

▪ ناهنجاری‌های جامعه امروز ما

▪ عبور از شریعتی

▪ زنان در حق طلاق با مردان برابرند

▪ برده داری مدرن در بازار فحشا

# جامعه‌نو

سال دوم □ شماره ۱۷۵ □ تیر ۱۳۸۴

۳۶ صفحه □ ۲۰۰ تومان

60108 20503

FOR EXPORT ONLY

- روش‌نگاری دینی ممکن است
- گام بعدی کاخ سفید
- ادبیات سیاسی مونولوگ است

# عبد از شریعتی



ماهواره از ضرورت روابط دموکراتیک و توسعه فرهنگ گفت و گوییم، اما عملاً کمتر بدان پرداخته ایم. نحله های مختلف فکری مستقلابه نقد دیگران پرداخته و برایده های خود یافشاری می کنند، در حالی که آنچه نیاز جامعه ما است تمرین عملی این ارزش ها و خوگفتن به آن است. همراه گفتن، شنیدن راهنم بیاموزیم و از مخالفین فکری و منتقدین خود در جهت اصلاح و پیشرفت خویش یاری بجوییم. این سنت نیکو را درباره شریعتی که می گفت حاضرم برای آزادی مخالفم جان خویش را فدا کنم آغاز می کنیم، دو پژوهشگر قرهبیخته جوان آقایان علی غفوری و علی قاسمی با دو دیدگاه متفاوت به علی شریعتی و آثارش من نگردند. از نگاه ما آنچه بیش از تنبیجه بحث مهم است نفس استمرار این گفت و گوها است چرا که حقیقت به این زمان و مکان و ذهن ها محدود نمی شود.

بتهای ذهنی و جاعده ساخته می شود شریعتی در نظام تمدن (ایدئولوژیک) خود را از طبقه انسان و خدا استقیم، بی واسطه، گشوده و باز، بیوا و دیالوژیک تبیین می کند و همچ مرجمی را به عنوان حلقة واسطه و دلال زمین و آسمان برزمی تابد. از این رو شریعتی نیز هم‌آئند اقبال که بر «خودی» تأکید می کرد، بر «خودآگاهی» صحه می گذارد. خودآگاهی در تلقی شریعتی همان مذهب راستین و رهایی بخش یا ایدئولوژی است که با تکیه و ارجاع بر یک ساخت اعتقادی (توحید)، انسان را دعوت به فراروی و تغییر خود واقعیت از طریق عمل یا پراکسی می کند. جوهره این رابطه عرفانی است و نقش دگرگون ساز و تحول آفرین در هستی انسانی دارد که در نهایت به استقنا و پرمایگی انسان می انجامد. به گونه ای که به جز مرجع «توحید» هیچ مرجع و نهاد و کانون و نیروی دیگری را به رسمیت شناخته و قادر اصلت می داند. این رابطه اگر درست و عمیق برقرار شود، خود طریق رهایی است و شاید به همین دلیل باشد که برخلاف ایدئولوژی هایی که انسان ها اقربانی رهبر (فاثیسم) یا حرب (کمونیسم) یادیوان سالاری (سرمایه داری و لیبرالیسم) ... می سازند، از این رو قدر در کل بزرگ تر مدفع و مستحیل می شود، در اندیشه شریعتی مذهب که همان خودآگاهی است نقش رهایی بخش دارد و به تعییر خود وی راهی است که از لحن تاروح کنیده شده است یادی است که انسان را از خاک به افلات پروراز می دهد. شریعتی بین مذهب و مذهب، دین و ادبیان، عرفان و تصوف تمایز قابل است و بر این باور است که آنچه به نام مذاهب و ادبیان و تصوف در تاریخ شکل گرفته، رایده مسایل اقتصادی - اجتماعی و سیاسی و فرهنگی بوده است. این مذاهب نه فقط نقش رهایی بخش نداشته اند، بلکه تخدیر کننده روح و روان و هستی انسان ها بوده اند و بیشتر به مثابه املاکی در دست

انسان ها به آرمان ها و تبیین آنها (برجسته کردن و ارزشی دیدن برخی موضوعات و امور نسبت به برخی دیگرها) از وضع موجود فراتر می روند. بدین صورت ایدئولوژی ها در ملتی واقعیت و آرمان، وضع موجود و وضع مطلوب، آنچه هست و آنچه باید باشد، قرار دارند. باید این تکه را متذکر شد که بیشترین حجم آثار شریعتی ناظر بر امور واقعند. اجتماعیات او در بر گیرنده طیف وسیعی از موضوعات و مسائل درباره پدیده های انسانی (Concret) است. شامل مردم، نیروهای اجتماعی، روش فکران و تضادها و بحران های زیرساختی و روساختی متن جامعه است و اسلامیات وی طیف زنگارانگی از موضوعات و مفاهیم فرهنگی و مذهبی را در بر می گیرد که در متن جامعه و در روابط و مناسبات اجتماعی - فرهنگی مردم جاری است: از مسائل اعتقادی و باورهای عقلاتی گرفته تا شعائر و تمادها و الگوهای ارزشی و معنوی مورد قول مردم. کویریات او نیز که وجودی اگرستاسیال (وجودی) دارد و ناظر به دنیاهای ممکن و ساخت های استعلایی بشری است، همه از واقعیت خبر می دهند و سطوح چندگانه آن. خصلت آرمان گرایی در اندیشه شریعتی بسیار باز است ولی به مثابه آن نیست که وی صرفاً به آرمان ها و افق های دست نیافرته می پرداخته و زیر پایش رانگاه نمی کرده است. ایدئولوژی او در ارتباط با هستی اجتماعی و پویش های آن شکل پذیرفته استه بادیدن افق های فراسوی آن و برخلاف ایدئولوژی ها و اندیشه های دیگر - که سخت و صلب و بسته و منحدر و تک منبعی هستند - ایدئولوژی شریعتی باز و گشوده و منعط و روان و چند منبعی است و به خواتمه امکان و مجال فراوانی برای بازی در سیپه معنای خود می دهد. به گونه ای که با تکیه بر «توحید» به عنوان زیربنای اعتقادی مکتب، سیستم گشوده ای را برای انسان ها منهذ که موجب رهایی و فراروی انسان از

غفوری: با توجه به تلاشی که برای گسترش اندیشه های دکتر شریعتی صورت می گیرد و رویکرد بخشش از نسل جوان، به آنار او به نظر شما آنچه امروز مورد اقبال واقع می شود تقسیری جدید از متون ایشان است؟ یا ناگفته های مغفول مانده آن دوره است که مجال بروز نداشته ولی در متن ها بوده است؟

قاسمی: می توان گفت هر دو، شریعتی خودش را یک روح می داشت در سه بعد: کویریات، اسلامیات و اجتماعیات. مجموعه آراوی در این سه بعد، در ۱۵۰۰ صفحه جاپ و متشر شده که بر سر برخی مدرنیته متاخر (مکتب فرانکفورت) در تلاش توضیح و تبیین برخی آمده های شریعتی در حوزه های اجتماعی و سیاسی هستند. برخی این سه ضلع مطرح کرده، موافقته ها و مخالفته های از سوی افراد و گروه های مختلف نسبت به افکارش شده است. گستردگی و دامنه وسیع افکار او در کتاب تک منبعی تبودن مبانی اندیشه اش در مواجهه با مسائل گوتاگون، حجم متراکم از قرائات ها و پرداخت های مختلف را در حوزه ادبیات نوادرانشی دیگر به همراه اورده که بخش وسیعی از آنها محدود به شرح و بازنگری گفته های اوست

غفوری: دکتر شریعتی حرف های مختلفی زده است. در آثارش درباره هر مستله ای تکه ای از آن که کرده است. بروای ادبیات نوادرانشی دیگر به همراه اورده که بخش وسیعی از آنها محدود به شرح و را بشناسیم، بر سر هر گذاره و متنی به یک جمع بندی خاصی می رسم، در نتیجه دنبال آرمان های او می روم. به نظر شما به عنوان یک پژوهشگر آرمان های دکتر شریعتی بسیار نیست از این راه می شود. هرچند برخی هم به «نیتدیشیده مانده های فلسفی» وی اشاره دارند که با یاد بدان پرداخته شریعتی این راه ممکن است باشد و شاهد و اگویی مکرر آزا

## غفوری ساختار معرفتی و ایدئولوژیک

دکتر شریعتی متنی بر تجارب عامه بشر نیست یک تفسیر دینی از عقل می کند

اویاییان ندارد؟

قاسمی: بهتر است بگوییم ساختار ایدئولوژیک دارده آنچه ای در جهت بازخوانی آثارش متناسب با شرایط وضعیت فکری - فرهنگی جامعه و عصرمان. با توجه و عنايت به اینکه هنوز - هیچ یک از پیروان مسائل و نیازهای متغیر و نسبی بشری برود. این آثار طیف زنگی از قرائات هارا با رویکردهای سنتی، مدرن و پیامدین تشکیل می دهد. فی المثل رویکردستی با گزینش و ابزاری برخورد کردن با آرای، درصد توجیه رفتارها و عملکردهای خود است و بحث امت و امامت یا قلسه سیاسی او را هم بوشان با نظریه «ولایت فقیه»

که ریشه در عقلانیت دارد، این منافاتی با اندیشه‌های شریعتی ندارد.  
غفوری: آیا دکتر شریعتی مرجعیت را عقلانیت قرار می‌دهد؟  
قاسی: بله. دقیقاً عقلانیت قرار می‌دهد. او معتقد است که حتی ایمان رنگ معرفتی دارد و برای رسیدن به ایمان هم می‌گوید که من به ایمان بعد از کفر قائل هستم، یعنی اول پاید شک کرد (به شیوه دکارتی) و بعد یقین پیدا کرد.

غفوری: به نظر شما، پایه عقلانیتی که شریعتی برای ایمان معرفتی اش قرار می‌دهد، در همه جا جاری است. سایر اجزای اندیشه مرحوم شریعتی هم همین قدر عقلانی است؟

قاسی: عقل در تفکر شریعتی و اقبال یک عقل فراگیر است. عقلی است که اولاً به راسپون تقلیل پیدا نمی‌کند. این عقل در تعییر شریعتی حکمت است همان خودآگاهی ای است که پیامبر آورده‌اند و به انسان بخشیده‌اند. ثانیاً نظری نیست بلکه عملی است نیز وی است که زیبایی و ارزش‌ها را فهم می‌کند. این عقل به تعییری همان لوگوس یا سوفیا در یوتان یا عقل سیبید در ایران باستان است.

غفوری: اگر هم زیربنای ایمان معرفتی است ولی با این توصیف زیربنای آن عقلانیت نمی‌شود، بلکه ایدنولوژیک است. حتی از بدگاه ایدنولوژیک، عقل را هم تفکیک و تفسیر می‌کند.

قاسی: نمی‌شود گفت صرف از دید ایدنولوژیک، تقصیم‌بندی عقل از دیروبار موجود بوده، جهت عقل است که آن را نظری یا عملی، معادی یا معادی، ابزاری یا ارتباطی می‌کند. خصلت عقل در اندیشه شریعتی بیشتر عملی است تا نظری. شریعت فقط دغدغه ساخت حقیقت را ندارد، بلکه به تغییر هم می‌اندیشد.

غفوری: پس به لحاظ عقلی هم، دکتر شریعتی یک تجربه فردی از مفهوم عقل دارد. در مفهوم جامعه آرمانی هم باز یک تجربه شخصی - معرفتی دارد. یعنی ساختار معرفتی و ساختار ایدنولوژیک دکتر شریعتی مبتنی بر تجارب عامه بشر نیست. یک تفسیر دینی از عقل می‌کند. بعد می‌گوید جامعه آرمانی با آن چیزهایی که تقریباً تجربه نشده، مثلاً در جامعه توحیدی از آن نداریم.

قاسی: شریعتی تجربه فردی از مفهوم عقل را ملاک و معیار سنجش واقعیات قرار نمی‌دهد. او ملاک سنجش را حکمت (حکمت از محکم شدن است. یعنی آگاهی ای که پیامبران به انسان می‌دهند) قرار می‌دهد. علمی ماوراء علم، هنر، فلسفه، تکنیک و... اما این درست است که او تفسیر دینی از عقل می‌کند و این یعنی نقی شویزکیویته و ذهن بنیادی دکارتی یا کانتی. اما در مورد جامعه آرمانی اشاره شد که جامعه توحیدی یک جامعه آرمانی است اما شریعتی به مدلی که پیامبر در میانه ساخته نیز توجه

ست وجه غالب جامعه بود. اکنون به دلیل شکل گیری روند شهرونشیستی و ورود اندیشه‌های مدرن و تکثر جامعه و ریزش اطلاعات در جامعه از حالت سنتی خارج شده و صورت مدرنی به خود گرفته. اما هنوز سنت ریشه‌دار و نهادمند است بنابراین به نظر می‌آید اندیشه شریعتی ظرفیت نقد سنت و قدرت را با همان جوهره انتقادی دارد. جامعه مابایی اینکه بتواند به آن الگوهای که مطلوب است دسترسی پیدا کند، قطعاً بایستی از یک بستر اصلاح دینی عبور کند.

غفوری: اینکه می‌گویند هنوز ساختارهای سنتی جامعه ما قوی هستند در اینجا ایده‌های دکتر شریعتی در مقام

وقتی مادر عرصه عمل قرار می‌گیریم، چیز دیگری از آب در می‌آید. به اعتراف دوست و دشمن، ایشخور تشوریک انقلاب اسلامی ایران تا حد زیادی دکتر شریعتی بود. حالا بعد از ۲۴ تا ۲۵ سال لایه‌ای که الان حکمت اصلاحی را دنبال می‌کند و به تعبیر خودشان می‌خواهند به حکومت دموکراتیک و آزاد برسند، باز هم روش شریعتی را دنبال می‌کنند. نکته‌هایی که شما می‌فرمایید جنبه‌های خیلی فردی دارد. می‌گوییم رهایی بخشیدن، من خودم را من توانم زیر ماشین بیندازم و رها بشوم. در صورتی که در جامعه امروز وقتی بحث از آزادی و دموکراتیک می‌شود، یک ساختار جمعی منظور نظر است. با رویکرد عرفانی فردگرایانه ای که

به قول شما مدل سیاسی هم برای اداره جامعه ندارد، نمی‌شود مدعی یک حرکت

**نقاد**  
کارساز است  
ولی یک روند  
کلی دیگری  
جامعه مدادار،  
روندي که اگر  
نحوه‌هایی هم پاید  
به سمت آن حرکت  
کنم. یعنی روند  
صدرنیزم که  
شاخه‌هایی  
دارد، مثل سکولار  
شدن، یا  
غیرمذهبی شدن  
نهاد قدرت، و این با

رویکرد شریعتی در نقد سنت مطابق

نیست. در این صورت مادچار التقطاط معکوس می‌شویم. اگر ایده‌های انتقادی شریعتی را نسبت به مراجع قدرت و سنت بگیریم ولی وجه ایدنولوژیک دکتر شریعتی عمل‌لادر نیست. یک تفسیر دینی از عقل می‌کند. جامعه مدرن می‌طلبد، این نوعی تناقض است. تمام موتیف‌های دکتر شریعتی مذهبی است. حالا جامعه‌ای که می‌خواهد یا ناچار است به سمت مدرنیت و سکولاریسم بپرورد، با شریعتی می‌خواهد چه کار کند؟

قاسی: اگر منظور از سکولاریسم، گرایش به دنیا و دخالت در امر اجتماعی و سیاسی است که این مبحث تازه‌ای در تاریخ اسلام نیست. چرا که بعد از وفات پیامبر، بحث جانشینی پیامبر و تصمیم در این باره، امری عقلانی و عرقی به شمار آمد ( جدا از نگرش شیعه نسبت به امر جانشینی)، ولی اگر منظور این باشد که با قرار گرفتن در وضعیت مدرن مانیز به مدل‌های داریم که جامعه پرگرفته از مراجع عقلانی و مدرن پاید باشد

حاکمان و روحانیون و خلاصه همان جمهه زر و زورو و تزویر به کار می‌رفته‌اند.

غفوری: در اینجا یک نکته نهفته است. شما من گویید نظر دکتر به مذهب، یک رویکرد عرفانی بوده. در صورتی که

تاکید او بر مذهب تشیع بسیار زیاد است حتی از رهبران شیعه تیپ و الگو می‌سازد و به رفتار آنها و جامعه آنها آرمانتی می‌نگرد. وقتی شما یک جهان‌بینی را سوار یک مرکب ایدنولوژیک می‌کنید یعنی می‌خواهی به سمت آن جامعه آرمانی بروی من فکر نمی‌کنم این تیپولوژی که شریعتی در دل مذهب آن را می‌سازد، یک رویکرد عرفانی باشد. این یک ایدنولوژی معطوف به تغییرات بنیادی جامعه است.

قاسی: من گفتم شریعتی: بین آنچه که هست و آنچه که باید باشد، بین مذهب با مذهب، دین با دین و عرفان و تصوف مزد مذکور است. آنچه که شریعتی به نام مذهب صورت بندی می‌کند، در قالب ایدنولوژی تعین پیدا می‌کند. از دید شریعتی مذهب یعنی خودآگاهی. یعنی ایدنولوژی که می‌بینی بر یک جهان‌بینی است و تلقی ویره‌ای از انسان و رابطه‌اش با جهان از آن دهد.

ایدنولوژی معطوف به تفسیر جهان نیست. اندیشه معطوف به تغییر است. ایدنولوژی ارجاع بر یک ساخت ارزشی، با توضیحی از ساختار و روابط جهان برای تغییر وضع موجود از انسان دعوت به فعالیت می‌کند. برای ساختن جامعه (امت). شریعتی مذهب را امانت سازی دارد حال آنکه عرفان فقط به تربیت فردی می‌تجامد و زیادی آن به صورت بیماری در می‌آید و عامل جداگانه فردا از جامعه می‌شود.

غفوری: آن جامعه موعودی که همه جامعه بشری دنبال آن هستند که در آن عدالت کاملاً محقق شده باشد و خیر و زیبایی در همه ابعادش وجود داشته باشد، انتزاعی است. ولی آن جامعه توحیدی که دکتر با آن ابزارها تفسیر می‌کند، یک جامعه خیلی خاص است. حالا این نسل می‌خواهد بداند که جامعه توحیدی یا جامعه بی طبقه توحیدی و غیره که از دل اندیشه‌های شریعتی بیرون آمده چه ارزشی دارد؟ آیا واقعاً جامعه مظلوم همان جامعه توحیدی است؟

قاسی: جامعه توحیدی یک جامعه آرمانی در نگاه شریعتی است و نه یک مدل یا نظام اجتماعی - سیاسی. شریعتی با ترسیم جامعه توحیدی آتش حرکت را در نفی وضع موجود به کمال مطلوب می‌خواست شعله ور نگه دارد. اما این یک جنبه آرمانی دارد شریعتی اصولاً در بی تأسیس یک نظام سیاسی یا ارائه یک مدل کاربردی برای جامعه نبوده است. مهم‌ترین چیزی که در دستور کار ایشان بوده نقد سنت و مرجعیت سنتی، نقد قدرت و مراجع و نهادهای اقتدارگرایه قصد رها کردن انسان از اموریته مسلط آنها بوده است.

غفوری: اینها یکسری ایده‌آل‌هایی است که همیشه گفته می‌شود، ولی





**قاسمنی:**  
شریعتی در  
میانی معتقد به  
مبانی شرقی

است. چون من گوید ریشه به شرق وصل است و شرق هم میانی اصلی اش حکمت است. که بیشتر شهودی و اسراری و عرفانی است. علاوه بر آن در بعد روش شناختی هم از دستاوردهای مدرنیته تأثیر پذیرفته بود فی المثل روش به کارگری نقد در تحلیل و آنالیز پذیردها و رویکرد جامعه شناختی اش که یکسره از روش های علمی مدرن بهره من گرفت.

**غفوری:** گذشته از همه این اندیشه ها ولی خود شریعتی و بیزگی خاصی داشت که کمتر به آن توجه من شود. ایشان من گفت اگر امروز من یک حرفی برخلاف دیروز امروز نقد من کند. من شریعتی را ادم مدرنی نمی دانم، هم شناخته های تفکر غیرمودرن بوده و هم شناخته های خودش را چاپ من کرد؟ یعنی همان کاری که پیروان شریعتی انجام من دهنده. با حرف تازه ای من زد که چه بسا با حرف های گذشته اش تناقض داشت. در دوره کوتاهی هم که وارد عرصه اجتماعی شد بعضی از حرف هایش را عوض کرد و گفت من اشتیاه می کردم و حالا به فهم جدیدی رسیده ام. اما حالا بعد از شریعتی هنوز ۲۵- سال من گذرد، پیروان شریعتی هنوز در فضای ۳۰ سال پیش شریعتی زندگی من کنند و هنوز آثار ۳۰ سال پیش او را تکرار می کنند، با همان الفاظ و ادبیات و این با مردم و شخصیت شریعتی هم خوانی ندارد.

**قاسمنی:** بله، درست است. شریعتی معتقد به این اصل هر اکلیت بود که گفته بود در یک رودخانه بیش از یک بار نمی شود شنا کرد، چون بار دوم نه رودخانه، رودخانه قبلی ایست و نه فرد انسان، انسان قبلی اما اینکه پیروان شریعتی کامن به جلو بزند اشته آند، من تواند دلایل عدیده ای داشته باشد. عده ای هنوز زیر چتر ایدنولوژیک شریعتی قرار دارند و از وفاداران این تفکر هستند و جای هیچ گونه تقد و بررسی را بر آن جایز نمی دانند. عده ای پوست اندازی کرده اند که با رویکرد تقاده همراه بوده است. یک عده هم اساساً قطع تملق کرده اند یعنی نسبت را برآورده اند و اراده ایم دیگری شده اند.

آن نام من بود که امر تحول از این جامعه مدرن را با اصلاح دینی باید انجام داد. این استراتژی به فرهنگسازی از انجام البته استراتژی شریعتی چهره دیگری هم دارد که همین رویکرد انقلابی و رادیکالیسم اندیشه اوت و به تغیر وضع موجود به نفع کمال مطلوب نوجه دارد.

**غفوری:** شیوه و ابزارهای نقد وضع موجود هم مهم است. نقادی شریعی از ذل زینه و کانتکست دینی است.

یعنی او در دل ساختار دین ایستاده و می خواهد بالایش دینی انجام دهد. در صورتی که طبق ابزارهای نقد امروز، باید از آن فضای بیرون بیایی و پرسش کنی، اینجاست که پرسش به معنای دقیق کلمه مدرن شکل می گیرد. مثلاً شریعتی معتقد است حضرت علی عنصر اسطوره ای کاملاً قابل قبول است، هر چه آن خسرو کند، شیرین بود و با این رویکرد به تفسیر و باز تفسیر آن برداخته است. در صورتی که انسان مدرن به حضرت علی صرفاً به عنوان یک ابزه نگاه و با شناخته های امروز نقد من کند. من شریعتی را ادم مدرنی نمی دانم، هم شناخته های تفکر غیرمودرن بوده و هم شناخته های خودش.

**قاسمنی:** یعنی شما می گویید که شریعتی از درون سنت نقد کرده است؟

**غفوری:** بیشتر بله.

**قاسمنی:** آن وقت این بحث پیش می آید که چگونه توانست از سنت

سوال کند و از آن فاصله بگیرد.

**غفوری:** ولی او از داخل سنت پیروون نیامده است. مراجع سنت را نقد می کند، نه خود ساختار سنت را.

**قاسمنی:** پس حمله به منطق صوری ارسطوی و متد قیاسی و تکیه بر دیالکتیک و تجربه و استقرار و نقد هستی شناسی سنتی و نقد عقل نظری در کجا ای این فاصله بگیری از سنت می گذارد؟ با توجه به اینکه شریعتی از خرد ما بعد کانتی (هگلی - مارکسی) و مدرنیته متاخر هم در نقد مناسبات سرمایه داری و مظاهر آن متاثر بوده است.

**غفوری:** در اینجا اگر شریعتی از ابزار نقد متاخر هم برای نقد سنت استفاده کرده باشد، باز چیز مدلین تولید نکرده، بلکه به یک فرمت سنتی جدیدی رسیده است.

ایده‌آلشان رابطه قراردادی وجود ندارد. این تضاد در اندیشه شریعتی چگونه حل می شود؟

در قالب دینی تکالیف حاکم است که از یک مفاهیم و مراجع غیرشہروند صادر شده است ولی در نظام های دموکراسی و لیبرالی این شهر وندان هستند که قانون و تکالیف را تعین می کنند. این دو مبانی ظاهراً با هم نمی خواند. به نظر من شریعتی در شرایطی نبود که به این تضادها فکر کند.

**قاسمنی:** شریعتی دموکراسی را عالی ترین و مقدس ترین شکل سیاسی حکومت می داند اما تحقق آن را در جوامع گوناگون چندان آسان نمی بیند. چرا که به زعم او وقتی سطح آگاهی مردم پایین باشد، انتخابی در کار نیست. سواره های هر شکل و صورتی یکه تاریخ میدان هستند و ذهنیت مردم را قالیزیزی می کنند. این نوع دموکراسی، دموکراسی راس هاست و نه دموکراسی رای ها (نموده آن به زعم شریعتی دموکراسی های جوامع غربی و کاریکاتور آن در برخی جوامع شرقی است)

در تلقی شریعتی انسان نه محق است و نه مکلف، بلکه مستول سرنوشت خودش است. اما این انسان در جایی و موقعیتی مستول است که آگاه باشد و توان انتخاب، گزینش و... داشته باشد.

شریعتی نظام امامت را یک رژیم انقلابی می دانست که مربوط به دوره انتقال است که بر اساس یک ایدنولوژی باید جامعه را به آستانه دموکراسی برساند. و با اینکه از طرف مردم انتخاب

می شود، اما شروعیش با سرخوردگی و دلزدگی مردم از حکومت و بازی های سیاسی ای که به نام مردم صورت می گیرد، از بین نمی رود. منشاق رهبران انقلابی مشروط به آرا مردم نیست، بلکه ذاتی

است و استعداد یا قابلیت یا فعلیتی است که باید توسط مردم کشف شود. موارد فوق نشان می دهد که شریعتی به این مفاهیم

من اندیشه ای امانه در گفتمان لیبرالی آن.

**غفوری:** این حرکت توده وار یعنی انقلاب رسید حالا که ما به عنوان نسل سوم نمی خواهیم انقلاب کنیم، آیا می توانیم از این الکوهای استفاده کنیم؟

**قاسمنی:** شما اگر از الکوهای تجارب شریی استفاده کنید که عیین ندارد.

**غفوری:** شما الان این قدرت انتخاب را به من می دهید. ولی از اندیشه شریعتی همان رویکرد انقلابی درمی آید.

قاسمنی: استراتژی شریعتی همان چیزی

داشته است: جامعه ای مبتنی بر اصل توحید، برابری و برادری.

غفوری: ولی شما که نمی توانید آن مدل را در جهان امروز بیاده کنید. به هر حال خیلی مسائل عوض شده است.

قاسمنی: درست است، شریعتی هم بر این صدر آن استخراج نمود. البته جامعه ای هم که شریعتی از آن تحت عنوان جامعه ایده آل اسلامی از آن نام می برد (امت) سیار آرامی است و دور از دسترس. اما شریعتی از عدلی به نام دموکراسی متعهد یا دموکراسی آنگاهه (Angagec) هم سخن به میان آورده که صرفاً وجه آرامی ندارد و بر اساس تجارب انسان در دوران جنگ سرد در برخی کشورها جاری بوده است ملتند الجزایر و بدل عدم بلوغ سیاسی و فکری مردم کشورهای جهان سوم به عنوان یک مدل تجویز می شد. این مدل در تلقی شریعتی می باید پیش شرط تحقق دموکراسی مشارکتی باشد که بعد از کسب بلوغ سیاسی، توده هایه آن نائل می شوند.

**غفوری:** حالا برای تتحقق دموکراسی مشارکتی آیا می توانیم به ابزارهای دموکراسی لیبرالی که اصل اهم قیوشنان تداریم تمسک پیدا کنیم؟ یا اینکه می خواهیم جامعه موعودی را با یک تغییرات بنیادین ایجاد کنیم.

وقتی دموکراسی لیبرال را نفی کنیم در نتیجه نمی توانیم متد های آن را قبول داشته باشیم. چون متد هایش هم، هم کنش با مفاهیم آن دارد. در صورتی که دموکراسی مشارکتی شما کنیش است که از رهگذر همین دستاوردهای دموکراسی لیبرال غرب می گذرد. مگر اینکه به تغییرات بنیادی و یک انقلاب معتقد باشید.

**قاسمنی:** شریعتی به نظام و مدل های لیبرالی به مفهومی که رایج بود، اعتقادی نداشت، اما نسبت به مدل های کمونیستی رایج ترجیح آن نظام لیبرالی را بهتر می دانست. شناخته این برتری، آزادی بود که در نظام های کمونیستی وجود نداشت. شریعتی به دموکراسی مشارکتی اعتقاد داشت و تحقق آن را بعد از دموکراسی متعهد و تثیت نظام انقلابی بر اساس ارزش های ایدنولوژیک می سر می دانست.

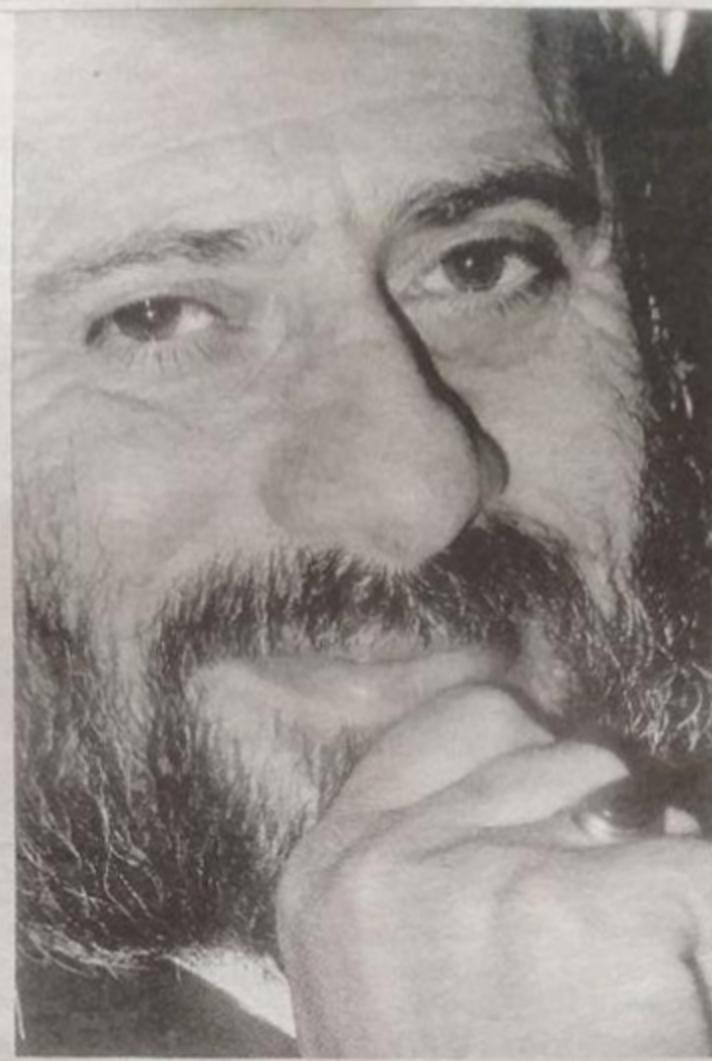
**غفوری:** پتابراین بروای رسیدن به آن جامعه موعود می توانیم از بعضی از ابزارهای تجربه شده پسر که در قالب دموکراسی لیبرال تجلی پیدا کرده استفاده کنیم که یکی از این ابزارها دموکراسی است. اما دموکراسی خودش ریشه در طور تفکرات و ارزش های دارد و با آنها تعریف می شود. اگر آن ارزش ها نباشند دیگر دموکراسی وجود ندارد. مگر از آن ارزش ها، اصالت قرارداد است، یعنی شاکله بحث دموکراسی غربی قرارداد است. در صورتی که در یک رابطه دینی آن هم در شکل ایدنولوژیک بین من و ابوذر با مراجع دینی به شکل

با آماده‌ها و اندیشه‌ها و اخلاق نو و انتخاب‌هایی که بر آمده از لاده‌خلاق و آزاد بوده باشد. جرا که اگر جز این باشد، او اساساً دلایل «فکر رونن» نیست تا بتوان اورا «روشنفکر» لقب داد. ظاهراً همه قبول دارند روش‌فکر لزوماً درس خوانده و متخصص در علوم و فنون (التفکول) نیست. روش‌فکر کسی است که از « بصیرت » (= اگاهی) بهره دارد و پیش از اندیشه و تأمل و نقد، خود را ملزم به هیچ چیزی نمی‌داند. بنابراین می‌بینید که روش‌فکر آدمی است که: ۱- نقاد است و رویکرد انتقادی به همه چیز دارد. ۲- انتخابها و سیاست ترجیحاتش پس از تقدیم و بالاپیش و شفاقت است، ۳- نقد او معطوف است به تاریخ، سنت، فرهنگ و تمدنی میراث. ۴- ابزار نقادی‌های او خردآزاد و داشش هر عصر است. ۵- در برابر سرنوشت خود و مردم زمانه‌اش مسئول است و از این رو به صورت انصمامی دارای نوعی رسالت و تعهد اجتماعی است. با توجه به این ویژگیها است که روش‌فکری در روزگار ما دارای بار معنایی منبت است.

سخن آخر این که روش‌فکر دنبال حقیقت است و با نقادی‌های مستقر و عمیق خود راه تعالی و آگاهی و انتخاب آزاد را برای خود و مردم زمانه‌اش بازمی‌کند اما می‌داند که درک حقیقت نسبی و زمانی- مکانی است و این درک در متن تعامل با مردم و زمان بدست می‌آید نه در عالم مثل و یوتوبیا و ناکجا آباد. نیز روش‌فکر انسانی و جهانی می‌اندیشد اما بوسی عمل می‌کند.

**نسبت روش‌فکری و دینداری**  
اکتون به برسش نخستین باز می‌گذیره: آیا روش‌فکر دینی ممکن است؟ چه نسبتی بین آن دو وجود دارد؟ از آنجا که محور استدلال مخالفان روش‌فکری دینی انتساب روش‌فکری بر «تعقل» و خرد انتقادی و ابتدای ایمان و دینداری بر «تعبد» است، رسیدن به یک پاسخ درست و روشن در گرو تحقیق کافی در بحث دیرین و مناقشه برانگیز نوع رابطه عقل و وحی یا عرف و شرع و یا علم و دین است (بخشی که در تاریخ اندیشه و بویژه در تاریخ اسلام و مسیحیت به تفصیل مورد کنکاش و مذاقه قرار گرفته و البته هنوز هم ادامه دارد). اما در اینجا کوشش خواهم کرد از منظر تفکر دینی ام به این برسش پاسخی کوتاه‌آمیار وشن بدهم و البته بحث رایه مبنای مربوط (از جمله کتاب «خرد در ضیافت دین» ارجاع بدهم).

اول این نکته را روش ننم کنم که از این پس از اسلام سخن می‌گوییم نه از دین به معنای عام، چرا که از یک سو مبحث روش‌فکری و دینداری معطوف به ایران است و از سوی دیگر ادیان با هم متفاوتند و در مورد بسیاری (از جمله تعامل عقل و وحی) احکام جداگانه‌ای دارند و نمی‌توان در چنین مواردی حکم واحدی صادر کرد.



## روشنفکری دینی ممکن است

که هستد به من بمنا و در قسمت دوم از آن «هست» (ها) (فی المثل «خدا هست») یک سلسله «باید» (ها و «ناید») ها زاده می‌شند که بنیادهای نظری اخلاق و سلوک فردی و اجتماعی دینداران را پذید می‌آورد = «حکمت نظری» (البته می‌دانم که کسانی معتقدند از «هست»، «باید» استخراج نمی‌شود) و در فرجام کار احکامی در حوزه زندگی فردی و اجتماعی مؤمنان شکل می‌گیرد (= حکمت علمی) که بستر علمی و تربیتی مناسب برای تحقق اهداف و غایات دین و دین ورزی است که همان رستگلری است. شاید بتوان دینات را این کونه هم معرفی کرد: محور دین «ایمان» است (قولوا لا اله الا الله تلقحوا)، گوهر آن «اخلاق» است (سخن پیامبر: بعثت لأنتم مکارم الاخلاق)، (= تقرب به مقام قرب - تخلقاً بالأخلاق اللهم)، و نتیجه آن «کمال» و تعالی وجودی است که از آن به «رستگاری» نیز تعبیر می‌شود (انسان کمال یافته الزاماً رستگار است). به عبارت کوتاهتر می‌توان گفت: دین عبارت است از «هدایت» و «عدالت» (هدایت مساوی است با بیوند آگاهانه و وجودی آدمی باروح هستی - خداوند - و عدالت مساوی است با تنظیم روابط توحیدی و معنوی با خداوند،

گرچه مفهوم «روشنفکری» در نیم قرن اخیر در کشور ما همواره مورد بحث بوده و صاحب‌نظران بسیاری در چند جوون آن سخن گفته‌اند و البته «حکایت همچنان باقی است»، اما مفهوم ترکیبی «روشنفکری دینی»، که در سالیان اخیر مطرح شده است، از جهاتی بیش از اصل مقوله روش‌فکری مورد مذاقه و مذاعه بوده و هست. تا آنجا که گروهی اساساً روش‌فکری دینی را نظر و منطقاً متفاصل و پارادوکسیکال می‌دانند از این رو مهر «ناممکن» بر آن می‌زنند.

اما محور اصلی این مذاقه کدام است و چرا عده‌ای روش‌فکری دینی را ترکیب متناقض می‌دانند و گروهی دیگر نه تنها چنین تناقضی نمی‌بینند بلکه دینداری را با روش‌فکری ملازم می‌شمارند؟ راز این اختلاف شگفت و ظاهراً نامعقول در چیست؟ دلایل طرقین مذاقه کدام است؟ تا آنجا که من تفحص و خداقل توجه کرده‌ام، مهمترین دلیل مخالفان ترکیب لفظی و معنایی روش‌فکری دینی آن است که طبق مدعای انان روش‌فکری به معنای مدرن و غربی آن متکی به «عقل خود بنیاد» و «خردنداد» است و روش‌فکر با این ابزار رویکرد انتقادی به «همه چیز» از جمله دین دارد، حال آنکه دینات و دینداری بر بنیاد تعدد و تسلیمه‌ی جوون و چرا در برابر اوامر و نواهی الهي و اولیای دین استوار است، و از این رو، اندیشه و عقیده در زندگی مؤمنانه نه تنها با تعقل و عقل تقاد سازگاری ندارد که حتی با آن در تعارض است و هیچ مؤمن صادقی نمی‌تواند دین و آموزه‌ها و احکام دینی را به تبع تیز نقد علمی و عقلی بسیار و به تابع آن، هر چه باشد، تن دهد. این مهمترین استدلال برای اثبات تعارض ذاتی بین دو مفهوم، «روشنفکری» و «دینداری» است. آیا این احتجاج درست است؟

**تعريف روش‌فکری و دینداری**  
لازم است در آغاز تعریف خود از دو مفهوم کلیدی بحث ارائه دهنم تاروش شود بحث بر سر چیست و احیاناً محل نیاز کجا است. دین به معنای تاریخی آن (یعنی آن کونه که در تاریخ تعریف یافته است)، عبارت است از یک مجموعه: جهان‌بینی و اعتقادات (= ایمان و گزاره‌های اعتقادی) اصول ارزش‌ها و باید و نباید های معرفتی و اخلاقی (= به اصطلاح رایج ایدئولوژیک)، و بخشن سوم احکام عملی و شعائر و آداب (= شریعت). در بخشن اول جهان و هستی (عالیم و آدم) چنان که «هست» تعریف می‌شود (سخن پیامبر اسلام: اللهم ارزی الآشیا کماهی) خدا یا پدیده‌ها را چنان

قرمان داده است نه برعکس. این تفاوت بسیار مهم و بنیادی است و در صورت دقت و توجه لازم به میانی و لوازم آن، دو دستگاه فکری و عقیدتی پدید خواهد آمد. حال در ارتباط با بحث کوئی، می پرسیم وقتی پذیرفتن حسن و فبح افعال آدمی ذاتی اند و اواز و نواهی الهی تابع مصالح و مقاصدند، میدان فراخی در برای ما باز خواهد شد تا عقل و عقلانیت در آن گام زند و به کاوش و تأمل بشیند و به هر نتیجه‌ای که اختصاری کند برسد. اما در حوزه احکام، احکام به دو گروه تقسیم می شوند. دسته‌ای عبادی و فردی اند و دسته‌ای دیگر اجتماعی و برای تنظیم نوعی روابط عادلانه هدف، جعل و تشریع شده اند.

هر دو دسته احکام، به استناد دلایل متفق  
لیتی و عقلی، دلایل مصالح و مفاسد و برای  
ترسیب اخلاقی و معنوی آدمی ضرورت  
یافته‌اند. بدین ترتیب عقل و علم و نقد در  
کشف آن مصالح و مفاسد صلاحیت‌تم  
دارند و می‌توانند تابعی نهایت به کاوش و  
تحقیق پیرازند و منع وجود تندار. در عین  
حال لازم به تذکر است که احکام اجتماعی  
مطروح در کتاب و سنت اولًا در قیاس با  
مقتضیات عصرها و نسل‌ها و نیازهای جوامع  
سیار انگشت و ثانیاً همان احکام نیز عموماً  
حضری اند و تابع زمان و مکان و لذا اعکان  
حشیده در مبانی (استقیح مناطق) و یا  
مصلحت اندیشه‌ی در اجرا و عدم اجرا و یا  
چگونگی اجرا وجود دارد و لذا با معیار عقل و  
علم و خرد جمعی، که در اصول فقه از آن به  
«سیره عقلاً» یاد می‌شود، درباره احکام  
اجتماعی و مدنی تصمیم‌گیری می‌شود.  
احکام فردی نیز تابع مصالح و مفاسد و  
تشخیص این حکمت‌ها نیز بر عهده انسان  
عاقل است. نقد متون مقدس نیز ممکن  
است. می‌توان قرآن را به مقابله یک متن در  
نظر گرفت و با عیار نقد علمی و عقلی درباره  
تاریخ و محتوای آن داوری کرد. چنان که در  
گذشته نیز کسانی از مسلمانان و یا غربیان  
چنین کرده‌اند. البته نایاب دچار اشتباه شد و  
قرآن را با تورات و انجیل یکی دانست و  
نظامی نقادیها و شوه‌های نقد متدالوں در  
تاریخ ششده سال اخیر غربی درباره متون  
مقدس مسیحی را درباره قرآن اعمال کرد.  
خدو اسلام و الهیات اسلامی نیز کم و بیش  
همین گونه است. با تفاوت‌های اساسی که  
میان کلام اسلامی و مسیحی است، حداقل  
بخشنی از رویکردهای استقادی تفسیری و  
هرمنوتیکی مدرن در مورد اسلام بلا موضوع  
است. از تفاوت‌های مهم اسطوره‌ای بودن  
مسیح و مسیحیت و تاریخی بودن محمد  
(ص). اسلام است.

بالاین همه می دانیم که عقل و اکتشافات عقلی تها منع شناخت حقیقت نیست. اگر روزی راسپوئنالیست های افراطی در عصر روشنگری به عقل و عقلگیرابی توجه فراوان داشتند و می بینداشتند کش عقلی تها منع اکتساف حقیقت است و همه چیز را صرفایا معيار عقل محدود بشری می سنجیدند، امروز دیگر دوران آن خوش خیالی به سر آمده و خردمندان با

ما مثبت است اما لازم است توضیح پیشتری  
نر این باب داده شود.  
اگر دین تاریخی و روایت کنونی دینداری  
اما ملاک قرار دهیم، می بذریم که دینداران  
عموماً یا هیچ نقدی را جایز و روایتی  
نمی پنند و می دانند و یا  
نر پنهانترین حالت کسانی با تسامح تقد  
محبودی را در حوزه گزاره ها و معارف درون  
یعنی مجاز و قابل تحمل و یا عفید می شمارند.  
نر این صورت، خرد نقاد و رویکرد علمی و  
ستقایدی به افکار و اداب و شعائر دینی جایی  
بر خور در دین و دین ورزی نخواهد داشت و  
حتی نقادی عراجم شمرده شده و مؤمنان را به  
هر اس خواهد افکد. اماز منظر یک روش فکر  
رسانمان، نه تنها نقد آزاد تهمام، احتجاج، دین،

از منظر پیرون دینی یادرون دینی (مجاز بلکه که ضرورت عقلی و یک تکلیف دینی است و هر مسلمان آزاداندیشی باید از هر نوع نقد و رزیابی دین استقبال کند. روشنفکر آگاهانه عالم به خوبی می‌دانند دین و دینداری آگاهانه صادقانه صرفاً با تقاضای های مستمر است که ز اولادگی به شرک و خرافه و پندارهای جاھلی، ضد علمی و عقلی در امان می‌مانند او اذیقوفته است که با همین رویکرد انتقادی است که دین در تعامل با معارف عصر قرار می‌گیرد و توساری و باز سازی ایمان و اندیشه دین ممکن می‌شود. روشنفکر مسلمان آگاه است که «دین حقیقی» (آن گونه که در آغاز بود) با «دین تاریخی» (آن گونه که در میان ارث شکل گرفته است)، متفاوت است و لذا ازین دین راعین دین تنی داند و مغاربهایی نبون: ۱- دین حقیقی و پالایش یافته، ۲- برد ازداد و نقاد، ۳- علم و تحقیق، به نقد تاریخ دین دست می‌زنند تا در پرتو آن هم دین پیراسته بود و هم اندیشه دینی توساری و بازسازی بود و هم با این توساری، جامعه دینی توساری مت Hollow گردد.

اسلام دلایل سه بخش می باشد: عقاید، رژیس ها و احکام. عقاید و گزاره های عنتقدی، به دلیل این که در حوزه تفکر و تدویشه قرار دارند، جز از طریق تقدیر و بررسی و تحلیل فهم نمی شوند و جز با استدلال و اسناد منطق علمی و عقلی معقول و قابل قبول می شوند. فی المثل وقتی گفته می شود «خدا نیست»، این «هست» او فقط از طریق استدلال و فهم و اکتشاف (از طریق عقل یا بهود باطنی) اثبات و مدلل می شود نه این که چون خود خدا گفته و یادین آموخته است. ر این صورت خدا پرسی و اعتقاد به خداوند و حدایت او همواره آماده فهم تازه از طریق تقدیر و ارزشی نباید از نقد بیم داشته باشد. در مورد گزاره های ارزش و اخلاق، نیز مطلب هم:

جهونه است. البته اگر اشعری مسلک باشیم،  
جایی برای نقد و استدلال و کاوش عقلی و  
ساساً جایی برای چون و جرا بانی نمی ماند  
ما خوشبختانه حاشیه هستیم و شیوه (مانند  
معترله) به حسن و قبح ذاتی افعال و پاید و  
پایدتها اعتقاد دارد و از این رو معتقدیم (فی  
المثل) چون عدل نیکو و ظلم مذموم است،  
خداآوند با اجرای یکی و اعراض از دیگری

هستند، دیندار نیز هستند و از آداب و عقاید  
نیزهای پیروی می کنند. از این رو این نوع  
بیانداری را دینداری سنتی می گوییم چرا که  
غالباً تقليدی است و از یک سنت مذهبی و  
تاریخی تبعیت می کند و عقل و نقد و تحقیق  
و گریش و انتخاب آگاهانه و ارزاده در آن  
کمتر راه دارد. اما در این میان روشنگر دینی  
کسی است که به نقد سنت دینی خود دست  
می زند و یا همان گونه که به عنوان یک انسان

از منظر یک روش‌نگار مسلمان نه تنها نقد آزاد تمامی اجزاء دین از منظر بیرون دینی یا درون دینی مجاز بلکه یک ضرورت عقلی و یک تکلیف یعنی است و هر مسلمان ازداداندیشی باید از هر نوع نقد و ارزیابی دین استقبال کند

خود آگاه و متعال تولد دوباره می‌باید، یا دست  
به انتخاب تازه (در صورت تعییر دین) می‌زند  
و یا با تعییر و اصلاح بیش دینی ایمان و  
پیانت و دین ورزی را در خود احیا و بازسازی و  
نوسازی می‌کند. چنین روشنگری با تعامل  
با الکتیکی ذهن و عین (= اینده واقعیت)،  
بیندازه تحویل فکری و نوسازی اندیشه دست  
می‌باید و آنگاه ایمان و اندیشه بازسازی شده  
او همچویت تازه می‌دهد و در تنبیه نقش  
ازهای به او می‌بخشد، و جامعه دینی در پرتو  
موزه‌های مدرن و پرستش‌های تو به تو و  
حقیقت یابی و حقیقت گویی چنین  
و شفکانی حیات تازه می‌باید. این که غالباً  
بینداران بدون تحقیق و اندیشه درست و به  
صورت غافلانه دینی اند، یک اشکال است و،  
۴. غم طبیعی و تا حدودی گریزانیدیر بودن،  
محکوم است. از منظر قرآنی و اسلامی، دین  
با هلاکت دین نیست و حداقل کم اثر وابسته  
است. دینداری که صرفاً به صورت باور دهنی  
یک سلسله گزاره‌ها (لو درست و صادقانه)  
اجرای ناآگاهانه یک مجموعه از آداب و  
عملیات و شعواریانش و سلوک دینی صرف برآمده  
ز یک عادت و یا توانم با اکراه و ریا باشد، دین  
مطلوب نیست، ولذا غالباً مخرب است و  
خلاف سالم و طبیعی و منش پاک و فطرت  
سان، اهم به تاهر، م. کند.

یا دین نقد خود را بینی تابد؟  
با این همه شاید هنوز این پرسش اساسی  
موقت خود باقی باشد که آیا دین تن به نقد  
نقادی و تحقیق علمی و اجتهاد آزاد  
ی دهد و به نتایج آن باییند است؟ گرچه  
سطالب پیش گفته روشن می کند که باسخ

اسلام (حداصل به گوئه‌ای که من می‌فهمم)، دینی است اساساً عقلی و برهانی که صرفاً با تدبیر و تعلق و تأمل و استدلال و احتجاج کافی پذیرفته می‌شود نه با تقلید از نیاکان و پیروی جاهلاهات از آداب و سنت پیشینان. کسانی که با قرآن آشنا شده‌اند می‌دانند که این متن و حیانی مسلمانان: ۱ - پیوسته آدمیان را دعوت به تکرر و تعمق در طبیعت و پدیده‌ها می‌کند: ۲ - خدا را - به عنوان بنیاد ایمان و اندیشه و سلوك دینی - و در نظم واحدی که بر جهان حاکم است می‌جویند نه در متفاہیزیک و استدلال‌های عقلانی محض و انتزاعی. به قول اقبال از نظر قرآن حیات خدا در تجلی اوست و تجلی او نیز در طبیعت است و به تعبیر دیگر طبیعت رقتار خداوند است. ۳ - پذیرش پیامبر و دعوت او صرفاً به تعقل و حجت مستگی دارد، و در این روند تعقلی، از یک سو سنت آیا احادیث تقدیم و بالاپیش می‌شود و از سوی دیگر، آینین نو با دلیل و آگاهی و در کمال اختیار انتخاب می‌شود. این یک قول اجتماعی است که به تعبیر قرآن (سوره بقره، آیه ۲۵۶) اکراه و اچاری در انتخاب دین وجود ندارد. در واقع کوچکترین اکراه در پذیرش و حتی عمل به دین موجب بی اعتباری دینداری می‌شود، در پیش دینی انسان مسئول است و مختار و

انتخاب هر چیز به تفرک و شخصیت فردی و آگاهی او راجع است و لذا خود باید در دنیا و آخرت پاسخگوی اعمال خود باشد، روش است که این مستولیت و اختیار نمی‌تواند پیش از استفاده از خرد نقاد و تقد و آنالیز همه چیز (از جمله دین) حاصل شود، ۵- افزون بر همه آنها، اجمع مسلمانان بر این است که تحقیق در اصول دین واجب است و تقلید حرام، وقتی می‌پذیریم قبول دین تحقیقی است نه تقلیدی، لاجرم باید قبول کنیم که هر انسانی حق تحقیق و تفحص دارد و این تحقیق یک امر پیشین و پیرون دینی است و صرفاً با تکیه بر خرد نقاد و کشن عقلی و علمی ممکن می‌شود. اگر به واقع این ملاحظات در گزینش دین محقق شود، هر دینداری عملایک روشنگر خواهد بود، زمانی که گزینش آئین را ممکن را ممکن می‌داند و به تحقیق و آگاهی و استدلال و اراده آزاد و اختیار و انتخاب کنیم، «فهم» را بایمان و اعتقاد مقدم دانسته ایم نه بایمان را مقدم بر فهم. در قرون وسطی متکلمی چون «آنسلِم» در مسیحیت می‌گفت «ایمان بیاور تا فهمی» اما ما می‌گوییم «فهمی بایمان بیاوری».

آنچه مفهنه شد صورت منطقی و تحلیلی  
گزینش و پذیرش دیانت بر اساس عقل و فهم  
و احتجاج است، اما آیا در واقع و در تاریخ دین  
جمله دینداران باطنی چنین روندی ایمان آورده  
و می‌اویند؟ روشی است که چنین نیست.  
بروکن کنونی تمامی ادیان، عموماً در سنت  
دینی خاصی زاده شده و به طور طبیعی و قهری  
میراث دینی و پرها ای را به ارت پرده و به هر حال  
پنهادی، زرتشتی، بودایی، مسیحی و یا  
مسلمان شده‌اند. اینان همان گونه که حامل  
زبان و ادب و تاریخ و فرهنگ بومی معینی

به تأثیر خواهد انداد. او در سیر تاریخ ایران از آغاز تا کون به جشن ایاحتگری کیا امده (جانشین حسن صباح در الموت) به عنوان تحسین جوانه روشنگری اشاره می کند و بعد از روشنگران عصر مشروطه سخن می گوید و بدروزگار ما می رسدا و از آل احمد به تعصیل یاد می کند و اشارتی نیز به بازرگان و شریعتی می کند. از نظر او حتی کسانی جون آل احمد به خاطر آنودگیشان به نگاه دینی، درخشش هایی تیزه بوده و به همین دلیل نه تنها راهی به نجات نجسته اند بلکه جامعه ایران را به قهقهه برده و موجب تاخر در تجلد گردیده اند (کفته است که نقد روشنگرانه مورد قبول و توجه یاد شده از حافظه استفاده شد).

گرچه اکنون مجال نقد آرای این نویسنده محترم نیست اما ایشان، که استاد و پژوهشگر است و سالها است که در غرب زندگی می کند و بودن روشنگری دینی نیز تازگی ندارد، اما در سالیان اخیر این مدعاهدر سطح گستردگی ترو صریح تر از سوی برخی روشنگران و گویندگان غیر مذهبی و گاه ضد مذهبی طرح و تبلیغ می شود. به نظر می رسد نظریه پرداز اصلی این مدعای آقای آرامش دوستار است که در آثارش و پیشتر در کتاب «درخشندهای تیره» (آج اول، آلمان، ۱۳۷۰) به آن پرداخته است. در نویسنده کتاب مدعی است که دینداری و روشنگری در تاقض کامل باهمند و لذا قابل جمع نیستند. او در تحلیل تاریخی اش نقش روشنگران را برسی کرده و می گوید در ایران معاصر فقط یک روشنگر وجود داشته و آن فتحعلی آخوندزاده است چرا که فقط او بود که صریحاً اسلام را به عنوان مانع ترقی و تجدد ایران دانسته و آن را نهی کرده است. او بر این باور است که دین مانع تفکر انتقادی است و تا دین هست و مصلحان و سیاستمدار و روشنگران تعلق خاطری به دین دارند و یا می خواهند با نگاه دین به تجدد و مدرنیته بینگردند، هرگز قادر به کاری نخواهد بود و حتی تجدد را محض بوده اند و تأثیراً آنان تیرز عمده اند مسیحی بودند تا ضد دینی. جای تأمل دارد که حتی آدمی چون ولتر در اواخر عمر برای خود یک کلیسا ای شخصی می سازد و از یاپ دوم تیرز تقاضای تقدیس می کند. اما به گواهی تاریخ معماران اصلی فرهنگ و تمدن مغرب زمین دینی بوده اند. چگونه است که این متفکران با نگاه دینی به عالم و آدم نگریسته و در نهایت از مذهب کاتولیک مسیحی راهی به سوی تحولات مدرن گشودند و حتی خود مسیحیت را دجاج تحول اساسی کردند اما روشنگران مسلمان نمی توانند به عقل نقاد و علم تکیه کنند و به بازسازی و نوسازی فکر دینی برستند و در این روند جامعه را دجاج تغیر و تحول کنند؟ این در حالی است که به گفته غالب اسلام شناسان (اعم از مسلمان و غیری) دین اسلام به مقتضای حقیقت و ماهیت اولیه ایشان به گواهی تاریخ هفت قرن تحسین بیش از مسیحیت طرفیت و استعداد تحول قرون وسطی برای انتباط با شرایط و تحولات عصر مساعدتر است.

ادامه در صفحه ۳۴

تعمیق و تکامل و بومی کردن مدرنیته و از جمله سنت نقد و نقادی بستر توجه کرده و آن را محقق کرده اند. اگر فی المثل نقش بازرگان و شریعتی را در ایران با همتایان غیر دینی شان مقایسه کنیم، مدعای ما بهتر می تواند مورد ارزیابی قرار گیرد. واقعیت این است که هنوز هم اصل نقد و نقادی در حوزه روشنگری اسلامی چنان جدی گرفته نشده و هنوز موانع زیادی بر سر راه آن قرار دارد. بویزه تبعیت تیرز نقد هنوز با بنیادهای کلامی و فلسفی و معرفتی دین برخورد جدی نکرده است. اما این بدان معنا نیست که نقد روشنگرانه مورد قبول و توجه بوده و یا اهمیت آن درک نشده است.

هر چند ادعای تعارض عقل و دین دیرین است و بر همان قیاس ادعای پارلاکسیکال بودن روشنگری دینی نیز تازگی ندارد، اما در سالیان اخیر این مدعاهدر سطح گستردگی ترو صریح تر از سوی برخی روشنگران و گویندگان غیر مذهبی و گاه ضد مذهبی طرح و تبلیغ می شود و نظریه پرداز از طریق نقادی پیشتر در کتاب «درخشندهای تیره» (آج اول، آلمان، ۱۳۷۰) به آن پرداخته است. در نویسنده کتاب مدعی است که دینداری و روشنگری در تاقض کامل باهمند و لذا قابل جمع نیستند. او در تحلیل تاریخی اش نقش روشنگران را برسی کرده و می گوید در ایران معاصر فقط یک روشنگر وجود داشته و آن فتحعلی آخوندزاده است چرا که فقط او بود که صریحاً اسلام را به عنوان مانع ترقی و تجدد ایران دانسته و آن را نهی کرده است. او بر این باور است که دین مانع تفکر انتقادی است و تا دین هست و مصلحان و سیاستمدار و روشنگران تعلق خاطری به دین دارند و یا می خواهند با نگاه دین به تجدد و مدرنیته بینگردند، هرگز قادر به کاری نخواهد بود و حتی تجدد را

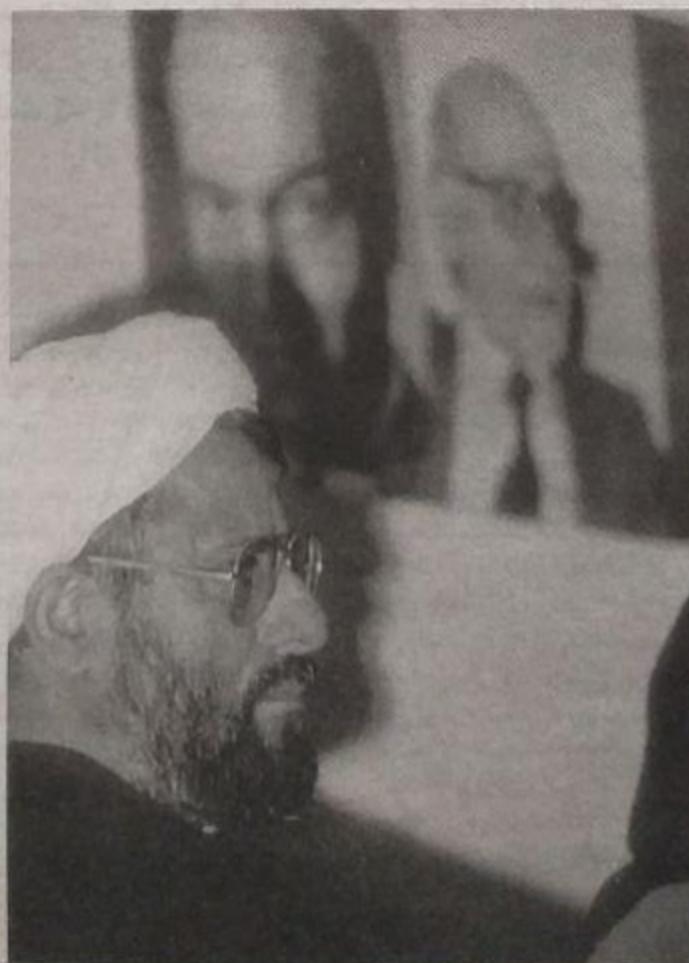
(اسلامی - ملی).

می بینید که روشنگران مسلمان کارشان را با اعتراض «بروتست» به دین موجود و سنت دینی و میراث قومی آغاز کرده اند همین عاجز است و محدودیت دارد و یا هنوز عقل و دانش توانسته است از تمامی حقایق را گشایی کند. از این رو امروز راسیونالیسم یک ایمان و فرهنگی (این تعییر از شریعتی است) و تعامل دیالکتیکی دین پیراسته از خرافات با مؤلفه های مدرنیته (مانند خرد نقاد، علم، متاد علمی و تحریبی، آزادی، دموکراسی، عدالت اجتماعی، دینگرایی، رفاه و توسعه) نوعی نزوی ای فرهنگی (رنسانس) را در میان مسلمانان تجربه کند. اگر معیار اساسی روشنگری نقد و نقادی است، روشنگران مسلمان نه تنها از تحسین نقادان بوده اند بلکه پروره خود را از طریق نقادی پیشتر در کتاب «درخشندهای تیره» (آج اول، آلمان، ۱۳۷۰) به آن اعتنا کرده اند. اقبال به عنوان بر جسته ترین روشنگر مسلمان معاصر، شهود وجودی را با عنوان تجربه باطنی از منابع مهم معرفت دانسته است و آن را نه در مقابل با عقل بلکه طوری فرا عقلی به شمار آورده است. در خود غرب نیز پس از اوجگیری جنس عاقلگرایی در عصر روشنگری، جنس رماتیسم پدید آمد و اهمیت نقش روشنگران دینی نمی کاهد. همان گونه که اثر پذیری متفکران مسیحی در قرون وسطی از متفکران مسلمان و اصولاً عقایدگرایی اولیل روشنگری بدایم، کسانی چون روسو و گوته را می توان پرجمدار رماتیسم دانست. بویزه در آغاز سده بیست و یکم دیگر احساس - که الزاماً عقلی و استدلال پذیر نیست - تکیه فراوان کرد. اگر وتر را منادی عقایدگرایی اولیل روشنگری بدایم، کسانی چون

تصدیق خواهیم کرد که نوادریشان مسلمان در قیاس با روشنگران غیر مذهبی در تمامی جوامع اسلامی (از جمله ایران) به توسعه و اینجا متفکر خدای عقل و علم را نمی برسند. رویکرد جدید بست مدرنیستی (به حق یا ناحق) عصیانی علیه مدرنیته میتی بر عقل و علم است.

### پروره روشنگران مسلمان

سید جمال، اقبال و شریعتی و یا نوادریشان دینی دنبال اهداف مشخصی بودند و از ساز و کارهای معینی برای تحقق آن اهداف سود جسته اند. دعده نه اصلی این نوادریشان و روشنگران به تعییر قدیمی تر «انحطاط» و به بیان جدیدتر «عقب ماندگی» جوامع اسلامی بوده و لذا مخصوص کوشش فکری و سیاسی و اجتماعی آنان گشودن راهی برای خروج از معضل دیرین عقب ماندگی بوده است. اما جمع پندی آموزه های آنان را با تعییر امروزین می توان در اصول و محورهای زیر جستجو کرد: ۱- نقد سنت (تاریخ، متون، کلام و دیگر معارف اسلامی)، ۲- زدودن خرافات از ساحت دین (پیرایشگری)، ۳- زنده کردن و بار آوردن اعاده فراموش شده دین به عرصه اندیشه و عمل مسلمانان (احیاگری)، ۴- نقد غرب و مدرنیته و پیشتر نقد مدرنیسم، ۵- استفاده از علوم و فنون جدید غربی، ۶- نقد تاریخ دین و جدا کردن تاریخ دین از اصل دین، ۷- استخراج و تصفیه منابع فرهنگی، ۸- نوسازی و بازسازی اندیشه دینی (اصطلاح بازسازی از اقبال است)، ۹- طرح اسلام به متابه یک کل و یک مکتب فکری و تربیتی و تمدن ساز و کار آمد که گاه به آن ایدئولوژی اسلامی نیز گفته اند، ۱۰- طراحی نوعی مدرنیته بومی



دیانت کارساز نیست بلکه راهی جز نوسازی و بازسازی فرهنگ مذهبی مردم وجود ندارد.

۴- در طول صد سال اخیر اگر اندک تحولی در اندیشه و فرهنگ و زندگی مردم ایران پدید آمده و گام‌هایی در جهت تغییر برداشته ایم، بیش از همه مدیون کاوش فکری و نوگرانی دینی متفکران مسلمان بوده‌ایم. چه کسی بهتر و مؤثرer و تئوریکر از نائینی (به عنوان یک مجتهد ستی نجف و نه حتی یک روشنفکر آشنا با فرنگ) توانست مشروطیت و ارکان و مبانی دموکراسی را تئوریزه و بومی کند و آن را برای دائمه دینداران مطلوب سازد؟ چه کسانی بهتر از ابوالحسن خان فروغی و نحشب و بازرگان و شریعتی توانستند در عین نقد غرب و سنت اذهان و افکار را برای نوزایی و پذیرش تحولات مثبت مدرن آماده کنند؟

روشنفکری دینی پارادکسیکال است اما در تلقی نوآندیشان مسلمان (و حتی مسیحی) نه تنها تباینی وجود ندارد که آن دو با هم البته در یک سطح ایده‌آل ملازمه دارند.

۲- نقد و رویکرد انتقادی به همه چیز را عنوان مؤلفه اصلی روشنفکری می‌پذیریم و معتقدیم روشنفکران مسلمان در جهان و ایران آن را کم و بیش پذیرفته و در عمل نیز پژوهشگران اصلاحی خود را با نقد آغاز و با این رویکرد خود را تعقیب کرده‌اند.

۳- با تأکید می‌گوئیم اگر بنا است ما ایرانیان از معضل عقب ماندگی تاریخ به اصطلاح آقای دوستدار «امتناع اندیشه» (اصطلاحی که در ایران بوسیله آقای دکتر جواد طباطبایی رایج شد اما آقای دوستدار مدعی است که طباطبایی این عنوان را از او وام گرفته است) خارج شویم، نه تنها نفی

نباشد و یا مطلوب همگان نگردد اما مگر بنا است هر تجدیدی عیناً هماهنگ با غرب باشد؟ حتی اگر عیناً غربی باشد باز مطلوب نخواهد بود چرا که در این صورت تقليدی است و ارزش چندانی نخواهد داشت. از سوی دیگر مگر تاریخ غرب و تحولات آن خطی بوده و در همه جای مغرب زمین یکسان و تقليدی پدید آمده و بیش رفته است؟ به نظر می‌رسد این شمار پژوهشگران تفکر را منحصرأ در تاریخ غرب جدید می‌جویند و تاریخ غرب را نیز بی‌دين و یا ضد دین می‌دانند و برای ما هم نسخه تقليد تام از مدرنیته و تجدد غربی می‌پیچند اما این پندار نه علمی است و نه با واقعیت غرب انطباق دارد و نه در جهان اسلام کاربرد مؤثری خواهد داشت.

در جمع بندی نهایی می‌توان گفت:

۱- در یک تلقی از روشنفکری و دین،

ادامه از صفحه ۱۱  
پذیری است که اکتون در مقام دفاع یا تبلیغ اسلام نیستم، صرفاً از منظر پدیدارشناسی این دین و تحلیل تاریخی آن، ادعا می‌کنم در اسلام امکان نوسازی و یا بازسازی اندیشه و عصری کردن آن بسیار آسانتر است تایه‌هودیت و مسیحیت و یا هر دین دیگری، و اگر روشنفکران و حتی پروتستان‌های قرن شانزدهم و هفدهم با تکلف بسیار و تأویل‌های شگفت‌توانستد مسیحیت را با تحولات جدید سارگار کنند، تو آندیشان مسلمان خیلی راحت‌تر و علمی‌تر و منطقی‌تر قارند با تقب زدن به درون سنت دینی و استخراج و تصفیه منابع فرهنگی به نوعی تجدد دست پیدا کنند و به هر حال جوامع اسلامی را لازم بست عقب ماندگی برهانند.

البته ممکن است این تجدد عیناً غربی



جامعه زنده جامعه‌ای است که در آن همه عقل‌ها می‌اندیشد و پشربت این حور است که هر عقلی یک حور می‌اندیشد و یک حقیقت واحد را به گونه‌ای تلقی می‌کند که با تلقی دیگری فرق دارد. گرچه من این حقیقت را به یک شکلی می‌فهمم و تو همان حقیقت را مثل من معتقد‌ام اما به شکل دیگری می‌فهمم. اولی آین اختلاف فهم مادری یک حقیقت واحد، دلیل باطل بودن من را باطل بودن تو نیست: هر دو بر حقیقی، اما حقیقت در قالب‌های ذهنی من و قالب‌های ذهنی تو، اختلاف شکل و اختلاف تصویر ذهنی پیدا کرده – هر دو بر حقیقیم – من مسلمانم، اسلام را به این شکل معنی می‌کنم، تو هم که به شکل دیگری معنی می‌کنی، مسلمانی، نه من زندیق و نه تو؟»

(مجموعه آثار ۲۶، علمی چاپ سابق) ص ۱۶۹

۱۷۰

**۴- آزادی همراه عدالت و عرفان**  
برخی از صاحب‌نظران می‌گویند: اصلاحات دارای دو بعد است یکی بعد آزادی و دیگری عدالت اجتماعی و برخی از این صاحب‌نظران به نقد کسانی می‌پردازند که در عرصه اندیشه و عمل به یکی از این ابعاد پها داده و از بعد دیگر غافل گشته‌اند.

دکتر شریعتی نیز به ارتباط آن دو با یکدیگر تکیه زنادی کرده است: «امکان ندارد که جامعه‌ای بدون استقلال معنوی به استقلال اقتصادی برسد چنان که امکان ندارد و ملتی بدون استقلال اقتصادی به استقلال معنوی برسد.»

(مجموعه آثار ۲۰، چاپ جدید سال ۱۳۸۰، ص ۱۲۰)

«قرف اقتصادی، قرف سیاسی به وجود می‌آورد و بعد استعمار و واپسگی اقتصادی ایجاد می‌کند. امروز کدام جامعه در دنیا هست که از لحاظ اقتصادی در سطح پایه‌ی پاک است. ولی وابسته نباشد، مگر می‌شود؟

از لحاظ سیاسی خود را مستقل می‌کند، ولی وقتی وارد تولید می‌شود، برای یک سوزن محتاج سرمایه‌دار است و اگر سرمایه‌داری داشته باشد، لذت می‌ماند، وقتی هم که می‌دهد «دادیرکوارهای سیاسی استعماری را تحمیل می‌کنند.»

(مجموعه آثار ۱۰ چهت گیری طبقاتی ص ۲۶ در مقاله «عرفان، پرایری، آزادی» عامل

عرفان را در رابطه با آزادی و عدالت به میان می‌آورد. سپس از رابطه این سه بعد با یکدیگر سخن می‌گوید و این که کسانی که فقط یک بعد از این سه بعد را مدنظر قرار داده‌اند و به جای نخواهند برد:

«باید این سه جریان اساسی را در سه کلمه خلاصه کنیم... یکی عشق که ریشه تجلی مکتب‌های عرفانی است و مذهب هم جلوه‌ای از همان است. دوم عدالت مادی بین ملت‌ها و طبقات در رابطه استعماری و رابطه استثماری داخلی و سوم اصالحت وجود انسان به معنای تکیه کردن و برگشتی به درون ذاتی و نوعی ارزش‌های انسانی و اعطای کردن اختیار و آزادی به خود «من» انسانی، برای رشد و کمال آن. هر کدام از این سه جریان به همان صورتی که

## چه نیازی است به شریعتی

محمد پسته نگار

قرآن است. یک امت یک‌نواخت می‌ساخت. اول هم مردم جهان در دوره حیوانشان یک‌نواخت بودند، پیامبران که آمدند، اندیشه‌ها را برشوریدند و گنجینه‌های فطرت را به قول حضرت علی (ع) استخراج کردند و هر عقلی همچون جسد از گور یک‌نواخت و قالبی خودش برشورید و در این محشر عقل‌ها و اندیشه‌ها و قیامت افکار بود که حرکت ایجاد شد، اختلاف فکری ایجاد شد و تصادم ایجاد شد و این تصادم قدرت داد و باطل را نابود کرد و حقیقت ها را پیروز کرد و بعد تکامل یخشید، و تکامل بخشید تا فرهنگ و معنویت پسری به اینجا

فکر کوتاه خودش می‌زد و رنگ سنت‌ها و عادت‌ها و سلیقه‌ها و ترتیب‌های شخصی خودش را به این مکتب تازه، به این هدف تازه بروزی‌ند و گنجینه‌های فطرت را به قول «بوستیش را برعکس نش می‌کند این است.» (مجموعه آثار ۲۶، چاپ قدیم رقعی، ص ۱۲۱)

وقتی حضرت علی علیه السلام می‌خواهد فلسفه بعثت پیامبران را معرفی کند روی این موضوع تکه می‌کند که این‌آمداند، عقل‌های را که مانده‌اند، عده‌اند، عقل‌های تصادم قدرت داد و باطل را نابود کرد و حقیقت ها را پیروز کرد و بعد تکامل یخشید، و تکامل «خداآنده‌اند امیان را به کار آندازند.

ترجمه:

«خداآنده‌اند خود را بمعوت فرمود و هر

در هو ملتی، هر مذهبی هر حزبی و هو جامعه‌ای که وحدت علمی و وحدت قالب‌های اعتقادی به وجود آمد علامت این است که یا در آن جامعه استبداد فکری و اعتقادی وجود دارد یا نه مرگ گریبانگیر اندیشه و فکر شده از این دو صورت خارج نیست

رسیده است.» (مجموعه آثار ۲۶، علی، چاپ قدیم ص ۱۷۲ و ۱۷۳)

### ۳- تکثر اندیشه‌ها

دکتر شریعتی جامعه زنده را جامعه‌ای می‌داند که عقل‌های آزاد و برحوردهای علمی در آن رواج داشته باشد. وحدت قالبی یا منجر به موج و از بین رفت آن جامعه می‌گردد یا دیکاتوری خشن بر آن جامعه حاکم می‌شود.

«اساساً وحدت علمی یک فاجعه است، مرگ علم است، هر جا در هر ملت، هر مذهبی، هر حزبی و هر جامعه‌ای که وحدت علمی و وحدت قالب‌های اعتقادی به وجود آمد، علامت این است که یا در آن جامعه استبداد فکری و اعتقادی وجود دارد، یا نه، مرگ گریبانگیر اندیشه و فکر شده از این دو صورت خارج نیست.

چندگاه، متناسب با خواسته‌های انسان‌ها، رسولان خود را بی‌اعزام کرد تا وفاداری به

پیمان فطرت را از آنان بارجوبیند و نعمت‌های فراموش شده را به یاد آورند و با ابلاغ احکام الهی، محبت را بر آنها تمام نمایند و توانمندی‌های پنهان شده عقل‌های اشارک‌سازند و نشانه‌های قدرت خدا را معرفی کنند.»

دکتر شریعتی با الهام و تأثیر از این سخنان برآورده عقلانی با سائل اجتماعی که یکی از

میانی فکری اصلاحات است چنین می‌گوید: «عقل که تصادم نداشته باشد و عقلی که با مخالف در نیتفند و فکری که دشمن نداشته باشد یوسیده است و می‌پرسد. همان قانونی که به عنوان تأثیر بقای برای پیشرفت در حیوانات است، در فکرها و اندیشه‌های هم هست. اگر خداوند من خواست تمام مردم جهان را – این سخن

ممولاً دکتر شریعتی را «علمی» انقلاب می‌گویند و بر این اساس عده‌ای بر این باورند که دیگر سخن از دکتر شریعتی و پرداختن به اندیشه‌های او لزوم چندان ندارد. چون این اندیشه‌ها و نظرات متعلق به دوران انقلاب و مخصوص زمان خود است. اما آزادی، عدالت و حاکمیت مردم خود از اهداف انقلاب بود که آرزوی مبارزات مردم در بیکمده و پیش‌جاء می‌گذاشته است، جامعه فعلی مانیز با روش اصلاحات نه انقلاب در بی تحقق آن است.

### ۱- آزادی برای مخالفان

انقلاب برای آزادی و مبارزه با دیکاتوری و تحمل عقیده مخالف بود جنس اصلاحات نیز این تفکر را دنبال می‌کند و بر آن است که یک نظام مردم‌سالاری با رعایت آزادی‌های اساسی فراهم شود.

در این راستا دکتر شریعتی چنین می‌گوید: «علامت این که جامعه و فردی از لحاظ فکری پیشرفت و باز است، این است که قدرت تحمل عقیده مخالف را زیاد دارد.»

(مجموعه آثار ۱۷ - اسلام‌شناسی ۲، ص ۳۰۶)

«برخی اسلام را و حتی هر مذهب جهانی را نوعی دیکاتوری تلقی می‌کند در حالی که این فضایت تها هنگامی درست است که اسلام را فقط در چهره خلافت اسلامی بشناسیم و این یک شناخت غلط است.

اسلام را به این دلیل نوعی دیکاتوری تلقی می‌نمایند که تها خود را حقیقت می‌خوانند و دیگر مکتب‌ها و مذاهب را باطل می‌شمارند در حالی که هر مکتبی و حتی هر فلسفه یا نظریه علمی چنین است و نمی‌تواند تا شدیداً اگر اعتقاد به حقیقت خود نباشد دعوت معنی ندارد.

دیکاتوری و آزادی، از اینچنانی نمی‌شود که یک مکتب خود را حق می‌شمارد یا تا حق، بلکه از اینچنانی می‌شود که آیا «حق انتخاب» را برای دیگران قابل است یا قابل نیست. اینان «دعوت همه» را به اسلام، با تحمیل اسلام بر همه انتباخته می‌کنند. تحمیل اسلام بر همه کاری است که پیش از همه، قرآن، خود آن را نهی کرده است: «لَا إِكْرَاه فِي الدِّين، قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْفَيْ

«غی» باز شناخته شده است و جهنه و چهره هر کدام روشن است.

در این آیه هم فشار و اکراه، یا دیکاتوری مذهبی به صراحت نمی‌شده است و هم - مهم‌تر از آن - مشخص شده است که اساساً مذهب چیست و هدف آن کدام است.

(مجموعه آثار ۲۷، بازنی‌سازی، هویت ایرانی، اسلامی، ص ۱۳۰).

۲- تکیه بر عقلانیت

چگونگی اصلاحات، عور از مسیر عقلانی است نه از مسیر عاطفی و عوام‌زدگی. لذا یکی از ویژگی‌های اصلاحات برخورد با مسائل اجتماعی، سیاسی و اقتصادی و فرهنگی و حل آن به شکل عقلانی و علمی است.

دکتر شریعتی نیز در این باره می‌گوید: «عوام‌زدگی سیاری ای است که حقیقت یک فکر و یا یک انسان را دیگرگون می‌کند. در قالب

(مجموعه آثار ۴ باکشت، ص ۳۴۱ و ۳۴۲) اما رسالت روشنگر جهت آگاهی جامعه و مردمش از مسیر مبارزه مسلحانه نمی‌گذرد و با هیاهو و داد و قال و هو و جنجال‌های سیاست‌بازانه هم انجام نمی‌کند. فقط یک سیاست‌بازانه هم انجام نمی‌کند. رسالت است چیز آن هم «سلام ابلاغ» که رسالتی است بیامگوئه که خداوند از زمان شعبی می‌گوید: «و ما ارید الا اصلاح مالستمعت» (سوره هود آیه ۸۸)

این راهی است که اصلاح‌گران باید بیهمایند و شریعتی نیز بعد این که انواع و اقسام راه‌ها و حرکت‌های را تجویه کرده در پایان زندگی خود به این نتیجه می‌رسد که «آگاهی» از مسیر «گفتن» می‌گذرد، وی در یکی از آخرین عبارت است از پیامبری کردن جامعه اش در حالی که پیامر نیست و انتقال پیام به تode مردم و ندا در دادن، ندای آگاهی و رهایی و نجات دادن از مصلح اجتماعی به همه فرزندان زمان است چنین می‌گوید:

«تمامی تاریخ به سه شاهراه اصلی می‌پیوندد: آزادی، عدالت و عرفان! نخستین، شعار انقلاب کمیر فراته بود و به سرمایه‌داری و فساد کشید، دومی، شعار انقلاب اکتر بود و به سرمایه‌داری دولتی و جمود و سومین، شعار مذهب بود و به خرافه و خواب! کار اصلی هر روشنگری در این جهان و در این عصر یک مبارزه آزادی‌بخشن فکری و فرهنگی است برای نجات آزادی انسان از منتجلاً طبقاتی، نجات عدالت سرمایه‌داری و استعمار طبقاتی، نجات دادن از چنگال خشن و فرعونی دیکتاتوری مطلق مارکیستی و نجات خدا از قبرستان مرگ آمیزه و تیوه... و این رسالت بزرگ پیامبرانه را روشنگران راستین و مستول و بزرگ‌اندیش، نه با نفعک و نازنچک نه با مبتینگ و داد و قال، نه با سیاست‌بازی‌های رایج و سطحی، نه با انقلاب‌ها و تغییر رژیم‌ها و عوض کردن آدم‌ها و خلق ماجراها و حادثه‌ها و نه با ملعولیت‌های روزمره و مبارزه‌های بار روز و نه با پیشوافت تکنوولوژی و اقتصاد و علم اخلاق، نه با ترجمه و تقلید و عمل به رساله‌های عملیه و فتوی‌های مراجع رسمی و رایج روشنگری و نه با فضل فروش‌های الامد در تشهی به موج‌های نو و چپ گرایی‌های آخرین مدل و تجدید مأی‌های مهوع و عقده‌گشایی‌های حقارت و رواجی و تکرار و تلقین و نقل قول از هنگل و مارکس و انگلیس و لینین و مانو و بکت و برشت و رزی دیره و ادا و اطوارهای مثلاً انقلابی دوبله به فارسی... . یعنی در یک کلمه، با کاری پیامبرگوئه در میان قوم و عصر و نسل خویش، در هر گونه از این جهان که هستیم باید آغاز کند!

«ابلاغ»! و سلاخت! «کلمه»! و تجویه تاریخ حکایت می‌کند که اگر پیام درست باشد، به کار آید، و به در خود پاسخگوی نیازمندان باشد و سوال انسان، کلمه راه من گشاید، که کلمه این چنین، خدا است که در آغاز هیچ نبود، کلمه بود و کلمه خدا بود و تو؟ کسی چون تو، با شناخت تاریخ، فرهنگ و اسلام می‌توانند در ماقن کلمات آن پیام تلاش کنند و توفیق یابند.» (مجموعه آثار ۱ - با مخاطب‌های آنها، ص ۹۷ و ۹۸)

تکامل‌ش باستی آزادانه و از روی انتخاب راه را بخواهند او را به راه پرده و رهبری نمایند، روشنگران و آگاهان جامعه با همه اعتبار خود فقط نقش آگاهی و روش کردن انسان را دارند نه بیشتر در «رسالت روشنگر»، رهبری سیاسی جامعه نیست، گرچه یک رهبر سیاسی می‌تواند یک روشنگر باشد، رسالت اساسی روشنگر خود آگاهی سیاسی، اجتماعی و طبقاتی دادن به مردم به علت و طبقه محکوم و استثمار شده است.

(مجموعه آثار ۴، ص ۳۴۲)

«... روشنگر مستویتش در زمان خودش عبارت است از پیامبری کردن جامعه اش در حالی که پیامر نیست و انتقال پیام به تode مردم و ندا در دادن، ندای آگاهی و رهایی و نجات دادن از

## دیکتاتوری و آزادی از اینجا ناشی نمی‌شود که یک مکتب خود را حق می‌شمارد یا نا حق بلکه از اینجا ناشی می‌شود که آیا حق انتخاب را برای دیگران قائل است یا قائل نیست



گوش‌های منجمد و بسته تode و نشان دادن «جهت» و رهبری حرکت در جامعه متوقف و برآورده و می‌شوند آتش یک ایمان تازه در جامعه منجمدش.» (مجموعه آثار ۲۰، چاپ جدید سال ۱۳۸۰، ص ۲۵۹)

بر این اساس وقتی این آتش ایمان در جامعه منجمد برآورده شد و مردم آگاه به وضع خوبش گردیدند و به حرکت درآمدند آن گاه می‌توانند سرنوشت خود را عوض کنند که «آن الله لا يغير ما يقيمه». ما بقیم حقیقی بغيروا ما باتقیمه.

«هر چه مردم به تقدیر علمی و تاریخی و قوانین علمی حیات و حرکت اجتماعی و ساختمان جامعه خوبیش آشناز شوند و خود آگاهی انسانی، اجتماعی و طبقاتی آنان را درست و علمی بیشتری بیابد قدرت آن را خواهد داشت که سرنوشت تاریخی و سرشت اجتماعی خوبیش را که چهارآ و ناخودآگاه بر آنان تحمیل شده است بیشتر درهم شکنند و علی را که سازنده تقدیر فکری و اجتماعی، اخلاقی، سیاسی و طبقاتی آنان بوده است، معلول اراده آگاه و افرینده و مدبر و آزمان خواه خود سازید و تنها از این طریق است که مردم، معنی ساخته‌های ناخودآگاه جامعه، سازنده خود آگاه جامعه خواهند شد.»

شود و «انتخاب» کند.

(مجموعه آثار ۲۴، ص ۲۲۹)

«بازرگان شاخصه «انسان» خود آگاهی است، یعنی عوامل و قوانین زیست‌شناسی (بیولوژیک) و غرایز طبیعی که در ساختمان خلقت اش نهاده شده و با قطعه‌ش سرشنده نیست. در همین تکاملی اش یه میزانی که «آگاهی» اش رشد می‌کند، نیروی «انتخاب، استخدام و آفرینشگی» در او قوی می‌شود و در نتیجه، بر

نیروهای طبیعت که بر او حکومت می‌کند و نیروهای قدرت که او را می‌سازند چیزی می‌گردد و این چیزی که جهت تکامل وجودی اورا داشته باشد، بعدهای منفی هیچ کدام از مکتب‌ها در آن نخواهد بود، زیرا یک بعد، بعد منفی بعد دیگر را جبران می‌کند.

(مجموعه آثار ۲، خودسازی انقلابی، ص ۶۵ و ۸۲)

## ۵ - اصلاحات از پایین

از ویژگی‌های دیگر اصلاحات که اصلاح‌طلبان روی آن تکیه می‌کنند این است که اصلاحات به جای این که از بالا انجام شود می‌باشند نظر به مردم داشته و از پایین شکل پذیرد.

در این زمینه دکتر شریعتی به صراحت نقش اصلی و اساسی را به مردم می‌دهد و می‌گوید تا خود مردم به میدان نیامده‌اند دیگری نمی‌تواند به وکالت از او کارهای اورا انجام بدده، چه برسد که بخواهد حالت قیم مأبانه داشته و کارهای او را سرپرست و نظارت نماید.

«رسالت روشنگران زمامت و حکومت و رهبری سیاسی و اجرایی و انقلابی مردم نیست، این کاری است که در انحصر خود مردم است و تا خود به میدان نیامده است، دیگری نمی‌تواند وکالت کار او را تعهد کند.» (مجموعه آثار ۴، بازگشت چاپ هفتم، ص ۲۵۷)

«مسئله اساسی برای مردم این است که حق و مامل، هنجار و تابه‌هار را در زمان خویش، در نظام خویش تشخیص بدهند. روشنگران کارش این است که این دورا در آگاهی مردم مشخص سازد، کار تمام است، انتخاب با خود مردم است و انتخاب مردم مسلم است و نیازی به دیکتاتوری پرولتاریایی نیست. لازماً کارهای فی‌الذین قادر به این انتخاب نیستند.» (مجموعه آثار ۲۲، صفحه ۲۷۷)

## ۶ - آگاهی

ویژگی دیگر اصلاحات که شاید مهم‌ترین آن باشد بالا بردن سطح آگاهی مردم در جهت رشد فکری و اجتماعی آنها است.

دکتر شریعتی وجه تمایز انسان از سایر موجودات را آگاهی و اختیار و آزادی می‌داند، زیرا همه آنها محکوم سرنوشت جبری خویش اند و تنها «انسان» است که می‌تواند از جبر زمان خارج شود.

«همه موجودات و نیروهای این جهان محکوم سرنوشت جبری و سرنوشت قدرتی و آرا، بادیگران و آگاهی کامل از آنچه که می‌گزند و خلاصه امکان سریجه‌ی از جبر حاکم نمی‌تواند «خود انسانی» را بیابد، و نیز در مسیر از سلسله جبری علیت که همه بدن بسته‌اند رها