را به چالش و رویارویی طلبید. چرا که تمدن اسلام در غرناطه و سپس استانبول از نفس افتاده بود و فکر و فرهنگ پویای آن به سنت و انجماد تبدیل شده بود و اکنون رقیبی تازه نفس به مصاف برخاسته بود. در چالش اول، اسلام پیروز شد و قرن‌ها توانمند ماند و حتی تمدن جدید و رنسانس اروپا را وامدار خود کرد، اما این بار روشن نیست که سرنوشت رقابت تازه و به عبارتی جدال کهنه و نو و درگیری فرهنگ مهاجم، با فرهنگ راکد و مورد تهاجم به کجا می‌رسد. آیا اسلام قدرت آن را خواهد یافت که به مثابه یک ایمان و یک ایدئولوژی با فرهنگ مهاجم نوین غربی درگیر شود و پیروز درآید؟ آینده پاسخ این سؤال را خواهد داد. هنگامی که تمدن و تجدد غربی همراه تهاجم استعماری به کشورهای منحط اسلامی نفوذ کرد، عکس‌العملهای متفاوتی در میان مسلمانان پدید آمد. غالباً به انگیزه حفظ ایمان دینی و بقای فکر و فرهنگ مذهبی به صورت فرهنگی و یا سیاسی و یا نظامی، به معارضة با تجدد غربی برخاستند. از نظر آنان تمدن جدید عین کفر و بی‌ایمانی و استعمار بود و لذا پذیرفتن آن به هرصورت، مساوی بود با نفی دیانت و سلب استقلال و در نتیجه استیلای سیاسی و فرهنگی و اقتصادی کفار غربی. گروه دیگر، که اقلیتی بودند از تحصیلکرده‌ها و روشنفکران جدید، یکسره تاریخ و فرهنگ خودی را نادیده گرفته به استقبال تجدد فرنگی و حتی استعمار رفتند و تنها راه نجات و آزادی و ترقی و پیشرفت را در پذیرش کامل تجدد دانستند. در این میان، گروه اقلیت دیگری بودند که با فرق نهادن بین "استعمار" و "تمدن"، تمدن نوین را قابل قبول شمردند و استعمار را مطلقاً نفی کرده و با آن به مبارزه برخاستند این گروه معتقد بودند که برای حفظ استقلال سیاسی و پیشرفت علمی و اقتصادی و توسعه انسانی، راهی جز استفاده از علوم و فنون جدید نیست.

جریان موسوم به "نوگرایی دینی" و یا "اسلام نوگرا" از درون جریان سوم بیرون آمد. چرا که جریان اول، هرچند اسلامی بود و حتی گاه دست به مبارزه سیاسی و نظامی پر سر و صدا علیه استعمار می‌زد اما نواندیش نبود و اصولاً فکر و فرهنگ و اندیشه یا اهمیتی نداشت و یا در درجه دوم قرار داشت. جبهه درگیری، عمدتاً سیاسی و نظامی بود نه فکر و اندیشه. از نظر آنان، آنچه در فرهنگ خودی وجود داشت، اسلامی بود و قابل دفاع و آنچه در فرهنگ بیگانه و در تجدد غربی حضور داشت، کفر بود و الحاد و غیرقابل قبول. بدین ترتیب، رهبران و راهیان این جریان، نه خود در تفکر دین نوگرا بودند و نه نوگرایی غربی را دقیقاً می‌شناختند و مطلقاً با آن مخالفت می‌کردند. دو نکته درباره این جریان قابل ذکر است. یکی اینکه رهبران آن اندکی از نوگرایی بهره داشتند و آن این بود که بالاخره علی‌رغم اکثر مسلمانان که در خواب غفلت آرمیده بودند و احساس عقب ماندگی و یا خطر نمی‌کردند، اینان با انگیزه‌های غالباً خالص دینی به خطری که به حق از ناحیه غرب احساس کرده بودند آگاه شده و با آن به مبارزه برخاسته و حداقل دست به مقاومت زدند. این، البته خودگامی به جلو بود و از یک آگاهی و بیداری حکایت می‌کرد. نکته دوم این است که این بیداری سیاسی و یا مقاومت، این توهم را ایجاد کرده است که این کسان نوگرا به مفهومی که امروز متداول است، بودند، و حال آنکه چنین نبود. در واقع، اینان چون اسلام را سیاسی کردند و از سنت مسلمانان که جدایی از سیاست بود فاصله گرفتند، نوگرا جلوه کردند. اما فکر و اندیشه و جهان بینی و ایدئولوژی‌شان غالباً به طور کامل سنتی و حتی ارتجاعی بود. از این رو اگر اینان موفق می‌شدند استعمار را بیرون کنند و خود دولت و نظام اسلامی بنیاد نهند و خود سر رشته دار امور شوند، نه تنها هیچ مشکلی را حل نمی‌کردند،

بلکه خود بر مشکلات می افزودند. نمونه برجسته و عالی آن "اخوان المسلمین" و شاخه های چپ و راست آن در سطح جهان اسلام است.

علی رغم آثار مثبتی که این جریان داشته و در درون آن رهبرانی آگاه و کم و بیش متفکر ظهور کرده اند، اما تفکر حاکم بر این سازمان بزرگ و جهانی، هنوز یک تفکر کاملاً سستی و آمیخته با ارتجاع است. هنوز رهبران آن غالباً از اندیشه خلافت فارغ نشده اند و نظام اسلامی را در شکل خلافت جستجو می کنند. جریان دوم (تسلیم شدگان در برابر تجدد و استعمار) به رغم مسلمان بودن بسیاری از پیشگامان آن، از حیطه بحث ما خارج هستند. چرا که یادین را از حوزه جامعه و سیاست حذف می کردند و یا اهمیت چندانی بدان نمی دادند. اما جریان سوم، نوگرا بودند و ضمن سازگاری با برخی از مواضع جریان اول و حتی جریان دوم، جریانی متفاوت و مشخص بودند. اینان بازگشت به قرآن و بازگشت به اسلام را شعار خود قرار داده بودند، تمدن و حتی فرهنگ عربستان در عصر پیامبر و یا مسلمانان نخستین. از این رو، از ارتجاع و جمود و شکل گرایی و فرمالیسم فاصله داشتند. پیشگامان این جنبش با استعمار و استیلای غربی مخالف بودند و با آن مبارزه می کردند، اما اولاً به مبارزه سیاسی بسنده نمی کردند و ثانیاً بنیاد و محور حرکت خود را احیای ابعاد نهفته و عمدتاً اجتماعی اسلام از یک سو و اصلاح تفکر دینی مسلمانان را از سوی دیگر قرار داده بودند. اینان، بر خلاف اول، مشول اصلی انحطاط جوامع اسلامی را خرافات و اختلافات داخلی و انحرافات فکری و فرهنگی رایج در میان مسلمانان می دانستند نه استعمار خارجی و لذا معتقد بودند که اصلاح تفکر دینی و ایجاد یک رنسانس فرهنگی در میان مسلمانان مبرمترین و اولین گام حرکت است. به این معنا این گروه نوگرا بودند که هم در ارتباط با تمدن و فرهنگ و عقاید موجود اسلامی نقاد بودند و هم نسبت به فرهنگ جدید فرنگی نقادی می کردند. از نظر آنان نه تمامیت فرهنگ و افکار و عقاید موجود مسلمانی، قابل دفاع و قابل قبول است و نه تمامیت آداب و افکار و سخن جدید غربی مردود و نامقبول است. لذا این جریان فراتر از سنت و تجدد می اندیشید و در واقع تجدیدی متعالی تر و شرقی تر ارائه می داد. هر چند سید جمال به یک معنا آغازگر این نوع تجدیدگرایی دینی شمرده می شود و پس از او شیخ محمد عبده نیز این فکر را ادامه داد، اما محصول شاخص این جنبش اقبال لاهوری است. اقبال در نقادی سخن بی سابقه بود و کتاب "بازسازی اندیشه اسلامی" او که به نام "احیای فکر اسلامی" هم ترجمه شده مهمترین کتاب در عرصه نوگرایی دینی و تجدید نظر در کل دستگاه مسلمانی است. آرای که اقبال در این کتاب و برخی جاهای دیگر ابراز کرده است، انقلابی در فکر دینی معاصر است. تفسیرهای او از خدا، توحید، عرفان، تجربه باطنی، فلسفه، کلام، فقه، قرآن، سنت و... غالباً بدیع و نو هستند. از سوی دیگر، به دلیل آشنایی اقبال با فلسفه جدید غربی، نقادیهای عمیقی از تاریخ و فرهنگ غربی و مکتب های مدرن صورت گرفته است. اگر نوگرایی دینی را به معنایی که اقبال مراد کرده است مراد کنیم و تجدید نظر در کل دستگاه مسلمانی را محور نواندیشی در فکر و فرهنگ اسلامی بدانیم، نوگرایی از اقبال آغاز می شود و پس از او برجسته ترین چهره دکتر شریعتی است. شریعتی در سطح جهان اسلام، تنها کسی بود که عمق افکار اقبال را دریافت و ضمن تفسیرهای تازه از آزادی اقبال، گامهایی تازه در این راه برداشت. از این رو در همه جا بویژه در پاکستان، شریعتی اقبال دوم تلقی می شود.

کارهای تازه و نوگرایانه شریعتی را می توان چنین دانست :

- ۱- احیای ایمان خالص دینی صدر اسلام و مبارزه با خرافات و پیرویه های منسوب به دین.
- ۲- اعلام این نظر که اصل اعتقادی اسلام فقط توحید است و بس.

- ۳- ارائه طرح جامع مکتب توحید و تفسیر جهان، انسان، جامعه و تاریخ بر بنیاد توحید.
 - ۴- طرح هندسی مکتب و ارائه منظومه فکری و ترسیم چهره مکتبی نوین از اسلام با زبان و فرهنگ جدید.
 - ۵- تفسیر و تحلیل جامعه شناختی از ادیان و بویژه تاریخ و فکر و فرهنگ اسلام و بخصوص تشیع و ارائه نظریه "مذهب علیه مذهب".
- این موارد، محورهای اصلی تلاش شریعتی بود که هرکدام منجر به نوگرانیهای بسیار در عرصه‌های انسانی، اخلاقی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی می‌شد. بخشی از این نواندیشی‌ها می‌توانند مستقل و جدای از دین طبقه‌بندی شوند و در فلسفه تاریخ و جامعه‌شناسی و یا انسان‌شناسی و مقولات دیگر از جمله رفتارشناسی، هنر، ادبیات، سیاست، زبان‌شناسی، قرار بگیرند و بخشی نیز در حیطه دین و بویژه اسلام و تشیع واقع می‌شود و در واقع بحث درون دینی شمرده می‌شوند (در مورد نواندیشی‌های شریعتی در ارتباط با اسلام مراجعه کنید به مقاله من در شماره ۷ ایران فردا تحت عنوان "نوآوریهای شریعتی در شناخت اسلام")
- خصوصیاتی که در نوآوریهای شریعتی وجود دارد، بیگانه از اندیشه‌های اقبال نیست، ولی از نظر سطح و عمق فراتر از آرا و افکار اقبال است و از همه مهمتر آنکه عمده‌تا از منظر تاریخ‌نگری و جامعه‌شناسی به مسایل نگریسته شده است. اگر از نظر فلسفی، اقبال عمیق‌تر از شریعتی است، اما از نظر جامعه‌شناسی و آگاهی به تاریخ و جامعه و بویژه ایدئولوژیهای جدید و اطلاع از احوال جهان اسلام، شریعتی عمیق‌تر و جدی‌تر از اقبال است می‌دانم که آوازه و کاربرد و نقش مکتب‌ها و ایدئولوژیهای جدید (مانند لیبرالیسم، سوسیالیسم، اگزیستانسیالیسم، مارکسیسم و...)، بیشتر معلول توانمندیهای اجتماعی و تحلیلهای انسانشناختی و جامعه‌شناختی و جدال سیاسی آنان در نیمه دوم قرن نوزدهم و نیمه اول قرن بیستم است، نه استواری فلسفی و مبانی نظری خالص آنها. این نکته مهمی بود که بسیاری از متفکران مسلمان در سطح جهان اسلام و بویژه در ایران از آن غافل بودند و لذا بیشترین کوشش آنان، صرف نقد و نقادی فلسفی محض و بویژه نقادی از منظر فلسفه کلاسیک اسلامی (که بیگانه و ناآشنا با فلسفه‌های جدید بود) می‌شد، اما شریعتی با توجه به صلاحیت علمی جامعه‌شناختی‌اش بیشتر به نقطه قدرت ایدئولوژیهای جدید توجه کرد و به نقادی آنان پرداخت، نه به نقطه ضعف‌شان. می‌توان ادعا کرد که تاکنون هیچ متفکری به استواری شریعتی به نقد مارکسیسم (موثرترین ایدئولوژی معاصر) و دیگر مکتب‌ها نپرداخته و لذا به اندازه این نقادین، هیچ نقادی موثر واقع نشده است. این واقعیتی است که بسیاری از مخالفان و یا منتقدان ایدئولوژیک شریعتی، نیز بدان اعتراف کرده‌اند و دست کم این را از نقطه قدرتهای شریعتی و در شمار خدمات او (و گاه نیز تنها خدمت او) دانسته‌اند.
- البته باید توجه داشت که شریعتی وابسته به یک نسل پس از اقبال است و در این فاصله اندک، اوضاع جهان دچار دگرگونی و تحول بسیار شده بود و برخی مسایل عصر اقبال اهمیت خود را از دست داده بود و بسیاری از مسایل تازه مطرح شده و یا اهمیت بیشتری یافته بود.
- ویژگی اصلی جنبش شریعتی، جامعیت آن است. وی استعمارستیزی مجاهدان مسلمان سده سیزدهم هجری را با اصلاح‌طلبی پیشگامان اصلاح‌طلبی دینی از نوع محمد عبده در مصر و عبدالحمید بن بادیس در الجزایر و نائینی و شریعت سنگلجی در ایران با نواندیشی و احیاگری بنیادی اقبال جمع کرده بود. به تعبیر دیگر مبارزه با استعمار، استبداد، استثمار و استثمار را در کنار هم و با هم مطرح کرد، به گونه‌ای که یکی فدای دیگری نشود. البته با ذکر این نکته رنسانس فکری برای جامعه و پیکربندی ایدئولوژیک برای روشنفکران و پیشتازان انقلابی، در اولویت منطقی و زمانی قرار داشت. با اینکه شریعتی

در میان گرایشهای اسلامی معاصر، در شمار "چپ اسلامی" و از چهره‌های نامدار عدل اقتصادی دینی بود، اما در عین حال در تحلیل نهایی "عرفان، آزادی، برابری" را برآیند تجربه‌های متنوع بشریت در این عصر و شعار آرمانی جنبش احیای اسلامی پایان قرن بیستم میلادی دانست و آن را سرزمین موعود بشریت معرفی کرد، سرزمینی که از تجزیه شخصیت و هویت جامع و الهی انسان جلوگیری می‌کند و به کمال او منجر می‌شود. بنابراین در مکتب فکری شریعتی، هم دین جامعیت خود را حفظ می‌کند و هم جریانها و گرایشهای فکری درون جنبش اسلامی معاصر جایگاه مناسب خود را پیدا می‌کنند و هم با تقدم احیای ایمان و فکر اصیل و نخستین اسلامی، یکسویه نگرینها و سطحی‌اندیشی‌های احیاگران و اصلاح‌طلبان جبران و برطرف می‌شود.

بنابراین نقاط اشتراک شریعتی با دیگر پیشگامان نهضت بیداری و اصلاح‌طلبی و نوگرایی اسلامی عبارت است از:

- ۱- احیای ایمان اصیل دینی از طریق بازگشت به اسلام و بازگشت به قرآن.
- ۲- اصلاح فرهنگ و معارف دینی از طریق پیرایش پیرایه‌ها و خرافه‌ها از یک سو و احیای ابعاد فراموش شده دین.
- ۳- احیای عزت مسلمین و حفظ استقلال جوامع اسلامی در برابر سلطه طلبی استعمار و امپریالیسم.

و اما نقاط افتراق را می‌توان این‌گونه برشمرد:

- ۱- بازسازی کل دستگاه مسلمانی و تفسیر دوباره از تمامی فکر و فرهنگ و معارف اسلامی.
- ۲- طرح یک مکتب نوین و منسجم توحیدی و دینی در این عصر در رقابت با مکتب‌ها و ایدئولوژیهای معاصر.

- ۳- فهم ایدئولوژیک دین و پیکرسازی ایدئولوژیک، به گونه‌ای که هم اسلام اصیل در جامعیت خود احیا شود و هم در این پیکرسازی هر یک از مفاهیم و عقاید و آرمانهای دینی و قرآنی جایگاه اصلی و واقعی خود را پیدا کند و هم اسلام به صورت راهنمای عمل درآید و برای حل مشکلات انسانی و اجتماعی به گونه‌ای توانا گردد که در آغاز بود. ۴- فرق نهادن بین ایدئولوژی و فرهنگ دینی و تقدم ایدئولوژی بر فرهنگ و نقد اسلام تاریخی و تاریخ مسلمانان و فکر و فرهنگ و معارف موجود مسلمانان با دو ضابطه مهم: ایدئولوژی و علم.

البته منظور این نیست که اهداف فوق به کمال تحقق یافته و تمامی آنها حتی جای مناقشه و تامل و یا نقد ندارند، بلکه خواستیم گفته باشیم که محور کارهای شریعتی در حوزه نوگرایی اسلامی کدامند و نیز باید یادآوری کرد که برخی از این محورها در آرای گذشتگان حضوری کم‌رنگ (سید جمال و عبده) و یا پررنگ (اقبال) داشته‌اند ولی شریعتی به آنها عمق و غنای لازم بخشیده‌است.

آنچه گفته شد مربوط است به اندیشه‌های اجتماعی و اسلامی شریعتی اما در حوزه عرفان و تجربه باطنی، شریعتی از غنا و نوآوریها و نکته‌یابیهای برخوردار است که در اینجا حتی امکان اشاره بدانها نیست و فقط باید خواند و دریافت (فی‌المثل در کتابهای گفتگوهای تنهایی هبوط، کویر).

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

علی‌رضا بختیاری:

روشنفکری در غرب (یا اروپا) از یک سابقه روشنگری برخوردار بوده است. روند خردگرایی

روشنگرانه در اروپا یک روند خود بخودی و خوابگردانه، و نه آگاهانه و از قبل پیش بینی یا طراحی شده، بوده است. روشنگران بامنفک و مستقل ساختن بخشهای مختلف مانند فلسفه، روانشناسی، تاریخ، علوم طبیعی و غیره از سیطره و حوزه نفوذ دین، بدان رشته‌ها رشد شتابنده‌ای داده‌اند. این روند همراه یا معلول تجربه‌گرایی، خردگرایی، تقدس زدایی، دنیاگرایی و... بوده است. اگر بطور قراردادی این تمایز را بین روشنفکری و روشنگری بپذیریم که روشنگری حرکت خردگرایی مستقل بدون توجه یا اصالت دادن به دغدغه‌ها و مسئولیتهای اجتماعی بوده است (هرچند عملاً بصورت ناخودآگاه یا غیرمستقیم نتایج مهمی نیز در این عرصه‌ها بار آورده است)، اما روشنفکری حرکت اندیشه و خرد در بستر فکری-عملی با دغدغه مسئولیتهای اجتماعی بوده است، براین اساس می‌توان گفت روشنگری به صورت دو ضرب و غیرمستقیم به روشنفکری و رشد اجتماعی و تاریخی مردمان و اصلاح امور آنان، خدمت کرده و روشنفکری نیز که معمولاً از روشنگری بهره‌ها گرفته، اصلاح امور اجتماعی را بصورت تک ضرب و آگاهانه مدنظر قرار می‌داده است.

با این مقدمات باید گفت که قاعده مطرح شده در سؤال (یعنی تقابل روشنفکری و دین) قاعده عمومی نبوده است و تنها در حرکت روشنگری و روشنفکری در اروپا، که سبیل و بستر اصلی رشد روشنفکری در جهان بوده، مصداق داشته است. روشنگران و روشنفکران در اروپا بنا به دلایل گوناگونی، بقول شریعتی، به حق می‌بایست لائیک می‌شدند و سفره‌شان را از سفره دین جدا می‌کردند، همانگونه که کردند! اما در امتداد این روند، و پس از ورود این موج به دیگر کشورها و باصطلاح 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 بصورت شبه‌مدرنیسم و مدرنیسم خودنمایاند، الزاماً غیرمذهبی نبوده است. البته روشنفکری شبه مدرنیست که بقول شریعتی تجدد را بجای تمدن می‌گرفته و در مقابل سنت‌ها می‌ایستاده (و عموماً هم ناموفق می‌مانده) معمولاً با مذهب سازگاری نداشته است، برخی حکومتهای این جوامع نیز خود مدعی یاپشتیبان این نوع از شبه‌مدرنیسم بوده‌اند. اما روشنفکران مستقل و مدرنیست همگی و همواره غیرمذهبی 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 نیروه، اقبال و... از این گروه‌اند. (البته دیگرانی هم بوده‌اند که مستقلاً روشنفکری به سبک روشنگری در اروپا را پسندیده‌اند). شریعتی نیز در آموزه‌های خود بارها به این جریان که بنام جریان بازگشت به خویش یاد می‌کرد، اشاره دارد تا ذهن روشنفکر ایرانی را از محدود قالبی اندیشیدن و نیز بویژه از انتزاعی اندیشیدن و فرمولهای عام و بدور از جغرافیای زمانی-مکانی خود ساختن و باصطلاح غیرکاربردی 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" (بعنوان یک نیاز سیال در جوهره سرشت و سرنوشت آدمی) و "مذهب" (بعنوان یک دین در کنار دیگر ادیان) و "تکیه بر مذهب" (بعنوان یک استراتژی روشنفکری) تفاوت نهاد. شریعتی مذهب (و احساس مذهبی) را در کنار هنر و فلسفه، جوشهای بنیادی ناشی از نیازهای آدمی می‌داند. اما به ادیان از بلندایی می‌نگریست که ابوذر و چارلی چاپلین را به یک اندازه دوست می‌داشت و یا گاندی را از بسیاری بزرگان! شیعه‌تر می‌دانست و یا هگل و بسیاری دیگر را دارای دلی مومن (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 ماورای ادیان" را بعنوان پیام جهانی وی گشود). اما در مقوله تکیه بر مذهب، او حتی به روشنفکران غیرمذهبی نیز که

دغدغه سعادت و نجات مردمشان را داشته‌اند، سفارش به شناخت و تکیه بر دین داشته است. (و همین موضوع به کام بسیاری که مذهب هدفانه می‌اندیشند خوش نیامده است). او دلایل گوناگونی را برای انتخاب "فرم" تکیه بر مذهب در دوره خویش جهت پیشبرد "محتوای اندیشه‌اش" تکوین یک اندیشه خردگر و ایمانی بعنوان پیش درآمد ضروری بر محرکت اجتماعی بیان داشته است از جمله ایجاد سنخیت با مردم و تاریخ خود - برداشتن سد لایه‌های بازدارنده و 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 خوش شانسی نیز برخوردار بوده که اندیشه او، در اعتقاد به احساس مذهبی و مذاهب، با روش و مشی اجتماعی‌اش در تکیه بر مذهب، برهم منطبق افتاده بود. این نکته بالطبع باعث گسترده‌گی اسلامیات او نسبت به اجتماعیات و کویریاتش شده است. نکته دیگری که باید افزود (و به نوعی تکمله‌ای بر پاسخ به پرسش اول نیز هست) اینکه شریعتی آشنایی کافی نسبت به اسطوره - دین و اندیشه بشری داشت. کانت این سه حوزه را سه مرحله در رشد آگاهی بشری می‌دانست ولی شریعتی آنها را در امتداد هم و استمرار یافته در یکدیگر می‌دید. او اساطیر را روح تمدنها نامید و گفت اسطوره را از تاریخ بیشتر دوست دارد. وی زبان و رمز اساطیر را آموخته بود و این خود حلقه نخستین اندیشه بشری و جهان گسترده‌ای را در برابر دیدگانش گشوده بود. از سویی بخاطر آگاهی‌اش بر تاریخ، با ادیان گوناگون آشنایی داشت و این نیز به فراخنای اندیشه‌اش و تسلسل آن می‌افزود. و بالاخره از فرهنگ و اندیشه بشری، بقول خودش، سیراب بود. با بخشهایی از آن آشنایی داشت و در بخشهایی نیز که در حوزه رشته تخصصی‌اش بود متبحر بود. او از زاویه‌ای بالا به این سه عرصه که درهم تنیده و نه کاملاً جدا و مقابل یا بی‌نیاز از هم می‌پنداشت، می‌نگریست و با اعتقادی که به مذهب ماوراء علم و ایمان بعد از اندیشه داشت، روشنفکر را به اعماق تاریخ و فرهنگ می‌برد. برای این روشنفکر، ایمان و مذهب، دیگر تنها یک مقوله قبل از روشنگری و مادون خرد و اندیشه بشری و افیون توده‌ها نبود، بلکه یکی از پاسخهایی بود که بشر در کنار اسطوره و اندیشه، به نیازها و چراهایش داده و هم‌رشت و حتی هم‌رنوشت هنر و فلسفه بود. از این فراخنا و با آن عمق، روشنفکر دیگر مذهب و ایمان را در عرصه انسانی حذف ناشدنی (هرچند قابل تحلیل و تاویل) می‌دید. علاوه بر آنکه در عرصه اجتماعی بخوبی به روشنفکران آموخت که دوره تاریخی جامعه خویش را دریابند و تقویم تاریخی را با تقویم زمانی درنیامیزند. موفقیت عملی رهیافت شریعتی یکی از علائم درستی برآورد عینی و دقت و صحت نقطه ناظر و زاویه دیدش بود. بدین ترتیب او با آشتی اعتقاد، اندیشه و مسئولیت 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 ارضاء کننده تعصب و باور دینی‌شان، و هم یاری رسان به رقابتهای فکری‌شان با دیگر اندیشه‌ها و دیگراندیشان. این همه خود کاری بود کارستان!

مقصود فراموشگاه:

اطلاعات محدود بنده غیر از آن است که در سوال آمده. بین روشنفکری و دین در جهان تقابل مطلق نبود. مقارن روزگار شریعتی در همه‌جای دنیا روشنفکران مذهبی وجود داشتند. در اروپا، آمریکا، آمریکای لاتین، آفریقا، در آسیای دور و نزدیک. روشنفکری دینی نه با شریعتی آغاز شد و نه با او پایان پذیرفت. حتی به معنایی عامتر متکلمان معتزلی و نیز فیلسوفان مسلمانی چون ابن‌سینا و ابن رشد و کسانی چون حافظ و اخوان‌الصفا و ابن خلدون کارهایی کرده‌اند که کار شریعتی در تداوم آن بوده است. در دوره جدید تاریخ ایران نیز پیش از شریعتی، نجم‌آبادیها، شریعت سنگلجیها میرزا یوسف مستشار الدوله و دیگران و

سپس کسانی مثل بازرگان، طالقانی و محمد تقی شریعتی بین روشنفکری و دین درحد توان خود یگانگی ایجاد کردند.

اما می‌ماند معضلات ایجاد توازن بین خواستمانهای روشنفکرانه مثل علم و آزادی و عدالت و توسعه و ترقی و حقوق بشر و حاکمیت ملی و مدیریت اجتماعی و تخصصی و نوگرایی با دین. این هم چیزی است که پیش از شریعتی کوششهایی شده بود او نیز سهمی به خود اختصاص داد. همزمان با او و پس از او نیز دیگرانی کوشیدند و اکنون نیز با همه دشواریهای پیش می‌رود. به‌تصور بنده هرچه ساختارها، تکنیک‌ها ابزارها، ارتباطات و اطلاعات و مناسبات در دنیا دگرگون می‌شود، هرچه مسائل و پرسشها و روشها و معلومات نو می‌شود، انتظار از دین نیز تحول می‌یابد، مقولات آن تعریف مجدد می‌شود و چون ذهن انسان طالب وضوح و بدهات و خواهان نظم و هارمونی است، طبیعتاً ترقی و توسعه عام بشری، نوگرایی دینی را نیز همراه دارد و البته در این میان، خاصانی با نبوغ و کار و تلاش و ابتکار و ذوق خود در این فرایند، مشارکت و مساهمتی خلاق می‌ورزند و شریعتی یکی از این مبتکران و و خاصگان بود.

اما چگونه شریعتی توانست مشارکتی فعال و موفق در روشنفکری مذهبی روزگار خویش داشته باشد، این برمیگردد به قدرت قلم و بیان او، به تواناییهای او در تعریف مجدد مسائل دینی به گونه‌ای مناسب با نیازها و معلومات و عطش عصر، به مهارت او که در مفاهیم دینی، روحی تازه متناسب با حوائج عینی نسل معاصر خویش دمید، به هنر او در همسختن ساختن علم و دین، به ارائه مدلهای تازه‌ای در مباحث دینی، به هوشیاری او در کشف هیجانها و احساسات مذهبی مردمش در دهه‌های بیست به بعد سده ۱۴، به شانس و اقبال تاریخی جریانهای دینی در آن دهه‌ها، به استفاده و اقتباس او از تجارب پدر خویش و همکاران پدرش مثل بازرگان و طالقانی و...، به درآمیختن رویکردهای دلاویز جامعه‌شناختی با اعتقادات مذهبی، به گشودن باب بحثهای اجتماعی در دین، به ارائه نظامی هندسی، مدون، گویا، قاطع و راهنمای عمل برای نسلی که اشتیاق و احتیاج به عمل اجتماعی داشت، به نوآوری در نحوه ورود به مسائل دینی، به تاکید بر جوهریات و مرادات واپسین در دین و عمده نکردن ظواهر و قالبها، به تطبیق و و مقایسه مقولات دینی با مقولات علمی و فلسفی زمانه، به استفاده از روش بسیار موثر تفکیک در تبلیغات دینی (مثلاً دعوت به تشیع علوی و تفکیک آن از تشیع صفوی، دعوت به اسلام راستین و تفکیک آن از برداشتهای متدوال اسلامی که برای تفکر امروزی غیر قابل قبول می‌نمود) و خلاصه به افکندن طرح ایده‌آل و آرمانی از دین در مقابل وضع موجود دین و تقویت آن طرح ایده‌آل با انتقادات جسورانه از افکار و اعمال نامطلوب و نامطبوع دینی نزد گذشتگان و معاصران.

حسن یوسفی اشکوری:

روشنفکری به معنای "آزاد فکری" و "خردگرایی" و "نفی تقلید" پدیده‌ای است که در دوران رنسانس در اروپا ظهور کرد و به طور کامل در تقابل با دیانت کلیسایی - کاتولیکی رایج قرون وسطا قرار داشت چراکه چنین معمول بود که دین و حیانی و آسمانی بر مشیت الهی و اعتقاد به مسیح استوار است و از مومنان تعبد محض و ایمان خالص می‌طلبید که تمامی اینها از طریق پیوند با کلیسا و مقامات روحانی ممکن می‌شود. متفکران جدید در مقابل به تفکر آزاد و تعقل و انتخاب آزاد تکیه کردند. البته این متفکران غالباً دیندار و گاه مومنانی مخلص بودند، اما با توجه به این که تفسیر نوین از عالم و آدم انجام شده بود و انسان تازه با شخصیت و هویت نوین متولد شده بود، لاجرم تفسیر تازه‌ای نیز از دین و ایمان و وحی و مسیح و سلوک دینی و نجات و رستگاری و... صورت گرفت. بدین ترتیب بین دینداری و روشنفکری سازگاری ایجاد شد. با این همه تا همین اواخر، حتی تا جنگ جهانی دوم، بی‌دینی و گاه دشمنی مطلق با دین و

دینداران و آداب و شعائر دین، یک ارزش رایج تلقی می‌شد و با روشنفکری ملازمه داشت. در کشورهای اسلامی نیز، به دلیل ورود و نفوذ جریانهای فکری و اجتماعی مغرب زمین و اثرپذیری متفکران و تحصیلکردگان جدید از آن جریانها، کم و بیش ماجرا از این قرار بود. از یک سو بسیاری از جوانان و آشنایان با تجدد غربی، به واقع چنین می‌پنداشتند که دین با تجدد و تمدن و ترقی و خرد و رزی و آزادی انسان مخالف و مغایر است و باید آن را کنار گذاشت، همان‌گونه که اروپاییان همین کار را کردند. از سوی دیگر کسانی صرفاً به خاطر تقلید شکلی و کورکورانه از غربیان و با تظاهر و ریاکاری، چنین وانمود می‌کردند که روشنفکران و با دین مخالف هستند. مرحوم آل احمد در کتاب "غرب زدگی" وصف حال این شمار از روشنفکران و یا متظاهران، به روشنفکری را به دست داده است. در کشورهای اسلامی و از جمله در ایران نیز، شماری از روشنفکران در مواجهه با دین همان کاری را کردند که برخی از متفکران غربی کردند. یعنی با قبول تفسیرهای اصولی جدید از جهان و انسان و جامعه و سیاست و حکومت و ادب و...، به سراغ دین رفتند و با نقد و نقادی فرهنگ و عقاید و سلوک و شعائر دینی رایج، مبانی اساسی وحی و قرآن و محکومات دینی را با آن تفسیرهای جدید سازگار یافتند و دست کم در تعارض ندیدند. و حتی برخی ادعا کردند که اندیشه‌ها و آرای مثبت جدید غربی، همان است که در اسلام بوده است و حتی غربیان از اسلام آموخته‌اند. این عقیده را در آثار بسیاری از عالمان و متفکران نواندیش مسلمان معاصر در ایران و دیگر کشورهای اسلامی می‌یابیم. مثلاً نائینی در کتاب معروف تنبیه‌الامه، ادعا می‌کند "هذه بضاعتنا ردت إلینا". یعنی اموری چون دموکراسی و آزادی و برابری و مساوات و قانون و... از ما بوده است و اکنون باز (از طریق غرب) به ما باز می‌گردد.

دکتر شریعتی نیز یکی از کسانی است که بسیاری از آرای نوین غربی را یا عیناً اسلامی و موجود در فرهنگ اصیل دین می‌دید و یا در تعارض با اسلام نمی‌دید. البته شریعتی در مقایسه با دیگر متفکران مسلمان، شناخت بیشتر و دقیق‌تری از تاریخ و فرهنگ غرب و اصول و مبانی اساسی آن داشت و لذا بهتر می‌توانست درباره آنها داوری کند و یا به نقد و تحلیل و بررسی آنها بنشیند. فی‌المثل اگر مقایسه‌ای بین تحلیل‌های شریعتی از غرب و مکاتب غربی با کسانی چون عبده، رشید رضا، حسن البنا، سید قطب، مودودی، بازرگان، مطهری و... صورت گیرد، مدعای فوق روشن خواهد شد. بویژه تحلیل شریعتی از انسان جدید غربی و آنچه که بر سر او در تمدن نوین و در کنار تکنولوژی و سرمایه‌داری جدید آمده است، به راستی برجسته و عمیق و غالباً نو و عبرت‌آموز است.

اما کار سترگ شریعتی در آشتی دادن بین روشنفکری و دینداری، آن بوده است که وی توصیف تازه و مهمی از "روشنفکری" ارائه داد. وی گفت روشنفکر از موضع روشنفکر یک رسالت اساسی دارد و آن آگاهی دادن به جامعه است و این آگاهی نیز آگاهی پیامبرانه است نه تخصص و علم و سیاست و قدرت سیاسی و... براساس این توصیف، نقش و رسالت روشنفکر همان شد که پیامبران توحیدی و الهی در طول تاریخ داشتند. یعنی پیامبران نیز روشنفکران زمان خود بودند. از نظر شریعتی در عصر ختم نبوت، رسالت تحقق آرمانهای آگاهی‌بخش و آزادی‌بخش پیامبران برعهده روشنفکران زمانه است. ایشان روشنفکران هر عصری را پیامبران زمان خود می‌دانست. این که در منابع اسلامی عالمان را وارثان انبیا شمرده‌اند، مصداقش روشنفکرانند، چرا که عالمان یعنی آگاهان و آگاهی و آگاهی‌بخشی عنصر اصلی و جوهری تعهد علما در اسلام است و چنین عالمانی یعنی همان روشنفکران.

در این تفسیر از "نبوت" و "علم" و "روشنفکری"، نه تنها روشنفکری در تعارض با دینداری نیست، بلکه روشنفکر کسی جز نبی عصر نیست و رسالتی جز ادامه راه پیامبران و نقشی جز نقش آنان ندارد. روشنفکری یعنی پیامبری. البته این سخن بدان معنا نیست که روشنفکر لزوماً دیندار است و یا حتماً باید

پیرو دین خاصی باشد، آنچه که شریعتی می‌گوید این است که هرکس (اعم از درس خواننده، و یا درس ناخوانده) جامعه را به "آگاهی" و "آزادی" دعوت کند، کار پیامبری می‌کند. منظور از آگاهی نیز، آگاهی به خود، جامعه و تاریخ است. والته برای مسلمانان و یا روشنفکران مسلمان خدا و توحید محور تمامی آگاهی‌ها است. منظور از آزادی نیز، رهایی از اسارت تمامی زنجیرهایی است که در راه فلاح و رستگاری و خداگونه شدن انسان وجود دارد و شریعتی آنها را در مثلث زر و زور و تزویر و یا تیغ و طلا و تسبیح و تعبیرات دیگر می‌شناساند.

بنابراین در تلقی شریعتی، روشنفکری عین دینداری نیست، اما لازمه دینداری است. یعنی اولاً هر مسلمانی باید از روشنفکری بهره داشته باشد، چنان که پیامبران و دست پروردگان واقعی آنان داشتند و ثانیاً هر که از این آگاهی بیشتر بهره داشته باشد، لاجرم تعهد و رسالت بیشتر و سنگین‌تری نسبت به جامعه دارد. یکی از نوآوری‌های مهم شریعتی در همین تعریف روشنفکر و تعیین نقش و رسالت روشنفکری و پیوند دادن آن بادیانت است. اما متأسفانه گروهی از روشنفکران مسلمان اخیراً چنان مجرداندیش و ایده‌آل پرست و بیگانه با مردم و سرنوشت جامعه و مردم شده‌اند که برای روشنفکر تعهدی جز اندیشیدن و خردورزی قایل نیستند و البته به استناد شیخ اجل فتوا می‌دهند که "عمل کار خردمند نیست". این بزرگواران براین باورند که تاکنون "روشنفکران سنتی" تمام توجه و کوشش‌شان بمعطوف به عمل اجتماعی بوده است و این نادرست بوده است، چرا که "سنت روشنفکری" اندیشیدن و تفکر به قصد فهم و کشف حقیقت است و عمل کار روشنفکر نیست (در این مورد بنگرید به مقاله آقای سیدمرتضی مردیها در مجله کیان، شماره ۲۰). بررسی و نقد این "سنت روشنفکری" نیاز به مجال دیگر دارد، اما در ارتباط با بحث کنونی (ربط روشنفکر و دینداری)، باید اشاره کنم که چنین سنتی (درست یا نادرست) علی‌الاصول نه تنها پیوندی و سازگاری با دیانت ندارد بلکه در نهایت چاره‌ای ندارد که از دیانت هرچه بیشتر فاصله بگیرد. زیرا دیانت از ایمان شهودی و اکتشاف قلبی خدا و ذات باری (به قول اقبال تجربه باطنی) آغاز می‌شود و سپس در محدوده عقل با اقتناع عقلی استوار می‌شود و سلوک دینی برپایه "فکر" و "ذکر" است و یا می‌توان گفت "تعبد" و "تعقل" میباشد. (البته در اینجا از گوهر و بنیاد ایمان سخن می‌گوییم نه شریعت و احکام عملی که حساب دیگری دارد). اما روشنفکر کیست؟ کسی است که فقط به "حقیقت" می‌اندیشد و می‌خواهد حقیقت را کشف کند. چگونه؟ از طریق آزمودن به "برهان". علی‌القاعده منظور از برهان برهان فلسفی است. این حقیقت چیست و کجاست که روشنفکر فیلسوف ما می‌خواهد آنرا با برهان فلسفی کشف کند؟ مگر همین فیلسوفان روشنفکر نفرموده‌اند که حقیقت عریان هرگز به چنگ کسی نمی‌افتد؟ و اگر هم افتاد راهی برای تشخیص و اطمینان وجود ندارد؟ فرض کنید یک روشنفکر مسلمان بخواهد صرفاً از طریق براهین فلسفی محض و با تعقل خالص و منطق حقیقتی به نام "خدا" را کشف کند، چگونه ممکن است؟ فرضاً عقل و خرد تسلیم برهان و منطق شد، قلب ایمان می‌آورد؟ هیچ پیامبری بر آن نبود که "صانع" را از طریق برهان فلسفی و مقدمات منطق ثابت و یا اثبات کند. چنین چیزی شدنی نیست و اگر هم براهین اقامه شود، اولاً ایمان‌آفرین نیست و حداکثر می‌تواند ایمان را تقویت کند و ثانیاً طبق معرفت‌شناسی شایع در این روزها احتمال خطا همواره در همین براهین نیز وجود دارد و چه‌بسا روزی این خطاها آشکار شود. بنابراین این شمار روشنفکران، اگر واقعاً بخواهند به مدعیات خود وفادار بمانند و دنبال حقیقت محض از طریق برهان محض و خردمندی خالص باشند، هرگز نه تنها به خدا نخواهند رسید و به ارزش‌های دینی تن نخواهند داد، به هیچ یقین و لاجرم حقیقتی دست نخواهند یافت. عمری را چه‌بسا خالصانه و پاک به قصد کشف حقیقت برهان خواهند بافت و با تردید مطلق و احتمالاً با بی‌اعتقادی به همه چیز عمر را به سر خواهند آورد.

اگر این سنت روشنفکری را قبول کنیم، ناچار باید قبول کنیم که روشنفکری با بی‌ایمانی ملازمه

دارد و اگر هم کسی از اینان دیندار باشد، ایمانش برآمده از جای دیگر است و درواقع ایمان او ناسازگار با مبانی روشنفکری است.

۳- روایت ایدئولوژیک شریعتی از مذهب بشدت اجتماعی و سیاسی است، اما ازسوی دیگر شریعتی مخالف هر نوع حکومت تئوکراسی و مذهبی است. این پارادوکس به لحاظ تئوریک چگونه قابل حل است؟ این دوگانگی چه تجربه عملی و تاریخی بدنبال داشته است؟
علی رضا بهشتیاری:

روایت شریعتی از مذهب ایدئولوژیک و بر این اساس اجتماعی، متعهد و مسئول است. اما از سویی وی هیچ گرایشی برای تشکیل حکومت دینی ندارد (همانگونه که استاد عبیدی، استاد مطالعات آفریقایی - آسیایی موسسه مطالعات بین‌المللی دانشگاه جواهر لعل نهرو هند نیز به این نکته اشاره کرده است - کتاب شریعتی در جهان - حمید احمدی ص ۶۳). اقبال نیز این چنین است یعنی مذهب او اجتماعی و سیاسی است که می‌خواهد "در خدمت درویشان و علیه توانگران" باشد. اما از سوی دیگر جدایی دین و دولت را "بی‌شک" و "به شدت" صحیح میدانند (احیاء فکر دینی ص ۱۷۶). اما اصل این پارادوکس به نوع رویکرد و تلقی از مذهب باز می‌گردد. یک تلقی، تلقی حداکثری از دین و تلقی دیگر تلقی حداقلی از آن است. 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 آئین‌نامه‌های اجرایی در حد یک مجلس قانونگذاری برای حل معضلات عملی بشر است. و براساس مسئله پایان پیامبری (ختم نبوت)، توانایی خرد بشری برای حل این معضلات زندگی به رسمیت شناخته شده است. اما از سوی دیگر این مذهب، بی‌اعتقاد به امور اجتماعی بشر نیست و صرفاً سر در آسمان حیرت ندارد، بلکه دارای جهت‌گیریهای صریح و بر این اساس دارای رسالت اجتماعی است. این جهت‌نمایی‌ها، مجموعه‌ای از اهداف و ارزشهای اجتماعی (علاوه بر فردی) است که مقصد را می‌نمایاند. اما راه را خود بشر باید ترسیم و عملی سازد. و در این راستا تنوع راه‌ها را نیز به رسمیت می‌شناسد. در این نگرش سیستمهای اجرایی زمان پیامبر، سیستمهای مرحله‌ای - منطقه‌ای (به اعتقاد اقبال) می‌باشد که انعکاس آن جهت‌نمایی‌ها در برهه‌ای از زمان و محدوده‌ای از مکان بوده است. بدین ترتیب در این نگرش مذهب یک "مذهب الهامبخش" حداقلی خواهد بود و مفاهیمی چون اقتصاد دینی، حقوق دینی و... بی‌منا خواهد بود. اما در تلقی حداکثری مذهب علاوه بر جهت‌ها، دارای انبوهی از قوانین و قواعدی نیز هست که همان آموزه‌ها، حال باتغییر یا بدون تغیر، باید در تمامی زمانها اجرا شود. بعبارتی پیرو مذهب الهامبخش پیش‌نویس اجرایی ندارد و صرفاً "جهت"هایی در دست دارد (که این جهت‌ها و محورها را نیز براساس اجتهاد مرتباً عمیق‌تر و و کاملتر می‌کند) اما در تلقی دوم پیش‌نویسی حاوی مجموعه‌ای از قواعد و قوانین دارد که، در بالاترین حد، می‌تواند با اجتهاد در آنها، آنان را به زبان روز درآورد (بطور مثال در این گرایش سعی می‌شود مسئله انواع مالکیت، مسئله معادن، سیاست خارجی، کیفرهای جزائی 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 آنکه برخی این تمایل حداکثری را با میل به ثبوت و ظاهرگرایی یکجا دارند و دچار قشریت و جزمیت شدیدی می‌شوند). گرایش حداکثری اجتهادی در میان پیروان سنتی دین و و کلاسیسیزم، به شکل گرایش نئوکلاسیک خود نمایانده است که در محدوده‌ای مشخص به تغیر و تحول مصداقها، و در هر حال استخراج و استنباط قوانین از قواعد و قوانین دین، معتقد است. در هر حال کاربرد اجتهاد در همه انواع این

گرایش در استخراج و انطباق، حال در محدوده‌های تنگ‌تر یا وسیع‌تری است، که هریک مجوزش را صادر می‌کنند. (به شکل قراردادی نگرش اول را نگرش مذهب الهامبخش و دیگری رانگرش مذهب اجتهادی می‌نامیم).

اما حکومت دینی، اگر تعبیرها و تاویل‌های شخصی را کنار نهیم و به معنای رایج و همه فهم آن بکار گیریم، به معنای در موضع حکومت نشان دادن 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 خود و دستاوردهای عملی بشر و متکی به اصول و قواعد برآمده از آندو (یعنی خرد و تجربه - و بقول شریعتی علم و زمان) به شکل کاملاً تخصصی و کارشناسی و از طریق سیستم‌های گوناگون مبتنی بر آندو، عملی می‌گردد بدین ترتیب است که دین می‌تواند از اشکال مختلف سیاسی (جمهوری، شورایی و...) و اقتصادی (باز، متمرکز، مختلط و...) به شکل کاملاً کاربردی و عمل‌گرایانه جهت دستیابی به اهداف خود بهره‌گیرد و و استفاده از هر راه و هر سیستم و قواعدی که جامعه و انسان رابه آن اهداف و جهت‌ها نزدیک کند، کاملاً مجاز و صحیح است.

در این شکل دیگر نمیتوان عنوان حکومت دینی، به معنای رایج، را بکار گرفت. اقبال حکومت "نمایندگان خدا که پیوسته می‌توانند اراده استبدادی خود را در پشت نقاب منزه بودن از عیب و خطا و مخفی نگاه دارند" را رد می‌کند. از نظر وی حکومت "تنها از آن جهت که بر پایه 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، مسئولیت مشترک و آزادی" است. از نظر شریعتی آرمانهای نهایی بشر، که آرمانهای ادیان نیز هست، "آزادی، عدالت و عشق (عرفان)" (با یک تاویل زیبا می‌توانیم سه رنگ پرچم ملی‌مان را سمبل این سه آرمان بدانیم). همچنین از نظر وی حکومت تشوکرایی و دینی، مادر استبداد می‌باشد. (م آ ۲۲ ص ۱۷۹) این دیدگاه محتوانگرا نه و جهت‌بین یادآور آن تلقی عمیق طالقانی است که می‌گفت "هر انقلاب ضد استعماری، ضد استثماری و ضد استبدادی انقلابی اسلامی است".

بهر 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 حوزه استنباط جهت‌ها و آرمانها، به حوزه تدوین سیستمها و قواعد و قوانین نیز گسترش یابند و دین اجتهادی در این جوامع یا در این مراحل، شکل رشد یافته‌تر و متکامل‌تری نسبت به تلقی‌های سنتی و نئوکلاسیک می‌باشد. اما گوهر دین و رسالت جاودانه آن، برای همه جوامع و همه انسانها، همان تلقی حداکثری الهامبخش باقی خواهد ماند. و تلقی‌های حداکثری سنتی که در بخشها و لایه‌هایی از انطباق و اجتهاد نیز بهره می‌گیرند، در تجربه عملی و تاریخی خود (که در قسمت دوم سوال مطرح گردیده) بن‌بستهای فراوانی بوجود آورده و می‌آورند. تجربه بکارگیری حقوق مصطلح دینی در امور اجرایی در بسیاری از جوامع خاورمیانه و کنار رفتن تدریجی‌اش و یا تغییر و تحولات و اجتهادهای شدیدی که چیزی از اصل باقی نگذاشته، بیانگر همین نکته است (نگاه کردن به کتاب فلسفه قانونگذاری در اسلام از صبحی محمصانی در این رابطه مفید خواهد بود). همچنین تجربه احکام اولیه - ثانویه و تشخیص مصلحتهایی که مرتباً "بر اصل" تبصره می‌زند و نهایتاً تغییر اصل بعنوان یک تبصره مادام‌العمر! بر کل اصل نیز سایه می‌افکند، بیانگر بن‌بستهای فکری و ظاهرسازیهای تئوریک در این رابطه می‌باشد. همچنین تجربه 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 تجربه بشری سپردن سیستمها، قواعد و قوانین و تنها الهام‌گیری از آموزه‌های جهت‌نما و ارزشهای دینی در این رابطه است.

مقصود فراسته‌خواه:

بله، بهتر است بگوییم روایت شریعتی از مذهب، بیش از اندازه ایدئولوژیک و قرائت اواز ایدئولوژی بیش از اندازه سیاسی و فلسفه سیاسی که تبلیغ می‌کرد بیش از اندازه تک‌گرا (و نه کثرت‌پذیر و پلورالیستی)، تمامی طلب و مبتنی بر "وحدت کلمه" (و نه اتحاد کلمات) بود. تعبیر و نحوه ورود ایشان به دین و ایدئولوژی و مسائل سیاسی و اجتماعی، متأثر از مقتضیات آن روزگار و سوسیالیسم دولتی و تک‌حزبی و به گونه‌ای بود که خوانندگان جوان آثارش، در دهه ۴۰ و خصوصاً ۵۰، بالطبع نوعی "مونو ایدئولوژی" آموختند، یعنی اینکه ما امتی نمونه در جهان هستیم (کنتم خیرامه...) برترین مکتب و ایدئولوژی حق را داریم (شیعه یک حزب تمام)، مبارزه می‌کنیم تا به قدرت برسیم و حکومتی ایدئولوژیک (مبتنی بر یک ایدئولوژی که ایدئولوژی ماست) تشکیل دهیم و برای مردمان، نان و عدالت و اخلاق و عرفان و برابری و صلاح و فلاح پدید آوریم. طبیعی است که نتیجه و ما به‌ازای اجتناب‌ناپذیر اجتماعی و عملی این دیدگاه، حاکمیت انحصاری نخبگان و ایدئولوگها (آن هم از آن یک ایدئولوژی، آن هم ایدئولوژی دینی شیعی) بر جامعه می‌شد که شد. جامعه و حکومت مونوایدئولوژیک، ابطال‌ناپذیر و کثرت‌ستیز و توتالیترخیز است. مکانیسمی کارآمد و اجتماعی نیست که اگر ایدئولوگها، مرتکب خطا یا جفا شدند، مورد به مورد انتقاد و کنترل شوند. تنها راه حل انقلاب است. در این صورت نیز جامعه می‌شود خرگوش آزمایشگاهی برای ایدئولوژیهای انحصاری که یکی پس از دیگری می‌آیند و ایدئولوژیهای دیگر را طرد می‌کنند و تشکیلات و ایدئولوگها و مانیفست بسته‌بندی شده خود را بر سرنوشت و حقوق مردمان مسلط می‌سازند حالا شریعتی هر چه هم با تنوکراسی و حکومت مذهبی مخالف باشد، ایدئوکراسی و حکومت ایدئولوژیک او همان مشکلاتی را خواهد داشت که تنوکراسی و حکومت مذهبی دارد. اقبال - که در شریعتی خیلی تاثیر داشته - راحت‌تر از شریعتی می‌توانسته از این پارادوکس راه برون‌شوی پیدا کند (- ولی نتوانست -) دکتر اگر می‌ماند، با استدراک و تجدیدنظر و گشودن جوانب دیگر قضیه، نظریات خود را حک و اصلاح می‌کرد (- اما نماند و نسلی را که برانگیخته بود در گرماگرم معرکه با هزار دریغ و درد گذاشت و رفت -) و اینک روح آن فقید، با آن بیاناتی که در امت و امامت، شیعه یک حزب تمام، وصایت و شورا و... برای ما گذاشته و رفته، جز نگاه حسرت‌آمیز به خامیهای موجود در این بخش از آثار خویش، چه کار دیگر می‌تواند بکند؟!

این وظیفه پیروان شریعتی و خلف صالح نوگرایی دینی است که به جای اصرار بر همه گفته‌های شریعتی، راه او را که نواندیشی و بازآفرینی بود، ادامه دهند. و در این راستا به نظر من راه حل پارادوکسی که شما مطرح کردید، از رهگذر بحث در قلمرو "دین و حکومت" و نیز ترسیمی از جامعه و حکومت پلی ایدئولوژیک در مقابل جامعه و حکومت مونوایدئولوژیک دستیافتنی است. بنده در مقاله رابطه دین و سیاست در جامعه دینی" (مجله کیان بهار ۷۳) بحثی مختصر در این زمینه داشته‌ام. بواقع نه تنها اقبال و شریعتی، بلکه در همین زمان ما آقای دکتر سروش نیز خصوصاً، بامقاله حکومت دموکراتیک دینی، خود را گرفتار همین پارادوکس ساخته‌اند و تاکنون هم با همه توجیهات و تعبیر بعدی، نتوانسته‌اند یقۀ خود را از آن مشکله رها کنند. هم دین و هم ایدئولوژی امری شخصی و گروهی هستند و مدیریت اجتماعی کاری

همگانی و مبتنی بر قرارداد اجتماعی و توافق و انتخابات آزاد و اکثریت آرا و تفکیک قواست و نباید یک دین یا ایدئولوژی انحصاری، در جامعه صورتی رسمی و حالتی دستوری و و الزامی سیاسی و حکومتی داشته باشد بلی ایدئولوژیها و احزاب مختلف و از جمله ایدئولوژیهای دینی می‌توانند در یک جامعه دموکراتیک، ایده‌های خود را طرح و تبلیغ کنند و طبق عرف دموکراسی در مدیریت اجتماعی، مساهمت و مشارکت ورزند ولی حرف آخر را در امر مدیریت اجتماعی، نه حجیت این یا آن دین یا ایدئولوژی و اتوریته مراجع مذهبی و ایدئولوگهای حزبی، بلکه نتیجه کمی و ریاضی شمارش آرای آزاد و مخفی خواهد زد.

حسن یوسفی اشکوری:

سیاسی و اجتماعی ایدئولوژیک بودن افکار و آرای دینی شریعتی ربطی (لااقل مستقیم) به نوع حکومت و نظام سیاسی و مدیریت اجتماعی ندارد، اعم از این که دموکراسی باشد و یا تئوکراسی. از نظر شریعتی سیاسی و اجتماعی بودن ادیان توحیدی و بویژه اسلام و بخصوص شیعه، امری است ذاتی و غیرقابل تفکیک با جوهر دینی. یعنی توحید فقط یک نظریه فلسفی و یک دیده و ایمان قلبی و حتی یک سلوک شخصی و فردی نیست، بلکه یک نوع نگاه کردن به عالم و آدم است و یک نوع تفسیری از جهان و فلسفه‌ای برای شدن و زیستن آدمی و مبنایی برای پایه‌گذاری اخلاق و معیاری برای سیر جوامع و تاریخ است. شریعتی توحید و ایمان دینی را از احساس دینی و یا عرفان نظری و یا شخصی می‌داندست و معتقد بود که جدال اساسی پیامبران با صاحبان زر و زور و تزویر عمدتاً بر سر مسایل اجتماعی و سیاسی و اقتصادی بوده نه بر سر مسایل فلسفی و عقیدتی مجرد. او شرک و توحید را در عرصه جامعه و تاریخ در جدال می‌دید نه در آسمان. حتی او معتقد بود که جدال آسمان انعکاسی از جدال شرک و توحید (خدا و خدایان) در زمین بوده است. از این رو، شریعتی بر آن بود که با شعار "بازگشت به اسلام" و "بازگشت به قرآن" و دمیدن روح توحید و اسلام در کالبد عصر ما، همان تحولی را پدید آورد که در آغاز دعوت پیامبران توحیدی پدید می‌آمد و در اسلام به صورت گسترده‌تر و جدی‌تر روی داد. این‌گونه نبود که شریعتی بخواهد دین را دلبخواهانه طوری مطرح و یا بازسازی کند که به درد مبارزه و یا سیاست بخورد، بلکه او مبارز بودن و اجتماعی بودن دین را حقیقتی ذاتی و طبیعی می‌دید که در طول تاریخ از صورت ایدئولوژی و ایمان تهی شده و به صورت فرهنگ و سنت درآمده است، و اکنون نیاز به رجوع به اصل است. روایت شریعتی از دین و اسلام این است. اما این که دین چگونه با حکومت و یا دولت ربط پیدا می‌کند و اصولاً لازم است که به نام دین و یا به اتکای دین حکومتی تاسیس شود یا نه، چندان مورد توجه شریعتی نبوده و ارتباط مستقیمی نیز بین حکومت و شکل و سازمان آن با انقلابی بودن دین نیست. اما در عین حال شریعتی گاه به تناسب آرای درباره دین و دموکراسی و حکومت و برخی مسایل مربوط به حکومت ابراز کرده است. که عمده‌ترین نظریات او تحت عنوان "دموکراسی متعهد" در کتاب "امت و امامت" و برخی جاهای دیگر منعکس شده است. اکنون جمع‌بندی و نقد و بررسی آرای او در این باره ممکن نیست اما چند نکته قطعی و مسلم است:

- ۱- انسان به عنوان یک نوع جانشین خدا است و هیچ گروه، یا طبقه و یا فرد واسطه بین خلق و خالق نیست.

۲- در ارتباط با نظام سیاسی اسلام، اصل دموکراسی براساس بیعت و شورا است.

۳- براساس جامعه‌شناسی انقلاب‌ها و بویژه شرایط صدر اسلام، از آنجا که دموکراسی در صورتی تحقق پیدا می‌کند که "رای"ها تعیین کننده باشند نه "راس"ها برای گذار از مرحله راس‌ها به رای‌ها، چاره‌ای جز "حکومت انقلابی" که همان "دموکراسی متعهد انقلابی" است نیست. دوران دویت و

پنجاه ساله امامت شیعی، با این منطق قابل توجیه و تفسیر است.

۴- در دوران غیبت امام دوازدهم، مومنانند که حق حاکمیت دارند نه فرد یا گروه ممتاز و خاص.

۵- شریعتی صریحا در مجموعه آثار ۲۲ (مذهب علیه مذهب) حکومت روحانی و مذهبی و تئوکراسی را مطلقا رد می کند و آن را عین استبداد می داند.

با این همه او نه در اندیشه طرح حکومت اسلامی و یا حکومت دیگر بود و نه در آن زمان این مسئله چندان مهم و جدی بود. آرای اجتماعی و سیاسی شریعتی را باید در ارتباط با دوران مبارزه و نهضت دید و فهم کرد نه در ارتباط با دوران نهاد و حاکمیت. شاید بتوان گفت که شریعتی حکومت اسلامی را در چهارچوب ارزشهای دینی و اصول کلی (نه احکام فقهی) به وسیله اعمال اراده آزاد مردم قبول داشت. چنان که در همان مجموعه آثار ۲۲ در گفت و گو با توین بی، بین "حکومت اسلامی" و "حکومت مذهبی" و روحانی فرق می گذارد و می گوید من حکومت اسلامی را به گونه ای که در عصر پیامبر و امام علی و تاحدودی خلفای دیگر راشدین بود قبول دارم. اما باید گفت که جامعه شناسی امت و امامت شریعتی و دموکراسی متعهد او منشا اشتباهات و سوء تفاهات بسیار درباره خود او و درباره اسلام و تفکر سیاسی شیعی شده است. کسانی با استناد به برخی از آرا و حتی گاه برخی جملات و تعبیرات او، ادعا می کنند که شریعتی استبدادخواه و اقتدارگر او مخالف آزادی و دموکراسی بود و حتی بعضی اظهار کرده اند که شریعتی به شستشوی مغزی آدمیان تا روز قیامت باور داشته است. برخی نیز او را تلویحا ضد آزادی و ضد تعقل و فاشیست و از پایه گذاران و یا توجیه کنندگان نظریه ولایت فقیه می دانند و...

مجموعه افکار و عقاید و منظومه فکری و ایدئولوژی و زندگی شریعتی نشان می دهد که این نوع نسبتها واقعا ظالمانه است که یا ناشی از جهل است و یا برآمده از غرض و از سر عمد. در این که آرای شریعتی درباره حکومت و دموکراسی متعهد ناقص است و شبهه آفرین در نهایت قابل نقد ورد و بهرحال در مقبول افتادن ولایت فقیه در نظر بسیاری از جوانان و روشنفکران تاثیر داشته است، تردید نیست، اما روا نیست مردی را که تمامی عمر و هستی خود را فدای آزادی و آگاهی مردم خود کرد و ققنوس وار سوخت تا ملت او به آزادی و استقلال برسد و نسلی را علیه استبداد و استعمار و استثمار برانگیخت، به استبداد و دشمنی با آزادی و مخالف دموکراسی متهم کنیم. می توان بین "نظر" و "صاحب نظر" فرق گذاشت و آرای او را به روشنی نقد و حتی رد کرد، اما توجه به محکمت افکار او از یک سو و حقیقت زندگی عملی او از سوی دیگر و توجه به شرایط زمان و عصر او از جهت سوم، لازم است و ما را در تحلیل درست نظریات صاحب نظر یاری خواهد کرد.

۴- چه تفاوت هایی بین شریعتی و پیروانش به لحاظ نظری و عملی وجود دارد؟

علی رضا بهختیاری:

اگر آن عبارت که مارکس گفته بود: "من مارکس ام، مارکسیست نیستم" در مقیاس جهانی درست باشد، شاید همان مضمون در رابطه با شریعتی نیز در یک مقیاس ملی، در بسیاری موارد، مصداق داشته باشد....

چند تفاوت مهم شریعتی با بسیاری از پیروانش را می توان چنین برشمرد: یکی آنکه گرایش روشنفکری در شریعتی با سطح بالایی از روشنگری همراه است. شریعتی آشنایی وسیعی با دانش و تازه ترین نظریات عصر خویش بویژه در رشته تخصصی خویش داشت. آشنایی او با اساطیر، تمدنها، تاریخ ادیان و جوامع، جامعه شناسی، روانشناسی، فلسفه اگزیستانس، هنر و ادبیات و رخدادهای اجتماعی و

سیاسی عصر خویش و...، چه در سطح صاحب‌نظرانه و چه در سطح آشنایی و بیگانه نبودن، سفره اندیشه او را بسیار گسترده کرده بود. اما بسیاری از پیروان او از طریق وی با اندیشه‌های عصر آشنا شدند ولی در شریعتی متوقف گردیدند. البته این امری طبیعی بوده است. فقر فکری و روشنفکری در ایران بطور عام و در میان نیروهای مذهبی بطور خاص، ساخت سنی جوان و کم‌تجربگی فکری و عملی، بسته بودن فضای اجتماعی و فرهنگی و... و تحولات پرتب و تاب و جو بشدت سیاسی دوران انقلاب، از جمله دلایل این پدیده‌اند. اما بهرحال واقعیتی است که شریعتی از پیروان، و حتی از هم‌دوره‌ای‌های روشنگر و روشنفکر عصر خویش بسیار جلوتر و بالاتر می‌اندیشیده‌است. و شاید بسیاری از پیروان وی بامقصد گرفتن شریعتی نه مبدا دانستن او، کمتر دغدغه آشنایی با منابع و سرچشمه‌هایی که شریعتی نیز خود از آن آب‌خور سیراب شده و با نبوغ خویش اندیشه جدیدی را ارائه کرده (که همه آنهاست، اما در عین حال هیچکدامشان نیز 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 ویژه شریعتی بود، و متأسفانه امروزه این هنرگاه به شکل وارونه‌ای بکار می‌رود یعنی بیان سخت و دیرفهم مطالب سهل و روان) در بسیاری باعث راحت‌طلبی فکری و کاهلی بجای سخت‌کوشی در مطالعه دیگر کتب (که به مزاج این افراد، پرحجم، کم‌مطلب و کم‌کشش می‌نماید) شده است.

خلاصه آنکه بقول عامیانه بسیاری از پیروان آش‌خور شدند تا آشپز! اما شریعتی خود به غنای فرهنگی بهایی بس عظیم می‌داد. جمله "بی‌مایه فطیر است" او بسیار مشهور است. همچنین در تعریفی که از زندگی ارائه داده است "فرهنگ" را (در کنار عواملی چون نان، زیبایی و دوست‌داشتن) از شالوده‌های معنابخش زندگی دانسته است. در این باب سخن بسیار می‌ماند. تفاوت دیگر شریعتی با بسیاری از پیروانش، درازمدت بین‌بودن وی و کوتاه مدت‌نگر شدن پیروانش بوده است. البته این کوتاه مدت‌نگری معلول شدیداً سیاسی شدن آنان طی روند تحولات آخر دهه ۵۰ در ایران بوده است. و در این فرایند، طبیعی است (و شاید صحیح نیز) که پیروان جوان وی در پروسه تحولات پرشتاب و رادیکال انقلاب بشدت سیاسی شوند. اما این رخداد با فراز و نشیبهایی باعث کوتاه‌مدت - نگرش آنان و فاصله‌گیری‌شان از شیوه و مشی خاص شریعتی گردید. شیوه و رهیافتی که در ابتدا برای بسیاری از پیروانش کاملاً ناشناخته ماند و در تحولات پرتب و تاب انقلاب کاملاً گم شد و همچنان مجهول ماند. شریعتی از هنگامیکه پس از فارغ‌التحصیلی‌اش، و با تمامی سوابق سوء‌اش از نظر حکومت وقت، قصد بازگشت به وطن را گرفت (و خودش این را بزرگترین تصمیم زندگی‌اش نامید) در سر سودای خاصی داشت. فلسفه او تغییر جهان از طریق تجدید تعریف جهان بود. او با این شور سودایی وارد وطن شد و با روشن‌بینی خاصی که دیگر نه دل در گرو سیاسی کاری‌ها و سیاست بازیهای پارلمانی داشت، و نه امیدی واهی به آنچه در آن دهه، طی نقدی انحرافی بر یک انحراف، مشی چریکی و تند مسلحانه بعنوان هم تاکتیک و هم استراتژی، نام گرفته بود. هرچند شاید نگرش وحی منزل‌گونه‌ای که فضای دهه ۶۰ جهانی را مملو از خود کرده بود یعنی حرکت تند و چریکی، و انقلابات چین و کوبا و الجزایر و ویتنام نیز با دیدی شتابزده و ساده‌سازانه، دلایل و آیه‌های خدشه‌ناپذیر آن خوانده می‌شد و تندباد این نگرش به تمامی نقاط جهان می‌وزید (همانگونه که امروزه مفهوم حقوق بشر، دموکراسی و آزادی سوار بر این موج به کل جهان صادر می‌شود و باصطلاح در بورس روز سیاست و روشنفکری قرار می‌گیرد) بر شریعتی نیز این تاثیر را گذارده بود که ضمن نفی مشی چرکی و پیشرو، احتمالاً درافق ذهن خود و بشکل ناخودآگاه تصویری از گذر مسلحانه توده‌ای بعنوان مرحله نهایی و ناگزیر حرکت اجتماعی داشته باشد.

سعی او در آزاد کردن نیروی وسیعی و گسترده‌ای از پتانسیل عظیم جامعه و تعابیر و عباراتی

دینامیک و استارتی که در رابطه با شهادت، کار زینبی و حسینی و... داشت، بیانگر این اثرپذیری است. اما اگر نیک بنگریم حجم عظیمی از آثار و آراء در تعریف روشنفکر و مسئولیتهای او، تعیین مرحله تاریخی و جغرافیای حرف، از کجا آغاز کنیم، چه باید کرد؟، رنسانس فکری و استخراج و تصفیه منابع فرهنگی، و بالاتر از همه تصریح و تاکید وی بر عنصر فکر (بجای شهادت و امامزاده سازی) و نقد صریح مشی ها و روشهای دیگر (که در "دریغها" و "آرزوها"یش در مجموعه آثارهای ۲۵ و ۲۷ آمده است) و خلاصه نگرش درازمدت بین او و نفی حرکت و انقلاب کوتاه مدت و زودرس، دلایل و محکومات مهمی برای درک و ترسیم شیوه خاص حرکت و سودای ویژه ای که او در سر برای وطن و مردمش داشت، خواهد بود. اما پیروان او با اندک آشنایی با آثار و آراء او در سیلاب مهمی که خود نقش اول را در براه افتادش در شرایط مساعد بین المللی و داخلی داشتند، فرو غلطیدند که دیگر سخن از روش خاص شریعتی، و حتی آشنایی نظری و تئوریک با آن، مغفول و پنهان ماند. و این امری طبیعی بود! اما رادیکالیزم خاصی که در جامعه پیش آمد و پیش رفت، آثار و تبعات تلخ و شیرین خاص خویش را داشته و خواهد داشت، و پیروان شریعتی نیز در فقد او، بفراخور جو، با تمامی کم تجربگی، فقر فکری و نیز جوانی و کم سالی خویش (که اکثر این ویژگی ها در تمامی گرایشات مختلف مذهبی و غیرمذهبی و سنتی و... به چشم می خورد)، هریک سر در راهی نهادند. اما در این میان یک چیز مشترک بود گم شدن ایده اجتماعی خاص شریعتی در یک فضای شدت سیاسی رادیکال. در این میان جدا از تغییر شیوه، بسیاری از آموزه های شریعتی نیز در جو خاص این فضای سیاسی و رادیکال مورد تعبیر و تاویل یا بهره گیری حتی در سطح شعار قرار گرفت. تاویل هایی که بسیار سطحی و یک بعدی و گاه حتی تحریف شده بود. نگرش خاص شریعتی به غرب که غرب را نه یک هیولای کلی و ایده، بلکه یک رثال و واقعیت متنوع و گسترده می دید که دارای فرهنگ، اقتصاد، سیاست، و نیز سیاستهای استعماری خاصی است، در این فضای آکنده از شعار، در یک نگرش تک خطی سیاسی (و بقول خود شریعتی لولوی استعمار و امپریالیزم!) خلاصه شد.

و یا نگرش شریعتی به اندیشه و تفکر و حتی فلسفه که وی سرشت هر آدمی را آغشته بدان می دید و جلوه های دین، هنر و فلسفه را تجلی های آن نیاز می دانست، و نیز از لذت اندیشیدن و مفهوم بخشی فرهنگ به زندگی نام می برد، در یک جمله "فلسوفها پیروزهای تاریخند" ساده و خلاصه گردید. و یا نگرش خاص و چند لایه شریعتی به روحانیت، که بعد از نفی و نقد رسمیت فکری، بعنوان یک واقعیت و نهاد اجتماعی (و کهن تاریخی) پذیرفته شده بود، در برخی یا بسیاری از پیروان، با کینه ای انتزاعی و ایدئولوژیک (و نه حتی سیاسی که حکایت آن، بویژه پس از فقد شریعتی و مهرورزیها و کینه ورزیهای خاص آن مرحله، مسئله جداگانه ای است) مورد برخورد نفیی و حذفی قرار گرفت. (جدا از عده ای که با تحریف آراء او سعی در مقابل نشانیدن شریعتی و روشنفکران و پشت سر روحانیت قرار دادن وی داشتند، این نیز یک تعبیر و داوری بهره مندانه بود که بعداً رنگ باخت) در حالیکه خود او اگر رسمیت روحانیت را نمی پذیرفت، اما کینه ای کور نیز نسبت به آنان نداشت و حتی بعنوان یک نهاد اجتماعی سابقه دار ضرورت آنرا برای مردمان گردن نهاده بود. اما پیروان نتوانستند لایه های مختلف اندیشه او را دریابند و نگرش ایدئولوژیک را با نگرش جامعه شناختی و تاریخی که از وجود دائمی این نهاد، حال چه خوش داشته باشند و چه نداشته باشند، حکایت می کنند، پیوند زنند. و همانگونه که گفته شد مقوله و عرصه سیاست و پی آمدها و رخدادهای آن پس از شریعتی، در این رابطه، مسئله جداگانه ای است، آنچه مورد توجه است دید انتزاعی و غیرکاربردی صرفاً ایدئولوژیک در این رابطه است.

و از این دست نمونه ها بسیار است. اخیراً نیز دوستی بررسی و نقدی در این مقولات منتشر کرده (شریعتی و سیاست زدگی) که جدا از غلیظ کردن مفهوم تفکر ناب و گرایش عکس العملی در برابر جو پیشین،

اما بدرستی به طرح برخی انتقادات پرداخته است. البته انتقاداتی که بنظرم بیشتر بایست انتقاد از خود نامید تا انتقاد از شریعتی. یک آشنایی کلی و ساده با آثار و آراء شریعتی بوضوح روشن می‌کند که شریعتی چه سودای عظیمی به تعریف جهان، و البته با دغدغه تغییر جهان، داشت. تفکر، فرهنگ و لذت اندیشیدن و ارزش چراگفتن نه صرفاً چگونگی‌ها را پرسیدن) در اندیشه او بسیار مورد تاکید، و کاربردی و بهره‌بری 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 با فرهنگ‌ترین افراد روشنفکری مذهبی در ایران بوده‌اند. و این را خود و مدار شریعتی و غنای اندیشه اویند. تفاوت سوم برخورداری شریعتی از "من"‌های گوناگون، و تک بعدی بودن بسیاری از پیروان اوست شریعتی اجتماعیات، اسلامیات و کویریات داشت و بسیاری از پیروان او در جو و فضای خاص پراشتهاب پس از او تنها در اسلامیات غور کردند، این جو زمانه بود اما غایت آرزو و آمال شریعتی نبود. سخن بدرازا کشید، شرح این نکته را به بعد وامی‌گذارم.

حسن یوسفی اشکوری:

اول باید به این نکته اشاره کرد که شریعتی عمدتاً "علاقه‌مند دارد نه پیرو. علاقه‌مندانش نیز طیف وسیع و حتی گاه ناسازگاری را دربر می‌گیرد. هر فرد و یا گروه و دسته‌ای به دلیل و یادلایل خاص به شریعتی گرایش دارد و یا قسمتی از افکار و تعالیم او را می‌پسندند. اما تعداد کسانی که شریعتی را کاملاً بشناسند و منظومه فکری او را دریافته باشند و محکومات افکارش را فهم کرده باشند، زیاد نیستند. دلیل این امر نیز آن است که اولاً شریعتی اکثر آثارش را از طریق سخنرانی عمومی و کنفرانس پدید آورده و امکان آن را نداشت که افکارش را با انسجام و دقت کافی و تحقیق لازم تدوین کند، ثانیاً شریعتی در موضوعات فراوانی وارد شده و کم و بیش مسایل مختلفی را مطرح کرده و گاه به اشاره از آنها گذشته است. از این رو دریافت خطوط اصلی افکار او کاری است مشکل و بویژه برای کسانی که شریعتی را ندیده‌اند و مستقیم سخن و گفتارش را نشنیده‌اند و اصولاً زمان و زبان او را نمی‌شناسند، این کار مشکل‌تر است. باتوجه به تنوع افکار و آثار و بخصوص ذوابعاد بودن شخصیت و اندیشه‌های شریعتی است که طیف وسیعی به او دل بسته‌اند و یا قبولش دارند و هرکدام به جهاتی به او علاقه نشان می‌دهند. چراکه شریعتی برای گروه‌های فکری مختلف جامعه حرفهائی برای گفتن و رسمی برای زیستن دارد و به‌هرحال جاذبه‌های بسیار دارد. اما تفاوت‌های فراوانی بین شریعتی و انبوه علاقه‌مندان و یا پیروانش وجود دارد که به برخی از آنها اشاره می‌کنم:

- ۱- جامعیت شخصیت و افکار و آرای شریعتی، در پیروانش دیده نمی‌شود و یا کم به چشم می‌خورد شریعتی عرفان، اخلاق و معنویت راچنان با سیاست مبارزه و انقلابی‌گری آشتی داده بود که براستی در اوج بود و ما درمیان متفکران اجتماعی اندیش مسلمان معاصر کمتر کسی را با این ویژگی می‌بینیم. و یا از طرف دیگر علم و حکمت را با شکوه تمام باعمل اجتماعی یکی کرده و به‌هم آمیخته بود که باز بی‌نظیر و یا کم نظیر بود. این که برخی جاهلانه و یا مغرضانه می‌گویند که شریعتی فقط به عمل توجه داشت و به حقیقت و یا اندیشه و یا اخلاق و معنویت اهمیت نمیداد، سخن لغوی است و واقع‌بینانه نیست. آثار و زندگی او، این دروغ را افشا می‌کند.

- ۲- ژرفنگری و تیزبینی و عمق فکری شریعتی که مورد توجه قرار گرفته و علاقه‌مندانش چندان اهمیت به آن نمیدهند و لذا سعی نمی‌کنند که اندیشه‌هاشان را عمیق و هرچه بیشتر بارورتر کنند.
- ۳- زمان آگاهی شریعتی و شناخت مسایل اجتماعی و درک جبهه‌های فکری و سیاسی زمان از خصوصیات برجسته شریعتی بود و به همین دلیل به عنوان یک "روشنفکر مسلمان" (روشنفکر به معنایی

که خود می‌گفت) در ایفای نقش خود و در انجام رسالت دینی و اجتماعی‌اش کاملاً موفق بود. هم فضای فکری - فرهنگی - سیاسی جهان را خوب می‌شناخت و هم فضای درونی جامعه ایرانی و حال و هوای عمومی منطقه را به خوبی درک می‌کرد.

با این همه باید اعتراف کرد که آشنایان و یا پیروان شریعتی، از همان آغاز تا دوران پرتب و تاب انقلاب و پس از آن تا حالا، در مقایسه با دیگر جریانهای فکری و انقلابی، صلاحیت فکری و عملی بشری از خود نشان داده‌اند و لغزشهای کمتری داشته‌اند. فکری وایدنولوژیک بودن نسل شریعتی، خصوصیت مهمی است که در این طیف کم و بیش وجود دارد. هرچند که برخی از گروههای مدعی پیروی از شریعتی در یک مقطع حساس و پرشبهه دچار زیاده‌روی و لغزش مهم شدند و به راهی رفتند که نه اصولاً با افکار شریعتی سازگار بود و نه در آن مقطع می‌توانست قابل قبول باشد. ترور و خشونت، آن هم در حوزه اختلافات فکری و یا سیاسی، تعارض ذاتی با شخصیت و تفکر و تعالیم شریعتی دارد. به هر حال اکنون سالها از زمان شریعتی گذشته است و در طول این زمان حوادث و تحولات و تغییرات ژرفی در جهان و در ایران روی داده است، به گونه‌ای که همه چیز دگرگون شده و لذا همه چیز نیاز به فهم مجدد و تفسیر نو دارد. میراث فکری و مکتبی شریعتی بسیار مهم است و بسیار غنی و قابل استفاده است و هنوز جانشین ندارد، هنوز شریعتی معلم عرفان، آزادی، برابری است، اینک به یک معنا عصر شریعتی آغاز شده است (نه اینکه گذشته باشد)، اما با این همه زمان زمان دیگری است و می‌توان بر بنیاد تعالیم ایدئولوژیک و معیارهای مکتبی جاوید شریعتی به چالش دنیای تازه و تحولات نو رفت و این نعمت بزرگی است.

۵- تجربه عملی و تاریخی یادستاوردهای تاریخی نوگرایی بویژه در سیدجمال، اقبال و شریعتی چگونه بوده است؟

علی رضا بهمنیار:

تاریخ بستر درهم پیچیدگی جبر و اختیار است. جبر جغرافیا، فرهنگ موروثی، طبقه، طبایفه، 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 لابلای این جبرها و تقدیرها، در دنیای فرهنگ و اجتماع و سیاست نیز داستان به همین گونه است. تاریخ براساس 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 بوجود می‌آیند که شکل نوظهوری نسبت به برده‌داری و قیام بردگان دارد: فئودالها و فئودالیزم. در عصر جدید نیز هرکس که براساس آگاهی و خرد و اراده با تاریخ و جامعه وارد دیالوگ شده، طرحی اراده‌گرا و مبتنی بر آگاهی آدمیان برای تغییر جامعه در دست داشته است، هم دچار همین سرنوشت بوده است. طرح او وارد میدان و چرخه بازی جبر و اختیار شده و از آن سو در شکل و شمایلی نوظهور بیرون آمده است. بازی اراده و آگاهی با تاریخ و جبرهایش همانند بازی شطرنج انسان و کامپیوتر است. انسان حرکتی می‌کند و مقابله‌ای می‌بیند و از این برخورد بازی به پیش می‌رود، آنهم یک بازی تمام نشدنی (و بقول ژاک دریدا) یک شطرنج بی‌اتها.

آرمانگرایان و رادیکالها در تاریخ، علاوه بر این قاعده، بعلت میل همیشگی مردمان و جوامع به میانه‌روی، محافظه‌کاری، آرامش و تکرار زندگی، از خصیصه دیگری نیز برخوردار بوده‌اند: تاثیرگذاری نه میداننداری. جناحهای مختلف شیعه، اسماعیلیه، بابیه، اندیشه مارکسیزم، رادیکالیزم در انقلاب فرانسه، جناحهای چپ در جنبش فلسطین جنبشهای چپ‌گرایا رادیکال در آمریکای لاتین و حتی اروپا و... اگر چه

بسیاری‌شان میداندار نشده‌اند اما بشدت برجامعه، محیط، اندیشه، طبقات و... عصر خویش تاثیرگذار بوده‌اند. و این امتیاز کمی نیست. مارکسیزم باتمامی فراز و نشیبهایش اگرچه بلحاظ عملی اینک یک گام عقب رانده شده است، اما عصر خویش را با تاثیرگذاری‌اش یک گام به جلو برده است.

آرمان‌گرایان و رادیکالیزم از بخت بدی نیز برخوردار بوده‌اند، تحقق تراژیک آرمانها! از صدراسلام، بنی‌امیه و بنی‌عباس سربرآوردند، مسیحیت دچار قیصرها شد، از مارکسیزم استالین سربرآورد، از انقلاب فرانسه، ناپلئون و از خردگرایی و انسان‌گرایی رنسانس، بورژوازی انحصارگر و سلطه جهانی امپریالیستی و... بازی جبر و اختیار، تاثیرگذاری مثبت و پیش برنده و نه میدانداری، تحقق تراژیک آرمان و... از نکات مهم تاریخ‌نگری است که در رابطه بانوگرایی دینی نیز مصداق دارد... از یک زاویه می‌توان گفت نوگرایی دینی صحیح‌ترین، مفیدترین و سالمترین سنتزین سنت و مدرنیسم در جوامع خود بوده‌است. چراکه هم مضمون و جهت‌گیری‌های مدرن داشته و هم به تقابل کور با سنت نیفتاده است. اما سنت‌گرایی و کلاسیسیزم، و شبه مدرنیسم تجددگرا (نه تمدن‌گرا - بقول شریعتی)، داستان مکرر شکست و تکرار و انفعال و عقب نشینی بوده است.

آغاز به اندیشیدن و عقلانی‌گری در جوامع سنتی جز از طریق نوگرایی دینی ممکن و موفق نمی‌شده است. مثلاً ماقبل از شریعتی اساتید و نویسندگان دانشگاهی بزرگی در جامعه‌شناسی داریم، همانگونه که در فلسفه، اقتصاد، حقوق و...، اما هرکدام بعلت فضای خاص بی‌دغدغه و غیراجتماعی فکری و یا ترجمه‌ای‌شان، و بویژه مذهبی یا مذهب‌گرا نبودشان، در محیط محدود و بسته دانشگاه و آنهم درارتباط بانندک مخاطبان‌اهل 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 بدرون جامعه پمپاژ نمود. پس از وی ما انبوهی از نسل نو که از متن و اعماق مردم جوشیده‌اند را می‌بینیم که چرخه‌هایشان بحرکت درآمده، به‌اندیشیدن و حرکت پرداخته‌اند و حتی عده‌ای از خود شریعتی نیز عبور کرده‌اند. در این جوامع، رشد خردگرایی و عقلانیت، همچون رشد حرکت اجتماعی، بجز از بستر دین ممکن نبوده است و این نکته بسیار مهم و قابل تاملی است. شریعتی توانست با اندیشه و روش خویش بین روشنفکر و مردم هم‌زبانی و همدلی بوجود آورد. سیدجمال و اقبال نیز اینگونه‌اند و عصر خویش را یک گام به پیش برده‌اند. سیدجمال با سلفیه خویش تکان و زلزله‌ای ایجاد کرد که رگه‌های آن در بسیاری از جوامع مسلمان آثار مهمی باقی گذارد او که هم‌زمان بامارکس می‌زیست مسئله تقابل مردم - استعمار که حتی از چشمان اروپائنگر مارکس پنهان مانده بود را بخوبی دید و مطرح ساخت. او از نخستین افراد از نسل جدا شده از طیف "شبه مدرنیستهای ناکام مخالف سنت" در جهان سوم و جهان اسلام بود که راهگشایی کرد و با نقد اندیشه قضا و قدری مسلمین و طرح دیدگاه تجربه‌گرا - اخلاق‌گرای خویش سودای سربلندی مسلمین را در سر بسیاری از مردمان به جوشش درآورد.

اقبال نیز خردگرایی فلسفی را در متن و از بطن دین آغاز نمود. به نقد صوفی‌گری منحط و عمل‌ستیز پرداخت و در طرح فلسفی دین و توحید و اندیشه نسبیت (با آشنایی که با وایتهد و دیدگاه انیشتین داشت) تا بدانجا رفت که هنوز بسیاری به آستانش نیز نرسیده‌اند و متأسفانه این بعد از اندیشه اقبال همچنان ناشناس مانده است. اما حکایت تلخ تحقق تراژیک آرمان در بازی جبر و اختیار در اینجا نیز صادق است. سلفیه ضدارتجاعی و ضداستعماری سیدجمال (که محرک جنبش تنباکو و از پایه‌گذاران جنبش مشروطیت است) در دنیای مسلمین به سلفیه‌ای سنتی منجر شد و در عرصه اجتماعی نیز نهضت تنباکو که به تحریک سید آغاز شد با دعا بجان سلطان عادل و انعقاد قراردادهای زیانبارتری به اتمام رسید. و ایده اقبال که آرمانیانگرایانه بدنبال "سرزمین پاک" بود به پاکستان ضیاءالحق رسید. و طرح رنسانس فکری که شریعتی

داشت و سیل خروشان که وی از این طریق از برابریان سد سنت و کلاسیسم را برداشته بود به تشوکرایی رسید که هیچگاه مقبول او نبوده است... اراده آدمی در تاریخ عمل می‌کند، طرح نخبگان وارد بازی می‌شود، اما تار و پود جبر و اختیار داستان دیگری را می‌بافد و می‌سازد و روشن فکر خردگرا و اراده‌گرا بیست همین قاعده را نیز بعنوان بخشی از قوانین بازی پذیرا باشد. نپذیرفتن این قاعده جز ذهن‌گرایی و سرخوردگی حاصلی نخواهد داشت. انقلاب فرانسه حکایت صد و بیست سال تغییر و تحول و چرخش جمهوریهای متوالی است تا به یک تعادل و ثبات می‌رسد. جوامع سنتی خاورمیانه و نوگرایی دینی هنوز در آغاز راه‌اند... اما از سویی باید در برخورد با تاریخ از انصاف و واقع‌گرایی برخوردار بود. عوام از مردم می‌توانند براساس احساس قضاوت کنند، اما روشن فکر نباید سطحی و عکس‌العملی باشد. در یک دوره به شریعتی انتقاد می‌شد که حراف و ذهنی و روشن فکر است و اهل عمل و سیاست و تشکیلات نیست و در فضای دیگری او ایدئولوژی زده، سیاست‌گرا، افراطی و... لقب می‌گیرد. در این میانه روشن‌فکری که فصلی نمی‌اندیشد و از عوامی و ظاهرینی فاصله دارد باید کلان‌نگر باشد و نه آنکه براساس فصل و مدهای فکری و ارزشی متکی بر امواج مقطعی جهانی قضاوت کند...

در دوره‌ای که همه لوله تفنگی فکر می‌کردند (از غیر مذهبی‌های برآمده از حزب توده تا مذهبی‌های برآمده از نهضت ملی و تا دیگر مذهبی‌های سنتی همچون هیئتهای موءتلفه و یا حزب ملل اسلامی)، شریعتی از فکر و آگاهی و رنسانس و رستاخیز فکری سخن می‌گفت، در دوره‌ای که همه مذهبیون خواهان حکومت دینی بودند شریعتی سودای دیگری داشت، در دوره‌ای که همه به سنت و حاملان آن خوشبین بودند، شریعتی بگونه‌ای دیگر می‌اندیشید و با شناختی که سالها طول کشید تا بسیاری به درک او رسیدند، این خوشبینی را ساده‌لوحی می‌نامید، در دوره‌ای که همه بدنبال حرکت و انقلاب زودرس بودند، شریعتی به کار دراز مدت فرامیخواند و می‌گفت من هیچگاه در حرکت اجتماعی عجله ندارم و حرکت کوتاه مدت را از دست دادن حتی همان امتیازات قبل از پیروزی می‌دانست و...

در زمانی که همه انحصارگرا و "حزب فقط حزب‌الله" می‌اندیشیدند، شریعتی باروحیه باز و اندیشه تکثرگرایی خود مارکسیزم و مارکسیستها را رقیب، نه دشمن، می‌دانست، و یا اختلاف و 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 م ۴) همانقدر که در دوران تاسیس 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 بالطبع فکری، را عامل انحراف و فریب می‌دانست و... حال آیا منصفانه است که با تکیه مجرد - مجرد هم به معنای جزئی‌نگری به برخی آراء و نه تمامی اندیشه، و هم به معنای غیر تاریخی دیدن و خطای آناکورنیستی) بر برخی آراء وی مثلاً "در رابطه با شهادت یا دموکراسی متعهد، فلسفه و...، و حتی گاه با تحریف بعضی از آنها، وی را در پی آمدهای ترازیک برآمده از بازی جبر و اختیار و درهم‌تنیدگی سنت و ناس و شخصیت و تصادف (که وی آنها را چهار عامل سازنده 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 ماحتی نام و آبرویش را نیز پاس نمی‌دارند. اما همانطور که گفته شد تاثیرگذاری خاص نوگرایی و رنسانس فکری که شریعتی دنبال می‌کرد، خارج از قالبها و مجاری ظاهری و رسمی تاریخ، در راستای همان قاعده تاثیرگذاری بنیادی پیش برنده، سیر خاص و مستقل و آرام و پرشکوه خویش را خواهد داشت، در بستر تاریخی که همچنان ادامه دارد...

نوگرایی دینی برای جوامع دینی هم خیر و برکت داشته و هم ضرر و زیان، خیرش این بود که میراث بزرگ انبیایی و ایمان و معنویت و عرفان را با تعاریف و برداشتهای عصر و نو و روزآمد، در این روزگار پاسداری کرد و نگذاشت از چشمهای نسل جدید بیفتد. نوگرایی دینی موجب شد که ایمان برای مردم ما الهامبخش ایده‌های مترقی اجتماعی و فضیلت‌های عالی انسانی باشد. به انگیزه‌های مشارکت اجتماعی و تلاش برای رفع موانع تکاملی در جامعه دامن بزند و مردم را در مبارزه با استبداد، استثمار و استثمار استوار بدارد. در آنها شوق خودسازی اخلاقی، ذوقی عرفان، روح عدالتخواهی، ظلم‌ستیزی، آزادیخواهی، برابری طلبی، محروم نوازی، خدمت به وطن، فداکاری در راه مصالح جمع، کار و پیکار و عطش مطالعه و کسب آگاهیهای مختلف را تقویت کند و در این جهت انصافاً توفیقات زیادی نصیب شد.

نوگرایی دینی سبب گردید که میراث عظیم و حیاتی در دنیا به عنوان یک منبع سرشار و نیرومند شناخته شود که می‌تواند به کار و تکامل بشری بیاید. نوگرایی دینی در حفظ هویت شرقی و نیز هویت تاریخی و قومی یاورهای زیادی برای مردم ما داشت به آنها مشق خودآگاهی و اعتماد به نفس، احساس عزت و افتخار و روح استقلال و امید و آرمان داد. حقا که وضع موجود سازمان و سنتهای دینی و برداشتهای رسمی مذهبی به گونه‌ای نبودند که بر دل‌های تحصیلکرده‌ها و جوانان زمانه، که کنجکاو و حساس و کم و بیش آشنا به فلسفه و مکاتب و علوم و هنرها و فنون و رهاوردهای تازه بشری بودند، بیاویزد و در آغاز، این آثار بازرگان و طالقانی و شریعتی بود که دین را به دانشگاهها آورد نه کتب تفسیر و حدیث و رساله‌های عملیه و غیر آن. دینی که نوگرایی تعلیم می‌داد برای جوانان پشتوانه‌ای محکم برای مصون ماندن از روزمرگی، آلودگی، هیجی، پوچی و یاس و بی‌آرامی و ابتذال بود. در آنها امید به زندگی، انگیزه تحصیل، تهذیب نفس، مبارزه و فعالیتهای سالم هنری فرهنگی، فکری و اجتماعی پدید می‌آورد آنها را به تاریخ و تبار خودشان پیوند می‌داد و از بریدگی تاریخی و با خود بیگانگی حفظ می‌کرد و خیلی منافع و آثار مبارک دیگر.

اما ضرر و زیان نوگرایی از بابت خامیها و نپختگیهای آن بود نوگرایی، دین را که در سیر طبیعی داشت از گردونه اندیشه اجتماعی و از مرکز ثقل فرهنگ و مناسبات دور می‌شد. دوباره به میدان و به وسط معرکه کشانید به دین حیثیت و قدرت و قوت بخشید. احساسهای دینی را تقویت کرد و دین را چونان یک عامل مهم اجتماعی که حرف آخر را می‌زد به عرصه آورد. وقتی دین از یک سو به دلیل تفسیر نوین که از آن میشود تجدید حیات و آبرو و حیثیت پیدا می‌کند و حتی به عنوان یک ایدئولوژی رقیب و غالب ظاهر می‌شود و برامواج هیجانات و احساسات دینی موجود در جامعه دینی سوار و بالطبع با استفاده از شانس تاریخی بر رقبای خود (مثل ناسیونالیسم، لیبرالیسم و سوسیالیسم) پیروز می‌شود و قوت و اقتدار پیدا می‌کند و از سوی دیگر به دلیل خامی و بی‌دقتی فلسفی و بی‌تجربگی دین شناسیهای جدید، جایگاهش در زندگی و جامعه، و قلمرو آن و مرزش با علم و مدیریت اجتماعی در هاله‌ای از ابهام است، در این صورت می‌تواند عامل فقر و بدبختی و پریشانی و اسارت مردم و تضییع حقوق طبیعی بشری و حاکمیت ملی آنان شود، خشونت‌بار، تعصب آور و دامن‌زننده به حمیتها و تعارضها و برادرکشیها باشد، خودکامگی پدید آورد و سد پیشرفت آزاد دانش و هنر و تکنولوژی و برنامه‌ریزیهای اجتماعی شود.

حسن یوسفی اشکوری:

می‌دانیم که جنبش اسلامی معاصر در مواجهه با غرب و تجددفرنگی پدید آمد. در گام اول، این جنبش میخواست که مسلمانان را در برابر هجوم سیاسی و نظامی وادار به مقاومت کند. اما بعدها به تدریج که نهضت ادامه پیدا کرد و از یک طرف آشنایی با مغرب زمین و تمدن آن بیشتر شد و از طرف دیگر مسایل تازه و نوینی در میان مسلمانان و آگاهی بر انحطاط تاریخی و علل آن مطرح گشت، جنبش اسلامی از سطح

بیداری و مقاومت سیاسی و یا نظامی فراتر رفت و به مراحل تازه‌ای دست یافت. بر بیداران و بیدارگران کم و بیش روشن شد که فقط با مقاومت نظامی و یا ستیزه سیاسی با استعمار مشکلات فراوان جوامع اسلامی حل نخواهد شد. اصولاً عده‌ای به این نتیجه رسیدند که علت اصلی عقب ماندگی مسلمانان داخلی است نه خارجی. استعمار عامل تشدید انحطاط است نه بیشتر. از اینجا بود که مسئله نوگرایی و نواندیشی و در نهایت بازسازی بنیاد تفکر و تحول اساسی در فرهنگ دین مطرح و در واقع کشف شد که قبل توضیح داده شد.

اگر بخواهیم یک جمع بندی کلی از جریان عمومی جنبش و نوگرایی دینی ارائه دهیم، می‌توانیم بگوییم که این حرکت در مجموع موفق بوده و توانسته است به اهداف اولیه خود برسد. برای روشن شدن این واقعیت، باید سده دهم تا سیزدهم هجری مورد نقد و تحلیل و تحقیق قرار گیرد و اوضاع عمومی جوامع اسلامی بررسی شود و آنگاه تحولاتی که پس از آغاز جنبش اسلامی پدید آمده و اکنون در جریان است ملاحظه شود و آنگاه مقایسه‌ای بین قبل و بعد این حرکت صورت گیرد. در طول چند سده یاد شده رکود و انحطاط در ابعاد مختلف و در عرصه‌های گوناگون زندگی مسلمانان حاکم بود که در سده سیزدهم به اوج خود رسیده بود. امپراطوری عثمانی در آغاز تکانی تازه به جوامع اسلامی داد و به پیکار سیاسی - نظامی با غربیان رفت، ولی سرانجام به انحطاط و فساد عمیق دچار شده و در آستانه شروع نهضت جدید اسلامی "مرد بیمار اروپا" لقب یافته بود.

اما حرکت نوین اسلامی زمانی آغاز شد که متفکران و آگاهان مسلمان به یاس و نومیدی کامل رسیده بودند و بویژه هیچ امیدی به سلاطین عثمانی و دیگر فرمانروایان مسلمان در عرصه امت اسلام نداشتند و نیز هیچ امیدی به طبقه عالمان دین و الازهریان و شیخ الاسلام‌ها که از دیرباز همدست و همدستان پادشاهان بودند و بر جهل و عقب ماندگی مردم می‌افزودند، نمی‌توانستند داشته باشند. از این رو، تمامی احیاگران دین کم و بیش نسبت به سلاطین و عالمان دین معترض بودند و از افکار و اعمال این دو طایفه خرده گیریهای فراوان کردند. البته برخی از این احیاگران زمانی تلاش کردند که پادشاهان و یا علما را اصلاح کنند و یا به اصلاحات و ادارشان کنند، ولی به شکست کامل رسیدند.

جنبش احیاءگری و اصلاح طلبی دین، توانست غالب مسلمانان را به حرکت و تلاش وادارد و تکانی در افکار و اندیشه‌ها و اعمال آنان ایجاد کند. همین حرکت بود که استعمار را افشا کرد و مردمان را نسبت به خطرات استعمار و تهاجم همه جانبه آن آشنا نمود. جهل تاریخی و عقب ماندگی دیرین و مزمن را به یادشان آوردند و علل انحطاط را نیز کم و بیش کشف و اعلام کردند. ضرورت اصلاحات اجتماعی و احیای تمدن درخشان اسلامی را متناسب با عصر و روزگار نو مدلل ساختند. لزوم تغییرات اساسی در ساختار حکومت و نظام سیاسی و اقتصادی و اجتماعی را فریاد کردند. استبداد را دشمن دین و امت معرفی کردند. غالب نوگرایان مسلمان علم و دانش جدید را مفید و ضروری شمردند. ادبیات نوین که از روح عصر نو الهام گرفته بود بوسیله همین متفکران پایه گذاری شد و در سطح وسیع رواج پیدا کرد و موجب تحولات در فکر و عمل شد. کتابهای علمی جدید به دست اینان ترجمه شد و این نهضت ترجمه به تحول فکری و رواج علوم و فنون جدید کمک کرد. در نهایت هویت تازه‌ای به مسلمانان و بخصوص نسل جوان که می‌رفت یکسره در آغوش استعمار و تجدد استعماری سقوط کنند، بخشیدند، به گونه‌ای که امروز ما شاهد احساس هویت پایداری در تمامی مسلمانان جهان هستیم. اکنون کمتر جوان مسلمانی است که شیفتگی و خود باختگی مطلق نسبت به تمدن و فرهنگ غربی داشته باشد. امروز مسلمانان از هرسو قیام کرده‌اند تا بقای اسلامی و ملی خود را در جهان پر آشوب کنونی تضمین کنند. امروز هزاران روشنفکر مسلمان و عالمان دینی فراوان در سطح جهان اسلام به عرصه آمده‌اند و به صورت جدی و کم و بیش عمیق به نقد و نقادی تمدن حاکم بر جهان از یک سو و

فکر و فرهنگ دینی مسلمانان از سوی دیگر اهتمام می‌ورزند. اینها همه از دستاوردهای جنبش اسلامی و عمدتاً "محصول تلاش فکری و سیاسی و مبارزاتی نوگرایان مسلمان است. که سیدجمال به عنوان آغازگر این حرکت و اقبال و شریعتی سهم برجسته و در برخی زمینه‌ها سهم منحصر به فردی در این ارتباط ایفا کرده‌اند.

درمقایسه با گذشته، نهضت نوین اسلامی برکات فراوان و بی‌شماری داشته است. کسانی که این حرکت را نفی می‌کنند می‌توانند بگویند که اگر این جنبش پدید نمی‌آمد چه اتفاق می‌افتاد؟ آیا اصولاً اوضاع و احوال گذشته قابل دفاع و حتی قابل بقا بود؟ اگر کسانی چون سید جمال، عبده، اقبال، شریعتی و... نبودند، سرنوشت مسلمانان چگونه بود؟ حتی اگر اخوان المسلمین نبود و شخصیت‌هایی چون حسن البنا، سید قطب، شیخ محمد غزالی و... ظهور نمی‌کردند و به سازماندهی سیاسی مسلمانان و بویژه جوانان مسلمان اهتمام نمی‌کردند، از دستگاه روحانیت رسمی و یا پادشاهان و فرمانروایان چه کاری ساخته بود؟ بنابراین کارنامه حرکت نوین اسلامی در سطوح مختلف مثبت است و می‌توان آثار مثبت آن را در واقعیت تاریخ معاصر نشان داد. اما با این حال این جنبش با مشکلات و بن‌بست‌ها و حتی بحرانهای مختلف مواجه است. در طول این صد و پنجاه سال تحولات وسیعی در سطح جهان ایجاد شده و همین شتاب فوق‌العاده حوادث و تغییرات فکری و اجتماعی و سیاسی جهان مانع از آن بود که متفکران مسلمان بتوانند و مجال پیدا کنند به گره‌گشایی جدی مسایل بپردازند. جهل توده و کارشکنی‌های بخش عمده روحانیان و تمامی پادشاهان و فرمانروایان مشکل دیگرشان بود. استعمار مهاجم و مسلح به علم و تکنولوژی و پول و قدرت مانع دیگر تحقق آرمانهای نوگرایان مسلمان بود. ده‌ها عامل سبب شده است که جوامع اسلامی از عقب‌ماندگی و توسعه نیافتگی و انحطاط مزمن خارج نشوند. و البته تاحدودی از شرایط و اوضاع گذشته فاصله گرفته‌ایم، ولی هنوز خود به تولید فکر و فرهنگ و تمدن نو توفیق نیافته‌ایم. هنوز اشرکاو پلنگ‌وار زندگی می‌کنیم. حتی از نظر تئوریک دقیقاً نمی‌دانیم در برخورد با غرب چه باید بکنیم.

بسیاری از مسایل فکری، که راهنمای تحولات‌اند، به لحاظ اسلامی دقیقاً روشن نیستند. جنبشهایی پدید آمده‌اند که مانند سنت پرستان سده سیزدهم هجری تمامی دستاوردهای علمی و تمدنی جدید را نفی می‌کنند. حتی اعلام می‌کنند که چون پیامبر امی و بی‌سواد بود، ما هم باید امی باشیم. اعلام می‌کنند که هیچ علمی غیر از قرآن قابل فراگیری نیست.

شیوه حکومت روشن نیست. جایگاه و منزلت زن در مجتمع اسلامی محل تاامل فراوان است. چگونگی توسعه اقتصادی و اجتماعی و حتی این که نیاز به توسعه داریم یا نه، مورد اختلاف و تردید است و... نوگرایی دینی باید به این سئوالات و چالش‌ها جواب بدهد، وگرنه جدالهای سیاسی و انقلابی یا استعمار و یا استبداد، با همه اهمیت و ارزشی که دارد، درنهایت مشکلی حل نمی‌کند.

نکته مهم آن است که اسلام سنتی ذاتاً قادر نیست به این پرسشها و مشکلات پاسخ دهد، حتی اگر مبارز و ایثارگر و انقلابی باشد. اما نوگرایان مسلمان با استفاده از تجارب صد و پنجاه ساله جنبش اسلامی قادرند به مشکلات نو به نو پاسخ بدهند. یعنی توان ذاتی این کار را دارند. دلیل آن نیز این است که این متفکران، هم اسلام را بهتر می‌شناسند و هم جهان امروز را بهتر درک می‌کنند و از زبان و فرهنگ مؤثرتری نیز برخوردارند.

۶- اینک با شریعتی چگونه بایست برخورد کرد؟ اگر شریعتی امروز بود چه می‌گفت و چه میکرد؟

برخورد با شریعتی در مقیاس ملی، منطقه‌ای شبیه برخورد با هگل و کانت و مارکس در مقیاس بین‌المللی است. آن اندیشمندان بعثت آغازگر و سرفصل بدون مجموعه‌اندیشه‌شان (ولو آنکه عناصر آن مجموعه را از منابع مختلفی اخذ کرده باشند، اما تدوین و ترکیب و سنتز کاملاً نوینی ارائه کرده‌اند) و نیز بعثت 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 گرایش چپ در میان شاگردان هگل بوده است که بتدریج خود به یک اندیشمند و تئوریسین مستقل و الهام‌بخش تبدیل می‌گردد. پس از مارکس نیز افراد و گرایش‌های مختلفی از اندیشه او متأثر و یا منشعب گردیده‌اند و از لنین و استالین و مکتب فرانکفورت تا اریک فروم و لوکاچ و پل سوئیزی و مک‌داف و سمیرامین و... (با تمامی طیفهای اجتماعی و با تمامی گستردگی‌شان از فلسفه تا اقتصاد، روانشناسی تا نقد ادبی) الهام‌گیرندگان یا تفسیر کنندگان و یا تاویل‌گران آزاد این سرچشمه نخستین بوده‌اند. شریعتی نیز تاکنون بعثت سرفصل و آغازگر بودن اندیشه‌اش در بسیاری از مقولات فکری در نوگرایی دینی و نیز بعثت گستردگی آراء و آثارش، بطور طبیعی، با همین روند مواجه شده و شاید پس از این نیز این روند با شتاب بیشتری استمرار یابد. البته در حاشیه این تذکر کلی مطرح شود که تمامی متأثرین و تاویل‌کنندگان این اندیشه فاصله یکسانی با متن و اصل اندیشه (که البته اصل نهایی نیز ناشناختنی است) ندارند. و برخورد هابرماس در رابطه با گادامر و آراء او در هرمنوتیک جدید (مبثنی بر این اصل که تمامی اشکال شناخت گونه‌هایی از تاویل‌اند) که به نقد نسبت و انکار داوری (و برتر نهادن یک تاویل بر تاویل 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 آن‌انکه به نفی و نقد بنیادی و طرد و رد وی می‌پردازند. برخی، و البته نه بسیار، به کویریات او علاقه‌مندند و دل به عرفان و ایمان خاص او بسته‌اند، عده‌ای به اسلامیات او علاقه دارند و پیگیر این مقوله‌اند (در میان این طیف نیز گرایش‌های مختلفی از کسانی که دغدغه مذهب هدفانه دارند و الهاماتی از برخی آراء و تاویلهای شریعتی می‌گیرند تا عده‌ای که گسترده‌تر و عمیق‌تر می‌اندیشند، وجود دارد)، برخی نیز تمایل به اجتماعیات و مقوله روشنفکر و مشی خاص شریعتی در رابطه با رسالت روشنفکر دارند و بیشتر از این دریچه به او می‌نگرند، و برخی نیز سعی در تلفیق این سه بعد داشته‌اند که معمولاً یکی از آن سه را برجسته‌تر یا مهم‌تر از دیگری دانسته‌اند. از یک زاویه دیگر می‌توان در میان تمامی تمایلات فوق دسته‌بندی دیگری مطرح ساخت. عده‌ای از بخشی از آثار و آراء شریعتی در مقوله مورد نظرشان تأثیرات و الهاماتی گرفته‌اند، و عده‌ای دیگر مجموعه‌ای و فراگیر می‌نگرند و با اصطلاح سعی در برخورد با تمامیت شریعتی، حداقل در آن مقوله خاص، دارند. و باز از زاویه دیگری می‌توان دسته‌بندی دیگری عنوان نمود. عده‌ای با نگاه (بقول اینگاردن و وایزر) یک "مقیم" به آراء و آثار وی می‌نگرند و عده‌ای با نگاه "مسافر". به عبارت دیگر عده‌ای شریعتی را مبدا می‌گیرند و عده‌ای مقصد، برای برخی پرنده است و برای برخی پرواز.

اما برخورد صحیح کدام است؟ پیش فرض این برخورد نوعی همدلی (تئوریک یا پراتیک یا هر دو) با شریعتی است. بدون این همدلی نیازی به پاسخ دادن به این سؤال نیست چراکه براحتمی می‌توان از شریعتی عبور کرد بدون آنکه سؤال فوق سؤال درخوری باشد. اما اگر حداقل با دید روشنگری (روشنگری در نوگرایی دینی و بویژه با نگاه به اسلامیات یا تئوریهای جامعه‌شناسانه‌اش) به شریعتی بنگریم، آثار و آراء او بخش مهمی از تاریخ فرهنگ معاصر ما را تشکیل می‌دهد و بر این اساس شریعتی را میتوان قبول نداشت اما نمی‌توان نادیده گرفت. اما با کمال تأسف برخورد برخی مجلات در نادیده گرفتن

وی، چیزی جز حکایت کبک و برف نیست.

و درنگرشی بالاتر اگر علاوه بر نگرش روشننگری از زاویه روشنفکری نیز به شریعتی بنگریم و دغدغه‌ها، آراء، رهگشایی‌ها و بن‌بست شکنی‌های او را در بستر حرکت روشنفکری (بطور عام، و روشنفکری مذهبی بطور خاص) در نظر آوریم و بویژه حقانیت و صلاحیت نسبی آراءش را همدلانه ببینیم، سوال فوق‌اهمیت درخور بیشتری می‌یابد. در هر حال با پیش فرض همدلی با وی، در سطوحی متفاوت، چگونه بایست با او برخورد کرد؟

میتوان در یک جمله (و با وام‌گیری از اصطلاحات هرمنوتیک جدید بویژه تعبیر شالوده‌شکنی که در مورد ژاک دریدا بکار می‌رود) گفت: "شریعتی‌شکنی با خود شریعتی".

از شریعتی تا ویلهای گوناگون نظری و تئوریک و گرایشات متفاوت عملی و پراتیک سرچشمه گرفته‌اند. گستردگی و عمق این تاثیرپذیری‌ها و حتی شاگردی‌ها، مسئله قابل تاملی بوده و خواهد بود. بان شاگردان یا الهام‌گیرندگان عمیق و رادیکال هگل و مارکس، شریعتی‌گرایان جوان و نئوشریعتی‌گراها اینک می‌بایست با نگرش تلفیقی به اجتماعیات، اسلامیات و کویریات او بنگرند و بویژه رابطه اسلامیات او را با اجتماعیات‌اش (و نقش مذهب در این رابطه - یعنی مقوله تکیه بر مذهب) دریابند. و نیز ماهیت و جایگاه مذهب را در کویریات او بدانند و رابطه‌اش را با اجتماعیات و اسلامیات، بخوبی درک کنند. و این خود مستلزم دوباره‌نویسی شریعتی است چراکه بافق جدیدی به او نگریسته می‌شود. امروزه این دوباره‌نویسی، با مثالها و شواهد گوناگونی که خود می‌توانند موضوع مستقلی باشد (مانند غرب، مذهب، فلسفه، آزادی، ملیت و...) کاملاً مبرم و ضروری است.

همچنین می‌بایست به او بعنوان مبدا، و البته مبدایی مهم (و سفره‌ای گسترده)، و نه مقصد بنگرند. کار روشننگرانه شریعتی را در پیوند با داده‌ها و آراء جدید اندیشمندان بشری و تحقیقات و آراء خویش تداوم بخشند. این تداوم باید در بستر دغدغه‌ها و مسئولیتهای روشنفکری با آرمانهای عمیق و انسانی که وی آموخته و معرفی کرده بود صورت گیرد. اما این همه، مستلزم شکستن قالبهای شریعتی در تمامی عرصه‌های اسلامیات، اجتماعیات و کویریات، البته با الهام از آموزه‌های خود وی، و نیز در استمرار و با روری و تکمیل و تکامل آن در محتوا و قالبی جدید، که آن نیز خود طبیعتاً "نو به نو می‌شود، خواهد بود: شریعتی شکنی با خود شریعتی، عبور از شهر بزرگ و پرپیچ و خم اندیشه شریعتی اما بعنوان مسافرنه 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 دغدغه فروکوبی‌اش را داشت. اما عبور از این شهر بزرگ رفتن است به سوی مقصدی به‌انتهای، در جاده اندیشه و تئوری، آرمان و مسئولیت اجتماعی و هر قدر از این شهر فاصله بگیریم، شریعتی از یک معلم به یک الهامبخش تبدیل خواهد شد. اما واقعیات و سطح اندیشه و رشد روشنفکری - مذهبی - ما حاکی از آن است که بنا به دلایل گوناگون فرهنگی و اجتماعی، یعنی از یکسو براساس فقر فکری در مرز و بوم ما، و از سوی دیگر ستیغ و ارتفاع آراء شریعتی بویژه در نگرش انسانی‌اش که او را بان قله‌ای در مه درآورده است، اینک بعنوان یک واقعیت عینی و نه واقعیت ذهنی اندک نخبگان و پیشروان جامعه، به فاصله بسیاری از این شهر نمی‌توان رسید. و نقش معلمی شریعتی تاملتها سایه خود را بر فرهنگ نوگرایی دینی و عرصه روشنفکری اجتماعی (مذهبی) ما حفظ خواهد کرد. در داستان تداوم شریعتی پس از شریعتی و تحلیل شریعتی‌شکنی با خود شریعتی، موضوعی که می‌بایست دقیقاً مورد توجه الهام‌گیرندگان پویای وی قرار گیرد، فاصله زمانی و تفاوت موقعیت بین آنان و شریعتی است. بین آنان و شریعتی حدود ربع قرن و به اندازه یک "انقلاب" فاصله است و این فاصله کمی نیست (در مقاله فرم و محتوا در حرکت شریعتی - رنسانس فکری یا رنسانسی ایدئولوژیک - در میعاد با علی سال ۷۲ تفاوتهای زمانی و موقعیتی بین شریعتی و

دوره کنونی در سه عرصه حاکمیت - مردم - روشنفکران تشریح شده است). تفاوت این دو دوره و پیشرفتی که در این فاصله حاصل شده است، استلزامات خاص خود را دارد که توجه بدانها بسیار اساسی است و بالطبع می‌بایست آنان شریعتی را به زمان خود آورند، نه آنکه خود به زمان شریعتی بروند. اگر در زمان شریعتی حرکت کردن مهم بود، اینک "اصل" چگونه حرکت کردن است، اگر در دوره‌ای ماندن مهم بود اینک چگونه ماندن مهم است، اگر در مرحله اجتماعی و سیاسی شدن دین ارزش بود امروزه که همگان دین را سیاسی، و شدت نیز سیاسی کرده‌اند، مرزهای ارزش تغییر می‌کند و چگونه سیاسی شدن دین اهمیت، و اهمیتی حیاتی می‌یابد (تا بدانجا که گاه دین غیرسیاسی برای جامعه مفیدتر - یا کم ضررتر - از برخی گونه‌های رویکرد سیاسی به دین شده است).

پس باید به بسیاری 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 کرده و روند رنسانس فکری (حتی گسترده‌تر و فراتر از یک رنسانس و اصلاح دینی) در جامعه، به شکل خود بخودی در حال رشد و دامن‌گستری است. پیروان والهام‌گیرندگان جوان شریعتی، در دو نسل انقلاب دیده و بعد از انقلاب، که اینک برخورد پویاتری با شریعتی دارند، نوید آینده امیدبخش و پربارتی در راستای رشد نوگرایی مذهبی و روشنفکری "متعهد" (نه "ملتزم"، تعهدی درون‌جوش و آگاهانه نه التزام تقیدآور 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 آراء شریعتی، در اسلام‌شناسی و بویژه آراء 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 بدست آورد.

اما پاسخ به بخش دوم سؤال (اگر شریعتی امروز بود...) بسیار مشکل است. در این رابطه تنها به یک نکته اجمالی اشاره می‌کنم و تفصیل را به فرصتی دیگر وامی‌گذارم و آن اینکه بیائیم در یک فرض ذهنی، تاریخ سه دهه اخیر کشورمان را بدون شریعتی و یا با فرض شریعتی تا زمان کنونی تصور کنیم. بنظر می‌رسد که با هر دو فرض بسیاری از وقایع و شکل‌بندی‌های دو - سه دهه 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 ثنوستی، 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 آنکه حداقل با فرض دوم، براساس نقش شخصیتها در تاریخ، ما با صورت مسئله‌ای متفاوت، نسبت به صورت مسئله کنونی جامعه و دوره خویش مواجه می‌شدیم.

مقصود فراستخواه:

در شریعتی نباید توقف کرد. شریعتی یک علامت است که باید از آن فراگذشت و نه از او یک بت و یک اسطوره و یک بن‌بست ساخت. به رغم بیمار دلانی محروم از نجابت اخلاقی و آزادی و جوانمردی که اخیراً برای شریعتی پرونده‌سازی می‌کنند، شریعتی هنوز بر تارک آسمان ادبیات نوین دینی می‌درخشد اما با وجود این، نیک می‌دانیم که شریعتی هم انسانی مثل دیگرانسانها، مثل فیلسوفان، ایدئولوگها، رهبران دینی و ملی است و طبیعی است که خطایی در فکر و لغزشی در رفتار (کوچک یا بزرگ) داشته باشد و البته این از قدر و منزلت واقعی یک متفکر هوشمند، نویسنده توانا و روشنفکر متعهد و مسئول همچون شریعتی، نمی‌کاهد. و اما اینکه اگر شریعتی امروز بود چه می‌گفت و چه می‌کرد، چه می‌دانیم ممکن است مثل خلیها

درآزمون انقلاب مردود و یا مثل بعضی‌ها در میدان قدرت، مبعوض و مطرود یا منزوی می‌شد. باری حالا که نیست.

حسن یوسفی اشکوری:

اول به سؤال دوم اشاره می‌کنم. این که اگر شریعتی امروز بود چه می‌گفت و چه می‌کرد، علی‌القاعده قابل پیش‌بینی نیست. زیرا، وقتی زمانه دیگر شود، آدمها هم دیگر می‌شوند و اصولاً آدمها (آن هم آدمی چون شریعتی) قابل پیش‌بینی نیستند. آدمیزاد موجودی است مختار و آزاد و درعین حال دارای استعدادها و قابلیت‌های متفاوت و حتی متضاد. این قابلیت‌ها گاه نه تنها برای دیگران حتی برای خود شخص هم ناشناخته می‌مانند و فقط در شرایط مساعد و خاص رشد می‌کنند و ظاهر می‌شوند. مثلاً بسیاری از آدمها در شرایط خفقان و استبداد آزاد می‌شوند و چه بسا صادقانه برای آزادی و نفی خفقان مبارزه می‌کنند، اما وقتی که خود به قدرت می‌رسند و به جای مستبد می‌نشینند، به استبداد می‌گرایند و حتی گاه شدیدتر عمل می‌کنند. تغییر جهت‌های فاحش و صدو هشتاد درجه‌ای در زندگی بسیاری از اشخاص بنارها دیده شده و می‌شود. این است که نمی‌توان آینده هیچ کسی را پیشگویی و پیش‌بینی کرد. دکتر شریعتی نیز یک انسان بود و طبعاً مانند انسانهای دیگر قابل پیش‌بینی نیست و نمی‌توان با قاطعیت گفت که اگر بود اکنون چه می‌گفت و چه می‌کرد. اما با شناختی که از شریعتی داریم و افکار و عقاید و جهت‌گیریها او را در عمل اجتماعی و سیاسی می‌دانیم، می‌توانیم بگوییم که اگر شریعتی در دوران انقلاب و پس از انقلاب و تاکنون بود، احتمالاً تمام تلاش و یا عمده‌ترین نیروی خود را صرف تدوین پیکر سازی ایدئولوژیک برای پشازان و روشنفکران مسلمان جامعه می‌کرد و نیز در جهت آگاهیهای سیاسی و اجتماعی عمیق‌تر توده‌ها تلاش می‌کرد. چرا که شریعتی در طول زندگی فکری و سیاسی‌اش، عمده‌ترین تلاشها و فعالیتهايش معطوف به این دو مسئله بود. مبارزه با رژیم شاه و حتی استعمار و امپریالیسم برای شریعتی در درجه دوم اهمیت قرار داشت. او خود را یک روشنفکر می‌دانست در تلقی او از روشنفکری، کار اصلی روشنفکری بیدارگری و پشازاری در تحولات فکری و اجتماعی است.

یکی از دریغ‌های من آن است که شریعتی دوران انقلاب و پس از آن را ندید و آن را تجربه نکرد. بی‌گمان اگر شریعتی زنده می‌ماند و حوادث بعدی را می‌دید، با آن هوشمندی و درک عمیقی که از مسایل داشت و زود می‌توانست جهت رویدادها را تشخیص بدهد، تحول اساسی در افکار و عقایدش ایجاد می‌شد و طبعاً برخی از افکار و تحلیل‌های اجتماعی و سیاسی‌اش اصلاح یا تعمیق و یا تکمیل می‌شد و بهر حال متناسب با اوضاع انقلابی نوین عمل می‌کرد. تجربه انقلاب ایران، می‌توانست برای شریعتی تجربه مهم و آموزنده و مفید باشد.

اما اگر رسالت و نقش شریعتی را بیدارگری و به قول خودش "ابلاغ پیام" و به تعبیر دیگر کار پیامبری بدانیم، حوادث انقلاب نشان داد که تشخیص شریعتی درست بود. چرا که شریعتی می‌گفت، تازمانی که روشنفکران و انقلابیون به تئوریهای انقلابی و به یک ایدئولوژی مترقی انقلابی - اسلامی مجهز نشوند و مردم نیز آگاهیهای لازم پیدا نکرده باشند و در یک تعبیر کلی تا زمانی که انقلاب فکری عمیقی در سطوح مختلف جامعه روی نداده باشد، انقلاب سیاسی و یا تلاشهای تروریستی و نظامی علیه نظام موجود مشکلی را در نهایت حل نمی‌کند. زیرا، انقلاب اجتماعی به وسیله روشنفکران آغاز و رهبری می‌شود اما متن توده‌های مردم اند که انقلاب می‌کنند و برای پیروزی آن مبارزه می‌کنند و سرانجام پیروز می‌شوند و پس از آن نیز خود مردم از انقلاب پاسداری می‌کنند و گامهای بعدی را برای تحقق آرمانهای بلند مدت و یا میان مدت انقلاب برمی‌دارند. با این تحلیل از انقلاب اجتماعی، روشنفکران و انقلابیون پیشگام شمرده می‌شوند

ولی سربازان و نگهبانان انقلاب در مراحل پس از پیروزی، مردم‌اند و مردم در این تحلیل، زمانی قادر به تدارک انقلاب و همترازان توانا در نگرانی انقلاب هستند، که به آگاهیهای لازم رسیده باشند.

بنابراین انقلاب فکری و ایدئولوژیک و در یک تعبیر کلی‌تر "انقلاب فرهنگی"، مقدم بر انقلاب سیاسی و یا نظامی است. در واقع، در تحلیل شریعتی، انقلاب در افکار، مقدم بر انقلاب در نظام و تغییر رژیم و رفتن و آمدن دولت‌ها و یا آدمها است. شریعتی بارها به این واقعیت اشاره کرده و دلایل تحلیل خود را به روشنی گفته است (در این مورد بنگرید به مجموعه آثار ۲۷ و نیز مقاله "شریعتی و تئوری انقلاب" در یادنامه سال ۷۳). اگر شریعتی تجربه انقلاب را می‌دید، به نظریه‌اش اعتقاد و اعتماد بیشتری پیدا می‌کرد. از این رو، می‌گویم به احتمال خیلی زیاد، شریعتی شیوه و مشی گذشته‌اش را در تعمیق فکر اسلامی و تعمیق ایدئولوژی انقلابی و تصحیح برخی از تئوریه‌ها و تحلیل‌هایش ادامه می‌داد و نقش روشنفکری پیامبرانه‌اش را با هیچ کار دیگر معاوضه و معامله نمی‌کرد. البته این کار بزرگترین و مبرمترین خدمت و یاری به انقلاب بود. اما این که اکنون چگونه باید با شریعتی برخورد کرد، پیش از این اشارتی کرده‌ام. گفتم که از زمان شریعتی تا حالا زمان درازی نیست، اما حوادث مهمی در سطح جهانی و داخلی روی داده است و تغییراتی بنیادی و عظیم در ایران به وقوع پیوسته است. باتوجه به این تحولات در واقع تجارب است که می‌گویم اگر شریعتی بود بی‌گمان درس‌ها می‌آموخت. و به تصحیح و تعمیق اندیشه‌هایش اهتمام می‌ورزید. آگاهی به زمان، باز تولید فکر دینی در سازگاری با تحولات پیوسته جوامع، تعریف نو به نوبت اصول و عقاید اساسی ایدئولوژی در ارتباط با شرایط نوبت زمان و جغرافیای حرف و عمل برای همه و بویژه برای روشنفکران مسئول و اجتماعی، از آموزه‌های مهم و ماندنی و جاودانه شریعتی است که بسیار گرانبها است. کسی که شریعتی را به بهانه ایدئولوژیک بودنش، متهم به استبداد فکری و قشری‌گری و جزمیت و خشونت می‌کند، بی‌گمان یا جاهل است و یا مغرض. شریعتی بین اصول کلی دینی و سیستم ارزش‌ها و احکام عملی دینی و یا اجتماعی و سیاسی فرق نهاده است و بارها توضیح داده است که چه اصول و اموری و چرا ثابت و همیشگی‌اند و قبض بسط پذیر نیستند و چه اموری دچار تحول می‌شوند و یا حتی تغییر می‌کنند (بنگرید به مقاله "ثبات و تغییر در اندیشه‌های اقبال و شریعتی" در همین کتاب). کسی که روشنفکران را بارها از سطحی‌نگری و جزمی‌اندیشی و بی‌توجهی به زمان و مکان را در تفکر و عمل اجتماعی نهی می‌کرد و حتی پیشنهاد می‌کرد به جای "عقل" و "اجماع" در "اجتهاد" زمان و "علم" گذاشته شود و اصولا اجتهاد را در تمامی ارکان دینی (از اصول و فروع) لازم می‌دید و توجیه می‌کرد، چگونه متهم به جزمیت و تفکر قالبی می‌شود؟ به استاد شخصیت و آموزه‌های شریعتی هم شده، نباید شریعتی را در یک قالب ثابت فهم و تفسیر و یا تبلیغ کرد. همان‌گونه که شریعتی می‌گفت، مارکس مارکسیست نبود، علاقه‌مندان شریعتی نباید "شریعتیست" باشند و شریعتی را به گونه‌ای مطرح کنند که جلو آگاهی و توجه به زمان و درک شرایط جهانی و یا داخلی را بگیرد. به نظر من اکنون با شریعتی چند کار باید صورت بگیرد:

۱- شخصیت، تفکر، آرای ویژه و نقش و رسالت شریعتی چنان که بوده است، شناخته و فهم شود. چرا که شناخت و تحلیل درست و همه‌جانبه و واقع‌بینانه هر پدیده و یا هر حرکت و مکتب و یا هر شخص و شخصیت، نخستین و در عین حال مهمترین گام است.

۲- به جای این که در زمان شریعتی بمانیم و فقط حرفهای شریعتی را تکرار کنیم، شریعتی را به زمان خود بیاوریم و با تفکیک بین محکّمات افکار و تشابهات و حتی به قول عرفا "سطحیات" آثار، آن بخش از آموزه‌های شریعتی که به حل معضلات فکری و اجتماعی امروزمان یاری می‌رسانند را مورد استفاده قرار دهیم. خوشبختانه در ایران هیچ متفکر و نظریه‌پرداز بی‌اندازه شریعتی سخنان نو و راهگشا و مفید و عمیق برای ایجاد تحول فکری پیشبرد انقلاب اجتماعی ندارد. ضوابطی که شریعتی برای نقد و نقادی مکتبها و

ایدئولوژی‌ها و جریانهای اجتماعی و سیاسی و حتی ادبی و هنری ارائه داده است، از چنان اعتباری برخوردارند که به این زودیه‌ها مشمول مرور زمان نمی‌شوند. اصولاً نوع نگاه شریعتی و زاویه دید او به عالم و آدم (خدا، طبیعت، انسان، جامعه و تاریخ)، بسیار مهم و عمیق و تحول‌آفرین در زمان است، نگاهی که بسیاری از طرفداران و بویژه منتقدان او از آن غافل مانده‌اند. متأسفانه تاکنون موافقان و مخالفان شریعتی، غالباً وقت خود را صرف جدال بر سر مسایل بی‌اهمیت و یا کم‌اهمیت و گاه انحرافی کرده‌اند که در نهایت نه تنها راه به جایی نمی‌برد و مفید واقع نمی‌شود بلکه چهره شریعتی را هرچه بیشتر در هاله‌ای از ابهام فرو می‌برد.

۳- سومین گام تعمیق افکار و آرای شریعتی است. همان دسته از محکمت‌آرای او که درست و حتی جاودانه شمرده می‌شوند، به مقتضای طبیعت تفکر و معرفت، به بازسازی و تعمیق و گسترش نیاز دارند. چرا که در علم معرفت "خاتم المفکرین" نداریم. در دین "خاتم النبیین" داریم، اما در علم چنین است و نخواهد بود.

۴- گام بعدی اصلاح و تصحیح برخی از عقاید و افکار و آرای شریعتی است. بی‌گمان هیچ‌کس (حتی خود شریعتی) عقیده ندارد که در تمامی افکار و اندیشه‌های یک متفکر درست و کامل است. در این صورت، هم برای تصحیح اشتباهات و تکمیل نارسایی‌ها و هم برای زنده ماندن یک مکتب فکری و کارآیی آن در قالب شرایط نوین، گریزی نیست که نقد و نقادی مستمر به عنوان یک اصل پذیرفته شود و پیوسته عملی گردد. فکری که نقادی را بر نمی‌تابد، یا اهمیت نقد را نمیداند و یا خودبزرگ‌بین و جاه‌طلب است و یا از ضعف خود آگاه است و با نقادی هیبت (ساختگی) خود را در خطر می‌بیند. عدم تحمل نقد، به هر دلیل که باشد، لاجرم به مرگ تفکر و اندیشه و مکتب (ولو حق) می‌انجامد. این که شریعتی در جامعه ما، علی‌رغم همه عوامل نامساعد، هنوز زنده است و حضور فعال دارد، عمدتاً به این دلیل است که هرگز انتقاد بر او و حتی هتاک و توهین و پروتند سازی علیه او "آزاد" بوده است. ماباپرونده‌سازی علیه شریعتی و علیه هرکس دیگر سخت مخالفیم، اما نقادی علیه او را (ولو جاهلانه و یا مغرضانه) مبارک و میمون می‌دانیم و تاکنون نیز اثرات مثبت داشته است.

به هر حال شریعتی یک "معلم" است و بس. معلم ایمان، عشق، عرفان، آزادی و آزادگی. او نه لیدر حزب بود و نه چریک مسلح و نه زمامدار و نه عالم دین و نه فقیه و مجتهد و نه حتی جامعه‌شناس و نظریه‌پرداز در حوزه دین و علم. او به شیوه پیامبران قبل از هرچیز "دعوت" به "فکر" و "ذکر" می‌کرد. و همین کار و نقش او، او را نسبت به دیگران متمایز می‌کرد.

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

علی‌رضا پختیاری:

نوگرایی دینی رودخانه‌ای است که از جویبارهای کوچک و بزرگ مختلفی تشکیل شده است. اما اینک مجموعه آن بدنبال تغییر و تحولات داخلی و بین‌المللی سالیان اخیر به بحرانی فراگیر، بحران درنگش - 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 سویی نیز به تدریج طلیعه‌های خروج از این بحران در حال شکل‌گیری و مشاهده است، روشنفکری در جامعه ما نیز، بدنبال تحولات یکی - دو دهه اخیر و تفاوت‌های اساسی که حاصل شده است، "بحران خاص" خود را دارد. نوگرایی دینی هم در همین راستا و بویژه بعلت سنخیت صوری مذهبی با حاکمیت پس از انقلاب، بحران ویژه خود را داراست

(«بحران اخص»). آینده نوگرایی را چگونگی رویکرد و غلبه بر این بحران رقم خواهد زد، بحرانی که روشنفکر (و روشنفکر مذهبی) را وادار به بازنگری و تجدیدنظر یا تکمیل و تکامل در سه عرصه نگرش - روش - آرمان نموده است. یکی از مهمترین مسائل برای نوگرایان دینی، در چشم انداز آینده این بحران، باز تحلیل مذهب و نقش آن می باشد. اگر روزی نوگرایی دینی با نوآوری و بازنگریهایی در عرصه «بینشها»، نقش و روندی رو به پیش و تکاملی داشت، و اگر روزی با ارزیابی اش از «منابع» دینی این نقش را ایفا میکرد، و اگر در مرحله ای پیشرفته تر در عرصه «متدها» و «روشها»ی شناخت دین روشنگری می نمود. اینک در گامی فراتر با موضوعاتی همچون فلسفه دین، دین و سیاست، دین و حکومت، مذهب حداقلی و مذهب حداکثری، ایمان بعد از کفر و مذهب ماوراء علم، ایمان ماوراء ادیان، شریعت سیال و متنوع و شریعت پویا و اجتهادی و مقولاتی از این دست روبروست پاسخگویی خردگرا - انسان گرا در بستر یک جهان‌نگری معنوی، بخشی از آینده نوگرایی و نقش آفرینی آن را رقم خواهد زد. شاید تعیین درجه تغییر جایگاه مذهب در «اجتماعیات» روشنفکری و تبدیل مذهب به مذهب مفهوم گرا (درهستی) والهامبخش (ارزشها و جهتها) در فرایند یک ایمان مبتنی بر تجربه درونی مثبت ترین رویکرد به حل بحران در این عرصه باشد.

همچنین بخش دیگری از این بحران با تبیین مجدد رابطه آرمان‌گرایی و مطلوب‌طلبی قابل حل است. یکی از معضلات روشنفکری در جهان سوم آن بوده است که آرمانها پنهان و گستره ذهن روشنفکر را پوشانده و مانع از واقع‌گرایی او می شده است. با آغاز بحران رگه‌ای از روشنفکران در سطح جهانی به شکل عکس‌العملی علیه آرمان، علیه سیاست، 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 دوره ماه عسل آزادی را پشت سر گذاردند، مجددا چشم گشودند و مشاهده کردند که آن پاسخ نیز پاسخ در خور جامعه‌شان نبوده است و جامعه با بحرانهایی عظیم روبروست (همانگونه که در روسیه تنها روشنفکران، آنهم نه تمامی آنها، از یلتسین رضایت دارند و بسیاری از مردم از او ناراضی اند). از اینرو رویکرد و هویت مستقلی دوباره سر بلند کرد.

اما در این رویکرد تازه می‌بایست رابطه جدیدی بین آرمان و مطلوب تبیین گردد. بنظر می‌رسد پاسخ صحیح به این بحران به افق ذهن بردن آرمانها، بسان یک فانوس راهنمای دریایی، از پنهان و گستره ذهن، و نه حذف آنها، و جای دادن مطلوب‌گرایی در گستره ذهن روشنفکر می‌باشد. جهان و زندگی بی آرمان، بی مطلق و بی جهت بینهایت، یک چرخه بی حاصل است. جهت‌گیری بسوی آرمانها، رفتن و نرسیدن، دستیابی به یک هدف و ظاهر شدن آرمان در گامی فرایش 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 بی معنا کردن آن نیست. اما مسیح و مزدک باید در افق ذهن، و بعنوان یک فانوس دریایی فراراه انسان باشد نه در گستره ذهن، که تمامیت‌طلبی و حداکثرخواهی و ذهنی و انتزاعی و بلندپروازی چشم را بر واقعیات فرو بندد و بقول آن ضرب‌المثل ایتالیایی جاده‌های جهنم به نیت بهشت هموار گردد. نکته دیگری که فراروی نوگرایی و رادیکالیزم ناشی از آن وجود دارد، حل رابطه اش با خشونت و قدرت است. نام رادیکالیزم و نوگرایی به اشتباه و با بدشانسی، و گاه ناپرهیزی، با خشونت و تندی عجین شده است. تفکیک این دو مقوله و تصویر تئوریک و تجسم واقعی به رادیکالیزمی بلوغ یافته (که بسان بسر عقل آمدن سرمایه‌داری نه به نفی خود بلکه به اصلاح خود پرداخته است) که چهره‌ای انسانی و پرتسامح و مدارا از خود ارائه دهد و بسان عرفا که راههای بسوی خدا را به عدد خلایق می‌دانستند، راههای رشد جوامع را به عدد جوامع بدانند، و خود را بخشی از حقیقت نه نماینده انحصاری تمامی آن تلقی کند، و همچنین باز تعریف حرکت و مبارزه اجتماعی و سیاسی که هدف از آن را تغییر مناسبات و هویتها و ساختارها نه تغییر حاکمان و حکومتها بدانند، یکی دیگر

از الزامات نوگرایی برای دستیابی به آینده‌ای درست‌تر و مفیدتر (با تأکید بر هر دو خصیصه) می‌باشد. و نکته پایانی آنکه نوگرایی دینی همانگونه که طی رنسانسی فکری (برخاسته از درون اما فراتر از رنسانس ایدئولوژیک دینی) بدنبال ترسیم اندیشه تکامل یافته‌تر تئوریک - کاربردی (در اندازه‌های یک ایدئولوژیک نوین ملی - مذهبی) نسبت به ادوار پیشین خود می‌باشد، می‌بایست زبان و ادبیات خاص این مرحله نوین را نیز بوجود آورد. ادبیات و زبان شریعتی در دوره 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 اندیشه نوین ملی - مذهبی را دارا باشد.

رشد کمی و کیفی جویبارهای کوچک و بزرگ نوگرایی دینی در دهه اخیر، امید غلبه بر حل بحرانها را پررنگ‌تر می‌کند و از آنجا که سنتز و دیالوگ نوگرایی دینی مناسب‌ترین و موفق‌ترین بخش روشنفکری در جامعه ما در ارتباط با لایه‌های مختلف مردم و بلحاظ 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.

مقصود فراموشیخواه:

من به آینده نواندیشی دینی امیدوارم به شرطی که جهشهایی بزرگ تجربه نماید، کلی‌گویی‌ها را رها کند، دقیق و سنجیده باشد، واژه‌ها را بشوید، عنصر عقلانیت و روشمندی را در خود بیفزاید، عمق فلسفی و ژرفای منطقی پیدا کند، زبان تحقیقات علمی و کمی بگشاید، با کلمات بازی نکند، به بزرگ‌ها و آرایه‌ها کمتر بیندیشد، از عشق و احساس کم کند و بر عقل و ادراک بیفزاید و بانوگراییهای غیردینی، کثرت‌پذیری، اتحاد و تفاهم داشته باشد و...

حسن یوسفی اشکوری:

اگر قبول کنیم که تغییر و تحول و تکامل عام‌ترین قانون جهان و انسان و جامعه و تاریخ است و به قول معروف "چرخ زمان به عقب برنمی‌گردد"، آینده از آن نوگرایی اسلامی به معنایی که اقبال و شریعتی نوگرا بودند، هست و خواهد بود.

تاریخ اسلام (مانند دیگر ادیان و جوامع و ملل)، همواره در حال تغییر و دگرگونی و لاجرم نو به نو شدن بوده و هیچ‌گاه از تکان و جنبش و احیا و احیاگری تهی نبوده است. اما در جهان معاصر که نو شدنها سریع و پرشتاب است و هر لحظه آهنگ شتاب سریع‌تر می‌شود، جهان اسلام نمیتواند از آن برکنار بماند، همانگونه که نمانده است. ماخواه ناخواه تحت تأثیر تحولات شتابناک دنیای خودمان قرار داریم. هنوز بخشی از مسلمانان یا در خواب و غفلت قرار دارند و یا به اندازه کافی چشم خود را به جهان نگشوده‌اند حتی بخشی از افراد و یا جریانهای اسلامی شدیداً سیاسی شده و خواهان احیای مجدد اسلام‌اند، اما این جریانها نیز (به دلیل ناآشنایی به تاریخ و فرهنگ اسلام و نیز ناآشنایی با ضرورت‌های زمان)، در نهایت، ارتجاعی‌اند و در صورت استقرار حاکمیت سیاسی نیز قادر نخواهند بود اسلام تبلیغ شده خود را اجرا کنند. در این میان، اسلام نوگرا و روشنفکرانه که براساس تعقل و خردورزی و نفی تقلید استوار است، توان و صلاحیت و دست کم شرایط بالقوه لازم را برای بقا و استقرار و گره‌گشایی‌ها دارد. هرچند سنت‌گراها در حال گسترش هستند و احتمال فراوان دارد که در کشورهای اسلامی (بویژه مصر و الجزایر) به قدرت برسند، اما برای اینان با توجه به مبانی تفکر و چهارچوبهای ایدئولوژیکی که ارائه داده و شعارهایی که اعلام کرده‌اند،

آغاز پیروزی، آغاز شکست شان خواهد بود. در این باره پیش از این توضیحاتی داده شد. اما این سخن بدان معنا نیست که اسلام نوگرا بی مشکل است و بالفعل قادر است که به تمامی مسایل نوین پاسخ دهد و در تمامی عرصه‌ها الزاماً کامیاب گردد. در واقع، پیروزی این جریان فکری به عوامل متعددی بستگی دارد و از جمله کسب صلاحیت لازم و نشان دادن توانایی بیشتر در عرصه تفکر و نظر و عمل است. یکی از عواملی که می‌تواند به تعمیق و گسترش تفکر نوین اسلامی و تقویت این جریان یاری رساند، ارتباط و آشنایی روشنفکران و اندیشمندان مسلمان نوگرا باهم و آگاه شدن از تجارب مختلف و متفاوت آنان در کشورهای مختلف اسلامی است. امروزه مادامی‌که ما در تونس، مغرب، الجزایر، اندونزی، مالزی و سودان و حتی مصر و پاکستان و هند و... چه می‌گذرد و آنان چه کرده‌اند و تجاربشان چیست و اکنون در چه وضعیتی هستند. آنان نیز قطعاً از تجربه و اوضاع و احوال ما در ایران آگاهی کامل و دقیق ندارند. و حال آن‌که آشنایی درست از اوضاع ایران و تجربه انقلاب اسلامی و جمهوری اسلامی ایران، می‌تواند برای مسلمانان دیگر دنیا (اعم از سنتی و غیرسنتی) مفید و عبرت‌آموز باشد. مسئله مهمی که کل جنبش اسلامی با آن مواجه است، نظام سیاسی و یا طرح "حکومت اسلامی" است. تقریباً تمامی جریانهای اسلامی (یعنی سنت‌گرایان و بخش قابل توجهی از نوگرایان) معتقد به حکومت اسلامی بوده و در آرزوی تشکیل و تحقق آن هستند. اما دقیقاً روشن نیست که این حکومت دینی چگونه است و چگونه قابل تحقق خواهد بود. غالب سنت‌گرایان (حول‌الخوان المسلمین و شاخه‌های آن و غالب شیعیان سنت‌گرا) معتقد به نوعی خلافت و شوکراسی هستند، اما نوگرایان معتقد به حکومت اسلامی چنان نظامی را قاطعانه رد می‌کنند و به طور کلی و اساسی از شوکراسی در پیوند با اسلام (حکومت دموکراتیک دینی) سخن می‌گویند، ولی هنوز به بسیاری از سئوالاتی که در این ارتباط مطرح‌اند پاسخ کافی داده نشده است و متفکران این جریان موظفند بدان بپردازند و روشن کنند نظام دینی و حکومت اسلامی چگونه نظامی است و باموکراسی به معنایی که رایج است و مبانی آن مقبول همگان است، چگونه سازگار است.

به هر حال مسلمانان راهی جز آگاه شدن و حرکت کردن و با جریان عمومی تحول و تکامل جهان سازگار شدن ندارند، وگرنه هویت خود را در حوزه تمدنی آینده جهان از دست خواهند داد و در نهایت یا به صورت خرده ملت و خرده تمدنی در درون تمدن حاکم بر جهان مستهلک خواهند شد و یا محو خواهند گردید. جریان سیاسی اسلامی سنتی نیز چاره‌ای جز تغییر اساسی در فکر و مبانی ایدئولوژیک خود ندارند. در واقع چاره‌ای ندارند که سرعت نوگرا شوند و با جریان عام نوگرایی اسلامی معاصر هماهنگ گردند. و البته جریان نوگرایی دینی نیز باید از تجارب استفاده کند و صلاحیت بالقوه خود را بالفعل سازد.

دین و ایدئولوژی

دکتر هاشم آقا جری ۱۹/۳/۷۳ - شیراز

بحثی را که امروز در خدمت خانمها و آقایان ارائه می‌کنم نگاهی است به دین و ایدئولوژی و بررسی این دو مقوله و ارتباط آنها با هم در اندیشه دکتر شریعتی. برای بررسی رابطه دین و ایدئولوژی ابتدا لازم است که مفاهیم و تعاریف و دیدگاههای مختلفی که در خصوص دین و ایدئولوژی وجود دارد را روشن و تفکیک کنیم تا با دقت و تمایز و وضوح بتوان از رابطه این دو مفهوم سخن گفت. دین در یک مفهوم و معنی وسیع و عام احساس دینی و مذهبی را بذهن متبادر میکند، احساس مذهبی که میان همه انسانها مشترک است و تبلور و بازتاب این احساس در گونه‌های مختلف مذهبی و دینی در دوره‌های تاریخ و در جوامع گوناگون مشاهده می‌شود، چنین دینی برخاسته از نوعی نیاز نهادی و فطری بشری است و بیشتر به نیازهای درونی و روابطی که فرد انسان با پیرامون خودش، خلقت و عالم هستی، برقرار می‌کند معطوف است. اما در یک معنی و مفهوم دیگر، دین عبارتست از واقعیتهای دینی و مذهبی که در شکل و هیات ادیان بزرگ تاریخی در جوامع بشری بچشم می‌خورد، در این معنی دین وسیع‌تر و از یک احساس خام، ابتدائی و بدوی فراتر می‌رود آنچه که در این بحث مورد نظر است دین بمعنی دوم است، در این معنی نیز می‌بایستی میان دو سلسله از ادیان و مذاهبی که در تاریخ و جوامع بشری بوده‌اند تفکیک کرد، یک سلسله ادیان غیرابراهیمی هستند، ادیانی که در آسیا و جنوب غربی آسیا، در سده‌های پیش از میلاد بخصوص ظهور کرده‌اند، با رهبرانی چون لائوتسو، بودا، کنفیوس، زرتشت، و در سده‌های نخستین میلادی مثل مانئی یا مزدک و میان این سلسله از ادیان با سلسله دیگری از ادیان که ما آنها را ادیان ابراهیمی می‌نامیم تفاوت و تمایز آشکاری وجود دارد، ادیان ابراهیمی که به عبارت دیگر ادیان الهی هستند، هم پیام‌آوران این ادیان پیامشان، خاستگاهشان، مخاطبینشان - نوع حرکت دینی‌شان، ویژگیهای خاصی دارد که کاملاً آنها را از ادیان نوع اول متمایز می‌کند. در این بحث مراد از دین سلسله دوم ادیان است - ادیان ابراهیمی که نمایندگان برجسته آن، ابراهیم، نوح، موسی و محمد است، آخرین حلقه از این سلسله ادیان ابراهیمی که البته همه تحت عنوان اسلام نامیده شده‌اند، دینی است که رسول گرامی اسلام ارائه کرده‌اند و ما امروز آنها بنام اسلام می‌خوانیم. پس بطور خلاصه مقصود و مراد از دین - اسلام است - اسلام به عنوان آخرین دین از سلسله ادیان ابراهیمی.

دربخورد با اسلام به عنوان یک دین رویکردها و رهیافتهای گوناگونی در جامعه ما وجود دارد که می‌بایستی این رویکردها را از هم تفکیک و تمیز داد، در یک رهیافت به دین و اسلام که همانا رهیافت سنتی نسبت به دین است، دین عبارتست از مجموعه‌ای از اصول عقاید و فروع عملی - شعائر و مناسک و سنتها و اخلاقیات و مجموعه‌ای از احکام در زمینه‌های مختلف فردی حقوقی - مالی. در این رهیافت دو گرایش گوناگون و شاید متضاد را می‌شود از هم تفکیک کرد، در اسلام سنتی، یک گرایش بیشتر رو بسوی آخرت دارد و احکام و سیستم‌های گوناگون دینی را برای نجات فرد آنهام بویژه در آخرت می‌داند که ما میتوانیم نام این اسلام را بگذاریم اسلام سنتی غیر سیاسی یا غیراجتماعی یا غیرمبارز، در این جریان از رهیافت سنتی، رابطه دین با جامعه به حداقل خودش می‌رسد و دین تبدیل می‌شود به مجموعه‌ای از دستورات و فرامین و جداول لگاریتمی و پیچ در پیچ برای انسان از پیش از تولد انسان و در دوران جنینی تا زمان مرگ و حتی پس از مرگ و مشخص کردن راهها و سرنوشت‌های دوران بوزخ و نشان دادن و روشن کردن منازل آخرت، این تعبیر و تفسیر از اسلام در جامعه سنتی ما تعبیر و تفسیر رایج و شایعی بوده و می‌باشد - گرایش دیگری که در چنین رهیافتی وجود دارد برخلاف گرایش اول اسلام را مجموعه‌ای از عقاید و احکام و فروع می‌داند که برای تمام دوره و عصرها و نسل‌ها و شرایط و مراحل، تکلیف بشر را از پیش تعیین کرده بعبارت دیگر یک

رساله عملیه است با این تفاوت که این یک رساله عملیه فردی و اجتماعی است. تفاوتش با گرایش اول در این است که این اسلام رویکردی سیاسی - اجتماعی و مبارزه جویانه دارد و بدنبال این است که میان احکام اسلامی با نهادها و دستگاههای حقوقی و قضائی و مدنی و اجتماعی پیوند برقرار کند و معتقد است که اسلام تکلیف همه این سیستم ها را از قبل مشخص کرده.

این تلقی از اسلام خود را نماینده واقعی و تمام و کمال اسلام می داند و حقیقت مطلق دین را در اختیار خود می بیند و نسبت به تحولات، دگرگونیها - نوآوریها و تغییرات، واکنش ضعیف و محافظه کارانه ای از خود بروز می دهد، گرایش اول در اسلام سنتی که بطور کلی شاید بتوان گفت منقطع از زمان است، اگر هم رو به زمان دارد برای تعیین تکلیف فرد دینی است در شرایط گوناگون و حداکثر از مسائلی مانند اینکه نماز را در قطبین چگونه باید خواند، تجاوز نمی کند - اسلام سیاسی و مبارز سنتی نسبت به اسلام غیرسیاسی البته واکنش نسبت به محیط بیشتر است ولی این واکنش، واکنشی محافظه کارانه است، واکنشی است که می کوشد سیستم های از پیش تعیین شده دینی را که به باور این رهیافت تماما در دین و در اسلام از پیش مشخص شده بر جامعه حاکم کند، نوعی تمامیت خواهی دینی و مذهبی را دنبال می کند و البته بدلیل ناسازگارهایی که میان سیستم های ثابت و کهن با شرایط نو به نو و جدید پیش می آید و در بسیاری از مواضع و مراحل دچار تعارض می شود و البته می کوشد که این تعارضات را به گونه ای رفع و رجوع کند و مکانیسم هایی را برای حل این تعارضات در عمل پیدا کند. دومین رهیافتی که نسبت به دین وجود دارد، رهیافت مدرن و متجددماب است. این رهیافت اساسا تعریفی که از دین می دهد یک تعریف کلی، بسیط و ساده و بخصوص شخصی است، در این رهیافت، دین اساسا کاری به دنیا ندارد، دنیا و دین دو حوزه و قلمرو جداگانه هستند، اسلام و دین نیامده است که بر روی زمین بهشت ایجاد کند، نیامده است که مشکلات و معضلات و مسائل سیاسی اجتماعی، و اقتصادی - حقوقی انسان را حل بکند، اساسا این مقوله ها، مقوله های عرفی است، مقوله های دنیوی است، مقوله های سکولار است، مقوله هایی است که می توان با خرد و علم، با عقل و علم آنها را حل کرد و در حل این مسائل و مقوله ها نیازی به دین وجود ندارد، اگر دین در این زمینه ها دستوراتی هم داشته باشد صرفا برای نجات روحی و آرامش روانی بشر است. دین در این دیدگاه نیامده است که جهان را تغییر بدهد آمده است که انسان را، آنهم انسان فردی و باطنی و شخصی را دگرگون بکند، این دیدگاه براین باور است که دین اساسا کارکردی حیرت افکنانه دارد، دین برای حیرت افکنی آمده است، برنامه خاصی برای زندگی بشر ندارد ولذا سخن گفتن از اقتصاد دینی، سیاست دینی - حکومت دینی باطل است و بی معنی، این دیدگاه بخصوص در دهه اخیر در جامعه، زمینه ها و شرایط رشدی را پیدا کرده است، به عبارت دیگر روند حرکت دینی و اجتماعی جامعه ما از اسلام سنتی غیرسیاسی، اسلام سنتی و فقهاتی غیرمبارز در فاز اول وارد اسلام سنتی فقهاتی مبارز و سیاسی شد و در انتهای فاز دوم بنا به دلایل و شرایطی مجددا نوعی رجعت و بازگشت به همان رهیافت اول در دهه اخیر در حال تکوین و شکل گیری است با این تفاوت که نگاه اسلام سنتی به دین و رابطه اش با فرد یک نگاه تمامیت خواه است، یک دین حداکثری است، درحالیکه در این فاز سوم دین یک دین حداقلی است. بحرانهایی که بخصوص نگرشها و سیستم های دینی چه بصورت ادیان جدید در حیات ایدئولوژیها مثل مارکسیسم چه بصورت ادیان قدیم مثل اسلام در عرصه پراتیک و عمل اجتماعی از خود بروز داده اند، عوامل مشدد چنین گرایشی در جامعه ما بوده و می باشد.

به عبارت دیگر تجربه روشنگری اروپا به عنوان واکنشی در قبال تمامیت خواهی سیستم های کلریکال و روحانی سالار قرون وسطی که نهایتا منجر به رفورماسیون، پروتستانتیسم، کالوینیسم و سرانجام به ایجاد یک دین شخصی و فردی و باطنی منتهی شد و قلمرو جامعه و سیستم های حقوقی و اقتصادی و

سیاسی و مدنی را بدست عقل و علم سپرد و دین را تبدیل کرد به رابطه‌ای محض میان انسان و خدا، ما در این فاز سوم شاهد رشد چنین جریانی هستیم که درواقع علل و عواملش تاحدودی مشترک با همان علل و عواملی است که در تجربه اروپا دیدیم، بخصوص که دین در دوره جدید در چهره‌ای ایدئولوژیک ظاهر شد و ایدئولوژیهای قرن نوزدهم و بیستم با تجربیات تلخی که در بلوک شرق بوقوع پیوست و سرانجام منجر به شکست ایدئولوژی مارکسیستی و سوسیالیستی شد، این دو شکست، این دو بحران یعنی یکی بحران جهانی و تجربه ناکام و تلخ ایدئولوژیهای شبه‌دینی جهانی و دیگری تجربه درونی، نوع عمل و رفتار دستگاه دینی مسلط و حاکم در دو دهه اخیر این جریان را به این جمعبندی رسانده است که دین اساسا یک امر شخصی است، یک امر حداقلی شخص است و کار دنیا و مقوله‌های دنیوی یک امر عقلی، علمی - سکولار و غیردینی است و البته این استنباط از دین در ورای رویکرد نظری و تئوریک خودش به دین، آگاهانه و یا ناآگاهانه پای‌بند نوعی فلسفه تاریخ هم هست شما در اظهارات و گفته‌ها و نوشته‌های معتقدان و سخنگویان این جریان می‌توانید نوعی فلسفه تاریخ اعلام نشده را ملاحظه کنید. فلسفه تاریخی که درواقع از اگوست کنت و جامعه‌شناسان و فیلسوفان تاریخ پوزیتیویست اروپا قرن ۱۸ شروع شد و تا امروز کم و بیش با مفاهیم و تعبیر گوناگون در جامعه مدرن و جدید وجود دارد و آن اینکه برای تاریخ یک حرکت تک خطی عمومی کلی فرض می‌کنند که بقول اگوست کنت دوره‌های مختلفی را یکی پس از دیگری پشت سر میگذارد، دوره اول دوره ربانی و دینی است، دوره دوم دوره فلسفی است و ایدئولوژیک، و دوره سوم دوره علم است، دوره پوزیتیویک است دوره خردگرایی و عقل‌گرایی و راسیونالیته است. اگر با دقت بنگریم چنین فلسفه تاریخی در ورای چنین جریانی نهفته است، این جریان بصورت غیرآشکار و پنهان اعلام می‌کند که عصر دین بعنوان یک سیستم و یک چهارچوب برای حیات مدنی، اجتماعی و سیاسی گذشته است، کار دین یک امر روحانی، رازآلود و محدود به رابطه انسان با خداست درحالیکه کار جامعه کار خرد است، کار علم است، کار عقل است، کار تجربه است، این دو تلقی از دین، امروز در جامعه ما وجود دارد یکی در حیات اسلام سنتی، اسلام حداکثری و تمامیت‌خواه که می‌اندیشد پیامبر اسلام و متون اسلامی و دینی تمام مسائل بشر را در همه زمانها و در همه مکانها، از پیش مشخص کرده‌اند و ما می‌توانیم تمام آن احکام و دستورات را مثل یک رساله عملیه بگذاریم جلومان و از روی آن عمل کنیم و به سعادت فردی و اجتماعی و نجات دنیوی و اخروی برسیم و در دیدگاه دوم، در نقطه مقابل آن رهیافت، دین یک امر فردی حداقلی است که اساسا نیامده است برای اینکه بشر را در دنیا و در پیچ و خم مسائل خاکی و زمینی برایش تعیین تکلیف بکند. اما رهیافت دکتر شریعتی به دین چیست؟ دکتر شریعتی با تفکیک دو دین و دو اسلام از هم یکی اسلام نخستین و صدر که پیامبر آورده است و در مدینه پیامبر تحقق پیدا کرد و در قرآن تبیین شده است و دیگری اسلام و دین تاریخی است، اسلام و دینی که در بستر تاریخ و از رهگذر تاریخ به ما رسیده است. این دو اسلام از نظرگاه شریعتی حکم واحدی ندارد، اسلام دوم، اسلام واقعا موجود، اسلام تاریخی، دین است باضافه بسیاری مسائل دیگر، دین در این اسلام حکم مظروفتی را دارد که به شدت تحت تاثیر ظرف مکانی و زمانی، ظرف تاریخی و جغرافیایی خود قرار گرفته ولذا چهره این دین دفرمه و مشوب شده، برای دریافت دین می‌بایستی رجوع کرد به دین اصیل و نخستین، بایستی رجوع کرد به قرآن و سنت پیامبر و تمام این تاریخ ۱۴۰۰ ساله را درنوردید و مستقیم به سرچشمه اسلام و دین نخستین راه برد در همین جاست که دکتر شریعتی دو اصطلاح دین و سنت را دربرابر هم می‌نهد و آنها را تفکیک می‌کند، می‌گوید بسیاری از مسائل هست که به عنوان موضوعات و مسائل و احکام و اصول دینی و اسلامی ترویج میشود در حالیکه سنت است سنن قومی و تاریخی و اجتماعی و ملی است که وارد این دین شده و به نام اسلام معرفی و به جامعه اسلام درآمده، در راهیابی به آن سرچشمه نخستین و ناب اسلامی و دینی می‌بایستی مراقب بود که

ما سنتها را با دین مخلوط نکنیم - تفکیک دوم که بی رابطه با این تفکیک نیست تفکیک و تمایز میان دین به عنوان یک ایمان، به عنوان نوعی آرمان و مسئولیت، به عنوان عمل مبتنی بر ایمان و آرمان با فرهنگ است - میان دین و اسلام با فرهنگ و فرهنگ اسلامی نیز بایستی تفکیک گذاشت. در طول تاریخ اسلام، قرائت‌های مختلفی از دین داشته‌ایم قرائت فلسفی، قرائت کلامی - قرائت عرفانی - قرائت فقهی. مجموعه این قرائت‌ها و مجموعه سخنگویان و نمایندگان آنها یعنی حکیمان و فیلسوفان و عارفان و فقیهان و متکلمان - اینها همه متعلق به حوزه فرهنگ اسلامی هستند و فرهنگ اسلامی با اسلام دو چیز متفاوت‌اند.

بر این اساس شریعتی طرح لزوم استخراج و تصفیه و تغلیظ منابع دینی را مطرح می‌کند زیرا که دین و اسلام با تراثیسیونها و سنتها به شدت آمیخته شده و با فرهنگها، فرهنگ اسلامی که بخصوص در قرون نخستین اسلامی در قرن دوم و سوم و چهارم و پنجم تحت تاثیر نحلها و مشربهای مختلف هندی و اسکندرانی و نوافلاطونی و یونانی و زردشتی و عبری و یهودی و مسیحی بصورت یک فرهنگ درآمده، برای راهیابی به دین نخستین می‌بایستی دست به استخراج، تصفیه و تغلیظ منابع دینی زد و بر این اساس می‌بایستی مفاهیم دینی را باز تعریف کرد، بازتعریف یعنی Redefinition و بازتفسیر Reinterpretation دو کاری است که شریعتی برای راهیابی به دین و اسلام نخستین پیش می‌گیرد. بازتعریف کردن همه مفاهیم و مقوله‌ها و بازتفسیر کردن آنها برای اینکه تمام این غبارها و رسوبها و زنگارهایی را که در طول تاریخ از رهگذر فرهنگ و سنت بر کف اسلام انباشته شده را کنار بزنیم و اسلام ناب و اصیل و محمدی و علوی را دریابیم، در اینجا است که شریعتی وقتی به دین رجوع می‌کند و متون و مفاهیم دینی را بازتعریف و بازتفسیر میکند دین را به عنوان یک راه، به عنوان یک مذهب، برای رهایی و نجات بشر در طول تاریخ، دردنیای آخرت باز می‌یابد، یعنی برخلاف دیدگاه دوم که معتقد به یک دین حداقلی و فردی و باطنی است شریعتی در این بازیابی دین را، اسلام را، ادیان ابراهیمی و الهی را داعیه‌دار نجات بشر در همه عرصه‌ها تلقی می‌کند - پیامبان ابراهیمی آنچنان که قرآن معرفی می‌کند هم آمده‌اند که بشر را نجات دهند، هم از استبداد سیاسی هم از ستم و استثمار طبقاتی، هم از جهل و استعمار دینی و مذهبی و بشر را آزاد بکنند، جامعه‌ای عادل و قسط‌آمیز برقرار بکنند. واقعیت این است که دیدگاه دوم برای اثبات دینی و اسلامی بودن خودش مشکلات عظیمی دارد یعنی اگر پروتستانیتسم، کالوینیسم، اصلاح‌گراان دینی جهان مسیحیت می‌توانستند مسیحیت را تبدیل به یک دین باطنی، فردی، حداقلی بکنند زمینه‌هایش در مسیحیت کاتولیکی و کلیسائی و تاریخی و واقعا موجود، وجود داشت ولی با اسلام نمی‌شود چنین کرد زیرا که اسلام هم در قرآن و هم در سیره رفتار پیامبرش آکنده است از دستورات و احکام و موضع‌گیریها و جهت‌گیریها و حرفهای این دنیایی، دستورات سیاسی - حقوقی، با چنین انبوهی از دستورات و تجربیات و واقعیتها نمی‌شود کاری کرد. آن جریان یک جریان پرتکلف و واقع‌گریز است و بیش از آنکه آن نتیجه را از متن اسلام و قرآن و تجربه پیامبر اسلام استخراج کرده باشد، از احساس و عواطف و واکنشها و عکس‌العملها نسبت به دینداران استنباط کرده، بدلیل جمع‌بندی منفی که از تجربه سیستم‌های دینی پیدا کرده است و گرنه در خود اسلام به چنین استنباطی نمی‌شود دست یافت. اما شریعتی برخلاف رهیافت اول که اسلام و دین را سنگواره می‌کند، دین را تبدیل به یک رساله عملیه می‌کند، او با دین چنین کاری نمی‌کند یعنی نقطه تمایز شریعتی با اسلام سنتی غیرسیاسی و غیرمبارز بطور اساسی و با اسلام سنتی سیاسی و مبارز تا حدودی این است که دین را مجموعه‌ای از فرمولهای از پیش تعیین شده و انبوهی از تکالیف اجتماعی و فردی دگم و فیکس برای همه دوره‌ها و همه مراحل و شرایط تاریخی و اجتماعی نمیداند، رساله‌ای نسبت به اسلام فکر نمی‌کند، اینجا است که بحث ایدئولوژی مطرح می‌شود، در برخورد و داوری نسبت به ایدئولوژی نیز در جامعه ما گرایشها و رهیافتهای گوناگونی وجود دارد.

صرفنظر از رهیافتهای فرعی و جزئی، دو رهیافت اصلی و کلی وجود دارد، یک رهیافت، رهیافتی است که اساساً ایدئولوژی را نه ممکن می‌داند و نه مفید - در ربط با اسلام - معتقد به "امتناع ایدئولوژی دینی" است براساس تعریفی که از ایدئولوژی می‌دهد - ایدئولوژی نه تنها ضد دینی است بلکه ضد انسانی است، ایدئولوژی در تعبیر طرفداران این رویکرد یک برنامه و مرامنامه حزبی و سیاسی است که براساس آن دوست و دشمن تعریف می‌شوند و مواد این مرامنامه مواد دگم و غیر عقلی و غیر تجربی است که عده‌ای بنام ایدئولوگ در موضع مرجعیت ایدئولوژیک نشسته‌اند و تدوین کرده‌اند و به پیروانشان بخشنامه کرده‌اند و پیروان ایدئولوژی متعصبانه از انجماد و تحجر و قشریت، براساس عاطفه و شیفتگی و عشق و بدون خردورزی و عقل و داوری کفشهای عقل را از پای‌شان درآورده‌اند و وارد معبد ایدئولوژی شده‌اند. به نظر اینان - ایدئولوژی چون برنامه عمل سیاسی است، اساساً بدنبال جنگ و ستیز است، در خط تخریب است، مربوط به دوره نهضت و انقلاب است، برای سازندگی و استقرار کارآمدی ندارد، دشمن تراش است - مطلق‌اندیش است، دگم و جزم است، خود را حق مطلق می‌داند و دیگری را باطل مطلق می‌داند و براساس این حقانیتی که برای خودش قائل است، آزادی دیگری را گویا هر که باش مجاز می‌داند که از بین ببرد و نابود بکند.

در نتیجه ایدئولوژی نطفه استبداد، آنهم در وحشتناکترین شکلش یعنی استبداد توتالیتاریانیستی است. با چنین تصویری از ایدئولوژی، با تعریف ایدئولوژی به عنوان "آگاهی کاذب"، آگاهی ماقبل عقل، مادون عقل، مادون تجربه، روشن است که ایدئولوژی برای انسان زیان‌بار و خسران‌آفرین است و تنها راه اصلاح ایدئولوژی هم "اعدام ایدئولوژی" است و می‌بایستی گور ایدئولوژی را کند و هر ایدئولوژی را اعدام و نابود کرد، ایدئولوژی ضد بشر است و طبعاً چنین ایدئولوژی را نمیشود با دین پیوند داد، ساختن یک ایدئولوژی بر مبنای دین محال است، بخصوص اگر توجه کنیم که این رویکرد، تعریفی که از دین میدهد، دین را در نوعی قدسیت باطنی و فردی منحصر می‌کند، دین آمده است که پالایش درونی، تعالی روانی - معنوی، باطنی و فردی به انسانها ببخشد درحالیکه ایدئولوژی داعیه سیاست دارد، داعیه قدرت دارد، دشمن تراش است، خشونت‌بار است، درحالیکه دین پیام صلح و صفا و دوستی و محبت است. با چنین تعریفی از دین، و ایدئولوژی، طبیعی است که هیچ رابطه‌ای میان دین و ایدئولوژی نیست و در نتیجه ایدئولوژی براساس دین نه ممکن است و نه مفید، بخصوص این دیدگاه براساس تعریف فردی و شخصی که از ایدئولوژی می‌دهد تمام ایدئولوژیها را در هر دوره‌ای با هر شکلی، با هر ویژگی، هر چه را که بنام ایدئولوژی خوانده شده باشد سر بر سر محکوم می‌کند، بویژه که تجربیات ایدئولوژیهای واقعا موجود نیز عاطفه و احساس و کینه ضد ایدئولوژیک را در این رویکرد به شدت تقویت می‌کند. به عبارت دیگر این رویکرد نسبت به ایدئولوژی یک رویکرد کینه‌توزانه است، درواقع نوعی آنتی‌تزی رویکرد عشق‌آلود به ایدئولوژی است، همانگونه که معتقدان و پیروان ایدئولوژیهای رایج از سر عشق و عاطفه و شیفتگی چشم را بسته‌اند و ایدئولوژی را بصورت مطلق پذیرفته‌اند، هرآنچه را خارج از چهارچوب ایدئولوژی خود است، سر بر باطل می‌دانند، این رویکرد نیز در یک تقابل دیالکتیکی با آن بینش، از سر کینه‌توزی و عواطف خصومت‌آمیز که بیشتر برخاسته از نوعی تلخکامی - نوعی شکست، نوعی تجربه منفی در بستر حیات فردی و اجتماعی است، همه ایدئولوژیها را سر به سر و بصورت مطلق باطل اعلام می‌کند.

رویکرد دیگری که در جامعه ما وجود دارد معتقد است که ایدئولوژیها البته زیان‌بار و خسارت‌آور بوده‌اند، بشر آسیبهایی فراوانی از ایدئولوژی دیده، دوفاجعه بزرگ بشری یعنی فاشیسم و استالینیزم برخاسته از تجربیات نافرجام و بدسرانجام ایدئولوژیها بوده است، اما می‌گویند که در جامعه مدرن گریزی از ایدئولوژی نیست، و ما چه بخواهیم، چه نخواهیم جامعه جدید جامعه ایدئولوژیک است بعبارت دیگر

این دیدگاه هرچند که نسبت به ایدئولوژی همدلانه برخورد نمیکند اما براساس واقع بینی و ضرورت‌های حیات مدنی جدید اعلام می‌دارد که ایدئولوژی گریزناپذیر است، درواقع این دیدگاه با ایدئولوژی بیشتر ابزار انگارانه برخورد می‌کند، آن دیدگاه اول ایدئولوژی را هم به عنوان هدف، هم به عنوان وسیله و ابزار یکجا محکوم می‌کرد، این دیدگاه ایدئولوژی را به عنوان هدف به عنوان یک ایمان و اعتقاد، یک باور - یک دین، یک مذهب کنار می‌گذارد ولی به عنوان یک ابزار سیاسی که لازمه توسعه و حیات مدنی جدید است، می‌پذیرد، استدلال آن هم این است که برخلاف جوامع سنتی که در آنها تنش و تعارض یا وجود نداشت یا در حداقل ممکن بود، در سیستم‌های مدرن بدلیل تفکیک و تمایز ساختاری که در حیات مدنی و سیاسی ایجاد می‌شود بر سر منابع کمیاب مطلوب و خواسته‌ها، قدرت، ثروت، شان و منزلت - تعارض ایجاد می‌شود، دسته‌بندی ایجاد می‌شود و ضرورتاً هر دسته‌بندی برای توضیح مساله از نظر خودش و پیشبرد مبارزه تا رسیدن به هدف نیازمند نوعی فرمولاسیون تئوریک از مبارزه سیاسی‌اش است، به عبارت دیگر در این دیدگاه ایدئولوژی درحد یک ابزار ساده مبارزه سیاسی تنزل پیدا می‌کند، اما دکتر شریعتی، برخلاف دو رویکرد گفته شده، رویکرد دیگری به ایدئولوژی دارد دکتر شریعتی ضمن اینکه در ایدئولوژی حقانیت جستجو می‌کند، ایمان و ارزشهای متعالی جستجو می‌کند، درعین حال این ایدئولوژی را آنچنان مطلق، ثابت، ابدی، استاندارد تلقی نمی‌کند.

درواقع نوعی ایدئولوژی پویا در اندیشه او وجود دارد، برخلاف این دو دیدگاه، شریعتی ایدئولوژی را اولاً محصور به مبارزه سیاسی نمی‌کند ثانیاً تمام آن ویژگی‌هایی منفی که رهیافت اول به ایدئولوژی نسبت می‌داد، شریعتی به همان میزان بلکه به مراتب بیشتر برعلیه آنها مبارزه کرده، شما اگر آثار دکتر شریعتی را ببینید ملاحظه خواهید کرد مبارزه‌ای که شریعتی با جزمیت و دگماتیم کرده هم دگماتیم مذهبی و دینی و هم دگماتیم مارکسیستی، مبارزه‌ای که شریعتی با مرجعیت ایدئولوژیک کرده هم مرجعیت ایدئولوژیک دینی و هم مرجعیت ایدئولوژیک مارکسیستی، آنجا که به دستگاه پاپی و سیستم کلریکال و روحانی سالار کلیسایی حمله می‌کند شریعتی به شدت به این نقطه حمله می‌کند که یک طبقه به عنوان نمایندگان خدا، مفسران دین میان انسان با خدا فاصله می‌شوند، می‌شوند نماینده مطلق، نماینده خدا و معیار و میزان حق و باطل مذهبی و دینی، او به شدت به این سیستم می‌تازد و می‌گوید میان انسان و خدا، میان انسان و دین هیچ رابطه‌ای نیاز نیست، مخاطب مستقیم وحی انبیا، مردم و انسان‌هاوند و مردم و انسان‌ها می‌توانند بدون واسطه این پیام را درک و دریافت کنند و آنجائی که علیه استالینسم، علیه کمیسیون‌سازی ایدئولوژیک دولتی، مارکسیسم را مورد حمله قرار می‌دهد، مارکسیسم استالینی، کاملاً مشخص است، آنجا که شریعتی با دگم کردن مفاهیم ایدئولوژیک و دینی در قالب‌های زمانی و مکانی مبارزه می‌کند و تزهایی را ارائه می‌دهد که اساساً اسلام به عنوان یک دین و به عنوان یک مکتب ضدتجبر و ضدایستائی است و میکوشد که درواقع دین را براساس نوعی تفسیر ایدئولوژیک و نوعی بازتفسیر و بازتعریف، آنچنان معرفی بکند که همیشه یک حقیقت سیال و پویا و دگرگون شونده و متحرک باشد و منجمد نشود، متعفن و فاسد نشود، درآنجا که به عنوان مثال شریعتی سه اصل امر به معروف و نهی از منکر، با آن تعاریفی که از معروف و منکر دارد، اصل جهاد، اصل اجتهاد را طرح می‌کند و با تعاریف ویژه و نوینی که برای همه این مفاهیم قائل است، آنجا که اصل اجتهاد را تعریف می‌کند و اجتهاد را عمل عالم می‌داند و عالم را محصور به روحانی نمی‌کند بلکه مفهوم وسیع روشنفکر، روشنفکری که صاحب آگاهی فردی، اجتماعی و انسانی است و همین وارث انبیا هستند، با این تعریف از عالم، اجتهاد را تعریف می‌کند، دراینجاها درواقع علیه ایستائی و تجبر ایدئولوژیک و رکود و انجماد دینی است که مبارزه می‌کند و در آنجائی که آزادی را یک اصل میداند حتی برای مخالف، حتی برای مخالف، شریعتی آزادی، تعهد و ایمان به یک راه، به یک حقیقت را در تعارض با

هم قرار نمیدهد. اینچنین نیست که ما اگر به مکتبی، به ایمانی، به ایدئولوژی و به دینی باور داشتیم - معتقد بودیم که آن یک حقیقت است، این به معنی این باشد که حق داشته باشیم آزادی دیگران را از بین ببریم، اگر چنین باشد آزادی جز با لادری‌گری و شک‌گرایی، حز یا هرهری مذهبی سازگار نیست - درحالی‌که می‌توان هم مومن و متعهد به یک مکتب - به یک راه بود و هم پاسدار آزادی و ایدئولوژی در نگاه شریعتی اینچنین بود، از سویی برای معتقدان و پیروان ایدئولوژی خودش، آزادی قائل بود، آزادی استنباط چون هیچ مرجع ثابت و رسمی ایدئولوژیکی را به رسمیت نمی‌شناخت و لذا همه باورمندان به ایدئولوژی می‌توانند ایدئولوژی را بازخوانی و بازتفسیر بکنند و اساسا رشد و حیات و سرزندگی ایدئولوژی هم به همین بازخوانیها و بازتفسیرهای مستمر و مداوم بسته است.

به عبارت دیگر نوعی دموکراتیک کردن درک و فهم ایدئولوژیک، در اندیشه شریعتی وجود دارد و از سوی دیگر معتقد است که اگر کسانی باور به یک ایدئولوژی و یک مکتب داشتند این دلیل بر آن نمیشود که دیگرانی را که معتقد به این ایدئولوژی نیستند از آزادی محروم کرد زیرا پذیرفتن ایدئولوژی، براساس انتخاب آزاد است. پذیرفتن دین بر مبنای لا اکره فی الدین قد تبین الرشد من الغی تبیین می‌شود، ایدئولوژی و دین را هرچند که معتقد به حقانیت آن باشیم اما نمیتوانیم با استفاده از روشهای خشونت‌آمیز - اجبارآمیز، با از بین بردن آزادیهای دیگران حاکم بکنیم. زیرا ایدئولوژی باید از باورمندی و ایمان و اعتقاد انسان سرچشمه بگیرد و ایدئولوژی و دینی که با مکانیسم‌های اجبار و خشونت تحمیل شود دیگر دین نیست، ایدئولوژی نیست، یک دستگاه تحمیلی سیاسی است، در این رویکرد ایدئولوژیک می‌بینید که آزادی جوهره و عنصر ضروری این نوع ایدئولوژی است نه تنها تناقضی با این ایدئولوژی ندارد بلکه اساسا شرط لازم این ایدئولوژی است، آزادی هم برای معتقدان و پیروان خود این ایدئولوژی و هم برای دگرانیشان و مخالفان این ایدئولوژی. اینست که شریعتی در یک تعریف از ایدئولوژی، ایدئولوژی را دستگاه معرفتی و شناختی منسجمی از هستی، انسان - جهان و خدا تلقی می‌کند که این دستگاه معرفتی و شناختی که نوعی بینش و دید و نگرش به صاحب خود می‌بخشد، که او نامش را جهان‌بینی می‌گذارد، این جهان‌بینی مبنای یک رشته ارزشها، آرمانها، آماج‌ها و اهداف است که براساس فلسفه آفرینش و بر مبنای فلسفه خلقت انسان و بر مبنای فلسفه تاریخ می‌بایستی انسان به آن هدفها و آرمانهای بلند انسانی و تاریخی و جهانی دست پیدا کند و براین اساس معتقدان به این ایدئولوژی و این ارزشها نسبت به پیروان خودشان، نسبت به جامعه و زمانه خودشان بی تفاوت نیستند و از اینجاست که بر مبنای آن جهان‌بینی و آن ایدئولوژی و سیستم و نظام ارزشی، مسئولیت، تعهد، حرکت آفریده می‌شود. به عبارت دیگر ایدئولوژی در نگاه و در تعریف شریعتی، دستگاهی است که هم قلمروهای ادراکی و شناختی انسان را دربر می‌گیرد، هم قلمروهای بینشی و نگرشی انسان را و هم قلمرو ارزشی انسان را، شناخت‌ها، بینش‌ها و ارزشها را ایدئولوژی مشخص می‌کند و بر اساس این شناخت‌ها و ارزشها و بینشهاست که در هر دوره‌ای، در هر مرحله‌ای، در هر شرایط خاص اجتماعی و تاریخی، سیستم‌های خاص ایدئولوژیک ساخته می‌شود و از اینجاست که شریعتی میان ایدئولوژی با دین پیوند می‌زند.

برخلاف رهیافت اول به دین که دین را یک نسخه کامل، تمام و مجموعه‌ای از فرمولهای ثابت و منجمد که تا پایان تاریخ برای همه انسانها، کلیات و جزئیات را، سیستم‌های فردی و اجتماعی را، نظامهای حقوقی و سیاسی و اجتماعی و اقتصادی را تعیین کرده و ما تنها وظیفه داریم که به مراجع ایدئولوژیک رجوع کنیم و از آنها کسب تکلیف بکنیم، شریعتی معتقد است که اسلام به عنوان یک دین دو بخش دارد، سنت پیامبر، عمل پیامبر و احکام و فرامین پیامبر دو بخش دارد، یک بخش، آن بخش کلی و عمومی است که مربوط می‌شود به کلیت دین، مربوط می‌شود به نگرشها و ارزشها و جهت‌ها، بخش دوم بخش

سیستم‌هاست، سیستم‌های دینی و از جمله سیستم دینی زمان پیامبر که یک امر تاریخی، مرحله‌ای و منطقه‌ای است، کار اجتهاد، کار روشنفکر دینی و متعهد دینی است که در هر دوره‌ای بر مبنای اصول کلی مکتب، اصول کلی دین، بر مبنای روح و پیام کلی دین، بر مبنای نگرشهایی که دین نسبت به هستی، به انسان، به جامعه و تاریخ ارائه می‌دهد و بر اساس آماج‌ها و ارزش‌ها و آرمانهایی که در دین تعیین شده، سمت و سو و جهت‌هایی که سنت پیامبر و سیره امامان و ثقلین، کتاب و عترت، مشخص کرده، در هر دوره‌ای روشنفکر می‌بایستی ایدئولوژی خاص آن دوره را، سیستم ایدئولوژیک خاص آن دوره را بازتولید بکند، اینجاست که رویکرد شریعتی به دین و ایدئولوژی از سوئی نه دچار دین شخصی، سکولار و قدسی محض می‌شود و از دیگر سو نه دین را تبدیل به مجموعه‌ای از حل‌المسائل کلی و جزئی می‌کند.

شریعتی خاتمیت و فلسفه خاتمیت را در این جستجو نمی‌کند که دین همه حرف‌ها را از کلی و جزئی، همه سیستم‌های سیاسی - اجتماعی و اقتصادی و حقوقی را کاملاً از پیش تعیین کرده و در دوره خاتمیت، انسان می‌بایستی عقلش را، اجتهادش را، کوشش و تکاپوی فکری‌اش را تعطیل کند و صرفاً رساله حل‌المسائل را جلوی‌ش بگذارد و به آن عمل بکند، نه اینچنین می‌اندیشد و نه دین و ایدئولوژی را تا سرحد یک مرامنامه و ابزار سیاسی پراگماتیک تنزل می‌دهد، هیچکدام، دین در نگاه شریعتی صرف‌نظر از سیستم‌های مرحله‌ای و منطقه‌ای که عمدتاً شریعت نامیده می‌شود و بهمین دلیل هم شریعت‌ها نسخ می‌شود، هر پیامبری که می‌آید شریعت پیامبر بعدی را نسخ می‌کند و نگاه و بینش و ارزش‌هایی که دین تولید می‌کند جهانی‌اند، عمومی‌اند، اونیورسال‌اند، انسانی‌اند، تمام بشری و تمام تاریخی‌اند، شما به قرآن بنگرید در سراسر قرآن از شش‌هزار و ششصد و چند آیه قرآن حدود ششصد آیه در خصوص شریعت است و حدود ۵-۶ هزار آیه در خصوص جهان‌بینی، نوع تلقی از هستی، از انسان، از رابطه انسان با هستی، رابطه انسان با خدا، حرکت انسان در طول تاریخ، فرجام تاریخ، هدف‌ها و آماج‌های خدا از خلق انسان و نظام ارزشی و این قبیل مسائل است. لذا شریعتی دین را به عنوان یک امر فراگیر و تمام تاریخی و تمام بشری مشخص کننده ارزش‌ها، آرمان‌ها، جهت‌ها، سمت و سوا، بینش‌ها، نگرش‌ها می‌داند و از سوی دیگر بر مبنای این دین در هر دوره‌ای می‌بایستی ایدئولوژی دینی خاص آن دوره را ساخت.

بهمین دلیل در برخی مراحل لازمست که ایدئولوژی‌ها، ایدئولوژی‌های ملی باشد، در آن دوره‌ای که ملتها و جوامع درگیر مبارزه ضد استعماری‌اند، اینجاست که وظیفه روشنفکر دینی، بازتولید یک ایدئولوژی ملی است بر مبنای دین برای مبارزه با استعمار، در دوره‌ای و مرحله اجتماعی و تاریخی جامعه که مرحله مبارزه ضد طبقاتی است، روشنفکر دینی می‌بایستی بر اساس دین، ایدئولوژی طبقاتی دینی را بنا بکند. در دوره‌ای که دوره نهضت است می‌بایستی ایدئولوژی نهضت و جنبش بنا کرد و در دوره‌ای که دوره حاکمیت و قدرت ایدئولوژی است. مرحله استقرار است، آنجا می‌بایستی سیستم‌سازی کرد، به عبارت دیگر برخلاف نگاه حداقلی و شخصی به دین، دین در رویکرد شریعتی صرفاً مربوط به دوره نهضت، انقلاب و مبارزه با دشمن نیست بلکه اتفاقاً دین از آنجائی که آمده است هم غیر انسانی و غیر توحیدی را ویران کند و هم بر آن ویرانه‌های جهان غیر توحیدی و غیر انسانی یک جهان توحیدی بنا بکند. کار عمده دین در مرحله تاسیس، در مرحله استقرار و حاکمیت دین و ایدئولوژی است و اینجاست که می‌بایستی سیستم‌های ایدئولوژیک دینی ایجاد کرد.

بهین دلیل شریعتی در بحثی که از اجتهاد می‌کند، اجتهاد سنتی را نارسا و ناکافی می‌داند و علیرغم تجلیل از اصل اجتهاد در شیعه، به نقد آن می‌پردازد. شریعتی علیرغم نکات مثبت، دینامیسم و پویایی که در درون چنین اجتهادی می‌بیند، برخلاف دستگاه کلیسای کاتولیک، برخلاف فتوی و فقاہت اهل سنت، در تشیع حتی در تشیع سنتی، اجتهاد آزاد، آزادی اجتهاد وجود داشته، هیرارشی و سلسله مراتب رسمی و دولتی

دینی در امر اجتهاد، خوشبختانه در تاریخ ایجاد نشده است. با وجود این شریعتی در رویکرد ویژه خود به دین، اجتهاد را نیز مورد نقادی قرار می‌دهد بعنوان مثال شریعتی علم و تجربه را نیز بعنوان یکی از ابزارها و منابع اجتهاد در کنار منابع سنتی می‌گذارد و از سوی دیگر کار اجتهاد را به انحصار روحانیون و فقیهان وانیگذار دارد بلکه اجتهاد را یک امر عمومی برای هر انسان متعهد به دین که صلاحیت‌ها و تواناییهای لازم را بدست آورده باشد و بتواند دین را قرائت و درک و دریافت بکند، مجاز می‌داند با این تعبیر شریعتی نه در دگماتیسم دین سنتی و ایدئولوژی دولتی گرفتار می‌آید، دین تمامیت‌خواه، ایدئولوژی تمامیت‌خواه و توتالیتر و نه به وادی نوعی خردگرایی و عقل‌گرایی غیردینی و پوزیتیویک درمی‌غلطد، هیچکدام. در همان حال که عارفانه و عاشقانه به دین باور دارد معتقد است که این ادیان ابراهیمی و انبیاء ابراهیمی برای نجات بشر آمده‌اند. آمده‌اند که زنجیرها را از دست و پای بشر بردارند، پیامبران آمده‌اند که لقدارسلنا رسلنا بالبینات و انزل معهم الکتاب و المیزان لیقوم الناس بالقسط، ادیان و پیامبران الهی برای این آمده‌اند که با کتاب، با آگاهی باحکمت، با میزان و نظام ارزشی، با آهن و مبارزه با دشمنان انسان و حقیقت، بنای جامعه عادل و آزاد را بگذارند، مردم را به قیام برخیزانند برای چه؟ استقرار عدالت، این پیام صریح قرآن است. دین آمده است که بشر را نجات دهد و رستگار کند: "فلاح".

بشر را از زمین و خاک بردارد و بلند گرداند، بشر را هم به "معراج" ببرد و هم به "اسراء" (بقول شریعتی) هم پیشرفت تاریخی و اجتماعی اسرائی به سمت و سوی فرجام تاریخ را هدایت کند، برای ایجاد یک جامعه توحیدی، یک جامعه آگاه، آزاد، با سه‌اماج و هدف بلند تاریخی که شریعتی به عنوان سه جهت اصلی دینی و انسانی در طول تاریخ، آنها را برجسته می‌کند یعنی عرفان، آزادی و برابری. اسراء حرکت افقی در بستر تاریخ به سمت و سوی این آماج‌های بلند انسانی و تاریخی است و هم "معراج"، دین آمده است که بشر را هم چون پیامبر هم به اسراء ببرد هم به معراج، اما راه‌حل‌ها، فرمولها، مکانیسم‌های عملی، فن‌آوری تحقق این ارزشها در هر مرحله، در هر منطقه در هر دوره تاریخی به عهده انسان در عصر خاتمیت گذاشته شده و اینجاست که بحث اجتهاد، بحث روشنفکر و مسئولیت روشنفکر، بحث ضرورت و فایده استخراج ایدئولوژی و سیستم‌های ایدئولوژیک متناسب در هر دوره و استنباط و استنتاج سیستم‌های دینی پاسخگو و متناسب با نیازهای تاریخی و مرحله‌ای انسان در زمینه‌های حقوقی، اقتصادی، اجتماعی و سیاسی خودنمایی می‌کند.

بازخوانی شریعتی و نیازهای نسل ما

محمد جواد غلامرضا کاشی

از بدو پیروزی انقلاب، میان جناح‌های مختلف رقیب در عرصه مناقشات سیاسی به‌ویژه در میان گرایش‌های مذهبی، دکتر شریعتی جایگاه خاصی به خود اختصاص داده است. میدان بحث و مناظره پیرامون دکتر شریعتی و و آراء او چندان گسترده بوده است که شاید بتوان به تعداد این جناح‌ها از دکتر شریعتی‌ها سخن گفت. از همان سال‌های پس از پیروزی، دکتر شریعتی طیفی از چهره‌های گوناگون را شامل می‌شد که یکسوی آن، مدافع روحانیت راستین و یکسوی دیگر آن بنیانگذار یا مبشر تئوری اسلام منهای روحانیت بود. جالب آنکه هیچ کدام از این جناح‌های رقیب نیز ناتوان از آن نبود که در اثبات تفسیری که از دکتر ارائه می‌داد، آثار و اقوالی از او استناد کند و محققانه نظریه خود را به اثبات برساند. برغم فاصله گرفتن از مبدا پیروزی انقلاب، میدان این مناقشات همچنان گسترده است و اذهان را به خود معطوف می‌سازد. اما شاید آنچه طی این مدت دگرگون شده است، گسترده‌تر شدن طیف چهره‌هایی است که دکتر شریعتی شامل آنهاست.

اگر طیف پیشین میان دو نقطه موافقت یا مخالفت با روحانیت در نوسان بود، به تدریج طیف دیگری جانشین آن شد یا بر گستره طیف پیشین افزوده گشت که یکسوی آن شریعتی به‌عنوان یک عنصر ایدئولوگ سیاسی با هدف استراتژیک تحقق بخشیدن به یک انقلاب توده‌ای علیه استبداد و استعمار، و سوی دیگر آن مدون عدم عقلانیتی ایدئولوژیک در راستای تحقق یک سامان تئوریک اقتدارگرا و حتی کمی تازه‌تر عنصری وابسته به دربار، سیا و... می‌باشد. اما آیا حقیقتاً آنچه میدان این مناقشات را هر روز گرم و گرم‌تر ساخته است، صرفاً بحث و گفتگو پیرامون یک شخصیت تاریخی و نقطه نظرات اوست؟ آیا همه چیز را می‌توان در انگیزش‌های نظری و آکادمیک خلاصه کرد؟ آنچه به نظر واقع‌بینانه‌تر می‌رسد و محور این مقاله نیز حول این برداشت استوار است، آنستکه شریعتی پس از مرگ خود نیز به هر دلیل، همچنان حضور دارد و در میدان گفت و گوها و منازعات سیاسی نقش ایفا می‌کند. جناح‌های گوناگون اعم از آنکه له یا علیه وی سخن می‌گویند، در عرصه معادلات قدرت چیزی را با شریعتی دگرگون می‌کنند و شریعتی گاهی از آنان را در میدان منازعات می‌گشاید. به عبارت دیگر شریعتی نه یک پدیده صرفاً تاریخی - بلکه نمادی است که بر حسب دلالت‌های گوناگون معنایی خود نقش‌های مختلفی را، عهده گرفته است. چنان که میتوان از او به عنوان یکی از الگوهای مسلط گفتاری در عرصه منازعات سیاسی و ایدئولوژیک طی پانزده سال گذشته ایران سخن گفت. سخن گفتن در این گفتار، یا فاصله گرفتن از ساختار این گفتار، نقد یا تایید آن و هر تفسیر ویژه از آن، بیانگر چیزی در عرصه منازعات عینی سیاسی بوده است.

بسیاری با سخن گفتن از زبان شریعتی، با روحانیت معارضه می‌کنند و در همان زمان کسان دیگری باز هم با زبان شریعتی سنت روشنفکری در ایران را به نقادی می‌کشانند. متقابلاً کسانی از در مخالفت با شریعتی قواعدی از نظم سیاسی را به جایش می‌خوانند و کسان دیگری با مخالفت با شریعتی ارتقاء مشروعیت نظم موجود را طلب می‌کنند. آنچه از این مجموعه استنتاج می‌شود آن است که شریعتی بیش از یک متفکر و پژوهشگری است که صرفاً سلايق آکادمیک را به خود معطوف کند. بر حسب الگوی گفتاری مسلط که او بر حجم گسترده‌ای از نسل روشنفکری ایران استیلا دارد، مرتباً بازخوانی و تفسیر تازه را برمی‌تابد و مرتباً حضوری تازه می‌یابد.

هرآنچه گفته شد از نظر نگارنده در جهت تکریم شریعتی نبوده، بلکه صرفاً توصیف واقعیتی است که به همان اندازه حکایت از اهمیت شریعتی دارد می‌تواند هشداردهنده نیز باشد. شریعتی در موضعی نشسته است که مواجهه با او پیچیدگی و دشواری‌هایی دارد، یکسره تایید شریعتی نادیده گرفتن این واقعیت

است که شریعتی، با روایت‌های جاری از او، با توجه به تجربیات سالهای پس از انقلاب، به درستی، محل پرسشهای جدی و حتی پاره‌ای اتهامات است. متهم ساختن او به ایجاد تفسیری ایدئولوژیک از دین و صورت‌بندی ساختاری اقتدارگرایانه از تفکر دینی جدی‌ترین نقادی‌هایی است که اخیراً متوجه این قرائت از شریعتی شده است. اما نفی یکسره او نیز تامل برانگیز است.

در وهله اول به نظر نمی‌رسد که نفی شریعتی با هدف نفی الگوی مسلط گفتاری او، هدفی ممکن‌الاحصول در شرایط فعلی باشد. با توجه به استمرار شرایط تشنج و عدم تحقق یک جامعه‌دانی در سایه استقرار یک ثبات سیاسی پایدار، به نظر می‌رسد هنوز هم نظام سیاسی و اصلی‌ترین جناح‌های اپوزیسیون، بسیج گسترده توده‌ای را نیرومندترین عامل در ارتقاء و بازتولید نقش خود در موازنه نیروها می‌پندارد. شریعتی هنوز هم به نظر بیشترین و فراگیرترین استعداد گفتاری را در طرح آرمانهای اجتماعی در چنین شرایطی از جامعه، داراست. به این ترتیب نفی یکسره او صرفاً می‌تواند ارزشی معرفتی داشته باشد که البته مغتنم است. اما در عین حال در شرایط فوق‌الذکر نفی یکسره شریعتی، در طرح یک آموزه نظری باقی نمی‌ماند، بلکه در واقع به منزله ایفای نقشی در منازعه عینی پیشگفته نیز هست و این خود البته محل تامل است.

اما علاوه بر موارد فوق‌الذکر، شریعتی به خودی خود با آموزه‌ها و مفاهیم ویژه‌اش، نمادهایی را احداث نمود که تا حدودی بر معضل گفتگو و پیوند میان روشنفکر و لایه‌های بالقوه مخاطب در توده‌های مردم، فائق آمد. نفی یکسره او در واقع کمکی به قطع پیوند یاد شده است. پیوندی که می‌توان سرمایه‌ای در جهت اعمال اثر روشنفکر به جامعه مدنی محسوب شود. به عنوان نمونه اگر شریعتی توانمندی ایمان‌آفرینی در نسلی از جامعه ایران را یافت. تا پیش از تاسیس یک الگوی گفتاری تازه، نفی یکسره او به معنای نفی منبعی از ایمان‌آفرینی در نسل‌های تازه است. چراکه یک نسل بی‌ایمان مستعد پروراندن هیچ بذر تحولی نیست حتی اگر این بذر، دمیدن روح مشارکت عمومی در احداث یک جامعه متکثر دموکراتیک باشد. پرسش اصلی این مقاله آن است که آیا می‌توان شریعتی را به نحو تازه‌ای که همخوان‌تر با معضلات امروزی و همراه با تجربیات گذشته باشد خواند. آنچه پیشتر گفته شد، احتجاجاتی برای اثبات لزوم این بازخوانی بود. اما پیش از شروع بحث ذکر یک نکته مقدماتی و کلیدی لازم به نظر می‌رسد. از بازخوانی‌های مکرر شریعتی و ضرورت بازخوانی‌های تازه او سخن رفت. تبیین دقیق مقصود مستلزم نکته‌ای است که در فهم آنچه در پی می‌آید ضروری است.

هنگامی که از خواندن و بازخوانی سخن می‌گوییم، بیشتر میان سه مقوله تفکیک قائل شده‌ایم. دکتر شریعتی، مجموعه آثاری که از وی باقی مانده است و خواننده آثار او، به عبارت دیگر میان مولف یعنی دکتر شریعتی و آثار او نوعی فاصله قائل شده‌ایم و همین فاصله را به نحوی دیگر میان آثار مکتوب دکتر شریعتی و آنچه نزد خواننده آثار او انعکاس می‌یابد مفروض دانسته‌ایم. میشل فوکو رابطه میان مولف اثر و اثر را با رابطه خود و فراخود فرویدی مشابه می‌داند، به این نحو که مولف همواره خواهان گسترش بیشتر چارچوب گفتاری اثر خود و انعکاس تمامی خود در اثر است. اما اثر، هنگام خلق توسط مولف، علاوه بر امیال و خواستهای مولف، تابع مجموعه عوامل اجتماعی و فرهنگی است که هرچه بیشتر امیال مولف را تحت کنترل درمی‌آورد. به این ترتیب اثر آمیزه‌ای از نیت مولف و مجموعه عوامل اجتماعی و فرهنگی پیرامون او است فوکو این چالش میان خود و فراخود در اثر را، کشاکش‌های درونی گفتمان یا چگونگی سامان یافتن گفتمان می‌خواند.

به هر روی در این تعبیر میان مولف و اثر او نوعی فاصله وجود دارد.^۱ اما همین فاصله به نحوی دیگر میان اثر و خواننده اثر نیز وجود دارد. چنان نیست که خواننده صرفاً ذهن منفعلی باشد که پیام اثر را دریافت

می‌کند بلکه دریافت‌کننده در جریان خواندن متن اثر فعال است و معنای اثر چیزی جز کنش و واکنش میان متن و ذهن خواننده نیست. اما ذهن خواننده نیز در فرایند خواندن متن با مجموعه‌ای از عوامل وارد می‌شود که از شرایط فردی و روانی او تا مجموعه عوامل اجتماعی و فرهنگی پیرامون وی را دربر می‌گیرد. به این ترتیب هنگامیکه از فاصله خواننده و اثر سخن می‌گوییم از همین عوامل که اثر خواننده را نیز بر اثر حکم می‌کند سخن می‌گوییم.^۱ دکتر شریعتی نیز به نحوی به همین نقش مخاطب در درک آثار خود اشاره دارد:

سخن چه شعر و چه نثر، چه وحی و چه عقل به دو شرط خارجی و قبلی مقید است: یکی عنوان و دیگری مخاطب. عنوان سخن را محدود و اسیر می‌کند و مخاطب رنگ خود را بر آن می‌زند و اگر اصطلاح هگل را در فلسفه، و یا سارتر را در ادبیات بخواهیم بکار ببریم، سخن همیشه بوسیله عنوان و مخاطب یا نتیجه‌گیری و انتقال‌الینه می‌شود. از خود بدور می‌شود و خود خویش را در مخاطب می‌بازد و آزادی‌ها و امکانات خویش را به قیدها و غرض‌هایی که عنوان بر او بار می‌کند گرفتار می‌سازد.^۲

با این تذکر مقدماتی مبنی بر وجود فاصله میان مولف و اثر و اثر و مخاطب قصد داشتیم مقصود خود را از بازخوانی‌های مکرر متن بیان نماییم. خواندن و بازخوانی‌های متن بیش از آنکه بر اثر و تعارضات محتمل نهفته در اثر و کشف اراده و مقصود مولف اثر استوار باشد، بر مخاطب اثر و تفاوت نسل‌های مخاطب اثر استوار است. ما در تبیین قرائت‌های مختلف از شریعتی بیش از آنکه بر شریعتی و آثار او تأکید کنیم بر ویژگی‌های قارئان اثر تأکید داریم و عوامل محیطی که قرائت‌های متفاوت می‌آفریند. گرچه تصریح داریم همه این قرائت‌های مختلف در ظرف اثر می‌گنجند. نکته دیگری که در همین راستا از این مقدمه استنتاج می‌کنیم فهم موضوع روایت عمدتاً جاری از شریعتی است که در ادامه متن به کرات از آن سخن خواهیم گفت. مقصود از روایت عمدتاً جاری با اشاره به مباحث فوق‌الذکر توضیح این نکته است که نسل مخاطب شریعتی در سالهای نزدیک به انقلاب و پس از انقلاب درکی از آثار دکتر و آموزه‌های وی دارد، این درک برحسب شرایط ویژه زمانی آفریده شده است. امروزه همه مخالفت‌ها و موافقت‌ها و اختلاف‌نظرهای جدی در خصوص شریعتی تقریباً بر این درک خاص از شریعتی اجماع نظر دارد.

سخن بر سر اینست که آیا می‌توان قرائت متفاوتی از شریعتی وضع کرد:

روایت عمدتاً جاری از شریعتی و چالش‌های تازه:

شریعتی آنچنانکه تاکنون خوانده شده برحسب تجربیات سالهای گذشته، امروز با چالشی تازه مواجه می‌شود. عمده‌ترین گرانگه این چالشها معطوف به پیامدهای و خامت بار آموزه‌های شریعتی و یا به عبارتی آکادمیک‌تر نقد آموزه‌های او از منظر جامعه‌شناختی است، از جمله آنکه:

۱- ارائه تصویری ایدئولوژیک از دین گوهر اعتقاد دینی را در عرصه منازعات سیاسی، معدوم و یا حداقل کم‌رنگ ساخته است. دین ایدئولوژیک در عرصه منازعات سیاسی با مناسبات قدرت سیاسی چنان آمیخته گردید که حقیقت گوهرین خود را که اتصال خود به مبدا اعلی و معنی‌بخشی به زندگی و جهان ایمان‌آفرینی است، از کف داده است شریعتی از این حیث که موثرترین گویش در این زمینه را بنیان نهاد، بیش از همه انگشت این اتهام را متوجه خود می‌سازد.

۲- چالشی عام‌تر از آنچه گفته شد تعارض روح آموزه‌های او با ساخت و کار یک جامعه مدنی است دکتر شریعتی مفاهیمی را حیات بخشید و حتی بعضاً بنیان نهاد که (بویژه در زمینه اجتماعی ایران) همان قدر که در بسیج سیاسی علیه رژیم پیشین ایفای نقش نمود، اقتدارگرایی سیاسی را نیز از طریق نفی مبادی جامعه مدنی تحصیل نمود. احیاء و بعضاً تاسیس مفاهیمی نظیر امت، امامت، شهادت و... و آموزه‌هایی نظیر ارائه مفاهیمی نهایی برای تشخیص مرز حق از باطل، تقلیل پیچیدگی‌های رازگونه تاریخ و نظام

اجتماعی در دو صفت‌بندی هابیلی و قابیلی، تصویر یک جامعه عاری از ستم و طبقات و نحیف شمردن دموکراسی غربی در مقابل رهبری انقلابی و... همه سلول‌های نظام انداموار در اندیشه‌های شریعتی‌اند که رویاروی آموزه‌های معطوف به یک جامعه متمایل به کثرت قطب‌های قدرت و تنوع گونه‌های اجتماعی می‌ایستند.

۳- اما به تصور نگارنده، اصلی‌ترین محوری که در چالش افکار امروز ایران با این روایت جاری از افکار شریعتی می‌تواند مطرح شود و عمدتاً مورد غفلت قرار می‌گیرد، اعتقاد به قدرت به عنوان عامل رهایی‌بخشی است. چالشی که به دو محور پیشین نیز عمق‌تئوریک بیشتری می‌بخشد. به عبارت دیگر در این روایت جاری از شریعتی وی همه‌چیز را معطوف به آن ساخته است تا قدرت مسلط را به عنوان اصلی‌ترین کانون اسارت و نگون‌بختی اجتماعی سرنگون کند و به سازمان جایگزینی از قدرت توجهات را معطوف گرداند که مبشر و بستر تحقق نهایی‌ترین مفاهیم رهایی اعم از فردی و اجتماعی باشد. چنین عنایتی به مفهوم قدرت، بکارگیری آن مجموعه از مفاهیم و آموزه‌های معارض با ساخت متکثر یک جامعه مدنی و سرانجام به خدمت گرفتن دیانت در این راستا، ایمانی را سامان می‌دهد که اعتقاد راسخ به تحقق همه نیکی‌ها در همین جهان و به نحوی قریب‌الوقوع در زمین را بدنبال دارد. طبیعی است که با چنین اعتقادی اراده‌ها را در جهت تحقق آن نیکی‌ها، به اتحاد دعوت کند و اندام واحدی از این اراده‌های متحد بیافریند که خون عامل به حرکت درآورنده آنست. اما اندام واحدی که در کار ساقط کردن قدرت سیاسی یک صدا و یکپارچه عمل میکند، ایمان و شور غیرعقلانی عامل استمرار آن تا کسب قدرت سیاسی است. از همین نقطه عطف به بعد، آن ایمان و شور غیرعقلانی جای خود را ابتدا به نصیحت و دعوت، آنگاه به اتمام حجت و سرانجام به خشونت می‌سپارد. همان قدر که در ابتدا اراده به پیوستن به این اندام واحد، انتخاب مومنانه میان حقیقت و باطل بود، اراده به جدایی از این اندام واحد، انتخاب مصلحت‌جویانه میان خوب زیستن و فلاکت و یا حتی زندگی و هلاکت خواهد بود. چنانکه پیشتر نیز گفته شد، این چالش بیش از آنکه معطوف به شریعتی باشد معطوف به وضع جاری ایران از منظری خاص است.

از این منظر چالش با مناسبات موجود می‌تواند از طریق چالش با آموزه‌های شریعتی که از پشتوانه‌های تئوریک وضع جاری محسوب می‌شود تحقق یابد. اما ادعای نگارنده آنست که آن تصور جاری از شریعتی نیز خود بیش از آنکه معطوف به شریعتی باشد معطوف به وضع جاری ایران در شرایط حاد سالهای پیش از انقلاب و سالهای نخست پس از پیروزی است. نقد تفسیر جاری شریعتی از زبان خودش نقادی شریعتی، نقادی یک نسل از باورهای پیشین خود است. باورهایی که با استناد به شریعتی بارور شده و گسترش یافته. باورهایی که حاصل نوعی خاص از قرائت آموزه‌های شریعتی است. تردیدی نیست که شریعتی استعداد این نحوه قرائت را داشته است اما نگارنده مدعی است نوعی فاصله میان این تفسیر و روایت جاری از خود او وجود دارد. اگر به آن "خود" دستیابی نداشته باشیم حداقل از طریق تعارضاتی که این تفسیر جاری با پاره‌ای از آثار او دارد می‌توان این فاصله را نشان داد. نگارنده مدعی است که آنچه تحت عنوان روایت جاری از شریعتی گفته شد نحوی رنگ مخاطب در آثار اوست کویریات دکتر شریعتی یکی از منابعی است که می‌تواند ناهمسازی این قرائت از دکتر شریعتی را نشان دهد.

آنها که به نقد شریعتی و نقد این روایت جاری پرداخته‌اند خود به ناهمسازی آن چهره با آنچه در کویریات ظهور می‌کند اعتراف کرده‌اند. "کویریات خطوط یک چهره آتشین انقلابی و کاملاً سیاسی که روایت جاری از دکتر حاکی از آنست را مخدوش می‌سازد و درهم می‌شکند. او خود از شان کویریات در مجموعه آثار خود چنین یاد می‌کند: نوشته‌هایم بر سه گونه‌اند: اجتماعیات، اسلامیات و کویریات، آنچه تنها مردم می‌پسندند: اجتماعیات و آنچه هم من و هم مردم: اسلامیات و آنچه خودم را راضی می‌کند و احساس

میکنم که با آن نه کار و چه می‌گویم نه نویسندگی که زندگی می‌کنم: کویریات.^۶ در کویریات شریعتی چنان ظاهر می‌شود که اساساً با چهره رسمی او در تعارض است او خود در کویر و در مقاله‌نامه‌ای به دوستم تصریحاً از این چهره و تفسیر رسمی از خود که خود نیز در زمان حیاتش شاهد آن بود اظهار انزجار می‌کند. او در ضمن چهره‌های مختلفی که از او تصویر کرده‌اند و هیچیک از آنها او نیست. به چهره قهرمان اشاره می‌کند در این خصوص می‌نویسد: چه شگفت‌انگیز، این من که مردم همه مرا بدان می‌شناسند، از همه من‌های دیگرم با من بیگانه‌تر و ناشناس‌تر است. درست احساس می‌کنم که لباس من است با همان معنی خاص و خوب کلمه لباس و بخصوص باب افتعالش که چقدر با احساس من از آن راست می‌آید. اینست که هر که مرا می‌ستاید و می‌شناسد، خود را با او ناآشنا تر می‌یابم. مثل کسی که در برابرم بایستد و یا در جمعی بنشیند و می‌ازکت و شلوار و پالتوم حرف بزند.... و همین هم هست که هر که به من بد می‌گوید و دشمنی می‌ورزد و دشنام می‌دهد مرا نمی‌آزارد... نه از بزرگواری من و حلم من و طاقت من، تاکنون هر چه نوشته‌ام: هر چه چاپ کرده‌ام او کرده است هر چه گفته‌ام او گفته، هر چه کرده‌ام او کرده و مردم هر چه از من می‌گویند از او گفته‌اند.

نمی‌گویم من آنم که در زیر این نمود پنهان است و کسی نمی‌بیند در زیر این نمود کسانی پنهانند که از آن میان نمی‌دانم کدام یک منم؟ و این است پریشانی وحشتناکی که اکنون مرا رنج می‌دهد، یکی دیگر از اینها من قهرمان است، که گوشش بدهکار هیچ حرفی نیست و به هیچ چیز نمی‌اندیشد و سراسر وحش و همه وجودش را دلاوری و عشق به نیکنامی و فداکاری و مردم‌دوستی پر کرده است. سرشار از دوستی خلق، گستاخ و ماجراجو و عاشق خطررها که جز انتقام آرامش نمی‌کند. جز به پیروزی سیر نمی‌شود. جز شکستن خصم آرزویی در سر نمی‌پروراند و جز کف زدنهای مردم و آفرین‌های مبارزان و گستن زنجیرها او را به هیجان و نشاط نمی‌آورد و تو می‌دانی که این من مرا به کجاها که نکشاند؟ و چه ضربه‌ها که از دست او نخوردم و چه‌ها که نکشیدم و تو با این من بسیار همگام بوده‌ای و خوب می‌شناسی.... اما در میان این همه من‌های درهم آمیخته آنکه از همه زبردست‌تر است و تو هرگز نشانه‌ای هم از آن نداری - منی است که مدتی است مرا به خویش گرفتار کرده است. با چهره‌ای شگفت و محکم و نیرومند و پخته و پر، نه چون آن دیگرها پوک و پوچ و پوسته نموده‌ایی مبهم و موقتی و اشیاحی دور و مجهول...^۷ شریعتی خودگویی تعارض این بخش از آثار خود را با روایت جاری و رسمی از خود درمی‌یابد و در مقدمه اثر می‌نویسد: روشنفکران جدیدالولاده در حال توسعه وابسته به دنیای دوم که خود را غالباً در کافه‌های تهران متعهد احساس می‌کنند خواهند گفت که در این اثر با یک قلم متعهد سر و کار نداریم. این نوشته‌ها با آنچه امروزه در شرایط عینی اقتصادی و اجتماعی و سیاسی امروز برای اجتماع ما و همه کشورهای در حال توسعه مطرح است تماس ندارد. در اینجا با یک بینش فلسفی مجرد و با یک ذهنیت مطلق و روحی تلخ و بدبینانه و جهان‌بینی مبهم و تخیلی و اشرافی و رنجها و ایده‌آلهای کافکایی و کامویی و بیشتر هایدگری و بودایی و لائوتزویی و یک نوع درون‌گرایی شدید انزوایی و مردم‌گریزی افراطی و رنج‌ها و اضطراب‌های وجودی و هراس از یک تنهایی فلسفی همراه با تجربه‌های رنج‌آور اجتماعی و بالاخره با انسانی بی‌قرار از خویش و بی‌پناه در خویش سر و کار داریم.^۷

و اما اجتماعیات: در اجتماعیات، شریعتی خود را از زمره روشنفکران جامعه معرفی می‌کند و جابه جا به این سنخیت اجتماعی خود اشاره دارد، اما بر حسب روایت جاری از شریعتی او یک روشنفکر انقلابی است که اساساً با استراتژی مبتنی بر بسیج توده‌ها به رهبری روشنفکران هدم و سقوط نظم مطلق اجتماعی را هدف گرفته است و سازمان‌تئوریک او از یکسو آینده‌ای روشن را که به نحوی قریب‌الوقوع تحقق یابنی است ترسیم می‌کند و از سوی دیگر آفریننده ایمان و ایقانی تزلزل‌ناپذیر برای وحدت آهنین

توده‌هاست. او در اجتماعیات خود به چنین ایقاناتی که احساسات انقلابی در عصر او آکنده از آن بودند می‌تازد: هیچ آفتی برای تعقل و پیشرفت و آگاهی انسان از یقین پوچ، منحنی‌کننده‌تر نیست. چه یقین در هر امری لازمه‌اش توقف در برابر آنست. چون کسی که به اینجا رسیده است از آن رو که احتمال دیگری نمی‌دهد از جستجو و کنجکاوی و تحقیق باز می‌ماند و چون معتقد شده است که این است و جز این نیست اولاً هر اندیشه دیگری را مطلقاً باطل می‌داند، هر نظر تازه‌ای را قبلاً محکوم می‌کند و این موجب می‌شود که اندیشه وی در این قالب محصور شود و چون اندیشه و علم همواره در حرکت و تحول و کمال‌اند، وی هر روز بیشتر عقب می‌ماند و از واقعیت‌ها دورتر و بیگانه‌تر می‌شود. و ثانیاً چون همه مسایل علمی و انسانی را که جریان دارد و هرچه که پیش می‌آید و بی‌سابقه طرح می‌شود وی با همان ملاک‌ها و محک‌های ثابتش می‌سنجد به جای آنکه به بررسی آزاد و تحلیل‌های اجتهادی علمی و منطقی آن پردازد به نتایج تازه برسند و مجهول‌های تازه‌ای کشف کند به توجیه و تاویل واقعیت‌ها مشغول می‌شود و تمام هدفش این است که آنرا با ملاک‌های خودش منطبق سازد... می‌کوشد حقایق و قاطعیت عقیده قبلی‌اش را محقق سازد: «برحسب چنین باوری به فکر و اندیشه‌ورزی، نقطه امید خود را نه "جرقه‌های آتشین و انقلابی"، بلکه به قول خود روشنفکران بی‌قالب می‌داند، من همه امیدم برای آینده این ملت، به همین‌هاست، همین بی‌قالب‌های آزاد و آگاه و تشنه یک ایمان تازه و درست. آنها که حوصله‌شان از وضع موجود سررفته است. نه دین اینان سیرشان می‌کند و آرامش و یقین‌شان می‌بخشد و نه بی‌مذهبی‌های آنان غرور علمی و فیس و بادهای مدرن و پیشرفته آلامد به آنان می‌دهد. این‌ها ایند کسانی که هنوز قدرت انتخاب را از دست نداده‌اند و این بزرگ‌ترین سرمایه آنان است اینان روشنفکران بی‌قالب و تعیین نشده و تیپ‌های استاندارد یزه و پیش بینی نشده‌اند...»^۱ و مهم‌تر از همه آنکه شریعتی به عنوان یک روشنفکر، اساساً با استراتژی که مبتنی بر بسیج توده‌ها به رهبری روشنفکران در عرصه مبارزات سیاسی باشد مخالفت می‌ورزد. او تصریح می‌کند که روشنفکر کسی است که دارای یک بینش انتقادی است، همین.^۲ براین اساس شریعتی به این نکته اصرار دارد که سمت رهبری مبارزه و کسب قدرت نبایستی به عهده روشنفکران باشد. اینکه این اصرار او تاچه حد واقع‌بینانه است سخن مستقلی است اما حداقل حکایت از فاصله شریعتی از روایت جاری دارد: علت شکست یا انحراف همه نهضت‌های اجتماعی کشورهای سنتی و منحنی این است که تنها تحصیل‌کرده‌های اتلکتوتل‌ها بوده‌اند که بعنوان یک گروه خودآگاه و آشنا با زمان از سرنوشت جامعه و راه و آینده سخن می‌گفته‌اند و چون بیسوادی عمومیت دارد خواه و ناخواه اینان بوده‌اند که به نیابت از توده مردم رهبری نهضت‌ها را بدست می‌گرفته‌اند و چون فطرت اجتماعی اینان با رهبری مردم که کار خود مردم است مغایرت دارد. طبیعتاً، روح، شور و حرکت یک نهضت که با عصاره ایمان و اراده توده تغذیه می‌کند، در قالب‌های منطقی و حقوقی و عقلی مجرد و دور از واقعیت که ساخته مغز تحصیل‌کرده‌های کتاب‌زده و فیلسوف ماب توجیه‌گر است، می‌مرد و مسخ می‌شده و در پایان به صورت کلماتی عالمانه درمی‌آمده و یا نهضت آشکارا منحرف می‌شده و یا سرپوش فریبنده مصلحت وایدئولوژی و استراتژی و تاکتیک و کلاهای روشنفکرانه، اسارت استحمار می‌ملت را تشدید می‌کرده است.^۳

او خود غیرواقع‌بینانه بودن حکم ضرورت عدم رهبری روشنفکران را چنین توصیف می‌کند: در اینجا به یک تناقض روشن و مسلم می‌رسیم. از یک طرف روشنفکر نباید به جای مردم، سرنوشت رهبری یک نهضت انقلابی را در دست گیرد، زیرا یا نهضت را به شکست می‌کشاند یا به انحراف و از طرفی دیگر در جامعه‌ای که جهل یعنی بی‌سوادی فرهنگی و ناآگاهی اجتماعی عمومیت تام دارد، از آن‌رو که تنها روشنفکر است که از فرهنگ و آگاهی نسبی برخوردار است و تنها اوست که می‌بیند و می‌شناسد، مسئولیت سنگین و همه‌جانبه‌ای را به عهده دارد.^۴

او کمی پیش تر نتیجه گیری می کند:

خلاصه بنابراین اصول، رسالت روشنفکر البته در چنین جامعه هایی (جهان سومی) در یک کلمه عبارت است از: وارد کردن واقعیت های نابهنجار موجود در بطن جامعه و زمان است به احساس و آگاهی توده که روسو می گوید برای مردم راه نشان ندهید و تعیین تکلیف نکنید، فقط به آنها بینایی ببخشید، خود راهها را به درستی خواهند یافت و تکلیفشان را خواهند یافت. علت ناکامی انقلاب مشروطه ما جز این نبود که رهبران بی آنکه به مردم آگاهی اجتماعی و بینایی سیاسی داده باشند به هدایت خلق و راه حل نهایی پرداختند و یکبار دیگر، همچون پیش و پس آن، دیدیم که ثمره تحمیل انقلاب بر جامعه ای که به آگاهی نرسیده و فرهنگ انقلابی ندارد جز مجموعه ای از شعارهای مترقی، اما ناکام، نخواهد بود.^{۱۳} و اما اسلامیات:

سرانجام در اسلامیات گرچه می توان گرایش به ایدئولوژی ساختن از دین را در فحوای آموزه های شریعتی تشخیص داد اما اگر گونه ها و نسخ هایی برای ایدئولوژی قائل باشیم ایدئولوژی دینی که شریعتی در پی سامان بخشیدن به آن بود معطوف به ساختن و استقرار قدرت مطلوب نبود بلکه هدف ایدئولوژی دینی او با تعریف وی از روشنفکر مناسبت دارد. چنانکه روشنفکر رسالتی بیش از نقد وضع موجود نداشت، ایدئولوژی دینی او نیز چنان سامان می یابد که امکان نقد هروضع موجود را فراهم آورد نه آنکه سامانی مطلوب از قدرت را که ایدئولوژی های انقلابی توتالیتاریستی مبلغ آن هستند را تبلیغ کند. وی در اسلام شناسی در خصوص آرمان خواهی و انسان متعالی همین ایده را طرح می کند: هر مکتبی باید در زمینه انسان، تصویری ایده آل از انسان متعالی ارائه دهد وگرنه همه کوششش بی معنی است و حرکتش بی هدف. هم اکنون ممکن است این پرسش به ذهن شما برسد - به عنوان گرفتن میج من - که این که شد باز استاندارد، هم برای جامعه و هم برای انسان. سوال به جایی است. به این معنی که باید همینجا طرح می شد. زیرا باید توضیح بدهم که نمونه ایده آل، ضابطه سازی و قالب ریزی انسان یا جامعه فعلی نیست بلکه درست برعکس، انسان یا جامعه آرمان گرا و رونده به سوی نمونه های متعالی و مثالی و ایده آلی خویش، همواره در مسیر خویش، ضابطه های فیکس و قالب های ثابت را فرو می ریزد و می شکند. جامعه و انسان ایده آل جاذبه ای است که جهت حرکت را تعیین می کند نه شکل ثبوت را.

عامل حرکت است که عوامل سکون و بازدارنده را نفی می کند. استانداردها انسان را در اشکال و ابعاد پیش ساخته می ریزد و می بندد و نگه می دارد و می گوید اینگونه باش. آرمان خواهی و ایده آل گرایی او را از این اشکال رها می کند و از غدیرهای راکد هردوره و هر نظامی بیرون می برد و در بستر زمان به جریان می اندازد و به سوی دریا، ابدیت مطلق می راند. این است که در آغاز سخنم گفتم که من به همان اندازه که به تعیین ضابطه های ساخته و ثابت معتقد نیستم به وانهادگی و رهایی و بی مسئولیتی نیز نمی اندیشم بلکه به جای رهایی یا قید، باید جهت را انتخاب کرد نه شکل بودن نه بودن بی شکل، بلکه شدن تکاملی دائمی. حرکت و هجرت همیشگی، نه بجایی رسیدن به سویی رفتن.^{۱۴}

و در تبیین فلسفه انتظار در تفکر شیعی نیز:

...انتظار یک ضربه ضدواقعیت حاکم بر جهان حاکم بر تاریخ و حاکم بر اسلام است. انتظار یعنی نه گفتن به آنچه که هست. کسی که منتظر است چه کسی است؟ کسی است که در نفس انتظار خود اعتراض به وضع موجود را پنهان دارد.... انتظار ایمان به آینده است و لازمه اش انکار حال. کسی که از حال خوشنود است منتظر نیست بلکه محافظه کار است....^{۱۵} واندکی بعد: انتظار مذهب اعتراض و نفی مطلق نظام حاکم و وضع موجود است در هر شکلی...^{۱۶}

شالوده‌هایی برای یک تفسیر تازه از شریعتی:

آنچه گفته شد به این معنا بود که دعوی کشف چهره اصلی شریعتی را کرده باشیم که این دعوی با اصل مفروضات مادر تعارضی است. آنچه دراصل به آن اتکا کرده‌ایم، آنست که ادراک هر عصر از هر پیام، به نحوی علاوه بر روح اثر، انعکاس نیاز و ذائقه مخاطب در اثر نیز هست. آنچه بر آن اصرار داشتیم آن بود که:

۱- اولاً ادراک از شریعتی توسط مدافعین و مخالفین وی به چهره‌ای از اواستوار بوده است که اصولاً حاصل انعکاس چهره مخاطبین وی در فرایند سالهای ۶۰ - ۱۳۵۴ ایران در آثار اوست و تفسیر جاری و رسمی از شریعتی.

۲- شریعتی برحسب واقعیات زمانه ما تفسیرهای تازه را برمی‌تابد.

۳- فاصله شریعتی به استناد مروری کوتاه و سطحی که بر آثار او داشتیم، از چهره و تفسیر رسمی. این استعداد تفاسیر متعدد و تازه را توجیه می‌کند.

۴- نگارنده با توجه به آثار شریعتی و درکی که از روح عصر و نسل خود دارد تفسیری از مجموعه تفاسیری را که آثار شریعتی برمی‌تابد ترجیح داده است.

۵- پس تفسیر تازه‌ای که نگارنده با استناد به این فاصله در پی افکندن شالوده آن است در شریعتی ریشه دارد اما در عین حال خود شریعتی نیست بنابراین دعوی کشف چهره اصلی او ذکر کار نیست بلکه آنچه در پی آن هستیم استمرار بخشیدن به شخصیت و انگاره‌های او است که برحسب نوعی تحلیل انتقادی از پاره‌ای آثار او نیز جان گرفته است. نگارنده با استنباط جوهری متفاوت از اندیشه‌های شریعتی در مقابل تفسیر رسمی از او، در حقیقت با پاره‌ای از آموزه‌های او مرزبندی می‌کند و آنچه به عنوان تفسیر تازه از وی ارائه می‌دهد، جان مایه‌ای برای نقد آثار او نیز می‌تواند تلقی شود:

الف: نخستین ویژگی دکتر شریعتی از این نقطه نظر به استناد آنچه فوقاً به تشریح از آن سخن گفتیم آنست که از برج عاج یک چهره انقلابی تمام عیار که به قصد سرنگونی حاکمیت مستقر سیاسی و استقرار حاکمیت مطلوب قیام کرده است پایین می‌آید چهره‌ای که حتی زندگی علنی و عادی‌اش مخفیانه و پر رمز و راز و حتی مرگ محتملاً طبیعی‌اش شهادت و حاصل جنایت مرموز ساواک تلقی می‌شود. آنچه برای نگارنده مسلم است آن است که این چهره از شریعتی در معرض انتقاداتی جدی از سوی نسل ماست و به فرض ناروایی همه این انتقادات، این چهره از شریعتی طراوات و تازگی خود را از دست داده و حداقل نیازمند یک بازخوانی و بازآفرینی تازه است.

ب: شریعتی در این منظر تازه بیشتر به یک ایده‌آلیست قرابت دارد که رویاروی اندیشه انقلابی تحقق کمال مطلوب در زمین می‌نشیند. به این معنا که هیچ وضع موجودی را در عالم تحقق ایده‌آل نمی‌شمارد چرا که هروضع موجود آمیخته با اضطراراتی است که به رغم ایده‌آل‌ها و حقایق برین، به آنها تن سپرده‌ایم. ایده‌آلیسمی که به قول شریعتی: ایده‌آل و ایده‌آلیسم - به معنای خیال‌پرست یا معتقد به اصالت ذهن و تقدم ایده بر واقعیت عینی و نفی عالم خارج نیست. به معنای هدف، اعتقاد به نهایت و آرمان داشتن است کسی که همیشه می‌کوشد تا از حال و واقعیت موجود بگذرد و بسوی هدف نهایی رود^{۱۷}...

ج: شریعتی در این تفسیر تازه بیشتر به یک انقلابی آنارشیزم نزدیک می‌شود. از جمله اضطراراتی که به حکم ضرورت پیش گفته زندگی دروضع موجود به آن تن می‌سپریم پدیده دولت و اقتدار سیاسی و روابط استیلاگرانه سیاسی است اما دقیقاً به حکم همین نکته که در هر وضع موجود ضرورتاً می‌بایست تن به موجودیت یک حاکمیت سیاسی سپرد. با هروضع موجود، هر حاکمیت مستقر سیاسی و هرنوع اعمال اقتدار حتی در اشکال غیردولتی‌اش سرسبزه دارد. مانند آنارشیزم‌های قرن نوزده و از جمله آنها پروردن

که از همان نخست رویاروی مارکس و انگلس استدلال می‌کردند که قدرت از همان سنخ سرمایه و ثروت است بنابراین نمیتوان با چنگ در انداختن در دستاویز قدرت از شر استیلای ثروت رهایی جست.^{۱۸} البتہ آنارشیسمی که در شریعتی تشخیص داده‌ایم با سنخ قرن نوزدهمی آن فاصله عمده‌ای دارد و بیشتر به نومارگ‌گسستهایی قرابت دارد که رویاروی تفسیر رسمی از مارکسیسم با نفی هروضع موجود و نفی روابط استیلاگرانه سیاسی به گرایش‌ات آنارشیستی نزدیک شدند. از جمله مهم‌ترین این گرایش‌ات که دکتر شریعتی بی‌تردید از آنها تأثیر پذیرفته است مکتب فرانکفورت است. به عنوان نمونه، تفکیکی را که شریعتی مرتباً میان حقیقت و واقعیات قائل می‌شود، و همه آنچه را فوقاً از شریعتی نقل قول کردیم. با این تفسیر مارکوزه از حرف هگلی قیاس کنید:

تحقق خود، یک امر واقع نیست، بلکه یک وظیفه است. صورتی که شناخته‌ها در آن بی‌میانجی نمایان می‌شوند، هنوز صورت راستین این شناخته‌ها نیست. آنچه که صرفاً موجود است در مرحله نخست منفی است و با امکانات واقعی آن چیز متفاوت می‌باشد یک چیز تنها در جریان فائق آمدن بر این نفی حقیقی می‌گردد. برای این که زایش حقیقت مستلزم مرگ حالت موجود هستی است.^{۱۹}

د: رویکرد شریعتی در ستیزش با وضع موجود با هدف گرفتن یک انقلاب فراگیر توده‌ای و بسیج گسترده توده‌ها برای ساقط کردن نظم مستقر همسازی نداشت. هدف گرفتن انقلاب حداقل در تفسیر ارتدوکسی با رویکردی سازگار است که تمامی ناهمسازی‌ها در وضع موجود را پیامد استقرار یک نظم معین سیاسی میداند (نه بالعکس) بنابراین مهم‌ترین وظیفه را آگاهی بخشیدن و بسیج توده‌ها با هدف تدارک یک انقلاب میداند. بعلاوه انقلاب در این رویکرد با خوش‌باوری استقرار یک نظم تازه که تمامی شرارت‌ها و ناهمسازی‌ها را نفی می‌کند همراه است بنابراین پیشاپیش با صحنه نهادن به یک نظم مطلوب همراه است که با آنچه از ایده‌آلیسم و آنارشیسم گفتیم ناهمسازی دارد.

ه: شریعتی به دلیل نفی هروضع موجود به دلیل آنکه حامل خوش‌باوری انقلابی نیست و به عنوان یک جامعه‌شناس و روشنفکر توسعه‌گر نظم موجود در عصر خود را نسخه کامل و سایه باطل نمی‌شمارد بلکه او کار در مجموعه نظم مستقر را مورد پذیرش قرار می‌دهد

و: حتی جنبه‌های مثبت و رو به توسعه در عصر خود را مورد تأیید قرار می‌دهد.

ز: شریعتی نظم موجود در عصر خود را جزئی از نظام فراگیر سرمایه‌داری و مدرنیسم می‌خواند و بهمین سبب چالشی فراگیر با آن آغاز کرده بود بنابراین نظم مستقر در ایران عصر او عمدتاً از این حیث مورد معارضه و ستیزه‌گری او قرار داشت. همین وجه نظر او سبب می‌شد که رویکرد او در ستیزه با نظم مستقر بطور اصولی با رویکرد سنتی در تعارض باشد.

ح: شریعتی با همان رویکرد که پاره‌ای از متفکران و فلاسفه غربی و از آنجمله مکتب فرانکفورت (اریک فروم) در پی حل معضلات روحی و فرهنگی غربی با استمداد از روح شرقی بودند، به عنوان یک مسلمان به استخراج منابع و ذخیره‌های فرهنگی در فرهنگ اسلامی پرداخت بنابراین رویکرد او به اسلام از منظر پرسشی کاملاً امروزی بود.

ط: یک کلام آنکه همانطور که در این گفتار در پی بازخوانی شریعتی هستیم، شریعتی نیز در پی بازخوانی اسلام بود و بازخوانی اسلام از منظر عقل امروزی را ضامن احیاء اندیشه و فرهنگ اسلامی می‌شمرد.

جمع‌بندی

آنچه به نظر نگارنده این دیدگاه شریعتی را فراخور نیاز و انتظار نسل ما می‌سازد، رویارویی نسل ما

بایک معضل دشوار است. نسل ما به عنوان نسلی که یک انقلاب را پشت سر گذاشته است، انقلابی که به استقرار عالی‌ترین نمود سنت در کشور انجامید در نقد وضع موجود خود را رویاروی نقد تمامی تار و پودهای فرهنگی خود می‌یابد این نقادی البته شورآفرین و سرآغاز دوره‌ای تازه، رنسانس و بازآفرینی تازه‌ای است. اما در عین حال نقد تمامی تار و پودهای فرهنگی تاجایی می‌تواند پیش رود که از مرز تازگی و طراوت و زندگی به کوره راههای بیهودگی و بی‌هویتی و پوچی واصل شود. آن احساس تازگی گاه او را به افراط و این احساس بیهودگی او را به احتیاط فرامیخواند و هیچکس نمی‌داند نقطه و جای تعادل کجاست و اساساً تعادل چه معنایی دارد. اما آنچه مسلم است، این نسل در همان حال که به نقادی بازهم بیشتر وضع موجود راههای تازه می‌جوید، بطور همزمان ایمانی تازه را نیز می‌طلبد و هنوز نمیتوان انتظار داشت که بتواند در کوران راه‌های تازه در نقد باز هم بیشتر تمامی فرهنگ‌اش احساس شور ایمانی کند یا حداقل در این احساس شور و ایمانی استمرار داشته باشد. به این ترتیب در این وضع تعارض‌آمیز با دو خطر عمده مواجهیم:

- ۱- ره سپردن در نقادی‌ها تا جایی که هیچ چیز از هویت جمعی و ملی و فرهنگی ما باقی نماند.
- ۲- وحشت از خلا و پناه آوردن به یک ایمان تازه خوش‌باورانه انقلابی که راه تازه‌ای در تخریب و افتادن در چاله‌ای تازه است. اینجاست که ایده‌آل‌گرایی، آتارشی‌گری و در عین حال واقع‌بینی مجموعه ظاهراً متعارضی است که در این تفسیر تازه از شریعتی تجلی واحد و پیوسته و منسجمی یافته‌اند و همین نکته می‌تواند ظرفیت بازخوانی اینچنینی از شریعتی را در این وضع پرتعارض توضیح دهد.

پانوشتها:

۱- utying The text P.48

۲- راههای نظریه‌آدبی، صص ۲۲۱ - ۲۱۱.

۳- علی شریعتی، مقاله نقد و تفریط، کویر، ص ۲۱.

۴- دکتر سروش - مقاله فربه‌تر از ایدئولوژی کیان.

۵- کویر ص نه.

۶- همان، صص ۴۹ - ۴۷.

۷- همان، ص ۸۴.

۸- مجموعه آثار ۴، ص ۲۵۲.

۹- همان ص ۲۳۶.

۱۰- همان، ص ۸۳.

۱۱- همان، ص ۸۴.

۱۲- همان، ص ۸۷.

۱۳- همان، ص ۹۵.

۱۴- اسلام شناسی - درس اول، ص ۳۵.

۱۵- انتظار ص ۳۹.

۱۶- همان، ص ۵۱.

۱۷- اسلام شناسی - درس اول - ص ۴۰.

A Dictioay of Marxist Heaught,ed by.tom Bottonone,sec.ed. - Blackwell,cambrdge,1991/P.P. 21-23 ۱۸

۱۹- هربرت، مامرکوزه، خود و انقلاب، ترجمه محسن ثلاثی، چاپ جدید، نشر نقره، تهران ۱۳۶۷ - ص ۴۲

فرم و محتوی در اندیشه پیشگامان مفهوم‌گرانی

اقبال - شریعتی

فاطمه گوارانی

مقدمه:

جهان وارد مرحله تازه‌ای از تحولات گوناگون و گسترده شده است. دگرگونیهای بسیاری در دهه‌های اخیر در همه عرصه‌های زندگی انسان رویداده و یا در حال وقوع پیوستن است. میزان و وسعت و سرعت تغییر و تحولات بگونه‌ایست که زمان را یارای انطباق با این رویدادها نیست. با فروپاشی بلوک شرق و خارج شدن رقیب سنتی از میدان، سرمایه‌داری تلاش خود را بر جهانی کردن سیستم خود و تزویج نسخه لیبرالیسم اقتصادی برای تمامی جهان بعنوان تنها آلترناتیو ممکن، متمرکز کرده و میکوشد تا تفکر خود را تنها راه و روش تحقق بخشیدن به آمال نوع بشر نشان دهد. موج سوم با انقلاب هرچه فزوتتر در تکنولوژی، اقتصاد، اطلاعات و ارتباطات و دانش انفورماتیک مناسبات و شرایط نوینی را برای تمامی جهان فراهم آورده است. هیچ نقطه از کره خاکی نیست که از تاثیرات این رویدادها برکنار باشد. گستردگی و شتاب این تغییر و تحولات بگونه‌ای بی‌سابقه است که بسیاری از این فضاها وجود آمده برای حتی مدت کوتاهی نیز پایدار نبوده و بسرعت جای خود را به تغییرات جدید می‌دهد. بوجود آمدن شرایط متفاوت و دگرگون با خود مسائل بسیاری را در سطح جهان و خصوصا در سطح کشورهای توسعه نیافته بوجود آورده و پاسخگویی مناسب و شایسته‌ای را از سوی هر اندیشه و تفکر پویا و مترقی می‌طلبد. زیرا که پاسخهای ارائه شده پیشین نارسائی و ناکافی بودن خود را در عرصه اندیشه و عمل بوضوح نشان داده‌اند. این مسئله در مورد مذهب و اندیشه مذهبی نیز بشدت صادق است. مقتضیات عصر حاضر ایجاب می‌کند که اندیشه مذهبی به تبیین و تفسیر موقعیتهای امروزی جهان و جوامع پرداخته و توان و قدرت پاسخگویی به بحرانها و معضلات و شکل‌گیریهای نوین را داشته باشد و این امر جز با شکسته شدن قالبهای ثابت اندیشانه و بروز بالندگی و شکوفائی و خلاقیت‌های نوین در عرصه مذهب و اندیشه مذهبی میسر نخواهد بود. اینک در مرحله‌ای از تاریخ تحول اجتماعی جامعه‌مان واقع شده‌ایم که نه تنها بی‌شبهات به رنسانس نیست که بحرات می‌توان گفت رنسانس در جامعه‌مادر حال تحقق است. همه چیز در حال تغییر است. سوالات بسیاری مطرح شده و در پاسخ‌یابی مسیرها و راه‌حلهای متنوعی نیز بچشم می‌خورند.

ضمن احترام و پذیرش چندگانگی فرهنگی و پولاریسم در عرصه تفکرات و راه‌حلهای اجتماعی و نفی تفکراتی که برای حل مسائل اجتماعی به تنها یک پاسخ معتقدند، این واقعیت را نمی‌توان نادیده گرفت که جامعه ما مذهبی است و جوهره مذهب نیز سرشار از انرژی دینامیکی و روشنفکر متعهد مذهبی نیز که جناح رادیکال نوگرائی مذهبی را در ایران کنونی تشکیل می‌دهد، گرایش و جریانی است که توان آن را دارد تا با ارائه بینشی نوین از مذهب، طرحی نو درافکند، بن‌بستها را بشکنند و راههای خروج از بحران را نشان دهد. در حال حاضر نه اسلام ضد استعماری سید جمال، نه اسلام فلسفی - اجتماعی اقبال، و نه حتی اسلام ایدئولوژیک شریعتی که عمیق‌ترین اندیشه‌ایست که از سوی نوگرایان مذهبی به جهان و منطقه عرضه شده است نمی‌تواند پاسخگوی مسائل بحرانزا باشد. آنهم در شرایطی که مذهب با تمامی وجود و توان در رنسانس جامعه ما وارد شده است و روشنفکر مذهبی نیز با دید انتقادی به دین و مبانی اعتقادی آن از درون و بیرون و ارتباط مذهب با مسائل جهان امروز عرصه جدیدی را درنور دیده است.

ولی او باید بداند که پیمودن راه آینده بدون شناخت تلاشهایی که تاکنون صورت گرفته، از توانایی

تداوم و تکامل کمتری برخوردار خواهد بود. روشنفکر مذهبی درحالی که نگاهی را به آینده دوخته باید تجربه‌ها را از آموزه‌هایش در طول تاریخ برگیرد و باتکیه بر این آموزه‌ها و تجارب و تعقل و اندیشه خود بدنبال پاسخ‌یابی برای مسائل جدید رود. یکی از این ضرورت‌های تجربی بررسی عمیق علل و دلایل پدیدآمدن نهضت احیاء و نوسازی اندیشه دینی و چگونگی روند آن از احیاء، اصلاح تا مفهوم‌گرایی می‌باشد. امروزه نوگرایی مذهبی از تبیین و توسیع مشخصی برخوردار نیست و به کلیه دیدگاه‌های غیراسلام سنتی اطلاق می‌شود. درحالی‌که درگذشته واژگان احیاء، اصلاح و نوآوری مقوله‌هایی تقریباً منفک و مشخص از یکدیگر بودند. جنبش احیاءگری درمتن فرهنگ و مذهب موروثی پدید آمد تا عناصر اصیل و رهائی بخش تعالیم وحی را که مسخ و تحریف شده بود بیرون آورده و در وجدان مردم مسلمان وارد سازد. آغازگر این حرکت سیدجمال بود که بااعتقاد به توانایی ذاتی اسلام و تکیه بر قرآن و سنت اصیل برعلیه خرافات و روحیه قضا و قدری آن به مبارزه پرداخت و بازگشت به منابع اصلی فکری اسلامی را شرط نجات از ضعف و پراکندگی و غلبه بر استعمار معرفی کرد. آنان برغم آنکه بر عامل عقل و هماهنگی با نیازهای جهان نو و زنده کردن تعالیم قرآنی و سنت و رسول از میان خرافات و تحریفات تاکید می‌ورزیدند ولی هیچگاه فهمی نوین از تعالیم اندیشه توحیدی ارائه نداده و در مفاهیم دینی نوآوری و نوسازی نداشتند. باگذشت و پیشرفت زمان، نارسائی و ناکافی بودن و نیز به انحراف رفتن آن ضرورت مرحله بالاتری را در عرصه اندیشه دینی می‌طلبید. و در نتیجه نهضت نوآوری و نوسازی اندیشه دینی پا به عرصه حیات نهاد و تکمیل‌کننده جنبش احیاءگری گردید.

نهضت نوسازی به اصلاح، تجدیدنظر، تغییر و افزودن مقولاتی تازه و یا فهمی جدید از حقایق گذشته پرداخت و تبیین تازه‌ای از حقایق دینی ارائه داد که متناسب با فرهنگ و علوم عصر باشد و اشکال و محتوا را دربرگیرد. اما امروزه نوآوری و نوسازی اندیشه دینی تحت مقوله کلی نوگرا در جامعه عنوان می‌شود که خود طیف بسیارگسترده‌ای ازپایین‌ترین حلقه و گرایش یعنی رفرمیستها و اصلاح‌گرایان که بر اجتهاد بعنوان ابزاری مناسب جهت کشف احکام در همان چهارچوب فقه تکیه می‌کند، تا بالاترین حلقه یعنی مفهوم‌گرایان که بر کشف حقایق، مفاهیم و محتواها و چرایی قوانین تکیه دارند و فرمها و اشکال را به شرایط زمان واگذار می‌کنند، تشکیل داده است و غالباً شامل همه کسانی می‌شود که با ملاکهای غیرفقهی و غیر حوزه‌ای با مسائل و پدیده‌ها برخورد می‌کنند. نوگرایی اولین بار توسط اقبال تحت عنوان نوسازی اندیشه دینی بکار گرفته شد و دقیقاً به اندیشه و عمل اینگونه متفکرین اسلامی که به نوسازی دین و مفاهیم آن و نه فقط نوسازی اشکال اعتقاد داشتند، بازمی‌گشت. این نوآوری و نوسازی که با شالوده‌شکنی و تاویل محتوایی مذهب همراه بود از اقبال در دوران معاصر آغاز و در شریعتی به تکامل و گستردگی بیشتری دست یافت و افقی را در دیدگاه‌های اندیشه مذهبی‌ایی که امروزه تحت عنوان "اسلام مفهوم‌گرا و الهام بخش" شناخته می‌شود، گشود. اسلام مفهوم‌گرایی که توسط اقبال و شریعتی عرضه گردیده از ویژگیهای خاصی برخوردار بود که دقیقاً بواسطه برخورداری از آنها، از سایر گرایش‌های نوگرایی مذهبی در ایران امروز - تحت نام نوگرایی رادیکال مذهبی - بازشناخته می‌شوند. برخی از این صفات و ویژگیها عبارتند از:

مذهب برای آنان هم به مثابه تکیه‌گاه اعتقادی و ایمانی مفهوم‌گرا، و هم بعنوان تکیه‌گاه اجتماعی - برای درهم شکستن موانع حرکتی مردم و جامعه بشمار می‌آید.

- بعد ایمانی و اعتقادی آنان را در این مذهب، جهان‌بینی پویا و مترقی و بعد اجتماعی آن را اندیشه‌های بشدت متحرک و سازنده تشکیل داد. که لبه تیزآن همواره متوجه نظامهای غیر و ضد مردمی می‌باشد.

- مذهب را ایدئولوژی بازی دانسته که جهان، انسان، رابطه‌انسان و جهان، فلسفه تاریخ، حقیقت

زندگی و نظام ارزشهای خود را در آن دیده و براساس معنا و محتوایی که از آن درک می‌شود، به ترسیم رسالت اجتماعی و حل معضلات می‌پردازد. درواقع بینشی، متدی، نگاهی و فکری به انسان می‌بخشد که می‌تواند دنیا را ببیند و زندگی کند و مسئولیت‌هایش را اجرا کند.

- بیرون آوردن مذهب از حصار تقدس و عدم اعتقاد به دین هدفی و قداست ذاتی آن. آنان با اصالت قائل شدن برای انسان، مذهب را راه و وسیله‌ای برای نجات انسان و نه فنا شدن انسان جهت حفظ دین! می‌دانستند.

- اعتقاد به تنوع و چندگانگی فرهنگ‌ها و تمدن‌ها و تاثیر متقابل آنها بر یکدیگر و در نتیجه اعتقاد به بهره‌گیری از همه‌گونه دستاوردهای بشر تا به امروز برای تسریع روند رهایی انسان از جبرهای جامعه، تاریخ و طبیعت. با همین دیدگاه آنان جنبه‌های مثبت تمدن و فرهنگ غرب را تایید و بر ضرورت آشنائی و اقتباس از آن تاکید می‌کردند. هم چنین علم را نه متنافی با مذهب بلکه آن را از مهمترین دستاوردهای انسان دانسته که در عصر خود برتوان حرکتی انسان می‌افزاید و لذا بر آموختن و ترکیب موزون آن با آمال و ارزشهای عالی انسانی لازم میدانستند.

- بستر و زمینه حرکتی آنان را مردم تشکیل داده و رشد اجتماعی و فرهنگی را در گرو بیداری و آگاهی متن جامعه‌شان می‌دیدند. - تحرک سیاسی - اجتماعی نوگرایان نه به مثابه روشنگری و نه حتی تظاهراتی روشنفکرانه بلکه دارای پشتوانه عملی تعهد و التزام بوده است.

- تکیه‌گاه اصلی آنها در رسالت اجتماعی دگرگونی ذهنی و فکری و روانی و وجدانی مردم بوده و هست. اساسا وقتی به خاتمه یافتن دوره انبیا و ورود انسان به عصر خرد و اندیشه معتقدند و اینکه عنصر آگاهی، تعقل و اندیشه انسانها جایگزین نقشهای سابق میگردد، دگرگونی جامعه را نیز در راستای دگرگونی محتوای حقیقی چگونگی انسانی خود انسانها می‌دانند.

- داشتن مبارزه‌ای بی‌امان علیه عوامل سلطه بر مردم و مشخصا استعمار و امپریالیسم و حکومت‌های دست‌نشانده داخلی. - تمامی آنان از منادیان نهضت بازگشت به خویش با در نظر گرفتن جغرافیای زمانی و مکانی و شرایط اجتماعی هر منطقه می‌باشند. - دارای بینش ضد استثماری و عدالتخواهانه و برابرطلبانه بوده

- از وحدت جوامع هم سرنوشت و هم درد حمایت و برای ایجاد آن تلاش کرده‌اند. - به دموکراسی و آزادیهای فردی و اجتماعی معتقد و از برقراری آن دفاع و با حکومت‌های مستبد و دیکتاتورهای درگیر بوده‌اند.

نوگرایی اصیل که به برخی از ممیزه‌های آنان در بالا اشاره شد، با اعتقاد به توانایی اندیشه مذهبی جهت پاسخگویی به نیازهای زمان متناسب با توان و شرایط اجتماعی و جغرافیای زمانی و مکانی تلقی نوینی را از آن ارائه و گام بگام آن را تکامل بخشیده‌اند. این مقاله تلاش دارد تا گوشه‌هایی هرچند اندک از دیدگاههای متفکران نهضت نویسی اندیشه دینی یعنی محمد اقبال و شریعتی را پیرامون مسئله فرم و محتوا در اندیشه دینی (و یا عبارتی ثبات تغییر) را در معرض دید مخاطبان خود قرار دهد. باشد تا بتواند نشان دهد که تکاملی دیدن مذهب بعنوان یک امر بدیهی در عمق اندیشه و تفکر تمامی نوگرایان نوساز وجود داشته و آنان عمیقا بر این باور عملی بوده که فرم و محتوا دین همانگونه که در بدو بعثت با یکدیگر در تناسب و همراهی بوده است، در هر مقطع زمانی نیز متناسب با شرایط اجتماعی باید هماهنگی نوینی را بیابد و براساس هیچ دلیلی نمی‌توان محتوا را در قالب زندانی و از رشد و نمو هر دوی آنها جلوگیری نمود. بلکه با تکامل محتوا، باید شکلی را که متناسب‌تر با نیازهای واقعی مردم باشد، برای آنان ایجاد و یا انتخاب کرد. اگر این فرمول باتمامی وجود درک و احساس شود براحتی می‌توان میان روشهای متفاوت پیامبران، مصلحان،

امامان و نوگرایان یگانگی و وحدت را مشاهده کرد و مصداق این فرمول را در جای جای اندیشه آنان جستجو کرد که آنان به تکامل در باورهای پیشی و به تغییر در نمودهای اجتماعی این باورها معتقد و خود از بهترین پردازندگان بدین نگرش بوده‌اند.

روشنفکر مذهبی باید با تکیه بر این پشتوانه‌های عظیم فکری و حرکتی که اصیل‌ترین و عمده‌ترین بخش جریان نوگرایی را تشکیل می‌دهند و تاویل مداوم اندیشه‌های آنان، بر مبنای یک درک پویا و مترقی، به مسائل حال و آینده پاسخ گوید و بیداری فکری و حرکتی و عقلانی و منطقی را رقم زند.

اقبال لاهوری:

احیاگری و بیدارگری اسلامی با حرکت سیدجمال در فراخوانی جهان اسلام به برخاستن و برانگیختن آنان به بازگشت به آنچه که اصل دین نامیده می‌شد و حرکت آگاهی‌بخشی برای مبارزه با خرافات و جهل و نجات جامعه و مقابله با غروب با عمده کردن تضاد خلق - استعمار آغاز شد. هرچند این تلاش حرکتی فکری نبود و وجهه‌ای سیاسی - اجتماعی داشت و از اشکالاتی نیز برخوردار و حتی آرمانهایش تحقیقی دیگر یافت ولی در عرصه آغازگری بس مهم است. اقبال نخستین میوه جنبش بیدارگری بود که تمامی ارکان فلسفه اندیشه اسلامی را جلوه‌ای پویا بخشید و درخت برومند و سرکش قیام سیدجمال را ریشه‌های عمیق فکری داد. اقبال عمیقاً اعتقاد داشت که اندیشه توحیدی مذهبی توانایی آن را دارد تا جهان تازه‌ای را ایجاد نماید بشرط آنکه تارهای تنیده شده در طول اعصار و قرون را بدور خود پاره نموده و از رکود و توقفی که بر آن حاکم بود، خارج شده و به آن جهان‌بینی و طرز تفکر و بینش جهانی یکپارچه و منسجم و پویای نخستین بازگردد. از آنجایی که از نزدیک با تمدن غرب و تفکرات موجود در زمان خود آشنایی داشت تلاش کرد تا از تجارب آنها در تفسیر و تجدیدنظر اصول اساسی اسلام بهره جوید و اندیشه مذهبی را در روشنی علوم جدید مورد ارزشیابی قرار دهد.

مذهب^۱ در دید اقبال بیان و تعبیری از تمامی وجود آدمی بود که دامنه پرواز انسان را فراخی و گستردگی بخشیده و توقع آن را آنچنان زیاد می‌کند که دیگر به کمتر از دیدار مستقیم حقیقت به چیزی قانع نمی‌شود. هدف اساسی مذهب را نیز تغییر شکل دادن و رهبری حیات درونی و بیرونی آدمی دانست و ایمان را گوهر دین خواند چیزی که بیشتر از احساس محض و شبیه یک جوهر معرفت‌یست و اساساً در همین ارتباط عصر ایمان را عصر عقلی‌گری نامید.^۲ معرفت دینی^۳ در اندیشه اقبال بیان انتظام یافته خودآگاهی و نتیجه و تلاش تجربه خودآگاهانه انسان و تعبیر واقعیتها در نتیجه تجربه درونی آدمی معنا یافت و لذا چون از انسان و تجربه‌ها و آگاهیهای سرچشمه می‌گرفت دچار محدودیت بود و نیازمند تغییر و تکامل، و تغییر نیز که اساساً حرکتی از ناقص به حالت نسبتاً کاملی بوده و از بزرگترین آیات و نشانه‌های خداست.^۴ بدین ترتیب وی که خود اساساً تفسیر و تاویل از مذهب و اندیشه مذهب و ضرورت نقادی در آن را پذیرفته بود^۵ و آن را دارای قدرتی عظیم برای گسترش فکر و تکامل آن خواند، بعنوان اولین نواندیش در تفکر مذهبی معاصر بدان پرداخت. اندیشه اقبال در طرح تئوری عام وی از انسان، مذهب و اسلام، درک توحیدی وی از جهان، درک وی از انسان بعنوان ادامه من‌بی‌نهایت - لقبی که اقبال بر خدا اطلاق کرده بود - طرح آفریده شدن آزاد و خلاق انسان و لوح محفوظ بودنش که هرچه بر آن نوشته شود توسط خود او و شرایط و محیطش ترسیم می‌شود نه چیز دیگر و... نشان از دیدگاههای چندوجهی و نو بودن آن برای محیطهای مذهبی اواخر قرن ۱۹ تا اوایل قرن ۲۰ شبه قاره هند و جهان اسلام بود. تلقی اقبال از انسان بعنوان من به کمال نسبی رسیده‌ای که جایگاه اصیلی در قلب انورثی خلاق الهی اشغال کرده و درجه واقعیتی عالی‌تری از درجات اشیا پیرامون خود دارد و از میان همه آفریده‌های خدا تنها او قابلیت شرکت آگاهانه و خلاق در حیات خود را داراست و

می تواند از همه عوامل گوناگون محیطی اش که در آن زندگی می کند بهره برداری نماید.^۷ و تنها اوست که از آزادی خلاق من مطلق تولد یافته و شریک حیات، قدرت، آزادی و خلاقیت آن مطلق گردیده و بواسطه امانت بزرگی که حامل آنست بر طبیعت برتری داشته و اساساً می رود تا در ساختمان هستی عنصری جاودانی (من جاودانه) شود،^۸ در عصر خود و حتی تا به امروز بسیار نو و بدیع است و هنوز در جهان اسلام ترسیمی به عمق و زیبایی اقبال از فلسفه خلقت انسان صورت نگرفته است که معتقد به آفریده شدن صفات خدایی در انسان بسان درآمدن "نامحدود به آغوش محدود عاشق"^۹ بگونه ای که انسان خود "خود - ۱" شود، باشد.

او زندگی و حرکت رو به پیش نفس انسان را بسته به این می داند که با واقعیتهای رو در رویش ارتباط داشته و اینکه این ارتباط از طریق آگاهی و شعور حالت کمال و پختگی و شکوفائی مداوم را یابد. هم چنین با طرح متغیر بودن جهان و اینکه خود قرآن چشم ما را بر دیدن واقعیت بزرگ تغییر باز می کند و انسان باید ارزش این تغییر را بیابد و آن را تحت ضابطه درآورد،^{۱۰} وجود انسان را ناگزیر از آن می داند که شکلهای جدیدی پیدا کند. از دیدگاه او فرایند جهان را نمیتوان دارای هدف پیش بینی شده و ثابت انگاشت زیرا این امر موجب محروم کردن جهان انسان از خلاقیت و آفرینندگی و شکوفائی است و لذا باید در زمان تغییر و تکامل یابد.^{۱۱} اقبال در بسیاری از اصول اساسی و تعابیر مذهبی و اسلامی به تاویل دست زد و سعی کرد در پرتو تجربه و اوضاع و مناسبات زمان خود به برداشتهای جدید دست یازد.

او به "تاریخ" بعنوان حرکتی اصیل و پیوسته در زمان و نه حرکتی از پیش تعیین شده^{۱۲}، به "طبیعت" نه بعنوان توده ای از ماده محضی که تنهائ خلاء را اشغال کرده باشد بلکه ساختمانی از حوادث و شکل تنظیم یافته از رفتار که دارای ارتباط سازمانی با خود مطلق خلاق است و قابل افزایش و نامحدود است و خدمت شخصی برای گسترش آن وجود ندارد^{۱۳}، به "انسان" بعنوان من بشری دارای قدرتی آزاد و خلاق که مسئولیت تغییر وضع انسانی و اجتماعی خود و جامعه اش را برعهده دارد. به "بهشت و جنت" به عنوان نماینده صورت ابتدائی حالتی که در آن انسان با آنچه وی را احاطه کرده ارتباطی ندارد و در نتیجه گزش و سوزش حاصل از خار نیازمندیهای بشری را احساس نمیکند و تنها بیدار شدن آنها نشانه آغاز تمدن و فرهنگ بشری است. (اقبال نخستین اندیشمند تواندیش است که تفسیری زیبا و متعالی از انسانشناسی توحیدی و فلسفه خلقت انسان ارائه می دهد و قصه مزبور را نه نشان از فساد و سقوط اخلاقی که انتقال انسان از حالت آگاهی ساده به نخستین شعله خود آگاهی و نشان از ترقی مقام بشریت از حالت بدوی شهوات غریزی به حالت تملک آگاهانه یک خود آزادی که می تواند شک و نافرمانی بورزد، می داند)^{۱۴}، به "رستاخیز" نه بعنوان یک حادثه بیرونی که تکامل فرایندهای حیاتی در درون من آدمی^{۱۵}، و به "دوزخ" نه بعنوان محلها و مکانهایی که بیانگر حالاتی و نیز آتشی که فروخته خداست و بالا رفته و دلها را فرا میگیرد^{۱۶} و به "نیایش" بعنوان تجلی اشتیاق درونی انسان برای دریافت جوابی در سکوت هراسناک جهان و فرایندی منحصر بفرد که بوسیله آن من جوینده در همان لحظه که نفی خودی خویش را می کند، به اثبات وجود خویش می رسد، می نگرست. اقبال با طرح یگانگی من جهانشمول آفریننده همه من ها، نیایش را عملی درونی جهت دستیابی به آگاهی عمیق تر و اصیل تر و نیل به آن کانون مطلوب هستی دانسته که به اشکال گوناگون می تواند تجلی بیرونی یابد^{۱۷}. با همین پیش الهام گریست که جستجوی هر نوع آگاهی و شناختی را اساساً نوعی نیایش دانسته و دانشمند علوم طبیعی را مانند صوفیایی می داند که با نیایش بدنبال دست یابی به حقیقت است.^{۱۸} اقبال هم چنین با طرح پایان عصر خاتمیت و آغاز عصر خرد چشم انداز تازه ای را در تاریخ آدمی می گشاید و محمد را سرآغاز فصل جدید تاریخ انسان و حدفاصل دنیای قدیم و جدید می داند!^{۱۹} و "الهام" یا عبارتی وحی را متعلق به عصر دین و روح الهامبخش اندیشه مذهبی را متعلق به عصر خرد می داند و معتقد است

با خاتمه پیامبری در محمد افق تازه‌ای از آگاهی درونی به میدان می‌آید که با تولد عقل در انسان و توقف وحی همراه است تا بعد از دین رسالت و جوهره کلی مذاهب به همراه عقل و احساس و تجربه بشری شکل‌دهنده مسیر حرکتی انسان باشد و آدمی خود با دریافت جهت‌ها از مجموعه اهداف و ارزش‌ها راه خود را ترسیم و عملی سازد. و البته در این راه باید سایر راه‌حلهای نیل به حقیقت را نیز برسمیت بشناسد. زیرا به تعبیر اقبال قرآن به اختیار و تجربه بشری بعنوان مراحل ضروری زندگی و وحی بشر توجه دارد و به همه میدانهای تجربه بشری با اهمیت یکسان می‌نگرد و همه را در شناختن حقیقت و واقعیت نهائی سهیم می‌داند.^{۱۱}

بدین ترتیب اقبال به اکتشاف حقایق اصلی نهفته در مذهب همت‌گمارد و از آنجایی که به ثابت بودن چیزی اعتقاد نداشت و نمونه‌های آن را در مورد جهان، انسان، طبیعت، تاریخ، نیایش، قوانین و... ذکر گردید، تغییر و تکامل را در جوهره و ذات و نهاد دین و اندیشه دینی می‌دید. اینگونه اندیشیدن و سخن گفتن در آن سالها بسیار شگرف و دلیرانه بود و به گفته حمید عنایت حکایت و نمایانگر وجودی منورالفکر بوده که از عقب‌ماندگی مسلمانان و تاریک‌اندیشی رهبران دینی‌شان بی‌تاب شده است.^{۱۲}

"عوامل تغییر و تحول اندیشه دینی"

دیدیم اقبال مذهب را اندیشه‌ای دانسته که از فرد گذشته و به اجتماع برسد^{۱۳} و خود نیز دین را از فردیت به عرصه جامعه گشانید و اگر توجه داشته باشیم یکی از ابعاد مهم حرکتی وی را نیز بعدسیاسی - اجتماعیش تشکیل داده است. او همچنان معتقد بود که اندیشه مذهبی با توجه به جهان مادی و واقعی، تلاش می‌کند تا مبنائی برای تنظیم زندگی برپایه واقعیتها و نه فرار از آنها و یا نادیده گرفتنشان فراهم آورد. "با تعمق در اندیشه اقبال درمی‌یابیم مهمترین عاملی که برای داشتن دید مفهوم‌گرایانه از مذهب و اندیشه مذهبی لازم می‌دید داشتن بینش و تلقی‌ایست که اساسا امکان اعتقاد داشتن به تغییر و تکامل را به ما بدهد. کمال‌جوئی و واقع‌بینی از شاخصه‌های آن باشد و درد و عشق و عمل از ویژگیهای طبیعی آن. نیاز انسانها، درد مردم و ملتها را کانون توجه خود قرار دهد و مسئولیت و تعهد در بطن آن نهفته باشد. درواقع با داشتن یک تلقی بهتر و برتر از جهان بصورت موثر با تغییرات برخورد کند. داشتن درک خلاق و پویا نیز امکان ندارد مگر آنکه دارای اندیشه‌ای باشی که مرکز و محور آن انسان و انسانیت باشد. بنابراین آنچه که اهمیت داشت وجود آن دید خلاق و پویا بود تا تلقی‌های جوهره‌ای را کشف کند و به افق معنایی اصیل متن و مفهوم اصلی راه یابد. چنین درکی هیچگاه خود را مقید به اشکال نخواهد ساخت و قالبها را همواره ارتجاعی و شکننده خواهد یافت. و البته این نگرش نیاز داشت تا به ابزاری مسلح و از آفاتی نیز برکنار باشد. یکی از این ابزارهای مهم همانگونه که خود اقبال نیز بدان دست یافته، آشنائی با علوم جدید و تمدن غرب بود. اقبال به استفاده از تجارب تمدن غرب و استفاده از آموزه‌ها و نتایج و دست‌آوردهای آنها در عین درک ماهیت واقعی فرهنگ آن در تجدیدنظرونوسازی اندیشه دینی اعتقاد داشت. او از تجربه اومانیسم اروپا در جهت تفسیر متعالی از وجود و هستی بهره گرفت و یک فلسفه اصیل انسانی خودی شرقی و مذهبی ارائه داد. ضمن آنکه با روحیه سلطه‌گرانه استعماری مبارزه و از نقاط منفی آن دارای شناخت و به بحران اخلاقی در این کشورها وقوف داشت. اقبال هم‌چنین معتقد بود باید عامل زمان در برداشت از مذهب در نظر گرفته شده و با عوامل، بینشها و روشهایی که مذهب را به عدم تحرک و ایستائی و ثبوت فرامیخوانند مبارزه شود. اقبال بینش عقلی حاکم بر اندیشه‌های مذهبی را در طی آن سالها که نوعی آگاهی و علم و تعقل‌عاری از درد و عشق و عمل و واقعیت را به ارمغان آورده و روح تغییر و تحرک و تحول را به توقف سوق داده، نفی می‌کرد. اقبال معتقد بود که فلسفه یونانی درعین وسعت بخشیدن به دامنه دید متفکران اسلامی بینش آنها را محدود و تاریک کرده است. درحالیکه جهان بشدت بی‌ثبات و پویاست و تنها با درک ماهیت تغییر و ضرورت پاسخگوئی به نیازها و

ارائه جهان‌بینی جدیدی که بتواند به آنها پاسخ مناسب دهد می‌توان معنای جدیدی به رویدادها بخشید.^{۱۴} در همین رابطه وی به طرح تغییر روش و متد حاکم بر بینش و اندیشه اسلامی و بازگشت به روشهای تجربی و عینی و عملی ملهم از روح، معنا و فلسفه مذهب را عنوان می‌کند.

"اجتهاد، تلاشی دائمی جهت اصلاح، تغییر، نوسازی ساختار:"

دیدیم که اقبال بعد از سیدجمال اولین احیاگر نواندیشی است که با سکافتن محتوی و اندیشه مذهب، از جوهره آن الهام گرفته و از فرم به سوی محتوی و مفهوم و جوهره آن حرکت کرد. او به درون سرشار از معانی اندیشه مذهبی راه یافت و در جستجوی دست‌یابی به سرچشمه‌ها بود و هیچگاه نیز احساس سیرابی نداشت. نقطه نظرانی که تا بدینجا در رابطه با اندیشه‌های اقبال عنوان شد درواقع همان نحوه نگرش مذهب الهام‌بخش به پدیده‌ها و مسائل اجتماعیست که در زمان خود غریب، ناشناخته و منفرد پسان اندیشه‌های تمامی نواغ و نخبگان ناشناخته ماند. ولی ضرورتها و نیازهای فرداهای بعد و جوامع آینده موجب رسوخ آن به لایه‌های روشنفکران کیفی‌تر جامعه و نیز متقابلاً جذب آنان به این اندیشه‌ها گردید و امروزه جزء مهمترین پیشینه‌های فکری جنبش نوگرایی رادیکال مذهبی و مذهب مفهوم‌گرا بشمار می‌رود. بخش عمده‌ای از کتاب احیای اندیشه دینی دربردارنده این گونه نگرش به مذهب است که در زمان خود منفرد، محکوم و حتی ملعون و قربانی باقی می‌ماند و درک و فهم و پذیرش نشد. گذشت زمان لازم بود تا اندیشه آن روز آنان را که برای فرداست، بشناساند، مطرح سازد و از آن برای رفع نیازها مدد و الهام گیرد. ولی مقالاتی نیز در کتاب مزبور وجود دارند که نشان می‌دهد اقبال بعنوان یک مصلح اجتماعی به وضعیت جاری در میان مسلمانان و فرهنگ اسلامی توجه داشته و با پرداختن به امکانات موجود در میان آنها برآن شده تا راه‌حلهایی را نیز برای بهتر استفاده کردن از امکانات موجود و انجام تحرکی هرچند اندک در این وضعیت و بالا بردن گام به گام جامعه و نهادهای دینی نشان دهد و اینگونه است که اجتهاد را برای کمک کردن به آنچه وجود دارد مطرح می‌سازد. البته باید توجه داشت، نقشی را که نظریه اجتهاد در آن شرایط زمانی ایفاء می‌کرد بسیار نزدیک به نقشی است که امروزه اسلام الهام‌بخش و مفهوم‌گرا ایفاء می‌کند. اسلام احیاگر، اسلام اجتهادی و اسلام مفهوم‌گرا و الهام‌بخش هریک در زمان خود ایفاگر نقشی بوده که بر دوش آنها نهاده شده است. امروزه نمیتوان با یک قیاس به سنجش همه آنها پرداخت. بلکه باید هریک را در ظرف زمانی و مکانی خود مورد بررسی قرار داد. هریک از آنها در زمان خود نوین‌ترین و پویاترین اندیشه‌ای بوده که به جامعه عرضه شده و راهگشا واقع شده‌اند. اندیشه مذهب الهام‌بخشی در آن شرایط و حتی در دوران شریعتی بسیار جلوتر از زمان خود بوده که حتی روشنفکران وقت نیز به عمق آن پی نبرده و ظرفیت و توان پرداختن بدان را نداشتند و در شرایط امروزمین این اجتهاد است که دیگر نمی‌تواند پاسخگوی مسائل باشد. بهرحال این قسمت از دیدگاههای اقبال راه‌حلهای حداقلی بوده که با توجه به امکانات و شرایط جهت کاربرد بهتر اندیشه دینی موجود در فرهنگ مسلمانان پیشنهاد شده است.^{۱۵}

اقبال با در نظر گرفتن پیچیدگی روزافزون زندگی متحرک و در حال گسترش و پیش آمدن اوضاع جدید و سرنوشت اغلب کشورهای اسلامی که چون ماشین در حال تکرار ارزشهای کهن هستند و از ادعای نسل جدید مسلمانی که بانو و آزاداندیشی در پی تفسیر نوین اصول حقوق اساسی اسلام در پرتو تجربه خود اوضاع جدید زندگی می‌باشد، حمایت می‌کند.^{۱۶} او با طرح و حمایت از اصل اجتهاد - به مفهوم کوشش جهت ارائه حکمی مستقل در مسائل - که آن را اصل حرکت در نهاد اسلام می‌داند، برآن می‌شود تا زمینه‌های طرح، پذیرش و انجام تغییر و تحول را در فقه اسلامی موجود بوجود آورد و مهمترین دلیل خود را نیز بوجود آمدن نظریات و فرقه‌های مختلف اسلامی که نشان دهنده تلاش پیوسته و کوشش دائمی

مجتهدان گذشته برای پاسخگویی به ضرورت‌های یک تمدن در حال رشد و داشتن نظر وسیع‌تر نسبت به امور و اشیا بوده، اعلام می‌کند.^{۲۷}

او هم به احیا اصل اجتهاد در آن زمان پرداخته و هم منابع و ادله اجتهاد را مورد نقد و بررسی قرار می‌دهد. قرآن را پویا و بالنده و دارای اندیشه تکاملی دانسته و لذا خواستار دریافت اصول نوین از بطن آن جهت پاسخگویی به مسائل و مشکلات می‌شود. او با طرح دو نمونه مسئله تغییر رهبری فردی به جمعی برای جلوگیری از دیکتاتوری و استبداد، و حقوق زنان در اسلام در بررسی دو حکم طلاق و ارث که در ترکیه آن زمان مطرح شده بود، عملانشان می‌دهد زمینه‌های اصول حقوقی قرآن نه تنها مانع به کار افتادن اندیشه و فعالیت حقوقی جوامع آینده نمی‌شود، بلکه بعلاوه وسعت دامنه این اصول انگیزه برای بیداری اندیشه‌ها و پویایی آنها ایجاد شده بگونه‌ای که هیچ دلیلی نمیتواند مناسبات گذشته را توجیه و آن را ادامه دهد. اقبال تغییر رهبری از خلافت شخصی واحد به گروهی از اشخاص در یک مجلس انتخابی را تحت عنوان همکاریهای اجتماعی کاملاً سازگار با روح اسلام و قرآن می‌داند. هم‌چنین با طرح نقطه نظر ضیاء شاعر ترک درباره حقوق زنان و مسئله تساوی زن و مرد در مورد طلاق و ارث به این مسئله اشاره می‌کند که جامعه ترکیه دچار تغییر و تحولاتی گردیده که ضرورت تفسیر و تعبیر تازه از اصول کهن در آن عمیقاً احساس می‌شده است. وی با اشاره به اینکه اگر در ایالت پنجاب هند زنی بدنبال جدائی از همسر نامطلوب خود بوده بعلاوه نداشتن حق طلاق و جدائی ناچار باید به کفر و ارتداد توسل می‌جسته، درحالی‌که این از یک آئین مذهبی جهانی بعید و با روح آن ناسازگار می‌باشد، ازدواج را قراردادی براساس فقه اسلامی می‌داند که در انجام عقد زن می‌تواند خواستار تفویض حق طلاق برطبق اوضاع و احوال معینی از سوی شوهر بخود گردد و با داشتن حق طلاق در این مورد با مردان دارای حقوقی مساوی گردد.^{۲۸} و نیز در رابطه با قانون ارث و نامساوی بودن آن را در مورد زنان و مردان، وی نتیجه‌گیری تفوق مرد را به زن، سوء برداشتی بیش ندانسته و آن را با روح اسلام مغایر می‌یابد. اقبال با طرح نقطه نظر قرآن مبنی بر حقوق متقابل زن و مرد برهم، چگونگی سهم ارث زنان را بنابر موقعیت اقتصادی و جایگاهی که زنان در آن شرایط در ساختمان اجتماعی جامعه‌شان داشته، می‌داند. و طبیعتاً با تغییر موقعیت و جایگاه در نحوه و چگونگی ارث زنان باید تغییراتی متناسب با زمان و مکان صورت پذیرد.^{۲۹}

در رابطه با حدیث، وی اساساً احادیث را قابل اعتماد نمی‌داند و در بررسی روش برخورد پیامبر با آداب و خصوصیات و عادات جامعه‌اش معتقد است اصول اساسی تشکیل دهنده شالوده زندگی اجتماعی را باید برجسته ساخت. وگرنه احکام دینی هر قومی مخصوص همان قوم است و مراعات آنها بخودی خود هدف نیست و نباید بصورت انحصاری آنها را در نسلهای آینده مورد عمل قرار داد.^{۳۰} او با تفاوت قائل شدن میان قرآن و حدیث، ضرورت تفسیر قرآن و حدیث را با همان روحی که محمد وحی را تفسیر می‌کرد، مطرح می‌سازد. برای راهگشا و عملی بودن اجماع به نظر نوگرایانی که روح اندیشه اسلام و نیاز زمان را دریافته‌اند، اصالت داده و اینکه قدرت اجتهاد باید از نمایندگان مذاهب فقهی به مجامع و مجالس قانون‌گذاری اسلامی که این نوگرایان در وضع قوانین و انجام تصمیم‌گیریهای لازم در آن شرکت داشته باشند، انتقال یابد.^{۳۱} و قیاس را نیز در صورت فهم درست و کاربرد صحیح، در همان ردیف اجتهاد دانسته که در حدود آنچه که وحی شده دارای آزادی مطلق است و...^{۳۲} بدینگونه اقبال در روند ارتقاء جریان احیاء و اصلاح اندیشه دینی گامی فرایش نهاد و با استمرار منطقی و پویا آن را بسوی بالندگی بیشتر پیش برد. او اولین دانشمند مذهبی بود که به اصول اساسی و یا عبارتی همان جوهره، محتوی و مفهوم در مذهب تکیه کرد و اشکال را به نیاز زمانه و شرایط زمانی و مکانی واگذار نمود و این اعتقاد را گسترش داد که نباید هیچگونه فرم، قالب و شکلی را که در یک مقطع زمانی مورد گزینش واقع می‌شود، مطلق و همیشگی قلمداد کرد. بلکه

با در نظر گرفتن آرمانهای عام بشری و کسب تجربه از دستاوردهای انسان از ادوار اساطیر، ادیان و اندیشه و با الهام از مذهب، تالیلهای مناسب را از این مفاهیم که متناسب با شرایط باشد، برداشت کرده تا بتوان این مفاهیم را حضوری فعال و مداوم بخشید و نظام مطلوب متناسب با زمان و مکان را ایجاد نمود. و این آمادگی را داشت که همواره با برداشت از جوهره، شکلهای حرکتی جدید را سامان داد. اقبال عمیقاً اعتقاد داشت که امری به نام پایان کار و ختم دوره تفکر فلسفی وجود ندارد.^{۳۳} بلکه از آنجایی که انسان همواره در حرکت است و احساس سیرابی ندارد، توقف و ایستائی معنائی نمیتواند داشته باشد.

شریعتی:

شور سید جمال و اندیشه اقبال را شریعتی در پیکره جامعه، تاریخ و انسان ریخت و با نگرش آرمان‌گرایانه خود، شعایر همیشگی بشر را سرداد. او بیشتر از هرکس دیگری اقبال و اندیشه‌هایش را شناخت و از او تاثیر گرفت و خود به خلق تعابیر و مفاهیم جدید دست زد و حرکت وی را عمق و وسعت بیشتر بخشید. با الهام از اقبال و متناسب با نیاز زمان مذهب را به مثابه یک ایدئولوژی (آنهم ایدئولوژی‌ای باز و برای نجات جامعه) مطرح کرد و رنسانس و بیدارگری را در جامعه آنچنان تحول بخشید که اساسا انگار با وی شروع شده و یا او آن را ایجاد نموده بود. و براستی تا حدود زیادی نیز این چنین است. زیرا بینش مذهبی با شریعتی دچار تغییر و تحول اساسی گردید و نهضت فکری نوین با تلاشهای وی عرصه‌های دیگری را درنوردید. بینش پویا و خلاق وی که بر مبنای تکیه بر جوهره ادیان و مفاهیم اساسی و مشترک مذاهب استوار بود، هر زنجیر کهنه و منجمد و هر قالب و فرم ارتجاعی را فرو می‌ریخت و سازندگی و پیشروی و تحرک را بوجود می‌آورد. تلاشهای وی بگونه‌ای بود که به تعبیر حمید عنایت دامنه نفوذ حاصل از این اندیشه‌ها را هیچ تفکر مسلمان دیگری در هیچ نقطه از جهان اسلام نیافته و نداشته است.^{۳۴} او با اندیشه‌ای پویا و با بهره‌مندی از دانش علوم انسانی و نگرش انسانی آمیخته با مذهب و درک روح ادیان، ایدئولوژی باز مذهبی را برای جامعه مطرح و تبلیغ کرد و آن را تشخیص عامی برای جامعه دانست. هرچند خود بعنوان متفکری که بسیار فراتر از زمان خود می‌اندیشد، به دید مفهوم‌گرایانه و ایمان بعد از عقل دست یافته بود. شریعتی با پویائی و شور بخشیدن به جوهره مفهوم دین، از جوهره اندیشه مذهبی الهام گرفت و از فرم بسوی محتوی حرکت کرد. او بر خلاف بسیاری از روشنفکران که آسانترین راه را برای حرکت در جامعه انتخاب می‌کنند، حل معضل جامعه را در گرو حل معضل بینشی اجتماع و حل معضل بینشی و فکری مردم را در گرو حل مسئله مذهب سنتی و نه پریدن و دور شدن از آن دید. او برآن شد با دید جامعه‌شناسانه مذهب را به میدان آورد. دیوارهای محدود و تعیین شده محیط فکری آن روز را بشکند و باورشکستگی مذهب مبارزه کند و روح حیات را در کالبد سرد و بیجان جامعه‌ای که تاریخ، فرهنگ، آداب و رسوم، سنن و عقایدش با مذهب عجین شده بود، بدمد و چنین نیز کرد. هرچند رنسانسی که او آرزو کرد و برای ایجاد آن تلاش کرد، در همان مسیری که او میخواست حرکت نکرد و با انقلاب ایران تحقیقی تراژیک یافت، ولی باز می‌بینیم که امروزه بیش از هر زمان دیگر این شریعتی و افکار اوست که باز هم جای سخن فراوان دارند. منتهی با دیدی نقادانه‌تر به گذشته و پویاتر و امیدوارتر به حال و آینده.

و اما نگرش شریعتی به فرم و محتوی در مذهب و اندیشه مذهبی:

مذاهب همواره بخش جدانشدنی از یک حرکت بزرگ جاری در طول تاریخ بشریت بوده که به نیازهای انسانی معنی و به فعالیتهای عرصه‌های گوناگون زندگی آدمی جهت بخشیده‌اند. آنها به مثابه یک اندیشه، تفکر و فعالیت فلسفی و اجتماعی با ارائه تبیینی قانونمند هدف‌رهای انسان از انواع جبرهای

اجتماعی - انسانی را دنبال کرده‌اند. اما این راه‌رهای و نیل به کمال و رشد متناسب با شرایط و مقتضیات زمانی و مکانی و باصطلاح محیطی‌ایی بوده که آن پیامبر و آن مذهب، در آن محیط، برانگیخته می‌شده است. ادیان با حمل یک جوهر اصلی در تمامی زمانها و مکانها، به درک نیازها و مشکلات و شرایط زمانی - مکانی و امکانات و توانائیهای محیطی مردمشان پرداخته و ضمن داشتن یک پیام وسیع گسترده و جهانی نیازهای اساسی مطرح شده در جامعه‌شان را پاسخ گفته‌اند. نکته‌ای که حائز اهمیت است آن که اگر ثابت‌انگاری و کامل‌پنداشتن در جوهره ادیان توحیدی وجود داشت نیازی به آن نبود که ادیان و شریعتهای متفاوتی داشته باشیم. یک دین با یک پیام مشخص می‌توانست نیاز تمامی انسانها را در طول تاریخ برآورده سازد. درحالیکه هر دین حامل فهم جدیدی از اندیشه توحیدی بوده ضمن آنکه جوهر اصلی پیام توحید در تمام طول تاریخ یکی نیز بیشتر نبوده است.^{۲۵} در دل مذاهب مختلف که هرکدام در چهره و اندام دیگری ظهور کرد، اصول مشترک و مشابهی وجود دارد که موجب می‌شود آنها در این راههای دور از هم به نقاط مشترکی برسند که تصادفی هم نیست. زیرا که محور تمامی آنها انسان است. هر پیامبر جوهره پیام مذهب قبل از خود را درک و ضمن همسوئی با آن، شریعت جدیدی را برای جامعه خود برحسب زمان و مکان و شرایط گوناگون محیطی از قبیل نظام اجتماعی، بنیاد اقتصادی، موقعیت تاریخی، کیفیت انحراف فکری و اخلاقی و سطح تمدن و فرهنگ و... ارائه می‌داده است که با بخشهایی از مذهب گذشته مشترک و در برخی متفاوت و در برخی از تکامل بیشتری برخوردار بوده است. بدین ترتیب پیامبران را می‌توان پیشگامان اندیشه مفهوم‌گرایی خواند و نتیجه‌گرفت این شکل و فرم و قالب متغیر مذاهب بوده که انسانها را از هم دور ولی روح آنها را از درون بهم نزدیک و خویشاوند می‌ساخته است. بنابراین همواره در بررسی مذاهب بجای مقایسه و مطالعه صورت و اشکال و فرمهای آنها باید معانی و محتواهای مشترکشان را که محصول تجربه مشترک قرنهای بسیار احساس و تعقل بشریست مورد توجه قرار داد و به جهتی که مذاهب بزرگ بشری انسانها را بدانسو خوانده‌اند و روح انقلابی و سازنده‌ای که در آن از جمود، تحجر، تخدیر، بینش توجیهی، استعمار و استثمار و... اثری نباشد و نیاز انسانها در همه اعصار و زمانها و مکانهاست، پرداخت. اگر با این دید به مذاهب و حتی مکاتب و اندیشه‌ها بنگریم دیگر میان معبد، کنیسه کلیسا و مسجد از سویی و محمد و موسی و عیسی و گاندی و فرانچسکو و... از سوی دیگر تفاوتی قائل نمی‌شویم.

انسان بعد از گذر از دوران اسطوره و ادیان، با دین محمد به عصر خاتمیت وحی و آغاز عصر خود آدمی پا نهاد. هرچند که خود مقوله وحی برانسان نیز برخلاف حیوانات و طبیعت که با جبر همراه است، با رشد و آگاهی و تبیین و تمیز همراه و ادیان و مذاهب توحیدی نیز در جوهره اندیشه خود از پویایی و تحول برخوردار و حرکت و تحول تکاملی و مستمر را در ذات و جوهر (قرآن از این حرکت ذاتی که نه فقط رفتن تنها بلکه دیگر شدن و دگرگونی در ذات و جوهر را در بر می‌گیرد، تحت عنوان صیورورت نام می‌برد.^{۲۶}) یک فرایند اساسی و بنیادی و مغایر با ثبات و ایستائی در رابطه با هستی، جهان، انسان، جامعه و تاریخ دانسته‌اند و اساسا با زبانی که برای سخن گفتن بکار می‌گیرند - یعنی زبان سمبلیک - امکان کاربرد تاویل را برای انسانها فراهم می‌آورند که با یک بینش عمیق آن معنائی را که لازم دارند و نیاز زمان، فرد و جامعه تشخیص می‌دهند از آن برداشت نمایند. اساسا شریعتی تاویل را یافتن سمبلیزه یا همان رمزی سخن گفتن قرآن می‌داند.^{۲۷} علاوه بر آن اندیشه اسلام بیشتر از سایر مذاهب بشری بر علم، تعقل، تفکر، تدبیر، مشاهده عینی تکیه داشته و تحول تدریجی مفاهیم و تنزیل تدریجی آن و کاربرد مکانیزمهایی چون محکم (آیات روشن و واضح و یک بعدی) و متشابه (آیات رمزی و سمبلیک و چند بعدی که تاویلها بیشتر از آنها صورت می‌گیرد) و ناسخ و منسوخ^{۲۸} و پایه‌گذاری اصل اجتهاد در همان دوره‌های نخستین اسلام، نشان دهنده توجه به مسئله انطباق با ضرورتهای اجتماعی و پاسخگویی به واقعیتهای و تحولات اجتماعی می‌باشد. شریعتی برخلاف

جهانبینی‌های تنگ و بسته اساساً خدا، مذاهب و پیامبران را مقوله‌های جهانی می‌دانند^{۲۳} و معتقد است همه اقوام بشری دارای خدائی، مذهبی و پیامبری و رسالتی بوده‌اند. انسان دیروز، انسان امروز و انسان فردا همواره در جستجوی ایده‌آلهای بزرگی بوده و هستند و خواهند بود و بدنبال پاسخ‌گوئی به نیازی که از تفسیر معنوی از جهان هستی که انسان خود را در آن بیگانه و مجهول احساس نکند. و این چیزی است که بشریت هنوز نیز در پی دستیابی به آن است و حتی انسان امروز در جستجوی نوعی معنویت و ایمان و احساسی ماوراء علمی و معقول و معتدل است و بدان دست نیافته است. مذهب مقوله‌ایست که به انسان بینشی، متدی، نگاهی و تفکری می‌بخشد که بر اساس آن دنیا را ببیند و زندگی کند و مسئولیت‌هایش را انجام دهد. جهتی را در راستای اهداف انسانها ارائه می‌دهد که براساس آن زندگیشان را رقم زنند و تلقی مفهوم‌داری را از هستی به انسان می‌بخشد تا شاید با فهم و درک آن بنوعی به آرامش دست یابد. در بینش شریعتی هر تلقی مفهوم‌داری که بر آگاهی، بینائی، عشق و نیاز فطری فلسفی آدمی استوار باشد توحیدی است. زیرا در اومانیسم خدائی مذاهب توحیدی انسانها برغم طبیعی، واقعی، علمی بودن اختلاف و نژاد و زبان و ملیت و... دارای وحدت انسانیت بوده‌اند و توحید پیامی، جهتی و معنایی برای فراخوان تمامی انسانها به آن سو می‌باشد. او که برمبنای یک انسانشناسی عمیق و متعالی تنها چیز باارزش را انسان می‌داند و اصالت او. دراین‌رابطه هر دین، مذهب و اندیشه‌ای که بخواهد اسارت را بر آدمی ببندد، وظیفه بر رها کردن انسان از آن بند و دادن اصالت و آزادی به او می‌باشد. در این مرحله دین و مذهب نه هدف بلکه وسیله‌ای برای رسیدن به هدف است و زمانی ارزش می‌یابد که انسان را بر منزلی بوساند. شریعتی نیز بسان اقبال اعتقاد دارد که انسان و عقل بشری بعد از خاتمیت نیازمند وحی نمی‌باشد و در نتیجه نه اسلام را دین کامل می‌داند، زیرا خاتم‌الانبیاء بودن را به معنای ختم نبوت و راه افتادن انسان بدون وحی و نبوت جدید و کامل کردن آن می‌داند.^{۲۴} و نه حتی محمد را پیامبر بی‌نقص. بلکه هم بر تحول و تکامل مذهب معتقد است و هم پیامبر را که بعد از بعثت هم ناقص می‌شمارد، نیازمند رشد و تکامل.^{۲۵} شریعتی اگر از ثبوت و جاودانگی مقولاتی در مذهب تحت عنوان حقایق ثابت سخن به میان می‌آورد باز منظور ثابت بودن آن روحها، جهت‌ها، معانی و محتواهای کلی و مشترکیست که در تمامی بشریت و مذاهب یکسان می‌باشد. زیرا که معتقد است هیچ چیز جز انسانیت و انسانی بودن جوهره ثابت ندارد و وقتی ملاک وفاداری بر اصل انسانیت باشد، اسطوره، دین، اندیشه، علم، عقل و... تنها ابزار نیل به این وفاداری محسوب می‌شوند. او مذهب را دربردارنده آرمانهای عام بشریت می‌داند که نظام مطلوب برخاسته از این آرمانها براساس خلاقیت پیروان آن متناسب با شرایط زمانی و مکانی و جغرافیایی حاصل می‌شود. این نظام مطلوب همان فرم، شکل و قالبی است که محتوای آرمانها را در عینیت تحقق می‌بخشد. درواقع این نیاز زمانه، شرایط و مردم است که محتوی را وادار می‌کند تا برای خود شکل و فرم بیافریند. و این یک تناقض دائمی است. زیرا که مذهب در اندیشه‌ها همه‌گونه می‌تواند باشد ولی در تحقق اجتماعی نیاز به فرم و قالب دارد فرم و محتوایی که در اکثر موارد با یکدیگر ناهمخوانی دارند.

"فرم چیست؟ محتوی کدام است؟"

تفکر توحیدی در روند تمایل به تکامل و اوج‌گیری بعنوان جوهره اصلی بقا حیات و اعتقاد و احساس تعهد و مسئولیت نسبت به سرنوشت آدمی از فرازهای متعددی عبور کرده است. هر تلاش تجدید نظر کننده و بازسازی شونده‌ای با بازنگری در آراء، عقاید، شیوه‌ها، روشها و رفتارها همراه بوده است. چگونگی پاسخگوئی به عناصر ثابت و متغیر مذهب و اندیشه مذهبی نیز همواره دور جدیدی را در مسیر تاریخی حرکت اندیشه مذهبی و مشخصاً اسلام بوجود آورده است. نحوه پاسخگوئی و برخورد با این

مسئله اساسی و بنیادین در شرایط امروزین کشور ما نیز از اهمیت بسیاری برخوردار است. زیرا هر گرایشی بر مبنای برداشت خود از فرم - محتوی و ثبات - تغییر با آن برخورد می‌کند. گرایشی راست سستی یا فقاہتی که با تقدس ذاتی قائل شدن برای شکل و فرم مذهب به مقابله با هرگونه تلاش از هر موضع برای برداشتن موانع راه نوسازی و تغییر و تحول اندیشه دینی می‌پردازد. و گرایش رفرمیست فقاہتی که مسئله پذیرش تغییر و زمان آنان را از روی اکراه و اجبار وادار به پذیرش انطباقی آن‌هم از موضع انفعالی و تحمیلی و نه اعتقادی نسبت به جوهره تکاملی و هدایتی دین نموده است. این پذیرش دارای انگیزه‌های متفاوت بوده که مشخصاً می‌تواند بصورت عکس‌العمل تدافعی در برابر دوری جهان و جامعه از مذهب و یا آسیب‌پذیری تکیه‌گاه و پایگاه حکومتی و نیز پیوند خوردن رهبری دینی به رهبری سیاسی و پرداختن اجباری فقه به حکومت و اداره نظام و در نتیجه تلاش جهت بقا و پایداری ماندن باشد. و گرایشی دیگر که با نگاه به دین از منظر بیرونی تحت عنوان معرفت‌شناسی، با ثبات و تغییر در دین برخورد می‌کند. این گرایش اصل دین را مقدس، ثابت و دست نیافتنی دانسته و معرفت انسانها را نسبت به دین بر اساس پیشرفت علوم و تجارب و دستاوردهای بشری متغیر. در این نگرش، آنچه که به نام دین در جامعه وجود دارد نه خود دین بلکه معرفت دینی است. همچنین احکام قرآنی را ثابت و علوم عصر را در برداشت و تفسیر از این احکام بی‌تأثیر می‌داند. این دیدگاه فقط به آنچه اتفاق می‌افتد اشاره دارد نه به آنچه که باید می‌بود یا باید باشد. در رابطه با دین نیز علیرغم متغیر دانستن معرفت دینی حساسیتی بخود دین ندارد و آن را لایه و پوشش سطحی فردی و فرهنگی می‌داند که باید با پیشرفتهای اجتماعی و علمی زمان منطبق شود. و اما نوگرانی رادیکال مذهبی و عبارتی مفهوم‌گرایان و مشخصاً شریعتی به این مسئله چگونگی نگاه می‌کنند؟! شریعتی هر مذهب را دارای هم روح و هم اندام می‌داند و معتقد است غالباً شناخت اندام به معنای شناخت خود آن مذهب و روحش گرفته شده است. درحالی‌که این روح مذهب است که قابلیت اتکاء بر آن را در طی ادوار تاریخی دارا می‌باشد. "و اگر چیزی در دین ثابت باشد همان جهت، روح و مبانی اساسی آن است. و در نتیجه نباید از اعتقادات مذهبی ملاکی برای توجیه جمود و توقف و سلاخی برای مبارزه با هرگونه نوآوری و تحول و تکامل ساخته شود." او معتقد است باید مذهب را مانند هر چیز دیگر در یک پروسه تکاملی دید. هر تکامل و تحولی نیز لازمه‌اش پذیرش اصل تغییر است."

بدین مفهوم که کهنه‌ها را که عوض شده و یا غلط است دور ریختن و رها کردن و آنچه را که درست است و با نیازهای کنونی‌مان منطبق می‌باشد بر ویرانه‌های کهنه‌ها بنا کردن. شریعتی بعنوان یک نخبه و نابغه به هیچ شکلی برای خود اعتقاد ندارد، بلکه روح، معنا و فلسفه هرچیز را در نظر می‌گیرد. وی معتقد است در نخبه معنویت مجرد غیرمشخص می‌تواند وجود داشته باشد ولی در مردم بعنوان پیروان هر دین و مذهب، به شکل زائی تنزل می‌یابد و الگو و شکل می‌طلبد. مردم در طول تاریخ همواره نیازمند به قالب و شکل مادی برای معانی و مفاهیم بوده‌اند. اگر اساطیر را ساخته برای صورت بخشیدن به آن ذهنیتی بوده که آمال و آرزوهایشان را شکل می‌داده است. و یا اگر بت، درخت، تابو، ستاره، خورشید و... را می‌پرستیده برای آنها دارای صورت مادی بوده‌اند. زیرا ذهنیت مطلق در رابطه با مردم اثرگذار و محرک و سازنده و ایمان‌آور و هیجان‌آور نیست. در مردم بودن یک معنی یعنی تحقق عینی آن. هرچه که تعریف شود تا در یک تابلو، یا یک مجسمه، یک منظره و در یک گل فرم نگیرد و عینیت نیابد، اثر تربیتی، هیجانی و تحرک‌زا ندارد."

پس شریعتی در آنجا که به جامعه و مردم می‌رسد ناگزیر از تحقق عینی و اجتماعی بخشیدن به تائید قالب و فرم می‌پردازد و محتوی را نیازمند شکل می‌یابد. ولی از چگونگی تفکر و حرکت اجتماعی وی چنین برمی‌آید که از مطلق‌انگاری فرم باید اجتناب کرد. فرم نیاز دائمی مردم و تا حدودی روشنفکران است. ولی نخبه فقط به جوهره توجه دارد و از هر شکل و فرم گریزان است و روشنفکر به توجیه جوهره و

اشکال می‌پردازد اما مردم به شکل نیاز دارند و آن را رها نمی‌کنند. پس باید توجه داشت که هر فرمی کهنه میشود نیاز به فرم جدید پدید می‌آید. و همواره نیز وقتی اشکالی خفه‌کننده محتوی می‌شوند از درون محتوی چیزی برمی‌آشوبد که فرم سنتی با آن به مقابله برمی‌خیزد. یا شکل و فرم جدید را خفه می‌کند و بر آن چیره می‌شود و در غیر این صورت دامنه آن را محدود می‌سازد و اگر نیاز زمان به فرم جدید شدیدتر باشد، این قالب جدید است که جانشین فرم و شکل قبلی می‌گردد. نکته بسیار مهمی که باید به آن توجه داشت آن است که حتی در ارائه فرمها و اشکال نیز باید به دنبال فرمهای مطلوب و دمکراتیک و آزاد منشانه بود و هیچگاه فرد و جامعه را مقید به هیچ فرمی نساخت. و اما اینکه عناصر ثابت و متغیر چه می‌تواند باشد؟ با این نحوه نگرش شریعتی به مسئله فرم و محتوی و تقسیمی که وی از مذهب در ابعاد جهان‌بینی - به معنای تلقی مفهوم‌دار انسان از هستی و جهان و ایمان و اعتقاد که ارزشها نیز براساس آن آفریده می‌شود - ارزشهای اخلاقی که دربردارنده معنای وجودی انسان و اوج معیارهای تکاملی آن می‌باشد و احکام عملی مذهب، بعمل می‌آورد، به تغییر و تصحیح و تکمیل تمامی آنها در طول تاریخ در ذهنیت انسانها اعتقاد دارد. زیرا شریعتی انسان را من متغیری می‌داند که واقعیتهای ثابت را هر لحظه رنگ و معنایی می‌بخشد و جلوه‌ای دیگر می‌دهد.^{۲۶}

موجودیست که هر چهارچوبی را می‌شکند. حتی در هستی و آفرینش نمی‌گنجد. هر جا که حتی در تصور، جهان پایان می‌یابد احساس و فکر انسان تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد. درواقع او انسان را بیش از زندگی میداند و معتقد است در آنجا که هستی پایان می‌پذیرد او ادامه می‌یابد. البته هستی، جهان، ارزشها، آرمانها و مقولات اخلاقی که همان روح اساسی، معنی در جهت مذهب می‌باشند، ثابتند ولی این شناخت و تلقی ما از آنهاست که روز به روز کاملتر می‌شود. شریعتی که مذهب را نه مجموعه‌ای از مفاهیم و احکام ثابت یکنواخت و منجمد بلکه حقایق و مفاهیمی که هر کس به میزان عمق ادراک و غنای فرهنگی‌اش درجه‌ای از آن را درمی‌یابد، می‌داند، معتقد به تلطیف و تکامل بینش، احساس و شناخت مداوم ما از مذهب است^{۲۷} و اینکه این ادراک و احساس و این فهم و دریافت و کشف مفاهیم (که قرآن از آن تحت عنوان تشابهات نام می‌برد) باید در ظرفهای متناسب با زمان قرار گرفته و با زبان و وسایل و شرایط و امکانات و حساسیتهای جهت‌گیریهای خاص زمان که متغیر است عنوان و تفسیر و تجزیه و تحلیل شود.^{۲۸} در غیر این صورت هم خود مفاهیم و حقایق و هم ظروف و اشکال از بین خواهند رفت.^{۲۹}

و البته با کشف مفاهیم و جهت‌ها و روح حقایق از بطنهای متشابه در طی زمان بعلت پیشروی جامعه و علم و انسانها، این تشابهات قابل تاویل، به دانستیهای روشن و مشخص (باصطلاح محکّمات) تبدیل شده که محکّمات نیز مستلزم تغییر و تحولند.^{۳۰} در رابطه با احکام نیز که در حقیقت حکم یا قانون یا شکل مادی از یک حقیقت اعتقادی هستند و وسیله و فرم تحقق آن حقیقت در یک شرایط زمانی و مکانی، باید براساس الهامی که از جوهره مذهب گرفته می‌شود وضع گردد. چه همانگونه که گفته شد جوهره هر مذهب، روح، فلسفه و هدف احکام و قوانینند. احکام خود به دو دسته عبادی - فردی و اجتماعی قابل تقسیمند. دسته اول مفاهیمی ثابت هستند که متناسب با درجه فهم و تفسیر تاویل‌کنندگان آن معنی می‌یابند و به میزان شعور و آگاهی آدمی اوج می‌گیرند. بعنوان مثال شریعتی در بررسی نماز آن را بعنوان کشش روح بسوی کانون معنوی جهان، مفهوم ثابتی دانسته که در درجات متفاوت از فهم و عمق اندیشه برخوردارکنندگان با آن قرار دارد و یا برداشت از حج را دقیقاً به تعدد افراد حج‌کننده متفکر و اندیشمند، متعدد می‌داند.^{۳۱}

در رابطه با دسته دوم یعنی احکام اجتماعی، اساساً تغییرات بسیار مشخص‌تر و محسوس‌تر از سایر بخشهاست. زیرا در ارتباط با واقعیتهای اجتماعی هر جامعه، هر عصر، هر شرایط و امکانات و حساسیتهای خاص زمانی و مکانیست و لذا باید براساس این تغییر واقعیتهای موضوع آنند به تطبیق خود

پردازند. در غیر این صورت اشکال با محتواها در تضاد قرار گرفته و یا لااقل با آن بیگانه می‌شوند و تحقق آن را کند یا ناقص می‌سازند چنانکه شکل سنتی اطعام مساکین که وسیله‌ای برای مبارزه با فقر بود، در شرایط یک مبارزه اجتماعی و طبقاتی بود محرومان، وسیله‌ای برای تحکیم فقر و مانعی در راه نجات محرومان می‌گردد.^{۵۱}

باید توجه داشته باشیم یکی از مکانیسم‌هایی را که شریعتی در زمان خود برای تحول بخشیدن به اندیشه مذهبی مطرح می‌سازد - یعنی تئوری اجتهاد - در دو مقوله بینشی و ابزاری بکار می‌گیرد. در آنجا که اجتهاد را بعنوان نظریه‌ای برای یک انقلاب دائمی در اندیشه و تفکر و مذهب مطرح می‌سازد و آن را وظیفه و تلاشی می‌داند که بر حسب پیشرفت علم و آگاهی مردم در پی تحول بخشیدن به تلقی و برداشت مذهب در ذهن و اندیشه و دریافتهای علمی زمان است و ممکن ساختن تحقق آن مذهب بر حسب زمان و به میزان کشف و فهم بهتر حقایق و معانی و مفاهیم، به مقوله بینشی و عبارتی همان مفهوم گرایی و الهام بخشی در مذهب پرداخته است و در آنجا که مسئله ارائه احکام با برداشتهای مناسب با زمان و نیازها را توسط اجتهاد مطرح می‌سازد مقوله ابزاری آن را مدنظر دارد و البته در همان جا نیز که بعد ابزاری و موضوعی اجتهاد را که حدودا در دو، سه دهه قبل مطرح ساخته در نظر دارد، دارای تفاوت کیفی و ماهوی با اجتهاد موردی و محدود که امروزه در دهه هشتاد و در بعد از یک انقلاب مذهبی در جامعه مصطلح و مرسوم است و پاسخ حداکثر ولی ناتوان رفرمیستها جهت انطباق مذهب سنتی با نیازهای جامعه بعد از انقلاب می‌باشد. شریعتی در همان سالها که اجتهاد فراگیر خود را در رابطه با واقعتهای روز مطرح ساخته و آن را به الیناسیون، استعمار، تکنوکراسی، دمکراسی، فیلم، ناسیونالیسم، تکنولوژی و... و... تعمیم می‌دهد تحرک فقه را (البته منهای مواردی که بسود سرمایه داری و طبقات حاکم است. زیرا در این موارد فقه بسیار بدیع اندیش، بدعت ساز و نوجو و طرفدار تطبیق مذهب با زمان و نیاز آن می‌گردد.^{۵۲}) تحرکی بسیار تدافعی دانسته که با دنباله روی از زمان بگونه‌ای از داخل کتب فقهی به توجیه رویدادها می‌پردازد و سازنده و هدایتگر زمان و حوادث نیست.^{۵۳} و امروزه نیز چنین است زیرا بیشترین تلاش اسلام رفرمیست در طرح اجتهاد موردی و محدود به شکل بسیار تدافعی بوده که طبیعتا توان شکستن بن‌بستها و نشان دادن راههای خروج از بحران انسان امروز را ندارد. اندیشه آنان اساسا قادر به درک مقوله معنی، مفهوم و محتوی مذهب و اندیشه مذهبی نیست. در حالیکه نیاز جامعه امروزین ما را اسلام مفهوم گرا و الهام بخش برطرف می‌سازد. هرچند که دارای اشتراکاتی نیز با اسلام باز و مترقی است.

نیازها و ضرورتها بسیار سریعتر از آنچه که به تصویر آید، عوض می‌شوند. این تعویض مداوم نیاز به ایجاد و جنبشی جدید با هویت‌های متناسب توسط جامعه روشنفکری ما را با خود به همراه دارد. جامعه‌ای که خود در طول تاریخ پرفراز و نشیب همواره متأثر از اندیشه و تفکرات جهانی و عمدتا غربی بوده است. متأسفانه دامنه این تأثیرپذیری از آموزش دائمی‌ایی که هر تفکر و اندیشه‌ای از سایر تفکرات، علوم و تجربیات دیگر می‌تواند داشته باشد تا تقلید و کپی برداری صرف گسترده است. و دردناکتر آنکه جنبه تقلید و کپی برداری آن قویتر از جهات مثبت و خلاقه آن می‌باشد. روشنفکران ما در ریشه‌یابی عوامل بحرانهای امروزین جامعه، بجای دستیابی به ریشه‌های اصلی و بنیادین، بنوعی حقارت نسبت به توانائیهای بالقوه در مذهب، فرهنگ ملیت خود رسیده‌اند.

این خطرناکترین حالت فاجعه‌آمیز برای جامعه و ملتی است که توانهای داخلی را کنار گذاشته و نادیده گیرند. آنان باید بدانند فراگرد دگرگونی و پویایی با حفظ هویت ملی و مذهبی ما در تضاد نیست و بهره‌مندی مطلوب از سایر دستاوردهای بشری به مفهوم از ریشه‌کنده شدن کلیت وجودی جامعه‌مان نمی‌باشد. سیر حرکت مذهب و فرهنگ ما در طول تاریخ نشان داده که آنها بطور دائم در حالت تبادل و کنش

و واکنش دائمی با محیط پیرامون خود بوده و قدرت بالندگی آن و ریشه دار بودنشان نیز در همین است. انعطاف پذیری و تطبیق با محیط در حال تغییر و در عین حال همراه با حفظ هویت. در حال حاضر جامعه ما در دوران گذار می باشد. مدت زمان طول خواهد کشید تا جامعه بتواند بر بحرانهایش فایق آید. اگر با نظری کوتاه به وضعیت موجود نگاه کرده و با رسیدن به یک تحلیل مقطعی به عمل پرداخته شود، دچار اشتباهاتی بس اساسی گردیده که تاریخ روشنفکری جامعه ما همواره سرشار از آن بوده است. اما اگر با دیدی وسیع تر و همه جانبه تر به بررسی مناسبات موجود پردازیم، بسیاری از مسایل و فضاهای موجود را ناپایدار خواهیم یافت. مسائل و واقعیتهایی که ضمن توجه به آنها، نباید ملاک اصلی ما در تجزیه و تحلیل قرار گیرد. بیاد داشته باشیم که تضادها همواره وجود دارند و بطور یقین شدت نیز خواهند یافت. مهم داشتن برخورد صحیح و یافتن پاسخ شایسته و مناسب برای آنها و حل نمود نشان به نفع توده های مردم است. نوگرایی مذهبی باید با دید و تبیینی روشن و صحیح در تمامی صحنه های اجتماعی حضوری فعال داشته باشد و بر آن باشد تا به نیازهای زمان پاسخ های شایسته و مناسب دهد. آنان باید توجه داشته باشند که تا به امروز نه تنها عمق تفکر پیشگامان اندیشه الهام بخش و مفهوم گرا یعنی سید جمال، اقبال و شریعتی درک نگردیده که حتی برداشتهای انحرافی نیز از آن بعمل آمده، خواستها و دیدگاههای آنان تحریف و یا در مسیر دیگر قرار گرفته و آب به آسیابی ریخته شده که آنها با آن موافق نبوده اند و این همان تحقق تراژیک آرمانهای آنان است. ولی بهر حال اندیشه های این بزرگان و عمدتاً شریعتی به مثابه پشتوانه های عظیم فکری و تاویلهای متفاوت از آنها، باعث گردیده که حضور آنها تا به امروز و نیز در فرداهای بعد ادامه داشته باشد و عرصه های خاصی را در حرکت نوگرایی دینی بگشاید. که اگر در حال حاضر چندان محسوس نیست ولی راهگشا بودن خود را در سالهای آینده با دستاوردهایی که با خود به همراه می آورد، نشان خواهد داد. در حال حاضر رنسانس در جامعه ما در حال انجام است و همه را بنوعی متأثر ساخته است. حتی اندیشه سنتی و رفرمیست نیز بخاطر قدرت سیاسی ناچار به اجتهاد انفعالی در احکام دینی شده که خود حرکت کوچکی نیست. نوگرایی اسلامی و عمدتاً جناح مترقی و رادیکال آن باید ضمن توجه به چندگانگی رنسانس، گذشته های فکری و سیاسی را نقادانه تر مورد تجزیه و تحلیل قرار دهد و با دیدی اساسی و مترقی در نگرش به جوهره ها، مفاهیمی فراتر از قالبها و احکام ایجاد نماید و به تجربه، اخلاق و زندگی انسانها جهت بخشد. ولی بواسطه اعتقاد به مردم بعنوان بستر حرکتی در هوا حرکت نکنند، به زمین آید، زمان را بفهمد و بدور از افراط گرایی و محافظه کاری بینشها را بگشاید و در ارائه مدلهای و سیستمها احتیاط بخرج دهد. به چرائی قوانین و احکام توجه و چگونگی اجرای آن را به جامعه و شرایط و زمان واگذارد. مفاهیم و جهتها را دریافت و شکل یابی را به تجربه و دستاوردهای بشری محول نماید. فراروی نوگرایی اسلامی فضایی بس گسترده و متنوع است. مداحی پیشگامان توسازی اندیشه مذهبی کار و وظیفه آنها نیست. هنوز مقوله های بسیاری در عرصه اندیشه و عملکرد آنها وجود دارد که ناشناخته مانده و باید مورد توجه و تاویل راهگشا قرار گیرد. نوگرایی اسلامی باید با اقبال و شریعتی پروازی در اوج داشته باشد، یاد بگیرد که پوسته مذهب و اندیشه مذهبی را بشکافد و از فرم بسوی محتوی حرکت کند و با الهامی که از محتوای این مذهب دریافت میکند به نیازهای مختلف جامعه و مردمش با زبان مناسب پاسخ دهد. خرداد ۷۳

پانوشتها

- (۱) م. آ. ۵ ص ۱۴۲ - ۱۴۱
- (۲) در رابطه با مذهب و هدف آن رک به ص ۴ و ۳ از کتاب احیای فکر دینی در اسلام از محمد اقبال لاهوری.
- (۳) عصر عقلیگری که اقبال آن را تحت همین نام قبول دارد تعبیری است که وی از استاد وایتهد در تایید سخنان خود نقل قول کرده است.

۴) در رابطه با معرفت دینی ر.ک به ص ۵۰ و ۷۰ کتاب احیای فکر دینی در اسلام.

۵) ر.ک به منبع بالای ص ۱۹، ۷۰ و ۱۶۹

۶) ر.ک به منبع بالای ص ۲۱

۷) ر.ک به منبع بالای ص ۸۶

۸) ر.ک به منبع بالای ص ۹۳

۹) ر.ک به منبع بالای ص ۱۲۷

۱۰) ر.ک به منبع بالای ص ۱۹

۱۱) ر.ک به منبع بالای ص ۶۶

۱۲) ر.ک به منبع بالای ص ۱۶۲

۱۳) ر.ک به منبع بالای ص ۶۸

۱۴) ر.ک به منبع بالای ص ۹۹ (۱۵) ر.ک به منبع بالای ص ۱۳۹

۱۵) ر.ک به منبع بالای ص ۱۴۲

۱۶) ر.ک به منبع بالای ص ۱۰۸

۱۷) ر.ک به منبع بالای ص ۱۰۷

۱۸) ر.ک به منبع بالای ص ۱۴۵

۱۹) ر.ک به منبع بالای ص ۲۰

۲۰) ر.ک به کتاب اندیشه سیاسی در اسلام معاصر - حمید عنایت ۱۱۳

۲۱ و ۲۲) ر.ک به کتاب احیای فکر دینی در اسلام ص ۱۳

۲۳) ر.ک به کتاب احیای فکر دینی در اسلام ص ۱۱ - ۱۰ و ۱۵۱ و ...

۲۴) مقاله‌های روح فرهنگ و تمدن اسلامی و اصل حرکت در ساختمان اسلام در کتاب احیای فکر دینی در اسلام.

۲۵) ر.ک به احیای فکر دینی در اسلام ص ۱۹۲

۲۶) ر.ک به احیای فکر دینی در اسلام ص ۱۸۷

۲۷) ر.ک به احیای فکر دینی در اسلام ص ۱۹۲ - ۱۹۳

۲۸) ر.ک به احیای فکر دینی در اسلام ص ۱۹۳ - ۱۹۴

۲۹) ر.ک به احیای فکر دینی در اسلام ص ۱۹۵

۳۰) ر.ک به احیای فکر دینی در اسلام ص ۱۹۷ - ۱۹۸

۳۱) ر.ک به احیای فکر دینی در اسلام ص ۲۰۰ - ۲۰۲

۳۲) ر.ک به احیای فکر دینی در اسلام ص ۲

۳۳) ر.ک به کتاب اندیشه سیاسی در اسلام معاصر - حمید عنایت ص ۲۶۸

۳۴) م. آ. ۷ - ص ۹۱، م. آ. ۱۸ ص ۵۷ و ۵۸

۳۵) م. آ. ۲۳ - ص ۲۸۲

۳۶) م. آ. ۳۵ - ص ۱۹

۳۷) م. آ. ۶ - ص ۲۲ و ۲۱، م. آ. ۲۹ ص ۶۲۶ و ۶۲۴ و م. آ. ۳۳ ص ۷ - ۱۱۰۴

۳۸) م. آ.

۳۹) م. آ. ۳۰ ص ۶۳

۴۰) م. آ. ۳۳ جلد - ص ۲۵۳

۴۱) م. آ. ۱۵ جلد - ص ۱۵۹

۴۲) م. آ. ۱۵ جلد - ص ۲۱۹

۴۳) م. آ. ۱۵ جلد - ص ۲۲۰ و ۲۱۹

۴۴) ر.ک به م. آ. ۳۵ - جلد ۱ - ص ۱۷۱

۴۵) م. آ. ۱۵ ص ۲۲۰ - ۲۱۹

۴۶) م. آ. ۴ ص ۲۵۳

۴۷) م. آ. ۱۸ ص ۷۳

۴۹ م. آ ۱۷ ص ۵۷ - ۵۱

۵۰ م. آ ع ص ۲۲ - ۲۱ و م. آ ۳۳ ص ۷ - ۱۱۰۴

۵۱ م. آ ع ص ۲۲ - ۲۰

۵۲ م. آ ۱۰ ص ۹۸ - ۹۷

۵۳ م. آ ۱۹ ص ۱۱۶

۵۴ م. آ ۷ ص ۲۵۵

ضرورت اجتماعی دین ایدئولوژیک

ک. پارسا

در تاریخ اندیشه بشری برخی اندیشمندان به اصالت فرد معتقد بوده‌اند و همه هستی اجتماعی را انعکاسی از خصوصیات فردی بشر می‌دانسته‌اند، هستی بشری را هستی فرد بشر دانسته، چیزی را ورای فرد قبول نداشته و پدیده‌های اجتماعی را صرفاً معلول نیازهای فرد می‌دانسته‌اند.

بشر می‌دانسته‌اند در مقابل گروهی دیگر بوده‌اند که فرد را زائیده جامعه می‌دانسته و اصالت را به جمع و جامعه داده‌اند. فرد و ویژگیهای فرد را انعکاسی از ذات و هستی اجتماع و جمع می‌شمرده‌اند. فرد را لوحی سفید می‌دانسته‌اند که جامعه، گروههای اجتماعی، نهادها و طبقات هر چه می‌خواهند بر آن می‌نویسند. این ثنویت و جنگ فرد و جامعه در اندیشه‌های بشری بطور مستمر بوده است تا اینکه در این اواخر فکر توحید و یگانگی فرد و جامعه سرزد و بر اندیشه‌های مطلق و یک جانبه پیشین خط بطلان کشید و ارتباط دو جانبه بین فرد و جامعه را عنوان کرد که نه فرد بطور مطلق زائیده و طفیلی جامعه است و نه جامعه فاقد وجودی مستقل از فرد است بلکه هر دو زائیده همدیگر و وابسته به همدیگر و در عین حال دارای وجودی مستقل از همدیگرند که بر هم فشار و نیرو اعمال می‌کنند. لازم به توضیح است که ما هیچگاه شاهد "فرد" نبوده‌ایم و همیشه آنچه مادیده ایم و می‌بینیم "شخص" بوده است. فرد ارگانیک فردی است که فقط وجودی واجد رشد و تولید مثل است بدون هیچگونه فرهنگ، ولی "شخص" فردی است که در یک فرهنگ از پیش موجود رشد کرده، اجتماعی شده و باورها، اعتقادات، گرایشات و خصوصیات پدیدار کرده و به اصطلاح "شخصیت" یافته است.

بنابراین در این مقاله اگر از کلمه فرد استفاده کرده‌ام منظور همان شخص است. در مجموع فرد و ارگانیک فردی می‌تواند قبل از اجتماع وجود داشته باشد ولی شخص هرگز.

این اندیشمندان می‌گویند فرد دارای هویت و ساختمانی جدا و مجزا از جامعه نیست. آنطور که بتواند به تنهایی و در خلاء دارای خصوصیات و ویژگیهای روانی فکری و شخصیتی شده باشد و در مقابل نیز شرط لازم (و نه کافی) برای وجود یافتن جامعه وجود فرد است و جامعه نیز یک ساخت تشخیص یافته بدون ارتباط با فرد نیست. فرد و جامعه در یک روند با تأثیر و تأثر متقابل، وجود و ماهیت یافته‌اند و این روند هنوز و همیشه در جریان خواهد بود و به اصطلاح، "ذهن" و "جامعه"، "ساخت" نیستند بلکه "فرآیند" هستند و اشتباه است که فکر کنیم جامعه ساختی مستقل و مجزای از فرد است که کاملاً بر فرد مسلط است و فرد جز تجلی خصوصیات و ذات آن نیست و حالات و افکار و احساسات انسانها و روان شناسی آنها همه خطوطی است که وجود "جامعه" بر دفتر خالی و سفید "ذهن" آنها کشیده است و همچنین اشتباه است که فکر کنیم جامعه فاقد وجودی مستقل و حیاتی مجزا با قانونمندیهای ویژه‌ای است و همه چیز را به روانشناسی فرد برگردانیم و در ذهن و درون فرد خلاصه کنیم حقیقت آن است که "ذهن" و "جامعه" ساخته دست همدیگر و وابسته به هم و در عین حال در ارتباط متقابل با هم، مانند دو مرکز مستقل بر هم نیرو وارد می‌کنند و کلاً "فرد بدون جامعه و جامعه بدون فرد، هر دو افسانه‌اند و آنچه حقیقت دارد تعامل و کنش متقابل بین فرد و جامعه است."

نتیجه کلام این است که آنچه پیش روی ماست، مجموعه درهم بافته و بهم پیچیده‌ای از فرد و جامعه (نهادهای اجتماعی) است ولی در آغاز برای فهم مطلب، بهتر است بطور ذهنی این دو را از هم تفکیک و جدا کنیم و فرض کنیم که زمان را شکافته‌ایم و به آغاز پیدایش اجتماع یعنی اولین برخورد دو "فرد" برگردیم، می‌بینیم که هر چیز از برخورد و کنش متقابل بین دو "فرد" (دو روان) آغاز می‌شود ولی آیا این تقدم تاریخی وجود فرد بر جامعه را می‌توان دلیل تقدم فعلی فرد بر جامعه دانست و برای جامعه و

نهادهای اجتماعی حیات ویژه و قانونمندیهای ویژه و مجزای از فرد قائل نباشیم، البته که اینطور نیست، زیرا از یک طرف بقول علماء این یک خطای "تقلیل گرایی" است یعنی هم چنانکه یک سلول زنده را علیرغم اینکه در بنیاد و اساسش چیزی جز عناصر شیمیایی و روابط بین آن عناصر نیست ولی سلول برای خودش حیات و قانونمندی خاصی دارد که قابل تقلیل و کاهش به روابط بین عناصر شیمیایی نیست و بایستی برایش حیاتی خاص و وجودی ارگانیک در سطحی برتر و فراتر از هستی عناصر شیمیایی قائل باشیم، در جامعه نیز اینگونه تقلیلی روانیست و علیرغم بنیادی و اساسی بودن وجود فرد برای جامعه، جامعه خود هستی و حیاتی فرافردی و ارگانیکی دارد که برای خودش حیات و مرگ و قانونمندیهای دارد (لکل امه اجل: برای "امت" مرگ هست، بجز مرگ برای فرد که موضوعی جداست) اهمیت موضوع در آن است که بقول اقبال: "قرآن کتابی است که در مورد عمل بیش از اندیشه تاکید می کند." و خود اقبال نیز تاکید بسیاری بر عمل دارد: "به ضرب تیشه بشکن بیستون را که فرصت اندک و گردون دورنگ است حکیمان را درین اندیشه بگذار شرر از تیشه خیزد یاز سنگ است!" "من آن علم و فراست باپرگاهی نمی گیرم که از تیغ و پیر بیگانه سازد مرد غازی را" و دوم اهمیت عمل در شکوفاندن و رشد آدمی، آنچنان که شریعتی می گوید: "کار، ایدئولوژی را از حافظه و از ذهن به عمق وجود و فطرت انسان فرو می برد و باسرت او می آمیزد و عجین می کند و بدین شکل است که یک ایدئولوژی تبدیل به یک ایمان می شود." عمل گرایی شاخص اسلام حقیقی و به بیانی دیگر دین ایدئولوژیک است و البته هرگز عمل جای اندیشه را نمی گیرد و چنانکه خود شریعتی می گوید: "مقصود این نیست که بنوعی پراگماتیسم دچار شویم و ملاک فکری را ملاک عملی بگیریم زیرا پیش از آن باید مبنای ایدئولوژیک داشت تا عمل صالح را از غیر صالح تشخیص داد." صحبت این است که اگر چه ارگانیک فردی بر جامعه تقدم تاریخی دارد ولی آنچه پس از هزاره های سپری شده پیش روی ماست نهادهای اجتماعی و جامعه های قوام یافته و مستحکم و جدای از افراد و حتی مسلط بر آنان است، که این همان داستان از خود بیگانگی انسان و اسارت وی توسط محصول دستش می باشد. بلی پایه و بنیان وجودی جامعه، کنش متقابل و تعامل میان دو فرد است اما همچنان که متفکران گفته اند، "رفتار" پس از تکرار شدن های فراوان به "رسم" مبدل می گردد و با طولانی شدن زمان این تکرارها، تبدیل به "سنت" میشود، هنگامی که رفتاری به صورت سنت درآید آنچنان قوام و استحکامی یافته است که حتی تصور تعطیل یا تغییر و تبدیلیش برای فرد مشکل و گاه نامقدس و نامشروع جلوه می کند و اینگونه یک رفتار صرفاً فردی پس از تکرار و گذشت زمان به موجودی خارجی (خارج از فرد) و قدرتمند با اعمال و نیرو و فشار و اجبار بر فرد مبدل می شود. نهادهای اجتماعی نیز جز کنشهای مکرر و پایدار نیست که الگوهای ثابت و نیم ثابتی برای رفتار شده اند مستقل از فرد و حتی مسلط بر فرد و تحمیل کننده شیوه کنشی خاصی بر خواست و اراده فرد، چه از درون و با تربیت فرد در اجتماع و اجتماعی شدن فرد و به اصطلاح "جامعه پذیری" و چه از بیرون و به شکل هنجارها و قوانین اجتماعی و یا به اصطلاح "کنترل اجتماعی".

حال با بیرون آمدن از اصالت فرد یا اصالت جامعه و با نگاهی توحیدی بر نگریستن به بشر و فرآیندی دیدن فرد و جامعه، وارد بحثی مرتبط با دیدن و ایدئولوژی می شویم.

هر پیامبری و هر روشنفکر مصلحی که در صدد تغییر وضع موجود انسانهاست در برابرش انسان را به صورت فرد واحد و مجزا نمی بیند، آنچه موضوع و ماده کارش است، فرد انسانی اسیر در زنجیرهای در هم بافته و ناپیداست.^۱ در برابر او چرخه فاسدیت از ساختهای اجتماعی مسخ کننده فرد و فرد مسخ شده توسط ساختها و در نتیجه در خدمت قوام و دوام همان ساختها، مصلح روشنفکر اگر بی توجه به نهادهای اجتماعی و اهمیت و تاثیر آنها، صرفاً به سراغ فرد برود و رسالتش را تنها آگاهی دادن به فرد و ایجاد تحول و

دگرگونی در فرد بداند، اقدام او اگر نگوئیم عبث، اقدامی بی پاداش و عقیم خواهد شد زیرا تمامی رشته‌های مصلح فردگرا براحتی توسط ساختهای مسلط و قادر پاره و ترفندهایش تماماً خنثی خواهد گشت چرا که این دو در یک چرخه و دور همدیگر را تقویت می‌کنند و به حفظ و پایداری یکدیگر کمک می‌کنند، نهادهای اجتماعی منفعل و خنثی نیستند که در برابر تغییرات فرد واکنش نشان ندهند. از سوی دیگر چنانچه روشنفکر مصلح، بی توجه فرد، تنها بر اصلاح و دگرگونی نهادهای اجتماعی همت گمارد، این بار افراد در برابرش می‌ایستند و خواسته و ناخواسته، آگاه و ناآگاه از هرگونه تغییر می‌گریزند و یا می‌ایستند و از سنتها و مقدسات به ارث رسیده از پیشینیان دفاع می‌کنند و مرتدان از "شیوه‌های پدارن" را طرد می‌کنند و از خود می‌رانند. برای تاکید بر اهمیت مسئله و روشتر شدن موضوع مثالی می‌آورم، چنانچه مصلحی معتقد باشد که ساخت سیاسی جامعه‌اش و نهادهای سیاسی دیکتاتوری حاکم بر جامعه‌اش، مسخ کننده و از خود بیگانه کننده انسان اند، اگر برای نجات انسانها کوشش و توانش را تنها بر تغییر نهاد سیاسی متمرکز سازد و مثلاً به جای نهاد سلطنت که جلوه دیکتاتوری زمان اوست، نهاد جمهوری بگذارد، بدون کار روی افراد و بدون تغییر "انفس" حتی اگر موقتاً موفق به آن دگرگونی گردد، دیری نمی‌پاید که همان افراد، دیکتاتوری را در چهره‌ای دیگر پذیرا می‌شوند و حتی خود مبلغ مشوق و عمله بیمزد و موجب آن میگردند چنانچه در تمام کشورهای انقلابی جهان سومی پس از انقلاب شاهد انواع دیکتاتوری‌های تک حزبی و رئیس جمهورهای مادام‌العمری هستیم و از سوی دیگر اگر این مصلح تنها به اصلاح فرد پردازد و سعی کند بدون توجه به وضع نهاد سیاسی، فرد را از تار و پودهای عنکبوتی دیکتاتور - پرستی و ذلت و زبونی مادون انسانی‌اش نجات دهد با مشکلات عمده‌ای مواجه خواهد گشت، اول اینکه شناساندن یک حقیقت بطور ذهنی به توده مردم (نه خواص و نخبگان فکری) کاری بسیار مشکل و کم نتیجه است چرا که اصولاً شناخت توده مردم، شناختی عینی است و بر خلاف شناخت نخبگان فکری که شناختی ذهنی است. شناخت ذهنی توده‌ها براحتی دستخوش امواج سفسطه‌ها و فریبکاریهای تبلیغاتی حاکمان بر وضع موجود میشود و به سرعت خنثی و منحرف می‌گردند حتی ممکن است همان مفاهیم و شعارهای مصلح را نیز با ننگه داشتن آنها در سطح حرف از او بگیرند. دیگر اینکه نهاد سیاسی حاکم می‌تواند براحتی و با مشروعیت قانونی و به نمایندگی مردم و حتی توسط خود مردم مصلح را متوقف یا خاموش کند. حال در این وضع نوید کننده مصلح با این چرخه فساد که ریشه در فرد و جامعه دوانده است چه باید بکند؟ پاسخ را می‌توان از شناخت وضع موجود گرفت، گفتیم که در وضع موجود فرد و نهادهای اجتماعی در چرخه‌ای باطل همدیگر را تقویت می‌کنند و ثبات و پایداری می‌بخشند و از این طریق سد راه هر تغییری می‌گردند با این آنچه هست "می‌توان آنچه باید" را کشف کرد و آن اینکه بایستی چرخه‌ای حق بجای آن چرخه باطل در کار آورد یعنی باید در یک آن از هر دو سو وارد شد و انگشتها را با هم به هر دو طرف گذاشت، هم بر فرد و هم نهاد اجتماعی تا این دو نیز بتوانند متقابلاً همدیگر را ثبات و قوت بخشند. بنابر این نتیجه‌ای که میگیریم این است که هر پیامبر و مصلحی و هر دین و مکتبی که دغدغه‌رهای و نجات و اندیشه وضع کنونی به وضعی دیگر را دارد برای نتیجه گرفتن و توفیق ناچار باید هم به فکر فرد باشد و هم به فکر نهادهای اجتماعی، آنکه از وضع موجود فرد و نهادهای اجتماعی ناراضی است، پیش از عمل باید طرحی از وضع مطلوب هم فرد و هم نهادهای اجتماعی داشته باشد. ادیان الهی نیز اگر برای رهایی و رستگاری بشر از وضع کنونی‌اش ادعایی دارند ناچارند جهتی را که ارائه می‌دهند ناظر بر هم فرد و هم اجتماع و نهادهای اجتماعی باشد.

ادیان الهی را می‌توان به دو جزء تقسیم کرد:

۱- جهت

۲- ماده

"جهت" همان روح و عصاره هستی دین است که فراتر از تاریخ و جغرافیا و مستقل از زمان و مکان و آشنای با فطرت خدایی انسان است. "ماده" دین، شریعت و ایدئولوژی دین است که با هر پیامبری و در هر عصری دگرگون می‌شده است و در ارتباط با زمان و مکان و به اقتضای شرایط و احوال طراحی و وضع می‌گشته است.^۱

آفت و گرفتاری همه ادیان الهی این است که "جهت" دین فراموش شده و "ماده" دین قداست یافته و جای جهت نشسته و باعث رکود و انحراف گشته است، علت اینکه با مرگ پیامبران پس از اندک مدتی پیام الهی مسخ گشته و از حرکت و حیات بخشی افتاده همان موضوع عینی بودن شناخت ناس است، با مرگ پیامبران و حتی در امت موسی با دور شدن موقت پیامبر از مردم، آن شناخت ذهنی توده دوام نیاورده و به جایش شناخت عینی را که در زمان حیات پیامبر کسب کرده‌اند و یا با واسطه نسل‌ها به آنها رسیده است را به عنوان حقیقت تام دریافت و آن عینیات زمانی - مکانی را مقدس و فرا زمان - مکان پنداشته و در نتیجه تمام آرمان و رسالت خویش را پیاده کردن و اجرا کردن همان "ماده" دینی زمان پیامبر، در زمان خویش می‌دانند، حتی اگر تناسبی هم نداشته باشد. در مقابل این جریان دو گرایش عمده در جامعه دینی ما وجود دارد، گروهی "ماده" دین را عصری می‌دانند و وابسته به مقتضیات زمانی - مکانی و "جهت" دین را عنصر ثابت، پایدار و فراتر از زمان و مکان و نجات بخشنده همه انسانها در همه جا و همیشه می‌دانند و معتقدند، آنچه توسط همه پیامبران الهی تکرار شده و درگفتار و پیام همه آنها بوده "جهت" دین است و نتیجه گرفته‌اند که روشنفکران نیز باید پس از پیامبران و خاتمیت، همان "جهت" را بگیرند و با الهام از آن جهت، "ماده" دینی برای زمان و مکان خویش، به نیروی علم و دانش بشری خویش بیافرینند و این عمل را تبدیل دین به ایدئولوژی نامیده‌اند.

گروهی دیگر علیرغم عصری دانستن "ماده" دین، برای نجات دین از عصری شدن و برای اثبات ثبات و فوق تاریخی بودن دین نه تنها روبه تفکیک "جهت" دین از "ماده" دین نکرده‌اند بلکه از پایه، جهت مند بودن دین را انکار کرده‌اند و حتی جهت دار بودن فرد (تقوی داشتن فرد) را کار دین ندانسته و آن را پیش شرط فایده دین برای فرد و نه زائیده و برخاسته از دین دانسته‌اند. دین را بی جهت و به تعبیری "رسن" میدانند که با آن می‌شود هم بدرون چاه رفت و هم از چاه بیرون آمد و البته بطور تناقض آمیزی باز آرمانهای دینی مانند "جهاد با ظالم"، "هجرت"، "کمال جوئی"، "عدالت طلبی" و... را در دین انکار نمی‌کنند.

در مجموع اندیشه صحیح را فردی بودن دین می‌دانند و اصراری بر رابطه مستقیم دین با نهادهای اجتماعی ندارند و معتقدند که نهادهای اجتماعی جز نتیجه و ساخته کنشهای فردی نیست و پس اگر فرد دینی بشود، نهادهای جامعه نیز دینی می‌شود و مراد دین در جامعه برآورده می‌گردد که این را "ایدئولوژی دینی" نام نهاده‌اند. این دیدگاه به قول معروف بیشتر "علت" دارد تا "دلیل". "دلیل" ندارد زیرا که اولاً با شیوه‌های شناخته شده پیامبران مبنی بر دخالت مستقیم در تغییر و تحول نهادهای اجتماعی و طراحی و جایگزینی نهادهای جدید و تشکیل امت و مدینه‌های مجزا و حتی جدائی جغرافیائی امت و جامعه مورد نظرشان، (علاوه بر تحول درونی افراد) هم خوانی ندارد و دیگر اینکه شواهد دینی و یا استدلال دینی محکمی ارائه نداده‌اند، از طرف دیگر "علت" دارد زیرا که بوضوح عکس‌العملی (چه از سر مصلحت و با نگرش ابزاری و چه حقیقت پنداری) در برابر محیط است، در شرایطی که دین "ماده" گرا (ماده دینی) بر جامعه مسلط گشته و با اصالت دادن به عینیات و ماده دینی عصر پیامبر در پی شباهت صوری جامعه و فرد به عصر پیامبر است و در این میان رشد، دگرگونی و کمال فرد فراموش و قربان گشته، این گروه در مقابل بر باطنی بودن و فردی بودن دین تاکید می‌کند، از سوی دیگر چون دین "ماده" گرای مسلط در دریافت حقیقت

دین نیازی به علم روز بشر احساس نمی‌کند و معتقد است که حقیقت همان عینیات عصر پیامبر است و لذا در فهم انسان و تعالی انسان و جامعه انسانی نیازی به علوم انسانی نمی‌بیند و حتی آن را با چشم تحقیر و دشمنی می‌نگرد.

این عکس‌العمل روشنفکران علمی را نوعی مشروعیت و صلاحیت داده است. علاوه بر اینها، فقدان تبیینی دقیق و کامل از "دین ایدئولوژیک" (که جامع و مانع باشد) و هم‌چنین کمبود و فقدان امکانات و میدان عرضه و معرفی همان طرح ناقص و ناکامل "دین ایدئولوژیک" زمینه‌ساز پیدایش و طرح‌گردیدن این اندیشه گشته است. گفتیم که گروه اول معتقدند که دین برای اصلاح و رستگاری بشر علاوه بر فرد، بر نهادهای اجتماعی نیز انگشت می‌گذارد و برای آنان نیز جهت ارائه می‌دهد و این به این معنی نیست که "ماده" دین در عصر پیامبر که متناسب با احوال و اوضاع آن دوره بوده در دوره‌ها و جوامع دیگر هم مشروع و صحیح باشد بلکه معتقدند آن عنصر ثابت دین "جهت" دین است که دکتر شریعتی با اصطلاح خود قرآن، آن را همان "دعوت" می‌داند و می‌گوید: "هر پیامبری که به هدایت قوم خویش مبعوث می‌شده است بر حسب زمان و مکان و شرایط گوناگون محیط خویش از قبیل نظام اجتماعی، بنیاد اقتصادی، موقعیت تاریخی، کیفیت انحراف فکری و اخلاقی و سطح تمدن و فرهنگ... شریعتی متناسب با شرایط محیطی و واقعیت‌های عینی زمان و نیازهای اساسی مردم خویش داشته است که با "شریعت"‌های پیامبران راستین قبل و بعد خودش اختلاف داشته است، در عین حال... یک "دعوت مشترک" و جهت و جهان‌بینی واحدی که... "ملت ابراهیم" نامیده می‌شود."^{۱۱} و اما نتایجی که از کل بحث حاصلمان می‌شود از این قرار است که اولاً با درک رابطه فرد و جامعه می‌فهمیم که دین برای انجام رسالت‌اش نمیتواند بی‌توجه به نهادهای اجتماعی باشد، دین غیراجتماعی به کار فرد و نجات فرد هم نمی‌خورد، دینی که برای نهادهای اجتماعی جهتی مشخص نکند در جهت‌دهی به فرد نیز ناموفق خواهد بود و بقول شریعتی دینی که بدرد دنیا نخورد بدرد آخرت هم نخواهد خورد و ایدئولوژی شدن دین برای نیل به اهداف دین که همان خداگونه شدن انسان است ضرورتی علمی و عینی است. نتیجه دومی که گرفته می‌شود لزوم اجتهاد مستمر در دین است چراکه جامعه وجودی مستقل و حیات و حرکتی ویژه دارد و بر طبق قانونهای ذاتی و طبیعی‌اش (سنت‌های الهی) پیش می‌رود و کار فرد تنها شناخت این قوانین و شناخت مکانیسم حرکت جامعه و استفاده از آن در مسیر مطلوب و اراده شده خویش است. درست است که در امور انسانی قانون حاصل رفتار بشر است و نه رفتار بشر حاصل قانون از پیش تعیین شده، اما این اصل تنها در مورد انسان خودآگاه و رها صادق است، رفتار ناخودآگاه بشر، رفتاری کور و انفعالی است، بشر در رفتارهای ناخودآگاهش نقشی مستقل و مختار و از روی اراده ندارد بلکه در این وضع بشر جزئی از یک کل است که آن کل او را به پیش می‌برد. تنها رفتار پس از خودآگاهی بشر رفتاری فعال، آگاهانه و ارادی است. پیش از خودآگاهی، قانون طبیعت (سنت الهی) بر فرد غالب و حاکم است و پس از خودآگاهی فرد و اراده فرد است که بر علیه سنت‌ها و قوانین عصیان می‌کند، پس روشنفکر مسئول و خودآگاه باید بداند که مسئول نجات "انسان در خلاء" نیست بلکه مخاطبین او همین انسانهای محصور در شرایط و مقتضیات‌اند بنابراین بایستی مستمراً به خلق و ابداع، شیوه‌ها و نهادهایی مناسب با وضع جامعه‌اش در همان "جهت" ثابت دین دست بزنند.^{۱۲} پاسخ این است که دیدگاه کارکردی یک دیدگاه علمی است نه ایدئولوژیک یعنی طرح حرکت جامعه به تدریج از یک تعادل به تعادل دیگر و نه حرکت انقلابی آن، شرح وضع موجود جامعه است نه طرح وضع مطلوب، انقلاب یعنی تغییر در "جهت" و پس از این تغییر، باز جامعه روند طبیعی خودش را ادامه خواهد داد. دیدگاه مارکسیستی انقلاب را ذاتی جامعه می‌داند و ریشه در تضادهای شیوه تولید - روابط تولید و...، بلی انقلاب ذاتی جامعه است اما نه جامعه در مفهومی که صرفاً شیوه و روابط تولیدی باشد بلکه در این معنی که فرد و جامعه در یک فرآیند با

هم عجین شده‌اند (فرد مستقل نه فرد طفیلی جامعه) و اگر این کلیت را جامعه بنامیم آنگاه انقلاب نیز جزئی از قانونمندیهای آن کل محسوب می‌شود. ریشه انقلاب و تغییر جهت در خودآگاهی فرد نهفته است مادام که فرد به خودآگاهی نرسیده حرکت جامعه مستقل و مسلط بر فرد است و این حرکت تدریجی است نه انقلابی. نتیجه سومی که از دو نتیجه قبل بدست می‌آید این است که "دین ایدئولوژیک" برای نیل به اهداف ناچار به شناخت جامعه و عصر و مجبور به استفاده از علم و مسلح بودن به علم است درحالیکه دین غیرایدئولوژیک نیازی به علم بشری احساس نمی‌کند و حتی اگر دینداران غیرایدئولوژیک نیاز به علم را حس می‌کنند نه به ضرورت دینی است بلکه عنصری اضافی بر دین است و برای اهدافی سوای اهداف دین. می‌بینیم که رابطه دین و علم در دین ایدئولوژیک برخلاف تصور موجود نه تنها خصومت و بیگانگی و جدائی نیست بلکه هر دو در ارتباطی مجموعه‌ای، برای حصول به هدف بهم وابسته و هم‌راستا هستند. اساساً ایدئولوژی هم چون علم باید براساس قوانین کلی و براساس آرمانهای ثابت انسانی استوار باشد و اما انطباق آن با واقعیتهای موجود زمانی و مکانی در یک جامعه خاص رسالتی است که برعهده روشنفکر آن زمان که درعین حال وابسته به آن ایدئولوژی است واگذار می‌شود... انسان با داشتن یک ایدئولوژی همه‌چیز برایش روشن، مشخص و همه تکالیف از دوشش ساقط نیست، بلکه بزرگترین نقش مثبت را نیز انسان آگاه متفکر خواهد داشت و ایدئولوژی هرگز جانشین تعهد فکری، علمی، اجتماعی و اجتهادی انسان نمی‌شود.^{۱۲}

پانوشته‌ها:

- (۱) در این زمینه سه نوع تعبیر را تفکیک کرده‌اند:
اول: هستی‌شناختی بدین معنی که جامعه واقعی نخستینی است و فرد مشتق از آن، دوم، اخلاقی به این معنا که منافع فرد باید تابع جامعه باشد و سوم، جامعه شناختی یعنی واقعیت اجتماعی قابل تقلیل به سطح فردی نیست و جامعه بیش از شمار افراد و حاصل جمع افراد است.
- (۲) ابن‌اندیشمندان تحت تأثیر مکتب پراگماتیسم بوده‌اند که خود جایگزین‌کننده فکر توحید عمل بجای ثنویت (عین ذهن) بوده و فکر می‌کنم نواندیشان دینی بایستی براین اندیشه تاملی دوباره داشته باشند.
- (۳) اقبال لاهوری - بازسازی اندیشه دینی - محمدبقائی (ماکان) ص ۶
- (۴) اقبال لاهوری - دیوان اشعار ص ۵۵۲ (انتشارات جاویدان).
- (۵) اقبال لاهوری - دیوان اشعار ص ۸
- (۶) شریعتی - م آ - ۲ - ص ۱۶۱.
- (۷) شریعتی - م آ - ۲ - ص ۱۵۶.
- (۸) بقول شریعتی انسان در چهار زندان اسیر است، طبیعت تاریخ، جامعه و نفس، ولی اینجا مورد نظر فقط جامعه است.
- (۹) مثلاً نهاد ازدواج آنچنان ساخت یافته و محکم شده که افراد براحثی نمی‌توانند شیوه‌ای دلخواه برای ازدواج برگزینند زیرا علاوه بر فشارها و تنشهای درونی از بیرون نیز تحت فشار و حتی مجازات قرار می‌گیرند.
- (۱۰) این طراح و وضع، پس از خاتمیت که بقول اقبال دوران کودکی بشر بسر آمده و بر به بلوغ خویش رسیده بعهد خود بشر واگذار شده است.
- (۱۱) دکتر شریعتی - م ک - ۷ - ص ۹۱
- (۱۲) ممکن است انتقاد شود که حرکت تدریجی جامعه یک دیدگاه کارکردی است و در این دیدگاه، "انقلاب"، ناهنجاری شمرده می‌شود و برهم زننده تعادل جامعه.
- (۱۳) دکتر شریعتی م آ - ۲۳ - ص ۹۸

"خاطرات"

(خاطراتی از: دکتر سپهری - دکتر حسین رزمجو - محمود شریعتی)

توضیح لازم:

خاطرات آقای دکتر سپهری به صورت سخنرانی در مراسمی که در تاریخ ۱۸ خردادماه ۱۳۷۳ در دانشکده فنی دانشگاه شیراز به مناسبت هفدهمین سالگرد شهادت دکتر شریعتی تشکیل شده بود، ایراد و اظهار شده است. ما باکسب اجازه از ایشان، فقط خاطرات را از سخنرانی ایشان استخراج کرده و با تلخیص و ویرایش لازم در اینجا آورده ایم. خاطره دوم را آقای دکتر حسین رزمجو از یاران قدیم دکتر و استاد دانشگاه مشهد طی مصاحبه‌ای تلویزیونی در شبانگاه ۲۹ خردادماه ۱۳۶۷ بیان کرده است که در کتاب ایشان "استاد و فرزند برومند" چاپ شده و ما از این کتاب نقل کرده ایم. خاطره سوم از آقای شیخ محمود شریعتی، عموی دکتر، نقل شده است که در مصاحبه کیهان فرهنگی با استاد محمدتقی شریعتی (سال اول - شماره ۱۱) اظهار شده و ما از آن مجله نقل کرده ایم.

خاطراتی از زندان آخر

دکتر سپهری

آنچه در این گفتار خدمتان ارائه می‌شود تحلیل دقیق با ویژگیهای علمی از اندیشه‌های شریعتی و یا شخصیت او نیست بلکه مجموعه‌ای از خاطراتی است که در مدت ۴۵ روز که با ایشان هم‌سلول بودم خدمتان ارائه می‌دهم و چنانکه گفته شد یک ماه و نیم با دکتر در یک سلول بودم.

۱- اولین سوال من از مرحوم شریعتی این بود که چه خوب بود شما بعد از آزادی به قم می‌رفتید و در جامعه روحانیت به طلبه‌های ما درس جامعه‌شناسی می‌دادید. مرحوم شریعتی خندید و گفت: مگر در جریان نیستی؟ اصلاً در آنجا مرا به رسمیت نمی‌شناسند با من مخالفند و راهم نمیدهند. گفتم من در فلان کتاب و فلان کتاب شما دیدم که از روحانیت تمجید کردید. گفت: من این اعتقاد را دارم و معتقدم که تا توده روحانیون به میدان نیایند کار اساسی صورت نمی‌گیرد ولی خوب بعضی‌ها جوسازی کردند و چنین جوی حاکم است. مگر در شیراز چنین جوی نبود. دوسه نمونه برایش نقل کردم و گفتم: من اتفاقاً اولین باری که با کتاب شما آشنا شدم از روحانی روستایمان که کتاب اسلام شناسی شما "تاریخ اسلام آنکه در مشهد تدوین شده" دست ایشان بود و می‌خواندند و کنارش حاشیه نوشته بود و در بعضی حاشیه‌ها نوشته بود: که این خبر از اهل تسنن فقط نقل شده و شیعه چنین خبری نقل نکرده. او بود که به من کتاب شما را داد.

۲- موقعی که ما جزء انجمن اسلامی دانشجویان بودیم استاد محمدتقی جعفری به شیراز آمده بود به خدمت ایشان رفتیم و وقت گرفتیم با ایشان صحبت کنیم در رابطه با روحانیت ساعت چهار صبح بما وقت دادند البته گفتند: آشیخ بهالدین محلاتی هم هستند. گفتیم اگر کس دیگری نباشد اشکال ندارد. صحبت از دکتر شریعتی شد یکی از مریدان آیه‌الله کتاب فاطمه فاطمه است را در دست داشت. او گفت که این کتاب خیلی اشکال دارد. آیه‌الله محلاتی گفت من خوانده‌ام کتاب خوبی است. بعد وقتی ما از این جلسه بیرون آمدیم رفتیم کتاب فاطمه فاطمه است را خریدیم و خواندیم. در زندان به ایشان گفتم که قرار بود شما را به شیراز دعوت کنیم و بچه‌های بالاتر که بیشتر در جریان بودند، می‌خواستند شما جلسه‌ای با آیه‌الله محلاتی داشته باشید. وقتی به خدمت ایشان رفته بودیم و گفتیم که دکتر شریعتی قرار است به شیراز بیاید و جلسه‌ای هم با شما داشته باشد ایشان گفتند: شما لازم نیست دخالت کنید هروقت دکتر به شیراز آمد من به دیداد ایشان خواهم رفت. دکتر به مناسبهایی که سرحال بودند برای اینکه به من امیدی بدهند، می‌گفتند شما آزاد

می شوید، من هم آزاد می شوم، بعد بیدار شما به شیراز خواهم آمد و بدیدن آن روحانی روستایتان خواهم رفت و به خدمت آیه الله محلاتی هم خواهم رسید.

۳- ایشان می گفت که یک دختر دانشجوی جنوب شهری مذهبی با دو دختر غیرمذهبی شمال شهری دوست بودند. یک شب آنها را به حسینه دعوت می کنند و برنامه آنها این بود که: این دختر جنوب شهری برای آن دو دختر شمال شهری چادر بیاورد و آنها نیز چادرها را سر می کردند و وقتی حسینه تمام میشد چادرها را تحویل می دادند و آنها به منزلشان می رفتند. یک شب دختر جنوب شهری سردرد می گیرد و زودتر می رود بعد دو تا دختر شمال شهری با دو تا چادر در مانده بودند که چه بکنند. آخر شب بود که به خانه می رسند. نوکر خانه در را باز می کند و آنها التماس می کنند که به پدر و مادر چیزی نگویند.

۴- دکتر نقل می کرد که یک شب به حسینه می آمدم که پدر و مادر متشخصی پیش من آمدند و از من تشکر کردند و گفتند: ما چند فرزند داشتیم که خیلی عصیانگر بودند، احترامی به ما نمی گذاشتند، درس نمی خواندند، خیابان گردی می کردند. اما مدتی دیدیم که خوب شده اند، نماز می خوانند، به ما احترام می گذارند. جریان را پرسیدیم گفتند که ما به حسینه ارشاد می رویم و ما را هم دعوت کردند. ما هم آمديم و تحت تاثیر قرار گرفتیم و اکنون آمده ایم که از شما تشکر کنیم. ۵- دکتر نقل می کرد: عده زیادی از روحانیون از قم می آمدند بعضی از آنها گاهی لباسشان را عوض می کردند و برنامه حسینه را گوش می دادند و بعد به قم می رفتند.

۶- یک نفر آمد و گفت: من کمونیست بودم. کتابهای شما را خوانده ام و مسلمان شده ام می خواهم وجوهاتم را بدهم چه کنم؟ دکتر گفت: به او گفتم: که در این زمینه از من پرس شما به روحانی محل مراجعه کنید. در این نزدیکی ها شیخی هست از ایشان پرسید و هرچه گفت انجام دهید.

۷- در سال ۵۶، یا اوائل ۵۷ بود که برای ادامه تحصیل به کانادا رفته بودم. دیدم در مسجد برادران اهل تسنن آنجا به دنبال کسی هستند که از انقلاب و شریعتی اطلاعاتی داشته باشد و بالاخره ما را در آنجا پیدا کردند. در پایان بحثی که تا ساعت چهار صبح به طول انجامید کتاب نهج البلاغه و حج دکتر شریعتی را که به انگلیسی ترجمه شده بود به آنها دادم. در آنجا شخصی بود که استاد کامپیوتر و اهل مصر بود. روزهای بعدی که به آنجا رفتم متوجه شدم که ایشان را در اتاق کارشان نمی بینم. وقتی که او را دیدم گفتم: کم پیدایی؟ گفت: من تا پایان شب می نشینم و نهج البلاغه و حج دکتر شریعتی را می خوانم و صبح ها می خوابم و اصرار کرد که من راجع به شیعه سخنرانی در مسجد ارائه بدهم. قرار شد که من مقاله ای تهیه کنم. من هم از حج شریعتی زیراکس گرفتم و تکه تکه هایش را روی کاغذ چسباندم و یک مقاله به ایشان دادم. ایشان هم یک سخنران قوی بود. مشعر الحرام، عرفات، اینها را روی تابلو کشیده بود و شروع کرد که سخنرانی مفصلی انجام بدهد. دقت کنید آن برادر مصری سنی که با ارزشهای شیعی بیگانه بود گفت: چرا در این کتاب از نسخه شریعتی که گفته است: "هر انقلابی دو چهره دارد یکی چهره خون و یکی چهره پیام و یا باید حسینی بود و یا زبیری و گرنه یزیدی هستید" در مقاله نیاوردید. گفتم: اینها ربطی به حج ندارد. توی کتاب حج ایشان نیست شما درباره حج صحبت می کنید. گفت: چرا آن نکته ای را که در حج است نگفتید: آن جایی که امام حسین حج را ناتمام گزارده و به کربلا می رود. شریعتی در این مورد حرفها دارد. گفتم: در مملکت ما که مملکت شیعه است این مورد، مورد بحث است. اگر کسی از من سوال پرسد من نمی توانم جواب بدهم. تو خیال داری در یک جمع اهل تسنن این حرفها را بزنی؟ ایشان هم گفت: این سخنرانی من نبود مال شریعتی بود.

۸- ایشان بسیاری اوقات پشت سر من نماز می خواند به من اقتدا می کرد و یا وقتی من با آن سواد کم به بعضی از کتابهایش انتقاد می کردم می گفت از این چیزها فراوان است.

۹- ایشان داستان به حج رفتنشان را برای من تعریف کرد و گفت: من قبل از اینکه به حج بروم اعتقاد

مثل شماها بود که حج امری واجب است و هروقت که انسان مستطیع شد باید به حج برود. حسینه کاروانی آماده کرده بود و می خواست من را با خودش ببرد. من دوست نداشتم با کاروان حسینه بروم دوست داشتم موقعی بروم که تنها باشم. بنابراین به مشهد رفتم تا در حسینه نباشم. هرچه زنگ زدند جوابشان را ندادم تا یکی از بچه های حسینه آمد و گفت: ما بلیط گرفته ایم و من مامورم شما را ببرم. هیچ بهانه ای برای رفتن نداشتم بنابراین رفتم ولی بمحض اینکه پیاده شدم و خانه کعبه را دیدم دگرگون شدم. شبها کارم این بود که مکانهای تاریخی را پیدا می کردم و به آنجا می رفتم و خاطرات آن را برای خودم زنده می کردم که در اینجاها چه گذشته است و نزدیکی های صبح که برای خواب می آمدم تازه می گفتند که: کاروان به کوه حرا می رود باید برای راهنمایی همراهشان بیایید. وقتی از خودشان پرسیدم که توی حجتان مطرح می کنید که مو تراشیدن یک نوع اصلاح است می گوید: من هم مقلد هستم. بنا به فتوای مجتهد عمل می کنم من از ایشان پرسیدم که: از چه کسی تقلید می کنید؟ گفت: معلوم است از حاج آقا تقلید می کنم.

۱۰- قسمت دیگری از خاطرات من درخصوص این است که شریعتی فقط یک جامعه شناس نبود و حتی از نظر ایدئولوژی فقط قوی نبود بلکه خیلی از مسائل را دیگران یا اکثریت نمی دیدند او می دید. مثلاً انقلاب را در اوج خفقان بخوبی پیش بینی کرد. حتماً نوار تفسیر سوره روم را برادران خوانده اند و گوش فراداده اند. در آنجا صحبت هایی می کند که دقیقاً انقلاب را پیش بینی می کند یادم می آید هنگام سال تحویل ۵۳ مرحوم شریعتی وضو ساخت رو به قبله نشست قرآن را گرفت و به قرآن تفال زد. من او را نگاه می کردم. چهره اش سرخ شده بود و حالت عجیبی به او دست داده بود. بعد که قرآن را گشود سوره والفجر آمد. دکتر سه بار گفت: سبحان الله. در دل شب نوید فجر!!! بعد که ما از زندان بیرون آمدیم از نظر باران سال خوبی شد ما گفتیم تفال دکتر شریعتی باران خوبی بود ولی هیچ وقت معنی شب و فجر آن را آن موقع درک نکردیم.

۱۱- بارها می گفت: من انگشت کوچک اقبال پاکستانی نمیشوم ولی زمان من یک زمان دیگرست من یک چیز ناقص را در حسینه برای دانشجو می گویم و دانشجو کاملتر از آن را بمن تحویل می دهد.

۱۲- بازجویی هایی از ایشان می شد و هروقت که می آمد تعریف می کرد و ما از این بی فکری بازجوها می خندیدیم. اما یک بار که دکتر خیلی طولانی از سلول بیرون رفت و چون برگشت او را افسرده دیدیم گفتیم: چه شده است؟ گفت: این دفعه یک بازجویی جدی داشتم بعد توضیح داد و گفت: این بار بازجویم حسین زاده بود و به من گفت: ما می خواهیم که شما آزاد شوید. بازجوی اصلی شما شاه است و ایشان باید دستور بدهد که شما آزاد شوید ما گزارشی تهیه کرده ایم که به خدمت ایشان بدهیم و گزارش هم جوری هست که شما بنابه آن گزارش آزاد شوید مثلاً گفتیم که کتاب فاطمه فاطمه است در جهت آزادی زنان است و کتاب سلمان فارسی در جهت تقویت روحیه ناسیونالیست ها است اما یک نکته برای ما مانده است که حتماً اعلیحضرت از آن سوال می کند و آن اینست که شما عارف مسلح تربیت می کنید این برداشت ما است. دکتر میگفت: گفتم شما خوب تشخیص دادید. سلولت را جدا می کنیم و قلم کاغذ می دهیم حالا بردار و بنویس. در آنجا هر توضیحی که داری بنویس. ایشان هم جدا شد. پس از دو هفته که ایشان را در راهرو دیدم پرسیدم که چی نوشتی؟ گفت: دو سطر نوشتم گفتم: من یا باید حالتی به من دست دهد که بتوانم چیزی بنویسم یا باید در یک جمعی باشد و سخنرانی بکنم، حالتی که در زندان دستم نداده و سخنرانی هم که در بین نیست.

۱۳- شخص عجیبی بود گاهی بعضی از این زندانیها که با او بودند قاچاقچی بودند. ما از آنها پرسیدیم که: دکتر را چگونه دیدید آنها همین حرف را می زدند می گفتند: بعضی وقت ها در یک عالمی می رفت که ما نمی دانستیم، کسی را آنجا نمی دید اتفاق می افتاد که نهار را جلوی می گذاشتیم ایشان نهار نمی خورد. اصلاً واقعاً هیچ کس را نمی دید در عالم خودش بود. گاهی اوقات بعد از ۱۲ ساعت از خواب بیدار می شد.

۱۴- میگفت: از نگهبان خواهش کن نظافت کردیدور را به ما بدهد. نگهبان ها هم شریعتی را دوست

می داشتند، می آمدند درب سلول را باز می کردند و همین جوری نگاهش می کردند. حتی یکی از نگهبانها پرسید: آقای دکتر من قلبم درد می کند چکار کنم؟ که نگهبان دیگری گفت: ای بیچاره! این دکتر دین است. از آن دکترهایی که فکر می کنی نیست. به من می گفت: از نگهبان بخواه که نظافت کریدور را به ما بدهد وقتی ما می گفتیم. آنها به احترام دکتر به کسی نمی دادند. ساعت ۲ بعداز نصف شب نظافت کریدور شروع می شد. دکتر تی می کشید و بلندبلند می گفت: تی کشیدن از استادی دانشگاه بهتر است و اینطور بلندبلند صحبت میکرد تا بچه های سلول بشنوند بعد که آمدیم در زندان عمومی بچه ها می گفتند: ما دلمان می خواست که بفهمیم امشب چه کسی تی می کشد.

وقتی از نگهبان می خواستیم که نظافت را به ما بدهد می گفت: سلول شماره ۱ نظافت را برداشته است. می فهمیدیم که امشب دکتر می خواهد بیاید و نمی خوابیدیم. تا آن موقع که گوشمان را به در سلول بچسبانیم تا صدای دکتر را بشنویم.

۱۵- حمامی که می رفتیم حمام خاصی بود. برای اینکه دکتر را نبینند حمام بیش از سه دقیقه وقت نمی دادند. او را به حمام بازجوها می بردند. ولی آن بار حمام خراب شده بود دکتر گفت: به نگهبان بگو ما زندانی معمولی هستیم. ما را با همه زندانیها حمام ببرند من پیشنهاد کردم گفتند: باید ببریم و بعد گفتند: یک جوری باید بروید که کسی نفهمد و ما را به دوش آخر بردند منتها وقت زیاد دادند من پشت آن مرحوم را صابون می زدم او هم با بچه هایی که در دوش روبرو بودند سلام و احوالپرسی می کرد. بچه ها می رفتند و خبر می دادند که در دوش شماره فلان شریعتی است و بچه ها وقتی وارد حمام می شدند هجوم می آوردند بطرف آن دوش بالاخره بند ما تمام شد و بند دیگر شروع شد بالاخره ما خسته شدیم گفتم: ما برویم گفتند: باید اجازه بگیریم و شما را ببریم. ولی آن روز شریعتی آنقدر خوشحال بود که با بچه هایی صحبت می کرد که تا آن روز نمی شناخت.

۱۶- شریعتی می گفت: قرار بود که من برای سخنرانی به حسینیه ارشاد بروم، دیو شده بود. وقتی که از منزل بیرون آمدم عجله داشتم. یک تاکسی بار آمد و من سوار شدم گفت: کجا؟ گفتم: حسینیه ارشاد. گفت: حسینیه ارشاد می خواهی بروی چه کار؟ گفتم: می خواهم بروم روضه گوش کنم. گفت: به آنجا نرو، می گویند آنجا فردی بنام شریعتی است. تو نمی شناسی ولی من او را می شناسم و آدم خوبی نیست گفتم: چرا گفت: برادر من راننده یکی از سرمایه داران بزرگ شهر است. نقل می کند که اربابش یک خانه بزرگ برای شریعتی گرفته است و او در آنجا به خوشگذرانی مشغول است. می گفت، که من هیچ نگفتم پول او را دادم و پیاده شدم ولی چون پوشه را جا گذاشته بودم برگشتم که پوشه را بگیرم. متوجه شد که من شریعتی هستم از تاکسی بارش پیاده شد و با اصرار میخواست که دست من را ببوسد ولی باز هم صداقت صاف به این راننده.

خاطره ای از زندان

دکتر حسین رزمجو

سال ۵۲ که از آن زندان هیجده ماهه انفرادی خود - از بازداشتگاه شهربانی تهران - آزاد شد، روزی من به اتفاق یکی دو تن از دوستان برای دیدن او به منزل پدرش استاد محمدتقی شریعتی در مشهد رفتیم و ضمن ملاقات، از او خواستیم که خاطره ای از ایام زندانش برایمان تعریف کند. او این رویداد را که به اعتقاد من، مبین هوش سرشار و سرعت انتقال او می تواند باشد، نقل کرد.

اگر اشتباه نکنم در آن زمان بازداشتگاه شهر تهران سرپرستی داشت به نام سرتیپ زندی پور که سرپرست آنجا بود و مامور اذیت کردن زندانیان سیاسی. دکتر می گفت: این شخص در مدتی که زندانی بودم - گهگاه - به سلول من می آمد. ظاهرا برای دیدار و احوالپرسی، اما به این منظور که از زبان

من با مقدماتی که می‌چید، حرف بیرون بکشد. یک روز آمد و موضوعی را به این صورت مطرح کرد و گفت: آقای دکتر شریعتی! تا جایی که من اطلاع دارم شما جامعه‌شناس هستید، مورخ و اسلام‌شناس هستید و یقیناً اطلاعاتی از تاریخ ادیان دارید، زردشت را هم می‌شناسید. گفتم، کم و بیش. زردشت و دین او جزء بحثهایی است که در سلسله بحثهای تاریخ ادیان درس داده‌ام. گفت: بسیار خوب، بنابراین شما قطعاً با آن شعار معروف زردشت: پندار نیک، گفتار نیک و کردار نیک آشنا هستید، گفتم: بلی. گفت سؤال من این است که اگر این شعار در دنیا عملی بشود، آیا بشریت در سایه تحقق آن سعادت‌مند می‌شوند. اما غافل از این که اگر انسانها درست بیندیشند، نیک بگویند و نیک عمل کنند، قاعدتاً سعادت‌مند می‌شوند. اما غافل از این که او با طرح این سوال نقشه‌ای برایم داشت و به خیال خودش می‌خواست به اصطلاح مرا به دام بیندازد. این بود که بعد از گرفتن جواب و اقرار من به سعادت‌آفرینی آن شعار، مثل این که به قول خراسانی‌ها چاقویش دسته پیدا کرده باشد، بلافاصله به من گفت: خوب، شما آقای دکتر شریعتی که به این واقعیت معترفید، بفرمایید که در این صورت ما به کسانی چون موسی و عیسی و محمد (ص) چه نیازی داریم؟! مرحوم دکتر میگفت: من پس از طرح این سؤال تازه فکری کردم و فوراً در جواب به او گفتم: جناب تیمسار! مطلبی که فرمودید، ظاهراً منطقی بنظر می‌رسد، اما جنابعالی از یک نکته غافلید. زیرا این نیکی که شما بر آن تکیه میکنید، مفهومی است کلی و کش‌دار.

چه هرکسی بسته به دید و برداشت خودش، ممکن است معنی خاصی را از آن استنباط کند و حتی گاه ممکن است موضوعاتی را هم که نیکی نیست، نیکی تصور کند. و بعداً مثالی را که برایش آوردم. مثال این بود که گفتم: جز این است که من الان زندانی شما هستم و شما هم زندانبان من هستید؟ من به خیال خود و مبتنی بر جهان‌بینی و اعتقاد، فکر می‌کنم، نیکی کرده‌ام، ضمن آن که قدر نیکی مرا ندانسته‌اند، مرا به این مخمصه نیز گرفتار ساخته‌اند و شما هم که زندانبان من هستید به زعم خودتان و بنابر استنباطها و اعتقاد سیاسی و اخلاقی که دارید، فکر می‌کنید که هرچه بر من زندانی فشار بیشتری بیاورید، نیکی بیشتر و مالا دارد و مفسرانی می‌خواهد تا مفهوم نیکی را از شبه نیکی مشخص کنند. موسی و عیسی و محمد (ص) مفسران نیکی بوده‌اند و رسالت آنها در این است که آمده‌اند تا چهارچوب نیکیها را برای مردم جهان مشخص سازند.

آخرین دیدار

شیخ محمود شریعتی

از روز هفدهم اردیبهشت ۵۶ که ایشان به مزینان وارد شدند، تا شب حرکت، در سبزوار و مشهد ما قدم به قدم همراهشان بودیم. یادم هست اول به منزل آقای شیخ عبدالکریم رفتیم و از آنجا به یک جای دیگر و بعد آمدیم اینجا منزل استاد. اما دکتر با هیچ کسی صحبتی نمیکرد. هیچ ابراز نیکم نکرد. برعکس، شبها خیلی برایمان حرف می‌زد و وقتی احساس می‌کرد من خسته شده‌ام، می‌گفت: بیا بنشین، قدر بدان، من می‌خواهم روی قالیچه حضرت سلیمان بنشینم و پرواز کنم. فروردین ماه بود که ایشان مقداری کتاب به همراه یک نامه که مخاطبش من بودم فرستاده بود. در این نامه نوشته بود که من می‌خواهم در مزینان برای یادگاری، کتابخانه‌ای در آن مدرسه علمیه دایر شود و آن را عنوان اختصاصی بدهیم و بگوییم "کتابخانه شریعتی" تا از دستبرد دستگاه محفوظ باشد. کتابها را که آوردند در ۱۷ اردیبهشت خود دکتر آمد و گفت کتابها را چه کردی؟ گفتم کتابها موجود است.

بعد به یکی از کسانی که متصدی همان مدرسه علمیه بود، پولی دادیم تا تابلویی تهیه کند و مقداری

قفه آماده کند. جایش را تعیین کرد. بعد، دکتر گفت برویم سبزوار. به سبزوار رفتیم و شب را در همان جا ماندیم. بعد آمدیم به مشهد، روز بیست و چهارم بود که گفت برویم حرم، در حرم دکتر بالای سر حضرت چنان مودب ایستاده و چنان در خودش غرق شده بود که من دیدم بی اختیار اشکش جاری است، بدون این که چیزی بگوید. من هم اصلاً یک حالی پیدا کرده بودم، ندیده بودم دکتر این طور اشک بریزد. حال غیرعادی داشت، حال جذبه و خلوص بود. نمیدانم چطور بیان کنم. بعد از آنجا گفت برویم بر مزار مادرم که بالای سقاخانه است، آنجا هم حمد و سوره‌ای خواند و انگار با مادرش صحبت می‌کند. بعد گفت برویم دیدن یکی از اقوام، تاکسی نشستیم و از آنجا رفتیم، وقتی رفتیم، ایشان خیلی خوشحال شد.

دوسه ساعتی آنجا نشستیم و دلجویی کردند و برگشتیم و آمدیم منزل. به مزینان و محل هم که رفته بودیم ایشان سعی داشتند در آن فرصتهای کم، از همه فامیلهایی که در سویز و کهک و کلاته بودند، خداحافظی کند و همین طور در مشهد همه جا سر زدند و از همه خداحافظی کردند تا وقتی که خانم‌شان از تهران به دکتر تلفن زد و گفت مثل این که مونا (دختر مرحوم دکتر) را می‌خواهند ببرند بیمارستان، بیا. وقتی دکتر حرکت کرد ما تا دم در رفتیم که گفت دیگر نیایید. خداحافظی کرد و رفت. اما راجع به رفتن هیچ چیز نمی‌گفت. فقط گاهی می‌گفت بیابنشین، قدر بدان، می‌خواهم بنشینم روی قالیچه حضرت سلیمان و پرواز کنم. فقط این جمله را دوسه بار به ما گفت، هم در مزینان، هم در سبزوار، هم در اینجا.

گاهی خسته می‌شدیم از نشستن و صحبت کردن، اما خود ایشان خیلی مقاوم بود، شب تا صبح می‌نشست و صحبت می‌کرد. حتی در این سفر آخر یک شب به یاد دارم، تا صبح نشستم که گفت: نور را به نور رساندیم. که درباره زندگینامه امام رضا صحبت کرد و ما آن بیانی را که از دکتر درباره امام رضا شنیدیم از کسی نشنیدیم. راجع به قیام امام رضا و حرکت امام رضا برای حفظ اسلام و آمدن به خراسان در وقتی که مامون می‌خواهد فلسفه یونان را وارد اسلام کند و از این راه به اسلام ضربه بزند و امام رضا با آن قیام و نهضت جلوش می‌ایستد، و یا راجع به نظریه‌ای که در مورد امامزاده‌هایی که در اطراف هستند که اطرافیان و پیروان موسی بن جعفر بودند که به دست مامون شهید می‌شوند و برایشان بارگاه ساخته می‌شود، به عنوان اولاد موسی بن جعفر و سایر مسایل. روز بیست و ششم (اردیبهشت) خبر دادند که دکتر رفت انگلستان و همین طور دله‌ره واضطراب برای همه ما بود. بعد از چندروزی که در مشهد ماندیم، رفتیم به مزینان، بعد تلفن کردند که آن فاجعه ۲۹ خرداد روی داده است. ما به مشهد آمدیم. آنچه که در مجلس عزاداری دکتر در تهران دیدم و آن وضعی که برای جوانان پیشامد کرد و فشاری که در قلب و روح نسل جوان پیدا شد، خودش جرقه‌ای بزرگ بود برای این انقلاب که همان‌جا دسته دسته راه می‌افتادند. ما وقتی از مجلس ختم برگشتیم، دیدیم دور تا دور منزل را پاسبانها محاصره کرده‌اند.

ای تنها امید کلبه‌های سرد

ک - پارسا

راهی نیست

سوسوی چراغی نیست

سکوت کوچه را آواز مردی نیست

دریغا! دره‌های طوفان

قامت سرو سواری نیست

نایی نیست

نی لبکها را نوایی نیست
گرمی آواز یاری نیست
همه بنهاده آتش را ز کف ای مرد
ای تنها سوار روزگار رزم
همه بنهاده آتش را ز سر ای "شمع"

ای تنها
امید کلبه های سرد.
کوچه تاریک است
و شب خاموش و شهر آرام
ولیکن در هراس از گرمی خاکسترت
قفنوس خودسوز
بر مزارت خاک می باشد
آی، اهورا مرد مردم کیش
تو را از خاک می خوانند،
همچون خویش می دانم،
و می دانی مرا در خواب می خواهند،
همچون پیش.

خورشید کویر

محمد علی یحیی زاده

ای خورشید کویر!
ای جاودانه مرد!
و ای تاق در،
مکان و عصر و نسل ما!

قصه رفتنت،
غربت،
و قصه غروب در غرب را،
به تصویر می کشم.

...

بهاره کوله بارش را می بست.
تا، ترانه رفتن سر کنند.
و تو،

با نام مستعار پرواز کردی.

تا در غرب،

از غروب و خزان بگویی.

غروب انسانیت،

و خزان زندگی مردم مسلمان.

رفتی تا،

از کید شیطان،

و، وسواس خناس،

برای ملت مظلوم شرق و غرب،

سخن بگویی.

رفتی تا،

فارغ از طاغوت،

از حسین بگویی،

شهادت را تفسیر کنی،

زینب را و اسارت را....

رفتی تا،

فارغ از: "ساواک، سیا و..."

از یاسر، سمیه و ابوذر...

که غبار زمان،

بر چهره شان نشسته،

و دست مثلث،

"زر و زور و تزویر"

به حجابشان کشیده بود،

قصه: "بودن، شدن، مبارزه و پیروزی را"

تصویر کنی.

و نمایش شهادت را،

به صحنه آوری.

و مثلث شوم در کمین تو.

تزویر،

تدبیر کرد،

زر،

سرمایه گذاری،

و زور،

تیغ را انتخاب نمود.

و تو

در مسلخ عشق،

شهد شهادت نوشیدی،

و پیمانه زلال وصل را

لاجرعه سرکشیدی.

در بهار
پایان بهار
بهار زندگی همیشه بهارت را
به خزان کشیدند.

سرو،
واژگونه شد.
تاک،
بر سجاده و تسبیح نشست.

شقایق،
چهره خونین کرد.

ابر،
سیه پوش می گریست.
رعد،

خروش هجران سرداد،
تا فراق را
زمزمه کند.

هنوز،
ماه گرد غم بر چهره دارد.
خورشید،
از شرق تا غرب،
از صبح تا شام،
تو را می جوید.

ستاره ها،
انجمن ساخته،
و در غم هجر تو نوحه می گویند
و تا دما دم صبح،
از فراق تو می سوزند،
و جان تسلیم می کنند.

لاله، از نجوای شقایق،
خون به دل دارد.
بنفشه، از غم هجرانت،
در تب می سوزد.

نیلوفر،

لباس ماتم دربر کرده.

و گل همیشه بهار،

خزان را گزیده است،

که تو وصل یار را

و مارا در غم هجر خویش،

سوخته‌ای.

ای!

شاهد شهید،

و مصلوب در غرب.

ای!

مظلوم عصر خویش چون گاليله.

ای!

خفته در کنار مرقد مطهر زینب

تنها زن قهرمان کربلا،

و رسواگر یزید.

ای!

محبوب قلبهای مهربان مومنان

مستضعف.

ای!

خار چشم دشمنان اسلام.

ای!

رسواگر: قاسطین و ناکثین و مارقین

ای!

دشمن مثلث شوم: "قارون و بلعم و فرعون"

ای! دشمن قایل: "هاییل"

و ای!

تار تو در امتداد تارالله

تو،

با مرگت،

حیات را حیات بخشیدی،

و مرگ را می‌راندی.

آب حیات را،

به دست دوست نوشیدی.

شعر شدن و ترانه هستی را،

برای همیشه،
زمزمه کردی
ای همیشه زنده تاریخ!
تاریخ،
با تو جاودانه گشت.
و قلب تاریخ،
در تو،
تپیدن گرفت.

که:
"شهید قلب تاریخ است."

تقدیم به شریعتی

«زمزمه دل خودم»

صابر امامی

چتری از بال و پر می‌کشایند
شیشه چشمهایم ز سنگ است
محو باغ دل من نشسته است
کوخ‌ها تیره مانند ماتم
رفته‌اند و در باغ بسته
عطر یاسی به کاشانه‌ای نیست
ابر بی‌رعد در اینجا فرده است
ساکت و سرد و بی‌انتهایند
گرگها یوسفان را دریده‌اند
مانده پیمانۀ خالی ز گندم
ابر پربرگ و باری بیاید
در دلم باغی از نو بکار
آه و افسوس‌ها یار می‌شد
غافل از نفس غفلت نهادیم
شعله بر خرمن رنگ بار
در دلی رنگ داغی نماند
گرگها، گرگها، آی مردم
باد بر باغ موسی وزان شد
سامری نامی هم ناخدا بود
قصه‌ای پرفریب و کمند است
در من و نفس من خانه دارد

دسته دسته کلاغان می‌آیند
آسمان ابری و سینه تنگ است
بال آواز بلبل شکسته است
دره‌ها در غمی سبز و مبهم
شاپرکها همه دسته دسته
غنچه‌ای گل به گلخانه‌ای نیست
عطر یاس را باد برده است
جاده‌ها شکل خمیازه‌هایند
گاوها خوشه‌ها را چریده‌اند
پیر و پیراهن و اشک مردم
کاش یوسف تباری بیاید
رعد آتش زند ابر بار
کاش و ای کاش‌ها کار می‌شد
سر به جیب تغافل نهادیم
آه اگر آتش از دل برآرد
از کلاغان کلاغی نماند
داس‌ها، خوشه‌ها، گاو و گندم
دیر شد، دیر، دیگر خزان شد
باغ موسایان با خدا بود
سامری قصه‌ای بس بلند است
سامری در تو کاشانه دارد

شعله از دست شب می‌ریودیم
شیشه چشمایم ز سنگ است
دیده اشکباری می‌آمد
تبع خونباری، یاری، می‌آمد
عشق می‌ماند و هم‌خانه می‌شد.

سامری را اگر کشته بودیم
آسمان ابری و سینه تنگ است
کاش یوسف تباری می آمد
کاش آتش سواری می آمد
نان و گندم به پیمانه می شد

گزارش جلسات بزرگداشت دکتر شریعتی در خرداد ۱۳۷۳

جلسات بزرگداشت متعددی در تهران و برخی شهرهای دیگر به مناسبت هفدهمین سال هجرت و شهادت دکتر علی شریعتی برگزار شد. با این که اطلاعات دقیقی از این جلسات و سخنرانان و عناوین سخنرانی‌ها و دیگر برنامه‌ها نداریم، اما برای آگاهی شما، گزارش مختصری از مجالس برگزار شده تقدیم می‌کنیم:

- ۱- در تاریخ ۲۷ اردیبهشت ماه به مناسبت هفدهمین سال هجرت شریعتی، جلسه بزرگداشتی از سوی انجمن اسلامی دانشگاه زنجان در آن دانشگاه منعقد شد و آقای عبدالکریم سروش در آن سخن گفت.
- ۲- در تاریخ ۱۷ خرداد به همین مناسبت مراسمی از سوی برخی از دانشجویان دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران در سالن سخنرانی آن تشکیل شد. در این مراسم شماری از دانشجویان شعر خواندند و مقالاتی قرائت کردند و سپس حسن یوسفی اشکوری درباره "نوگرایی دینی چیست؟" سخن گفت و در پایان آقای بیژن عبدالکریمی تحت عنوان "شریعتی و سیاست‌زدگی" مطالبی را بیان کردند. قرار بود که روز بعد نیز مراسم ادامه یابد و آقای علی‌رضا قلی‌سخن بگویند، که با مخالفت گروهی دیگر مواجه شد و در نتیجه انجام نشد (ضمناً سخنرانی آقای عبدالکریمی جداگانه چاپ شده است).
- ۳- در تاریخ ۱۸ و ۱۹ خرداد مراسم مفصلی از سوی انجمن‌های اسلامی دانشگاه شیراز در آن دانشگاه برگزار شد و برنامه‌های متنوعی در جلسات آن ارائه گردید. این مراسم که در آمفی‌تئاتر دانشکده فنی برپا شد، با استقبال پرشور دانشجویان و استادان و برخی از مردم شهر مواجه گشت. در عصر روز ۱۷ (عصر روز چهارشنبه)، ضمن ارائه اشعار و مقالات دانشجویان، آقای دکتر سید محمد مهدی جعفری، استاد ادبیات دانشگاه شیراز، پیرامون شخصیت و نقش دکتر شریعتی در سالهای پیش از انقلاب سخن گفت و آنگاه حسن یوسفی اشکوری تحت عنوان "پروتستاتسم اسلامی" مطالبی بیان کرد. در مراسم صبح روز بعد (پنجشنبه)، آقایان دکتر هاشم آقا جری، مدرس دانشگاه تربیت مدرس تهران، درباره "دین و ایدئولوژی" سخنرانی کرد و بعد آقای دکتر سپهری خاطراتی از ۴۵ روز زندانی بودن خود در تهران با شریعتی را بازگو کرد. در جلسه عصر همان روز، آقای دکتر غلام‌عباس توسلی، استاد دانشگاه تهران و جامعه‌شناس مسلمان، پیرامون برخی از دیدگاه‌های جامعه‌شناسانه دکتر شریعتی سخن گفت و پس از آن آقای دکتر سروش به نقد و بررسی برخی از آرای شریعتی درباره فلسفه تاریخ پرداخت. ضمناً روز جمعه (۲۰ خرداد) نیز به همین مناسبت جلسه‌ای در سالن سخنرانی دانشکده پزشکی دانشگاه شیراز برگزار شد که در آن آقایان دکتر توسلی، دکتر آقا جری و یوسفی اشکوری به سئوالات دانشجویان پاسخ گفتند.
- ۴- در روزهای ۲۳ و ۲۵ خرداد مراسم بزرگداشت دکتر شریعتی در آمفی‌تئاتر دانشکده فنی دانشگاه تهران انجام شد در این مراسم سخنرانان مختلفی تحت عناوین مختلف و متنوع سخن گفتند. از جمله سخنرانان این سمینار عبارت بودند از آقایان: محسن آرمین، عبدالکریم شریعتی، مهدی نصیری، عباس عبدی، دکتر سروش و یوسفی اشکوری.
- ۵- در روز ۲۴ خرداد جلسه‌ای به این مناسبت در یک منزل در زنجان تشکیل شد که به دعوت برگزارکنندگان جلسه یوسفی اشکوری در آن سخن گفت.
- ۶- در همان ایام (احتمالاً ۲۵ خرداد) با همت انجمن اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد، جلسه بزرگداشت شریعتی در آن دانشگاه برگزار شد که با استقبال پرشور و فراوان دانشجویان و مردم مشهد قرین شد. آقای دکتر سروش در آن در باب "نسبت آراء شریعتی با فلسفه" به تفصیل سخن گفت (این سخنرانی در ویژه‌نامه روزنامه طوس "هفدهمین سال یاد عروج دکتر علی شریعتی" به طور کامل چاپ شده است).

۷- در روزهای ۲۷ تا ۲۹ خرداد (طبق معمول هرساله) مراسم بزرگداشت شریعتی در یک منزل در سعادت آباد تهران برگزار شد. در این جلسه به ترتیب آقایان دکتر حبیب الله پیمان، یوسفی اشکوری و مهندس عزت الله سحابی سخن گفتند.

۸- در همان روزها، نیز جلسه‌ای به این مناسبت در منزل دکتر پیمان تشکیل شد که خود ایشان در آن سخنرانی کردند.

۹- همچنین طی مراسمی که از سوی عده‌ای از علاقه‌مندان در قزوین تشکیل شده بود آقای دکتر پیمان به سخنرانی پرداخته و در پایان به سئوالات گوناگون حاضران پاسخ گفتند. و نیز طی سمیناری در دانشگاه بین‌المللی قزوین موضوع آزادی از دیدگاه شریعتی و مطهری به بحث گذاشته شد که آقایان هاشم آقاچری (در تشریح دیدگاههای شریعتی) و حداد عادل (در تشریح دیدگاههای مطهری) شرکت داشتند. تذکر: ممکن است که جلسات دیگری در تهران و یا جاهای دیگر برگزار شده باشد و ما از آن بی‌اطلاع مانده باشیم.



نشر تفکر