

است که در برابر او احساس خطر سیاسی و اجتماعی می کند و علیه او موضع می گیرد. پس از دوران مکی، در دوران مدنی بین قبايل و اديان مخالف قرارداد تاسيس شهر و تشكيل يك دولت بسته می شود و در اسلام بر خلاف مسيحيت که از روز اول کار قیصر را به قیصر و خدا را به خدا سپرد و یک سر لائسیسته وجود داشته است، صورت مساله به گونه ای دیگر است. اصل لائسیسته که یعنی اصل حمایت از اقلیت های مذهبی است و تساوی شهروندان از نظر اعتقادات مذهبی، ایدئولوژیک را خواهان است و تفکیک دین از دولت است و بحث جدایی دین از سیاست بیهوده است و از نظر سیاسی مشکوک. ولی بحث اصل تفکیک دین و دولت، یعنی اینکه در دولت تنها بی طرفی عقیدتی حاکم باشد و دولت در مقابل ایدئولوژیها و اذیان خنثی عمل کند، اصلی درست است و از اصول اساسی دموکراسی است، چون تمامی مردمانی که در یک سرزمین زندگی می کنند از نظر مذهبی و ایدئولوژیک متنوع و از نظر حقوقی با هم مساوی هستند بنابراین باید در دولت تفکیک صورت بگیرد. اصولاً نیروی مذهبی یک نیروی سیاسی مسلمان است و یک نیروی سیاسی باید متعهد و مسؤل باشد و اسلام باید در زمینه سیاسی دیدگاه روشنی ارائه دهد. بدون این امر، اسلام به ایمان و عرفان قلبی و شخصی تبدیل می شود و از حوزه اجتماع رخت بر می بندد. آنچه از آن باقی می ماند برداشتی عرفانی دینی است. مثل سایر مذاهب نظیر بودیسم، مسیحیت و این مسائل یا سواری که مسئولیت اجتماعی سرمد مسلمانان را می طلبد در تضاد است. گیت که تکلیف کند دینی را به آن کسی که تحریض نمی کند به طعام گرمته و از علما پیمان می گیرد که در مقابل گرمسنگی مظلومان ساکت نشیند.

ولی با اصل حقوقی لائسیسته به مفهومی که گفتم بی طرفی ایدئولوژیک دولت از جمله اصولی است که حضرت محمد (ص) نیز بر آن

وقتی دکتر می گوید اسلام ایدئولوژی است، یعنی اسلام باید به عرصه اجتماعی مکاتب جدید بیاید و در مقابل مکاتب دیگر یک سپر دفاعی پیدا کند و این کار را با آگاهی انجام دهد. دکتر این را ایدئولوژی میداند.

یکدیگر مرتبط هستند. اسلام از آنجایی که تعهدی در عرصه اجتماع دارد، یک ایدئولوژی است و از آنجایی که جوهر این ایدئولوژی جهان بینی است فراتر از جهت گیریهای ایدئولوژیک اجتماعی سیاسی روز است. و این جهان بینی که والاخر و پویا تر و وسیع تر از ایدئولوژی است، جهان بینی توحیدی، عرفانی است.

- پس جهان بینی فراتر از ایدئولوژی است؟

شریعتی: بله به یک معنا ایدئولوژی تغییر میکند اما دین ثابت است.

- آیا بحث جامعه دموکراتیک دینی یا حکومت دموکراتیک دینی قائل هستید؟ و یا اصولاً این دو را در تناقض با هم می دانید؟ برای جوامعی چون جوامع ما چه راه حلی وجود دارد؟ آیا دین از حکومت جداست و یا دین از سیاست جداست؟

شریعتی: در قیاس با مسیحیت و بودیسم و سایر ادیان، از روز نخست که حضرت محمد (ص) با اسلام مردم را به توحید دعوت می کند، با یک جامعه جاهلی به اصطلاح طبقاتی مواجه

که درست بوده، می ماند و برخی دیگر رد شده و کنار گذاشته می شود.

- آیا به نظر شما و همین طور پدر شما، دین ایدئولوژی بوده و هست یا (فریه تر از ایدئولوژی است)؟ و یا همه اینها بحث های انحرافی است؟

شریعتی: از دیدگاه دکتر در جنگ طبقاتی، اجتماعی، تاریخی، یک ایدئولوژی محکوم. کارکردهای این ایدئولوژی محکوم با ایدئولوژی حاکم یکی نیست. در جنگ طبقاتی، دیدگاه های فرهنگی و فلسفی جنبه مبارزاتی و عملیاتی به خود می گیرد. در اینجا می توان گفت: آیا فرهنگ به ایدئولوژی تبدیل می شود. در جوامع دموکراتیک، ایدئولوژی های مختلفی وجود دارد: سوسیالیسم، لیبرالیسم، ناسیونالیسم و آن در فرانسه چهار حزب و چهار ایدئولوژی وجود دارد. حتی در علوم دقیقه هم که بتدریج به قول توماس کوهن یک پارادایم های هست که به مدل های فکری برای کتاب های آموزشی علم آن عصر تبدیل می شود مانند نیوتن و تفکر نیوتن و... پارادایم ها جایگزین می شوند و مدل های علمی متفاوت می شود. بنابراین می توان گفت که ایدئولوژی تسبیح چنین کارکردی دارد.

وقتی دکتر می گوید اسلام ایدئولوژی است، یعنی اسلام باید به عرصه اجتماعی مکاتب جدید بیاید و در مقابل مکاتب دیگر یک سپر دفاعی پیدا کند و این کار را با آگاهی انجام دهد. دکتر این را ایدئولوژی میداند، البته ایدئولوژی کردن است به معنای ساختن یک نظام بسته ارزشی مذهبی آیینی دگم نیست. او نقطه قوت اسلام را در باز بودن باب اجتهاد می داند. ما یک مرکز کمپسون ایدئولوژی و یا دکتترین یا کلیسای دگم نداریم. بر خلاف مسیحیت باب تفکر در اسلام باز است. به بیانی دیگر، اسلام و ایدئولوژی یا

پایند بود مانند قرارداد تشکیل دولت و اصل شهر و دولت با بهبود که در قانون اساسی مدینه است و در نامه علی به مالک اشتر (که با هموطن بنا منبرخ تو هستند یا برادر تو هستند در دین) ، بنابراین من بینم که این دیدگاه وجود دارد که هموطنی داریم که در یک سرزمین دارای یک ملیت هستند اما ممکن است مذاهب مختلفی داشته باشند .

اسلام از آنجایی که تعهدی در عرصه اجتماع دارد ، یک ایدئولوژی است و از آنجایی که جوهر این ایدئولوژی جهان بینی است فراتر از جهت گیرهای ایدئولوژیک اجتماعی سیاسی روز است . و این جهان بینی که والاتر و پویاتر و وسیع تر از ایدئولوژی است ، جهان بینی توحیدی ، عرفانی است .

تساهل مذهبی را ما در اسلام می بینیم . شاید در دوره های خاصی از خلافت ها نفی عبادت در اسلام وجود داشته است ولی به صورت مذهبی و به طور کلی نفی عبادت که در غرب و مسیحیت بوده است در اسلام نیست . در دوران عباسی تمام فرهنگ ها و ایدئولوژیها حاضر بودند ، حتی گاهی وزیر و وکیل می شدند . به طور کلی مستشرقین هم می پذیرند که تساهل مذهبی در نیروهای اسلامی مذهبی بیشتر از سایرین بوده است .

از نظر حقوقی هم امروزه اسلام جمهوری را می پذیرد ، پارلمان را می پذیرد . یکی از مشکلات در واقع این است ، اصل تفکیک دین و دولت بدین معنی که ما اگر بخواهیم دولت ایدئولوژیک با دولت دینی بسازیم هم به ضرر آن ایدئولوژی است هم به ضرر دولت و ملت . زیرا

ایدئولوژی به یک سیاست فرمایشی و بخشنامه ای تبدیل می شود و همه آن آزاد بودن ایمان مذهبی که گفته می شود اکبره در دین وجود ندارد ، از بین می رود و به ضرر ملت هم هست ، چون در مورد اقلیت ها تبعیض به وجود می آید . بنابراین وقتی ما می گویم حکومت اسلامی یعنی حکومت تئولوژی واقعی ، دموکراسی واقعی به معنای حکومت مردم است ، اراده خدا از طریق حاکمیت مستضعفان و امامت ایشان تحقق می یابد ، در واقع این مردم هستند که حکومت می کنند .

یعنی ما مردم سالاری را می پذیریم ، بنابراین تمام مکاتب مردم سالاری را قبول داریم ، از جمله اینک



مردم به ادیان مختلف و ایدئولوژی های مختلفی اعتقاد دارند و از نظر حقوقی با هم تساهل ذاتی دارند . جهت گیری کلی این است که ما نمایندگان (حالا چه سلطنت باشد ، چه ولایت باشد ، چه روحانیت) جدا از مردم نداریم . آنچه که ما در فلسفه سیاسی خودمان از آن صحبت می کنیم ، بحث امامت در عصر غیبت است ، که دکتر می گوید ، در عصر غیبت یک دموکراسی متعهد هدایت شده است . به گفته ایشان بعد از دوران خلافت که وحی و نبوت به پایان می رسد ، عقل بشر دخالت می کند . یک دورانی هم داریم که دوران امامت است و در نهایت به غیبت می

رسد . بعد از دوران غیبت ، این مردم هستند که با اتکا به عقل خود ، آزاده تصمیم می گیرند ، قانون وضع می کنند و از آن تبعیت می کنند .

بنابراین اصل غیبت آشکارا می گوید که دموکراسی آغاز شده و دوران نبوت و امامت که دوره های خاصی از تاریخ بشریت بوده ، تمام شده است .

اگر بخواهیم به طور خلاصه بحث را جمع بندی کنیم : جدایی دین از سیاست مرکز ، ولی جدایی دین از دولت آری . این جدایی که می گویم به معنی بی طرفی است .

- همان طور که می دانید بحث حسابی روشنفکران ما ، چه در داخل و چه در خارج ، بر دو موضوع دور می زند : یکی هویت و دیگری مدرنیته و این دو گفتار برداشت های متفاوت هستند . از یک سوی هویت ملی هر کشور در برابر تهاجم فرهنگی غرب مقاومت میکند و از سوی دیگر مدرنیته که دارای نقاط مثبت و منفی است به صورت روندی احتمالی و شاید جبری زمان ، این مقاومت ها را ذره ذره در هم می شکند ، زیرا نظام جهانی که مبنای اقتصادی دارد خود را به بهانه مناطق آزاد تجاری ، از طریق باندهای مالیایی طبقات وابسته و حتی غیر وابسته تحمیل می کند و بازارها را به خدمت می گیرد ، متنها این امر متناسب با آگاهی های هر جامعه ، میتواند آثار مثبت آن رشد تکنولوژی ، رعایت حقوق بشر ، استقرار تدریجی حکومت های به ظاهر دموکراتیک و آثار منفی آن تجارت اقتصادی ، فقر گسترده حکومت های به ظاهر دموکراتیک مردمی ولی در باطن سرکوبگر است . در این باره چه نظری دارید ؟ آیا این هویت ما با این مدرنیته در تعارض ریشه ای است یا نه ؟ آیا اصول مثبت آن مانند دموکراسی ، حقوق بشر ، رقابت و اصول منفی آن مانند لیبرالیسم جنسی ، اقتصاد بازار و ... قابل تفکیک اند ، یا چنان که هسرب تبلیغ می کند چنان در هم تنیده اند که جدا کردن آنها ممکن نیست ؟ آیا روشنفکران ما می

با شیفتگی و تقلید نسبت به شرق و اسلام پیش رود. الان نیز اروپا به واقع آینده ای است که ما خودمان را در آن می بینیم. در اینجا برعکس سخنی که می گوید اروپا نمایشگاهی نیست که تنها کالاهایی را که می خواهید بردارید، می خواهیم بگوییم که ما می توانیم بسیار با احتیاط کالاهای خودمان را انتخاب کنیم. بهایی که در این معامله می پردازیم همان عرفان است. بنابراین ما در دینالوگی وارد می شویم که نباید در قبال آن گوهری را نیز ارائه دهیم. یعنی از آن سوی تجارت تکنیکی با حقوقی، سازماندهی عقلانی اجتماعی که امروزه به یک علم تبدیل شده است و از

اصل غیبت آشکارا می گوید که دموکراسی آغاز شده و دوران نبوت و امامت که دوره های خاصی از تاریخ بشریت بوده، تمام شده است.

همه مهمتر، یک سری علوم از قبیل سیاست و فن مدیریت و اقتصاد را بگیریم. چنانچه اینها مسائلی است که متأسفانه ما از آنها عقب مانده ایم. و از سوی دیگر خلاصه معنوی آنها را پاسخ دهیم. آنها به یک پیام معنوی از نوع شرقی نیاز دارند. ایران اسلامی این پیام معنوی را با خود دارد و در این زمینه عرفان حریف هایی برای گفتن دارد.

امروزه در دنیا به این مسائل توجه خاصی به فلسفه اسلامی را با عنایت خاصی به فلسفه ایران و عرفای ایران و حکمای ایران می نویسند. به قول دکتر در دعوی فکولی و اعلی ما، راه سوم درست ترین راه است که نه مدرنیته و غرب زدگی و نه سنت گرایی و تحجر است. ولی این سخن متفقان هم درست است که بول باید زبان آشفته سیاسی زده قبلی که دقت فلسفی و علمی آن کم بوده و اکتفا گذاشت و اگر مفاهیمی را از غرب می گیریم، ابتدا تعریف علمی و تاریخی دقیق آن را ارائه دهیم و تفاوت هایش با مفاهیم شرقی و اسلامی را بیان کنیم. اگر ما صریح صحبت نکنیم، به انقباض و به اصطلاح یک سستار مصنوعی دچار می شویم که به آن می گویند: یک زبان آشفته ایدئولوژیکی که آسمان و زمین را به هم می بالد.

(نقل از روزنامه جامعه)

دیدگاه بین سنت پرستی و غرب گرایی، تعارض ذاتی و تاریخی وجود دارد و هیچ گونه پیوندی ممکن نیست.

اما دیدگاه دوم، واقعیت این است که در فرهنگ و هویت ما عناصر و رگه های عقلخواه یا عقل گرایانه وجود داشته که اگر در مسیر طبیعی خود پیش می رفت، تفاوت های بسیاری را شاهد بودیم. برای مثال عقل گرایی در فلسفه اسلامی (معتزله و رویکرده عقلی به مسائل از بدو تولد، گرایش علمی و فلسفی نسبتاً قوی به وجود آورد، هر چند از نظر ایدئولوژیکی ممکن بود شرافتی باشد، و از جانب خلافت عباسی و فامن زده شد، اما از قابلیت و ظرفیت پیشرفت تا مرز پیشرفته ترین انقلاب تکنولوژیک برخوردار بود. نظیر آن در ژاپن به وقوع پیوست. ما دموکراسی را نه به صورت ایده آل، ولی نسبتاً بازر در هند و به نحو دیگر در ژاپن و فرهنگ اسلامی تجربه کرده ایم.

بنابراین فرهنگ اسلامی هم می تواند برداشت های عقلانی، علمی، فنی، دموکراتیک و غیر دموکراتیک بیرون بیاورد، تکنولوژی ایجاد شده در غرب و تجدید چشمگیر آن منوالست از پیش تعیین شده ای نبوده است. این دستاوردها تعلق خاصی به جامعه ای خاص ندارد. اینها به تمام فرهنگها و گرایش ها تعلق دارد. ما در زمان قرون وسطی از آنها جلوتر بودیم. و اینک آنها به شتاب حرکت می کنند. مهم این است که نکته گره خورده را پیدا کنیم، در فرهنگ، فلسفه و تعقل، عقل عقب ماندگی و خمودی را ریشه یابی مجدد کنیم. مثل کاری که اقبال لاهوری می کند. از نظر سیاسی تحولاتی را که در حاکمیت های اسلامی صورت گرفته بررسی کنیم. ببینیم روح اولیه اسلام چه بوده است؟ چه عواملی نهادجات خارجی را از بین می برد؟ و خلاصه مجموعه این عوامل بررسی شود تا درباره یک مدرنیته و دموکراسی و تجدیدی در جامعه ما به وجود بیاید که با فلسفه و جهان بینی و فرهنگ ما هماهنگ باشد و همان طور که هر کدام از نحله های مختلف غربی از مفهوم لائسیت، تجدید، درک جداگانه ای داشته اند، ما نیز به روایت جدیدی که مطابق با روحیه و فلسفه و جهان بینی خودمان باشد، دست یابیم.

غرب المثالی هست که می گوید برای اینکه هویت باقی بماند باید هر روز او شود. این هویست اگر تیر نشود، از بین می رود. در اروپا رنسانس یک تجدید و بازگشت به عصر طلایی یونان و روم بود. تمدن اسلامی واسطه ای شد که اروپا خودش را بیشتر بشناسد و به خودش باز گردد. نه اینکه در مرحله اول

دموکراسی واقعی به معنای

حکومت مردم است، اراده خدا

از طریق حاکمیت مستضعفان و

امامت ایشان تحقق می یابد.

در واقع این مردم هستند که

حکومت می کنند.

توانند با تطابق اصول ارزشی جامعه ما در مبارزات خود برای گشایش فضای سیاسی جامعه موثر باشند؟

شریعتی: در این باره دو دیدگاه وجود دارد. نظریه اول بر جدایی ناپذیری جنبه های مثبت و منفی مدرنیته تاکید فراوان دارد و می گوید این تکنولوژی و این دموکراسی که در غرب دیده می شود، نتیجه تحولات فکری و فلسفی است که در تاریخ دیده می شود، یعنی به قول ماکس وبر سه عامل در تجدید غرب مؤثر بوده



است:

۱- آزاد شدن و عود مختار شدن ذهنیت، ۲- پدید آمدن تدریجی روحیه کار سازی و کار پردازی و کارگاه های تولیدی و تجاری جدید، ۳- ایجاد نهاد بروکراتیک دولت و دموکراسی دولتی که در اصل همان خود مختاری عقل انسان است که این عقل ابتدا به عقل فنی یا عقل ابزار ساز تبدیل می شود و عصر تکنولوژی و دموکراسی ریشه در این تحولات فکری دارد. بنابراین دموکراسی و تکنولوژی را نمی توان از ریشه جدا کرد و به جای دیگر پیوند داد. از این

سخنرانی دکتر عبدالکریم سروش در سمینار "شریعتی حافظ زمان"
در تاریخ ۳۰ خرداد ۱۳۷۹ - دانشکده فنی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
ولا حول ولا قوة الا بالله العلی العظيم

این جلسات گواهی می دهد که شریعتی هنوز با ما است و حضور پر هیمنه و سنگین و پرهیبت اوبه نیکی احساس می شود. خوشبختانه شریعتی حکومتی نشده است تا بگویم یاره ای از این جلسات بلکه به تشویق و ترغیب ارباب قدرت برگزار می شود. بلکه حرکتی است کاملاً خودجوش. دانشجویانه و دانشگاهی و از فرهنگ این کشور

نشأت می گیرد. همین نشان می دهد که هنوز شریعتی با ما است و ما توانسته ایم او را رها نکنیم. از سر مصلحت اندیشی یا سیاست اندیشی هم نیست که این جمع تشکیل می شود؛ مصلحت اندیشی دورانی و جولانی دارد و از نفس می افتد و زود به پایان می رسد. اما وقتی که موجودی علی رغم بسی مهریها و مخالفتهای عظیم که با او می رود و کوششهای نامبارک بسیار که در بدنام کردن او صورت می گیرد. باز همچنان پایداری می کند و مانند گاری می ماند و باد و خاطر اش در دلها و ضمائر درس خوانندگان و مدیران و مسئولان این دیار می ماند. نشان می دهد که در او خبری، کمالی و جمالی هست که چنین به بقای او کمک می کند و نام او را زنده نگه می دارد.

سخن من در این محفل مبارک که حول دربارۀ ماندگاری حضور دکتر شریعتی است، می خواهم به کوتاهی توضیح بدهم که چرا شریعتی با ما است و چرا حضور او همچنان احساس می شود. و از این بالاتر، چرا ما به او همچنان نیازمندیم. نه او ما را رها

از حضور در محضر خواهران، برادران، دانشجویان گرامی و استادان محترم بسیار مشغوف و از غفلت بسیار ممنون هستم. محبتی که برادران و خواهران گرامی ابراز می کنند، مرا صمیمانه ممنونتر و مسئول تر می کنند. امیدوارم که این شهادی و نشاطی که در چشمها و چهره های یکایک حاضران موج می زند، سرمایه ای شود برای کامیابیها و بهروزیهای بیشتر این مرز و بوم و جوانان ما را در ایفای مسئولیتهای بزرگ و عظیم تاریخی شان یاری بیشتری کند.

جمله به نام و برای یکی از قهرمانان فکری - هنری تاریخ این دیار، یعنی مرحوم دکتر علی شریعتی تشکیل شده است. از حسن اتفاق در شب میلاد پیامبر بزرگ اسلام هم فراداریم. پیامبری که درهای بسته آسمان را بر روی زمینان گشود و با خود برای آدمیان و برای زندگیشان معنا آورد و تمدنی نو ساخت و هوشی جدید به پیروان خود داد و آتش تازه ای در خرمن تعادل تاریخ و جهانیان زد و دست ما را مستقیماً در دوستان مهربان و اسواژ شکر غفلت نهاد و درس آدمیت و مهربانی به ما آموخت و غفلت وادار چهره یک خالق مهربان به ما معرفی کرد. از خداوند کریم و منان می طلبیم که عنایات آن روح بزرگ و آن ولی اعظم را بر ما بیشتر و افزونتر کند. به همین مناسبت به یکایک دوستان و پیروان خالص و صمیمی و مومن آن بزرگوار این شب و روز مبارک را خجسته باش می گویم و برایتان بهروزیهای بیشتر آرزو دارم.

اما قصه دکتر شریعتی قصه پایدار و ماندگار و درس آموزان بزرگوار است. **فلس تشکیل**

می کند و نه ما او را بکند بگر را می خوانیم و می طلبیم. لاجرم چیزی در او می یابیم و می خوانیم که چنین به او اشتیاق می ورزیم و ابراز احتیاج می کنیم.



من وقتی که قصه روشنفکری و رازدانی و دینداری را می نوشتم. در میان بزرگان از شریعتی آغاز کردم. سخن از مطهری گفتم. از پازرگان ذکر می به میان آوردم. از مرحوم اقبال لاهوری سخن گفتم و نوشتم و در پایان به حافظ رسیدم و حافظ را روشفکر زمانه خود نامیدم. تعریفهای سختگیرانه ای که از روشنفکری می شود، البته حافظ را در خود جا نمی دهد. چرا که حافظ متعلق به دوران گذار از سنت به مدرنیته نبود حافظ در شکاف میان دو تاریخ نایبانه بود و برای پل زدن میان این دو، جهدی و اهتمامی نمی ورزید. اگر این عنصر را در تعریف روشنفکری دخیل بدانیم، کشوری از بزرگان که در دوران اسطوره زدایی نایبانه تاریخ بر سر می بردند و هنوز اسواژ مدرنیته بر اذهان آنها نخورده بود، روشفکر محسوب نمی شوند. اما اگر عنصر دلیری، عنصر هنرمندی، عنصر نقادی، عنصر دردشناسی را از عناصر لایتنسلف و لایتنجریزی روشنفکری بدانیم. در آن صورت به این معنا و به این اندازه حافظ را می توان یک روشفکر زمانه ی خود داشت. من بر عناصر دلیری، دردشناسی و نقادی تکیه می کنم. کسانی که اولاً دردشانستند، معایب

و آفات و مفاسد جامعه خود را می فهمند و می بینند و تائباً در مقام بیان آنها و نقد آنها دلیری می ورزند. عنصر شجاعت در وجود آنها هست و علاوه بر اینها اگر هنرمندی را هم اضافه کنیم که سخن آنها را بر مرکب هنر می نشاند تا به میان جامعه روانه شود و گوشه‌ها را بنوازد و در دلها جا بگیرد، در آن صورت، حافظ قطعاً یک روشنفکر است و به همین معنا و به این اندازه، مرحوم شریعتی هم با حافظ مشابهت دارد. یعنی شریعتی را می توان حافظ زمانه ما خواند؛ کسی که به عیوب و آفات جامعه دینی و قیوف تام داشت. همه اینها را در کار کرد تارسالت بزرگ خود را که آگاهی بخشی بود، بگذارد.

حافظ بدون تردید به جامعه دینی زمان خود به چشم ناقدانه می نگریست، چرا حافظ همچنان با ماست؟ به همان دلیل که شریعتی با ماست، چرا شریعتی همچنان با ماست؟ به همان دلیل که حافظ همچنان با ماست. ما امروز حافظ را تکویم می کنیم، نه صرفاً به خاطر اینکه بزرگی از بزرگان گذشته ما بوده است.

برای آنکه همچنان احساس می کنیم که حرف دل ما را می زند. ما سخن خود را از زبان او می شنویم. هنرمندانه تر، زیرکانه تر و قهرمانانه تر، قهرمان چنین است که اسطوره می شود هر نسلی و هر قومی خود را در او می بیند، خود را در او می خواند و به همین سبب همواره او آنها را با خود حاضر و زنده و هم نشین نگه می دارد.

حافظ به آفات جامعه دینی زمان خود و قیوف تام داشت. جوامع دینی مستعد ابتلا به پاره ای از بلاها هستند و اگر رهبران فکری و مسئولان آن جامعه آن آفات را نشناسند و از پیش آمدن آنها پیش گیری نکنند، آن آفات بالقوه به فعلیت خواهند رسید و بدل به عیوب محقق خواهند شد. یکی از آفات جوامع دینی ریاکاری و نفاق است. حافظ، استاد افشا کردن ریاکاران است. به بیانهای مختلف، به زبانهای مختلف این آفت عجیب و انسان کش و دین ستیز را با ما در میان نهاده است. پرده از ریاکاران بر گرفته است، مفاسدی را که می

پوشند و زیباییهایی که ظاهر می کنند، به قول سعدی:

ای هنرها گرفته بر کف دست

عیبها بر نهاده زیر بغل

تا چه خواهی خرید ای فرور

روز در ماندگی به سیم ذغل

این تعبیرات از سعدی است که یک قرن پیشتر از حافظ می زیست. نوبت به حافظ رسید، از او هم قویتر گفت:

خند را کم نشین با خرقه پوشان

رخ و رندان بی سامان مهوشان

تو باز که طبعی و طاقت نداری

گراتهای مشتقی دلق پوشان

در این خرقه بسی آلود گیهاست

خوشا دلق و قهای می فروشان

بیا در زوروی سالوسیان بین

صراحی خوندل و بر بطن خروشان

ریاکاری، نفاق، ظاهر به دینداری و دین

فروشی از آفات و عیوب رایج همه جوامع دینی

بوده است. پیشگیری از آنها شناختن از آن، بیان

آن، در افتادن با ریاکاران و با مسزوران از رسالتها و

وظایف خطیر مشفقان و ناصحان و روشنفکران

است. حافظ در این کار و در این امر سنگ تمام

نهاده است. واژگون شدن نظام ارزشها، واژگون

شدن نظام رذیلتها و فضیلتها، بزرگ شدن گناهان

کوچک، کوچک شدن گناهان بزرگ، از آفات

جوامع دینی است:

ریا شمارند و جام پاده حرام

زهی طریقت و ملت زهی شریعت و کیش

معای این سخن همین است که ریا که اعظم

گناهان است، شرک بالله است، دریک جامعه دینی

آنچنان کوچک شمرده می شود که آزادانه و بی

پروا، ریاکاران مرتکب آن می شوند اما شرب خمر

که در قبایل ریاکاری معصیت کوچکتر است،

در صدر می نشیند و کسی که مرتکب آن بشود

کافرترین کافران و ذل ترین گناهکاران محسوب می شود:

دانی چنگ و خود چه تقریر می کند

پنهان شویرید پاده که تعزیر می کنند

ناموس عشق و رونق عشاقی می برند

عیب جوان و سرزنش پیر می کنند

می خور که شیخ و حافظ و مفتی و محاسب

چون نیک بنگری همه زور می کنند

این زور، دل حافظ را خون کرده بود، این تظاهر،

این نفاق، این سالوس، این ریاکاری شایع در جامعه

زمان نو، آن زهد فروشی های ریایی، آن عجب

خالقهای، آن طلبکاری از خلق و از خدا بخاطر

اینکه دولت نماز جماعت یا مرادی به جا آورده

بودند، چیزهایی بود که دل دردمند حافظ را به

جوش می آورد. چنان دینانی همواره با چنان آفتی را

نمی پسندید. همه جا در ساره این ریاضا سخن می

گفت. قهرمان افشای آفات و عیوب جامعه ی دینی

زمان خود بود. بخوبی می فهمید که در آن

جامعه، عیوبی و تنگ خلقی، برشادی و خوشرویی

طلب دارد:

پشمیه پوپ تند خو کز عشق نشیدست او

از مستی اش رمزی بگو تا ترک هشپاری کند

خوشحویی در مقابل تنگ خلقی، در مقابل عیوبی:

این نهیها و این نعره های حافظانه بود که در طول

تاریخ طنین افکند؛ همان درد که حافظ در جامعه

زمان خود می دید، همان آفتها که در یک اجتماع

دینی مشاهده می شد با جامعه مستعد ایجاد آنها و

ایرا از آنها بود، همچنان با ماست و به همین سبب

است که حافظ، حافظه ماست، زبان زمانه ماست، با

ما حاضر است، حرف دل ما را می زند، حتی از خود

ما بهتر می زند، نه بسبب اینکه سخن زیبا می گوید

نه فقط به دلیل اینکه شعر پردازی می کند، لفاظی

می کند، خداوند صنعت ایهام است، بخاطر اینها

نیست، بخاطر درون مایه کلام او و جهت گیری

سخن او و نفوذ شخصیت او و زیرکی او در اوضاع

زمانه خویش است. به همین سبب است که او

همچنان با ما معاصر است، همین همزاد است که ما

حافظ زارهای کتبم. دیوان او را به شیوه های مختلف تصحیح می کنیم، به رنگهای مختلف، نوکس و غیر نوکس طبع می کنیم و تجدید طبع می کنیم، مشتریان او در فزونی شد. در اینجا کسی، درآمد جویی و سود اندیشی دخالت دارند، اما چیزی برای آنهاست و آنه سخن اصلی و درد دل ما هم هست. حاضر بودن، همنشین بودن، به این معنا و به این سبب است. اگر شما خود را در کسی دیدید، اگر حرف دل خود را درجایی خواتید، آن کس و آن جا نزد شما باقی می ماند، انس شما با او حفظ می شود، پیوند شما با او پیوسته می ماند و نمی گسند. این سر بقای حافظ است.

شریعتی به این مقدار و به این دلیل همچنان با ما است صورت مساله کمابیش ساده است. تفاوت های شریعتی با حافظ را هم خواهیم گفت و از آن طریق می گوئیم تا تصویر نسبتاً جامعی از شریعتی به دست بدهیم. اکنون سر همزبانی با شریعتی را می گوییم و اینکه چرا ما همچنان گریبان او را رها نمی کنیم. سر آن اینست که ما همچنان دردهایی داریم که همان دردهای شریعتی است. همان هاست که او دلش از آنها به درد می آمد. همانهاست که برایشان چاره جویی می کرد، نسخه می نوشت و راه حل می داد. همانهاست که تمام ذهن و زبان خود را در خدمت حل آنها و بیان آنها نهاد.

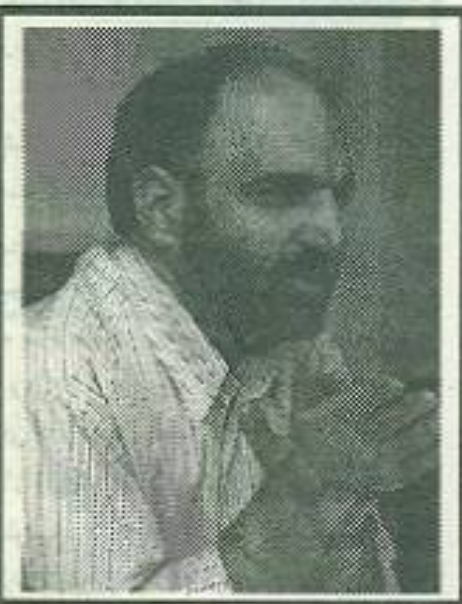
اگر در جوابها با شریعتی همراه نباشیم، که در پاره ای از موارد، نیستیم - در پرسشها یا او همراهیم! دردها و رنجهایی که او داشت، کمابیش همان درد و رنجهاست که ما امروز داریم و احساس می کنیم، اما البته به سبب اینکه او در دوران دیگری می زیست و ما فرزندان دیگری هستیم، ای بسا که در ارائه پاره ای از راه حل ها و دادن پاسخ به پرسشها، راعمان از او جدا شود و تفاوت های بین ما و او پیدا شود که البته و صد البته، بسیار طبیعی است و جای هیچگونه اندیشناکی و پانکار ندارد. صورت مساله چنان که گفتم نسبتاً ساده است. شریعتی جوانی بود تربیت شده در یک خانواده دینی، پدری داشت دیندار، صاحب معلومات دینی

و غیرت دینی، در دامن او پرورده شد، به فرنگ رفت و با کوله بساری از تجربات مبارزاتی و معلومات مدون به ایران بازگشت. دورانی بود که جوانان الجزایری در پاریس و در شهرهای دیگر فرانسه، به همدلی و همدردی با هوامان الجزایری خود برضد استعمار فرانسویان تظاهرات به راه می افتادند و وارد عرصه مبارزات می شدند. شریعتی با مارکسیسم، یا آگوستالیسم، یا جامعه شناسی مدرن، با تاریخ مدرن در آنجا آشنا شد.

این تجربه ها، این اندوخته ها و معلومات را با خود به ایران آورد وقتی به ایران وارد شد که ایرانیان، اخیرترین زخمی که برداشته بودند، یعنی زخم کودتای ۲۸ مرداد، هنوز سرد و برسیه و سرد چهره شان تازه بود. مبارزات گذشته به جای خود، اما این بکی بر فراز همه آنها و تازه تر از همه آنها، دلهای زیرکان را و دردمندان را خونین تر کرده بود. در چنین فضایی و با چنان دستاوردها و سرمایه هایی، شریعتی وارد صحنه ایران شد.

اکنون که آثار او را بازخوانی می کنیم، حقیقتاً می توانیم به دست آوریم که شریعتی با چه نقشی ای و با چه شخصیتی پا به عرصه عمل فرهنگی - مبارزاتی نهاد. شریعتی دیندار بود، همه آثار او نشان می دهد که عشق و علاقه خود به گوهر دین، یعنی عبودیت، و به قائله دین، یعنی معنا بخشی به زندگی ما را هیچگاه ترک نکرد، هیچگاه و تاج نگفت. شریعتی در عرصه دینداری فقط تماشاگر نبود، بازیگر هم بود. هیچگاه نمی توان آن عشق واقعی که به حسین، به زینب و به ابوفدر و شخصیت هایی این چنین ابراز می کرد، مصنوعی دانست. هیچ وقت من در خاطر نگذاشته است که شاید شریعتی به احتمالی ضعیف، در این موارد مصلحت اندیشه و ابزارنگاره عمل کرده باشد. هیچ گواهی بر این امر نیست، بلکه همه آنچه که در نوشته های او، در عمل می توان یافت فرایندی است برضد آن گمان باطل. شریعتی قطعاً علائق دینی و اعتقادات دینی داشت و آنها را تا نهایت عمر خود با خود حفظ کرد و به گور برد. لذا برای شریعتی، مساله ترک دین یا فتنی دین و تبلیغ علیه دین، مطلقاً

مطرح نبود. برای او بسیار روشن بود که به راه روشنفکران لاییک نمی تواند برود. هر کاری می کند، هر چاره ای و تدبیری می اندیشد باید با منظور کردن عنصر دینت باشد. حتی اگر شریعتی یک تماشاگر محض بود، باز از سر زیرکی، این کار را می کرد، چه جای اینکه چنان که گفته شد تماشاگر محض نبود، بازیگر هم بود، یعنی تعلق خاطر همدلانه و صمیمانه به گوهر دین و عبودیت و به شخصیت های بزرگ دینی داشت. لذا با خود چنین اندیشید - آثار او نشان می دهد - که هر چه می کند



و هر قدمی که بر می دارد، باید منظور کردن عنصر دین باشد. این از یک طرف، از طرف دیگر به صحت جامعه که نگاه کرد، مشکلات، مسائل و معایب جامعه را با خود به دو دست تقسیم می کرد. معایب و مشکلات درون زا و معایب و مشکلات بیرون زا، یعنی آنها که منشأ درونی دارند و آنها که منشأ بیرونی دارند. شریعتی، حافظ وار، هیچ تردید نداشت که کثیری از مشکلات درون زای جامعه ما ناشی از دینداری است. مثل حافظ، وقوف تام داشت به اینکه آفات یک جامعه دیندار، ما را فرا گرفته است. برکات دین کمتر به ما رسیده است، آنچه که می تواند آفات آن باشد، متأسفانه نصیب جامعه ایران شده است. از یک سو نگرانی، از تعصب، از ریاکاری، از خرافه پروری، از استعمار و از هر بله ای نظیر این بگریزد که شریعتی به وسعت

از آنها در نوشته های خود یاد می کنند. این بلاها را شریعتی درونزا می دید و ناشی از دینداری این قوم. از آن طرف مشکلات و آفات ناشی از عوامل و نیروهای بیرونی را هم کاملاً مد نظر داشت، همانکه نامش را استعمار و استثمار می نهاد. شریعتی به دلیل آگاهی هایی که داشت، و تجربه ها و درسهایی که در مغرب زمین اندوخته بود، به این واقعیت دوران مدرن کاملاً آگاهی داشت و بلکه آنها را با گوشت و پوست خود آزموده و چشیده بود. نفرت عظیمی که در نوشته های او نسبت به پورژوازی و فساد های آن دیده می شود و موج می زند، ماحصل این نوع مواجهه شخصیتی شریعتی با این بلای بزرگ دوران مدرن بود، البته منشا های مارکسیستی و سوسیالیستی هم داشت. مخفی نمی توان کرد که مرحوم شریعتی دلبرده و دلپاخته برابریهای سوسیالیستی بود. به مکتب چپ، آنچنان که در آن دوران تعریف می شد تعلق بیشتر داشت و مکتب سوسیالیسم علمی را چنان که خود او یاد می کرده بهتر می پسندید، و همچنان که در کتاب ((شناخت ادیان)) خود آورده است، می گوید اگر دیندار نبودم، تنها مکتبی که انتخاب می کردم، سوسیالیسم علمی بود، فراموش نکنید شریعتی بسیار جوان بود. شریعتی حمده آثار خود را تا پیش از ۴۰ سالگی به وجود آورد و از یک فردی که زیر ۴۰ سالگی زندگی و فکر می کند، نمی توان انتظار داشت که به همه افاق تفکر با تمام وسعت آن احاطه پیدا کند و در همه مسائل و موارد، داورهای صحیح بنماید. او فرزند زمانه خود بود و همه ما فرزند زمانه و فرهنگ خویشیم. بزرگان و فهلمان، اندکی سر خود را از زیر لحاف بیرون می آورند و تاحدی افقهای پاز تر و دورتر را مشاهده می کنند. اما به طور کامل، کنارزدن پوسته فرهنگ زمان و جریان شدن، برای هیچکس مقدور نیست. شریعتی به آن آفت بیرون را هم آگاهی داشت. اگر می خواست برای حل مشکلات ناشی از دینداری به راه روشنفکران لائیک رود، اصلاً سراغ دین نمی رفت. علائق او این اجازه را به او نمی داد، نمی توانست بر ضد دین سخن بگوید. از طریق نفی دین، به نفی آفات مترتب بر آن پردازد.

شریعتی دین را یکی از سرمایه های این جمع و این ملت می دانست. باز هم می گویم، حتی اگر در این عرصه تماشاگر هم بود، باز هم دین را رها نمی کرد او معتقد بود که یک روشنفکر باید سرمایه های یک قوم را به نیکی بشناسد و بداند که از چه طریق و چه مبنا می توان با آن قوم سخن گفت و پا در حل مشکلات آنها کوشید. شریعتی از دو سو مورد اتهام قرار گرفت، یکی از سوی متولیان کلاسیک و سنتی دین و دیگری از سوی روشنفکران غیر دینی.

متولیان کلاسیک و سنتی دین او را متهم به دین زدایی می کردند، روشنفکران غیر دینی او را متهم به دین آرای می کردند. یکی می گفت که دین را تخریب می کند، از میان می برد، دیگری می گفت که دین را بزرگ می کند و می آراید و این موجود مردنی را با تزویفها و تنفسهای مصنوعی می خواهد سرپا نگه دارد. و این البته تعییب و سرنوشت هر روشنفکری است که نه می خواهد که به این جناح بپیوندد و راه مستقل و مستقیم خود را می خواهد ادامه بدهد.

شریعتی دین را شرک نکرده، آن را به منزله یک سرمایه برگزیده، سرمایه ای برای حل مشکلات بیرون زا و درون زای این قوم، همچنین بگویم که مرحوم شریعتی از دین به فکر سعادت اخروی نبود. نمی گویم که آن را باور نداشت، نمی گویم که منکر او بوده می گویم که در رسالت خود و در عملکرد خود، آن را وجهه هست خود قرار نداده بود. به دین از آن حیث که تامین کننده سعادت اخروی است نظر نمی کرد، از آن حیث که حلال مشکلات دنیوی است، نظر می کرد. می خواست آنچه را که در جامعه می گذرد و پستیده نیست، از طریق اندیشه دینی درمان کند به همین سبب مجبور بود که تعریف تازه ای از دین عرضه بکند، مجبور بود که برای دین چهره ی تازه ای

ترسیم بکند و از آن طریق و به کمک همین سرمایه موجود، راه حل مشکلات جامعه را ارائه بدهد و مشکل دکتر شریعتی درست از همین جا آغاز می شد در جای جای در نوشته های شریعتی این دغدغه ها به چشم می خورد. این دغدغه ها را چنان آشکار در میان ننهاده است، اما به نیکی می توان آنها را در لابلای سطور نوشته های شریعتی خواند. سوالی که یک روشنفکر دینی که نه زیر بار متولیان کلاسیک می رود و نه زیر بار روشنفکران لائیک می رود، سوالی که چنین شخصی خود را با او مواجه می بیند، اینست که چرا، به چه سبب می خواهی این را زنده کنی. خیلی سوال مهمی است. سوال مهیب و سنگینی است. می دانی چرا؟ جریانی او این است:

دین آن نیست که در ذهن آن روشنفکر می گذرد. دین آن است که در تعریف دکتر شریعتی خلاصه و تبیین می شود. دین آنست که در تاریخ بوده است. دین آنست که در جامعه و میان عامه مردم جریان دارد. دین یک سنت است، یک جریان سنگین و پرمایه تاریخی است وقتی که شما کسی را به دین دعوت می کنید، در حقیقت او را دعوت می کنید به شنا کردن در رودخانه ای که قرنهاست جاریست، شکل یافته است، قوام یافته است، حدود و ثغور معینی دارد، فشار معینی از آب دارد و آدمی را به جانب خاصی می برد. اینطور نیست که شما او را دعوت به دین بکنی، او را وارد آن جریان و آن سنت مهیب تاریخی بکنی و در همین حال به او بگویی که این تعریفی که من از دین به تو می دهم در نظر داشته باش. آنچنان که من به تو می آموزم به جریان این رودخانه نگاه کن. واقعیات چنین اجازه ای را نمی دهد.

این همانست که تاریخ دارد، این یعنی تاریخ دین یکی از آنکه های اصلی که من در ((قبض و بسط)) آوردم، در مقاله ((بسط تاریخی دین)) آوردم، دقیقاً همین بود، و مسیحیت هیچ نیست جز تفسیرهایی که در طول تاریخ از مسیحیت شده است، اسلام هیچ نیست جز یک رشته تفسیرهایی که از اسلام در طول تاریخ شده است.

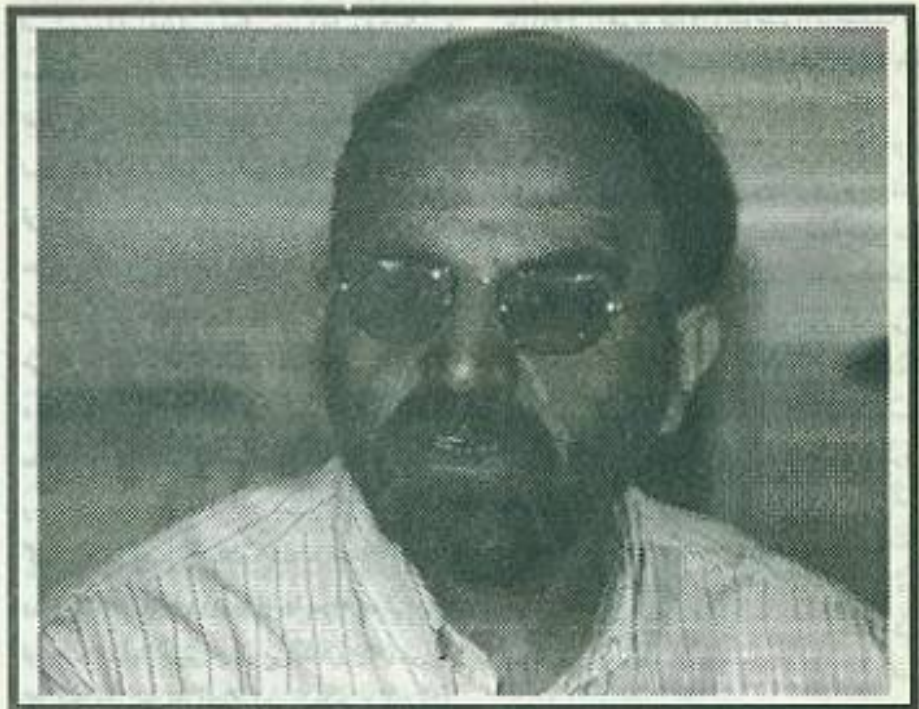
فقط هم تفسیرهای ذهنی و تئوریک نیست. عملهایی که مسلمانها کرده اند، تمدنی که آفریده اند، فرهنگی که پدید آورده اند، آداب و رسوم و عادات و خرافات و هنرها و علوم و دستاوردهایی که پدید آورده اند، مجموع اینها سنت اسلامی را پدید می آورد. گره زدن خود به این سنت، هویت بخش ماست. وقتی که یک روشنفکر دینی سرچشم دینداری را برمی دارد و دعوت به دینداری می کند، در حقیقت نمی تواند بگوید شمارا به آن دینی دعوت می کنم که خودم تعریف می کنم.

حتی اگر این را هم بگوید، آنچه که در عمل اتفاق می افتد، گره زدن آدمیست به آن سنت تاریخی. رها کردن و هل دادن آدمی است به درون آن جریان پرفشار سستی که قرنهای پایداری کرده است. به همین سبب مسئولیت خطیری دارد. پرچم دینداری را بالا آوردن و آدمیان را به خاطر بهبود زندگی خود به دینداری با آن تاریخ عجیب و پرنشیب و فرازش دعوت کردن هر چه که هست، ما در تاریخ دین تعصبها می بینیم، جنگها می بینیم، خرافه ها می بینیم، نزاعهای قومی بسیار می بینیم، تاریکیها و ظلمتها و خرافه ها و جهل ها و زورگفتم ها و قلدریهای بسیار می بینیم. به نام دین، به مآخذ دین، بر بنیاد اندیشه های دینی، این اتفاقات افتاده است. آدمیان بسیار نادیده گرفته شده اند، تعذیبات بسیار و تجاوزهای بسیار به نام دین صورت گرفته است. ما حتی اگر آنها را رد کنیم، که رد می کنیم، پسندیم، که البته نمی پسندیم، اما سابقه دین و تاریخ دین اینها را با خود دارد. یک روشنفکر دینی همواره خود را با این سوال مرد افکن و کمر شکن روبرو می بیند که این سرچشم دعوت و رسالت را که دست گرفته است، مردم را با خود به کجا می برد، به کدام سمت پیوند می زند و آنها را به کدام منح وصل می کند همه سخن از زیباییها و کمالها و جمالها گفتن، درمان درد نیست. برای اینکه آنچه که در واقع بوده است، آمیخته باز باهم بوده است. شریعتی قطعاً خود را با این سوال مواجه می دید. علاقه های او نمی گذاشت که او از دین به طور کامل دست بکشد. بالاخره آن زیباییها دل او

را برده بود به هر طرف که می گشت، هم آن زیباییها و هم این سرمایه پرانگیزی که در اختیار ایرانیان بوده او را راحت نمی گذاشت. او بخوبی - به منزله یک جامعه شناس - می فهمید که از این قصه امام حسین، قصه زینب، قصه ابوتراب چه بهره ها می توان برد، که برد، و بالاخره با زنده کردن این شخصیتها، یکی از بزرگترین آموزگاران انقلاب شد. کسانی که بر شریعتی طعمه می زدند و خرده می گیرند و می گویند که دین را زنده کرد و جوانان را به سوی انقلاب برد، صرف دلشان همین است. می گویند که دین را با همه تاریخش زنده کرد و همه تاریخ دین، همه اش زیبایی نیست، پر از زشتیها هم هست، هیچ شکی در این نیست. اینست آن طغنی که در شریعتی می زدند. اینست آن طغنی که در روشنفکران دینی می زدند. این سخن را بساید بجد شنید. باید نسبت به او حساس بود. سخن کوچکی نیست. شما وقتی که یک موجود را سرپا می کنید یک طیب وقتی که یک موجود مردنی را از نو حیات می بخشد، او را با تمام شخصیت حیات می بخشد. اینچنین نیست که فقط خوبیهای او را زنده کند. آن شخص اگر حسود است، حسد او هم سرپا می شود. اگر بدخواه است، بدخواهی او هم سرپا می شود. اگر کریم است، کرامت او هم احیا می شود. یک مجموعه ای که تاریخ دارد، سنت دارد، عظمت دارد، هیبت و هیمنه دارد، وقتی دوباره زنده می شود، با همه شوون و کوله بار و خورجین خود از راه می رسد. همه سابقه خود را بر ما تحمیل می کند و اینست آن خرده ای که پرتاب گرفته اند و بر همه روشنفکران دینی گرفته اند. شریعتی قطعاً خود را با این سوال مواجه می دید. در پاره ای از درویشی که داده است به صورت نجوا، به صورت بث الشکوی، این سخنان را مطرح کرده است و نشان داده است که دلمشغول این دغدغه هاست. کاملاً و به وضوح می دید که پرچمداری دینی و روشنفکری دینی اگر پاسخ این سوال را مهیا نکرده باشد و تهیه ندیده باشد، هم مسئولیت تاریخی خود را بخوبی ایفا نکرده است، هم از عهده دفاع از خود بر نمی آید و هم ای بسا

که آفات و شرور بزرگتر از خیرات متصور و متوقع پدید بیآورد. به همین سبب شریعتی اولاً تکیه خود را بر جوانب دنیایی دین نهاد. این به نظر من تصمیم آگاهانه ای بود که او گرفت. نکته مهمی بود، من اگر نقدی را در شریعتی بینم، همین نکته است اما در همین حال هنری که در شریعتی می بینم و زیرکی که در کار او می بینم هم همین جااست. شریعتی بسیار آگاهانه این کار را کرد، یعنی مطلقاً در باب اینکه آخرت شما از طریق دینداری آباد خواهد شد سخن نگفت.

برای اینکه اولاً کار او نبود، ثانیاً معتقد بود که دیگران به حد وفور از این سخنان می گویند و کمبودی از این حیث در جامعه وجود ندارد به علاوه که متوجه بود که از آن طریق سخن گفتن گامی راه را بر حرکتهای چهاره جویانه و روشنفکرانه او تنگ خواهد کرد، یا خواهد بست. به همین سبب در آن زمینه لب از کلام بست. پروتستانیسیم که ابتدا در دل مکتب مسیحیت سرور آورد، مکتبی بود - در یک تعریف بسیار ساده - که دین را در خدمت دنیاهای حال ((ا لوتر)) و ((کالون)) آگاهانه این کار را کردند، با آگاهانه کردند، این امر از پیامدهای خواسته حرکت آنها بود. با از پیامدهای ناخواسته، فعلاً در بحث ما مدخلیتی ندارد. آنچه که اتفاق افتاد این بود که دین در خدمت دنیا نهاده شد. بهترین تفسیر و تبیین از این امر را ((ویر)) بدست داده است و جامعه شناسان بعدی هم کم و بیش این سخن را از او پذیرفته اند. اخلاقی که پروتستانیسیم تعلیم داد، خدایمی که شناساند، معنایی که از سعادت تعلیم داد، همه اینها چنان بودند که به کار آباد کردن دنیا می آمدند. بطوری که ((ویر)) نهایتاً نتیجه گرفت که کاپیتالیسم، سرمایه داری اروپایی، محصول مستقیم اندیشه های پروتستانی است. پروتستانیسیم نامش اعتراض بود، پروتست بود، اما ماهیتش خدمت به دنیای دینداری مسیحی بود، آباد کردن دنیای آنها و آزاد کردن ذهن آنها از دغدغه های دینی، البته همین کارهم در خدمت عرفی کردن دین شد. برای اینکه وقتی که دین به خورد جامعه اروپایی رفت و



آنها معتقد نباشد چه جای شریعتی که به آنها معتقد هم بود، تعلق خاطر همدلانه داشت. استفاده کرد و آن حرکت عظیم را آفرید دستکم جوانان ما را تغذیه تئوریک کرد و به آنها یاد داد که چگونه از این منبع دینی خود استفاده بکنند. به این معنا شریعتی حافظ زمانه خود بود یعنی تا آنجا که توجه به آفات درونزای جامعه خود داشت، تا آنجا که با هنرمندی و دلبری تمام این آفات را نقد می کرد و برای آنها راه حل نشان می داد، تا آنجا که از سر تعلق خاطر دینی به حفظ و پیرایش دین مسی پرداخت، البته حافظ صفتانه رسالت خود را گذارد و شایسته نام یک روشنفکر دینی و بلکه حافظ زمانه خود شد.

ولی شریعتی تفاوت‌های مهمی هم با حافظ داشت. آن تفاوت‌هاست که بازهم از ما توجه می طلبد و مجموع آنها تصویر نسبتاً جامع و وفاداری از چهره شریعتی برای ما ترسیم می کند. همچنان که گفتم شریعتی این دغدغه را داشت که زنده کردن دین، زنده کردن همه دین است، همه سنت دینی است، همه تاریخ دینی است. این به اراده هیچ تنگ نفری بستگی ندارد که بگوید این دین موجود بالفعل در خارج را زنده می کنم، اما در دل تعریف دیگری برای دین دارم. او زیرکتر از این بود که این نکته را نداند و دریابد که واقعیت به فرمان و به میل هیچ تک شخصی حرکت نمی کند. او آنچه‌ای از نیروهای عظیم تاریخی و درونی برخوردار است که افراد را می شوید و سوسه می کند و به کنساری می افکند و پیش می رود. این نکته فسوق العاده مهمی است. همین همین دغدغه را مارکسیست‌های مومن امروز دارند و در نوشته های خود می آورند. در اسفند که چرا مارکسیسم در شوروی فروریخت، اما این را هم می دانند که زنده کردن مارکسیسم، ای بسا که استلین دیگری پدید یآورد. آن مسئولان با این پدیده بسیار مسئولانه برخورد می کنند. در مارکسیسم ((لنین)) بی جهت رو نیامد، ((استالین)) بی جهت رو نیامد اینها بخشهای جدایی ناپذیر از تاریخ این مکتبند. نمی شود گفت فقط خویسهای

جذب کنند، از آنها تغذیه بکند و دچار آفت و انفجار و انقلاب هم نشود. این نکته مهمی است. شریعتی در دل نظامی بسته سخنان خود را پرتاب می کرد. آن سخنان ناچار به انقلاب و به برافزاندن آن نظام منتهی می شد، که شد. برای اینکه آن نظام چنان خود را بسته بود، چنان ظرفیت تنگی برای پذیرش تحولات داشت که کوچکترین تحولی، کوچکترین تلنگری، در او شکاف ایجاد می کرد و این کار را کرد. لذا شریعتی قصدش تحول بخشیدن به جامعه بود، عناصر درونی مکتب دینی را هم به نحو گزینشی بر می گرفت و با آنها حرکت و تحول می آفرید. نظام هم شانس انقلاب را در اختیار آنها نداشت. چنان تنگ حوصله و تنگ ظرفیت بود که آن تحولات ناچار به براندازی وی و به برافزاندن منتهی شد. چنین دینی با چنین پتانسیلی را شریعتی چرا رها کند؟ دینی که حسین به او می داد، ابوذر می داد، زینب می داد، چرا آنها را رها کند؟ چرا مثل روشنفکران دیگر به او آستین بیفشاند. چرا؟

راضی نبود. هم علاقه قلبی داشت و هم مصلحت سیاسی - اجتماعی را در این می دید. معتقد بود که یک روشنفکر باید از سرمایه ها و موجودیهای ملت خود استفاده کند، حتی اگر به

خدمت خود را کرد، مثل نردبانی بود که آدمیان را به بام رساند و از آن پس دیگر حاجتی به او نبود و دین به نهانخانه ضمیر و به خلوت فردیت و انفراد افراد رفت. مرحوم شریعتی از پروتستانتیسم اسلامی همین منظور را داشت. مفهوم اعتراض آن را در نظر نگیرید. البته شریعتی معترض بود، معتقد بود، به عیوب و آفاتی که جامعه دینی به آن دچار شده بود. اعتراض داشت، علیه آنها مبارزه می کرد، ولی درون مایه پروتستانتیسم او این بود که اسلام را به حل مشکلات اجتماعی بگمارد. این کار را کاملاً آگاهانه کرد.

نمی گویم که شریعتی در فکر انقلاب بود، نمی گویم که آگاهانه اندیشه های او مطرح کرد که انقلابی شد با انقلابی از دل آنها بیرون آمد. چنین سخنی را گفتن، مشکل است. این را من در جای دیگری هم گفته ام. انقلاب و اصلاح دو ترم نسبی اند. بستگی دارند به محیطی و نظامی که اندیشه ها در آن نظامها مطرح می شوند. یعنی اصلاحی و انقلابی دو مفهوم مطلق که مقابل یکدیگر بایستد نیستند. نظامی که ظرفیت او کم است، کوچکترین حرف می تواند در او انفجار ایجاد بکند. نظامی که ظرفیت و حافظه او فراخ است، انقلابی ترین سخنان را ممکن است در خود

مار کمبسم است، بدیهایش مار کمبسم نیست، این طور نیست.

این هشجاری در کار شریعتی بود، بسیار حواسش جمع بود و لذا همیشه می‌گوشید این هشدار را بدهد من هم به شما این هشدار را می‌دهم: در امر دین بسیار مسئولانه و محتاطانه باید برخورد کرد. ما با یک موجود خرابی رویرو هستیم و این موجود خرابی را زنده کردن، بره‌انداختن و فعال کردن، عواقب ناشناخته و ناخواسته بسیار دارد. تا آنجا که در طاقت بشری است، باید نسبت به عواقب آن حساس بود، آنها را باید شناخت و درمورد آنها تصمیم‌گیری کرد و دیگران را هم باید مشفقانه آگاهی بخشید. شریعتی این نکته را خوب می‌فهمید، لذا دایما در نوشته‌های خود توضیح می‌داد که به دنبال چگونه دینی است. این نکته ((کدام اسلام))، از حرفهای شریعتی است، از حرفهای نیکو و ساده و در عین حال بسیار گویا و پرمغای شریعتی بود. من خوب به یاد دارم که در آن دوران که من در انگلستان تحصیل می‌کردم و در سمینارهای دانشجویان اسلامی که در کشورها و شهرهای مختلف برگزار می‌شد شرکت می‌کردم، بدوستی می‌دیدم که این درس را جزو آنها از شریعتی گرفته بودند. تا کسی می‌گفت: که ((اسلام)) این را می‌گوید، بلافاصله این سؤال را جلویش می‌گذاشتند: ((کدام اسلام؟)) این ((کدام اسلام)) حرف شریعتی بود.

کسی که از دوستان ما مقاله‌ای در نقد ((قیس و بسط)) من نوشته بود و گفته بود که این حرفها را تو از شریعتی یاد گرفتی. من در جواب آن برادر بزرگوارم گفتم که همه آنچه را که بنده دارم، حاضریم که در اختیار مرحوم شریعتی بگذاریم، من احساس تملک نمی‌کنم و کاملاً هم اذعان دارم به این نکته که اسلام تفسیرهای مختلف بر می‌دارد و یک اسلام نداریم، اسلامهای مختلف داریم، من هیچ تردید ندارم که شریعتی این نکته را خوب می‌فهمید و در تعبیرات ساده‌ای هم آن را یاد دیگران داد. من اگر در این باب خطی و سهم مختصر و فروتانه‌ای داشته باشم، جنبه معرفت‌شناسی مساله

است، پیوند زدن این مطلب با علوم دیگر و دستاوردهای دیگر است، اما به شما می‌گویم تعلقن به این نکته، البته نزد مرحوم شریعتی بوده است: ((کدام اسلام))، به تعبیر امروزی ما ((کدام فرات از اسلام))، این نکته خیلی برای شریعتی مطرح و واضح بود اهمیت داشت و به دیگران هم می‌آموخت. حقیقتاً هم همینطور است و او همیشه می‌خواست بگوید که اسلام ما را با این اسلامهای دیگر یکی نیستند: ((آن را تو از قیاس دیگر حله‌ها بدان)) این را با بقیه مقایسه نکنید، منطبق نکنید، و حتی در مواردی که سخنان نسبتاً گزینده‌ای می‌گفت، می‌گفت اسلام آینده، اسلام منتهای روحانیت خواهد بود، همه اینها پرده‌ای از درک او، نیت او، آینده‌بینی او باز می‌گردد و نشان می‌داد که خطاهای خطرناک آنها را در کجا می‌بیند و مایل است که آن اسلامی که به دست او متحقق می‌شود چگونه باشد.

شریعتی تفاوت‌هایی با حافظ داشت. اولاً شریعتی در دورانی می‌زیست که جهان به تعبیر ((ویبر)) اسطوره زدایی شده است. اصلاً دیگر ما در آن دوران زندگی نمی‌کنیم که حافظ می‌زیست. دورانی که ما با اسواج مدرنیته رویرو هستیم، دورانی که حتی از دین هم راز زدایی شده است و به همین سبب برای شریعتی مسائلی مطرح بود که برای حافظ به منزله یک مفکر، به منزله یک روشنفکر، لفظاً مطرح نبود این مفاهیم جدیدی که در دنیای جدید پدید آمده‌اند، اینها اصلاً نزد حافظ نبودند. او هم اینها را نمی‌خورد. او مایل بود که یک جامعه متعادل و متوازی داشته باشد. لذا آنها اینکه آفات بیرون را در هم یا دین می‌توان درمان کرد یا نه از مسائلی بود که شریعتی یا او دست به گریبان بود. عمده کاری که شریعتی در این زمینه‌ها می‌کرد، آشنایی دادن و حساسیت بخشیدن نسبت به این مسائلی بود. به هر حال، انتظام تاریخی ما مساله و مفصلی است که با یکی در راه حل قابل علاج نیست ولسی شریعتی جامعه ما را می‌خواست نسبت به آنها حساس و هشیار بکند.

اما سؤال شریعتی چه جامعه‌ای می‌خواست پدید بیاورد؟ من به یک سؤال در اینجا می‌خواهم جواب بدهم. آیا شریعتی یک اتویست بود؟ دنبال یک اتویست، یک جامعه آرمانی فاضله بود؟ دنبال این بود که جامعه ما را از آفات دینی بپرازد، استعمار و استعمار را هم حذف کند، کاپیتالیسم و

بورژوازی را هم به کناری بزند، علم را در خدمت تعهد در آورد و بعد یک گلستان، یک بهشت، یک جامعه آرمانی بسازد یا چیز دیگری می‌اندیشید؟

من اول طرح حافظ را برای شما می‌گویم تا از این طریق یک تفاوت مهمتری بین حافظ و شریعتی به دست داده باشم. حافظ به نظر من اتویست. حافظ خیلی خوب و روشن می‌فهمید که چه می‌گوید و چه می‌خواهد. به نظر من حافظ نشسته بود - اشعار او به خوبی گواهی می‌دهد - و با خود اندیشیده بود که افلا دو نوع جامعه می‌توان داشت. یک نوع جامعه‌ای که آسانگیر است، آسانگیر نسبت به مسائل دینی، نسبت به احکام شرعی و فقهی، و در عوض جامعه شاد است، جامعه متعینی است، جامعه غیر عیوسی است، جامعه بی ربایی است، جامعه بی نظاهری است، گناهای هم در آن جامعه رخ می‌دهند. یک نوع دیگر جامعه‌ای است که نسبت به احکام شرعی و فقهی سختگیر است، پاره‌ای از گناهان را اجازت از کتاب و رواج نمی‌دهد و در عوض در او ریا پیدا می‌شود، نظاهر پیدا می‌شود، عیوسی راه می‌یابد، شادی از میان می‌رود، عشق بهایی پیدا نمی‌کند و هکذا و هکذا.

این دو جامعه را حافظ با هم سنجیده بود و خوب فهمیده بود که از هر یک از راهها که برویم یک خوبیهای خواهیم داشت و یک بدیهایی، یک حسلهایی و یک قبح‌هایی، و این را فهمیده بود که امکان ندارد که جامعه‌ای بسازیم که خوبهای هر دو را داشته باشد، بدیهایی هیچ کدام را نداشته باشد. یکی از این‌ها را باید در پیش بگیریم، به یادداشت هم باید رضایت بدهیم. یا آن سختگیران، پیامدهای ریا و عیوسی و بی‌طربی و اینها، یا آن آسانگیری و پیامدهایش که پاره‌ای از گناهان است، ولی در عوض ریا نیست، تعصب نیست، تقال نیست، با کم است.

حافظ در این پارادایم اندیشگی خود به این نتیجه رسیده بود که این دومی بهتر است. یعنی یک جامعه شاد، ولی در عوض بی ریا، یک جامعه‌ای که در آن پاره‌ای از گناهان انجام می‌شود، اما پاره‌ای از مفاسد اخلاقی بدتر وجود ندارد. این یک نوع جامعه است. ایشان این را پسندیده بود. شعرهای او خیلی خوب به این معنا گواهی می‌دهد. شما مراجعه کنید، من دیگر حالا وارد ابیات او نمی‌شوم. این را خوب فهمیده بود. لذا ما حافظ را نمی‌توانیم یک یوتوین بشماریم. یعنی بگوییم دنبال یک جامعه فاضله آرمانی بهشت صفت بود در روی کره زمین، همه خوبیها در این جامعه باشد، هیچ بدی هم نباشد، اصلاً این را به منزله یک مقصد هم در نظر نگرفته بود. آدم گاهی ممکن است بگوید که مقصد آنست اما

می دانیم که میان راه به مشکلاتی برخورد می کنیم. ولی بک کسی از ابتدا ممکن است اصلاً بگوید چنین مقصدی اصلاً مقصد خوبی نیست. حافظ زهد را، نه زهد ربانی را، زهد واقعی را فلسفه خوبی برای زندگی نمی دانست. این را می گفت تصریح می کرد. معتقد بود که در این نوع زندگی پاره ای گناهان هم ممکن است پدید بیاید ولی می گفت آخر در آن نوع دیگر زندگی هم پاره ای گناهان پدید می آید. ما در واقع در یک تطهیر قرار می گیریم.

حافظ به این طرف فرمایش می کشید و میلش می جنبید و همین را هم گفت. حافظ اصلاً بیک یوتویست نبود، من مایلیم به این نکته توجه کنید، سعادی هم نبود، موتوی هم نبود، کثیری از بزرگان ما اصلاً این طور نبوده اند. اصلاً این ایده را نداشته اند. من اصلاً نسیم دانم این ایده از کی پدید آمده است که همه فضایل باید در جامعه پیاده بشود. من اصلاً نمی دانم این ایده از کجا پدید آمده است. من این را بسیار جدید می دانم. بیک چیزی است مال دنیای نو، مال اوتویست ها، مال توتالیترها، مال کسانی که می خواهند همه چیز را در قبضه داشته باشند. اصلاً این تفکر که همه یکی ها را ما باید پیاده بکنیم، همه بدیها را هم ریشه کن کنیم، مقصد راه ایده آل را و آرمان را او قرار بدیم، من نمی دانم، ولی قطعاً این را می دانم که ایدئولوژی ما مروج این اندیشه بوده اند. بدون تردید یکی از لوازم ایدئولوژی اندیشی، اوتویست اندیشی است. اوتویست هم به این معنا که دارم می گویم نه به معنای آرمان داشتن، آرمان داشتن که خیلی خوب است، این را با اوتویست داشتن یکی نگریسد. اوتویست یعنی جامعه ای که همه فضایل در او حاضر باشند و همه رذایل از او غایب باشد. والا اینکه انسان آرمانش مثل حافظ باشد، فی المثل بیک جامعه ای با پاره ای از نیکی ها و پاره ای از بدیها که بدیهاش را به خاطر نیکی هایش تحمل کنیم، این هم بیک جور آرمان است ولی این آرمانی اوتویستی نیست، ناکجا آبادی نیست و خواستار پیاده شدن بهشت روی کره زمین نیست، حافظ می گفت:

من آدمی بشهتی ام اما در این سفر

جان امیر عشق جوانان مهوش ام

دقیقا می گفت که من به مسالمت آمده ام از بهشت. اینجا دیگر بهشت نیست. اینجا فضای غیر بهشت است. وقتی رفتم در بهشت، آنجا همه فضایل حاضرند، ولی کره زمین بنایست بیک بهشت لاتی باشد. اصلاً امکان هم ندارد. ما باید وضعیت غیر اوتویستی کره زمین را قبول کنیم

ایدئولوژی اندیشی دوران جدید بوده است که این اوتویست اندیشی را هم با خود به همراه آورده است. باز هم به منزله مثال، شما می توانید مارکسیسم را در نظر بگیرید. کتاب ۱۹۸۶ را شاید شما خوانده باشید. اصلاً برای بیان همین است که در سال ۱۹۸۶ بهشت روی کره زمین پیاده خواهد شد این فکریست که در میان پاره ای از تئورسین های مارکسیسم بود. بیک قلب، بیک مغز واحد برای جامعه تصور می کردند، بعد هم می گفتند اگر به این قلب پا به این مغز حسنه کنیم، انقلاب ایجاد خواهد شد و این مجموعه بر خواهد افتاد. اصلاً تصور ایدئولوژیستیک، تصور اوتویستی، تصور انقلاب ایدئولوژیستیک از بیک چنین تمثیلی و بیک چنین بین مایه ای ریشه می گیرد و بر می خیزد.

آیا شریعتی بیک یوتویست بود؟ شریعتی ایدئولوژی اندیش بود. این را من در نوشته های خودم آورده ام. به دلیل ایدئولوژی اندیشی و به دلیل اینکه اشاره ای در نوشته های او به نحو صریح به این معنا نشده است که جامعه ارماتی او چه جامعه ای است، به دنبال محقق کردن چیست؟

حافظ می گفت رندی، تعصبات شریعتی در مقام توصیف ها و شعارهای معلمی می گفت نفی زور، نفی زور، نفی تزویز، اما در شعارهای ایجابی خودش چه می گفت؟ حرفان، آزادی سوسیالیسم. جامعه ارماتی خودش را که می خواست بری از مفاسد پرور و آبی باشد با این سه موقله، با این سه مشخصه تعریف می کرد: حرفان، آزادی و سوسیالیسم، برابری سوسیالیستی. هیچ جا من در آثار شریعتی ندیده ام که توضیح داده باشد که جامعه آینده او و جامعه ارماتی او جامعه ایست که لازم نیست بهشت باشد، لازم نیست پاک و پیراسته از همه بدیها و مفاسد و رذایل باشد. حتی نگفته است که در راه رسیدن به مقصد، این آفات و این مشکلات قابل تحمل است. به همین جهت من یکی از تفاوت های بزرگ روشنفکری مثل شریعتی را در زمانه خودمان با حافظ در زمانه خودش همین می دانم.

تفاوت های دیگر را گفتیم. عمده آنها مواجهه شریعتی با مدرنیته و جهان اسطوره زدایی شده مدرن بود که حافظ با چنین پدیده ای مواجه نبود. ولی مهمتر از این، قصه اوتویستی بودن فکر است. ما به این دلایل است که می توانیم بگوییم هم با شریعتی هستیم، هم از شریعتی گذشته ایم. هر دو وجه را باید ملاحظه کنیم. ما با شریعتی هستیم، چون بسیاری از دردهای ما با شریعتی یکی است. همان مشکلات بیرون زا و مشکلات درون زا که او می دید، ما هم داریم. هنوز در میان ماحل نشده است.

تعلق خاطری که شریعتی به دیانت داشت، ما هم داریم. سرمایه عقلمی که به نحو گزینشی در تعلیمات دینی مستقر می دید، برای گشودن پاره ای از گره ها، ما هم به آن سرمایه ها وقوف و اذعان و ایمان داریم. دغدغه ای که شریعتی داشت که زنده کردن این عقیده، همه موجودی و همه تاریخ و سابقه او را با خود به میدان خواهد آورد، دغدغه ایست که با ما هم هست. احتیاط هایی که او در این احیا، در این عمل اصلاحی و انقلابی خودش می ورزید، ما هم مستلزم به آن احتیاطات هستیم. اما و هزار اما ای بسا که پاره ای از پاسخها که او به سئوالات زمانه خودش داد، پاره ای از مرهمها که بر زخمهای زمانه خود نهاد، پاسخها و مرهمهایی نباشد که ما امروز به آن می اندیشیم و مایلیم بیاوریم و عرضه کنیم. از همه بالاتر و از همه مهیتر، اوتویست اندیشی است. این اوتویست اندیشی مشکل لاینطی است، درد بی درمانیست. باید به او اندیشید.

تفکرات انقلابی، به معنای اخص کلمه، به دنبال آتند که بیک بهشت را جایگزین بیک جهنم بکنند. تفکرات اصلاحی، باز به معنای اخص کلمه، تفکراتی هستند که به دنبال جانشین کردن بیک اوتویست نیستند. انسان راه بشریت را با همه آنچه که دارد به وصیعت می پذیرند. اصلاً بیک نسخه شسته ای برای بشریت نمی نویسند و حقیقت را با واقعیت را آنچنان که هست می پذیرند. راه حل را در دل همین مجموعه می جویند و سعی می کنند که با همین عناصر و همین مولفه ها به جنگ با مشکلات بروند. چنین است که می گوئیم که شریعتی کوله باری از تجربه های خود را برای ما باقی نهاد ما اینکه به او به چشم بیک فرمان نگاه می کنیم که ده های زمانه خود را شناخت و هنرمندانه برای آنها نسخه نوشت و راه حل داد. اگر صد درصد به راه او نرویم، قطعاً، صد درصد همدل و همدرد او هستیم. پیام جاودانه شریعتی برای همه نسل های بعد از او این نیست که پاسخهای او را تکرار کنند بلکه اینست که با او همسرداری کنند، اینست که روشنفکر مسئول زمانه خود باشند، دردشناس، هنرمند و دلیر.

گفتگویی با دکتر حبیب الله پیمان پیرامون دموکراسی وایدئولوژی از دیدگاه دکتر شریعتی

س. آقای دکتر پیمان، آیا تئوری است و امامت دکتر شریعتی، با اصول دموکراسی سازگار است؟ ج. بحث است و امامت دکتر شریعتی مورد تخطای زیادی قرار گرفته است و البته سوء تفاهم های زیادی هم وجود دارد از جمله این که همان طور که در سؤال اشاره شد عده ای آن را پایه ایدئولوژیک و نظری ولایت فقیه و حکومت دینی مطلق می دانند، که به نظر من جند دلیل دارد: اول اینکه طرف زمانی که این مباحث مطرح شده در نظر گرفته نشده است. دوم اینکه تفاوتی است که میان مبانی نظری، دیدگاه های فلسفی و انسان شناسی یا جهان بینی دکتر شریعتی با تئوریت ایدئولوژیک وی وجود دارد و نیز نظر گرفته نشده است که اغلب این اشتباه در مورد خود مکتب اسلام عم رخ می دهد و خیلی از آموزاها و احکام ایدئولوژیک را برای دیدگاه های اساسی و نظری اسلام ملاک قرار می دهند. در حالیکه این تفاوت خیلی مهم است. شما ممکن است دیدگاهی خاص راجع به آزادی یا هر مقوله دیگری داشته باشید ولی در موقعیتی خاص وقتی بخواهید به آن عمل کنید، عمل شما با نظر شما فاصله زیادی داشته باشد و علت هم شرایط زمان است که مجبور



سرنوشت نهضت بود نمی توانست آن را به حال خود رها کند در نتیجه توصیه کرد که بعد از او کسی باشد که جهت حرکت را حفظ کند و حرکت را ادامه دهد، بنابراین در واقع اصل اساسی شریعتی و این حق مردم است که زماندار انتخاب کنند، البته اینکه این برداشت صحیح است یا خیر من بحث دیگری دارم ولی می خواهم بگویم نظریه شریعتی با توجه به مبانی اینست که اصل شوری و دموکراسی است چرا که در مبانی نظری جناب تریبید نیست که او ایمان دارد، به اصل تعیین سرنوشت توسط خود مردم و حق انتخاب با آزادی فرد برای تعیین مسیر زندگی و آشنایی که با اکثر او آشنا هستند می نماند که شریعتی ویزگی اساسی انسان را همان انتخابگری و آزاد اندیشی و آگاهی می داند. و در این مورد بحث های زیادی مطرح کرده است که از جمله همان زبانیهای انسان است و طرح اینکه چگونه انسان باید به جوهره اساسی آزادی و حاکمیت بر خودش برسد و هر مبانی نظری و اساسی او هیچ گاه نیاز به فهم نمی آید. اما وقتی شما در فکر شیعه امامیه بنگرید می بینید علت طرح مسئله ولایت فقیه این است که ضرورت دارد افرادی نظیر ویزه بر مردم حکومت و رهبری داشته باشند و این مسأله از مبانی نظری ایشان استخراج می کرده چرا که معتقدند زمانی که خداوند انسان را خلق کرد کسانی را هم برای هدایت و رهبری و حکومت بر آنها آورد چرا که اگر آنها نباشند مردم مثل کله های کوسلند بر پهلوان سرگردان و طعمه گرگها می شوند و نمی توانند به راه هدایت و رستگاری برسند پس می بینیم این نوع ایدئولوژی با این مبانی سازگار است نه مبانی نظری دکتر شریعتی. اما سؤالی که پیش می آید این است که پس

چرا دکتر با آن مبانی چنین مسئله ای را مطرح کرده است؟ به نظر من دو دلیل دارد: اول این که همانطور که می دانیم تکثر یکی از رسالت های خوشی را بازسازی اندیشه های اسلامی از حالت تخیلی به شکلی عقلانی و بویا قرار داده بود و سعی داشت تمام آموزه های مطرح شده بر شیعه را بازسازی کند که از آن جمله مسئله امامت و وصایت بود و سعی کرد توجیهی عقلانی و جدید از مسئله وصایت و امامت مطرح کند متفاوت از آنچه که در تفکر سلفی وجود داشت

و سعی کرد تعریف تازه ای ارائه کند بر اساس مبانی عقلانی و ضروریات حیات بشری و مقتضیات عصر حاضر و دانش روز چرا که وصایت و امامت مطرح بود اما به این صورت که امامت یک امر وجودی است و نتیجه اش این می شود که انسان ها هیچ وقت نمی توانند خودشان حاکم باشند و دکتر نظر امامت را اینگونه مطرح کرد که این اصل می خواهد انسانها را آزاد کند و آماده قبول مسئولیت

دلیل دوم شرایط زمان است که دکتر در آن می زیسته است. در آن زمان که دهه ۴۰ و ۵۰ و ۶۰ میلادی است حصر جنبش های آزادی بخش است. جنبش هلی که هدفشان استقلال با آزادی و با نلی هر گروه سلطه بوده است و این جنبش ها در سراسر جهان در حال رشد بود و این انقلابات توده ای و گاه چریکی توسط گروه های انقلابی روشنفکر رهبری می شدند. خیلی از کشورها برای کسب استقلال و مبارزه با استعمار می جنگیدند و وقتی بروز می شدند تازه مشکل اساسی آنها شروع می شد و آن این بود که از آن حالی که مدل حکومتی مورد نظر آنها تنها دموکراسی بود و همانطور که ذکر شد این کشورها دارای نظام قبایلی و طبقاتی حادی بودند و سران قبایل و طوایف بسیار نفوذ داشتند همین سران و اشراف فرمایشات باز هم قدرت را به دست می گرفتند. مثل جریان لوموسا که با وجود آن همه محبوبیت در رقابت های قبیله ای شکست خورد و استعمار توانست بار دیگر بدست قبایل انقلابیون را شکست دهد و با رقابت قبایلی دوباره مسلط شود چرا که مردم در شرایط معمولی به همین میروند

که بطورسن به آن اعتماد دارند. در نتیجه پس از پیروزی حکومتی که به وجود می آمد یک حکومت ارتجاعی و وابسته بود که منافع مردم را در نظر نداشت و باز اسارت نوده ها این بار به اسم استقلال شروع می شد و این مسئله اکثر کشورهای آسیایی و افریقایی بوده است.

و حالا مسئله ای که برای رهبران دیگر انقلابها بوجود آمده بود این بود که با این مشکل چه کنند. چرا که آن ها خون ها می دادند و انقلاب می کردند و زجرها می کشیدند و انقلاب با این روش به شکست منجر می شد چرا که در این نوع دموکراسی برای جامعه ای که اسیر سلطه طبقاتی و قباایلی است که انقلابیون پس از پیروزی راه به جایی نمی بردند و سلطه و استعماری نو آغاز می شد و به همین خاطر بود که در کنفرانس پان‌دونگ رهبران بزرگ کشورهای آزاد شده که بعداً به غیر متعهدها معروف شدند مثل ناصر، نهرو و غیره که نه وابسته به غرب بودند و نه شوروی، برای شیوه حکومت کشور خود دموکراسی ارشادی را برگزیدند یعنی پذیرفتند که رهبران انقلاب باید تا برداشتن موانع

دموکراسی و آماده کردن مردم برای دموکراسی رهبری کنند و نباید تا رسیدن به این مرحله رهبری را به آرای مردم بسپارند و استقلالشان هم این بود که مردم در انقلاب به این رهبران اعتماد کرده اند و این رهبران برگزیده طبیعی مردم می‌باشند و به طور طبیعی به آنها رای داده اند و راه انقلاب را برگزیده اند و به حکومت های قبلی نه گفته اند و برای پیروزی این راه

خون داده اند و سال ها مبارزه کرده‌اند و ایشان برگزیدگان طبیعی مردم هستند که مسئولیت دارند که این راه را تا آخر بروند در نتیجه نباید با مراجعه به آرای مردم این پیروزی را به خطر انداخت. تا زمانی که مسیر دموکراسی هموار گردد باید به رهبری خود ادامه دهند و این دموکراسی ارشادی است.

این یک مسئله برای نیروهای انقلابی آن زمان بود که هر جا انقلابی می شد و کار به همه پرس می کشید همه رهبران انقلابی ساقط می شدند مثل نیکاراگوئه که حکومت انقلابی سرنگون شد و در همان زمان هنگامی که شریعتی به ایران آمد مبارزات شروع شده بود و این مسئله هم مطرح بود و شریعتی هم همان پاسخی را که همه احزاب و جتیش های رهایی بخش در آن حوزه ارائه کرده بودند البته با مناسبت تئوری امانت و وصایت مطرح کرد و اگر به این مسئله زمان و نیاز زمان توجه نشود آنگاه به این نتیجه می‌رسیم که شریعتی با دموکراسی مخالف است در حالی که چنین نیست و نتیجه ای که می توان گرفت این است که اندیشه او به لحاظ نظری و انسان شناسی و میانی فلسفی و جهان بینی به هیچ وجه با دموکراسی مغایر نیست بلکه به عکس دموکراسی از آن درمی‌آید ولی اینکه چرا این بحث را مطرح کرده به ضرورت زمان است و این مسئله را تنها کسانی درک می کنند که خودشان در عمل درگیر مبارزات بوده اند و از نزدیک با این مسائل و مشکلات برخورد داشته اند و می دهند که این نیازها و این سئوالات

مطرح می شد و شریعتی هم ناگزیر بود که به جوابی برسد.



اما نقدی که می توان داشت این است که اجتهاد در زمان ما باید دو ویژگی داشته باشد اول این که مغایر با جوهره اندیشه های نظری مان نباشد و می بینیم که مبانی نظری شریعتی با دموکراسی سازگار است. معتقد است که در اینجا هم مردم رهبران را انتخاب کرده اند اما مدت انتخاب طولانی تر است و هیچ تناقضی در کار نیست مگر مردم رئیس جمهور را برای چهار سال انتخاب نمی کنند؟ آیا رئیس جمهور برای هر تصمیمی و با هر زمان و هر سال از مردم برای هرکاری رای می گیرد؟ پس تفاوتش فقط در زمان است پس به اصول نظری خود وفادار است.

در اول می گفت که نه، مردم همیشه نیاز به رهبرانی خاص دارند و اصولاً حق تصمیم گیری ندارند و بدون رهبران خاص هیچ کاری نمی توانند بکنند و غیره این امر با مبانی دموکراسی

مغایرت داشت. همانگونه که در حال حاضر هم عده ای معتقدند که دموکراسی یا اسلام نمی خواند و براساس مبانی ای که خود معتقدند آنرا مغایر با اسلام می دانند که البته از نظر من مبانی قرآن و دین صد در صد با مبانی دموکراسی و حق حاکمیت مردم سازگار است. عمده ترین نقدی که می توان بر این نظریه دموکراسی ارشادی یا متمدن داشت این است که آیا این دوره هموار کردن راه و آماده سازی برای دموکراسی واقعی پایانی دارد یا نه؟ آیا این روش می تواند باعث سبب رشد و آمادگی مردم شود؟ به نظر من تناقضی در این جا وجود دارد و آن اینست که تا مردم به عرصه اجتماعی و سیاسی و تصمیم گیری گام نگذارند هیچ گاه به رشد مورد نظر نخواهند رسید و در نتیجه ضرورت رهبری آن رهبران و گروه خاص خود به خود ذاتی می شود چرا که هر وقت بخواهی قدرت را واگذار کنی می گویی مردم اشتباه می کنند و تا اشتباه کردند، می گویی هنوز تکامل نیافته اند و هنوز آماده نیستند و باید برای ایشان تصمیم گیری شود و تناقض اینجاست که بلوغ حاصل نمی شود مگر این که شخص به عرصه بیاورد مسئولیت بپذیرد و تصمیم گیری کند و ...

مشکل دوم اینجاست که حتی اگر بپذیریم که نسل اول رهبران انقلاب که از طرف مردم هم مورد احتمال هستند قاسم نشوند و پاک بمانند در مورد نسل دوم رهبران چه تضمینی وجود دارد که آنها هم مثل اولی ها پاک بمانند و به اغراض آورده نشوند که البته آن چه که مشاهده شده که

تنها نسل دوم بلکه به کرات همان نسل اول هم به اغراض شخصی آورده شده اند و پاسکی و سلامت خود را از دست داده اند و از مسیر انقلاب منحرف شده اند. این دو اشکال مهم که در این نظریه وجود دارد اما می بینیم که شریعتی از نظر مبانی و اصول پایبند دموکراسی است و طرحی که داده ضرورت زمستانش می باشد و طرحی است که همه نهفت های انقلابی در آن زمان به آن رسیده بودند.

ما نمی توانیم نقش امامت را در جامعه نفی کنیم چون نقش تربیت را نمی توانیم نفی کنیم و این تربیت هم نیازمند معلم است که همان امامان می باشند و راضی هم در قرآن گفته شده و آن این که امامت یک امر آزاد است که هر کس می تواند امام خودش را انتخاب کند ولی حکومت چون ابزار قدرت دارد نمی تواند این نقش را هم داشته باشد چرا که تبدیل می شود به تعلیم و تربیت اجباری و چهارانه پس این تعلق نباید صورت بگیرد و جامعه یا فرد که نیازمند به امام است، امامش را انتخاب می کند و گاهی بخش عمده یا همه ملت یک رهبر را انتخاب می کنند البته به منظور امامت و رهبر اش مثل کاندی که رهبر بود در حالیکه حاکم نبود، اگرچه ممکن است روزی امامی هم برای حکومت برگزیده شود امام وقتی حاکم شد حق ندارد با ابزار حکومت همانطور که قانون را به زور اجرا می کند اصول تعلیم و تربیت را هم با ابزار قدرت اجرا کند بلکه باید تعلیم و تربیتش را در میان مردم در مکتبش و یا هر جای دیگر که امکان تعلیم هست اجرا کند ولی در مقام حاکم فقط باید قانون را اجرا کند.

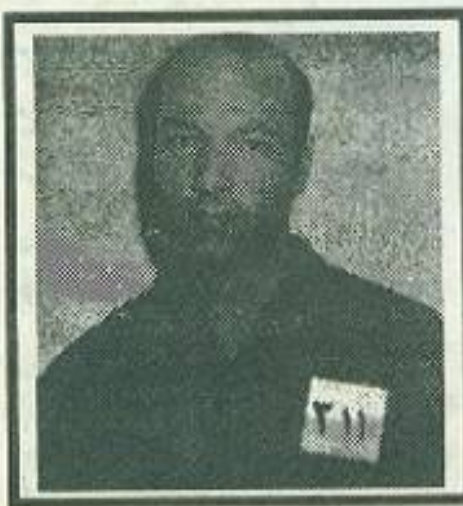
البته علت این اشکال نظری دکتر شریعتی اینست است که در شیعه دو نقش حکومت و امامت تلفیق نشده و شریعتی هم آنها را از هم جدا نکرده است.

و اینگونه است که اگر نهادهای دینی و نهاد روحانیت نقش معلمین را داشته باشند و در عرصه عمومی به عنوان نهادهای دینی تبلیغ کنند و تعلیم بدهند و کسانی هم داوطلبانه بای درس آنها بیرون مسکنی نیست و مشکل

زمانی پیش می آید که همین نهاد بخواند حکومت کند و برهات ها و برداشت های خودش را اعمال کند مثل این است که رهبر حزبی آلمان ها و ایدئولوژی و اهداف حزبی را در حکومت سرلوحه ساز قرار نهد و بخواند تنها آن ها را جامعه عمل ببوشاند و آنگاه است که این کار به استبداد کشیده می شود البته اگر افرادی از همان نهاد به عنوان زمامدار انتخاب شدند آنگاه باید در چهارچوب قانون که تصویب شده مردم می باشد عمل کنند.

بطور خلاصه نتیجه این می شود که نظریه سیاسی دکتر شریعتی از نظر مبانی سازگار با دموکراسی است و او معتقد است که بعد از غیبت دوران دموکراسی است هر چند دموکراسی غربی را مورد نقد قرار می دهد و نکته ای را که باید در نظر داشت این است که نظریه دکتر یک نظریه فرا تاریخی و فرا زمانی نیست و مربوط به شرایط و زمان ویژه خاص خودش می باشد.

س - همانگونه که می دانید عده ای معتقدند که نظریات دکتر شریعتی از آنجایی که در قالب ایدئولوژی است و خاصیت ایدئولوژی جزئیست و کوبنده عمل کردن و ... می باشد، خواه ناخواهد به استبداد می انجامد آیا به نظر شما اساساً ایدئولوژی چنین خاصیتی دارد؟ و به طور کلی نظر شما در مورد ایدئولوژی و



کارکرد و ضرورت با عدم ضرورت آن چیست

۲

ج - در باره اپیدئولوژی باید به دو مسأله اساسی توجه کرد: آیا جوامع اسلامی نیاز به اپیدئولوژی دارند، یا اینکه عده ای این مسأله را بر جوامع اسلامی تحميل کرده‌اند؟ مشاهده‌ای که در این رابطه بوجود آمده یکی به این دلیل است که تعاریف درست انجام نشده و دیگر اینکه بر ضرورت با عدم ضرورت اپیدئولوژی بحثی صورت نگرفته.

در مورد تعریف آنچه اپیدئولوژی سببها مطرح می‌کنند یک تعریف خاصی است که از یک تجربه معین بدست آمده است و آنرا تعمیم داده اند به اپیدئولوژی‌ها و این گزار علمی و صحیح نیست که مثلا ویژگی‌های اپیدئولوژی فاشیسم یا استالینیزم را بگیریم و بگوییم این اپیدئولوژیست چرا که اپیدئولوژی انواع دارد و دیگر اینکه اپیدئولوژی ویژگی‌های عام دارد و اپیدئولوژی ویژگی‌های خاص خودشان را دارند ولی با بسنده کردن به یک تعریف خاص و نادرست می‌توان هر نوع اپیدئولوژی را محکوم کرد و بگوئیم مثلا اپیدئولوژی سرکوبگر است، جزو پست است، خشونتگر است و ... و بعد همه اپیدئولوژی‌ها را با این تعریف می‌توانیم محکوم کنیم در حالیکه لیبرالیسم که این همه مورد ستایش اپیدئولوژی ستیزان است خود اپیدئولوژی است و البته باید این را بگوئیم که تعریف اپیدئولوژی این نیست که صرفا یکسری احکام جرمی است، اپیدئولوژی از دو بخش اساسی تشکیل می‌شود:

۱. مبانی نظری که هیچ اپیدئولوژی بدون مبانی نظری وجود ندارد، حتی فاشیسم مبانی هستی‌شناسانه و دیدگاه‌های اساسی خاص خودش را دارد.

۲. بخش ارزشها که از همان مبانی نظری و اساسی استخراج می‌گردد و از این ارزشها است که روش عمل و احکام بیرون می‌آید.

از آنجائیکه فیلسوف نمی‌خواهد وارد عمل شود در همان مرحله تبیین و تفسیر می‌ماند و فقط به توصیف می‌پردازد در نتیجه نیازی به احکام و ارزشها و باید و نبایدها ندارد اما کسی که اپیدئولوژی دارد و می‌خواهد به عرصه عمل پا گذارد اینگونه می‌اندیشد که حالا که فهمیدی که در یک کوه معدنی وجود دارد باید دست به عمل بزنی تا به آن شنج برسی در نتیجه احتیاج به روش و عمل کردن بوجود می‌آید. در اینجا است که خودبخود باید و نبایدها بوجود می‌آید همانگونه که یک مهندس کشاورزی پس از شناخت خاک و دیگر موارد لازم برای عمل و رسیدن به محصول مورد نظر احکام عملی و باید و نباید صادر می‌کند البته معنایش این نیست که شما پس از این شناخت باید جیرا آن کارها را انجام دهید، ممکن است که کسی اصلا نخواهد کاری کند و با بهره ای ببرد او هم آزاد است ولی اگر بخواهد به محصولی برسد از این احکام و باید و نبایدها گریزی نیست و این مغلطه ای است که عده ای انجام می‌دهند و آنرا به استبداد یا جبر می‌کشاند، شما بعنوان یک زارع وقتی مهندس گفت این کارها باید بشود یا نشود در این مرحله شما می‌توانید اصلا به حرفهای او گوش ندهید و هیچ کاری انجام ندهید و هیچ جبری هم در کار نیست ولی اگر بخواهید محصول بدست آورید راهی جز عمل به همان باید و نبایدها ندارید.

اشکال اساسی در جایی است که آن مبانی و هست‌ها را ثابت و همیشگی بگیریم که البته این مبانی تفسیر و تحول دارد و در نتیجه احکام آن هم دستخوش تفسیر می‌شود و اساسا پویایی یک اپیدئولوژی به پویایی و تحول پذیری مبانی نظریش است و اشکال آنجاست که مبانی را ثابت و لا یتغیر بگیریم.

آنها که به این سیستم ارزشها و باید و نبایدها می‌تازند به این خاطر است که نمی‌خواهند وارد عرصه عمل شوند و الا هیچگاه گریزی از یک سیستم ارزشی نیست و البته جبری هم نیست.

اما اگر مبانی نظری یک اپیدئولوژی بسته باشد آنگاه منجمد می‌شود و جزم‌گرا می‌گردد و هر کس بخواهد به آنها عمل کند تبدیل به یک دیکتاتور می‌شود. اما مسأله دیگر بر سر ضرورت اپیدئولوژیست در زندگی انسان از آنجایی که انسان نمی‌تواند بطور مطلق خریزی زندگی کند نیازمند پروژه و برنامه و هدف و آگاهی می‌باشد تا بتواند ادامه حیات دهد و برنامه ریزی ضرورت زندگی است و طرح برای آینده که در پیش داری و چیزی را که الان وجود ندارد یا می‌خواهی بسازی یا بدست آوری و بعد واقعیت را در چهارچوب همان طرح و فکر قبل تفسیر می‌دهدی و اپیدئولوژی همین نقش را در زندگی ایفا می‌کند ایرادی که عده ای گرفتند این است که اپیدئولوگها تصویری آرمانی در ذهنشان دارند و بعد می‌خواهند واقعیت را درون آن بریزند، آیا انسان گریزی از طرح ریختن و به آینده اندیشیدن دارد؟

البته وجه منطقی آن این است که واقعیت در نظر گرفته نشود و بقول آنان پدر واقعیت را

در آوریم و با زور بخواهیم همه چیز را درست کنیم. آیا برآستی جامعه‌ای وجود دارد که به آینده نماند. بشد و طرح ریزی نکند و بعد واقعیتها را براساس آن طرح تغییر ندهد؟ و آیا ایدئولوژی غیر از طراحی برای آینده و تغییر واقعیت موجود با توجه به واقعیت برای رسیدن به اهداف مورد نظر است؟ البته این مسأله بصورت جبری نیست و واقعیت‌های موجود باید محاسبه شود همان گونه که یک معمار باید امکانات، زمین، مصالح و دیگر واقعیتها را در نظر بگیرد تا موفق شود. هر چند بوده اند کسانی که بدون در نظر گرفتن واقعیت و با زور می خواستند به اهداف خود برسند که اشخاصی چون استالین و پولپوت نظایر آن می باشند و به نتیجه ای هم نرسیدند پس بطور کلی دو مورد در طرحهای آرمانی موجب منفی بودن طرح و با ایدئولوژی می شود:

۱. نادیدن واقعیتها و محدودیتها و شرایط زمان و مکان.

۲. فقدان روشهای دموکراتیک.

ولی این دو اشکال نمی ضرورت ایدئولوژیک را نمی کند و همانطور که در علوم تجربی هم آزمایش و خطا هست در این مورد هم هست و باید اصلاح شود و نه بطور مطلق نمی گردد.

یکی از خصوصیات انسان این است که همیشه در پی تغییر وضع موجود و دست یافتن به وضع ایده آل است و این امر با طرح و پیش بینی و حرکت بدست می آید و در اینجاست که ایدئولوژی ضرورت پیدا می کند. چرا که وضع ایده آل اول در ذهن انسان است و بعد با تلاش و تفسیر واقعیت تحقق می یابد و این همان کاری است که ایدئولوژی در عرصه انسانی انجام می دهد

در غیر اینصورت انسان باید وضع موجود را ابتدی و جانوران بداند و برای همیشه تسلیمش گردد و این یعنی انجماد و عدم پویایی در حالی که ایدئولوژی وضع موجود را نقد میکند و آینده بهتری را در ذهن و درون انسان نوید می دهد. البته اگر در این بین ویرانی و تخریبی بوجود می آید، علت آن فقدان خرد و خسرندگرایسی و روش های دموکراتیک و عدم تمسکین به عقل جمعی و خودکامگی است. در نتیجه انسانی آزاد و آگاه که می خواهد سرنوشتش را در دست خودش بگیرد، از داشتن ایدئولوژی گریزی ندارد، همان جوامع غربی که علیه ایدئولوژی مبارزه می کنند خودشان هم ایدئولوژی دارند و اما اینکه عده ای گناه دکتر شریعتی را ایدئولوژی کردن دین - البته با تعریف خاص خودش - می دانند معتقدند که کار شریعتی صرفاً ایدئولوژی سازی بوده و این اشتباه است.

شریعتی وقتی حرکتش را آغاز

کرد هدفش ایجاد یک رنسانی

فکری بود و قصد انجام یک

کار ایدئولوژیک نداشت و این

مسأله در همه نوشته ها و

سخنرانی هایش هم منعکس

است. او اساساً ضرورت

حرکت و تحول جامعه را رنسانس

فکری و فرهنگی می دانست و تا چند سال

هم در همین زمینه ها کار کرد و علت

اینکه به مقولات ایدئولوژی کشانده شد

ضرورت های واقعیت جامعه ایران بود، او

که نویسنده و متفکری دردمند و متعهد بود نمی توانست به واقعیت های جامعه پی تفاوت بماندولی معتقد بود که جامعه ایران و مشکلاتش با یک کار سیاسی حل نمی شود و به یک کار فرهنگی در دراز مدت اعتقاد داشت ولی با این وجود تحت تأثیر جریانات و مبارزات جامعه قرار گرفت، چرا که مبارزه جوانها و شهادتها را می دید و بسا بعضی از این گروهها ارتباط هم داشت پس نمی توانست به این مسائل بی اعتنا باشد و ناگزیر شد به نیاز این جامعه و نسلی که مبارزه می کند پاسخ دهد و از اینجاست که مقولات ایدئولوژیک در نوشته ها و گفته هایش بیشتر می شود، باید به این مسأله توجه داشت که

کسی چون او نمی تواند بگوید کار من

فکریست و بی اعتنا به این حرکات باشد، به نظر من آنها هم که درگیر این مسائل نمی شوند و خود را از حرکت اجتماع جدا می کنند محصول کار فکریشان هم دردی را دوا نمی کند.

شریعتی به یک کار فرهنگی دراز مدت اعتقاد داشت و به همین جهت می گفت ((تغیلات زودرس غلط است و راه رفتن روی سرامت نه روی پا)) حالا چرا چنین تعبیری را آقایان فراموش کرده اند مشخص نیست، او نمی خواست که جامعه قبل از یک رنسانس فکری و عقلی و فرهنگی به سمیت سیاسی شدن برود.

۳. مسأله دیگر این است که می گویند دین ایدئولوژی نیست و اصلاً ایدئولوژی شدنی هم نیست.

این ادعا باید ثابت شود که در دین ایدئولوژی نیست و دین ایدئولوژی شدنی هم نیست البته منظور از دین در اینجا اسلام است چرا که خیلی از ادیان هستند که

ایدئولوژی شدنی نیستند و لسی ایدئولوژی از آنها درمی آید.

اساساً باید ببینیم تعریف دین چیست یک تعریف دین نود عموم مردم عبارت است از اعتقادات، عبارات، احکام و شعائر که اگر این تعریف از دین را بپذیریم در این تعریف دین ایدئولوژی هم هست چرا که هم دارای مباحث نظریست و هم احکام فردی و عملی و اجتماعی. تعریف دیگر این است که دین یک تجربه درونی است یعنی انسان با ماوراءطبیعت مواجه می شود و این حیرت زدگی که صورت می گیرد و یک تجربه درونی است دین است و دین را همان تجربه عرفانی و اتحادی فرد انسانی با حقیقت مطلق می بیند همراه با یک احساس بندگی و وارد مباحث ایدئولوژیک نمی شوند.

و اما دینی که قرآن معرفی کرده به نظر من این دین حاصل این تجربه معنویست نه خود این تجربه، این تجربه اتحادی را که فرد پیدا می کند و مواجه با خدا و حقیقت می شود و از این تجربه الهام و وحی می گیرد و آنچه که اعلام می کند آن دین است. به عبارتی روش خدا نامش دین است. یعنی صیغه الهی و روش خدا در آفرینش و نگاهش که خدا را محور جهان بدانیم و جهان را بر پایه عدالت. پس در این تعریف دو بخش نهفته است یکی اینکه جهان چگونه هست و چگونه آفریده شده است و چگونه عمل می کنند و دیگر ارزشهاست که بر همان پایه نظری عمل می کنند و جهت گیری ارزشی هست و هستی شناسی هم هست و از این میان است که وقتی می خواهیم با دینت بصورت جمعی زندگی کنی شریعت زاده می شود و به همین دلیل است که شریعت را از دین جدا می

کنیم، دین تبلور الهی است در سه بخش مباحث نظری، ارزش ها و احکام و اگر این تعریف را بپذیریم آیا دین ایدئولوژی

نیست؟ و آیا در قرآن باید به

نباید های بسیاری وجود ندارد؟

مگر اینکه تعریف دین را همان تعریف بدانیم که دین را فقط در عرصه فردی میباند و آنرا به عرصه اجتماعی راه نمی دهد.

آیا کار شریعتی این بوده که باید و نباید در دین آورده و از خودش در دین باید و نباید و احکام ساخته با اینکه آن ها را بازسازی کرده؟

کاری که شریعتی کرده این بوده که میبانی و ارزشها و احکام را بازسازی کرده با توجه به تغییرات زمان و علم زمان و اگر در دین باید و نیایدی هست و به نظر آنها نباید باشد و اشکال در این احکام است نباید از شریعتی اشکال بگیرند بلکه بساید از خود خداوند و پیامبر اشکال گرفت که در دین باید و نباید آورده اند و پیامبر از مبانی

اعتقادی و نظری احکام فردی و اجتماعی استخراج و اجرا کرده است.

سؤال به نظر شما جایگاه دکتر شریعتی در عرصه روشن فکری دینی کجاست و در کدام گروه قرار می گیرد؟

ج: اما جایگاه دکتر شریعتی در میان روشنفکری دینی: امروز روشنفکری دینی در مقابل سنت گرایی مطرح شده است یعنی این

گروه کسانی اند که نسبت به دین سنتی و حوزوی تقدی داشته اند و تجدید نظر را لازم می دانند. به طور کلی و مجمل می توان گفت در مقابل گروه سنت گرا که هیچ گونه تفسیر را در هیچ بخشش نمی پذیرند سه جریان عمده وجود دارد.

۱- رفرمیست ها که به اجتهاد فقهی در چار چوب همان فقه و همان مبانی معتقدند.

۲- گروه تجددگرایان دینی که معتقدند دین برای جامعه نیامده و برای اداره جامعه و مسائل اجتماعی فقط باید به عقل مراجعه کرد و تجدد را باید همراه با مبانی آن که زیربنای آن تجدد است آورده و از آن بهره بگیریم. این گروه صرفاً عرصه دین را عرصه فردی می دانند و آنرا در زندگی اجتماعی دخیل نمی کنند.

۳- نوگرایان دینی که معتقدند مبانی دین باید بازسازی شود تا دین بتواند برای دنیای امروز پاسخی متناسب و سازگار با عصر داشته باشد و دکتر شریعتی در این گروه سوم قرار می گیرد چرا که او اصل را بر بازسازی گذاشته بود و معتقد بود که دین در عرصه اجتماعی هم نقش دارد.

و تفسیر و توجیه عقلانی - اجتماعی - تاریخی - نظریه امامت شیعی پس از پیامبر متوسط به انکوها و نظریه های جامعه شناسی سیاسی شده است و خواسته است از جامعه سیاسی و جامعه شناسی و فلسفه سیاسی جدید به عنوان ابزار و روشی در کلام جدید شیعی و اسلامی استفاده کند. اما حتی اگر این تعزیر و تفسیر را نیز بپذیریم باز هم درخواهیم یافت که نظریه امامت و امامت نه تنها در در جهت محکم کردن بندهای ولایت بالایی، عامریت و نظام اقتدارگرا با فاشیستی نیست بلکه به سمت سنت گردن این بندها و انتقال تمام حاکمیت و قدرت به توده های مردم گام می برد.

از زمانی که جناب آقای دکتر سروش عقیده خود را در مورد ایدئولوژی و تفکر ایدئولوژیک دکتر شریعتی مطرح نمودند نقدهای زیادی از طرف محققین و شریعتی شناسان بر این دیدگاه وارد شده و آقای دکتر سروش در مجله کیهان و ش ۱۷ ص ۲۱ فرمودند: «السراد عالم و محقق بیاید نشان دهند که با معنایی که بنده از ایدئولوژی داده‌ام نادرست است یا ایدئولوژیک کردن دین بی‌اشکال است و یا ادله‌ای که آورده‌ام مخدوش‌اند و یا کار شریعتی این نبوده است» تعدادی از ناقدان نقد بر معنایی کردند که ایشان از ایدئولوژی داشته‌اند و عده‌ای هم ایدئولوژیک کردن دین را بدون اشکال دیدند و عده ایی اساساً اینگونه مطرح کردند که دین به ذاته خود ایدئولوژی است و گروهی دیگر هم بر ادله ایشان ابراد گرفته آن را مخدوش دانستند اما قلبی از افراد بدین موضوع پرداختند که کار شریعتی چه بوده است و اگر دکتر سروش می‌فرمایند که باید ثابت کرد که کار شریعتی «این» نبوده است «این» یعنی چه و به چه چیزی اشاره دارد، اگر بتوانند گرامسی با اوصاف ایدئولوژی از دیدگاه دکتر سروش که در کتاب فریه‌تر از ایدئولوژی نوشته شده آشنا باشد به عوسی درمی‌یابد که در این جمله «این» اشاره دارد به ایدئولوژی مطرح شده از طرف دکتر سروش که دارای اوصاف خاصی می‌باشد و ایشان مبسوطاً آنها را شرح داده‌اند. بطور کلی اصل استدلال نهفته را در «فریه‌تر از ایدئولوژی» اینست: اول اینکه: ایدئولوژی‌ها ماهیتاً به گونه‌ای هستند که به جرمیت، انحصار، استبداد و نهایتاً

توتالیتریزم منتهی می‌گردند، دوم: دکتر شریعتی هدفش ایدئولوژی کردن دین بوده است.

ایدئولوژی از دو منظر:

دکتر شریعتی و دکتر سروش



(علی بدر افشان)

نتیجه‌این دو مقدمه اینست که پس ایدئولوژی مدنظر دکتر شریعتی نیز به استبداد و توتالیتریزم ختم می‌گردد، از نظر اهل منطق زمانی این استدلال صحیح است که ایدئولوژی در مقدمه اول همان باشد که در مقدمه دوم است چرا که ایدئولوژی یک اسم و یا اصطلاح عینی نیست بلکه همچون دیگر اصطلاحات در علوم انسانی تعاریف متعدد و گاه ناممکن و حسی متضادی را می‌تواند در برداشته باشد.

در این نوشتار نگارنده در پی آن است که یکی سؤال اساسی را مورد بررسی قرار دهد و آن سؤال اینست که: آیا ایدئولوژی مورد نظر دکتر شریعتی همان اوصافی را دارد که دکتر سروش قائل است؟ و به عبارت دیگر آیا مفهوم ایدئولوژی نزد

دکتر شریعتی همانست که نزد دکتر سروش است ؟ که اگر باشد این استدلال محکم و استوار است و صحیح و اگر چنین نباشد اساس و پایه این استدلال مخدوش است و آنگاه می‌توان گفت که «این همان» نیست و ایدئولوژی در این دو مقدمه به سبب اینکه تعاریف جداگانه‌ای دارند مشترک لفظی می‌شوند و این مسئله پایه استدلال را ویران می‌کند.

برای رسیدن به پاسخ این سؤال اساسی بهتر آنست که اجازه دهیم خود دکتر شریعتی پاسخ گوید که هیچ پاسخی نمی‌تواند گویند از پاسخ خود او باشد در نتیجه بهترین راه شاید آن باشد که اوصاف بر شمرده شده توسط دکتر سروش را با آراء دکتر شریعتی در مورد ایدئولوژی کنار هم بنشانیم تا مشترکات و مقرقاتشان نمایان گردد و با این بررسی مقابله‌ای آراء بتوانیم به پاسخ سؤال فوق برسیم.

در نتیجه نگارنده نه قصد دارد خود پاسخگری شبهه وارد باشد و نه قصد دارد از راهی برود که جناب آقای دکتر سروش در نقد آراء دکتر شریعتی رفته و نقد و بررسی ایشان را دچار اشکالی کرده که جناب آقای یوسفی اشکوری متذکر شده‌اند: «متأسفانه آقای دکتر سروش در مقاله فریه‌تر از ایدئولوژی به جای اینکه آرای شریعتی در باب دو مقوله کلیدی «دین» و «ایدئولوژی» را که در آثار شریعتی فراوان است در کنار هم بنشانند و تصویرری واقعی و کامل از عقایدشان در آن باره ارائه دهند، آنگاه به بیان اشکالات بپردازند به شکل دلخواه و بدون استناد

مشخص به گفته‌های شریعتی دربارهٔ دین و ایدئولوژی و تعاریف وی از این دو مقوله وارد بحث می‌شوند و پس از طرح چند جمله‌ی مبهم و کلی در باب تعریف ایدئولوژی از نظر مارکس و شریعتی به اوصاف ایدئولوژی می‌پردازند. این که گفتیم به حرفهای شریعتی استناد نشده است به خاطر اینکه ایشان در سه جلسه سخنرانی حتی یک جمله از شریعتی دربارهٔ دو مقولهٔ مورد بحث مطرح نکرد و پس از آن در مقالهٔ فرسوده‌تر از ایدئولوژی که عنوان سخنرانیهاست که در مجلهٔ کیان چاپ شده است، هیچ استنادی دیده نمی‌شود ولی بعداً در چاپ کتاب فرسوده‌تر از ایدئولوژی به چند مورد از سخنان شریعتی اشاره و استناد شده است و بالاخره به همانها هم جواب داده نشده و معلوم نیست اشکالات و نقطه ضعفهای آن آراء کدامند و چرا آن افکار ناپسند و نامطلوبند.

بنابراین اوصاف مطرح شده از طرف دکتر سروش را مطرح کرده و نظرگاه دکتر شریعتی در همان موضوع را مورد به مورد می‌آوریم البته از آنجائی که بعضی اوصاف با هم شباهت دارند سعی می‌کنیم موارد مشابه تکرار نگردد، ۱- وصف اول از نظر دکتر سروش اینست: ایدئولوژی متناسب با نوع دشمن و نوع پیکار ساخته می‌شود.^۲

ایدئولوژی‌ها از آن دوران تأسیس هستند و در نتیجه برای دوران استقرار تئوری ندارد^۳ مدافعان ایدئولوژی یک کردن دین همه دین را نمی‌خواهند بلکه از دین فقط سلاخی برای مبارزه می‌طلبند.^۴

و حالا دیدگاه دکتر شریعتی در رابطه با وصف اول: اساساً در تعبیر و تلقی ایدئولوژی دچار یک اشتباه شده‌ایم و آن دست یافتن شتاب زده به یک وسیله‌ایست که بتواند آنها را در دست یافتن به اهداف سیاسی، اجتماعی و انقلابی‌شان به مثابه یک رساله عملیه یا یک آئین نامه راهنمایی یاری نماید، یک ایدئولوژی در اینصورت عبارت است از دگم‌هایی که بر اساس وضع و شرایط خاص موجود شکل گرفته است. در این صورت ایدئولوژی می‌شود تضویب‌نامه‌هاییکه هر روز هیچ‌چون مد و همچون مقررات پسا همچون مجموعه‌ای از الزامات مصلحتی که یک گروه متعهد برای رسیدن به اهدافشان خلق یا انتخاب می‌کنند و به میزانی که شرایطی دگرگون می‌شود آنها نیز از محتوی خالی می‌شوند در این صورت است که عدم انطباق یک ایدئولوژی و یا ضرورت دست یافتن و یا آفریدن یک ایدئولوژی تازه قابل طرح است. اما اشکال این است که اصولاً ایدئولوژی این نیست. از دکتر شریعتی سؤال می‌شود: بر اساس کدام موازین و ضوابط می‌توان بین دو ایدئولوژی قضاوت کرد؟ جز این است که بنیم کدامیک در عمل بهتر می‌تواند راه بنماید و چگونگی بهترین نوع رفتن را بیاموزد؟

و دکتر شریعتی پاسخ می‌دهند: این بستگی دارد به اینکه ما چگونه عملی را مورد نظر داریم و نتایج درجه فهمیدن عمل در پیش ما چقدر است، البته اگر مقصودمان از عمل یک تغییر در نظام سیاسی یا اقتصادی در جامعه خردمان باشد شساید ایدئولوژی‌هایی باشد که اگر آنها را بپذیریم هم رحمت (تحقیق) نداریم و این همه جستجو برای

درست فهمیدن یا «ترکیب» و «تصفیه» آن با دست یافتن به سرچشمه حقیقی آنرا نداریم و یا داشتن چند پلی کپی و ترجمه همه چیز برای ما حل می‌شود. اما در اینصورت تکیه بر عمل آنهم در چنین تنگنایی ما را به یک نوع پراگماتیسم آمریکائی دچار می‌کند، تکیه به عمل بی‌آنکه به اصالت «اندیشه» آرمانها و عملی بودن اعتقاداتمان بیاندیشیم یک نوع گرایش و تسلیم به «صافی بودن» و «سطحی نگریستن» است. آنها خوارند گرامی در این گفتار ایدئولوژی را تنها سلاخی برای مبارزه و قائم به وجود دشمن و تنها مناسب پیکار می‌پند. ۴

۲- اوصاف ذکر شده در وصف دوم و سوم و هفتم که اصول آن یکی است مورد بررسی قرار می‌گیرد ایشان (دکتر سروش) می‌فرمایند: ایدئولوژی‌ها خواهان وضوح، دقت و صلابتند. ایدئولوژی به هیچ وجه چون و چراهای فلسفی، تردیدهای علمی و تساهل‌های حرفه‌ای را بر نمی‌تابند یک ایدئولوژی اندیش نمی‌تواند همه را بدلیل اینکه واجد حظی از حقیقت‌اند محترم بشمارد ایدئولوژی‌ها به مفسران رسمی نیازمندند^۵ لب مقاد این ادله اینست که دین یک مرامنامه جزئی نیست «رساله عملیه» نیست^۸ گشودن در ایدئولوژی بستن باب تفکر است^۹ ابتدا کمال راه دادوستد معقول میان او و دیگران را می‌بندد.^{۱۰}

هیچ ایدئولوژی اصلاح پذیر نیست و تنها راه اصلاح یک ایدئولوژی اعدام آن است باید آنرا از میان برداشت و به جایش یک ایدئولوژی دیگر گذاشت^{۱۱} نکته جانب این که در اینجا دکتر سروش دکتر شریعتی را ایدئولوژی اندیشی

معرفی می‌کند که در آن ایدئولوژی عقلانیت و تفکر جایگاهی ندارد و باب تفکر بسته است و از طرف دیگر در سخنان انجیرشان تحت عنوان اصناف دینداری ایشان را در گروه دینداران مصلحت اندیش عالمانه قرار می‌دهند که معتقداند بزرگترین خدمت این صنف دینداری وارد کردن عقل و عقلانیت در تفکر دینی می‌باشد. از طرف دیگر می‌بینیم که دکتر شریعتی بین دین و معرفت دینی تفکیک قائل شده و در زمانی که کمتر کسی حداقل در ایران متذکر این مطلب بوده است جایگاه معرفت دینی را مطرح کرده است و می‌گوید: نه تنها مذهب با تکامل مفاهیر نیست بلکه تکامل مذهب با ثابت بودن مفاهیر مذهبی مفاییر نیست، مگر نه این است که قوانین طبیعی ثابت است، اما علم طبیعت شناسی در طول تاریخ دائماً در تغییر و تکامل است؟ مذهب هم همچون طبیعت ثابت است، اما انسانها در رابطه با مذهب تکامل پیدا می‌کنند، همچنانکه انسانها در رابطه با طبیعت ثابت تکامل پیدا می‌کنند. همچنانکه ثابت بودن طبیعت مفاییر یا تکامل علم نیست، ثابت بودن مذهب هم مفاییر یا تکامل علم مذهبی نیست، زیرا خود مذهب نیست که تکامل دارد، رابطه ذهنی ما با مذهب هم باید تغییر و تکامل پیدا کند.^{۱۲} و نیز در جایی دیگر می‌گوید: وحی، واقعیتی است ثابت و علمی و لا یتغیر و این علم مانت به این واقعیت - قرآن و نوع برداشت و فهمیدن و تفسیر کردن و عمل و تبلیغ کردن، که باید بر حسب تکامل و تفسیر بشر و اختلاف وضع نظامهای مختلف، دردها و نیازها

تحول و تکامل پیدا کند،^{۱۳} چگونه است کسی که چنین جایگاهی برای معرفت قائل است دشمن تفکر و عقل می‌شود؟ در مورد دادوستد بین الکار می‌گوید:

تکامل یک ایدئولوژی در ذهن آدمی و در تحقق خارجی آن موقوف به آموزش دائمی آنست. آموزشی که هر ایدئولوژی از ایدئولوژیهای دیگر و نیز از علوم، تجربیات و از ابتکارات دیگر و از همه پدیدههاییکه زائیده تکامل اجتماعی یا فکری یا علمی انسان است فرا می‌گیرد.^{۱۴}



چنین تلقی از ایدئولوژی تلقی یک مؤمن متعصب عامی است، که به جای فراگرفتن علومیکه او را به شناخت مذهبی و مبانی اساسی مذهب هدایت می‌کند یک «رساله عملیه» از یک مجتهد جامع‌الشرایط می‌گیرد و هر مشکلی را که در زندگی دارد در صفحه‌های از مسائل مربوط به آن جستجو می‌کند و جویش را غیسی روشن، صریح و قاطع پیدا می‌کند. در حالیکه روشنفکر در جستجوی رساله عملیه نیست گرچه ممکن است خود نویسنده رساله عملیه باشد.^{۱۵}

همچنین در رابطه با بی‌اعتنایی به علم و تردیدهای آن و عدم اصلاح پذیری می‌گوید: مگر اینکه اساساً به مفاهیم علمی‌ای برهنوریم که مبتای جهان بینی ما را از نظر منطق و از نظر واقعیت علمی بر پایه کرده باشد. یعنی ریشه ایمان ما نسبت به ایدئولوژی ما قطع می‌شود و در این صورت است که ما می‌توانیم به بطلان ایدئولوژی خود پی ببریم.

در اینصورت به جستجوی ایدئولوژی‌ای که به حقیقت استوار باشد برآئیم و در این صورت تغییر ایدئولوژی و تعویض آن نه تنها مجاز است بلکه یک وظیفه انسانی است، کاری است در راه حقیقت جویی انسان ۱۶ درست است که اگر یک ایدئولوژی بر جزئیات خود را مبتنی کرده باشد روشتر، مشخص‌تر و تکلیف طرفداران آن نیز معین است اما ایدئولوژی نیست.^{۱۷}

پس می‌بینیم آن وضوح و روشنی مدنظر دکتر سروش در اینجا اصلاً مطرح نیست که هیچ اصلاً ایدئولوژی نیست. و اما در مورد طبقه رسمی مفسران: از دکتر شریعتی سؤال می‌شود که: در آفریقا تبلیغات اسلامی به چه صورتی است و چه عاملی باعث پیشرفت فکر اسلامی شده است؟ ایشان جواب می‌دهند: در آفریقا فقط و فقط عامل بزرگ پیشرفت فکری اسلامی در لشرها و گروههای سیاه اینست که اسلام در آنجا مبلغ رسمی سردجو ندارد (علت رانده شدن و دور شدن نسل جوان ما در جامعه ما از اسلام اینست که در اینجا برخی از سودجویان خود را بنام مبلغ وارد سلک مروجان واقعی اسلام کرده‌اند)^{۱۸} نکته قابل توجه این است که مخالفان سستی دکتر

شریعتی او را از مروجین اسلام منهای روحانیت می‌داند و همه می‌دانند که او مخالف وجود طبقه رسمی و مفسر رسمی بوده است.

۳- وصف پنجم ایدئولوژیها را دکتر سرروش اینگونه معرفی می‌کند: برای ایدئولوژیها اصل، ایجاد حرکت است نه کشف حقیقت و اگر حقیقتی را می‌طلبند آن را از دورن حرکت و مساعد با آن طلب می‌کنند.^{۱۹} ایدئولوژی در اصل برنامه‌نامه انسان معترضی است که خود را خدا می‌داند و به تفسیر جهان قانع نیست و در پی تغییر آنست.^{۲۰} دکتر شریعتی با اینمورد موافق است البته انسان را خدا نمی‌داند بلکه بنده و جانشین خدا در زمین می‌داند و اینطور نیست که حقیقت را مناسب و مساعد با حرکت طلب کند ولی ایشان با انحصار و نظیفه و تلاش انسان در کشف حقیقت و تفسیر آن بدون حس مسئولیت و تمهد مخالف است و چنین می‌گوید: چگونه مبارزات مردم، رهبرهای مردم، ایده‌آلهای مردم از هدایت نبوغ و هدایت علم باید محروم بماند؟ جامعه‌شناسی اگر به ما نگوید که جامعه را چگونه تغییر بدهیم و باید بسازیم پس این چه ارزشی دارد که فقط در دانشگاه برود تحلیل جامعه‌شناسی یکنه و طبقه را شرح بدهد و نهاد اجتماعی را برای ما نشان بدهد همین را می‌بینیم که بصورت یک بررسی مزدور و مقاطعه کار، برای مؤسسات و کمپانیا در می‌آید همین آقای جامعه‌شناس بی‌طرف که از ایدئولوژی صحبت نمی‌کند.^{۲۱}

آیا براساسی حرکت زائی و درد مندی نقصانی بر سر ایدئولوژی است یا درخششی بر رخسار آن؟ و

حالا سخن آخر در این باب را بنماییم تا موضوع بهتر روشن شود:

روشنگر در تاریخ عبارت بوده از همه کسانی که آگاهی خاصشان تبدیل به حرکت جامعه و هدایت توده‌های زمان خودشان شد است اینست که می‌بینیم ارسطو فیلسوف است اما حرکت ایجاد نکرده بطوریکه مردم آتن اگر هزار تا مثل ارسطو و افلاطون و بطلمیوس داشتند وضع زندگی مردم بدتر بود

چون آنها فقط مصرف کننده بودند نباید می‌دادند و اینها می‌خوردند و حرف مفسر می‌زدند و کسی که باری از روی دوش برده‌ای در آتن بردارد نه فیلسوف بود نه عالم باید کسی دیگری می‌بود، روشنگر می‌بود ولو یک پرده، یک عامی، یک ایدئولوژی به این حرفها می‌پردازد. اما ارسطو بدین می‌پردازد که وقتی خلقت خلق شد ماده اولش چه بوده؟ دنبال این می‌گردد، برو پیدا کن اینست که می‌بینیم در طول تاریخ پیامبران نه جزء فیلسوفانند نه جزء علما و نه جزء هنرمندان، اما جزء عوام هم نیستند، بلکه کسانی هستند که تاریخ عوض می‌کنند، تاریخ می‌سازند، جامعه عوض می‌کنند، جامعه می‌سازند انقلاب می‌کنند و می‌سازند ۲۲. و ما براساس حکم قرآن آموخته‌ایم که بهترین الگو رسول خداست نه فلاسفه و دیگر کسانی که ایشان را دردی نیست، به قول مولانا:

غفلت و بیدردیت فکر آورد
در خیالت نکته بگر آورد

اشکال دیگری که دکتر سرروش گرفته‌اند اینست که ایدئولوژی دین را جهت دار می‌کند ایشان

گفته‌اند: دین همچون میزان و ریسمان است که جهت‌دار نیستند، اما ایدئولوژی دین را جهت دار می‌کند. کار مصلحان این نیست که دین را جهت دار کنند یعنی ایدئولوژی بسازند آنان باید آدمیان را جهت دار کنند، تقوی دانشن، همان جهت دار بودن است و به همین سبب است که دین فقط برای اهل تقوی مایه هدایت است ۲۳. در اینجا سؤالی که به ذهن خطور می‌کند اینست که وقتی دین جهت ندارد آدمیان را به کدام جهت جهت دار باید کرد؟ آیا آدمیان را به بی‌جهتی جهت دار کنیم؟ البته دکتر شریعتی نظر خاصی دارند که مطرح می‌کنیم.

جهت است که به همه چیز معنی می‌دهد، جهت است که همه چیز را بی معنی می‌کند، علم را، هنر را، ادب را، زندگی را، تمدن را، کار را، مذهب را، خدابرسی را، جهاد را، حتی توحید و قرآن و محمد و علی را، حج و عبادت و عمل را ۲۴.

اگر کسی جهت نداشته باشد اگر فقط و فقط به قرآن هم مراجعه کند و به هیچ کتاب دیگر هم مراجعه نکند نه تنها دو پول ارزش ندارد بلکه همان قرآن به عنوان عامل انحراف در می‌آید.

قرآن بی جهت هم بی معنی است، بی معنی می‌شود، سنت هم بی معنی می‌شود توحید هم بی معنی می‌شود.

۲۵
انسان ایده‌آل به چه معناست؟ و در چه جهت انسان ایده‌آل تحقق خارجی پیدا می‌کند؟ در جهت جهشتن، یعنی بر اساس جهتی که انسان ایده‌آل می‌گیرد در یک ایدئولوژی است انسان ایده‌آل است و الا اگر جهت نداشته باشد، انسان ایده‌آل بصورت یک چیز فیکس در می‌آید که انسان ایده‌آل نیست و این چیز غیر علمی است.