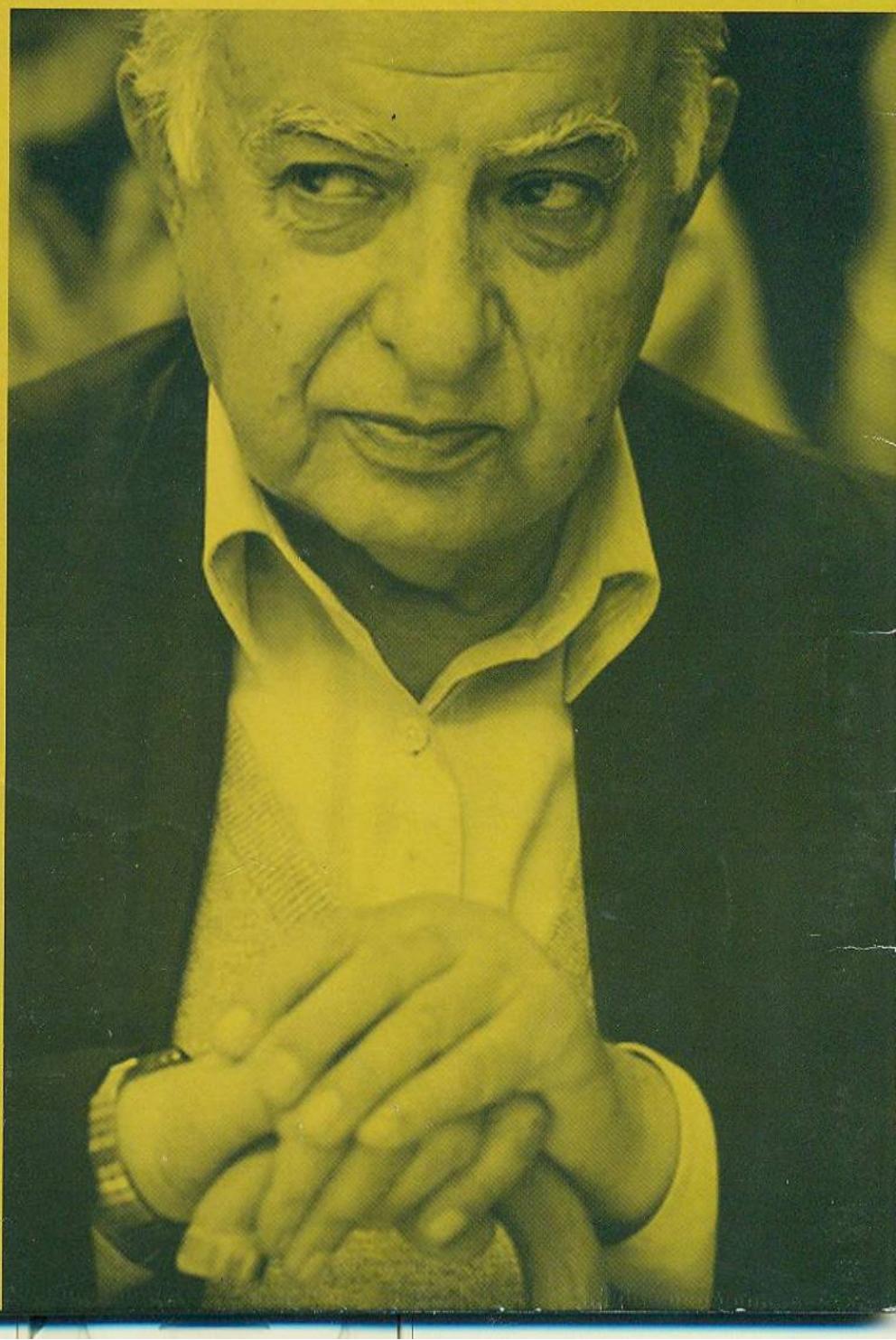


تیرماه ۱۳۹۵  
شماره ۲۲۰  
صفحه ۸۰  
تومان ۸۰۰۰

# اپران‌فرا

یادنامه عزت‌الله سحابی  
علی شریعتی و هدی صابر

دوگانه‌ی ملیت و مذهب  
نامه‌ی تاریخی سحابی به ریس جمهور  
صابر، رفیق رهگشا  
فیروزه صابر / ابوطالب آدینه‌وند  
بازخوانی شریعتی  
مسعود پدرام / احسان شریعتی  
سوسن شریعتی / عباس منوچهری  
انتخابات مجلس و سونامی تغییرات  
سعید مدنی  
نقدي بر نظریه رویای رسولانه دکتر سروش  
حبيب‌الله پیمان  
انتخابات آمریکا و روایی آمریکایی  
محمد رضارجایی  
بحran اخلاقی در ایران  
محمد رضا کلاهی، غلام رضا مقدم  
نقدبودجه ۹۵ و سیاست‌های برنامه ششم توسعه  
میکائیل عظیمی / رضا مظہری



مدتی این متنوی تا خیر شد  
مدتی بایست تاخون شیر شد

هرهاهان!

بس از دو سال انتشار، بازخوانی تجربه‌ی گذشته و انجام تغییرات، نیازمند فرصتی بود که با تعطیلات پایان سال آغاز شد. با پوزش از تاخیر در انتشار دوره‌ی جدید، امیدواریم آنچه فراهم شده، پاسخگوی درخواست‌های شما باشد.

## مقاله

۲

تقدیم هستی بر چیستی در دوگانه‌ی ملیت و مذهب

## پادشاه آواران

- |    |   |
|----|---|
| ۴  | سحابی: سقوط اخلاق در تنگنای معیشت                               |
| ۱۲ | فیروزه صابر: صابر، رفیق با رفیق رهگشا                           |
| ۱۳ | ابوطالب آدینه‌وند: هدی صابر و رابطه‌ی راهبردی با خدا            |
| ۱۶ | سوسن شریعتی: زن در چشم و دل شریعتی                              |
| ۱۹ | علی شریعتی: برسد به دست پوران عزیزم                             |
| ۲۰ | باقر صدری‌نیا: ملک‌الشعرای بهار، یک عمر در تکاپوی قانون و آزادی |
| ۲۴ | امیر طیرانی: برگنوشته‌هایی از تاریخ ملیت‌خواهی ایرانی           |

## سپیلت

- |    |  |
|----|--|
| ۲۸ | محمد رضا رجایی: سندرز، ترامپ و رویای آمریکایی              |
| ۳۲ | گفتگو با سعید مدنی: انتخابات مجلس و سونامی تغییرات         |
| ۳۸ | ابوالفضل مینوی: برساخت گرایی، چشم‌اندازی نو برای صلح جهانی |
| ۴۱ | فیروز سalarیان: پناهندگان را بینید!                        |

## فرهنگ

- |    |   |
|----|---|
| ۴۴ | احسان شریعتی: از رهایی تارستگاری  |
| ۴۸ | مسعود پدرام: دموکراسی در نگاه نخشب و شریعتی                               |
| ۵۱ | عباس میوچهری: بازخوانی نظریه سیاسی شریعتی، اندیشه رهایی                   |
| ۵۶ | حبيب الله پیمان: نقدی بر نظریه رویای رسولانه دکتر سروش                    |
| ۶۴ | فاطمه گوارابی: زن در نگاه انواع دیشان دین، از برابری ذاتی تا برابری حقوقی |

## جامعه

- |    |   |
|----|---|
| ۶۸ | محمد رضا کلاهی: بحران اخلاقی یا بحران اجتماعی       |
| ۷۴ | غلامرضا مقدم: نقد جامعه‌شناسی بر بی‌اخلاقی در ایران |

## اقتصاد

- |    |   |
|----|---|
| ۷۶ | رضا مظہری: اقتصاد بدون مشارکت، نقد برنامه ششم توسعه |
| ۷۸ | میکائیل عظیمی: رویای ۹۵ یا بودجه ۹۵                 |

# ابزار فرد

ماهnamه اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی  
دوره جدید • شماره ۲۲۵ • تیر ماه ۹۵

## شناسنامه

صاحب امتیاز و قائم مقام مدیر مسئول:  
حامد سحابی  
زیر نظر شورای سردبیری  
مدیر هنری: مهران زمانی  
تحریریه: سیاست / عماد بهارو، ابوالفضل مینوی، محمد محمدی، فروزان اصف، فیروز سalarیان، فرهنگ غیر ضار جایی، احسان شریعتی، ابوطالب آدینه‌وند، جامعه / حسین نوری نیا، فاطمه گوارابی، محمد حسین بنی اسدی، اقتصاد / میکائیل عظیمی، بهرام سحابی، ناصر هاشمی زاد، رضا مظہری، اعظم اکبرزاده، علی دیسی، روایت ما / امیر طیرانی، محمود عمرانی.

ناظر جاپ: رضا خندان  
لیتوگرافی و جاپ: شرکت امید نشر  
و چاپ ایرانیان  
نشانی: تهران، میدان هفت تیر، جنب مسجد  
الجود، انتهای خیابان بختیار (موسوی)، بلاک  
۳، طبقه سوم  
تلفن: ۰۲۱۸۸۴۹۴۳۱۲  
دورنگار: ۰۲۱۸۸۸۳۸۰۵۱  
iranfardamagazine@gmail.com

به بهانه چاپ کتاب «بررسد به دست پوران عزیزم»

## زن در چشم و دل شریعتی

سوسن شریعتی

زمانه صحبت می‌کند و آن را پیش‌شرط سر زدن سوژه می‌داند. در نگاه فلسفی‌اش با قرائتی که از خلقت آدم و ماجرای هبوط دارد، از نقش و موقعیت زن در سر زدن خودآگاهی و خروج از بهشت بی‌خبری صحبت می‌کند. در رویکرد دینی‌اش با تفسیری که از مناسک حج و نسبت ابراهیم و هاجر به دست می‌دهد، باز بر جایگاه ویژه زنان و نقش سمبولیک آنان در ادیان ابراهیمی و اسطوره‌های دینی تکیه می‌کند. چنانچه در تاریخ اسلام با تکیه بر چهره‌هایی چون زینب و فاطمه و تیپ-ایده‌آل‌های معاصر (محبوبه متحدین و...) به دنبال نورافکنی بر نقش رهایی‌بخش مذهب برای زنان است؛ و دست آخر در آثار تنها‌یی‌اش (کویریات) که از خلال تنش مذکر/امونث و با قرار دادن زن در موقعیت‌های انضمایی‌تر، که رویکرد ادبیات است، به دنبال ترسیم جنسی از رابطه است که خود شخصاً در گیر آن است. زنان همه جا حضور دارند: همچون سوژه اجتماعی، سوژه فلسفی و سوژه‌ای عاشقانه.

سال‌ها این بحث جاری است که این آثار موازی را تا کجا می‌توان رقیب هم دانست و تا کجا در نوع رویکرد و در گوسازی‌های ممکن، همدست و همداستان‌اند. مثلاً در نوع نگاهش به مذهب، به امر اجتماعی، به سیاست... در باب موقعیت و تعریف او از زن در این آثار سه‌گانه نیز همین پرسش مطرح است: زن کویریاتی که در آثار تنها‌یی شریعتی رد پایش هست، آیا شباهتی دارد به زن میدان اجتماعی و مبارزه؟ شباهتی دارد به زن مسلمانی که مثلاً در کنفرانس «انتظار عصر حاضر از زن مسلمان» از آن صحبت می‌شود؟

«برای مردم، برای خودم - مردم و دست آخر برای خودم»، تفکیکی است که شریعتی در تقسیم بندی آثارش به آن قائل است. معنایش چیست؟ معنایش این است که در اینجا نیز شریعتی یکی برای خود و یکی برای «دیگری منفک» دارد؟ معنایش این است که زن ایده‌آل برای شریعتی وجود ندارد، دیدگاه او چند گویی است و غیر قابل تقلیل؟ ژاک شیراک درباره زنش می‌گفت: «زن من یک مرد سیاسی است!» آیا همین پیش‌داوری نسبت به زنان اجتماعی از سوی مردان است که مثلاً چهره زن کویریاتی شریعتی را از زن اجتماعی یا زن طراز مکتبش متمایز می‌سازد؟ هیچ معلوم نیست در نگاه شریعتی

شریعتی از محدود روشنفکران خواه مذهبی و خواه غیرمذهبی است که در زمانه‌ی خود زن، زنان و نسبت مذکرا/مونث را به کرات به عرصه‌ی عمومی، از ضرورت مبارزه‌ی اجتماعی و حضور در صحنه‌های حق و باطل ساخته است. در میان این آثار که بر سه



دنیای او جهانی بوده  
است فراخ با ساکناني  
که متحددالشكل نیستند و  
همگی قادرند به هم نشینی.  
ماجرای شریعتی و زنان نیز  
از همین قرار است.



کند: گشوده، رو به روی هم چون دریچه،  
توطئه مشترکی که با حذف دیگری (زن  
- مرد) ناممکن می‌گردد؛ و البته آن نقد  
همیشگی: با رویکردی اسطوره‌ای به امر واقع،  
تاریخ باشد، مذهب باشد، زن باشد، انسان  
باشد؛ همواره در جستجوی یک باید باشدی  
که نیست!

برای آشنازی با شریعتی و پارادوکس‌هایش  
در نگاه به زن، به زنان علاوه بر آثار، زندگی او  
هم می‌تواند و باید ملاک ارزیابی قرار بگیرد.  
طی این سال‌ها پیدا و پنهان زندگی او به  
چاپ رسیده است و همگان اگر بخواهند،  
همه چیز را درباره او می‌دانند. نسبتش با  
زن خانواده‌اش (مادر، خواهران، اقوام دورتر،  
خانم...)، شکل دوستی‌اش با همکلاسی‌های  
دختر در ایام دانشجویی، با دانشجویانش،  
عشق‌های زندگی‌اش، همسرش، فرزندانش  
و... همگی می‌توانند فرسته‌ایی باشند  
برای ترسیم منش و بینش شریعتی درباره  
و در برابر زنان؛ به قصد شناسایی تناقض و  
دوگانگی باشد و یا با انگیزه کشف یکدستی  
و هارمونی.

«بررسد به دست پوران» که مجموعه  
نامه‌های شریعتی جوان است به همکلاسی‌ای  
که همسرش شده است و به تازگی به چاپ  
رسیده یکی دیگر از همان فرسته‌ها برای  
مخاطب شریعتی است؛ فرسته‌ایی برای  
تقد، تعجب، سورپریز شدن، کی فکرش را

ارزش‌گذار گونی پوشی می‌بینیم که صفحات  
طلولانی نوشته است در ترسیم چشمی و طرح  
خنده‌ای و جنس صدایی و هارمونی دستی و  
وزن حضوری و حتی بازی رنگ در پوشش  
آن دیگری: «چشم‌هایش به رنگ دو قطره  
درشت آب و زلال بود، دو دایره خیالی...  
گردآگرد پلکهایش را با ظرافت و پختگی بی  
که احساس نمی‌شد، خطی می‌کشید به رنگ  
گیسوانش، ابروهایش؛ یکنوع خاکستری‌ای که  
دارد بور می‌شود، یک موج بلند در خم سمت  
چپ گیسوانش به چشم می‌خورد... خط  
مزگانش چشمانش را به بینگی خیالی تری  
رنگ می‌زد... نه بلahت یک سیمای معصوم  
و نجیبانه را داشت و نه وفاحت یک چهره  
وحشی و هوستانه را...» (کویر، باغ اسراروتار)  
کلوزار آب می‌بیند با همه جور دقی نسبت به  
جزئیات و البته نگاهی که کلان‌نگر است و  
از یک اساساً - اصولاً هم صحبت می‌کند  
و چشم‌انداز ترسیم می‌کند و از یک باید -  
باشدی که نیست، چرف می‌زند. ماجرا به این  
سادگی نیست. مثلاً شریعتی ای که نوشته‌ها  
دارد (لاقل ۱۰۰۰ صفحه مطلب) در باب  
ضرورتی به نام تجربه عاشقانه، از سوی بسیاری  
از آنانی که جوانی‌های اقلایی و پرهیز کار  
داشته‌اند، متهم است به

اینکه تجربه عاشقانه و

کشن نسبت به دیگری  
را مانع از زیست زیست اقلایی  
و قهرمانانه می‌دانسته و از  
همین رو نوبت عاشقی را  
به تأخیر انداخته است و  
مانده است در حسرت. چرا  
که لابد برای شریعتی که  
زندگی را عقیده می‌دانست  
و جهاد، زنان تهدید تلقی  
می‌شده‌اند.

به این سادگی نیست  
اما مسلم آن است که  
در کوژیتیوی شریعتی  
زنان نقش مهمی دارند؛  
کوژیتیوی که «به فکر  
می‌کنم پس هستم» ختم

نمی‌شود و یک دیگری  
ضروری و مغتنم مدام فراخوانده می‌شود:  
دوست دارم، پس هستم؛ دوستم داری پس  
هستم، پس هستی... کوژیتیوی که می‌تواند  
به ساخته‌های دیگر اجتماع، فرهنگ، دین و...  
تعیین پیدا کند و چهره‌های آن را دووجهی

این چهره‌ها متمایز باشند. متمایز هم نباشند،  
همسازی و هم‌سویی این وجه چندضلعی  
بیشتر شبیه ناممکن است: دور، غیر قابل  
دسترس، اتوپیک ... (نگاهی که محدود به  
زنان نمی‌شود و ردپای آن را در زندگی و  
اندیشه شریعتی می‌توان تعقیب کرد) مثل  
همیشه، شریعتی رماناتیک اقلایی باشد یا  
اتوپیک مذهبی، همه چیز را با هم می‌خواهد  
و از همین رو متهم است.

زن اجتماعی شریعتی طی این سال‌ها متهم  
شد به «گونی پوشی» (تعبير اکبر گنجی در  
باره زنان در نگاه شریعتی)، زن مسلمانش  
متهم شد به پیاده‌نظامی برای لشکر  
مردان (نقض فمینیست‌ها به شریعتی) و زن  
کویری اش به اثیری بودن، خیالی و غیر قابل  
دسترس اقابل ذکر اینکه حتی حضرت فاطمه  
شریعتی نیز متهم به این است که تاریخت  
ندارد و ساخته ذهن او است. زن گونی پوش  
پشت به کلیشه‌های زنانه و فاقد تشخصات  
منصوب محبوبه‌وار کجا و مadam دولاشاپل  
«استقبال در فروگاه اورلی» کجا! یکی برای  
دیگری، یکی برای خودش؟ تنش بر سر دو  
الگوی زنانه است یا یک الگو است اما در دو  
نسبت: با دیگری (حوزه خصوصی)، با دیگران  
(عرصه عمومی).

همین نقد در رویکرد

فلسفی شریعتی به خلقت  
آدم و نسبتش با حوا نیز  
شده است: مسئولیت  
پروراندن گل حوا به آدم  
سپرده شده است تا بر  
انگاره‌ای که می‌خواهد  
شکلش دهد و یا اینکه  
زن برای شریعتی ابزار  
است، بهانه است تا به  
کمک او آنچه را که اصل  
می‌داند دریابد: «عشق‌ها  
راستین اند و معشووق‌ها  
دروغین!»

با این‌همه، ماجرا به  
این سادگی نیست. نه  
زیبایی‌شناسی شریعتی  
را می‌توان تقلیل داد به  
یک سری کلیشه‌های مقبول و منصوب به  
زنان و نه نگاهش را به زن طراز مکتب و  
طراز مبارزه و انقلابیت را می‌توان خلاصه  
کرد به کلیشه‌های متداوی این‌گونه بودن.  
نگاهی که متهم است به درشت‌بینی و

او نمی‌خواهد به مبارزه‌ای که در پیش رو دارد بپیوندد، اما خواهان تکیه صرف عاطفی هم نیست، همراهی فکری هم می‌خواهد و در میان «گل‌هایی که در خیال» اش می‌شکند از فردایی حتی می‌گوید که زنش «پس از رفتنش» آثارش را مرتب کند و منتشر سازد.

ایسا این من پنهان برملashده زندانی کلیشه‌های مردانه زمانه خود است؟ نیست! اگرچه مباهات می‌کند به اینکه مردتر از آن است که بنالد، که رنجش را برملای کند، که از احساساتش پرده بردارد؛ نره شیری است که فرزند را دلیر می‌خواهد.

چه نسبتی است میان این تصاویر از زنی که «بوران» شریعتی جوان است و «محبوبه»ی چریک و «مهراده»ی هبوط و «دولاشاپل» گفتگوهای تنهایی و فاطمه اسلام و زینب تشیع و ... آیا همگی محصول ساخت و سازهایی ذهنی‌اند، آن باید - باشنده‌ایی‌اند که نیستند؟ تفاوت میان شریعتی جوان است و شریعتی مصلح اجتماعی و فرمیست دینی میان سال؟ شریعتی عمر طولانی‌ای نداشته است. مقصود اینکه شاید ناممکن باشد چنین دوره بندی‌هایی، اینقدر هست که دنیای او جهانی بوده است فراخ با ساکنانی که متحدد الشکل نیستند و همگی قادرند به همنشینی. ماجرای شریعتی و زنان نیز از همین قرار است.

به طنز (با خودم قرار گذاشت) که در جواب دادن قدری ناز کنم، به ایجاد رقابت (اگر یک هووی فرانسوی یا آلمانی گیرت بیاید لااقل از نظر پراتیک زبان برایت مفید است) و برانگیختن احساسات (این جا سر کل را هم به قدری دوست دارند که حد ندارد، به خصوص که بفهمند حقیر اهل مزبنان و کهک هم هست)، ارسال هدیه (صفحه دنیا و عشق ما)، تشویق (تو از او بهتر می‌توانی این جا زندگی کنی چون زن من تحصیل کرده و ادیب است)، ایجاد غرور (کوس رسایی عشق من به تو بر سر هر بازاری است و عارف و عامی از آن باخبر است) ...

در این استراتژی عاشقانه همه مختصات آن من پنهان شریعتی برملای است، حتی وقتی ترجیحش را برای داشتن فرزند پسر توضیح می‌دهد، باز هم توجیهش این است که دوست ندارد «روزی صبیه‌اش را با یک نزهه‌غولی» ببیند به شرطی که «آن مرتكه واقعاً ... دخترش را دوست داشته باشد». از همان سطح اول که دارد از سر طنز در باب کلیشه خوشبختی خانوادگی خیال‌بافی می‌کند، کار کردن برای خرید ماشین، فکر کردن به زینت باعچه‌ها و تهیه دورنمای، بیدار شدن با جیغ و داد بچه‌ها، جمع کردن ریخت و پاش همسر و ... در این آپارتمان آزاد خواهیم بود. می‌توانی هر روز پچه را حمام بدهی، می‌توانیم لباس‌هایمان را با آب گرم و فاب بشوریم و اتو کنیم

و می‌توانیم هر وقت هوس‌مان کرد، خودت در آشپزخانه غذای ایرانی درست کنی). توقعاتش را بسط می‌دهد و نشان می‌دهد که انتظارش از با هم بودن به این تصاویر لذت بخش اما تکراری، محدود نمی‌شود. در ادامه‌ی همان خیال‌بافی‌ها از زنی که قرار است همسرش شود می‌خواهد که مثلاً «از صفحه ۷ تا ۱۸ کتابی را برایش ترجمه کند» و همدست او برای زیستی متفاوت و غیرمعمولی شود. از او می‌خواهد که صبوری کند، زبان بخواند، ادامه تحصیل دهد (پذیرش را اینجا یک ساعته از دانشگاه می‌گیرم) و زندانی تصویر متداولی که از زنان انتظار می‌رود، نشود. از

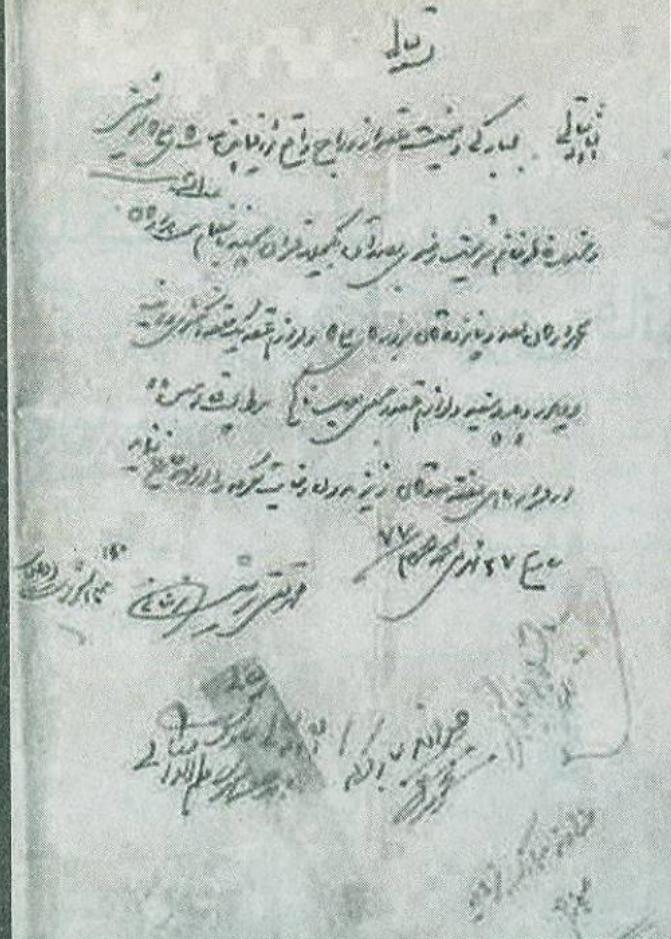


می‌کرد؛ چه خوب، ای وای و...! این نامه‌ها نیز در ادامه همان احادیث متواتری است که سالها حول وحش این شخصیت به چاپ رسیده‌اند. نامه‌هایی که از یکسری «اولین بارها» در زندگی شریعتی پرده بر می‌دارد؛ اولین باری که عاشق شده، اولین باری که پدر شده، اولین باری که به غرب رفته و با تنهایی و غربت مواجه شده ... نامه‌هایی مملو از تصاویری که در پی این مواجهه‌های اولیه بر قلم شریعتی جوان رفته است. با دستانی رو و بی‌هیج خودسازی، بی‌هیج دغدغه‌ای ... الا تصویری که از خود برای همسر جوانش می‌دهد. قادر است به نشان دادن ضعف، بیان احساسات، رنجش، خواهش و ... هیج بازی قدرتی در کار نیست، هیج دلواپسی‌ای از اینکه روی همسرش بالا رود. جادوی کلمات را در اختیار دارد و می‌داند که دوای هر دردی است. هیج تشریفاتی در این نامه‌نگاری‌ها دیده نمی‌شود. کلمات به بازی گرفته می‌شوند نه به قصد ارعاب و ایجاد فاصله میان حضرت استاد و زنی که مربید است. آگاه است به داشتن رسالت و نوعی خودویژگی، اما یکسره خود را موضوع طنز قرار داده و در نسبتش با زنی که چندی است همسرش شده، مدام در موقعیت فروdest می‌نشاند (از آن وقت که تو مرا شناختی همیشه در برابر خودت عاجز احساسم کردی). زن مربید و تابع و کتبسته نمی‌خواهد، بدنبال همدلی است و همفرکری نیز و همه تمہیدات عاطفی و عقلانی مجاب کننده را به کار می‌بندد تا این دعوت برای زنی که دوست دارد، و سوشه انگیز باشد، دعوتی برای «فراتر از یک زن معمولی» اندیشیدن: توسل به شعر،



# بر سد به دست پوران عزیزم

علی شریعتی



اول زندگی نسبت به کسی که مدت هاست  
به او علاقه مندم و اکنون علاوه بر علاقه،  
مسئولیت بزرگی هم بدان ضمیمه است  
آن جنان که می خواستم میران واقعی  
دوستی و عشق خودم را نشان دهم.  
ولی خوشبختم که تو با همه تندی  
احساس و زود رجی شدیدی که داری  
بتوانی فراتر از بک معمولی ایرانی  
بیندیشی و گذشته از آن که خودت بیش  
از دیگران رضایت دادی که حال را بخاطر  
ایندهمان فدا کیم، خودت اطمینان هم  
داری که آن که تو را دوست دارد به آسانی  
نمی لغزد و بدزودی فربت نمی خورد و هر  
راهی که پیش گرفت از بانمی نشینید و با  
هر مشکل و هر محرومیتی که پیش آید  
حالت لحساری و شات خود را از دست  
نمی دهد.

و تو شاید بدانی که سال هاست چهار  
کلمه ارادی، کتاب، یدر، پوران چهار  
بعد روح و فکر من است. و اکنون که با  
همه عشق و شوق از یکدیگر سیار دور  
افتدادیم این صفحه را که «دیبا و عشق  
ما» نام دارد برای تو می فرستم تا وقتی  
آن را می شنوی به من آن چنان بیندیشی  
که من آرزومندم.

پاریس، اول شهریور  
علی تو

و بداند که میراث اجدادی خوبش را که  
جز کتاب و فقر آزادگی نیست چگونه باید  
حفظ کند و او نیز جز رنج و علم و شرف  
در حیات خویش جیزی نیدورد.  
چنین گفت مر جفت را نره شیر  
که فرزند ما گر نیاشد دلیر  
بریم از او مهر و پیوند پاک  
بدرش آب دریا و مادرش خاک

شهریور ۱۳۳۸  
پاریس علی شریعتی

**پوران عزیزم**  
دیروز به دکتر  
عزیزم نوشتیم: هر  
وقت از پوران کاغذی  
دارم به همان اندازه  
ناراحتم که وقی که  
کاغذش نرسیده است  
و هر وقت در نامه اش  
اظهار محبتی می کند  
همان قدر رنج می برم  
که وقی که گله  
می کند. رنج دائمی  
و روزافروز من از  
این جهت است که  
می بینم نتوانستم در

**پوران عزیزم**  
این عکس را چند لحظه پس از شنیدن  
خبر تولد احسان در یک کافه برداشتم  
به رسم یادگار به تو تقدیم می کنم. آثار  
پیری و بابا شدن به همین زودی از چهره ام  
نمایان است. آن را به یادگار نگهدار نا  
بیست سال دیگر این دو خط شعر را که  
از زبان فردوسی به تو می نویسم بخواند



بالای سرم، چه سلطنت پرشکوه خدایی!... به نیروی دانش‌ها از این قلعه‌های سخت و استوار بی‌خوبی‌شی، از زنجیر این جبرهای ناخودآگاهی رها شدم، و رسیدم به دشت بیکارانه‌ی آزادی! از هرسوکشیده تا افق‌های دل خواه، رفته تا سرزمین‌های بی‌کس. دشتی هموار! چه گونه؟ بدان گونه که بخواهم! به چه رنگ؟ بدان رنگ که بزنم؟ کجا؟ آنجا که اراده کنم. کدام سو؟ بدان سو که رو کنم، و من، خواستنی مطلق، اراده‌ای رها، خالق توانای خویش و معمار دنای جهان. من همه ماهیت‌هایی را که این سه ماهیت‌ساز انسان‌ها بر آینه‌ی وجود من نقش کرده‌بودند، به نیروی آگاهی و خواستنی زددم، وجودی شدم شسته و لوحی شدم سپید و گلی بی‌شکل در زیر دست‌های آزاد خودم، در زیر قلم زیرین «او»! او؟ او کیست؟ خودم خود آزادی بخشم خود سازنده‌ام، پروردگارم. آفریدگارم...» (۱۷۷ صص ۱۷۷-۱۷۸)

در این متن برگزیده، جوهر دیدگاه شریعتی و مفاهیم کلیدی پیرامون مقوله‌ی رهایی (سلبی)، و چنان که به روشنی ترسیم و توصیف شده، نسبت آن با آزادی (ایجابی)، سیر جدالی توحیدی میان امر قدسی و امر وجودی، «خود» و «دیگری»، «جبر» و «اختیار»، «آزادی سیاسی» و «ستگاری معنوی»... آشکار می‌شود. تلاش و جهد رهایی بخش، در آن واحد، منتجه و مستلزم نوعی زمان آگاهی، یا استشعار نسبت به گذراودن وضع موجود و «امکان» تغییر و تحول است، با تصور و تخیل یک وضع مطلوب محتمل «دیگر». این شناخت و آگاهی اما، بنوبه‌ی خود، محصول گشگری آزمونی -انتقادی و «ساحت‌گشایانه» است.

این «خودآگاهی رهایی بخش» در حین مبارزه برای برداشتن موائع سیاسی - اقتصادی و فرهنگی، به تدریج به دست می‌آید. در نگاه شریعتی، از میان همه‌ی شکل‌های «استضعفاف» (همچون استعمار، استبداد، استثمار،...)، این «استحصار» یا با «خودبیگانگی فرهنگی» - عقیدتی و روانی - اخلاقی است، که اصلی‌ترین مانع رهایی و تعالی به شمار می‌آید (۴۳ ص ۳۸۰).

در جوامع سنتی، از میان عناصر سازنده‌ی «فرهنگ»، همچون، زبان، هنر، دین، شیوه‌ی زیست (و تولید و درجه‌ی رشد فن‌آوری)، و تاریخ، هسته‌ی اصلی دین یا «مذهب» است (۲۲ ص ۳۷).

در کشورهای اسلامی، روشنگرکران مسلمان باید یک جنگ آزادی بخش را برای رهایی خود اسلام آغاز کنند... «اگر مسلمان‌ها نجات پیدا

طبعیت، تاریخ، جامعه و خودا جبر طبیعت را باید کشف کنی (علم)... تاریخ را... (فلسفه علم تاریخ)، و آگاهانه در مسیر آن قرار گیری و با هماهنگی با جبر تاریخ، سیو جبری تاریخ خویش را تغییر می‌دهی، و جبر محیط اجتماعی را کشف کنی (جامعه‌شناسی) و قوانین جامعه را بشناسی و استخدام کنی و با انقلابی آگاهانه، از زندان نظام حاکم بر جامعه، آزاد شوی. رهایی از هرسه زندان، با علم، اما از چهارمین زندان از زندان خویشتن؛ زندان غریزه‌ها،... علم از گشودن این چهارمین زندان عاجز است، که آن سه

زندان در بیرون از تو بود و این چهارمین، در درون تو است،... رهایی از چهارمین زندان، به عشق! (۶۴ ص ۴۳-۴۴) علم و فن آوری، با کشف و تبیین «علت»‌ها، انسان را به گونه‌ای نسبی در برابر تهدید و تسلط مطلق طبیعت مصون می‌سازد. دانش تاریخ و جامعه‌شناسی (و به معنای کلی علوم انسانی)، نیروی مردمی را با کشف مسیر و تبیین روندها و قانونمندی‌های سیاسی - اقتصادی جاری، مرحله به مرحله، در مبارزه‌ی رهایی بخش خود، قدرت رخدادها معانی و پیش‌بینی رخدادها می‌بخشند. شناخت خویش اما، تنها با تحصیل «علم» روان‌شناسی حاصل نمی‌شود. نیل به خودآگاهی «کامل»، نیازمند مشارکت فعال سوزه‌ی

رهایی بخش در نوعی پراکسیس معنوی عاشقانه یا عارفانه است. و «مگر روح خداوند نه همین، انسان رستگار از این چهار زندان ناخودآگاهی، است؟»

«طبیعت را شناختم و من طبیعت‌ساخته را خرد کردم، تاریخ را شناختم، و من تاریخ پروردۀ را برهم زدم، جامعه را و خلق و خو و شیوه‌ی کار جامعه را شناختم و من جامعه زد را در هم ریختم و خویشتن را شناختم و در اعمق مجھولش خود را یافتم و اوابی ضعیفش را که می‌نالید، شنبیدم و زندانش را شکستم و آزادش کردم و رهایی خود، رهای رهایشدم، و دیدم که منم بی‌دخلات هیچ کس، منم یک upa، جزیره‌ای از چهار سو محدود به خویشتن، جهان و هر چه در آن است، زیر پایم، و هیچ کس در کنارم، و هیچ کس بر

اقبال و شریعتی، آزادی نخستین هدیه‌ی ذاتی خدادادی انسان است که در وهله‌ی نخست، با «اختیار» یا توان و حق «انتخاب»، تعریف می‌شود (امکان نزدیک شدن به شجره ممنوعه و چشیدن میوه‌ی خودآگاهی)، نه تنها «هستی» (وجود) آدمی در اینجا، بر آگاهی به «چیستی» (ماهیت) خود تقدم دارد، بل که تعریف چیستی انسان همین هستی آزاد است. بنابراین، نخستین مالکیت ذاتی انسان که بیش از هر چیز از آن است، و «خود» او را می‌سازد، آزادی است.

خودآگاهی بازیافت «ذات» از کفداده و بازیابی و تصاحب مالکیت (Appropriation) غصب‌شده خویش است. انسان همچون گذرگاه، و به تعبیر نیچه «پلی» میان حیوان و انسان (در اینجا، خدا) است، موجودی آزاد و عامل انتخاب. بدون این آزادی نه مسئولیتی متوجه



اوست و نه «کرامتی»، بزرگی او در همین وجود شکنندگی (امکان گناه)، یا به تعبیر پاسکال، «پی‌اندیشناک» بودن اوست.

در انسان‌شناسی اگزیستانسیال - توحیدی شریعتی، آدمی که در بعد فردی اخلاقی، همواره دستخوش سه نیروی روان‌شناختی (فعف، ترس، وجہل) است (۷۰ ص ۱-۱۱)، سه «رانه‌ای» که سرمنشاء ساختار اجتماعی سه‌وجهی «زر و زور و تزویر» (۵/۲۸ ص ۵) است، در ساختمان اساسی تفکر شریعتی، انسان در اسارت نوعی زندان چهارضلعی به سرمی برده؛ و زندگی حقیقی او با نوعی مبارزه‌ی استعلایی مستتمر، در راستای فرارفتن از این تناهی‌های چهارگانه‌ی طبیعی، تاریخی، اجتماعی، و روان‌شناختی، تبلور می‌یابد. «و تو؟ زندانی چهار جبر، چهار زندان بزرگ:

## از رهایی تا رستگاری

گرتهدای از اندیشه‌ی رهایی نزد شریعتی

احسان شریعتی

جبرهای طبیعی و اجتماعی و فرهنگی، به ظاهر، آگاهتر، مستقل تر و قوی تر است. اما همین انسان، در ارزیابی خوبش، بر اساس آنچه از خود انتظار داشته، بیش از پیش، مسخر شده و مسخر آن چه خود ساخته شده است، این، یعنی سیاست توالتیتر تکنیکی - تجاری - نظامی، در عصر جدید. (م ۱۲۰ ص ۷)

علی شریعتی که همزمان ناقد سنت دینی و سیاسی - اقتصادی جوامع مابود، و منتقد مدرنیته‌ی جهان خوار و سرمایه‌سالار سکولار، با وام‌گیری تعبیری از فرانس فانون، در جستجوی «انسانیتی» نو، با پوستی به رنگ دیگر است. نزد او، رهایی‌بخشی با مفهوم باخودبیگانگی (الیناسیون) مرتبط است، به این معنا که آزادی همسواره تلاش برای رهایی از انواع «جن‌زدگی» است (م ۱۲ ص ۵). پس از اشاره به الیناسیون، در دو روایت هگلی - مارکسی و اگزیستانسیالیستی آن، در کنار شکل‌های مدرن

آزادی نیز در وهله‌ی نخست، رهایی «از» یک موقعیت اسارت‌بار معین به لحاظ تاریخی - اجتماعی است. این آزادی هنگامی که از مرحله‌ی نفی وضع پیشین می‌گذرد و مناسبات نوین را مبتنی بر درک تازه‌ای از برابری و عدالت سامان می‌دهد، شکل ایجابی و مثبت خود را می‌یابد. مشکل اما این جاست که مناسبات سلطه‌ی نفی و طرد شده، دیگر بار در اشکال

هر آزادی نیز در وهله‌ی نخست، رهایی «از» یک موقعیت اسارت‌بار معین به لحاظ تاریخی - اجتماعی است. این آزادی هنگامی که از مرحله‌ی نفی وضع پیشین می‌گذرد و مناسبات نوین را مبتنی بر درک تازه‌ای از برابری و عدالت سامان می‌دهد، شکل ایجابی و مثبت خود را

نخستین گام برای فهم مفهوم «رهایی»، شناخت شکل‌های متنوع «اسارت» است (ایهی یک تعزیف سلبی)؛ از رسیدن کودک به مرحله‌ی بلوغ و رهاسدن از ولایت قهری و قیوموت والدین گرفته تارهایی از سلطه‌ی استبداد سیاسی، انقیاد استثمار اقتصادی، و «استحصار» سنن فرهنگی تاریخی - اجتماعی (خواه دینی، خواه عرفی)، رهاسدن در اینجا، معادل فعل لاتینی به دست گرفتن *mancipare* است (ex خروج از *capere*)، *mancipium* از علقه‌ها، رفع مانع‌ها، استقلال از وابستگی‌ها، و... واژه‌ی «رهایی‌بخشی» *emancipation* که اخص از واژه‌ی آزادی‌بخشی *liberation* است، خروج از قیوموت است، چنان که اسپینوزا در رساله‌ی «الهیات سیاسی» می‌گوید: «شاهان منفعت دارند از راه خرافه بر اکثر مردمان حکم رانند تاز و لایت کلیساها مربوطه‌شان رها شوند». (پیشگفتار پیرامون خرافه) استفاده از این واژه پس از روسو، از دوران روشنگری و انقلاب‌های امریکا و فرانسه رواج یافته است، و به ویژه در فرهنگ مارکسی به تدریج از کاربرد عمومی اومانیستی مارکس جوان به تحلیل رهاسدن از نسبت باخودبیگانه ساز کار در نظام سرمایه‌داری، و نسبت بیرونی کارگر با کالایی که تولید می‌کند، معنای خاص یافته است. رهاسدن قوم یهود از سلطه‌ی فرعونی (مارکس در «مسئله‌ی یهود») و جنبش رهایی زنان از قیوموت جنس مذکور و مردسالاری از موارد «رهایی‌بخشی» و کاربرد این اصطلاح است.

«رهایی»، چنان که از معنای واژه پیدا است، شکل سلبی و منفی آزادی است. همچنان که آگاهی به معنای کلی وجود ندارد، بل که هر آگاهی، آگاهی «از» چیز مشخصی است، هر

واقعیت نهایی اما این است که آزادی مطلق «از» هرچه رنگ تعلق پذیرد، در «زیر چرخ کبود» ما یافت

می‌نشود. در عوض، آنچه ممکن و میسر است، نیل به آزادی و عدالت بیشتر و نسبی است که هم‌زمان و همپای تطور و تکامل کمی و کیفی شکل و شیوه‌ها، و ساختارها و تجهیزات «قدرت - معرفت»، ارتقا می‌یابد. انسان «متمن» امروز اشکال بیگانگی است. در امانیسم توحیدی



پویا و متعددش در ادوار فکری او، تنها با استناد به جملاتی بربده و نقل قول‌هایی، حتی از دوران دانش‌آموزی وی، مانند رساله‌های «تاریخ تکامل فلسفه» و «مکتب واسطه» و ... از دوران نوجوانی وی، به داوری پیرامون کلیت اندیشه‌ی سیاسی وی می‌نشینند!

منابع مُدرن اندیشه‌ی سیاسی شریعتی، صرف‌نظر از مراجع اسلامی و ایرانی مورد استناد وی، به ظاهر، علاوه بر کلاسیک‌هایی از پیکو دلا میراندولا گرفته تا روسو... و ... تا توکوبل و کنستان (با توجه به شbahات‌های تحليلی)، یکی سنت آنارکو-سوسیالیستی در جنبش سویل - دمکراتیک و چپ نو، از بلوخ تا گراماشی با گذر از سنت فرانکفورتی است، و دیگر، در ک متغیران فلسفه‌های اگزیستانس، از کرکگور تا مارسل. از این‌رو، جای نقد و بررسی اکادمیک در ک شریعتی از آزادی، از منظر فلسفه‌های تجربی - منطقی و لیبرال (آنگلوساکسونی) هنوز خالی است، هرچند برخی خواسته باشند ادای آن را درآورند.

اما فهم ساده‌ی «الهیات رهایی‌بخش» شریعتی اما، با کلیدی که خود به دست می‌دهد، ممکن است: آزادی، همچون عدالت و معنویت، یکی از سه رکن این تفکر را می‌سازد. تحقق این در ک از آزادی، در نسبت با برابری و خودآگاهی، مبنای طرحی انضمامی را برای رهایی‌بخشی تدربیجی و مرحله‌ای درمی‌افکند که از آزادی لیبرال به برابری سویل و تا للاح اسپریتوآل بسط می‌یابد. ویژگی رستگاری غایی مورد نظر او این است که این مهم تنها در جامعه‌ای آزاد و برابر متصور و ممکن خواهد شد، و در غیراین صورت، فراسوی بعد فردی و در سطح اجتماعی، دم زدن از هرگونه معنویت و اخلاق و عرفان، فربیبی بیش نخواهد بودا زیرا در یک کلام، رهایی از غیر و نفی بیگانگی، پیش‌نیاز تحقق آزادی و بازیافت خوبیشتن خویش است. می‌نویسد: «ای آزادی! هنگامی که تو نیستی، برای آزادگان، برای آن‌ها که تو را می‌پرستند، زندگی روزمره نیز دشوار است... ای دریغ هنگامی که بیگانه بر میهند چیره است، هنگامی که آزادی در بند است نه تنها دولت، وابستگان به حکومت و استبداد و قانون حاکم، بل که همه‌ی مردم، یکایک خلق، جاسوس‌اند، برای بیگانه کار می‌کنند، در کشوری که خویشاوندی جرم است، همه‌ی بیگانه پرست‌اند»

ایجابی، یعنی آشتی با زندگی و همسویی با مسیر هستی می‌رسد. «لیبرته» فقط آزاد شدن از یک بند است، اما فلاخ در بردارنده یک آزادی تکاملی وجودی است، نه آزاد شدن یک فرد از یک زندان. یک

برداشتن مانع نیست، بلکه یک نوع رشد است، یک شکوفایی است. (۴۱/۲۰ ص)

بنابراین، حرکت آزادی و رهایی، همچون یک مسیر، از قواعدی پیروی می‌کند و مراحلی را طی می‌کند. در سپهر شریعتی: در مملکتی که فقط دولت حق حرف زدن دارد، هیچ حرف زدن دارد، هیچ حرفی را باور نکنید!

ملکتی که فقط دولت حق حرف زدن دارد، هیچ حرفی را باور نکنید! (۲۰/۲۰ ص ۱۱، ۲) این کلام یادآور این سخن رزا لوکزامبورگ است که: «آزادی، یعنی آزادی مخالف!» در «نهضت» اسلام نبوی - علی‌وی شریعتی، «هاد»ی برای تفتیش - الگیزیسیون دینی یا «کمیسیون جهت‌یابی ایدئولوژیک» برای تحمیل فراغیر هرگونه «عقیده» در آثار شریعتی، پیرامون مفاهیمی چون «تسامح» و «تنوع» به تکرار تأکید شده است؛ اما در نظریه‌ی متاخر «امت و امامت» (۱۳) درباره‌ی مفهوم «تناوب» (آلترانس یا دوبار بودن قدرت)، کمتر تأمل شده است. و این شاید به مثابه پاشنه‌ی آشیل آن «تز» ازیابی انتقادی شود؛ و از همین رو مناقشات و مجادلاتی رانیز برانگیخته است. منتقدان بدون ترسیم منحنی سیر مفاهیم کلیدی و نظریه‌های



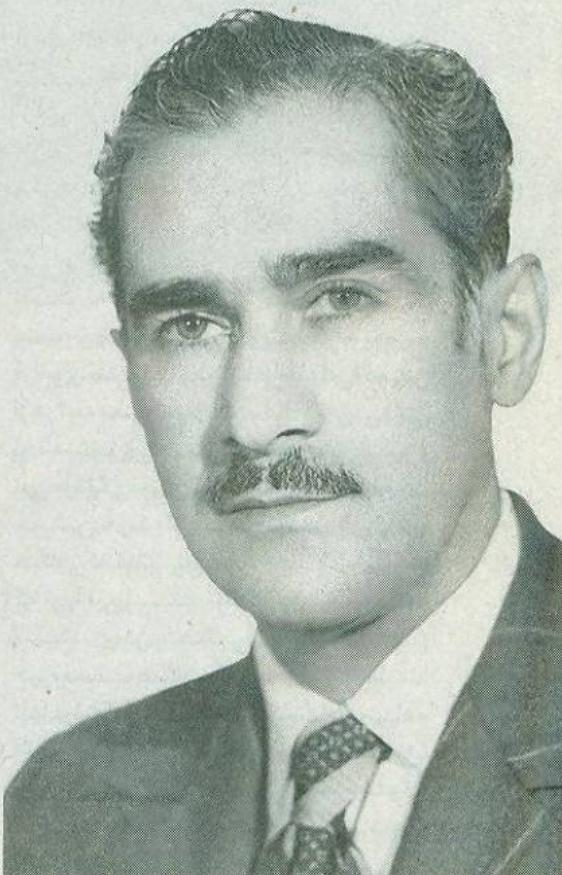
کنند و اسلام زندانی باشد، باز دو مرتبه می‌افتدند در داخل زندان ارجاع (۲۳/۱۰ ص) در سطح جهانی و پیشرفته‌ترین کشورهای صنعتی اما، نقد ایدئولوژی‌ها (۲۴/۱۰ ص) «انسان، اسلام و مکتب‌های مغرب‌زمین»، و در رأس آن‌ها «لیبرالیسم» به عنوان شکل‌های «استحمار نو»، در دستور کار مبارزه‌ی آگاهی بخش است.

بنابراین، «استحمار» نه تنها خود پیچیده‌ترین شکل «استضعف»، که زمینه‌ساز سایر اشکال آن ارزیابی می‌شود. استحمار (از ریشه‌ی حمر، کند و سنگین شدن همچون حمار)، با حمق و حمل (نگاردن نوع «حمل»، کشیدن بار چونان «چارپایی بر او کتابی چند»، و حامل یا عامل بودن عالم در قرآن، جمعه‌ی (۵) نسبتی دارد و همچون «حمل» انواع استضعف عمل می‌کند.

کلیدوازه‌ی «استحمار» از مفاهیم اصیل و اصلی قاموس شریعتی است. بادرزه‌ر آن نوعی خودآگاهی معنوی و اخلاقی است که در تثیت «عرفان، برایری، آزادی» ساختی تاریخی - اجتماعی و سیاسی - اقتصادی می‌یابد. جایگاه این نوع معرفت عرفانی با دو ضلع «سویل - دمکراتیک» آن، نشانگر انضمامی یا رهایی‌بخشن بودن این نوع از شناخت و اثاگاهی عملی و رفتاری است که موضوع آن «حکمت»، همچون فرایند «حکمت»، همچون سبک زیستی آزاد و عادلانه، و رشد و تعالی جویی است. رهایی‌بخشن بودن این نوع از شناخت و آگاهی عملی و رفتاری است که موضوع آن «حکمت» (معادل سوفیا در فرنگ) می‌گردد. همچون سبک زیستی آزاد و عادلانه، و رشد و تعالی جویی است. در اینجاست که آماج رهایی‌بخشی سلبی، به آزادی خواهی

# دموکراسی در نگاه نخب و شریعتی

مسعود پدرام



امهم شوری برای این بود  
کن تشاور، سهو و کثر کمتر رود  
مشورت ادراک و هشیاری دهد  
عقلها مر عقل را باری دهد  
(متنی معنوی)

طرفی دیگر گسترش حق رأی از مالکان به طبقه‌ی متوسط و بعد فرودستان و زنان حکایت از گسترش برابری خواهانه‌ی دموکراسی لیبرال و فاصله‌ی گفتن از سوداگری فرد طلبانه‌ی سرمایه‌داری داشت. روند صنعتی شدن و گسترش شهرها، باعث شد دموکراسی لیبرال مبتنی بر نمایندگی به صورت شکل مسلط دموکراسی درآید. شومپیر مطرح می‌کند که فهم جدیدی از دموکراسی مورد نیاز است: «دموکراسی به عنوان سیستمی که در آن مردم فرصت پذیرش یا رد رهبرانشان را در یک فرایند انتخابی رقابت‌آمیز دارند. این رویکرد معتقد است که باید از مقاومی چون «خیر عمومی» و «اراده‌ی عمومی» در برابر پلورالیزم منافع و ارزشها که از نظر آنها از «مردم» انفکاک ناپذیر است چشم پوشید.»

در چنین وضعی با وجود طرح برابری همه‌ی انسان‌ها در داشتن حق رأی و بیان و تشکیل اجتماعات... بار دیگر سرمایه‌داری، سوداگری و سودجویی فرد انسانی در برابر دیگر افراد جامعه، پیوند خود را با دموکراسی لیبرال تحکیم کرد. چرا که خیر عمومی یا امر عمومی از صورت مسئله خط خورد.

این وضع، نه تنها از سوی عدالت خواهان و چپ‌گرایان مورد نقادی قرار گفت، بلکه بسیاری از دموکرات‌های لیبرال را در این اندیشه فرو برد که گوهر دموکراسی، یعنی مشارکت همگانی در تعیین سرنوشت، دچار خدشه شده است. به این ترتیب، بحث عدم مشارکت و غیرسیاسی شدن در وضعیت دموکراسی لیبرال مبتنی بر نمایندگی به تدریج اوج گرفت.

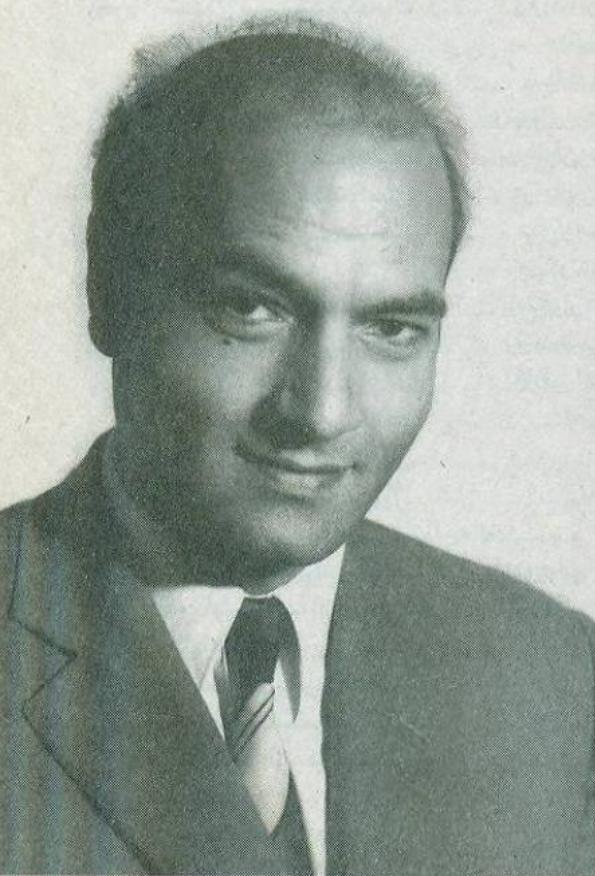
تجربه‌ی تاریخ معاصر ایران نشان داد که دموکراسی می‌تواند به سرعت به دیکتاتوری بینجامد. هم در دوره‌ی مشروطه و هم در در دوره‌ی نهضت ملی به رهبری دکتر مصدق، دموکراسی‌های شکننده، با عمری کوتاه زمینه‌ساز دیکتاتوری‌های مستحکم و طولانی شدند. در چنین زمینه‌ای محمد نخشب به عنوان یک مؤسس در جریان سوسیال دموکراسی دینی، می‌گوید: «لازمه‌ی استقرار دموکراسی رشد علمی، فکری و اخلاقی افراد اجتماع است. رشد علمی از این نظر که افراد انسانی به حقوق حقی خود، به تأثیر دخالت خود

نخسب و شریعتی به عنوان دو چهره‌ی برجسته در جریان سوسیال دموکراسی دینی در ایران معاصر به ترتیب دو نقطه‌ی عزیمت راهبردی را برای سامان‌دهی به مشارکت مردم در امور مربوط به خود روشن کردند، یکی از ایهای چشم‌اندازی از یک دموکراسی اصیل و دیگری اصالت شکل‌گیری آگاهی در سپهر عمومی به عنوان قلب سیاست. در یک جمع‌بندی از این دو، در وضع کنونی به روایتی مطرح و رو به رشد از دموکراسی می‌رسیم؛ دموکراسی گفت‌وگویی، که در برابر دموکراسی لیبرال مبتنی بر نمایندگی، قد برافراشته است.

در یک نگاه گذرا به دموکراسی می‌توان گفت که دموکراسی مستقیم آتنی به تاریخ پیوسته، اما ویژگی الهام‌بخش خود را حفظ کرده است. مفهوم جدید دموکراسی با لیبرالیسم درآمیخته و با سرمایه‌داری پیوندی ناگسستنی یافته است. لیبرالیسم قرن هفدهم که بر اصالت آزادی برای فرد مبتنی بود، نظام اقتصادی مبتنی بر بازار آزاد را به دنبال آورد، و در جدال با مناسبات فنودالی، با طرح یک نظریه‌ی اجتماعی لیبرالیستی و نظام سیاسی متناسب با آن، یعنی دموکراسی نمایندگی - تجمعیعی، در دوره‌ی مدرن غلبه یافت. آزادی و استقلال خواهی فردگرایانه لیبرالی به طور طبیعی با قدرت مطلق و سلطنت نیز مواجه شد. سرانجام بخش برخوردار و

مالک جامعه از حق رأی برخوردار شد. در مراحل بعد، در بی گسترش آگاهی و تحول مناسبات اجتماعی و ظهور جوامع صنعتی، مبارزه‌ی فرودستان، و آن گاه زنان منجر به گستردگی شدن هرچه بیشتر دایره‌ی افراد رأی‌دهنده در جامعه شد.

دموکراسی لیبرال از همان ابتدا هم ظرفیت آزادی و هم ظرفیت برابری را در خود داشت. از یک طرف فردگرایی و رقابت آزادانه‌ی افراد آزاد، باعث نابرابری ناشی از لیبرالیسم اقتصادی در نظام بازار آزاد می‌شد که به نوبه‌ی خود نابرابری اجتماعی را به بار می‌آورد و گسترش می‌داد. از



دموکراسی، امروز  
تقریباً به صورتی  
عام برای همهی  
نظام‌های سیاسی  
یک اصل اعتبار اور  
است. به گفته‌ی  
نظریه پردازان نوین  
دموکراتیک، دست کم  
از اوایل دهه‌ی ۱۹۹۰  
میلادی، دموکراسی  
اگر نه منحصر، به  
گونه‌ای گستردگی،  
موضوعی مربوط به  
گفت و گوست.

برای استقرار یک دموکراسی واقعی، راه حل نخشب حزبی است، اما این راه حل موفقی برای تربیت فکری، علمی و اخلاقی کل جامعه نبوده است. تجربه‌ی سیاست مرسوم و متعارف نشان داده است که به دلیل اهمیت یافتن تصرف قدرت در احزاب، معمولاً اهداف انسانی و خواسته‌های اخلاقی کمرنگ می‌شود و عملاً در حاشیه قرار می‌گیرد.

شروعی، در مسیر همین سنت فکری، یعنی نقد به لیبرال دموکراسی و نگاه آسیب‌شناسانه به آن چنین می‌گوید: «دموکراسی بر آرایی تکیه دارد که بیشتر زایده‌ی احساس است، نه تعقل... عوامل فانتزی در ایجاد عقاید، مخصوصاً وقتی مخاطب توده باشد، مؤثرتر از عوامل منطقی است و بنابراین دموکراسی این چنین آدم‌هایی، دموکراسی رأس‌ها خواهد بود، نه دموکراسی رأی‌ها... بدینگونه فرد در دموکراسی و لیبرالیسم نظام اجتماعی غربی آزاد است که هرجه بخواهد و می‌پسندد انتخاب کند ولی عمل‌آغاز عوامل فرهنگی و هنری و تبلیغاتی و سیاسی جزوی را پدید می‌آورد که وی همان چیز را پسند می‌کند که برایش تعیین کرده‌اند، همان چیز یا کسی را انتخاب می‌کند که باید انتخاب شود.»

برای شروعی عنصر آگاهی که آن را تحت عنوان رأی در برابر رأس مطرح می‌کند، اهمیتی محوری دارد. در واقع آن چه در سیاست متعارف و مرسوم رأی خوانده می‌شود، همان چیزی است که شروعی با واژه‌ی رأس نشان می‌دهد، یعنی ماهیتی غیرآگاهانه و احساسی و ناشی از تبلیغات و پول. در اینجا نیز باید توجه داشت بحث آگاهی در اندیشه‌ی شروعی با خودآگاهی و عرفان پیوند می‌خورد و بدون حضور عرفان که از نظر شروعی با دین درآمیزی دارد، آگاهی به کمال نمی‌رسد. در همین حال راهی را که خود برای ارتقای آگاهی جامعه در پیش می‌گیرد از طریق سپهر عمومی، و به طور مشخص در سه فضای عمده‌ی تائیرگذار در ایران است. او هم در مسجد (حسینیه ارشاد)، هم در دانشگاه و هم از طریق انتشار مکتوبات با جامعه‌ی روشنفکری و جامعه‌ی دینی به گفت و گو می‌نشیند. اما آن چه را به طور در وضعیتی خاص به عنوان راه حل ارائه

در اجتماع، به تأثیر روابط متقابل عوامل اجتماعی، آشنا هستند ... بیش از آن چه رشد علمی [آیاز] است، رشد فکری و اخلاقی ضرورت دارد. فداکاری و فعالیت افراد در راه به دست آوردن آزادی، در راه آزاد زیستن و طرد کلیه قدرت‌های ضد اجتماعی بستگی کامل به طرز فکر آنان دارد.... تا انسان به آن مرحله از کمال نرسیده از درک آن لذت و خصوصیات آن [یعنی آزادمنشی] بی‌خبر و ناگاه است....

انتخابات آزاد و درست [آن است] که مردم زیر نفوذ پول سرمایه‌داران و سرنیزه‌ی زورگویان و تمیع و تهدید و تبلیغات سوء، قرار نگرفته، در سایه‌ی رشد فکری و اخلاقی خود بتواند کسانی را برگزینند که حافظ منافع عمومی و سنگر مستحکمی برای دفاع از حق و عدالت باشند. والا تا زمانی که افراد به خاطر منافع شخصی و پیشرفت کسان و اقوام خود به فعالیت انتخاباتی دست زنند، اجتماع از انتخابات درست و آزاد محروم می‌باشد.... افراد منتخب اگر قانون را صرف‌نظر از اغراض شخصی و صنفی، فقط و فقط به خاطر مصالح ملت وضع کردن، می‌توان گفت خواست واقعی مردم از انتخاب نمایندگان تحقق یافته است. بنابراین وضع قانون به طریقه‌ی درست نیز بهره‌مندی نمایندگان از فضائل و ملکات انسانی است.... اجتماعی [می‌تواند زمام مقدرات خود را در دست گیرد] که افراد آن با قدرت فکری و منطقی افکار خود را از محيط محدود و کوچک خود ترقی داده، هدف‌های کوچک و اغراض شخصی خود را تحت الشاعع خیر و صلاح اجتماع قرار دهند. بنابراین لازمه‌ی استقرار حکومت مردم بر مردم، رشد فکری و اخلاقی اجتماع است.... دموکراسی سیاسی و دموکراسی اقتصادی لازم و ملزم یک‌دیگرند و تا زمانی که یکی از آن‌ها به تنهایی حاکم باشد، دموکراسی ناقص و معنای واقعی خود را از دست می‌دهد.»

در یک جمع‌بندی از دیدگاه نخشب در مورد دموکراسی و آسیب‌هایی که مطرح می‌کند می‌توان گفت که عناصری چون برابری، خیر، آگاهی علمی و فکری، و ارتقاء اخلاقی از لوازم دموکراسی است. باید توجه داشت هنگامی که نخشب از ارتقای اخلاقی صحبت می‌کند، وارد قلمرو دین می‌شود و مبانی اخلاقی را در آن جا می‌جوید.

دموکراسی گفت و گویی ادامه یافت. در این دیدگاه گفت و گویی اصیل و واقعی مبنای عملی و مؤثر برای تبادل آگاهی میان افراد جامعه و رشد آگاهی آنان می‌شود، و به عنوان عاملی برای انگیختن مشارکت و در عین حال، تأمل در نحوه مشارکت نمایان می‌شود. گفت و گو، در سپهر عمومی، یعنی در فضاهایی عاری از پول و قدرت، برخلاف تکاندیشی، لزوماً از منافع فردی بیرون می‌رود و به منافع جمعی معطوف می‌شود. نیز تبادل آگاهی میان گفت و گوگران، باعث می‌شود تا شهر وندان، علاوه بر اظهار رأی، توافقی شان را برای داوری در مورد امور عمومی افزایش دهد.

برای پی‌بردن به نظریه دموکراسی گفت و گویی می‌توان برای نمونه به دو نقل قول توجه کرد. جان استر از نظریه پردازان چپ نظریه‌ی دموکراسی می‌گوید: «انگاره‌ی دموکراسی گفت و گویی، یا تضمیم‌گیری به وسیله‌ی مباحثه میان شهروندان آزاد و برابر، در حال احیا شدن است.... تحت تاثیر زیاد هابرماس، این انگاره که دموکراسی بیش از آن که تنها پیرامون محور تجمعیت ترجیحات بگردد، پیرامون تبدیل آنها می‌گردد، به عنوان یکی از مواضع اصلی نظریه‌ی دموکراتیک درآمده است.»

جان درایزک، یکی دیگر از نظریه‌پردازان دموکراسی گفت و گویی در دهه‌ی اول سده‌ی بیست و یکم می‌لادی می‌گوید: «دموکراسی، امروز تقریباً به صورتی عام برای همه‌ی نظام‌های سیاسی یک اصل اعتبار‌آور است. به گفته‌ی نظریه‌پردازان نوین دموکراتیک، دست‌کم از اوایل دهه‌ی ۱۹۹۰ (میلادی)، دموکراسی اگر نه منحصر، به گونه‌ای گسترده، موضوعی مربوط به گفت و گوست.»

نخشب با تکیه بر آگاهی و خیر عمومی و شریعتی با تکیه بر آگاهی و آزادی واقعی، دموکراسی لیبرال مبتنی بر سرمایه‌داری و متکی بر نمایندگی را نقد کردند و در عین حال خواهان دموکراسی اصیل بودند. بر این اساس بیرون نیست اگر ادعا شود که در حال حاضر بازسازی سنت فکری نخشب و شریعتی در مورد دموکراسی، در عصر حاضر می‌تواند منجر به توجه به دموکراسی گفت و گویی شود؛ آن نوع دموکراسی که عنصر گفت و گویی برابر و آزاد، مشارکت، و آگاهی در آن بارز است.

یک بازار رقابتی بینند، اعمال کننده‌ی توانمندی‌های خود و توسعه‌ی آن بیانند و این مستلزم در کسی از جماعت و یافتند پیوندهای خود با جماعت است. در قلمرو اجتماعی نیز نابرابری اقتصادی و اجتماعی باید تا حد ممکن کاهش یابد.

راه حل مکفرسون یک ساختار هرمی است که از مجتمع و شوراهای مردمی در کف آغاز می‌شود و از طریق مجتمع و شوراهای کوچک‌تری که جعیت‌ها و افراد را در

سطوح پیشین نمایندگی می‌کنند، تا بالاترین سطوح تصمیم‌گیری ادامه پیدا می‌کند. در طرح مکفرسون این ساختار می‌تواند با مدل حزبی درآمیزد.

مسئله‌ای که در نظریه‌ی مکفرسون مبهم باقی مانده است، همان چیزی است که هم خود او، و چنان که دیدیم، شریعتی و نخشب نیز بر آن تکیه داشتند، یعنی تغییر در قلمرو آگاهی. برای این مسئله، دو دهه بعد، یعنی در دهه‌ی آخر قرن بیستم، در دموکراسی گفت و گویی (democracy) راه حل‌هایی عملی‌تر و کاراتر یافت. گفت و گویی اصیل و واقعی که در سپهر عمومی محقق می‌شود، به عنوان مهم‌ترین راه حل در پی تلاش‌های افرادی چون نخشب و

تجربه‌ی تاریخ معاصر ایران نشان داد که دموکراسی می‌تواند به سرعت به دیکتاتوری بیانجامد. هم در دوره‌ی مشروطه و هم در دوره‌ی نهضت ملی به رهبری دکتر مصدق، دموکراسی‌های شکننده، با عمری کوتاه زمینه‌ساز دیکتاتوری‌های مستحکم و طولانی شدند. در چنین زمینه‌ای محمد نخشب به عنوان یک مؤسس در جریان سوسیال دموکراسی دینی، می‌گوید: «لازمه‌ی استقرار دموکراسی رشد علمی، فکری و اخلاقی افراد اجتماعی است.»

با همین دغدغه شاهد هستیم که نظریه‌پردازانی چون مکفرسون و کارول پیتمن با دغدغه‌هایی شبیه به نخشب و شریعتی، دموکراسی مشارکتی را در برابر دموکراسی لیبرال مبتنی بر نمایندگی قرار نیز گفت و گو تا اندازه‌ی زیادی مطرح بود، اما تکیه‌ی اصلی بر مشارکت فعالانه‌ی شهروندان در امور عمومی بود. در طی افتادن دموکراسی مشارکتی مستلزم دو پیش‌شرط و دو تغییر، یکی در آگاهی و دیگری در وضع اجتماعی است. در قلمرو آگاهی مردم باید به جای آن که خود را ذاتاً مصرف کننده و تصرف‌گر در



بازخوانی تفکر سیاسی شریعتی:

# اندیشه رهایی

عباس منوچهری

تفکر سیاسی را همچون «نقشه‌ای جغرافیایی از سیاست» دانسته‌اند که قادر است به ما بگوید «کجا هستیم و چه راهی ما را به مقصد موردنظرمان می‌رساند». به این معنا، هر تفکر سیاسی در چارچوب وضعیت زمانی و مکانی معینی شکل گرفته و برای پاسخ‌گویی به ضرورت‌های وضعیتی و زمینه‌های عینی اجتماعی همان دوران معین تاریخی اندیشیده شده است.

تفکر مدنی به مثابه «فلسفه‌ی زندگی»، یعنی «آنچه فرد نسبت به انسان و موقعیت انسان در جهان احساس می‌کند» نیز تعریف شده است. یعنی چیزی «بیش از توضیح جامعه و دولت و بیش از توجیه وضع موجود یا تقبیح آن». به این معنا، اندیشه‌ی سیاسی در قالب «نمیت» میان درک یک متکر از آنچه انسان هست، یعنی آنچه خاص وجود انسان است، و نیز این که چگونه در جهان قرار دارد؛ و دیدگاه وی درباره‌ی این که انسان چگونه باید عمل کند، برای چه تلاش کند و ساختار جامعه چگونه باید باشد، قابل فهم است. از این‌رو، تفکر سیاسی‌مدنی را می‌توان همان پاسخ‌هایی دانست که به پرسش‌هایی داده می‌شود که مربوط به خود انسان و دیگر انسان‌هایی می‌شود که در وضعیت‌های مشابه‌اند و علم برای آنان پاسخی ندارد.

دلالت اول دلالت تاریخی - وضعیتی است. اندیشه‌ورزی سیاسی، ابتدا با مواجهه‌ی متکر با معضلات و یا بحران‌های موجود در زمینه و زمانی خود آغاز می‌شود و متکر معضل عمدی جامعه را به صورت اجتماعی تاریخی تبیین می‌کند؛ بدین معنا که به چرایی و چگونگی ایجاد شدن وضع موجود پاسخ می‌دهد.

دومین دلالت دلالت بنیادین است. «انسان و سعادت» مقولات اصلی در دلالت بنیادین هر اندیشه‌ی سیاسی هستند و مکاتب مختلف اندیشه‌ی سیاسی، هر یک با تعبیری که از انسان و سعادت وی داشته‌اند وظیفه‌ی علم سیاست را تأمین آن می‌دانند.

سومین دلالت دلالت هنجاری است. هنجار (norm) یعنی «میزان»، یعنی الگویی برای کردار آدمیان که با هم در عرصه‌ی عمومی هستند و زندگی می‌کنند. به عبارت دیگر، هنجار یعنی مناسبات معیار برای جامعه و برای کردار آدمیان در عرصه‌ی عمومی. از جمله هنجارهای شاخص در تاریخ تفکر سیاسی عدالت، آزادی، حق، دوستی، و وفاق بوده‌اند.

چهارمین نوع دلالت در اندیشه‌های

است که در نهایت وضع ممکن و یا مطلوبی را به جای وضع موجود ترسیم و راه دستیابی به آن را تعیین می‌کند. این گزاره‌ها را به شیوه‌ی «نوع خالص» می‌توان دلالت نامید. همه‌ی مکاتب فکری و اندیشمندان سیاسی در آراء خود به درجات مختلف این دلالتها را دارند و در هر یک این دلالتها، با دیگر متکران تفاوت و یا به میزانی تشابه دارند. آنچه در تمام اندیشه‌های سیاسی مشترک است، وجود این پنج دلالت است؛ اما در محتواهای این دلالتها ممکن است با یکدیگر تشابهات و تفاوت‌های بسیار یا کم داشته باشند. برای مثال، همه مکاتب سیاسی «دلالت هنجاری» دارند، اما در یکی عدالت هنجار محوری است و در دیگری امنیت و در دیگری مکتب امنیت و صلح اجتماعی.

بدین ترتیب می‌توان گفت هر اندیشه‌ی سیاسی یک منظمه‌ی دلالتی است مشتمل بر دلالتهایی که هر یک به وجهی از امر سیاسی (حیات عمومی/مدنی) می‌پردازند و در نهایت این دلالتها به صورت یک چارچوب مفهومی نظری یک مکتب سیاسی را شکل می‌دهند که چگونگی تحقق یک زندگی خوب را پردازش کرده است.

**پنج دلالت اندیشه‌ی سیاسی**  
بر اساس مطالعه‌ی آراء متکران سیاسی با رجوع «به خود اندیشه‌ها» به شیوه‌های پدیدارشناسانه و بدون هیچ بیش‌فرضی و با توجه به مختصات مشترک مکاتب و آراء سیاسی، و با عطف توجه به تضمنات عملی آنها، می‌توان گفت که اندیشه‌ی سیاسی منظمه‌ای گفتاری - عملی است که دربردارنده‌ی طرحی نظری برای سامان نیک اجتماعی است. این منظمه را می‌توان به شیوه‌ای وبری به صورت «دلالتی» تبیین کرد. در این شیوه، پژوهشگر برای تبیین امر یا پدیده‌ی انسانی- اجتماعی، یک صورت کامل و جامع انتزاعی عینی از آن ideal type، بر اساس مشاهده‌ی موارد عینی متعدد می‌سازد و آن را برای پژوهش خود به کار می‌گیرد. بر این اساس می‌توان با مطالعه‌ی انواع مکاتب و آراء سیاسی در تاریخ فکر، اندیشه‌ی سیاسی را، آن گونه اندیشه‌ای دانست که مشتمل بر پنج نوع دلالت است. یعنی هر اندیشه‌ی سیاسی بعنوان یک «نوع» منظمه‌ای گفتاری (discursive) است که شامل چند نوع گزاره‌ی مرتبط و منسجم

دارای چنین دو بعدی می‌باشد، و بعد از آن اوضت که می‌تواند تصمیم بگیرد که به طرف قطب لجنی و رسوی خود برسد یا قطب صعودی و خدایی.» در تبیین وضعیت بشر، شریعتی انسان را اسیر چهار جبر می‌داند و جبر را خواست و گرایشی می‌داند که در آدمی وجود دارد، اما آدمی آن را با دست خودش انتخاب نوع از اندیشه‌ی سیاسی است که یک وضع آرمانی و نحوی دست یابی به آن را ترسیم می‌کند. ایدئولوژی سیاسی که به تجویز سامان سیاسی مطلوب می‌پردازد یک مکتب فکری است که به عنوان راهنمای عمل ارائه می‌شود. آرای سیاسی زان پل سارت، گاندی، کابرال، و علی شریعتی از نمونه‌های ایدئولوژی سیاسی هستند. ادبیات سیاسی نیز همان ادبیات داستانی و شعر با مضامین سیاسی است. فردوسی، شکسپیر، جلال آل احمد، و پابلو نزو د نمونه‌هایی از ادبیات سیاسی بر جسته هستند.

### دلالت‌های ایدئولوژیک در اندیشه‌ی سیاسی شریعتی

شریعتی را می‌توان یکی از پیشگامان الهیات رهایی‌بخش و اندیشه‌ی «پسانستعماری» دانست. وی زمانه‌ی خود را دچار بحران‌های حاد و به هم مرتبط می‌دید. از یکسو، وی انسان معاصر را دچار مسخرشدنی و تیاهی می‌دید و از «سه‌فاجعه‌ی انسانی» زمانه، در قالب «تهدیدهای پست سرمایه‌داری»، «جمود مارکسیسم»، و «پوچی اگزیستانسیالیسم» سخن می‌راند. از سوی دیگر، وی مردم ایران را گرفتار استبداد دیرینه و استعمار جدیدی می‌دید که از حدود یک قرن پیش، بر عالم زندگی ایرانیان حاکم بوده و سایه سلطه‌ی پایدار استبداد را سنگین‌تر کرده بود. به همین جهت، آثار و آرای شریعتی نشان‌دهنده‌ی اندیشه‌ی چالشگری است که از سه وجه مرتبط به هم تشکیل شده است: «تبارشناصی سلطه، ایدئولوژی (آرمان خواهی) رهایی‌بخش، و پراکسیس مقاومت.» می‌توان گفت، این سه با هم یک کلیت مفهومی/عملی را می‌سازند که هم دستگاه نظری است و هم یک خط‌مشی برای انتخاب و عمل در اوضاع تاریخی معین.

### ۱- دلالتهای بنیادین شریعتی: انسان و تاریخ

شریعتی با ارجاع به زبان رمزی قرآن، انسان را از حیث وجودی (ontological) موجودی دو-بعدی می‌بیند: «انسانی که از لجن و روح خداوند ساخته شده است، یک موجود دوآلیست، یک موجود ثنوی است، برخلاف همه موجودات دیگر که یک بعدی هستند [...] هر انسانی

سیاسی دلالت کاربردی - عملی است. این دلالتهای تضمنات عملی سه دلالت دیگرند که در قانون، مصلحت عمومی، رهائی، شهریوندی و سیاست‌گذاری محقق می‌شوند. پنجمین دلالت، دلالت راهبردی است. در تاریخ اندیشه‌ی سیاسی، دلالت راهبردی با محوریت مقولات اقتدار و گفتگو به صورت‌های گوناگون نزد اندیشمندان متفاوت در اوضاع تاریخی مختلف تدوین شده است. دلالتهای راهبردی با ابتنا به دیگر دلالتها برای تحقق سعادتمندی توصیه می‌شود.

بنابراین، تفکر سیاسی مشخصاً تفکری هنجاری است که به چیستی سرشت نظم صحیح و نیک و سامان خوب جمعی پاسخ می‌دهد و در یک موقعیت سیاسی، مشخص می‌کند که چه چیزی عمل‌اولاً (اخلاقاً) ضروری و در عین حال عیناً ممکن است. برای این کار، هم نیاز به شناخت امر واقع است، هم ارائه‌ی راهنمای عملی. بنابراین، مطالعه‌ی سیاست نمی‌تواند با مشاهده‌ی انفصالی صورت گیرد، بلکه باید بر کردارها و تعاملات انضمایی که توسط ارزش‌ها و خواسته‌ها تعیین می‌شود متوجه باشد. بنابراین دانش سیاسی باید گفتاری عملی تأویلی و معطوف به ایصال (elucidation) و گشودن مسائل اجتماعی مشترک در شرایط تاریخی انضمایی باشد.

اندیشه‌ی سیاسی/مدنی در تاریخ به صورت انواع معرفتی مختلفی چون فلسفه‌ی سیاسی، کلام سیاسی، ادب سیاسی، اندیزه‌نامه‌های سیاسی، و ایدئولوژی سیاسی صورت‌بندی شده است. فلسفه‌ی سیاسی امدنی آن نوع اندیشه‌ای است که با استدلال عقلانی سعی در نشان دادن برتری سامان مدنی اجتماعی معینی دارد. اگرچه برخی فلسفه و مکاتب فلسفه‌ی سیاسی مربوط استدلال و تجویز را نادیده گرفته‌اند، اما وجه ممیزه‌ی فلسفه‌ی سیاسی استدلالی بودن آن است. نصیحت‌نامه‌ها (اندیزه‌نامه‌ها) با دادن پند و اندیز به حکمران (حاکمیت سیاسی مستقر)، سعی در ایجاد وضعیت بهتر در جامعه داشته‌اند. از طرف دیگر، الهیات سیاسی (کلام، فقه، عرفان) نوعی از اندیشه‌ورزی سیاسی است که شامل آموزه‌ها و احکام دینی درباره‌ی نظم سیاسی و اعمال و روابط سیاسی می‌شود و مبتنی بر استنباط و استدلال و جدل بر اساس وحی است. از سوی دیگر، ایدئولوژی سیاسی آن

شناختی از تاریخ، آگاهی خاصی در انسان به وجود می‌آورد که در صورت شناخت قوانین حرکت تاریخی ممکن است شرایط و امکان رها شدن از این جبر را فراهم آورد. سومین زندان، جامعه است: «شکل نظام اجتماعی‌ای که من دارم، روابط طبقاتی، گروهی، سیاسی، اقتصادی، نظام تولیدی، زیربنا و روبنای فرهنگ و اقتصاد و تولید

حالات روحی و احساسات و غرایز «من» نیستم، طبیعت است که من را، آن چنان که خود اقتضا داشته، ساخته است. ... آدمی به مدد تکنولوژی و شناخت طبیعت از این جبر رهایی یافته است.»

دومین زندان بشر تاریخ است و آن جبری است که یک انسان پیشرفته و خودآگاه می‌تواند حس کند. به نظر شریعتی، چنین

نکرده است. با این تعبیر، وی از چهار زندان طبیعت، تاریخ، جامعه، و خویشتن سخن می‌گوید. نظر او درباره زندان طبیعت و شیوه‌ی رهایی از آن چنین است: «ما چون بشر هستیم و یک موجود طبیعی و مادی به شمار می‌آییم و در طبیعت زندگی می‌کنیم طبیعت خصوصیات خود را بر ما تحمل می‌کند ... من در ... گرایش‌های فکری و



ولی او اصلاً خبردار نمی‌شود. ... [اما] به میزانی که انسان انسان می‌شود، نیازهایی را احساس می‌کند که دیگر طبیعت نمی‌تواند آن نیازها را برآورد. ... احساس عرفانی است که انسان را فضیلت و کرامت می‌دهد و به میزانی که انسان متكامل‌تر باشد، این نیاز و عطش در وی شدیدتر است. ... عشق یک نیرو است ... یک منبع دائمی دارد که وجود مرا ملتهب می‌کند و می‌گذارد و حتی به نفی خویش وادر می‌کند. عشق ارزش‌های متعالی و بالاتر از سود به من می‌بخشد.»

بدین معنی، عرفان یک احساس انسانی پسینی است، یعنی احساسی است که می‌تواند در انسان رشد کند؛ و به همین معنی امکانی است. در تعبیری حداکثری از آزادی، شریعتی آن را با فلاخ مرتبط می‌کند. فلاخ با «لیبرته» مقایسه می‌شود، و در حالی که لیبرته آزاد شدن است، فلاخ دربردارنده‌ی یک آزادی تکاملی وجودی است. شریعتی این تعبیر را یک نظریه‌ی فلسفی یا نکته‌ای علمی نمی‌داند: «انتخاب این یا آن تکیه‌گاه سرنوشت نوعی و تلقی وجودی انسان را مشخص می‌سازد: از انسان به عنوان قدرت سخن گفتن یا او را به عنوان فضیلت (ارزش) تلقی کردن. خودآگاهی همانا معنای میوه‌ی ممنوعه است که خصلت وجودی انسان است: «میوه‌ی ممنوعه را به چندین معنی تفسیر کرده‌اند و من ... آن را خودآگاهی معنی می‌کرم که همه‌ی قرائن عقلی و هم شواهد نقلی بسیاری آن را تایید می‌کند». اما این آگاهی به معنای دانستن چیزی نیست، علم به امری که برای انسان مجهول بوده، نیست، بلکه نوعی تفسیر و تأویل وجودشناختی است: «اساساً آنچه را خودآگاهی می‌نامیم از نوع آگاهی علمی نیست؛ نوعی دریافت وجودی است که ویژه‌ی انسان است و در آن انسان «معنای وجودی» و «جایگاه جهانی» خویش را وجودان می‌کند.

**۴- دلالت کاربردی: پراکسیس رهایی**  
اما، علی‌رغم شکست تراژیک ستمدیدگان شورشی، انسان تمایل مداومی به کسب آزادی و رهاساختن خود از سلطه و قهر داشته است، و این تلاش تا زمانی که نیروهای ستمگر تاریخ محوشند و انسان سرنوشت خود را آزاد از نیروهای سرکوبگر سلطه و ستم به

شریعتی وضعیت زمانه و جامعه‌ی خود را گرفتاری در چنبره‌ی چهار حلقه ظلم، یعنی استعمار، استبداد، استحمار، و استثمار می‌داند: «зор، قلدری، تجاوز، غارت، یورش...، استبداد، استکبار... خاکپرستی، خانپرستی... کم‌کم پیچیده‌تر و مرموخت و مجھول‌تر می‌شود... بوروکراسی، تکوکراسی، فاشیسم... بندگی سیاسی و نامش سوسیالیسم، برگی اقتصادی و نامش لیبرالیسم...»

### ۳- دلالتهای هنجاری: سه حلقه‌ی حسن عرفان، برابری، آزادی

شریعتی در مقابل وضع موجود بشر و در عین حال گرفتاری در حلقه‌های ظلم، «عرفان، برابری و آزادی» را چونان امکان‌های زیستمانی (اگزیستانسیال) مطرح می‌کند. عرفان یک آرمان نیست، بلکه نوعی «زیستمان» است؛ نحوه‌ای از بودن است؛ یک هستی‌شناسی امکانی است که نوع خاصی از رابطه با جهان و تعییر معینی از چگونه بودن و پاسخ ویژه‌ای به پرسش «چه باید کرد؟» می‌دهد. به تعبیر وی، عدالت وجه دیگری از وجود انسانی است؛ عدالت شان انسانی است، و آزادی وضع انسان در جهان: مکاتب مختلف فکر سیاسی در دوره‌های مختلف تاریخ و در فرهنگ‌های گوناگون درباره‌ی عدالت با آزادی به عنوان چگونه بودن انسان سخن گفته‌اند و مکتبی این یا دیگری را ترجیح داده است. شریعتی این «مثلث حسن» را مثلث فضیلت‌های انسانی می‌داند که رابطه‌ی بین آنها تلازمی است، یعنی یکی بدون دو دیگر کافیت وجودی انسان را ندارد. وی پس از نقد عرفان انزواجی به تبیین این سه حلقه‌ی حسن می‌پردازد: «عرفان و مذهب تبدیل به خرافات و توجیهاتی شدند به نفع طبقه‌ی حاکم و علیه مردم و علیه رشد انسان و فطرت آزاد انسانی در پشت همان دیوار خلوتگاه [راهدهانه‌ی]، ظلم و فاجعه و فقر و بی‌ناموسی و جهل و فساد و انحطاط انسان می‌گذرد،

مجموعاً قالبی را ساخته به نام جامعه، و من به عنوان یک فرد در یکی از این قالب‌ها زاییده شده و رشد پیدا کرده‌ام و جبراً شکل همین قالب‌ها را گرفته‌ام. اما چهارمین زندان شریعتی زندان خویشتن است، زندانی که دیوارهای آن خود «من» است.»

اما، اینکه انسان چه جهتی را برای خود برگزیند، به تعبیر شریعتی، در پیوند هستی و تاریخ است که پاسخ داده می‌شود. چه اینکه، «مجموعه‌ی صفاتی که انسان بودن» را می‌سازد، «محصول تاریخ» انسان است؛ و محصول هر تاریخ را «مجموعه‌ی اندوخته‌ها و ساخته‌هایی» است که نسل‌های متوالی که هر کس به آنها وابسته، است در جامعه انسانی‌اند و روح جامعه را ساخته‌اند: «من، یعنی مجموعه صفاتی که من را می‌سازد و شما آن صفات را به نام من می‌شناشید، مجموعه آن صفات در طول تاریخ من ساخته شده است .... فرد یعنی تمام خصوصیات انسانی و یک فرد یعنی همه چیزهایی که مرا از دیگران و از دیگر چیزها مشخص کرده است.»

بنابراین، «وجود» آدمی با در «تاریخ» ماهیت خود را می‌یابد. یعنی، تاریخ را «به عنوان یک حقیقتی که در طول زمان انسان می‌شود، بدانیم.» به عبارت دیگر، «.... همه آنچه در «گذشته من گذشته است، مستقیماً در ساختمن کنونی من دست دارند. (آنها) عوامل سازنده چگونگی‌های من هستند و من در رنگهای که بر روی روح و خوی و اخلاق و رفتار و بینش و سلیقه‌ام می‌بینم، انگشت این عوامل معنوی و اجتماعی و سیاسی تاریخ را حس می‌کنم.»

### ۲- دلالت وضعیتی

از نظر شریعتی، پیروزی نیروهای ستمگر در تاریخ به امحای امکان آزادی و آزادگی ختم شده است و بیانگر تراژیک بودن تجربه‌ی بشری در تاریخ است. به تعبیر او، انسان با بنا نهاده‌ها و نظام‌هایی که مانع تحقق خویشتن حقیقی او در تاریخ شده‌اند، به قربانی کردن خود ادامه داده

دست گیرد، ادامه خواهد داشت.

ابتناء به دلالت‌های چهارگانه‌ی فوق،

شریعتی را به جستجوی رهایی می‌رساند.

شریعتی بازگشت به خویشتن را راه رهایی

نوع بشر از جر خویشتن و راه رهایی جوامع

ستمده از ستم می‌داند. این دیدگاه بیانگر

درکی از تاریخ است که بر سرشت تراژیک

گذشته و نیکانجام‌انگاری

هزاره‌باورانه درباره‌ی

آینده دلالت می‌کند. وی

رهایی را مستلزم عصیان

علیه خویش می‌داند، تا

با فروپختن خودش و

نفی خودش و مهار کردن

خودش و عصیان علیه

خودش، آزادی خودش را

به دست آورد».

به تعبیر شریعتی، انسان

در تجربه‌ی عرفانی از

جنت غراییز به بهشت

موعود» منتقل می‌شود و

از وجود زمینی به وجود

الهی عرجون می‌کند. در

واقع، چنین معراجی به مثابه مسئولیتی

وجودی و امانتی الهی بر دوش انسان است.

چنین دیدگاهی هم در مقابل ماتریالیسم

است و هم در مقابل جبرباوری تقدیری. این

دیدگاه در همان حال که با درک اختیار،

به مثابه واقعیت ضروری وجودشناختی، از

جبرباوری پرهیز می‌کند، با نسبت دادن صفت

«عصیان» به انسان، از تقدیرباوری برکنار

می‌ماند: «اسلام، با اینکه به قانونمندی

و حرکت تکاملی مستمر تاریخ انسان براساس

قوانين علمی معترف است، چون اراده‌ی انسان

را جلوه‌ای از اراده‌ی کل عالم وجود می‌شمارد

و آن را سرزده از جوهر وجودی خویش، و

نه ساخته‌ی بی‌اراده‌ی مقتضیات تولیدی یا

اجتماعی، تفسیر می‌کند، هرگز به ورطه‌ی

هولناک جبر مادی سقوط نمی‌دهد؛ چرا که،

با اعلام اصل تفویض و هبوط، انسان را از بند

جبر غیبی، که مذاهب شرقی بدان گرفتارند،

رهانیده است.» از این طریق، با طرح انسان به

عنوان وجودی دارای اراده و آگاهی، که هم از

اسارت آسمان رها شده است و هم از اسارت

زمین، به یک اومانیسم راستین می‌رسد. بدین

ترتیب، «اسلام، از آن رو که اومانیسم (=

انسان‌مداری) خود را بر پایه‌ی توحید استوار

کرده است، انسان را، که در مرحله‌ی توحید

از خاک تعریف می‌کند، در مرحله‌ی ستایش

وجودی، از خاک به سوی خدا - مطلق ارزش‌ها

و ارزش‌های مطلق مأموری - بالا می‌کشاند.

شریعتی قائل به وجود چهار ساحت

(فضیلت) در اومانیسم راستین است:

«امانت، عبادت، عصیان، آزادی.» امانت

همانا مسئولیتی وجودی است: «برای یک

خدایپرست، مسئولیت از

عمق جهان وجود می‌بالد و

ریشه در واقعیت عینی آزاد

از ذهنیت فردی و سنت

جماعی دارد...» «در واقع،

مسئولیت، به خودی خود،

نشانه‌ای از آزادی وجودی

انسانی دارد. مسئولیت

فرزند آزادی است؛ و از این

روست که انسانی که آزاد

است مسئول است.»

عبادت، میزبانی وجودی

انسان برای مهمانی قدسی

خداآوند است. «عبد»

مخاطب بودن برای انسان

شدن است: «و خدا آدم را

آفرید تا او معبر رام و همواری گردد در زیر

گام‌های اراده‌ی خداوندی، انسان مسیر خدا

و رهگذر خواستن‌های خدا گردد. چگونه

انسان می‌تواند رهگذری لطیف و رام بر سر

راه خداوند شود؟ ... او باید نرم شود و رام شود

و راه شود و انگاه اراده‌ی خداوند ... بر سر آن

بتازد و پیش رود و بستابد و به منزل رسد. آما

به کدام منزل؟ در این راه سرمنزل مرموزی

که خدا چنین بستاب به سوی آن می‌تازد

انسان است.»

بر همین اساس، شریعتی ارتباط بین آگاهی

انسان و خدایان اساطیری یونانی را، که در

قالب اسطوره‌ی پرورمه آمده است، با آنچه در

داستان خلقت در قرآن آمده کاملاً متفاوت

می‌بیند. در اینجا، خداوند، که خود مرجع

آگاهی‌بخشی به انسان است، از اراده‌یورزی

او آگاه است. خودآگاهی همانا معنای میوه‌ی

منوعه است که خصلت وجودی انسان است:

چنین «دریافت وجودی» چونان یک لحظه

بنیادین و وساطت دیالکتیکی است بین آدمی

و عالم او. خودآگاهی سرچشمه تمامی آنچه

آدمی می‌تواند چونان یک انسان باشد، است.

دینی که متضمن آگاهی و معرفت اخلاقی

است به مسئولیت می‌انجامد. ... برای یک

خدایپرست، مسئولیت از عمق جهان وجود

می‌بالد و ریشه در واقعیت عینی آزاد از

ذهنیت فردی و سنت جمعی دارد.

«امت»

در نگاه شریعتی رهانی امری فردی نیست.

چه اینکه انسان موجودی است که با دیگران

- در تاریخ هویت خود را یافته است. به تعبیر

شریعتی، ریشه واژه «امت» از نظر لغوی «ام»

به معنی آهنگ، حرکت قصد و عزیمت کردن

است. و این معنی ترکیبی است از سه معنی

حرکت هدف و تصمیم خودگاهانه ... در ریشه

«ام» مفهوم پیش‌رونده است ... و جامعه یا

گروهی انسانی بمعنی راه است. به این معنی،

امت عبارتست از جامعه‌ای که در هیچ سرزمینی

ساکن نیست، امانت جامعه‌ای است که بر اساس

هیچ پیوند خونی و خاکی استوار نیست. امانت

جامعه‌ای است که بر بنای هیچ تشابه‌ی در

کار و شکل و زندگی و درآمد شکل نیافرته است.

امانت یک جامعه در حال رفت و شدن ابدی

به سوی تعالی مطلق است. این «رفتن» به سوی

ارزش‌های متعالی را شریعتی با تعبیر «شدن ما

به سوی خدا» تشریح می‌کند: «خدا یعنی چه؟

یعنی کمال مطلق، ابدیت، خلود، علم و خلاقیت

و آگاهی و زیبایی و قدرت و خیر وجود و لطف

و عفو و عدل و عظمت ... مطلق، بی حد و مرز

و نهایت: تخلقوا با خلاق الله ..... رفت و شدن به

سوی او است، نه چنانچه صوفیه وحدت وجودی

می‌گویند در او. الیه نه فیه.»

##### ۵- دلالت راهبردی: «امانت»

دلالت راهبردی شریعتی دو وجهی است:

یکی نظریه‌ی انقلاب و تغییر است و دیگری

نظریه‌ی نظام سیاسی است. نکته‌ی مهم

این است که دلالت راهبردی شریعتی پیوند

معنایی با دلالت هنجاری دارد. در واقع دلالت

راهبردی بستر ساز و قوام‌بخش دلالت‌های

بنیادین، هنجاری، و کاربردی وی هستند.

در دلالت بنیادین وی، انسان موجودی

کمال‌یابنده است و در دلالت هنجاری آزادی،

برابری، و عشق عرفانی؛ و در دلالت کاربردی

رهایی و دوستی مدنی (امت). لذا، امانت

عبارت است از مبنی کردن اصل حکومت

بر اساس پیشرفت و تغییر و تکامل هر چه

سریعتر جامعه. از طرف دیگر، شریعتی امانت

را نظام سیاسی ساخت‌مندانه می‌بیند که

برای ایجاد تغییر و به وجود آمدن شرایطی

که در آن مردم بصورت شورایی خود وارد

عرضه تصمیم‌گیری شوند، نقشی تاریخی و

رهایی‌بخش بازی می‌کند.

## سیدجمال و اقبال

در میان روشنفکران مسلمان نوادیش که مدرنیته را وارد حیطه‌های انگاره‌های اسلامی می‌کنند، مانند همیشه به سیدجمال الدین اسدآبادی به عنوان آغازگر برمی‌خوریم که پراهمیت و برجسته می‌نمایاند. (پدرام ۱۳۸۲: ۵۱ تا ۶۷) سیدجمال الدین اسدآبادی اساساً هیچ گاه به صورت مستقل به مسئله زنان نپرداخت، اما دعوت وی به بازاندیشی در منابع اصلی تفکر دینی، در شرایطی که تفکر سنتی اعتقاد به تفسیری یگانه و تغییرناپذیر از اسلام داشت، خود نشان از فراروی از دیدگاه‌های مسلط دیرینه‌ی سنتی در زمینه هستی‌شناختی است. این دیدگاه بر این باور است که اعتقاد به جهان‌بینی توحیدی مستلزم مبارزه با هر گونه تبعیض از جمله تبعیض جنسیتی است. همچنین نگاه انسان‌شناختی این نحله بر این اصل استوار شده که در فلسفه‌ی خلقت، نوع انسان فارغ از جنسیت، خلیفة الله و دارای اختیار و آگاهی می‌باشد. مقالات نگارش شده در روزنامه‌های متاثر از سید جمال در خارج از کشور در مقطع قبل از مشروطه، که به ضرورت تغییر وضعیت زنان به قلم مردان و نیز زنان روشنفکری که از نام مستعار مردانه استفاده می‌کردند، نشان از دیدگاه سید جمال به پیش‌فهم‌ها و پیش‌فرض‌های گفتمان سنتی نسبت به زنان می‌باشد.

اقبال با اعتقاد به خارج شدن انسان از عصر طفولیت، به تکامل تعلیمات متون قدسی با کاربست عقل معتقد است. بر همین اساس ادیان را جهتی برای حرکت انسان دانسته که خود باید با خرد، اندیشه و عقل از سویی و رعایت شرایط جامعه‌ی خود و ویژگی‌های

طالقانی... برخورداری  
زنان مسلمان از امر  
حجاب را یک اقدام  
اعتقادی و نه اجباری  
اعلام می‌نماید.

بزرگ در نوع نگاه به جایگاه زن در داستان آفرینش به شمار می‌رفت. گفتمان اسلام سنتی ضمن باور به وجود تفاوت‌های عدیده جسمی، روحی، ذهنی و... میان زن و مرد و طبیعی، ذاتی و غیر قابل تغییر انگاشتن چنین تفاوت‌هایی، این پیش‌فهم را زیربنای نظری رجوع به احکام دین و تنظیم حقوق نابرابر زن و مرد قرار می‌دهد. چنین پیش فهمی در اصول نظری گفتمان اسلام سنتی در عرصه‌های گوناگون

حقوق زن در خانواده  
و حقوق زن در اجتماع  
نیز بازتولید شده است.  
به گونه‌ای که با فرض  
فرادستی مرد بر زن به  
لحاظ جسمی و ذهنی، در  
خانواده نیز مسئولیت‌های  
ریاستی و مالی را بر عهده  
مرد قرار داده و زنان را  
به دلیل فروضی در  
امور پیش‌گفته، ملزم به  
تبیعت از همسر می‌داند.  
چنین رویه‌ای به نحوی  
دیگر در حقوق اجتماعی  
زنان نیز بازتولید می‌شود

به گونه‌ای که مردان از یکسو به دلیل برتری‌های جسمی و روحی و از سوی دیگر به سبب مسئولیت‌های مالی خانواده، در کسب فرصت‌های شغلی و حقوق اجتماعی و اقتصادی به نحوی پیشینی از موقعیت برتری برخوردار می‌گردند (یدالله سحابی : ۱۳۴۶)

این نگاه در میان سایر نواندیشان این نحله مانند مهندس‌مهندی بازگان و نیز آیت‌الله طالقانی مشترک و مشابه بوده است. لازم به یادآوری است شاید از مهندس بازگان و یا دکتر سحابی آثار قلمی یا گفتاری زیادی درباره مقوله‌ی زن بر جای نمانده باشد، اما نحوی زیست آنان به گواه تاریخ و شاهدان، حاکی از رویکرد انسان‌محورانه آنان به مقوله زن بوده است. از هاله سحابی نقل شده که پدربرزگش اصرار داشته تا زنان در کلاس‌های آموزشی و تفسیر قرآن حضور یافته و علاوه بر آموزش، خودشان به تفسیر و برداشت مستقل دست بزنند. هم چنین زیست آزادانه همسر و فرزندان دختر آنان در تحصیل، کار، ازدواج، دینداری، حجاب و... حکایت از برخورد آزاداندیشانه‌ی آنان نسبت به زنان بوده است.

نقش بی‌بدیل  
نواندیشان دینی در  
نقد سنت‌های دیرپا  
در جامعه‌ی ایران  
موجب شده است که  
بر خلاف ساختارهای  
رسمی، در عرصه‌ی  
عمومی، جنبش  
برابری خواهی زنان  
ایران به سرعت و تا  
اعماق جامعه گسترش  
یابد.

انگاره‌های او با تأثیرپذیری از پوزیتیویسم، بر عدم تفاوت میان حقایق دینی و علم و دمکراسی و حقوق بشر و... فرار دارد که در ایران توسط دکتر یدالله سحابی، مهندس مهدی بازگان و دکتر عبدالکریم سروش استمرار می‌یابد.

دکتر یدالله سحابی اگر چه آثار قلمی کمتری نسبت به همراهان خود دارد، لیکن نقشی اساسی در پیش‌برد پژوهی برابری جنسیتی در میان نواندیشان مسلمان بر عهده داشته است. کوشش‌های او از جمله در کتاب «خلقت انسان» و «قرآن و تکامل» با رویکردی علمی به مسائل دینی در همین راستا بوده است. در مقدمه‌ی کتاب خلقت انسان، پس از اشاره به تحریف‌هایی که در برخی ادیان بوجود آمده و در باورهای مسلمانان نیز بی‌اثر نبوده است، می‌نویسد: «با آنکه در قرآن و در آیات متعدد، بیانات روش و محکم راجع به خلقت انسان وجود دارد، مع ذلک بعضی از مفسران، به تلقین آنچه از اسرائیلیات باقی‌مانده و بدون توجه به مفهوم کلمات و منظور آیات، تعبیرهایی در حدود همان مطالب تورات، برای پیدایش آدم ذکر نموده اند.»

کتاب خلقت انسان در قرآن، اثر دکتر یدالله سحابی اول بار در سال ۱۳۴۶ منتشر شد. این کتاب در زمان انتشار خود حاوی دو نکته بدین بود:

- دکتر سحابی در رویکردی زیست‌شناسانه، به قرآن به این نتیجه رسیده بود که آفرینش آدم تدریجی و در یک روند تکاملی و مرحله‌ای بوده است. پیامد معرفتی این رویکرد پذیرش اصل تکامل دارویس و در نتیجه نفی نگرش سنتی به آفرینش آدم می‌باشد. (دانشنامه قرآن : ج ۱، ص ۱۰۰۲)

- دومین برداشت مهم وی فارغ از جنسیت دانستن آفرینش انسان است. دکتر سحابی در ترجمه‌ی آیه ۱۸۹ سوره اعراف، آفرینش انسان (اعم از مرد و زن را) از نفس واحدی دانسته است. اعتقاد به برای برخورد ذاتی انسان‌ها در زمانه‌ی خود انقلابی

منطقه‌ای و قومی راه انبیا را تداوم بخشدند. اقبال با طرح تفکیک شریعت از حقیقت و گوهر دین از سویی وجود شرایع مختلف در ادیان از سوی دیگر، سیستم‌های اجرایی حقوقی - اقتصادی و اجتماعی را نه فرازمانی و فرامانی که کاملاً بر عکس مرحله‌ای و منطقه‌ای می‌شمارد. اقبال با تأکید بر توحید و تسری این مفهوم به تمامی مبانی اعتقادی، جهانی فارغ از هر نوع تضاد منجمله تضاد جنسیتی را به تصویر درمی‌آورد. بر همین اساس او که به طور هوشمندانه‌ای ضرورت پرداختن به مسائل زنان در جهان اسلام را دریافت، خواهان تغییرات اساسی در قوانین مربوط به ارث، طلاق، حضانت و... می‌گردد. (احمد آرام : ۱۳۴۵)

فهم هرمنویک اقبال از دین، او را که دارای درکی روشی از شیوه‌های فکری و فلسفی غرب بوده و نمی‌خواهد دانش انسانی و تجربه مذهبی و اندیشه شهودی را در مقابل هم قرار دهد، به بازسازی فلسفه‌ی دین و تجدید نظر در اصول اسلام سوق می‌دهد.

محمد اقبال در حدود ۱۰۰ سال قبل، از غفلت مردان مسلمان نسبت به حقوق زنان سخن به میان می‌آورد و در زمانه‌ای که زن و مرد از کمترین حقوق انسانی برخوردار و قاعدتاً زنان به نسبت مردان محدودتر بودند، اقبال دو شادوش بودن زن و مرد و نقش هر دوی آنها را در عرصه اجتماع لازم می‌داند. مرد و زن وابسته‌ی یکدیگرند

کائنات شوق را صورت‌گرنده اقبال نه تنها زن را گوشه‌نشین ندانسته بلکه او را به عنوان یک نیروی فعال اجتماعی شناسد. علامه در خطبه‌ای می‌گوید: «اگر چه قانوناً مرد و زن در دارایی و اموال از حقوق مساوی برخوردار نیستند ولی این دلیلی بر این نیست که مردان به زنان برترند، این تفکر بر خلاف تعلیمات قرآن است.» به نظر اقبال زن روشن‌فکر یعنی زنی که به آگاهی دست یافته می‌تواند به آزادی برسد. (حسین رزمجو : ۱۳۷۳)

### یدالله سحابی و مهدی بازگان

روش و مجموعه اصول سر سید احمد خان به عنوان تجدیدگری ناب که مؤسس جریانی است که دارای تأثیرات محسوس بر جنبش روشن‌فکری اسلامی است، در جهان اسلام از سوی اخلاق‌نشان و در ایران توسط مهندس مهدی بازگان از نو تعریف می‌شود. بنیاد

## آیت‌الله طالقانی

آیت‌الله طالقانی، روحانی آزاده و عدالت‌خواهی که تلاش می‌کند تا اسلام اصلاح‌طلبی را معرفی کند که با عدالت‌خواهی و نقادی همراه است، هر چند که انگاره‌های خود را در درون گفتمان مدرنیته سامان نمی‌دهد.(پدرام ۱۳۸۲: ۶۴)

نگاه و تلاش برابر و تساوی طلبانه انسانی و حقوقی زن و مرد را به تصویر کشد. شریعتی عمیقاً اعتقاد داشت که زن روشنفکر ایرانی باید با آگاهی از زمینه‌ی فرهنگ و تاریخ خود حرکت نماید. در نتیجه اگر زنانی از آگاهی، مسؤولیت اجتماعی و استقلال رأی و اندیشه برخوردار باشند، می‌توانند در جامعه‌ی خود نقش‌آفرینی نمایند. شریعتی متناسب با شرایط زمانه خود به بازخوانی شخصیت‌هایی از تاریخ اسلامی همت گماشت که با روان تاریخی و ناخودآگاه قومی این ملت همخوانی و نزدیکی بیشتری داشته باشد. هدف از نشان دادن جهت حرکت به کمک این شخصیت‌ها و برقراری رابطه‌ی خلاق با این سرچشم‌های زایندگی است که می‌تواند به زنان جامعه‌ی ما انگیزه و تحرک دهد. الگوهایی که شریعتی معرفی کرد، در شرایط زمانی خود مورد توجه قرار گرفت و زن روشنفکر مذهبی، با الهام از آن الگوها در سازمان‌های سیاسی و مبارزه و در مراکز دانشگاهی فعال شدند. انتقال آگاهی از سوی زنان دانشجو به زنان جامعه موجب پیوستن زنان بیشتری به امواج انقلاب ۵۷ گردید. (م. زن ۲۱.۱)

\* \* \*

گفتمان نوآندیشی دینی در صد سال اخیر خود دارای روند تکاملی بوده است. از پرداختن به موضوع برآسری ذاتی و گوهر مشترک در خلفت تا برآبری حقوقی و اجتماعی پیش آمده است. در این روند به جرأت می‌توان گفت تفسیر فمینیستی از متون درجه اول دینی و بازتعريف زن با هویتی فراتر از نقش‌های مرسومش در جامعه، زمان‌مند و مکان‌مند دانستن فقه از جمله مسائل حقوقی مربوط به زنان با شریعتی وارد مدار تازه‌ای شده است. بر این اساس گفتمان غالب نوآندیشی دینی، حقوق زن و مرد را برابر می‌داند و این اصل را در عرصه‌های گوناگون حقوق زن در خانواده و اجتماع باز تولید می‌نماید. نتیجه‌ی عملی چنین رویکردی، حضور وسیع زنان در محافل و جریانهای روشنفکری و مبارزاتی در قبل و بعد از انقلاب ۱۳۵۷ را فراهم آورده است. نقش بی‌بدیل نوآندیشان دینی در نقد سنت‌های دیرپا در جامعه‌ی ایران موجب شده است که برخلاف ساختارهای رسمی، در عرصه‌ی عمومی، جنبش برآبری خواهی زنان ایران به سرعت و تا اعمق جامعه گسترش یابد.

بود. شریعتی در تلاش فکری - فرهنگی خود موضوع زن را به عنوان یک مستله‌ی اساسی مورد بررسی و نقادی جدی قرار می‌دهد و با سinx شناسی زن متقدم سنتی و زن متعدد شبه‌مدرن، به نقد دو الگوی موجود پرداخته و تلاش کرده تا زن روشنفکر را به عنوان الگوی سوم معرفی نماید. او معتقد بود که عمدۀ شدن مستله‌ی زن در جوامع شرقی در راستای عواملی چون تغییرات جبری ناشی از ارتباط فرهنگی شرق با غرب و تقليد از فرآيند تجدد در این جوامع از سویی و تلاش آگاهانه استعمار و دستگاه حقوقی برای بهره‌برداری از زنان به علت نقش مؤثر آنها در روابط اجتماعی، خانوادگی، اخلاقی، ارزشی و از همه مهم‌تر ناشی از ناکارآمدی سنت می‌باشد. از آنجایی که پایه‌ی اصلی حرکت شریعتی بر تحول فرهنگی و تغییر بینش و سنت جامعه قرار داشت، بر آن بود تا در نگاه، شعور، فرهنگ، روح، قدرت ادراک، بینش و جهان‌بینی، احساس، تفکر و شخصیت زنان جامعه‌ی خود تغییر ایجاد نماید. او تلاش کرده که با بررسی و شناخت نقش و جایگاه انسانی - اجتماعی زنان در اسلام و قرآن و نیز سنت پیامبر، این نقش را متناسب با نیاز زمان بازخوانی کند. این بازخوانی در قالب معرفی چهره‌ی زنانی صورت می‌گرفت که ریشه در فرهنگ و اعتقادات دینی مردم ما داشتند؛ درس گفتارهای فاطمه، فاطمه است، در همین راستا تقریر شده است. شریعتی با تعمیق و گسترش بازخوانی فلسفه‌ی خلقت انسان در اندیشه‌ی اقبال، و ترسیم انسان به مثابه آینه‌های بدون هیچ‌گونه تصویر پیشینی، معتقد بود که قرآن در نگرش تکوینی خود هیچ‌گاه تبعیض حقوقی میان زنان و مردان نگذارد است. او با شعار نمادین «نه برآبری، نه تبعیض» معتقد بود که زن و مرد اگر چه به لحاظ ویژگی‌های جسمی و روحی برابر نیستند، ولی به لحاظ حقوقی برابرند. شریعتی پدید آمدن تضادهای حقوقی موجود در احکام را ناشی از شرایط زمانی و مکانی جوامع دانسته است.

شریعتی با اقبال در نظام ساز نبودن انبیاء هم فکر است و با اشاره به تلاش پیامبر برای فراهم آورن حق قیومیت و استقلال اقتصادی، حق آزادی در معاملات، حق ارث، حق رای و بیعت‌کردن، حق گزینش همسر، حق ورود به عرصه‌های سیاسی، اجتماعی و حتی مبارزاتی، و... برای زنان، بر آن بود تا

علی شریعتی در واقع اسلام تأویلی - انتقادی در دوران بعد از مشروطه در ایران با شریعتی ظهور می‌کند. او به عنوان نقاد توأم سنت و مدرنیته در تلاش برای ورود به درون گفتمان مدرنیته و گشودن راه سوم از طریق نوزایی و رنسانی مذهبی و بازسازی نقادانه اندیشه مذهبی است.

شریعتی، نخستین روشنفکر دینی است که زنان را نیز بسان مردان مخاطب بیام خود قرار داده و از آنان به عنوان یکی از شش گروه مخاطبان روشنفکران نام می‌برد. او به ضرورت پرداختن مستقل به جایگاه و حقوق زنان را هم به لحاظ نظری و هم عملی دریافت