

# دفترهای بنیاد

دوره جدید / سال اول / شماره ۴ / مهر ۱۴۰۰

پیرامون نسبت اندیشه شریعتی و بنیادگرایی دینی  
و تأثیر آن بر جنبش‌های منطقه

## شریعتی و «نا» بنیادگرایی



# دفترهای بنیاد

دوره جدید / شماره ۴ / مهر ۱۴۰۰

زیر نظر بنیاد فرهنگی شریعتی

طراحی و صفحه‌آرایی: فواد آرام راد

نقاشی‌های ابتدای بخش‌ها و روی جلد: Emilio Scanavino

[www.drshariati.org](http://www.drshariati.org)

[@instagram.com/drshariati](https://www.instagram.com/drshariati)

[t.me/shariatifoundation](https://t.me/shariatifoundation)

«در مشی شریعتی، توجه به مسئله‌ی اجتماعی از چند جهت بارز است: شریعتی پس از دانشگاه به حسینیه ارشاد رفت، زبان عامتری نسبت به زبان تخصصی دانشگاهی برگزید و مضامین و مباحث عمومی تری انتخاب نمود، دین را به عنوان هسته‌ی سخت فرهنگ مردم شناسایی کرد و حیات دینی مردم را موضوع نقد و اصلاح خود قرار داد. انتخاب نقش روشنفکر جمعی و عمومی، نقد و اصلاح دین زیسته و همچنین توجه به امر اجتماعی با تأکید بر عدالت و دموکراسی اجتماعی، از ویژگی‌های بارز مشی شریعتی بود و به میزانی که پروژه‌اش در این مسیر پیش رفت، موفق تر عمل کرد. از این روست که به تعبیر علی رهنما، شریعتی نخستین روشنفکری بود که فعالیت‌هایش توانست با یک جنبش عمومی در جامعه پیوند خورده و تأثیرگذار باشد. از این رو بازگشت به این الگوی اجتماعی اصلاح دینی با اصلاح اجتماعی قرابت دارد، می‌تواند به عنوان بدیل بنیادگرایی مطرح گردد. بازسازی، تقویت و بازپس‌گیری جامعه و اصلاح دین، محورهای این پروژه‌ی بدیل هستند.»

سارا شریعتی. برگرفته از سخنرانی «اصلاح دینی، همچون اصلاح اجتماعی» ۱۹۹۶

## بنیاد فرهنگی دکتر علی شریعتی

بنیاد فرهنگی شریعتی بر آن است که طی سلسله‌ی دفترهایی، پرونده‌های ویژه‌ای را پیرامون نسبت اندیشه‌ی شریعتی و حوزه‌های مختلف تفکر و مسائل دوران انتشار دهد. هدف از انتشار این دفاتر عبارت است از:

۱. باز نشر مهم‌ترین مقالات، نشست‌ها و تولیدات فکری که در طی دو دهه اخیر انتشار یافته‌اند و مراجعه دوباره به آنها نشان دهنده تداوم ایده‌هایی است که چهل سال پس از شریعتی همچنان مطرح و مناقشه برانگیز است. ۲. ضرورت جمع‌بندی و دسته‌بندی موضوعی مقالات آرشیوی به قصد انسجام بخشی و طرح افکنی مباحث در جامعه فکری ما. ۳. طرح مباحث جدید با انجام مصاحبه‌ها و برگزاری نشست‌های حول مباحث فکری و اجتماعی روز.

تاکنون سه جلد از دفاتر بنیاد تحت عنوان، در حاشیه متن (۱۳۷۹)، خودکاوی ملی در عصر جهانی شدن (۱۳۸۱) و دین و ایدئولوژی (۱۳۸۵) انتشار یافته‌اند. انتشار دفترهای بنیاد در دوره جدید به شکل منظم و الکترونیک پی گرفته خواهد شد.

# دفترهای بنیاد

پیرامون نسبت اندیشه شریعتی و بنیادگرایی دینی  
و تأثیر آن بر جنبش‌های منطقه

## مقالات، گفت‌وگوها و نشست‌ها

اصلاح دینی همچون اصلاح اجتماعی پروژه بدیل بنیادگرایی دینی / ۸  
سازاشریعتی

نوشریعتی و بنیادگرایی / ۲۶  
هاشم آقاچری

دغدغ‌ی شریعتی «اصالت» و بازگشت به خویشتن بود، نه دین / ۳۶  
گفت‌وگو با فاطمه صادقی

پروتستان‌تیسیم و فهم شریعتی از آن / ۵۶  
گفت‌وگوی سوسن شریعتی با تقی رحمانی

شریعتی، اهل سنت و فهم دموکراتیک دین / ۱۲۲  
حسین میرزانی

فرم دینی به مثابه پروژه‌ی اجتماعی آری یا نه؟ / ۱۳۸  
نشستی با حضور علی قاسمی، سیاوش ستاری و سوسن شریعتی

شریعتی نواندیش دینی بود نه اصولگرای دینی / ۱۵۲  
گفت‌وگو با احسان شریعتی

## کتاب‌ها

نزاع سنت و تجدد / ۱۶۲

روشنفکران ایران و غرب / ۱۶۲

خودکاوی ملی در عصر جهانی شدن / ۱۶۳

تبارشناسی عقلانیت مدرن / ۱۶۴

شریعتی: نقاد سنت، قدرت، مدرنیته / ۱۶۵

دین و ایدئولوژی / ۱۶۶

کویر تجربه‌ی مدرنیته‌ی ایرانی / ۱۶۷

زیر سقف اعتماد / ۱۶۷

فراتر از شریعتی / ۱۶۸

## شریعتی در منطقه

شریعتی چگونه صادر شد؟ / ۱۷۲

عبداللطیف پدرام، شادی آیدین، مصطفی اللباد، سیف‌الله ملاجان، حسین نازلی آیدین

از تحریم مسعود و مزاری تا میانجیگری ایران / ۱۹۴

گفت‌وگو با محسن روحی صفت

گستره‌ی فرهنگ در اندیشه‌ی دکتر شریعتی و احمد شاه مسعود / ۲۰۰

حسین میرزانی

هنوز هم شریعتی حرف اول را در افغانستان می‌زند / ۲۱۰

حامد رضایی

اندیشه‌ی شریعتی و جریان چپ مستقل افغانستان / ۲۲۰

لطیف پدرام

شریعتی در ترکیه / ۲۲۸

گفت‌وگو با خلیل ابراهیم بینگون

آثار شریعتی از پرفروش‌ترین کتاب‌های ترکیه است / ۲۳۶

گفت‌وگو با مسعود صدرمحمدی

سیمای شریعتی در ترکیه از عبدالله اوچالان تا عدالت و توسعه / ۲۴۶

ارسلان صحت و مهدی شبانی

چپ اسلامی در جهان عرب متأثر از دکتر شریعتی است / ۲۵۴

گفت‌وگو با حجت‌الله جودکی

شریعتی؛ چپ اسلام‌گرا یا چپ‌گرای مسلمان؟ / ۲۶۶

گفت‌وگو با عباس برومنداعلم

هفتاد پایان نامه لبنانی درباره شریعتی / ۲۷۸

محمد حسین بزای

ترجمه بازگشت به خویشتن و فروش کم‌نظیر آن در مصر / ۲۸۴

شریعتی اخلاقیات را از روش‌شناسی جدا می‌کرد / ۲۸۸

گفت‌وگو با دکتر ساری حنفی

چرا نمی‌توان شریعتی را نادیده گرفت؟ / ۲۹۴

گفت‌وگو با سیدفرید العطاس

## مقالات، گفت‌وگوها و نشست‌ها



# اصلاح دینی همچون اصلاح اجتماعی پروژه بدیل بنیادگرایی دینی

سارا شریعتی

مقاله ارائه شده در سمپوزیوم «اکنون، ما و شریعتی» / آذر ۱۳۹۶

## چکیده

چرا پس از دو قرن اصلاح دینی و با وجود تحرک فکری‌ای که از زمان سید جمال تا دوره‌ی شریعتی در کشورهای اسلامی بوجود آمده است، "بنیادگرایی" اسلامی، امروزه به چهره مسلط و خبرساز اسلام بدل شده است و اصلاح دینی دیگر گفتمانی هژمونیک نیست؟ رشد و گسترش بنیادگرایی را در زمینه‌ی اسلامی چگونه می‌توان توضیح داد؟ چرا به عنوان مثال، طالبانی که مدام سرکوب می‌شوند و اجماعی نسبت به تحجر و تعصب مذهبی آنان وجود دارد، پیوسته بازتولید و تکثیر می‌شوند؟ علت بقا و نحوه‌ی رشد این جریان‌ات در زمینه‌ی کشورهای اسلامی چیست؟

این مقاله می‌کوشد، بنیادگرایی دینی را با ظهور آنچه به عنوان "مسئله جدید اجتماعی" خوانده می‌شود، توضیح دهد. فرض مقاله براین است که در کشورهای اسلامی، بنیادگرایی خلایی را پر کرد که اصلاح‌گری دینی در تحول تاریخی خود، با اغماض مسئله‌ی اجتماعی به جا گذاشت. اصلاح دینی یا با قدرت سیاسی درگیر شد که چهره‌ای پیش‌گام و مبارز یافت و زندان و شهادت سرنوشت محتوم آن شد یا با تخصصی شدن کار فکری، بیانی نظری و نخبه‌گرایانه یافت و در هر دو حال، از مسائل اجتماعی و مطالبات مردمی

۱ Pierre Rosanvallon. 1997. La nouvelle question sociale. Repenser l'état providence. Folio. Paris.

فاصله گرفت. نقد انضمامی و اجتماعی به نقد ذهنی و گسسته از جامعه تبدیل شد و رابطه‌ی نقد و رهائی بخشی گسست و وجه اجتماعی، جمعی و عمومی پروژه‌ی اصلاح دینی در سایه قرار گرفت. این خلا را در زمینه‌ی کشورهای اسلامی، بنیادگرایی دینی پر کرد. توجه به متن جامعه و مسائل اجتماعی، برگ برنده‌ی بنیادگرایی دینی بود و از این روست که بنیادگرایی با پیوپولیسیم نسبت یافت، در نتیجه می‌توان گفت که بنیادگرایی هم یک مسئله است و هم واکنشی به مسئله.

در این میان، شریعتی در زمان خود الگوی متمایزی ارائه کرد. در مشی وی، توجه به مسئله‌ی اجتماعی از چند جهت بارز بود: شریعتی پس از دانشگاه به حسینیه ارشاد رفت، زبان عامتری نسبت به زبان تخصصی دانشگاهی برگزید و مضامین و مباحث عمومی‌تری انتخاب نمود، دین را به عنوان هسته‌ی سخت فرهنگ مردم شناسایی کرد و حیات دینی مردم را موضوع نقد و اصلاح خود قرار داد. انتخاب نقش روشنفکر جمعی و عمومی، نقد و اصلاح دین زیسته و همچنین توجه به امر اجتماعی با تاکید بر عدالت و دمکراسی اجتماعی، از ویژگی‌های بارز مشی شریعتی بود و به میزانی که پروژه‌اش در این مسیر پیش رفت، موفق تر عمل کرد. از این روست که به تعبیر علی رهنما، شریعتی نخستین روشنفکری بود که فعالیت‌هایش توانست با یک جنبش عمومی در جامعه پیوند خورده و تأثیرگذار باشد.

از این رو بازگشت به این الگوی اجتماعی اصلاح دینی با اصلاح اجتماعی قرابت دارد، می‌تواند به عنوان بدیل بنیادگرایی مطرح گردد. بازسازی، تقویت و بازپس گیری جامعه و اصلاح دین محورهای این پروژه‌ی بدیل هستند.

## طرح مسئله

در شرایط ظهور انواع بنیادگرایی‌ها در ادیان و در اسلام، پرسش از اصلاح دینی در اسلام به عنوان ضد-پروژه‌ی بنیادگرایی، پرسشی اساسی است. دو قرن است که اصلاح دینی در اسلام، سابقه دارد. چهره‌های بسیاری از زمان سید جمال، موضوعاتی چون تاریخ اسلام و اوج و افول آن، نسبت دین، دنیا و دولت، و همچنین خوانش متن را به عنوان مهمترین سرفصل‌های جریان اصلاح دینی، مورد بازخوانی انتقادی خود قرار داده‌اند. با این حال، اسلام امروز بیش از هر زمان، با جریاناتی چون طالبان و القاعده و داعش معرفی می‌شود. چرا با وجود تحرک فکری‌ای که از زمان سید جمال تا امروز، در کشورهای اسلامی بوجود آمده است، "بنیادگرایی" به چهره مسلط و خبرساز اسلام

بدل گردیده است؟ دو قرن اصلاح دینی، چه نتایجی به همراه داشته است؟ ظهور بنیادگرایی را چگونه می‌توان تحلیل کرد؟ پس از دو قرن اصلاح دینی، اگر تأثیر سیاسی و بسیج اجتماعی را معیار قرار دهیم، به نظر می‌رسد پروژه‌ی اصلاح دینی، نه با پیش رفت بلکه با عقب‌گرد رو به روست. این عقب‌نشینی را به چه عواملی می‌توان نسبت داد؟ و آیا می‌توان گفت که پروژه‌ی اصلاح دینی، پروژه‌ای ناکام بوده است؟

پاسخ‌های متفاوتی به این پرسش‌ها داده شده است. در تحلیل پدیده‌ی بنیادگرایی در زمینه‌ی اسلامی، به عامل فکری، آموزه‌های اعتقادی و متن مقدس اسلام و همچنین به عوامل ژئوپلیتیک منطقه توجه شده است، حتی سوبیه‌های روانشناختی بنیادگرایی مورد ارزیابی و نقد قرار گرفته‌اند، اما اغلب این تحلیل‌ها کمتر به بستر اجتماعی ظهور، رشد و مشخصا بازتولید این جریان پرداخته‌اند و نسبت میان ظهور بنیادگرایی با ظهور آنچه در علوم اجتماعی تحت عنوان "مسئله‌ی جدید اجتماعی"<sup>۲</sup> خوانده می‌شود، مغفول مانده است. این تحلیل‌ها یا به سمت تحلیل فکری و دینی، پرسش از متن مقدس و آموزه‌های فکری یا به سمت تحلیل سیاسی، روابط قدرت در سطح منطقه‌ای و بین‌المللی سمت و سو یافته‌اند. این تحلیل‌ها اما نمی‌توانند توضیح دهند که چرا به عنوان مثال، طالبانی که مدام سرکوب می‌شوند، بازتولید، تکثیر و بقا پیدا می‌کنند؟ به نظر می‌رسد، پاسخ به این دست سوالات را می‌بایست نه صرفاً در فکر و نه فقط در سیاست بلکه در جامعه و روابط اجتماعی نیز جستجو کرد. جامعه‌ای که امروز شاهد بازگشت مسائل جدید اجتماعی است که به گفته‌ی روبرت کاستل<sup>۳</sup>، زمینه‌ی ظهورشان را می‌بایست در کانون‌های تولید و توزیع ثروت، حاکمیت بی‌رقیب سرمایه، افول حمایت‌های اجتماعی و شکنندگی موقعیت‌ها و پایگاه‌ها تحلیل کرد. ظهور پدیده‌ی حذف شدگان، مطرودان و کسانی که از هیچ موقعیت اجتماعی برخوردار نیستند، یکی از بارزترین شواهد بازگشت مسئله‌ی اجتماعی در عصر حاضر است.

این پرسش‌ها با مقایسه دو تصویر از اسلام، تامل برانگیز می‌گردند. تصویر اسلام قرن

۲ شکل‌گیری آنچه به عنوان "مسئله‌ی اجتماعی" خوانده می‌شود، در قرن نوزده ناشی از شرایطی همچون از بین رفتن نظم اقتصادی سنتی، شکل‌گیری جوامع کار و سرمایه و نظام حقوق‌گیری، اختراعات جدید تکنولوژیک، ظهور ماشین و... بود که بدنال انقلاب صنعتی در جوامع مدرن بوجود آمد، این شرایط جدید با رشد فقر و نابرابری‌های اقتصادی و بدنال آن، گسترش اعتراضات اجتماعی همراه بود. در واقع، ظهور جریاناتی چون جنبش تعاونی‌گرا، کمونیزم، مسیحیت اجتماعی و... در پاسخ به این مسائل اجتماعی شکل گرفته‌اند. امروزه بار دیگر از مسئله جدید اجتماعی و برخی از بازگشت مسئله اجتماعی سخن می‌گویند.

۳ Robert Castel. 1999. Les métamorphoses de la question sociale. Poche. Folio essais.



عکس: شقایق صفی‌خانی / عینا

مسئله‌ی اسلام قرن بیستم و یکم بیش از هر زمان، مسئله‌ای اجتماعی است. مسئله یا مسائل جدید اجتماعی که به پرسش از زیست مشترک و مای جمعی مربوط می‌شود و همزمان با طرح مجدد آن در سطح جهانی، کشورهای اسلامی را نیز درگیر می‌کند. نظام تعلقات ما چیست؟ بنیان‌های زیست مشترک‌مان کدام است؟ این پرسش‌ها زمانی شکل گرفت که همه چیز حکایت از سست شدن کلیت‌های همبسته‌ساز داشت: تضعیف جامعه، فروپاشی نظام تعلقات اجتماعی، قلمروزدایی و بی‌ریشگی که محصول نظم نوین اقتصادی بود که جامعه را مین‌گذاری می‌کرد. از این روست که در این کشورها، سپاه بنیادگرایان را مطرودان، مهاجران و حاشیه‌نشینان اجتماعی تشکیل می‌دهند، آنها که شناسایی نمی‌شوند، به رسمیت شناخته نمی‌شوند، بی‌شناسنامه‌ها که شمارش نمی‌شوند، قوم و قباایلی که به دلیل سیاست جا به جایی جمعیتی از بین رفته‌اند، بیکاری که تمیزه می‌کند و ساختارهای اجتماعی را از هم می‌گسلد، مهاجرانی بدون اوراق هویتی، جوانانی بدون تعلق، آنان که به تعبیر آلیس شرکی، چهره‌های امروزی دوزخیان روی زمین‌اند<sup>۴</sup>. این شرایط نشان از شکنندگی جوامعی دارد که در جذب نیروهای خود ناتوانند. جوامعی که انسجام خود را از دست داده‌اند و همه‌ی منابع انسجام‌بخش آن همچون خانواده، دین، دولت و... منابعی که بر اساس آنها، قرارداد‌های اجتماعی شکل می‌گرفت، سست و شکننده شده‌اند. بنیادگرایی‌ها در این بستر اجتماعی شکل گرفته و رشد کردند.

مدعای این مقاله این است که در زمینه‌ی اسلامی، بنیادگرایی با وعده‌ی ساخت یک جامعه‌ی جدید، پاسخی به این بحران‌ها بود و خلایبی را پر کرد که اصلاح‌گری دینی در تحول تاریخی خود به جا گذاشت و نقشی را ایفا کرد که اصلاح‌طلبی دینی در آن غایب بود. از این رو می‌توان گفت که اگر بنیادگرایی دینی مدام بازتولید شده و بقا پیدا می‌کند به این دلیل است که به نیازی پاسخ می‌دهد، کارکردی دارد و آن کارکرد، اجتماعی است. در طرح بنیادگرایی به عنوان یکی از مسائل دوران ما، اغلب از نسبت آن با مسئله اجتماعی غفلت می‌شود و فراموش می‌شود که بنیادگرایی علل ظهوری دارد، کارکردی دارد و به نیازهایی پاسخ می‌دهد و از این رو می‌توان گفت هم یک مسئله است و هم واکنش به یک مسئله. در نتیجه تامل در شناخت و فهم علل رشد و گسترش هر چند موقت آن، مقدمه‌ی هر بحثی است.

۴ Alice Chercki. 2009. Frantz fanon. Editions du Seuil.

بیستم و تصویر اسلام قرن بیست و یکم. تصویر اسلام قرن بیستم که با عنوان "عصر بیداری اسلام" شناخته می‌شود و با جریاناتی چون نهضت و اصلاح دینی، عقلانی‌سازی تفکر دینی و مبارزه ضد استعماری پیوند خورده است. اسلام قرن بیستم، با بازگشایی باب اجتهاد، جریان عقلانی‌سازی، توجه به علوم جدید و البته در نظر گرفتن آنچه "روح زمانه" نامیده شده است، شاخص می‌گردد و با عناوینی چون "احیا"، "اصلاح دینی"، "رفرماسیون" و بعدها، "روشنفکری و نواندیشی دینی" نام‌گذاری می‌شود. در عین حال، این تصویر فکری، وجه مبارزاتی نیز داشت. اغلب کشورهای اسلامی در قرن بیستم به استقلال رسیدند، استقلالی که محصول یک دوره‌ی مبارزه‌ی ملی بود و با جنبش‌های سیاسی ضد استبدادی نیز همراه گشت. تصویر دوم، تصویر اسلام قرن بیست و یکم است که با ظهور "بنیادگرایی" و جریانات جدیدی مانند طالبان، القاعده، داعش، بوکو حرام و... شناخته می‌شود. اسلامی نص‌گرا، هویت‌گرا و خشونت‌گرا. با مقایسه این دو تصویر این سوال پیش می‌آید که چه عامل یا عواملی باعث چرخش از اصلاح دینی به بنیادگرایی دینی شد و موقعیت امروزمین بنیادگرایی دینی را به چه عواملی می‌توان نسبت داد؟ در نتیجه، پرسش ما از چگونگی ظهور، رشد و علل بازتولید جریاناتی است که به عنوان بنیادگرایی اسلامی خوانده می‌شوند.

فرض این مقاله این است که اگر مسئله‌ی اسلام قرن بیستم، مسئله‌ای سیاسی بود،

در معنای خاص تاریخی، "بنیادگرایی" نام جریانی است که در پایان قرن نوزده در آمریکا در زمینه‌ی مسیحیت پروتستانی ظهور کرد و واکنشی به لیبرالیسم الهیاتی بود، اما از دهه‌ی هشتاد میلادی، این اصطلاح که مصداق تاریخی مشخصی داشت، معنایی عام یافت و به انواع افراط‌گرایی‌های دینی و غیر دینی (همچون بنیادگرایی لائیک، بنیادگرایی دولتی و بنیادگرایی بازار) اطلاق گردید که بر خوانشی جزئی از بنیادهای اعتقادی خود متکی بودند. بکارگیری این در حوزه‌ی اسلام، تکثرگرایشات مختلف در متن این جریان (مانند اسلام‌گرا، بنیادگرا، نوبنیادگرا، سلفی و...) و همچنین در زمینه‌های مختلف مذهبی (تسنن و تشیع)، این نام‌گذاری را به یکی از مناقشات مهم بدل کرده است. با این حال "بنیادگرایی" را می‌توان در کلیت خود، در برابر جریانی معرفی کرد که از قرن نوزده در کشورهای اسلامی آغاز شد و تحت عنوان اصلاح دینی یا "نوگرایی" در اسلام شناخته می‌شود.

تقدم زمانی اصلاح دینی - که با سید جمال، عبده و اقبال آغاز شد - از بنیادگرایی دینی - که اغلب با چهره‌هایی چون رشید رضا، مودودی و سید قطب معرفی می‌شود - و همچنین شناسایی این دو جریان، به عنوان جریانانی بازگشتی - بازگشت به متن و به سنت اولیه - باعث شد که برخی، نه از وجود دو جریان آلترناتیو، که از قرابت ترجیحی اصلاح‌گری دینی و بنیادگرایی سخن بگویند و ادعا کنند که بنیادگرایی دینی، محصول طبیعی اصلاح دینی است و نمی‌توان از آن به عنوان بدیلی در برابر اصلاح دینی سخن گفت. اگر وجوه جدلی این بحث را نادیده بگیریم، روشن است که جریان اصلاح دینی که از نظر سید جمال "تقریبی" است، به گفته‌ی عبده، "اجتهادی" است، به تعبیر اقبال بر "اصل حرکت در اسلام" تاکید می‌کند، به گفته‌ی عبدالرزاق بر "علوم جدید" تکیه دارد و به تعبیر شریعتی "روح زمانه" و "دستاوردهای علم" را در مبنای اجتهادی خود بکار می‌گیرد، نمی‌تواند با بنیادگرایی یکی گرفته شود. در حالی که اصلاح دینی بر عنصر زمان، علم و فرهنگ تاکید دارد، بنیادگرایی یک نص‌گرایی بی‌زمان - نفی تاریخ و شورش علیه تاریخ - است و بدون مداخله فرهنگ - نفی عنصر ملی - فرهنگی - است. بنیادگرایی در واقع به جریان افراطی در اسلام اطلاق می‌گردد که بر یک حقیقت واحد و ثابت به عنوان بنیاد اعتقادی تکیه دارد، حقیقتی که به دلیل خصلت الهی خود، تغییرناپذیر و غیر قابل انطباق است، تام و تمام است، تغییر نمی‌کند، با زمان تاریخی و زمینه‌ی اجتماعی انطباق نمی‌یابد و از این رو با هر گونه تکثرگرایی، نسبی‌گرایی، عقل‌گرایی، عرفی‌گرایی و... به عنوان ارزش‌های عصر جدید مقابله می‌کند و به عنوان جریانی نص‌گرا، هر گونه

اجتهاد، تفسیر و تکثر تفسیر دینی را بدعت قلمداد می‌نماید.

جریان اصلاح دینی که دستاوردهای علم را جهانی می‌داند، با بنیادگرایی که به تبع سید قطب<sup>۵</sup>، برخوردگرایی با علوم دارد، چه نسبتی می‌تواند برقرار نماید؟ درست است که هر دو جریان، در برابر سنت قرار می‌گیرند اما در حالی که اصلاح دینی به نقد محتوا و فرم سنت تاریخی می‌پردازد و از پالایش، استخراج و تصفیه آن سخن می‌گوید، جریان بنیادگرایی از نظر محتوایی سنت گراست و علی‌رغم نقد نهادهای تاریخی دین با دین تاریخی و سنتی قرابت مضمونی دارد، در عین حال که از ابزار و روش‌های مدرن برای اعمال الگوهای گذشته‌گرای خود استفاده می‌نماید. از این رو بنیادگرایی را می‌توان به معنای عام نه یک جریان اصلاحی بلکه واکنشی به جریان اصلاح دینی قلمداد کرد که همچون هر واکنشی نمی‌تواند به عنوان جریانی خود بنیان، اصیل و پایدار تلقی گردد. کاربرد وسیع و استفاده‌ی سخاوتمندانه از این اصطلاح در رسانه‌ها باعث گردیده است که وجه ممیزه‌ی بنیادگرایی، دیگر روشن نباشد. بنیادگرایی چیست؟ چه چیز در بنیادگرایی جدید و نوظهور است؟ بنیادگرایی چه نسبتی با دین، سنت و با مدرنیته دارد؟ و تفاوت آن با ارتجاع دینی چیست؟ تمایزش با سنت‌گرایی در کجاست؟ آیا واکنشی به مدرنیته است یا محصول آن؟ آیا متأثر از سنت عدالتخواهانه‌ی چپ است یا در نسبتی مستقیم با جریان اقتدارگرایانه‌ی راست افراطی؟ تفاوت بنیادگرایی با آنچه نوبنیادگرایی خوانده می‌شود، در چیست؟ این‌ها سوالاتی هستند که برای بر ساخت این اصطلاح و کاربرد دقیق آن در زمینه‌های مختلف فرهنگی می‌بایست به آنها پاسخ داد. از این رو به دلیل خلط رایج میان بنیادگرایی و داستان قدیمی ارتجاع دینی، ضرورت دارد پیشاپیش مقصود خود را از این اصطلاح روشن سازیم و مناسبت این نام‌گذاری را در زمینه‌ی اسلامی به پرسش بگیریم. آیا می‌توان از یک بنیادگرایی اسلامی سخن گفت؟ از

۵ سید قطب. نشانه‌های راه. نشر احسان.

۶ کاربرد این اصطلاح در زمینه‌ی غیر مسیحی و غیر پروتستانی مناقشه برانگیز است و اصولاً برای نام‌گذاری افراط‌گرایی در هر مذهبی، می‌بایست از اصطلاحی که در آن سنت رایج است و خود بکار می‌برد، استفاده نمود. فوندامانتالیسم، انتگرالیسم، ارتدکسی و... به جریانات تاریخی با مصادیق مشخص در فرهنگ مسیحی اشاره دارد که در دوره‌های تاریخی معین ظهور کرده و تحول یافته‌اند. عمومیت یافتن این مفاهیم در سطح جهانی و اطلاق این اصطلاحات خاص به جریانات مذهبی در تاریخ و فرهنگ کاملاً متفاوت، به دلیل جهانی شدن فرهنگ و مصادیق غربی - مسیحی است. همانطور که نمی‌توان از مثلاً وهابی‌های مسیحی نام برد و این اصطلاح به نظر خنده‌دار می‌آید، بنیادگرایان مسلمان نیز به همان اندازه بی‌ربط است. از این رو بهتر است به جای استفاده از اصطلاحاتی که مصادیق مشخص تاریخی دارند، از مفاهیم عامی چون افراط‌گرایی استفاده کرد که در هر زمینه‌ی تاریخی - فرهنگی مصادیق خاص خود را پیدا می‌کند. شرایط امروز با پنجاه سال قبل که از اصطلاحاتی چون پروتستانیزم اسلامی و... استفاده می‌شد، متفاوت است. امروزه



نظر برخی از پژوهشگران<sup>۷</sup>، اگر بنیادگرایی را به تبع الگوی پروتستانی آن، "بارگشت به متن به عنوان بنیان هر نقد و تحولی" تعریف کنیم، اسلام‌گرایان را نمی‌توان به عنوان بنیادگرا شناخت در حالی که برخی دیگر<sup>۸</sup> از پژوهشگران با تکیه بر نص‌گرایی جریان‌ات اسلام‌گرا، بر مناسبت این اصطلاح تأکید می‌کنند. جدا از جدال بر سر نام‌گذاری این جریان‌ات، پرسش از طبیعت بنیادگرایی نیز، نیازمند طرح مباحث مستقل دیگری است.

شاید بتوان مهم‌ترین شاخص بنیادگرایی و وجه متمایزکننده‌ی بنیادگرایی از ارتجاع و از سنت دینی را در این نکته دانست که بنیادگرایی یک ملغمه<sup>۹</sup> است، ملغمه‌ای از سنت و مدرنیته، راست و چپ، محافظه‌کاری و رادیکالیسم. از طرفی بنیادگرایی دینی با جریان‌ات سنتی، محافظه‌کار و راست نسبت دارد، از این رو که از نظر مبانی فکری، غیر اجتهادی است، بر تفسیر واحد مبتنی است، دیگری ستیز و نامتحمّل است و نظم نابرابر اجتماعی را دگرگون نمی‌سازد. از طرف دیگر با جریان‌ات مدرن، چپ و رادیکال شباهت می‌یابد به این دلیل که از تکنولوژی و ابزار مدرن استفاده می‌نماید، بر مردم و محرومان تکیه دارد و منشی رادیکال دارد. بنیادگرایی از سویی از اصلاح دینی، بارگشت به متن، نقد نهاد‌های تاریخی و شورش علیه دین سنتی وام می‌گیرد و از سوی دیگر به دلیل خوانش انحصارگرا، رد تفسیر و تاویل، نفی اجتهاد تحت عنوان بدعت، با جریان سنتی در دین هم صدا می‌شود و از ساز و کارهای مدرن برای بیان و اعمال حقیقت واحد خود استفاده می‌نماید. از سویی دیگر، بنیادگرایی در واکنش و در تقابل با ارزش‌های مدرن قد علم می‌کند و در گسست با سنت است، چون از کنترل و اقتدار نهاد رسمی دین خارج می‌شود و حتی گاه در برابر آن قرار می‌گیرد و از سوی دیگر، از نظر محتوای مطالبات دینی خود، وامدار سنت است و در تداوم آن. بنیادگرایی گاه بیانی محافظه‌کارانه می‌یابد و به ساخت یک اجتماع دینی به موازات جامعه‌ی کل می‌پردازد و گاه در تقابل با جامعه قرار می‌گیرد و بیانی مهاجم و رادیکال پیدا می‌کند. در تقابل با دیگری، به سیاست بیگانه‌ستیزی می‌گردد و با راست افراطی همسو می‌شود و در تقابل با ارزش‌های لیبرال

با نقد اروپامحوری و جهانی‌شدن به مثابه‌ی غربی‌شدن و به دنبال تحریک فکری‌ای که در جهان‌های غیر غربی بوجود آمده است، نیاز به سمت ابداع مفاهیم جدید و استخراج و تصفیه منابع فرهنگی برجسته شده و از این رو ضرورت دارد جدال نام‌گذاری جدی گرفته شود.

Bruno Etienne. 1987. L'islamisme radical, Hachette. ۷

Mohamed Tahar Bensaada. 2007. Le fondamentalisme islamique est-il soluble dans une théologie de la libération? 2007. ۸

Syncretisme ۹

پروژه‌ی اصلاح دینی شریعتی از آن رو که در ذیل الگوی اجتماعی طرح و بسط می‌یابد، پروژه‌ای در تحول دین واقعاً موجود بود که در سه چهره‌ی دین سنتی عامه‌ی مردم (تعبدی، تکراری و تقلیدی)، دین نهادینه (روحانیت) و دین دولتی (تشیع صفوی) تبلور می‌یافت. از این رو، در دوره‌ی ارشاد، مباحثی چون نماز، زیارت، حج، روحانیت، تقلید، شفاعت، مناسک، عزاداری‌ها و... که مهم‌ترین جلوه‌های دین عامه است، مورد بحث و نقد وی قرار می‌گیرند.

از ادبیات چپ استفاده می‌نماید.

این ملغمه از آن روست که بنیادگرایی دینی را که الیویه روا، چهره‌ی دین در عصر جهانی شدن دانسته است را می‌توان به عنوان چهره‌ی دین در عصر بحران نیز تعریف کرد. بحران مدرنیته، بحران معنا، بحران اجتماعی، بحران سرمایه‌داری، بحران سیاست و دمکراسی، بحران جهانی‌شدن و بر همین منوال، چهره‌ی دین در عصر پساها، و نه صرفاً در زمینه‌ی فلسفی بلکه همچنین در زمینه‌ی سیاسی و اقتصادی، "پاساسیاست"، "پسادمکراسی"، "پاساسکولاریسم". عصر اقلی‌کردن، کوچک‌کردن، کم‌رنگ‌کردن، خرد و متکثرکردن، نسبی‌کردن، شخصی‌کردن، خصوصی‌کردن دین و ایدئولوژی، بحران آرمان‌پردازی جمعی، بحران مبانی تخیلی جامعه، بحران همبستگی‌ها و پیمان‌ها در واکنش به عصر کوچک‌های زیبا اما بی‌ادعا، کوچک‌های زیبایی که بنیان‌ها را دگرگون نمی‌کنند، تفسیرهایی که به تغییر نمی‌انجامند، دینداری‌هایی که دنیا را به آخرت محول می‌کنند، در واکنش به تبدیل روشنفکر به دانشمند، مبارز به سیاستمدار، مومن به پژوهشگر، مردم به رای‌دهنده و... در این دوره است که بنیادگرا با حقیقت واحد، قاطع و لایتغیر دینی خود، ارزش‌ها و ضد ارزش‌های مسلط را به پرسش می‌گیرد، نهاد‌های رسمی دین و دولت را دور می‌زند، به سمت مردم رو می‌کند و در شرایط شکست ایدئولوژی‌های رهایی‌بخش پیشین و ناکام ماندن مطالبات مردمی، به عنوان یک دعوت ظهور می‌کند، در صورت یک ضد نهاد، یک اجتماع موازی، یک جماعت مهاجم و یک نوع سبک زندگی‌ای کاملاً دیگر در تضاد با ارزش‌های مسلط جامعه.

از این روست که می‌توان گفت، بنیادگرایی جریان‌ی ناامید است. ناامیدی که در بیان سیاسی‌اش بیانی تهاجمی می‌یابد و به خشونت و ترور متوسل می‌شود. این خشونت

با دین توجیه می‌شود و مشروعیت می‌یابد. بی‌سبب نیست که در پیرونده‌ی بنیادگرایی دینی، دین که پیش‌تر به عنوان منادی صلح، عامل انسجام اجتماعی و بنیان اخلاق شناخته می‌شد، متهم شده است. دینی که دیگر نه اسباب صلح و همبستگی که عامل جنگ و تفرقه، نه صرفاً در عراق و سوریه، بلکه همچنین در هند، آفریقا، ایرلند شمالی و در بحران بوسنی است.

بر این مبنا می‌توان ادعا کرد که بنیادگرایی دینی، که بنا به نقل مشهور پاپ فرانسیس، به عنوان "بیماری ادیان" شناخته می‌شود، در واقع بیان دینی بیماری جوامعی است که مبانی زیست‌جمعی‌شان سست و ناپایدار گردیده است و از این رو با تمسک به دین می‌کوشند مای‌مشترکی بسازند. چه، بنیادگرایی به تعبیر ژرژ کورم<sup>۱۰</sup>، نمونه‌ای از "بازگشت دین" در عصر جدید نیست، بلکه شاهدی از "توسل جستن به دین" در خدمت منافع اقتصادی-سیاسی و اجتماعی است. ظهور این بیماری که در همه ادیان تاریخی قابل تشخیص است، در جوامع اسلامی قرن بیست و یکم، به شرایط اجتماعی باز می‌گردد که زمینه را برای بروز آن مهیا ساخته‌اند. نئولیبرالیسم در حوزه اقتصاد، بحران دموکراسی در حوزه سیاسی، بی‌معنایی در حوزه فلسفی... مسائلی جهانی بود که کشورهای اسلامی نیز از آن بی‌نصیب نماندند اما در متن این کشورها، این جداافتادگی جریانات پیشگام، نخبگان اجتماعی و مرجعیت‌های فکری از متن جامعه، نارسایی ارتباطشان با مردم و بی‌توجهی به مطالبات مردمی بود که در مهیاکردن بستر اجتماعی برای رشد بنیادگرایی دینی نقش تعیین‌کننده‌ای داشت. بنیادگرایی اسلامی همچون بنیادگرایی در دیگر ادیان، در زمینه‌ی جهانی شکست‌الگوهای چپ، رشد ارزش‌های نولیبرالی، بحران قطعیت‌ها، ارزش‌ها و اخلاق جامعه‌ساز و آنچه بسیاری به عنوان "نیپیلیسم نسلی" خواندند، رشد یافت. این شرایط جهانی اما در زمینه‌ی خاص کشورهای اسلامی، جوامع پسااستعماری و تازه به استقلال رسیده، بحران خاورمیانه، انباشت مسائلی چون فقر تهیدستان، مهاجرت برای کار و زندگی بهتر، جا به جایی مرزها و بحران هویت‌ها و... شدت یافت.

در این شرایط جدید، اصلاح دینی به عنوان جریانی ریشه دار و قدیمی‌تر از بنیادگرایی، جریانی خاموش بود. نهضت فکری سیدجمال و الهیات عقلانی عبده و وارثان فکری آنان در قرن بیست و یکم، یا به سمت سیاست اصلاحی یا مبارزاتی کشیده شد که در

نهایت، سرکوب یا قربانی سیاست‌های روز شد، یا به سمت کار فکری و تخصصی رفت و بازخوانی تاریخ و متن مقدس و آموزه‌های فکری را موضوع تحقیقات خود قرار داد. با دمکراتیزه‌شدن آموزش و رسانه‌ها، این روشنفکران خود به تدریج به یک اجتماع مستقل بدل شده و از الگوی روشنفکر جمعی و میانجی میان قدرت و جامعه فاصله گرفتند. از طرفی ذهن و زبان و ادبیاتشان روز به روز تخصصی‌تر شده و از مسائل روز جامعه فاصله‌ی بیشتری گرفتند و از سوی دیگر، مسائل‌شان تغییر کرده و از مطالبات و مسائل روز و انضمامی جامعه‌ی اطراف خود فاصله گرفتند. سهم استبداد داخلی نیز در وجود آمدن این موقعیت تعیین‌کننده بود. بسیاری از چهره‌هایی که به جریان اصلاح دینی تعلق داشتند، ناگزیر از ترک کشور خود شدند. این شرایط، عملاً باعث شد که روشنفکران، مباحث و مسائل‌شان را بیشتر با "نخبگان جهانی" شده<sup>۱۱</sup> تنظیم کنند تا با مطالبات اجتماعی مردم. دوری خود خواسته یا تحمیلی از جامعه، زبان این اصلاح‌گرایان را نخبه‌گرایانه‌تر کرد، رابطه‌شان را از جامعه، دورتر، مخاطبان‌شان را محدودتر و عملاً دین مردم را واگذار نمودند و تلاش خود را بر تحول در دین عالمان گذاشتند. این شرایط، اصلاح دینی را به تدریج از یک نهضت وسیع اجتماعی و یک جریان تحول فرهنگی و دینی، به سمت ذهنی‌گرایی، نخبه‌گرایی و فرقه‌ای شدن سوق داد. در حالی که بنیادگرایی دینی بر خلاف جریان اصلاح دینی، علاوه بر دعاوی سیاسی-دینی خود، یک نقش جدی اجتماعی نیز ایفا کرد. در حالی که اصلاح دینی به تعبیر وبر، بیانی بیش از پیش "ذوق محورانه" می‌یافت، بنیادگرایی با پوپولیسم که در زمینه‌ی فقر اجتماعی و سردرگمی مردم رشد یافت و واکنشی به بی‌توجهی نخبگان سیاسی و فکری به مسائل اجتماعی بود، نسبت یافت. توجه به متن جامعه، عموم مردم، مسائل روزمره و پیش پا افتاده‌ی زندگی و مطالبات اجتماعی مردم، برگ برنده‌ی بنیادگرایی دینی بود.

#### ۱ پرسش از بنیادگرایی در زمینه‌ی ایرانی

در ایران نیز به تبع کل کشورهای اسلامی، اصلاح دینی دو الگو را پیش گرفت: الگوی سیاسی و مبارزه‌ی سیاسی و نشانه گرفتن قدرت، دولت و حکومت و الگوی فرهنگی و کار روشنفکری. اصلاح‌گران دینی یا به مبارزه سیاسی کشیده شدند و زندان و شهادت سرنوشت محتومشان بود یا به سمت کار فرهنگی، گفتن و نوشتن و خواندن. در این تصویر،

۱۱ Elite globalise. تعبیر پیتر برگر. در

Le réenchantement du monde. 2001. Traduit et présenté par Jean Luc Pothier. Bayard.

۱۰ George Corme. 2006. La question religieuse au XXIème siècle. Géopolitique et crise de la postmodernité. Édition la découverte.

مسئله‌ی سیاسی و مسئله‌ی فرهنگی، صورت‌بندی شده بود اما مسئله‌ی اجتماعی به نظر می‌رسید هنوز در موقعیتی فرودست‌تر قرار دارد، در الویت نیست، یا به خودمختاری نرسیده است. با این حال، می‌توان گفت که در مقایسه با نسل بعد روشنفکران دینی، توجه به مسائل اجتماعی از موقعیت قابل توجه‌تری برخوردار بود<sup>۱۲</sup>. زبان‌شان عامتر بود، مضامین و مباحثشان، عمومی‌تر، در پایگاه‌های مردمی‌تری چون مساجد حضور داشتند، از نزدیک به نقد سنتی می‌پرداختند که از نظر فرهنگی بدان تعلق داشتند و همه‌ی مناسبت‌های حیات دینی مردم را موضوع نقد و اصلاح خود قرار می‌دادند. پس از انقلاب، موقعیت فرودست جامعه، در گفتمان روشنفکران دینی، تشدید شد و مسئله اجتماعی به تدریج از دایره‌ی اصلاح دینی بیرون رانده شد. در برابر دین به قدرت رسیده و به نظام تبدیل شده، دو واکنش شکل گرفت. در واکنش به دین به شدت دنیوی و سیاسی، دغدغه‌ی خلوص دینی و پالایش دین بوجود آمد و گرایشی به سمت دینی معنوی، غیردنیوی و غیرسیاسی‌تر شکل گرفت. معنویت‌گرایی، گرایش به عرفان‌های جدید و مناسکی چون اعتکاف که ظاهراً نوعی خلوت‌گزینی و تجربه‌ی فردی معنوی بود... همگی نشانه‌هایی از رشد این گرایش بودند. از سوی دیگر، در واکنش به ذهنی‌گرایی و تخصص‌گرایی روشنفکری که پس از انقلاب با ظهور پارادایم‌های معرفت‌شناختی، وجود‌شناختی، هرمنوتیک، پسا مدرن و... تقویت شده بود، جامعه با پدیده‌هایی چون احیای دین عامه، مناسک‌گرایی و شورمندی دینی<sup>۱۳</sup> مواجه شد. در هر دوره اما، غایب پروژه‌ی اصلاح دینی، حوزه‌ی اجتماعی بود.

در سطح جهانی نیز، غفلت از مسئله‌ی اجتماعی در پروژه‌های اصلاح دینی بارز بود. جریان‌های دینی چون اومانیزم، پروتستان‌تیزم، فوندامنتالیسم و حتی آنچه لیبرالیسم الهیاتی خوانده می‌شد، در ایران انعکاس و طنین یافتند و لوتر و کالون و اراسموس و شلایرماخر، بدل‌های بومی یافتند اما برعکس، مسیحیت اجتماعی، الهیات رهایی‌بخش، کشیش‌های کارگر یا حتی آنارشسیسم مسیحی که دعوت به جامعه‌ای بدون سلطه، مبتنی بر تعاون و مدیریت خودمختار بود، انعکاس نیافت. از اسلامی شدن رادیکالیزاسیون سیاسی گفته شد اما از اسلامی شدن جنبش‌های اجتماعی سخنی نرفت. از رادیکالیزاسیون اسلام گفتند اما این رادیکالیزاسیون، صرفاً در معنای خشونت

۱۲ به عنوان نمونه، بازگان نهضت انجمن‌سازی راه اندازی کرده بود، طالقانی به شوراها تکیه می‌کرد و شریعتی از دانشگاه به حسینیه ارشاد رفته بود.

Emotionalism religieus ۱۳

سیاسی در برابر قدرت‌های مستقر، تعبیر و تفسیر شد و به سوی دیگر آن که تعمیق مطالبات اجتماعی در کشورهای اسلامی بود، توجهی نشان داده نشد. به این ترتیب به تدریج رابطه‌ی نقد روشنفکری و رهایی‌بخشی اجتماعی گسست و وجه اجتماعی، جمعی و عمومی پروژه‌ی اصلاح دینی در سایه قرار گرفت. این شرایط منجر به ظهور و رشد گرایش‌های بنیادگرایانه و قرائت‌های تمامیت‌خواهانه و تمایلات عوام‌گرایانه‌ی بسیاری شد اما به دلایل خاص زمینه‌ی ایرانی، ما با نمونه‌هایی چون طالبان، داعش و بوکو حرام رو به رو نبوده‌ایم و در زمینه‌ی ایرانی، گرایش‌های بنیادگرایانه در شکل و شمایل دیگری ظهور یافتند. از جمله خودویژگی‌های زمینه‌ی ایرانی که آن را از دیگر کشورهای اسلامی متمایز می‌کرد، می‌توان به موقعیت نهاد دین به عنوان نهاد انتظام‌بخش میدان دین و همچنین پیشینه تاریخی جریان اصلاح فکر و روشنفکری دینی در ایران اشاره کرد که شروط ذهنی و عینی، جهت اعمال خشونت و ترور را ناممکن می‌کرد. با این حال، گرایش‌های بنیادگرایانه که به شکل ضعیف تا پیش از انقلاب نیز وجود داشت، پس از انقلاب، جلوه‌های پراکنده و متعدد دیگری یافت.

#### الگوی شریعتی: الگوی اجتماعی اصلاح دینی

در میانه این مردم‌گرایی و نخبه‌گرایی، الگوی شریعتی، الگوی دیگری بود. شریعتی در دوره‌ی دانشگاه مشهد، دوره‌ی کویریات و گفتگوهای تنهایی به نخبه‌گرایی متهم می‌شود، به اینکه فرسنگ‌ها سال نوری با جامعه و مردم خود فاصله دارد و در دوره‌ی ارشاد، به دلیل ارجاعش به فرهنگ دینی مردم و استفاده از نمادها و زبان مذهبی به عوام‌گرایی متهم است. شریعتی اما الگوی روشنفکر را پیامبرانه می‌داند، پیامبری که به معراج می‌رود اما به میان مردم خود باز می‌گردد. از این رو می‌توان الگوی شریعتی را الگوی اجتماعی اصلاح دینی نامید و تنوع عناوینی چون "اجتماعیات"، "زمان‌های اجتماعی"، "جامعه‌شناسی" و "جامعه‌فهمی" را در آثارش، از همین منظر تحلیل کرد. در الگوی شریعتی و مشی آگاهی‌بخش وی، توجه به مسئله‌ی اجتماعی از چند جهت بارز است: اتخاذ رویکرد جامعه‌شناختی، توجه به امر اجتماعی، شناسایی دین به عنوان هسته‌ی سخت فرهنگ جامعه، نقد و اصلاح سنت دینی و دین عموم جامعه، انتخاب نقش روشنفکر جمعی، مخاطب قرار دادن اقشار اجتماعی و توجه به مردم، از ویژگی‌های بارز مشی آگاهی‌بخش شریعتی بود.

"نقد دین در آلمان به پایان رسیده است و نقد دین پیش فرض همه نقدهاست"<sup>۱۴</sup>، این سخن مارکس اما از نظر شریعتی در خصوص جوامع اسلامی صادق نیست و برخلاف نظر فانون<sup>۱۵</sup>، که نقش دین را برجسته نمی‌کرد، وی به شکاف شمال و جنوب و موقعیت تحت سلطه کشورهای ما اشاره می‌کند اما توجه دارد که ما در زمینه تاریخی "مرگ خدا" یا "فرار خدایان" نیستیم و نقد دین تاریخی در این جامعه، برخلاف اروپا هنوز انجام نشده است. از این رو، در شرایطی که مبارزه با سه «اس» یعنی استبداد و استثمار و استعمار اهمیت داشت<sup>۱۶</sup>، وی بر نقش تعیین‌کننده‌ی استحمار تکیه می‌کند، بر نقش «علت‌العلل» استحمار به نسبت دو وجه دیگر سیاسی و اقتصادی تأکید دارد و سهم استحمار دینی را در فرهنگ و سنت اجتماعی برجسته می‌سازد.

از نظر شریعتی، در جوامع اسلامی، دین در عین حال شیوه‌ی انحصاری جهان‌بینی و عامل سازمان‌دهنده زندگی اجتماعی و مبنای مشروعیت قدرت سیاسی است و هرگونه تضاد طبقاتی و یا سیاسی با مذهب بیان می‌شود. از این رو به روشنفکران عصرخویش پیشنهاد می‌کند که امر دینی را بیش از هر چیز به عنوان یک پدیده‌ی اجتماعی در نظر گیرند و به ساختار و منطق درونی و خاص حوزه‌ی دین توجه کنند. شریعتی دو کارکرد اجتماعی مشروعیت بخش و همچنین اعتراضی دین را از یکدیگر متمایز می‌نماید. وی بی‌آنکه بخواهد بینشی انحصاری از دین ارائه دهد، معتقد است که دین افیونی مخدر و در عین حال علاج بخش است، علت مستقلی که می‌تواند نقشی استحمار و همچنین آگاهی بخش ایفا نماید که این نقش در رابطه با ادوار تاریخی و همچنین موقعیت دین به عنوان یک نهاد ایستا و یا یک نهضت پویا است. «مذهب دو گونه است: یکی علیه دیگری [...] یک مذهب واحد وجود ندارد، حتی خود اسلام. یکی اسلامی است منحنط، اسلامی که جنایت می‌کند، اسلامی که ارتجاع و تخدیر را به وجود می‌آورد، اسلامی که آزادی را قربانی می‌کند، اسلامی که در تاریخ، همیشه توجیه‌کننده‌ی وضع موجود بوده است و یکی اسلامی که با این اسلام بزرگترین مبارزه را کرده و خودش قربانی این اسلام شده است، مسیحیت نیز همچنین است، مذهب زرتشت نیز هم همچنین<sup>۱۷</sup>». با این حال، دین نیز همچون سیاست از نظر اجتماعی و اقتصادی متعین است و روند تاریخی

۱۴ مارکس. ۱۳۸۱. درباره مسئله یهود، گامی در نقد فلسفه حق هگل. ترجمه دکتر مرتضی محیط. نشر اختران. ص ۵۳.

۱۵ رجوع شود به م. آ. ۳۰. ص ۶-۷

۱۶ رجوع شود به م. آ. ۳۰. ص ۶-۷

۱۷ م. آ. ۲۳. ص. ۷۳. ۸۷.

استحمار دینی یا ایدئولوژیک، سلطه‌ی سیاسی و استثمار اقتصادی همزمان به شکلی به هم پیوسته و دیالکتیک نمود می‌یابد.

پروژه‌ی اصلاح دینی شریعتی از آن رو که در ذیل الگوی اجتماعی طرح و بسط می‌یابد، پروژه‌ای در تحول دین واقعا موجود بود که در سه چهره‌ی دین سنتی عامه‌ی مردم (تعبدی، تکراری و تقلیدی)، دین نهادینه (روحانیت) و دین دولتی (تشیع صفوی) تبلور می‌یافت. از این رو، در دوره‌ی ارشاد، مباحثی چون نماز، زیارت، حج، روحانیت، تقلید، شفاعت، مناسک، عزاداری‌ها و... که مهم‌ترین جلوه‌های دین عامه است، مورد بحث و نقد وی قرار می‌گیرند. اختصاص دادن حجم بسیاری از مجموعه آثار شریعتی به زندگی، تاریخ و پیام چهره‌هایی چون پیامبر، ائمه‌ی شیعی و معرفی نام‌های گمنام‌تری در این سنت همچون ابوذر غفاری، حر و حجر بن عدی نشان از دغدغه‌ی وی در پالایش دین واقعا موجود، دین زیسته و باورهای عموم مردم و استخراج و تصفیه‌ی منابع فرهنگی و دینی آنان است.

یکی از مهم‌ترین نقدهایی که به جریان روشنفکری انجام گرفته و در آثار شریعتی نیز به کرات تکرار شده است، دوسویگی و ابهام روشنفکران در نسبت‌شان با مردم است. این ابهام در میان روشنفکران مذهبی، برجسته‌تر است، از آن رو که به گفته‌ی شریعتی، مذهب همواره در خطر عوام‌زدگی است و در نتیجه، روشنفکر مذهبی برای پرهیز از این خطر، همواره می‌کوشد فاصله‌ی خود را با ادبیات و فرهنگ عامیانه بیشتر حفظ کند و در طرح و بسط پروژه‌ی اصلاحی خود، میل بیشتری به آشنایی‌زدایی و ارجاع به منابع غیردینی و غیرسنتی دارد. وی از ترس اینکه به عوام‌زدگی متهم نشود، از عوام فاصله می‌گیرد و این فاصله‌گیری نخست در ذهن و زبان و ادبیات وی نمود می‌یابد.

جدا از وجه کلامی و زبانی در گفتمان روشنفکران، بی‌توجهی آنان به شرایط مادی و اقتصادی مردم نیز، جلوه‌ی دیگری از ابهام میان رابطه‌ی روشنفکر و مردم است. توجه شریعتی به جهت‌گیری طبقاتی دین و مشخصا اسلام و برجسته‌کردن وجه اقتصادی و پایگاه طبقاتی چهره‌های دینی در کار وی، در راستای دغدغه‌ی وی جهت نزدیک شدن به مسائل اجتماعی و انضمامی مردم است. چه، از نظر وی، نوع زندگی در نوع دینداری افراد، تأثیرگذار است و "آدمی که اینطور زندگی می‌کند، دینش هم عوض می‌شود"<sup>۱۸</sup>.

شاید بتوان برجسته‌بودن وجه اجتماعی را در پروژه‌ی شریعتی، در نسبتی که وی با

«مردم» برقرار می‌کند، نمادین کرد. مردم، خلق، توده که زمانی مفاهیم مقدس همه جریان‌ها مبارز بود، از موضوعات فراموش شده‌ی علوم اجتماعی است و از زمان اثر مشهور گوستاو لوبون تحت عنوان "روانشناسی توده‌ها"<sup>۱۹</sup> کمتر مورد توجه این علوم قرار گرفته است. با افول دوره‌ی مبارزاتی و تیپ اجتماعی مبارز، این مفهوم نیز هاله‌ی خود را به تدریج از دست داد و اغلب یادآور حوزه‌ی سیاست، به مناسبت انتخابات و مسئله آرای عموم مردم، مورد بحث قرار می‌گیرد یا با مفهوم پوپولیسم که به عوام‌فریبی ترجمه می‌شود و بار منفی دارد، پیوند خورده است. اما در ادبیات شریعتی، این مفهوم موقعیت مرکزی دارد.

"مردم را می‌توان بخت" این سخن شریعتی است، در عین حال وی اشاره می‌کند که مگر نه اینکه زمینه‌ی اصلی کار و مخاطب اصلی حرف ما همین مردم اند؟ مردمی که به عنوان «عوام» شناخته می‌شوند؟ و "عوام یعنی توده، یعنی «دموس»، یعنی دهقان و کارگر و پرولتر و گروه‌های پراکنده‌ی بیخ‌نمان و بی‌سر و پا و بی‌تشخص"<sup>۲۰</sup>. مگر نه آنکه در آرمان مردم سالاری، توجه به حاکمیت مردم و حق تعیین سرنوشت مردم به دست خود آنهاست؟ اما به گفته‌ی شریعتی، "در جامعه‌ای که جهل و بیسوادی فرهنگی و ناآگاهی اجتماعی عمومیت دارد، از آن رو که تنها روشنفکر آگاهی نسبی دارد، مسئولیت وی و تعیین و تشخیص درست و دقیق آن، بسیار دشوار و پیچیده می‌شود. چه، "در جامعه کور، روشنفکر دیگر راه بلد نیست، عصا کش جامعه خویش است". با این حال شریعتی بر نقش آگاهی و عاملیت مردم در فرایند مبارزه، تکیه می‌کند و می‌نویسد "مردم را تنها و تنها مردم باید نجات دهند و رهبری نهضت اجتماعی باید مستقیماً در دست خود آنان باشد" و "تا متن مردم بیدار نشده باشند هر نهضتی عقیم و مجرد باقی می‌ماند"<sup>۲۱</sup>. این توجه به آگاه‌سازی جامعه و قدرت بخشیدن به مردم، امروز که به تعبیری، در "لحظه‌ی پوپولیستی"<sup>۲۲</sup> دموکراسی‌ها قرار داریم، طنین بیشتری می‌یابد. برخی از تحلیل‌گران، از ضرورت فراخوان مجدد مردم به صحنه‌ی اجتماعی سخن می‌گویند و نسبت به اینکه نقد مردم‌گرایی (پوپولیسم) به نقد مردم (پوپل) بدل نشود و اینکه دموکراسی،

۱۹ گوستاو لوبون. ۱۳۶۹. روانشناسی توده‌ها. ترجمه کیومرث خواجه‌ی. انتشارات روشنگران.

۲۰ م. ا. م. ۴. ص ۴۸.

۲۱ م. ا. م. ۴. ص ۸۷-۸۹.

۲۲ Alain de Benoist. 2017. Le moment populiste. Droite-gauche. C'est fini. Edition Pierre Guillaume de Roux.

مشروعیت خود را از ایده‌ی مردم می‌گیرد<sup>۲۳</sup> و نمی‌توان به مسائل، مطالبات و زندگی عامه‌ی مردم بی‌توجه ماند. دغدغه‌ای که در طرح آنچه "پوپولیسم چپ"<sup>۲۴</sup> نامیده شد، تبلور یافت. در عین حال در جامعه‌شناسی نیز، با نقد تخصصی شدن افراطی و انتزاعی شدن دانش جامعه‌شناختی، از نوعی "جامعه‌شناسی پوبلیک"<sup>۲۵</sup> و مردم‌مدار نام برده شد. امروزه به نظر می‌رسد، در زمانی که برخی از جامعه‌شناسان از "بازگشت مسئله‌ی اجتماعی"<sup>۲۶</sup> و "مسئله‌ی جدید اجتماعی" سخن می‌گویند، مردم، جامعه، نظام تعلقات اجتماعی و آنچه مای جمعی را می‌سازد، مجدداً در کانون توجهات قرار گرفته‌اند. با ظهور پارادایم‌های جدید معرفت‌شناختی، وجود شناختی، هرمنوتیک، که از طنینی فردی، درونی، ذهنی و روانشناختی تری برخوردارند و در برابر بحران نظام تعلقات جمعی، از هم گسیختگی اجتماعی و مسائل انضمامی جامعه خاموشند، این توجه مجدد به مردم، بازگشت به الگوی اجتماعی اصلاح دینی، می‌تواند به عنوان بدیلی در برابر بنیادگرایی مطرح گردد. بازسازی، تقویت و بازپس گرفتن جامعه و اصلاح دین، محورهای این پروژه‌ی بدیل هستند.

۲۳ Ernesto Laclau. 2008. La raison populiste. Edition Seuil.

۲۴ Populisme de gauche.

۲۵ Sociologie publique.

۲۶ Christophe Aguiton, Daniel Bensaïd. 1997. Le Retour de la question sociale. Éditions Page deux.

# نوشریعتی و بنیادگرایی

هاشم آقاجری

مقاله ارائه شده در سمپوزیوم «اکنون، ما و شریعتی» / آذر ۱۳۹۶

دوم آذر سالروز میلاد شریعتی است. تأخیری که در برگزاری این جلسه افتاد ناخواسته دلالتی را به همراه داشته و آن دلالت این است که ما به جای برگزاری مراسم بزرگداشت به مناسبت درگذشت دکتر شریعتی در سالروز میلاد او این مراسم را برپا کنیم. شاید این به نحوی نمادین عطف توجه دوباره ای باشد به ضرورت تولدی دوباره؛ نوعی رنسانس. این بار نه به نام شریعتی بلکه به نام «نو شریعتی». به خصوص که در آستانه سالروز ۱۶ آذر هم هستیم و می دانیم که شریعتی چه عشقی می ورزید به آن سه آذر اهورایی. وجه تسمیه بنیادگرایی به اوایل قرن بیستم و حرکت پرسبیتترین ها Presbyteriens و پروتستان های آمریکایی برمی گردد و با جوهی چون بازگشت به فوندامنتال ها (fundamentals و اصول مبتنی بر کتاب مقدس، ارائه نوعی تفسیر لفظ گرایانه و نص گرایانه؛ اعتقاد به ظهور مسیح در هزاره دوم؛ مخالفت با مدرنیته و مظاهر آن؛ توجهی آخرازمانی و اسکاتولوژیکال eschatological به زمان و تاریخ... تشخیص می یابد. اما امروزه صرف نظر از این وجه تسمیه، بنیادگرایی در معنایی وسیع به هر نوع گفتمان، ایدئولوژی، جنبش و دولتی که بر مبنای تقدس بخشی به اصل یا اصولی - خواه بنیادهای سرمایه دارانه و اقتصاد بازار، خواه بنیادهای قومی - ملی و خواه بنیادهای دینی و مذهبی - استوار است، اطلاق می شود. بی تردید در اینجا بحث معطوف به بنیادگرایی دینی و اسلامی است.

## بنیادگرایی و جهانی سازی

سخن من، امروز در خصوص «نو شریعتی» و بنیادگرایی و نه «شریعتی» و بنیادگرایی است. زیرا در عصری که شریعتی می زیست چیزی به نام بنیادگرایی ظهور و بروز نیافته بود. هرچند که ما در قرن بیستم با پدیده ای به نام سلفی گری اسلامی روبرو بودیم اما در قرن بیست و یکم بنا به علل و دلایلی، سلفی گری دینی تکامل پیدا می کند و در صورت «نو سلفی گری دینی و اسلامی» میدان دار می شود و همین پدیده است که ما امروز از آن به عنوان بنیادگرایی نام می بریم. «بنیادگرایی و نو سلفی گری دینی» به گمان من نوعی محصول و واکنش نهاجمی به مرحله متأخر بسط سرمایه داری جهانی و واکنشی به پدیده جهانی-سازی نولیبرالی در همه کشورها-چه غربی چه شرقی، چه اسلامی و چه غیر اسلامی- است. این پدیده جریان متناظر با خود را نیز در دنیای مسیحی و هم در دنیای خارج از اسلام به ما معرفی می کند. در دهه اخیر در آمریکا و کشورهای اروپایی و از قضا حتی در میان جنبش های سکولار در واکنش به بنیادگرایی اسلامی ما شاهد نوعی رجوع و باز تأکید بر هویت مسیحی در برخی جنبش های شبه فاشیستی هستیم. در بسط و گسترش نو-لیبرالیسم جهانی شده، بنیادگرایی اسلامی پاسخی است به بحران معنا، بحران هویت و بحران کرامت از یک سو و از سوی دیگر پاسخی به بحران فقر، تضاد طبقاتی، بی خانمانی، بی طبقه شدن. از همین رو استقبال از گروه هایی همچون داعش را نه تنها در کشورهای اسلامی که در کشورهای اروپایی نیز می بینیم؛ هم جوانان نسل دوم و نسل سوم مسلمان از انگلستان و فرانسه و هلند و بلژیک و دانمارک به گروه های بنیادگرا می پیوندند و هم توده های مردم از عراق و سوریه و سومالی و نیجریه و کشورهای از این قبیل.

بنیادگرایی در عین حال که وجوه مختلفی دارد اما مشترکاتی را نیز میان این وجوه متفاوت می توان شناسایی کرد:

\* بنیادگرایی در وهله اول یک ایدئولوژی است. بنیادگرایی به مثابه ایدئولوژی پاسخی است نظری و فرضی به بحران هایی که جوامع مسلمان در آسیا و آفریقا و اروپا با آنها روبرو هستند.

\* بنیادگرایی یک سازمان نیز هست؛ سازمانی که تبدیل به یک جنبش می شود.

\* بنیادگرایی در مرحله نهایی بدل به دولت می شود.

امروز اگر خبر شکست داعش درست باشد نهایتاً شکست نظامی یک دولت بنیادگرا است اما آیا این گفتمان به مثابه یک جنبش، یک سازمان و یک ایدئولوژی نیز شکست

خورده است؟ تا زمانی که تصور شود بنیادگرایی پاسخی برای بحران های برشمرده دارد باید انتظار داشت که در مقام یک ایدئولوژی، سازمان و جنبش نیز به حیات خود ادامه دهد حتی اگر تجربه بنیادگرایی در مقام دولت تا حدودی از گفتمان و جنبش بنیادگرا مشروعیت زدایی کرده باشد.

اگر بنیادگرایی را نه محدود و منحصر به اسلام سنی بلکه پدیده ای عام و گسترده در جهان اسلام بدانیم و قابل تعمیم به بنیادگرایی از نوع شیعی نیز؛ اگر انقلاب اسلامی ایران را به عنوان نقطه عطف در تاریخ قرن بیستم و در تاریخ جهان اسلام واجد آثار و پیامدهایی در کارتوگرافی، در چهره نگاری، در سیر و سیورت و در منطق درونی و دینامیزم خاص این تجربه قابل تعمیم بدانیم (البته با لحاظ کردن خودویژگی های مذهبی و نیز خودویژگی های سرزمینی- ملی و تاریخی هر کشور) در آن صورت- به گمان من- تجربه انقلاب ایران و جمهوری اسلامی مورد خوبی است برای ردیابی و حتی پیش بینی ایدئولوژی، جنبش و دولت های بنیادگرا.

## انقلاب ایران و شیفت گفتمانی: از اسلام روشنفکری به اسلام فقهاتی

به انقلاب سال ۱۳۵۷ برمی گردم. می دانیم که پایه ها و زمینه های فکری انقلاب سال ۵۷ بر اساس یک تولید گفتمانی اسلامی با رویکرد اصلاح دینی و روشنفکری به خصوص توسط دکتر شریعتی گذاشته شد. این گفتمان اسلامی روشنفکرانه و ترقی خواهانه با وعده هایی که می داد پاسخی بود به مطالبات و نیازهای مردم ایران در آن مرحله؛ مطالباتی که علی رغم تفاوت های دورانی و پارادایمی با بحران ها و مطالبات امروزه در جهان اسلام اشتراکی دارند. شریعتی در دهه ۵۰ می کوشد به بحران هویت و معنا پاسخ دهد و در عین حال به دنبال راه حلی است برای بحران آزادی و بحران های اجتماعی جامعه ایران؛ بحران ها و بن بست هایی که در دهه ۵۰ بعد از اصلاحات ارضی مبتنی برالگوی توسعه سرمایه دارانه در ایران سر زده و پدیده هایی را چون حاشیه نشینی، فقر و فاصله طبقاتی دامن زده بود. اما این گفتمان و جنبشی که بر اساس مبانی عینی و مادی طرح شده تولید شد نهایتاً با رهبری روحانیت به پیروزی می رسد. ما در اینجا به تدریج شاهد یک شیفت گفتمانی بودیم؛ گفتمانی که تحت عنوان اسلام فقهاتی به تدریج مسلط شد و نهایتاً میان انقلابی که با گفتمان شریعتی و روشنفکری دینی به پیروزی رسیده بود با دولت و نظامی که خود را در چارچوب گفتمان های بنیادگرایانه بیان می کرد فاصله انداخت؛ فاصله ای که به ما حق می دهد تا از تفاوت «نظام» و «



عکس: شقایق صفی‌خانی / عسلنا

تونس، ترکیه و تا حدودی اندونزی و... می‌توان دید. لذا ایران که همیشه در تاریخ معاصر پیشتاز تحولات و جنبش‌ها بوده این بار هم در دو چهره پیشتاز شد: پیشتاز جنبشی بنیادگرایانه در مقام یک دولت دینی و نیز پیشتاز جنبشی پسا اسلامیستی. اما امروز ما همچنان در ایران شاهد تعارضات و تضادهایی هستیم که جنبش پسا اسلامیستی قادر به حل و پاسخ‌گویی به آنها نبوده است. بررسی علل و عوامل این ناتوانی برای بازتکوین گفتمان نوشریعتی ضروری است.

جنبش بنیادگرایی دینی و فوندمانتالیسم اسلامی Fundamentalisme چه در هیئت و روایت سنی و چه در روایت شیعی آن به گمان من مجموعه‌ای از مشترکات دارد حتی اگر در برخی از وجوه بتوان از خودویژگی‌های سنی یا شیعی سخن گفت: در گفتمان بنیادگرایانه سنی تأکید بر احیای یک خلافت جهانی است. اگرچه در تشیع نظریه خلافت وجود ندارد اما نظریه ولایت و ولایت جهانی در گفتمان شیعی معادل این مفهوم است؛ تأکید بر نص‌گرایی در برابر تأویل‌گرایی. طرز تلقی از تاریخ و دین که در واقع یوتوپای بنیادگرایان را نه در آینده که در گذشته قرار می‌دهد؛ بازگشت به گذشته و احیای سنت سلف؛ نوعی تفسیر نا-تاریخی از متن مقدس در کنار به رسمیت نشناختن مدرنیته و ستیز براندازانه با مدرنیته با وعده ایجاد جهانی که جهان عصر سلف است؛ نفی حکومت انسان، حاکمیت انسان بر خود به عنوان یک امر کفرآمیز؛ نفی

نهضت» سخن بگوییم و اینکه نباید آنچه را که در دوران جدید و بر مبنای گفتمان اسلام فقهاتی و بنیادگرا و در مرحله نظام ایجاد شد را به حساب گفتمانی گذاشت که در دوران نهضت موجب جنبش در ایران شده بود. باید این دقت و انصاف علمی را داشته باشیم که بگوییم نمی‌توان چرخش‌هایی را که در سال‌های پس از پیروزی انقلاب و در دهه اول انقلاب اتفاق افتاد را یکسره به حساب جنبش روشنفکری ایران و دکتر شریعتی و رویکرد او گذاشت.

### پسا - اسلامیسم در عصر پسا جنگ

اما تسلط گفتمان بنیادگرا در دولت‌های پس از انقلاب با زمان، تضادهای خود را نشان داد و از همین رواج سال ۱۳۶۸ و در دوره پسا جنگ، ما شاهد شکل‌گیری گفتمان و حرکتی هستیم که به تعبیر آصف بیات می‌توان آن را جنبش «پسا-اسلامیستی» نامید. جنبش «پسا-اسلامیست» که زمینه‌های آن در دوره سازندگی شکل گرفت و به تدریج در دوره اصلاحات بسط و گسترش یافت در پی نوعی تجدید نظر و یافتن پاسخ برای بحران‌های حاصل از دولت بنیادگرای قبلی بود. «پسا-اسلامیزم» عبور از اسلام نبود بلکه نوعی دگردیسی در ایده‌ها، رهیافت‌ها و عملکردها با توجه به تجربه ایران در دهه اول انقلاب بود. «پسا-اسلامیزم» یک وضعیت و نیز یک پروژه بود؛ پروژه‌ای که می‌خواست تعارضات درونی در جامعه ایران و فشارهای بیرونی را از طریق بازسازی و بازآفرینی گفتمان اسلامی و دینی حل کند. تلاش برای ترکیب دینداری و حقوق؛ ایمان و آزادی، تأکید بر حقوق به جای تکلیف؛ کثرت به جای وحدت اقتدارگرا؛ پیوند میان اسلام و انتخاب فردی و دموکراسی؛ شکستن انحصار مرجعیت و تفسیرگری نهایی توسط نخبه روحانی و طبقه متخصص مذهبی؛ دینداری دربرگیرنده و شمول‌گرا به جای دینداری طردکننده و بالاخره جدایی دین از دولت. (چرخشی که ما به خصوص در گفتمان «پسا-اسلامیستی» هرچند نه به صورت خیلی شفاف می‌بینیم) تجربه دولت دینی بنیادگرا هم به بخشی از دینداری که دغدغه دین دارند و هم به جامعه‌ای که دغدغه‌هایی چون انتخاب، حوزه خصوصی، آزادی و جامعه مدنی را دارد می‌گوید که جدایی دین از دولت را در دستور کار خود قرار دهد. در دهه ۷۰-۸۰ در جنبش اصلاحات و قبل از آن در جنبش «پسا-اسلامیستی» روشنفکری ایران و حتی بعدها در جنبش سبز، تأکید بر جدایی دین از دولت را می‌توان دید. این شیفت پارادایمی از گفتمان دولت «بنیادگرا» به گفتمان «پسا-اسلامیستی» به ایران محدود نمی‌ماند و آثار آن را در کشورهای مثل



دموکراسی به عنوان یک پدیده حرام؛ قدرت پرستی و تأکید بر تصرف قدرت سیاسی برای اجرای شریعت و شریعت گرایی مطلق؛ هزاره گرایی - موعودگرایی و آخرالزمان گرایی؛ نفی روحانیت سنتی در بنیادگرایی سنی اما نه در بنیادگرایی شیعی. (در بنیادگرایی شیعی می دانیم که بخشی از روحانیون شیعی، روحانیون بنیادگرا هستند)؛ نفی علم مدرن به خصوص در حوزه های علوم انسانی؛ توسل به خشونت، ارباب، استفاده از تکفیر؛ بسته بودن بر جهان غیر خود و تأکید تنگ نظرانه بر هویت و طردکننده دیگری؛ تأکید بر نوعی هویت مطلق و یا هویت شیعی ولایی مطلق و یا سنی سلفی مطلق و در نتیجه طرد و تکفیر همه غیر خودی ها؛ تقسیم جهان نه بر اساس ملت - دولت ها و نگاه به شریعت؛ شریعت نه بر مبنای پارادایم دوران دولت - ملت ها بلکه تقسیم جهان به دو حوزه گسترده دارالکفر و دارالاسلام؛ تأکید بر امت و اجرای احکام شریعت؛ نگاه به تاریخ و مناسبات شرق و غرب بر اساس دو مقوله ذاتی (یعنی نوعی ذات گرایی در مفهوم سازی از شرق و غرب و نوعی تفسیر برخورد جهان اسلام با جهان غرب به عنوان برخورد صلیبی).

بنیادگرایان هنوز برخورد جهان اسلام و غرب را در چهارچوب گفتمان صلیبی و جنگ های صلیبی تلقی می کنند و نه در چهارچوب ظهور جهان سرمایه داری، ظهور جهانی شدن و اقتصاد سرمایه - محوری که اساسا در بند دین نیست. در سرمایه داری جدید «نسبت دین، به ما هو دین، لا اقتضا است.» کما اینکه در دوره ای، سرمایه داری آمریکا و امپریالیزم غرب از جنبش سلفی برای تضعیف جریان های چپ مارکسیستی و مقابله با اتحاد جماهیر شوروی استفاده کرد. اگر خانم کلینتون می گوید ما در به وجود آمدن القاعده نقش داشتیم از این رو می گوید که در جریان جنگ سرد و رقابت آمریکا و شوروی در افغانستان، آمریکا از همه جریانات بنیادگرا برای مقابله با شوروی استفاده می کرد. کما اینکه قبل از آن هم از جنبش های سلفی اسلامی در کشورهای اسلامی برای مبارزه با کمونیزم استفاده کرده بود. در نتیجه سرمایه داری با اسلام تا آنجا که با منافعش تعارضی نداشته باشد نه تنها تضادی ندارد بلکه می تواند از اسلام به عنوان یک متحد برای دستیابی به سلطه استفاده کند.

### گفتمان «نوشریعتی» همچون آلترناتیو

امروز ما در کشورهای اسلامی با آشکار شدن تضادها و مسائل حل نشده ای روبرو هستیم که بنیادگرایی بر زمین گذاشته است. بنیادگرایی و به خصوص دولت های بنیادگرا

نشان داده اند که نه تنها نمی توانند بحران ها و مسائل را حل کنند بلکه خود در تشدید این بحران ها و تولید وضعیت بحران مضاعف نقش بسیار زیادی دارند. تجربه داعش این سخن را تأیید می کند. اگرچه داعش دولتی نیمه مستقر و غیر رسمی بود ولی می توان پیش بینی کرد که اگر دولت اسلامی عراق و شام مستقر شده و رسمیت پیدا کرده بود نه تنها نمی توانست بحران هویت، بحران معنا و بحران کرامت، بحران فاصله طبقاتی و فقر و محرومیت و استثمار را حل کند بلکه به صورت مضاعفی آن را تشدید و بازتولید می کرد چنانچه ما در تجربه درونی و بومی خود در ایران شاهد آن هستیم. شاهد این تجربه هستیم که ایدئولوژی بنیادگرا تا زمانی که ایدئولوژی است جذابیت دارد زیرا «آواز دهل شنیدن از دور خوش است» اما از هنگامی که این ایدئولوژی از مرحله سازمان و جنبش می گذرد و در قامت یک دولت، تجسد مادی پیدا می کند و شروع به عمل می کند خواهیم دید که نه بحران معنا را می تواند حل کند و نه بحران هویت را؛ نه بحران کرامت را و نه بحران های دیگر را بلکه این بحران ها را به نحو بسیار بی سابقه ای تشدید می کند. هم دین را به چالش کشیده و به خطر می اندازد و هم دنیا را. به همین دلیل است که ما امروز شاهد احیای دوباره جنبش های اسلامیستی به مثابه میان - پرده - در برخی از مناطق جهان اسلام هستیم. چرا بنیادگرایی به صورت یک جنبش توده ای در کشورهای چون تونس، مراکش، ترکیه، مصر ظاهر نمی شود؟ جنبش های بنیادگرایی در این کشورها حاشیه ای است، ضعیف است و اتفاقا پسا - اسلامیست ها یعنی اسلامیست های قدیم که حالا با تجربه ایران و با تجربه جنبش های بنیادگرا و دولت داعش در منطقه یک شیفت ایدئولوژیک به طرف پان اسلامیسزم کرده اند بر سر کار آمده اند: راشد غنوشی، رهبر «النهضه» تونس را دیدیم. با پذیرش تر «جدایی دولت از دین» رسماً دولت دموکراتیک سکولار را پذیرفت. ترکیه را شاهد هستیم. مصر را شاهد هستیم. به خصوص مرسی که با تندروی های خود، بحران را دامن زد و سرنگون شد. اما ایدئولوژی و جنبش بنیادگرا در بخش هایی از آفریقا، در عراق، در سوریه، لیبی در قالب دولت ظاهر می شود. به چه دلیل؟ چرا؟ به دلیل امر اجتماعی و امر طبقاتی، بی خانمانی، بی طبقگی، فقر، بیکاری، بدبختی و فلاکت. حتی پسا - اسلامیسزم قادر به پاسخ گویی به این مسایل نیست چه برسد به گفتمان های بنیادگرا.

به گمان من در شرایطی که از یک سو نولیبرالیزم و بنیادگرایی بازار یک پنجم جمعیت هشتاد میلیونی ایران را حاشیه نشین ساخته و از سوی دیگر بنیادگرایی دینی بحران معنا و هویت را دامن زده است، از سرگیری شریعتی و تولید گفتمان «نوشریعتی» که نه



تنها بحران معنا و هویت و کرامت را مورد توجه قرار می دهد بلکه با به چالش کشیدن اشکال گوناگون سلطه به امر اجتماعی، امر طبقاتی و مسئله فرو دستان نظر دارد امروزه یک ضرورت است. واقعیت امروز جهان و منطقه نشان می دهد که نه نظم نولیبرالی سرمایه دارانه جهانی سازی شده، نه گفتمان های بنیادگرایانه ای که در منطقه سر بر داشت و نه حتی گفتمان های پسا اسلامیستی - نولیبرالی (که مسئله آزادی و دموکراسی را به قیمت نادیده گرفتن مسئله طبقاتی و اجتماعی فرض می گرفتند) نمی توانند پاسخی باشند به مسائل ما. «نوشریعتی» گفتمانی است که می تواند راهی برای برون رفت پیدا کند؛ راهی که نه در دام فلاکت بار گفتمان های نولیبرالی (و یا واکنش های پوپولیستی شبه فاشیستی نوع ترامپ و یا...) بیفتد و نه در دام گفتمان های بنیادگرایانه و حتی گفتمان های پسا اسلامیستی.



سموزیوم «اکنون، ما و شریعتی» ۱/ و ۲ آذر ۱۳۹۶ / دانشگاه تربیت مدرس  
عکس: شقایق صفی خانی / عطنا

# دغدغه‌ی شریعتی «اصالت» و بازگشت به خویشتن بود، نه دین<sup>۱</sup>

گفت‌وگو با فاطمه صادقی  
روزنامه اعتماد / ۲۹ آبان ۱۳۹۱

عظیم محمودآبادی | تاریخ روشنفکری در ایران به اواخر قرن نوزدهم برمیگردد که در بیش از صد سال گذشته روشنفکران بسیاری در این کشور ظهور و بروز کردند. در طول سال‌های بیش از یک قرن گذشته منورالفکران ایرانی تأثیرات قابل توجهی بر جامعه ایرانی داشته‌اند که از جمله مهم‌ترین نتایج این حضور میتوان به انقلاب مشروطه، انقلاب سال ۵۷ و همچنین شکل‌گیری جنبش اصلاحات در دهه ۷۰ اشاره کرد. طی گفت‌وگویی که با فاطمه صادقی داشتم از او پرسیدم روشنفکران چقدر در پویایی و پیشرفت یک جامعه میتوانند نقش داشته باشند و همین‌طور آنها در عقب‌ماندگی جامعه چه میزان سهم هستند. به باور صادقی قطعاً روشنفکران در میزان پیشرفت یا عقب‌ماندگی یک جامعه نقش تعیین‌کننده‌ی دارند. روشنفکری دینی و میزان توفیق این جریان از جمله مباحثی بود که در گفت‌وگو با صادقی به آن پرداختیم. به اعتقاد او جریان روشنفکری دینی علاوه بر اینکه دارای کارکردهای روشنگرانه بوده همچنین از میزان موفقیت بالایی برخوردار بوده و توانسته پروژه خود را محقق کند.

برای ورود به بحث فکر میکنم لازم باشد ابتدا شما تعریفی از «روشنفکر» ارائه دهید تا در ادامه بحث به میزان توفیق روشنفکران ایرانی و اینکه آنها را چقدر باید در عقب‌افتادگی جامعه ایران سهم دانست برسیم. به نظر شما روشنفکر

۱ این گفت‌وگو با عنوان اصلی «روشنفکری دینی در تحقق اهداف موفق بود» در روزنامه اعتماد منتشر شده است.

## کیست و یک روشنفکر باید دارای چه ویژگیها و کارکردهایی باشد؟

همان طور که میدانید «روشنفکر» دارای تعاریف گوناگونی است. بنا به تعریف ادوارد سعید روشنفکر کسی است که «حقیقت» را به «قدرت» میگوید. منظور از قدرت تنها قدرت سیاسی نیست؛ قدرت‌های اجتماعی را هم دربرمیگیرد. اما از آنجایی که من میخواهم بحث را روی کارکرد روشنفکران متمرکز کنم فکر میکنم بهتر است یک تعریف متداول دیگر هم داشته باشیم. در واقع آنچه غالباً از روشنفکر مراد میکنیم «روشنفکران عامه» هستند. منظور کسانی هستند که وارد حوزه عمومی میشوند، درباره مسائل مختلف مرتبط به حوزه عمومی مداخله و اظهارنظر میکنند. بحث من به طور عمده درباره همین معنا از روشنفکری است. لازم است همینجا اشاره کنم که به نظر من تولید روشنفکران عامه در دنیا به نوعی رو به زوال است و در جوامع مختلف شاهد آن هستیم که روشنفکری در حال ارگانیک شدن بیشتر است؛ یعنی هر حوزه‌یی روشنفکران خاص خود را تولید میکند. اما در نظر من روشنفکر به ویژه در معنای عام کسی است که بتواند بر تعلقات طبقاتی، فرهنگی، فکری و هژمونیک که با آنها بزرگ شده تا حد امکان غلبه کند و در اندیشه و گفتار شجاعت فاصله گرفتن از تعلق‌های یاد شده و فراتر رفتن از آنها را داشته باشد؛ یعنی بتواند مصلحت و منافع خود را تا حد زیادی نادیده بگیرد تا نماینده و سخنگوی «حقیقت» مورد نظر باشد.

## شما کارکرد روشنفکران ارگانیک را بیشتر میدانید یا روشنفکران عام و اینکه آیا ما میتوانیم در جهان فعلی منتظر ظهور و بروز روشنفکران عام باشیم؟

همان طور که اشاره کردم روشنفکری عام در جهان به نوعی در حال زوال است هرچند این طور نیست که کاملاً از بین برود. اما به هر حال به دلیل گستردگی حوزه‌ها و تنوعی که زندگی امروزی دارد تعداد روشنفکرانی که بتوانند در همه حوزه‌های حیات عمومی مداخله کنند روز به روز کمتر میشوند. اما درباره تاثیرگذاری که شما به آن اشاره کردید به نظر من هر دو نوع این روشنفکران میتوانند از میزان تاثیرگذاری بالایی برخوردار باشند. در واقع بیتاثیری روشنفکران یک افسانه است و نوعی تجاهل سیاسی. بهتر بگویم، اگر روشنفکری دارای تربیون باشد و توان تاثیرگذاری هم داشته باشد، حتماً تاثیرگذار خواهد بود. چنانچه میدانیم یکی از مهم‌ترین تحولات سیاسی اجتماعی ایران در قرن اخیر انقلاب اسلامی ۵۷ بود که روشنفکران نیز یکی از نیروهای بسیار موثر در کنار روحانیت بودند و به ساختن برخی مفاهیم پرداختند. به نظرم روشنفکران هم سازندگان نظری و هم سازندگان

عملی رویدادهای معاصر در تاریخ ایران بوده‌اند؛ هرچند این نکته نافی تاثیرگذاری سایر گروه‌ها از جمله روحانیت نیست. تاثیرگذاری فقط در جایی نیست که جلوی آن گرفته شود.

## با این حساب نتیجه و کارنامه فعالیت‌های روشنفکران ایران را چگونه ارزیابی میکنید؟

همان طور که میدانید پیدایش روشنفکری در ایران با معضلاتی روبه‌رو بوده است. بخشی از این معضلات به شناختی که عامه مردم از روشنفکر داشته‌اند برمیگردد. در بدو پیدایش روشنفکری در قرن نوزدهم، این آدم از نظر عامه مردم بیشتر یک مرد فکل کراواتی ژیکولوی میانسال با ادا و اطوار غربی بود که یکی دو زبان خارجی غربی را بلد بود و حرف‌هایی میزد که خیلی وقت‌ها مورد پسند محافظه‌کاران و عموم جامعه قرار نمیگرفت. این تیپ از نظر بسیاری از مردم بیگانه و «غیر» محسوب میشد که میخواست به «خودی» تحمیل شود. در واقع به دلیل هم هویت دانستن روشنفکران با «غرب» در بسیاری موارد چالش‌های عدیده اجتماعی به وجود می‌آمد.

## پس شما تیپ اجتماعی روشنفکران را آفتی برای آنها میدانید و معتقد هستید که اگر تیپ آنها در نظر مردم تیپ به قول شما «ژیکولو» و غربی نبود شاید در محقق شدن پروژه‌هایشان توفیق بیشتری داشتند؟

این معضل تا دوره پهلوی دوم تا حدی سازوکار روشنفکری را تحت تاثیر قرار داده است، اما این مساله امروز چندان از نظر اجتماعی محل اعراب ندارد...

## یعنی شما معتقدید که امروزه دیگر مساله تیپ روشنفکران اهمیت خودش را از دست داده است و...؟

بله. من معتقدم این مساله دیگر امروزه اهمیت گذشته را ندارد چون تحولاتی در چند سال اخیر به ویژه در ایران بعد از انقلاب رخ داده که اولویت مسائل و برداشته‌ها را جابه‌جا کرده است. در واقع روشنفکری در بدو پیدایش با چنین معضلاتی مواجه بود ولی این معضلات امروز کمتر شده است. به یک معنا روشنفکری در ایران از بدو پیدایش تا مدت‌ها یک پدیده اسکیزوفرنیک بود و نماینده و یادآور چیزهایی که جامعه چندان از آنها خوشش نمی‌آمد. اما در جامعه امروز دیگر نه آن تیپ روشنفکر وجود دارد و نه جامعه مسائلیش دیگر از نوع مسائل گذشته است. امروزه خیلی چیزها تغییر کرده‌اند.



عکس: مریم مجید / روزنامه شرق

خویشتن بازگشته‌ایم؛ غافل از اینکه در واقع در حال مدرن شدن بیشتر بوده‌ایم. اصلاً این فریاد و فغان برای سنت و سنگ آن را به سینه زدن حتی اگر از طرف قشرهای به ظاهر «سنتی» باشد، در واقع در دل مدرنیته اتفاق می‌افتد و نشانه آن است؛ نه در سنت. اما بعد از تجربه مدرن برپا کردن «سنت» حال میدانیم که اولاً نشدنی است و در ثانی میتواند فاجعه بار باشد. به همین دلیل هم من آن را داخل گیومه می‌گذارم. به نظر من با تجاری‌سازی که در دهه‌های اخیر از سر گذرانده‌ایم، بعید است مدرنیته ایرانی دیگر هوس برپا کردن «سنت» به سرش بزند.

### خب اگر در حال گذار بودن علت اصلی نبوده چه عاملی وجود داشته برای برخورد دوگانه با مدرنیته؟

شاید دلیل آن این باشد که جبران مدرن شدن بیشتر را در سطح روانشناسی اجتماعی و سیاسی می‌کرده است. یعنی وقتی فریاد و اشتنا سر میدادیم، در واقع به خاطر این بوده که در عمل داشتیم بیشتر از آن فاصله می‌گرفتیم. به نظر من این دقیقاً همان فرآیندی است که مدرنیته ایرانی تا پیش از انقلاب از سر گذرانده. یعنی به دلیل گسست از سنت، نوستالژی آن را داشته، آن را در شکل دکور و معماری سنتی و سیاست سنتی و این قبیل چیزها به خانه آورده و به زعم خودش «احیا» کرده و «پاس» داشته؛ در حالی که در همان زمان داشته به شتاب از سنت دور میشده و حتی از آن متنفر بوده است. این یکی از ویژگیهای مدرنیته ایرانی تا همین اواخر است. نظیر این تجربه را در مدرنیته هندی هم میشود دید. به هر حال مدرنیته برای ما مزایای زیادی داشته است و آن را همیشه دوست داشته‌ایم. به تعبیر فرزین وحدت مدرنیته جاگرنات یا چرخشی است که همه چیز را زیر پای خود له میکند و پیش میرود. ما در عین حال که به تکنولوژی مدرن، فرهنگ مدرن و... احتیاج داشته‌ایم و آن را دوست هم داشته‌ایم، اما به جبران این دوست داشتن و عاشق مدرنیته بودن، برای سنت هم «اشک» ریخته‌ایم. حتی امروز هم در میان برخی از گروه‌های اجتماعی شاهد این رویه هستیم که البته چندان خریداری ندارد و بیشتر ریاکارانه تلقی است. در واقع به یک معنا ما دیگر با سنت سروکار نداریم؛ یا بهتر است بگوییم به طور بیواسطه با سنت در ارتباط نیستیم. سنت مدت‌هاست که چه بخواهیم و چه نخواهیم از دسترس ما خارج و در مدرنیته حل شده و شکل و شمایل آن را به خود گرفته. بنابراین با این لفظ گذار از سنت به مدرنیته هم موافق نیستیم. ما مدت‌هاست از سنت عبور کرده‌ایم. آنچه با عنوان «بازگشت به سنت» میشناسید، در

البته آن خاطره همچنان وجود دارد. بر این اساس، هویت روشنفکری هویتی دوگانه بود؛ روشنفکر همواره حامل ایده‌های غربی و مدرن بود که تا حد زیادی با ایده‌های خودی و داخلی در تضاد قرار میگرفت. از آنجا که بخش اعظم ایرانیها تا مدت‌ها با مدرنیته یک رابطه دوگانه داشتند، یعنی هم از آن خوش‌شان می‌آمد و هم با آن دشمن بودند؛ در نتیجه با روشنفکری نیز همین نوع دوگانگی را تجربه میکردند. این دوگانگی باعث میشد تا روشنفکر هویت دوگانه پیدا کند که یک سوی آن با سوی دیگر در تضاد عمیق بود.

### و این ویژگیهای یک جامعه در حال گذار است؟

با این واژه موافق نیستم. در واقع این ویژگی اصولاً در بطن و ذات مدرنیته ایرانی بوده است. به این صورت که ما تا مدت‌ها هم مدرنیته را میخواستیم و هم به نوعی آن را پس میزدیم و نمیخواستیم. البته این ویژگی در نسل‌های جدید کمتر شده. آنها با خود صراحت بیشتری دارند. به هر حال جامعه ایران از ابتدا رابطه پرتنش را با مدرنیته تجربه کرده است. البته این تنش نافی مدرن شدن نبوده، برعکس. یعنی همان‌طور که در حال مدرن شدن بیشتر بوده‌ایم، دائماً از نبود اصالت، از دست رفتن سنت‌ها، بیریشگی و فقدان یا کمبود آن هم گله کرده‌ایم. در مواردی این مساله آنقدر عود کرده که حتی خواهان برپایی دوباره سنت شده‌ایم و آن را برپا کرده‌ایم. دلمان هم خوش بوده که به

واقع خود، پدیده‌ی کاملا و عمیقا مدرن است؛ مثل رمانتیسیسم میماند که از یک طرف مدرنیته و عقلگرایی مدرن را نقد میکند و از سوی دیگر خودش کاملا مدرن است. اما این را هم باید اضافه کرد که انتظار ما از مدرن شدن و مدرنیته ایرانی شکل واقع بینانه نداشته. ما انتظارات دیگری از مدرن شدن خود داشته‌ایم که تقریبا هیچ یک برآورده نشده‌اند. مثلا انتظار آزادی، دموکراسی و جز اینها داشته‌ایم. غافل از اینکه مدرنیته ما واجد ویژگیهای خاص خود بود که با نوع غربی تفاوت داشت. اغلب ما وقتی از مدرنیته سخن میگوییم، جایی مثل سویس، فرانسه یا نهایتا ژاپن را در نظر داریم. اما واقعیت تلخ این است که آنچه امروز در آن به سر میبریم، با همه معضلاتش «مدرنیته ایرانی» است؛ یعنی آنچه با توجه به ظرفیت اجتماعی - سیاسی ما میتوانست صورت بندی مدرن به خود بگیرد. البته این به آن معنا نیست که صورت بندی دیگری از مدرنیته امکان نداشت. این بحث دیگری است.

به نظر شما نقش روشنفکران در این میان چه بود؟ آیا آنها بودند که نتوانستند ایده‌های غربی‌ای را که به دنبال تحقق آن بودند طوری در جامعه پیاده کنند که این طور نشود؟

به نظر من، خود روشنفکران هم عمیقا درگیر معضل یاد شده بوده‌اند. یعنی این مساله در خود روشنفکران هم وجود داشته؛ چنانچه هنوز هم تا حدی وجود دارد؛ البته به مراتب کمتر از گذشته.

میتوانید از روشنفکرانی که از نظر شما چنین درگیری‌ای داشتند نام ببرید؟

تقریبا همه آنها. به نظر من همه روشنفکران ما از همان آغاز جریان روشنفکری در ایران به نوعی این درگیری و دوگانگی را داشته‌اند. از همان اوایل اگر بخواهم نام ببرم باید به کسانی همچون فتحعلی آخوندزاده، میرزا آقاخان کرمانی و کسروی و پس از آن به شریعتی، سیمین دانشور و دیگران میرسیم...

درباره شریعتی خب میدانیم که از او کتاب‌هایی هست که شاهد مدعای شما است اما درباره دیگران...

من معتقدم تقریبا همه آنها تا همین اواخر این درگیری و دوگانگی را داشته‌اند و تجربه کرده‌اند و حتی خود ما نیز تا حدی آن را در خود داریم؛ به همین دلیل هم میشود با آنها

هم افق شد؛ البته این کار به معنای پذیرش و قبول دیدگاه‌ها و نگرانیهای آنها نیست. مثلاً فتحعلی آخوندزاده آدمی است که میبینیم با اینکه به شدت تحت تاثیر مدرنیته، فلسفه غرب و ارزش‌های مدرن، پروتستانتیسم، فردگرایی، خردگرایی و جز اینهاست، و جامعه ایران را به شدت نیازمند آنها میدانند، اما از سوی دیگر به شدت نگران است که مبدا جامعه ایران که دارای یکسری ارزش‌های «خوب» است که باید آنها را حفظ کرد از دست بروند.

البته اثبات این سخن شاید کمی سخت باشد. به این دلیل که شاید تاکید امثال آخوندزاده بر برخی ارزش‌های ایرانی در واقع تاکتیکی بوده برای جلب اعتماد جامعه تا آنها بتوانند در سایه این اعتماد پروژه خودشان را دنبال کنند.

نه به نظر من این یک تاکتیک نبوده، بلکه واقعا این دوگانگی در میان روشنفکران ما وجود داشته است. کسروی نمونه بارز دیگری از این دوگانگی است.

درباره کسروی استناد شما به چیست؟

کسروی از طرفی در عین اینکه تاکید بر خردگرایی و عقل‌گرایی میکند و با روشنفکران مدرنیست همساز بوده اما از طرف دیگر برای مثال وقتی بحث به زنان و خانواده میرسد میبینیم که سر از محافظه‌کاری ناب ایرانی در می‌آورد و از بسیاری از سنت‌گرایان تندتر می‌رود. اگر وجه روشنفکری و خردگرایی او را کنار بگذاریم و دیدگاه‌های او درباره زن و خانواده را به طور مستقل نگاه کنیم خواهیم دید که تفاوت چندانی با سنتیهای دیگر در این خصوص ندارد. در اینجا بحث من فعلا بر سر خوب بودن یا بد بودن این ویژگی نیست. فقط منظورم این است که به هر حال این مساله یکی از مهم‌ترین ویژگیهای روشنفکران ایرانی هم بوده و حتی هنوز هم تا حدی هست.

شما نام برخی روشنفکران را نیاوردید. از جمله تقی‌زاده و ملک‌خان. میخواستم پیرسرم اشاره نکردن به نام آنها تعمدی بود یا...

به نظر من تقی‌زاده و ملک‌خان هم از این قاعده مستثنی نبوده‌اند هرچند که درجه ابتلایشان به این ویژگی متفاوت است. مثلا درباره تقی‌زاده که شما به او اشاره کردید خب میدانیم که او معروف است به اینکه معتقد بود ما از سر تا پا باید غربی شویم اما وقتی روزنامه «کاه» را ورق می‌زنیم لابه‌لای آن میبینیم که نگرانیهایی درباره از دست رفتن

ارزش‌های سنتی و جز اینها به چشم می‌خورد. اصلا همین عنوان «کاوه» برای روزنامه او گویای همین امر است.

حالا به نظر شما چقدر از عقب افتادگی جامعه ایران به دلیل ناکارآمدی روشنفکران یا ناتوانی آنها بوده است؟ شاید لازم باشد ابتدا این سوال را مطرح کنیم که اساسا یک جامعه پیشرفته است که روشنفکران کارآمد و توانا می‌سازد یا این روشنفکران هستند که از جامعه خود، جامعه‌یی پیشرفته می‌سازند؟ در واقع اینجا هم همان سوال معروف مرغ و تخم مرغ است که اول مرغ بوده یا تخم مرغ...

بله. به نظر من هم نوعی دیالکتیک بین آنها برقرار است. بگذارید اول چند چیز را از هم سوا کنیم: نخست، دیالوگ بین روشنفکران و جامعه؛ دوم تاثیرگذاری بر جامعه؛ و سوم ناکارآمدی روشنفکران. به نظر من دیالوگ بین روشنفکران و جامعه بستگی به زمینه سیاسی داشته است. طبعاً برخی روشنفکران از این فضا برخوردار بوده‌اند و برخی یعنی عمدتاً گروه منتقد و ناراضی؛ خیر. امروز این فضا برای گروه دوم از همیشه کمتر شده است. اما اگر منظور تاثیرگذاری است، چندان موافق این ایده نیستم که روشنفکران نتوانسته‌اند بر مردم تاثیر بگذارند. طبعاً برخی روشنفکران میتوانند از پایگاه طبقاتی، فکری و اجتماعی خودشان بالاتر روند و به تعبیر کانت شجاعت اندیشیدن پیدا کنند اما برخی آنها نمیتوانند و در بند حصارهایی که توسط گفتارهای هژمونیک به وجود می‌آید قرار دارند. این افراد در عین حال که چیزهایی برای آموختن دارند اما به نظرم نمیتوانند آن انتظاراتی را که از جریان روشنفکری میرود، برآورده کنند. اما در این مورد که چقدر روشنفکران در عقب ماندگی جامعه ما نقش داشته‌اند باید بگوییم که قطعاً نقش آنها در این مساله خیلی زیاد بوده و این پرسش بحثی اساسی را می‌طلبد. در واقع روشنفکران این دوره را میشود با جریان «توفان و فشار» در آلمان و رمانتیسیسم مابعد روشنگری مقایسه کرد.

روشنفکرانی که امروز آنها را روشنفکر میدانیم یا کسانی که در اول انقلاب در شمار روشنفکران محسوب میشدند؟

بعضی از آنها در همان زمان هم روشنفکر محسوب میشدند و البته بعضیشان بعداً به جریان روشنفکری پیوستند.

... در ایران بعد از انقلاب هم دغدغه نواندیشی دینی این است که چطور میشود در حاکمیتی که خود را متولی دین میداند، دین ورز بود. به همین دلیل به نظر من برای شریعتی «دین» دغدغه اصلی نبود؛ بلکه «اصالت» و بازگشت به خویش دغدغه او بود؛ برای دستیابی به نوعی بسیج فکری و تاریخی معطوف به رهایی سیاسی.

به نظر شما فردید را میتوان روشنفکر دانست؟ اگر بگوییم فیلسوف درست است اما روشنفکر...

با تعریفی که ابتدا از روشنفکر در معنای غالب ارائه دادیم چرنا باید فردید را روشنفکر محسوب کنیم؟ البته بهتر است این نوع روشنفکری را بگذارم داخل گیومه.

خب این تاثیرگذاری که می‌گویید به چه صورت بوده؟

ببینید آدم‌ها تحت تاثیر گفتار هژمونیک قرار می‌گیرند و در واقع شخصاً فکر میکنم درجه روشنفکر بودن هر کسی و حتی تاثیرگذاری او تا حدی به این برمیگردد که چقدر میتواند از هژمونی فاصله بگیرد و فراتر برود. در واقع چقدر دارای خودآگاهی است که متوجه وجود عناصر هژمونیک در خود و افکارش شود و تا چه اندازه سعی میکند با آنها مقابله کند. طبعاً این امر نسبی است. برای مثال بسیاری از کسانی که در پارادایم روشنفکری پیش از انقلاب تربیت شدند، با وجود اینکه مخالف رفتارهای شاه بودند اما با دقت به گفتار و عملکردشان می‌بینیم که فارغ از عناصر آن هژمونی گفتاری نیستند؛ ولو اینکه مخالف بوده باشند. حتی وقتی شخصیت سیاسی - اجتماعی و روانشناختی شاه را مورد بررسی قرار میدهیم می‌بینیم همین ویژگیها در او هم دیده میشود. برای مثال او آدمی زن ستیز و در حد اعلی خودکامه و دارای نگاهی کاملاً بدبینانه و توطئه‌گرانه و اهل سانسور و... است. به نظر من خود این شخصیت و بسیاری از مخالفانش در دل گفتار یا پارادایمی رشد کردند و شکل گرفتند که میتواند محصولات یکسانی را تولید کند. این شخصیت‌ها در عالم فکر و نظر وارد شده‌اند و انقلاب ۵۷ را ایجاد کردند و بعد از انقلاب هم مشارکت‌های عملی و نظری در برساخت نظام پس از انقلاب داشته‌اند.

درباره نسل امروز چه؟ آیا این نسل عاری از این ویژگی‌هاست که برشمردید؟

به نظر من بین نسل ما و آن نسلی از روشنفکران که در انقلاب ۵۷ تأثیر گذار بودند یک گسست و شکاف در حال به وجود آمدن است. واقعیت این است که ما امروز با این جریان و به ویژه گفتارهای هژمونیک این طیف در سیاست و جامعه و دانشگاه به شدت مساله داریم. ما بسیاری از این روشنفکران را در به وجود آمدن برخی مشکلات امروز سهیم میدانیم. از نظر ما اینها کسانیاند که زمانی که دست به عمل میزدند از نتایج آن غافل بودند. البته لازم به ذکر است که در میان روحانیت هم کسانی بودند که تحت تأثیر گفتارهای روشنفکری برای مثال تحت تأثیر آل احمد قرار داشتند. میشود این جریان را «روشنفکری مابعد کودتایی» که پس از کودتای ۲۸ مرداد و سقوط دولت مصدق شکل گرفت، نامید. معتقدم بسیاری از عناصر این دوران نه تنها درونی شخصیت شاه بود، بلکه در این روشنفکران و آدم‌های دیگر هم نهادینه شده بود؛ هرچند که بسیاریشان در آن زمان مخالف سیستم و بسیاری از مظاهر فرهنگی و اجتماع‌پاش بودند. البته ما از این نسل بسیار آموخته‌ایم و منکر برخی از وجوه مثبت‌شان نیستیم؛ به ویژه از کسانی از این نسل که با خود و دیگران صادق‌تر بودند و به مواجهه جدی با خود دست زدند. برای مثال میتوانم از سروش نام ببرم. با این حال بسیاری از ما در حال تجربه کردن گسستی آگاهانه با این نسل هستیم که از اواخر دهه ۷۰ و اوایل دهه ۸۰ به بعد شکلی آشکار به خود گرفته است. این گسست باعث شده که ما به دنبال رهایی از آن پارادایم باشیم. معتقدم در سال‌های آتی این گسست عمیق‌تر شده و صورت نهایی خود را پیدا خواهد کرد.

با توجه به اینکه خودتان هم تأکید کردید که به هر حال ما نسلی هستیم که از روشنفکران نسل به تعبیر شما «مابعد کودتای ۲۸ مردادی» خیلی آموختیم، حالا وقوع این گسست چقدر میتواند شدنی باشد؟

وقوع این گسست از نظر من نه تنها شدنی، بلکه اجتناب‌ناپذیر است. برای اینکه به قول فوکو صورت‌بندی دانایی جدیدی به وجود آمده است و اساساً ما به معضلات جدید و مسائل دیگری مبتلا هستیم که این گسست را ناگزیر میکند. برای مثال بسیاری از چیزهایی که به فرض برای سروش و نسل او مساله بود و هست، برای ما دیگر مساله نیست. البته این سخن من به معنای زیر سوال بردن و نفی تواندیشی دینی نیست. برعکس، من تواندیشی یا روشنفکری دینی را هم جدی میگیرم و هم به نظر من بسیار مهم است. مساله این است که معضلات و مسائلی که ما داریم آنقدر زیاد و متنوع و از جنس

دیگری است که نه آن پارادایم روشنفکری مابعد کودتایی که تا پس از انقلاب هم ادامه داشت، میتواند آنها را برتابد و پاسخ دهد؛ نه تواندیشی دینی توان و ظرفیت پرداختن به آنها را دارد. در واقع ما در حال تجربه کردن پارادایم جدیدی هستیم که مختصات دیگری دارد. البته به نظر من نسل جدید روشنفکران در شناسایی معضلات با خودش در مجموع صادق‌تر از نسل‌های گذشته است؛ توهم کمتری دارد، کمتر ایدئولوژیک است، کمتر خودکامه است، مسوولیت‌پذیرتر است و کمتر به خودسانسوری میپردازد. همچنین روشنفکری مابعد کودتا روشنفکری رمانتیک است و از تجمل رمانتیک بودن برخوردار است، در حالی که امروزه این تجمل را نداریم و نمیتوانیم رمانتیک باشیم. نه واقعیت‌ها به ما اجازه میدهند رمانتیک باشیم و نه چندان مطلوب مان است. از سوی دیگر در نسل جدید روشنفکران شاهد نوعی انزوا و فردگرایی و تنهایی بیشتر هستیم. همچنین به نظر من این نسل نسبت به نسل پیش خود شاید به یک معنا ناتوان‌تر هم باشد؛ نه به این معنا که بضاعت فکری کمتری دارد؛ بلکه به این معنا که مسائلی دامنه‌دارتر و پیچیده‌تر و لاینحل‌تر از گذشته به نظر میرسند. در واقع این نسل به همراه نخبگان فکریاش وارث جامعه‌ی است که از هر نظر فقیرتر و نابسامان‌تر از گذشته و البته به مراتب پیچیده‌تر شده است. به همین دلیل ما به احتمال قوی دیگر روشنفکری مانند شریعتی نخواهیم داشت که میتوانست بسیاری از مردم جامعه را برانگیزد. در نسل جدید روشنفکران دیگر به اقرب احتمال شاهد چنین نیروی تأثیرگذار و برانگیزاننده‌ی نیستیم. مایلم نکته دیگری را هم درباره تفاوت این دو گروه اضافه کنم که به نظر من بسیار مهم است و تبعات زیادی برای امروز داشته. این تفاوت در رابطه نسل امروز با دال «غرب» و دیگری «غربی» نمود پیدا میکنند که به کلی تغییر کرده است. در دوره پهلوی یکی از مسائل روشنفکران رابطه‌شان با «غرب» بود. اساساً غرب در یک رویکرد ایدئولوژیک پدیده‌ی یکدست و بسیار منفی دیده میشد؛ در حالی که امروز چنین نیست. «غرب» دیگر یک کلیت واحد دیده نمیشود و ضرورتاً معادل امپریالیسم و سرمایه‌داری هم نیست. دلیل آن رویکرد نزد روشنفکران همان نکته‌ی بود که پیشتر اشاره کردم؛ یعنی روشنفکری به عنوان پدیده‌ی بیگانه، وارداتی و غیرخودی. البته این بدبینی یکسره متوهمانه نبود؛ بلکه رویدادهای سیاسی واقعی نابهنجار مثل اشغال ایران از سوی متفقین و نیز کودتای ۲۸ مرداد بود که هر دو با مداخله خارجی و تحقیر ما همراه بود، در ایجاد آن تصویر منفی تأثیر داشت و به آن تصور دامن میزد. در نتیجه روشنفکران در جامعه‌ی بی که در آن دولت نماینده غرب منفور و مدرنیزاسیون غربی به



حساب می‌آمد، گرفتار بحران هویت بودند. آنها از سوی جامعه متهم بودند که ستون پنجم غرب هستند؛ در حالی که خودشان می‌خواستند طرف دولت و به این معنا طرف «غرب» نباشند و سعی داشتند خود را متمایز کنند. به همین دلیل میبینیم جلال آل احمد، شریعتی و خیلی از روشنفکران دیگر برای جبران آن اتهام و اسنادی که به روشنفکر به عنوان فردی غربی زده میشد شروع به شکل دادن به گفتاری کردند که نگین نبوی آن را گفتار «اصالت» مینامد. دغدغه بازگشت به خودی و شکل دادن به یک گفتار سیاسی بر این اساس شاکله آن بود. در واقع این گفتار برآیند همان هویت اسکیزوفرنیک و بحران هویت خود روشنفکران بود...

برای همین بود که شایگان «آسیا در برابر غرب»، آل احمد «غربزدگی» و شریعتی «بازگشت به خویشتن» را نوشت...

دقیقا. در واقع گفتار «اصالت» نشان از این داشت که انگار روشنفکران به هویت خودشان چندان مطمئن نبودند و برای همین درصدد اصرار و تاکید بیش از اندازه بر خودی بودن بودند. یکی از پیامدهای آن وضع برساخته شدن یک دوگانگی میان امر مذهبی و سکولار، و سنت در برابر مدرنیته است که در واقع مغالطه بود؛ چون در واقعیت چنین دوگانگی‌هایی وجود نداشت. متأسفانه ما امروز هنوز هم تا حد زیادی درگیر این دوگانگی‌های بی معنا هستیم. اما این نوع دوگانگی‌ها و دوگانه‌اندیشیها اصلا ذاتی روشنفکری آن دوره‌اند. انگار روشنفکران این پارادایم یا فقط در قالب دوگانگی‌های متصلب فکر میکنند؛ یا اصلا فکر نمی‌کنند. میشود فهرست بلندبالایی از این دوگانگیها را ارائه داد. جالب اینکه بسیاری از روشنفکران آن دوره یا کسانی که هنوز تحت تاثیر آن گفتار قرار دارند، از این دوگانه‌اندیشیها فارغ نشده‌اند و دائما آنها را بازتولید میکنند. اما بگذارید به یکی از تبعات دیگر این بحران هویت هم اشاره کنم که به شکل‌گیری پدیده مهم دیگری منجر شد: در آن زمان به مقتضای همان شرایط طیفی از روشنفکران به وجود آمدند که می‌خواستند ثابت کنند که خیلی بومی هستند. همین مساله باعث به وجود آمدن نوعی «لمپن-روشنفکری» در دوره مابعد کودتا تا همین اواخر شد. اینها کسانی بودند که تعددانه لمپنیسم زبانی را به جبران بحران هویت وارد گفتار روشنفکری کردند که هنوز هم شاهد تداوم آن در بین بخشی از روشنفکران عمدتا هژمون هستیم. البته خوشبختانه روشنفکران دینی تهبذ زبانی را در دستور کار قرار دادند و تا حدی درصدد رفع و محو این لمپنیسم برآمدند. به نظر من دغدغه اصلی در پس لمپن-روشنفکری در واقع دغدغه

برای بومی بودن، و اثبات مردمی بودن و مشروعیت داشتن در جامعه و گروهی بوده است که هویت روشنفکری در آن آنقدرها معتبر نیست. جالب است که هر چه روشنفکری دغدغه دینی بیشتری داشته، از لمپنیسم بیشتر فاصله گرفته. دلیل آن هم به نظر من این است که وقتی شما دین مدار باشید و دغدغه امر دینی و قدسی داشته باشید، دیگر نیازی به اثبات بومی بودن و مشروعیت خودتان ندارید. بنابراین لمپن-روشنفکری پدیده‌یی است که به لحاظ اجتماعی با بحران مشروعیت و هویت دست به گریبان است و از لحاظ معرفتی و فکری با نهیلیسم و بیمعنايي. به نظر من ارتباط معناداری میان لمپنیسم از یکسو و نهیلیسم و بحران هویتی از سوی دیگر وجود دارد. در واقع به اعتقاد این طیف هر چقدر روشنفکر «لات بازی» بیشتری درآورد، بومیتر بودن و مردمیتر و خوددیتر بودن خود را ثابت کرده است. یک نکته دیگر هم که به نظر می‌آید از ویژگیهای اصلی پارادایم روشنفکری مابعد کودتا است، نوعی زن ستیزی افراطی در این طیف است که به نظر من تا حد زیادی تابع همان بومیگرایی و گفتار اصالت و دغدغه هویتی بود.

منظور شما از روشنفکران زن ستیز مشخصا چه کسانی هستند؟

در همه روشنفکرانی که من آنها را مابعد کودتایی می‌نامم اعم از راست، چپ، وسط، رادیکال و خلاصه همه طیف‌های آن زن ستیزی شدید و تحقیر زنان را میبینیم.

مثلا در شریعتی چه زن ستیزی‌ای ما سراغ داریم؟

در شریعتی هم هست؛ هرچند شاید کمتر از سایرین.

چند سال پیش سارا شریعتی خطاب به روشنفکران دینی گفت که مباحث

شما چقدر میتواند در میان مردم مذهبی که در کوچه و بازار هستند برد داشته باشد. به هر حال اگر اهمیت این مساله را بپذیریم که روشنفکران باید دغدغه تاثیرگذاری بر توده‌ها و ارتباط با آنها را داشته باشند در این صورت کاری که امثال شریعتی، آل احمد و... انجام داده‌اند قابل توجیه و پذیرفتنی است. سوال دیگری که مطرح است اینکه شما روشنفکران قبل از انقلاب را موفق تر میدانید یا بعد از انقلاب را؟ و به اصطلاح شما «لمپن-روشنفکر» چقدر در موفقیت این گروه از روشنفکران موثر بود؟

اتفاقا این مساله خیلی به موفقیت آنها کمک کرد و برای همین است که میگویم تاثیرگذار

بوده‌اند. در واقع این نسل از روشنفکران ایران پیش از انقلاب توانایی زیادی داشتند. امروزه آن مسائل اهمیت خود را تا حد زیادی از دست داده، ولی برای آنها لمپن-روشنفکری و گفتار اصالت راه خروجی از بن‌بستی بود که گرفتارش بودند. البته این نافی مسوولیت‌ناپذیری آنها نیست. میشود گفت آن نسل شامل روشنفکرانش چندان نسل مسوولیت‌پذیری نبود و اساساً به پیامد کارهایی که انجام میداد توجه چندانی نداشت. اما در تأثیرگذاریشان که شکی نیست.

خب طبیعی است که خیلیها ممکن است دارای تأثیرگذاری باشند و ما نباید آنها را نادیده بگیریم. اما این مساله دلیل نمیشود که ما همه آن افراد را لزوماً روشنفکر بدانیم تا بتوانیم آنها و نقشی که ایفا کرده‌اند را لحاظ کنیم.

به نظر من این طور نیست. برای مثال نواندیشی دینی را در نظر بگیرید که پس از انقلاب در پاسخ به حاکمیت دینی به وجود آمد.

در واقع همان چیزی که بازرگان گفته بود...

دقیقاً تولد نواندیشی دینی محصول این شرایط بود. واقعیت این است که نواندیشی دینی در ارتباط با شرایط سیاسی و اجتماعی کاملاً جدیدی شکل گرفت و در ارتباط با آن خودش را تعریف کرد و پیش رفت. در واقع مخاطب اصلیش حاکمیت بود.

سوالی که لازم است اینجا مطرح شود اینکه شما واژه‌های «نواندیشی دینی» و «روشنفکر دینی» را همه را به یک معنا میگیرید؟

بله من هر دوی این واژه‌ها را به یک معنا میگیرم هرچند که «نواندیشی دینی» را مناسب‌تر میدانم.

اینکه تأکید میکنید روشنفکران دینی مخاطب اصلیشان حاکمیت بود، آیا فقط شامل روشنفکران بعد از انقلاب میشود یا کسانی مانند شریعتی را نیز دربرمیگیرد؟

منظور من فقط نواندیشان دینی بعد از انقلاب بوده‌اند. در واقع نواندیشی دینی پدیده‌ی پساانقلابی است و ظهورش را باید در بافت و زمینه نظام جمهوری اسلامی جست. به این معنا من اساساً شریعتی را جزو نواندیشان دینی نمیدانم. زیرا با اینکه

گفتار شریعتی دینی است، اما دغدغه اصلی او آنقدر دینی نیست. در حالی که دغدغه اصلی نواندیشی دینی نحوه حفظ دین در حاکمیتی است که خود را متولی امر دین میداند. بگذارید دست به یک مقایسه بزنم: دقیقاً همان طور که روشنفکران مابعد کودتا دغدغه‌شان این بود که چگونه میشود در حاکمیتی که خود را متولی مدرنیزاسیون و غربی شدن میدانند، روشنفکر متعهد و آزاداندیش و بومی و «غیرغربی» باشند، در ایران بعد از انقلاب هم دغدغه نواندیشی دینی این است که چگونه میشود در حاکمیتی که خود را متولی دین میدانند، دین‌ورز بود. به همین دلیل به نظر من برای شریعتی «دین» دغدغه اصلی نبود؛ بلکه «اصالت» و بازگشت به خویش دغدغه او بود؛ برای دستیابی به نوعی بسیج فکری و تاریخی معطوف به رهایی سیاسی. در صورتی که برای سروش خود دین دغدغه است؛ نه اصالت. مساله سروش مشخصاً امر قدسی و معنویت است، اما ما در آثار شریعتی چیزی که نشان‌دهنده این نوع دغدغه باشد، سراغ نداریم. البته این به معنای نفی دین‌ورز بودن شریعتی نیست. در واقع با شناخت من از شریعتی او آدم دین‌ورز و دین‌مداری بوده است؛ اما دغدغه فکری او دین نیست و ضرورتی هم نداشت که باشد. او به دین روی آورد؛ اما نه برای خود دین بلکه برای تبدیل آن به زیربنای عمل سیاسی. این را هم اضافه کنم که کلام سروش حتی از نظر رتوریک هم با کلام شریعتی زمین تا آسمان متفاوت است. برای مثال سروش برخلاف شریعتی قصد برانگیختن توده‌های مردم را ندارد؛ بلکه میخواهد آنها را به تأمل بیشتر وادارد. کار او آگاهی دادن است. البته نه فقط سروش، بلکه مجتهد شبستری و حتی مصطفی ملکیان هم که زمانی به هر حال در این چارچوب میان‌دیشید، همین ویژگی را دارند. در کنار اینها باید به مرحوم احمد قابل و دیگران هم اشاره کرد که آثارشان عمدتاً تخصصی، فقهی و کلامی بوده است. طبیعی است که مخاطب این نوشته‌ها آنقدرها توده‌عادی مردم نمیتوانند باشند که نخبگان سیاسی و فکری بوده‌اند. لذا میان سروش و شریعتی تفاوت زیادی هست. این دو دغدغه‌های متفاوتی دارند.

آن وقت شما این مساله را نقطه قوت روشنفکران دینی بعد از انقلاب میدانید یا نقطه ضعف آنها؟

این نه نقطه ضعف است و نه نقطه قوت. در واقع شرایط است که استراتژی روشنفکری را تعیین میکند. من فقط میتوانم بگویم که شوریدگیای که در کلام شریعتی و آل احمد وجود داشت و قصدش برانگیختن بود و نه وادار کردن به تأمل، در کلام هیچ کدام از

لمپن - روشنفکری پدیده‌یی است که به لحاظ اجتماعی با بحران مشروعیت و هویت دست به‌گریبان است و از لحاظ معرفتی و فکری با نیهیلیسم و بی‌معنایی، به نظر من ارتباط معناداری میان لمپنیسم از یکسو و نیهیلیسم و بحران هویتی از سوی دیگر وجود دارد. در واقع به اعتقاد این طیف هر چقدر روشنفکر «لات بازی» بیشتری درآورد، بومیتر بودن و مردمیتر و خودیتر بودن خود را ثابت کرده است.

روشنفکران دینی بعد از انقلاب وجود ندارد. البته من شخصا این رویکرد را ترجیح میدهم، چون از نظر فکری برانگیزاننده‌تر و در واقع مسوولانه‌تر است. در مقام مقایسه میشود گفت روشنفکری دینی بعد از انقلاب به عنوان یکی از پارادایم‌های اصلی روشنفکری، به معنای روشنفکری مورد نظر من به مراتب نزدیک‌تر است؛ زیرا هم اخلاقیتر بوده و هم به زعم من به کسب و کار اصلی روشنفکری نزدیک‌تر. برای مثال نواندیشی دینی از شجاعت اخلاقی و سیاسی ستودنی‌ای برای گفتن حقیقت به قدرت برخوردار بوده است. از سوی دیگر هدف آن تعمیق بخشیدن، ترغیب به اندیشه و تأمل در نفس و آگاهی بخشی بوده است. به این معنا من این گفتار را با وجود همه نقایصی که میتواند داشته باشد به گفتارهای ناپخته، متوهم، شوریده، غیرمسوول و در واقع خطابی پیشا و پساانقلابی ترجیح میدهم.

بعضیها معتقدند که روشنفکران دینی اساسا روشنفکر نیستند. حالاسوالی که مطرح است اینکه اگر ما روشنفکران دینی را از مجموعه روشنفکری بعد از انقلاب نادیده بگیریم، از جریان روشنفکری ایران بعد از انقلاب اساسا چه چیزی باقی میماند؟

به نظر من به هیچ‌وجه این‌طور نیست. در واقع عکسش درست‌تر است. کسی که دغدغه معرفتی‌اش دین است؛ روشنفکر به معنای دقیق کلمه است. اما درباره روشنفکری «غیردینی»، باید گفت این جریان پس از انقلاب عمدتا به دو دسته تقسیم شد: نخست آنهایی که وارد بدنه قدرت شدند و هنوز هم در آن هستند و در واقع به صورت روشنفکران ارگانیک درآمد‌اند؛ و طیف دیگر اعم از چپ و راست منتقد و نیمه‌منتقد که

طبعاً راهی به قدرت نداشت. اما بسیاری از همین‌ها تا یک دهه پس از انقلاب در واقع در حال بیرون آمدن از شوک پسا-انقلابی، بازتعریف خود و بیرون کشیدن خودشان از لباس تنگ ایدئولوژی و در واقع رها شدن از پیامدهای گفتار مابعد کودتایی و الزامات و پیامدهای آن و به یک تعبیر مبرا کردن خود از آن پیامدها بودند. نمونه بارز این دسته از روشنفکران داریوش شایگان است. شایگان که پیشتر آسیا در برابر غرب را نوشته بود، پس از انقلاب به ایدئولوژی‌زدایی روی آورد و به منتقد همان پارادایمی تبدیل شد که زمانی وفادارش بود. بعضی از این روشنفکران موفق شدند حرف‌ها و مفاهیم جدیدی تولید کنند و به نحو دیگری تاثیرگذار باشند و عده دیگر خیر. اما مشخصاً میتوانم از دو نفر یاد کنم که به نظر من از بسیاری جهات با مابقی روشنفکران غیردینی پیش و پس از انقلاب متفاوت بودند. در واقع این دو هرگز در جنبش ایدئولوژیها گرفتار نشدند، هر دو تا حد زیادی در منش فردی و اجتماعی آدم‌های اخلاقی‌ای بوده‌اند و لذا تا حد زیادی به تعریف من از روشنفکر بسیار نزدیکند. این دو نفر عبارتند از حمید عنایت و حسین بشیریه. حمید عنایت خیلی زود فوت کرد و بشیریه هم که در سال‌های اخیر وادار به ترک ایران شده است. من از هر دوی آنها بسیار آموخته‌ام و برایشان احترام زیادی قائلم.

بین حمید عنایت و حسین بشیریه خیلی فاصله هست؛ آن وقت چطور...

بله فاصله دارند، اما هر دوی آنها در یک پارادایم قرار دارند. هر دو استاد دانشگاه بودند، اما دغدغه‌شان به صورت توأمان هم یک دغدغه سیاسی و اجتماعی بوده است و هم فکری. آنها به اندازه روشنفکران دیگر از تریبون برخوردار نبوده‌اند و خودشان هم چندان اجتماعی نبوده‌اند و انزوا را ترجیح میداده‌اند. در واقع من با هر دوی اینها بیشتر از طریق نوشته‌هایشان ارتباط برقرار کرده‌ام. به نظر من این دو نه تنها در منش فردی آدم‌های اخلاقی‌ای بوده‌اند، بلکه از نظر فکری هم متعهد بوده‌اند. حمید عنایت آن‌طور که از نوشته‌هایش برمی‌آید هیچ‌گاه اسیر پارادایم غرب‌ستیزی و لمپن - روشنفکری نشد که بیتعارف خلیها اسیر آن شدند. به نظر من او آدم بسیار مسوولی بود. به نظر من بشیریه هم این‌گونه بوده و هست. بشیریه بعد از انقلاب یکی از معدود روشنفکران نسل خودش بود که مسوولانه به ساختن چیز دیگری پرداخت.

اما قبول دارید که میزان توفیق آنها نسبت به سایر روشنفکران هم عصرشان کمتر بوده است؟

بله اما دلیل این مساله رامن نشانه رفتار متعهدانه آنها میدانم. ضمن اینکه تاثیرگذاری فقط به یک نسل مربوط نمیشود. به نظر من آنها افراد پرکاری بودند و آثار زیادی را برای نسل های بعد به جا گذاشتند. همچنین از نظر من هر دوشان آدم هایی به معنای کانتی کلمه اخلاقی بوده اند. این همان چیزی است که من در خیلی از روشنفکران غیردینی دیگر نمی بینم.

هرچند که حسین بشیریه به هر حال تاثیر خودش را بر دولت اصلاحات گذاشت و...

بله. اتفاقا میخواستیم به شما ایراد بگیریم و بگویم اینکه میگویید تاثیرگذاری بشیریه و عنایت کمتر از بسیاری دیگر بوده، با در نظر گرفتن تحولات سیاسی بلافصل، درست نیست.

منظور من این بود که آنقدر که جامعه با آثار روشنفکرانی مانند سروش ارتباط برقرار کرده با آثار عنایت و بشیریه این ارتباط را نداشته است.

تاثیرگذاری آنها به نوع دیگری بوده است. ضمن اینکه من معتقدم تاثیر بشیریه اگر بیشتر و ماندگارتر از سروش نباشد؛ البته در یک طیف زمانی وسیع تر، اما کمتر هم نیست.

سوال دیگری که میخواستیم بپرسم این است که به نظر شما کنش روشنفکری چقدر باید سیاسی باشد و تاثیر کنش سیاسی آنها در چه ساحت هایی قابل مشاهده است؟

به نظر من کنش روشنفکری در ذات خود یک کنش سیاسی است و اساسا کسب و کار روشنفکری یک کسب و کار سیاسی است. اما در عین حال روشنفکرانی هستند که نه تنها دارای کنش سیاسی هستند بلکه به عمل سیاسی هم میپردازند. اما این به نظر من خیلی مساله مهمی نیست و بیشتر سلیقه‌یی است.

پس شما معتقدید که ورود روشنفکر به سیاست به معنای انجام عمل سیاسی آفتی برای آن نیست؟

نه. به نظر من آفتی نیست و مساله‌یی کاملاً سلیقه‌یی است.

آن وقت چقدر باید روشنفکران را در پیروزیها و شکست های سیاسی سهیم دانست؟ مثلا اگر دولت اصلاحات را از دستاوردهای روشنفکری دینی بدانیم

شکست سیاسی اصلاحات در بستر حکومتی آن و نه جامعه را چقدر باید به پای روشنفکران دینی نوشت؟

من واقعا میان این دو رابطه‌یی نمی بینم. روشنفکری دینی حتی اگر شکست هم خورده باشد ضرورتا ربطی به دولت اصلاحات ندارد و برعکس. شکست اصلاحات دلایل سیاسی دیگری دارد. من معتقدم روشنفکری دینی در انجام هدفی که به دنبال آن بود تا حد زیادی موفق بوده است. اما طبعاً جامعه امروز مسائل دیگری دارد که ضرورتاً نه پارادایم روشنفکری دینی و نه حتی روشنفکری غیردینی گذشته در همه طیف های آن قادر به درک و حل بسیاری از آنها نیستند. این مسائل مستحدثه نیاز دارد به آدم هایی که ساخت فکریشان با آنها در تقارن باشد. لذا به نظر من حرف کسانی که میگویند روشنفکران دینی در جامعه اقبالی ندارند، پس مرده اند، بیشتر یک حرف سیاسی است. در واقع به نظر میرسد هدف این گزاره بیشتر از اعتبار انداختن نواندیشی دینی برای رسمیت دادن و مشروعیت بخشیدن به گفتار هژمونیک درباره دین و دین ورزی و متولیان آن است تا بررسی محتوایی و فارغ از غرض ورزی آن. البته بررسی کارنامه روشنفکری دینی در این مختصر نمی گنجد، اما اگر بخواهم خلاصه کنم: نواندیشی دینی قرار بود مفهوم دیگری از دینداری را ببیند و زندگی کند. به نظر من در این کار تا حد زیادی موفق بود. قرار بود از پیوند میان دین و سیاست تعریف جدیدی بدهد که در آن هم موفق بود.

اما نقص آن شاید این است که این پارادایم برای نسل های فعلی جاذبه زیادی ندارد؛ چون هم وارد برخی مسائل نمیشود و اصلاً به آنها نمیپردازد و هم ظرفیت پرداختن به بسیاری از آنها را ندارد. در واقع مسائل نسل های جدید بسیار متفاوت تر از چیزی است که نواندیشان دینی از پس پرداختن به آنها بر بیایند. بنابراین اگر منظور از اینکه میگویند روشنفکری دینی مرده است این باشد که پارادایم روشنفکری ۵۰ سال اخیر ایران در حال زوال است، قبول دارم. در واقع این زوال همانقدر درباره روشنفکری دینی صادق است که درباره بسیاری از روشنفکریهای غیردینی و حتی بسیاری چیزهای دیگر.

اما اگر منظور این است که فقط روشنفکری دینی است که مرده است و بقیه روشنفکریها زنده اند، خیر، به نظر من چنین نیست. خلاصه کنم: جامعه ایران در حال از سرگرداندن دوره‌یی و وارد شدن به دوره دیگری است که بسیاری از ویژگیهای آن با گذشته فرق دارند. جامعه گذشته جای خود را به جامعه جدیدی با مختصات جدید میدهد. این مساله نه تنها شامل نواندیشی دینی، بلکه بسیاری از پارادایم های فکری و عملی ای می شود که از ظرفیت همراهی، پاسخگویی، تحلیل و پردازش شرایط جدید برخوردار نباشند.

# پروتستانتیسم و فهم شریعتی از آن

گفت‌وگوی سوسن شریعتی با تقی رحمانی

دوماهنامه «چشم‌انداز ایران» / شماره‌های ۶۴ (آبان و آذر ۸۹) و ۶۵ (دی و بهمن ۸۹)

## بخش اول

### مقدمه :

پروتستانتیسم هم‌زمان با تحول فئودالیسم به بورژوازی شکل گرفت و به ظاهر مترقی می‌نمود. از سوی دیگر انجیل، گزارشی از زندگی و گفتارهای مسیح است که گفته می‌شود تناقضاتی دارد، و آن را با اسلام، که تحریف به آن راه نیافته، متفاوت می‌کند. بنابراین پروتستانتیسم اسلامی دچار ابهاماتی می‌شود، به‌ویژه این‌که پروتستان‌ها اکنون در دنیا افراد سرکوبگری بوده و هستند، از بوش گرفته و او انجلیست‌ها که مسیحی صهیونیست‌اند، تا نمونه‌هایی در ایرلند، کانادا و...، حتی در امریکا شاهد بوده‌ایم که آن‌ها، رئیس‌جمهور کاتولیک را تحمل نمی‌کنند، همان‌طور که جان اف کندی رئیس‌جمهور امریکا توسط آن‌ها ترور شد. همه این ابهامات بهانه‌ای بود برای گفت‌وگو با تقی رحمانی. پس از این گفت‌وگو، دکتر مهدی شریعتی مقاله‌ای از امریکا فرستادند و سپس مقاله‌ای از دکتر محمود درگاهی به دستمان رسید و تقی رحمانی به این مقالات پاسخ دادند. اکنون فرصتی پیش آمده که سوسن شریعتی و تقی رحمانی، دو شخصیتی که هر دو متعلق به یک خانواده فکری هستند، پیرامون این مسائل به گفت‌وگو بنشینند. (لطف‌الله میثمی)

مباحثه:

**سوسن شریعتی:** پیش از هر چیز باید از نشریه‌ی چشم‌انداز ایران تشکر کنم که چنین بحث‌هایی را فراهم می‌کند، و خوشحالم که این بار این گفت‌وگو میان دو دوست، که متعلق به "یک طیف فکری" هستند، فراهم شده است. پیش‌ترها "گفت‌وگو آیین درویشی نبود" و امروزه هم که مد شده است، و در ستایش آن سخن گفته می‌شود، و آیینی مدرن شده است، متأسفانه در بسیاری اوقات (یا به دلیل عدم حسن نیت و یا به دلیل عدم شناخت و تسلط بر موضوع) "گفت‌وگوی کرها" باقی می‌ماند. امیدوارم این بار که برخلاف همیشه این گفت‌وگو میان دو هم‌فکر انجام می‌شود که به میراث شریعتی تعلق خاطر دارند، و مهم‌تر از همه، مدعی‌ی شناخت و تسلط بر سوژه هستند، تجربه‌ی موفق‌تری باشد. این موضوع نشان می‌دهد که گفت‌وگو امکان‌پذیر است، حتی اگر متفاوت از یکدیگر بیندیشیم. نسبت شریعتی با پروژه‌ی پروتستانتیسم اسلامی، که چندی است مورد نقد قرار می‌گیرد، نسبت پروتستانتیسم با بنیادگرایی و تفاوت‌های آن با اصلاح دینی در تجربه‌ی غرب، و ارتباطی که با کشورهای اسلامی، و به‌ویژه پرونده‌ی ایران و... دارد، موضوعاتی است که هم‌چنان بحث‌انگیز است، از این رو موضع شریعتی در این میان را باید روشن کرد.

**تقی رحمانی:** همان‌گونه که شما گفتید، نقد شریعتی باید توسط افرادی که به او تعلق فکری دارند صورت گیرد. شاید بزرگ‌ترین اشتباه افرادی که خط شریعتی را به نسبت‌هایی باور دارند این است که، گفت‌وگوی بین خود را شروع نکرده، و سعی کرده‌اند پاسخ نقدهایی را بدهند که اصلاً به او وارد نبوده است، چیزی مثل این که شریعتی قصد داشت بومی‌گرایی و سنت را در ایران حاکم کند، یا این که او جامعه‌شناسی نمی‌دانست. این‌ها پرسش‌های ناروایی است که اساساً ما را به فاز دیگری می‌برد، از این رو، ضرورت این گفت‌وگو احساس می‌شود. از سوی دیگر معتقدم به دلیل تجربه‌ی تاریخی، روشنفکری‌ی مذهبی میراث قابل توجهی از خود برجا گذاشته است، و اگرچه "قدرت اجتماعی" نشده، اما "جریان اجتماعی" شده، و بر قدرت هم تأثیر گذاشته است. جریان‌ی که متفکران آن افراد مطرح و تعیین‌کننده‌ی جامعه‌ی ایران بوده‌اند، و نقدهایی که آن‌ها به هم داشتند، نقدهای مهمی بوده است. از نظر من تاز عبور از بازگان بسیار عجولانه بود، به دلیل این که شریعتی از بازگان و اسلام انطباقی، از دیدگاه خودش، خیلی سریع عبور کرد، و این برای ما هضم شده نبود، و سبب شد ما به خوبی بازگان را در زمین‌اش شخم‌نزنیم، و به همین دلیل امروز به‌طور مستمر به بازگان رجوع داریم.

اگر بازگان در دوره‌ی شریعتی نقد و بررسی می‌شد، به این مشکل بر نمی‌خوردیم. نگاه من به بازخوانی‌ی شریعتی این است که: اصلاح دینداری در مقابل پروتستانتیسم او قرار می‌گیرد، که در این صورت بحث عبور از شریعتی منتفی می‌شود. حرکت ما بر میراث‌ها سبب انباشت لایه‌های گوناگون و ایجاد ترکیبات جدیدی است. هنگامی که بحث عبور مطرح می‌شود، این به ذهن می‌آید که ما قصد داریم از سنت فکری خاصی گسست کنیم، در صورتی که می‌خواهیم این سنت‌ها را شکافته و شکوفا کنیم، و سره آن را از ناسره تشخیص دهیم. با این روش می‌توانیم اشتباهاتی را که گذشتگان مرتکب شدند، نداشته باشیم.

از نظر من برخورد بازگان با شریعتی به خصوص با چپ مذهبی هم برخوردی شتاب‌زده بود. شتاب‌زدگی از ویژگی‌های جوانان است، اما از فردی جاافتاده چون بازگان انتظار می‌رفت در نقد این افراد حوصله‌مند و اصولی برخورد کند. به‌طور کلی تقریباً شاهد نوعی بی‌حوصلگی و عجولی در نقد بزرگان به شریعتی و روشنفکران چپ مذهبی هستیم، و این در صورتی است که امکان داشت در برخی از موارد حق با بازگان باشد، اما نوع برخورد صحیح نبود.

با همین سنت به بحث پروتستانتیسم اسلامی که شریعتی مطرح کرد، نقد داشتیم. نقد جدیدی که چند سال است به آن رسیده‌ام، که پیش از آن حتی در گفت‌وگوی خصوصی و مناظره در رادیو فرانسه در برنامه "زمانه و زمینه‌ها" با سید جواد طباطبایی در سال ۸۱ در پاریس از این موضع شریعتی دفاع می‌کردم. اما این نظریه دچار ابهامات و نقص‌هایی است که پیرامون آن به بحث خواهیم پرداخت. اصلاح این نظریه، کمک به اصلاح دینداری و میراث روشنفکری است، و چه خوب که این نقد به شکل گفت‌وگو باشد. گفت‌وشنود درون "یک خانواده فکری" باعث شکوفایی می‌شود، ضمن این که گفت‌وشنود در بیرون از خانواده فکری هم باید صورت بگیرد.

**سوسن شریعتی:** شما در گفت‌وگو با چشم‌انداز ایران به چند محور اشاره کرده‌اید، و من تلاش می‌کنم پیرامون همان محورها بحث را آغاز کنم:

الف) ضرورت تفکیک پروژه‌ی اصلاح دینی و الگوی پروتستانی آن در غرب، و این که این دو به موازات هم، حتی علیه هم تعریف شده‌اند.

ب) شما نسبت پروتستانتیسم و بنیادگرایی را در تجربه‌ی غرب لازم و ملزوم دانسته‌اید، و این که معتقدید شعار بازگشت به متن پروتستانی و نفی واسطه‌ها خود زمینه‌ساز نوعی بنیادگرایی شده، و گاه به ضرر نهضت اصلاح دینی در مسیحیت تمام شده است، و از

همین رو الگوبرداری از آن برای جوامع اسلامی مفید نیست.

ج) از سوی دیگر، اشاره کرده‌اید که پروتستان‌تیسیم منجر به نوعی لائیسزاسیون شده، و باز هم به همین دلیل با اسلام مغایرت دارد، چرا که در اسلام سکولاریزاسیون ناممکن است.

به همه این دلایل شما طرح پروتستان‌تیسیم اسلامی را از سوی شریعتی نادرست عنوان کرده‌اید، و توصیه می‌کنید که پروژه‌ی اصلاح دینی شریعتی را باید پررنگ کرد، و ایده‌ی پروتستان‌تیسیم اسلامی را به کناری گذاشت. به نظر من، هر یک از فرضیه‌هایی که در آن بحث را پیش کشیده‌اید، محل نزاع است، و احکامی که صادر شده را باید بازنگری کرد. این‌ها پرسش‌هایی است که در این گفت‌وگو به دنبال پاسخ هستیم. مهم‌تر از همه این‌ها: آیا الگوی پروتستان را از آن رو که منجر به بنیادگرایی می‌شود باید کنار گذاشت؟ یا این‌ها که چون زمینه‌ساز سکولاریزاسیون است؟ هر کدام از این موارد بحثی طولانی را می‌طلبد. اما در گفت‌وگوی شما با نشریه چشم‌انداز ایران، همه‌ی این بحث‌ها با چند رویکرد هم‌زمان مطرح شده‌اند. در آغاز در تعریف پروتستان‌تیسیم رویکردی تاریخی به موضوع داشته‌اید، پس از آن رویکردی جامعه‌شناسانه و بحث‌های و بر را مطرح کرده‌اید، و در نهایت، بحث‌های کلامی را پیش کشیده‌اید، و همین موجب بدفهمی شده است. در نتیجه، من بحثم را حول و حوش این فرضیات پیش می‌برم:

۱. اصلاح دینی، چنانچه به درستی به آن اشاره کرده‌اید، "تک" الگویی نیست، و پروتستان‌تیسیم یکی از روش‌ها بوده است.  
۲. همان‌طور که گفتید: پروتستان‌تیسیم، "تعلیق فرهنگ و تقلیل آن به ایدئولوژی" نیست، و از همه مهم‌تر، پروتستان‌تیسیم نیز در تجربه‌ی تاریخی‌اش به هیچ‌عنوان تک الگویی نبوده و نیست.

۳. پروتستان‌تیسیم، برخلاف نظر شما، به‌طور اتوماتیک به بنیادگرایی ختم نمی‌شود، چنانچه تاریخ می‌گوید بنیادگرایی در درون سنت پروتستان، خود واکنشی در برابر رویکرد الهیات لیبرال پروتستان بوده است، و این یعنی این‌که نفس شعار مراجعه به متن، و نیز نفی واسطه‌ها، الزاماً به نوعی بنیادگرایی ختم نمی‌شود.

۴. پروتستان‌تیسیم، در تلاش برای ایجاد زمینه‌ی بقای قدسی در حوزه‌ی عرفی تلاش داشته، و اتوماتیک به رانده شدن مذهب از ساحت اجتماع ختم نشده است، و این ادعا را تجربه‌ی کشورهای پروتستان، و تفاوت‌شان با کشورهای کاتولیک، به خوبی نشان می‌دهد. تفاوت لائیسیتته و سکولاریزاسیون در این دو تیپ کشور خود گواهی است بر این مدعا.

شاید بهتر باشد پیش از این‌که به بحث شریعتی و دیدگاه‌هایش در این مورد بپردازیم، دوباره به هر یک از این فرضیه‌ها بازگردیم. با فرض قبول این محورها می‌توان هر کدام از آن‌ها را نقطه‌ی عزیمت قرار داد، و بحث را شروع کرد.

**تقی رحمانی:** برای جهت‌دهی به بحث باید به محوری اساسی اشاره کنم، که گویای این مطلب است که: پروژه‌ی روشنفکری، به‌ویژه روشنفکری مذهبی، ادعایی دارد مبنی بر این‌که ما آمده‌ایم که به انسان و هستی تفسیر معنوی بدهیم. این، منشور اقبال است. شریعتی سپهر "عرفان - برابری - آزادی" را در مقابل ما قرار می‌دهد، این یعنی تفاوت با تجربیات اخیر که در پروتستان‌تیسیم نمی‌گنجد، مگر این‌که پروتستان‌تیسیم غنی شده باشد، در حالی که غنی‌سازی مفهوم مناسبی نیست، و نمی‌تواند مفهوم تاریخی‌ی قدرت‌مندی در کشورهای جهان سوم باشد.

در پروژه‌ی روشنفکری مذهبی، اقبال، شریعتی، و حتی سید جمال تعیین‌کننده‌اند. سید جمال در سال ۱۸۷۱ در کلکته می‌گوید: ما آمده‌ایم اسلام را از خرافات نجات دهیم، و آن را عقلی و به‌روز کنیم، و به مسلمان فردیت و شخصیت بدهیم. تبیینی تقریباً لیبرالی و آزاداندیشانه از یک انسان مسلمان. اقبال تبیینی جمع‌گرایانه در کنار حقوق فردی دارد، و شریعتی سوسیالیسم انسانی را مطرح می‌کند. این تبیین‌ها نمی‌تواند در پروژه‌ی پروتستان‌تیسیم با توجه به تجربه‌ای که ما از غرب داریم، بگنجد. به این ترتیب، من صورت مسئله را آرمان روشنفکران مذهبی و مسلمان قرار می‌دهم، و با توجه به آن، پروتستان‌تیسیم را نقد می‌کنم. بحث من این نیست که پروتستان‌تیسیم خوب است یا بد، بحث من این است که پروتستان‌تیسیم با مفهومی که در غرب رخ داده، با اسلام هماهنگی ندارد، به این دلیل که اسلام دینی سیاسی است. شریعتی به درستی می‌گوید که پروژه‌ی پروتستان‌تیسیم در غرب شکست خورد، به این دلیل که، در مسیحیت دنیاگرایی وجود ندارد، و در اسلام وجود دارد. (مجموعه آثار، جلد ۴، قسمت دوم)

اما پروتستان‌تیسیم پیامدهای خاصی دارد، که مرا حساس کرده است. پروتستان‌تیسیم در غرب منجر به دین و مذهبی جدید شد، و این پروژه‌ی شریعتی نبود. او اگرچه اسلام منهای روحانیت را مطرح کرد، اما دین جدیدی نیاورد. دیگر این‌که، پروتستان‌تیسیم رویکردهای متفاوتی داشته که مدت زمانی از ظهور آن گذشته است. شریعتی پروتستان‌تیسیم بنیادگرا را ندید، اما ما در زمانی بودیم که دیدیم، این بسیار با اهمیت است. نکته دیگر این‌که: پروتستان‌تیسیم مسیر خود‌آگاهی نبود و با اجبار کلیسا انجام گرفت که دین جدید وارد شود. از نظر من، پروژه‌ی اصلاح دینداری در غرب، حدود صد

سال با پروتستانتیسم به تعویق افتاد.

پروژه‌ی اصلاح دینداری در روشنفکری مذهبی و مسلمان ایرانی وجود داشته است، به این دلیل که آن‌ها نمی‌خواستند دینی جدید بیاورند، و ادعای دیگری داشتند برای ایجاد دنیایی بهتر و آرمان‌هایی انسانی و رادیکال‌تر در نقد غرب و نه نفی آن. همه‌ی این موارد باعث می‌شود پروژه‌ی پروتستانتیسم در ایران پروژه‌ای عجولانه جلوه کند، ضمن این‌که افرادی که پروتستانتیسم را در ایران مطرح کردند، مانند آخوندزاده، بسیار رند بودند. پروتستانتیسمی که او می‌خواست، تجربه‌ی غرب بود که با آرمان شریعتی هم خوانی ندارد، و از طرف دیگر، کسانی که به دنبال پروتستانتیسم بودند، تنها محصول آن را می‌خواستند، و فکر می‌کردند که درخت پروتستانتیسم محصولی می‌دهد که به وسیله‌ی آن از روحانیت رد شده و آن را کنار می‌گذاریم. اما در پروژه‌ی پروتستانتیسم بحث عالمان دین مطرح می‌شود که شریعتی بر آن و نیز بر اسلام و نوع نگاه به آن، اسلام اجتهادی، تاکید دارد. من از این نظر وارد نقد شدم، و قصد اصلاح از دید روشنفکران مسلمان است، نه این‌که صرفاً بگویم پروتستانتیسم خوب است یا بد.

**سوسن شریعتی:** شما از پروژه‌ی پروتستانتیسم اسلامی صحبت کردید، اما به نظر من تا زمانی که بر سر مفهوم پروتستانتیسم و پروتستان‌ها از دید تاریخی اجماع نظری‌ی حداقلی نداشته باشیم، نمی‌دانیم تفاوت میان پروتستانتیسم اسلامی که مثلاً آخوندزاده مطرح کرد، با پروتستانتیسمی که شریعتی مطرح کرد، و یا پروتستانتیسمی که گاهی توسط مجتهد شبستری مطرح می‌شود، چیست. به همین دلیل گمان من این است که: پیش از ورود به پرونده‌ی ایرانی‌ی پروتستانتیسم، بهتر آن است که به یک سری اجماعاتی بر سر آن پیش فرض‌هایی که اشاره شد، بپردازیم. در صد و چند سال اخیر بحث‌هایی پیرامون پروتستانتیسم وجود داشته است. آخوندزاده به پروتستانتیسم هم چون مرحله، بهانه، و سکویی برای پرتاب به سمت مدزئیت، یا عبور و خروج از دین، نگاه می‌کند، و از انشقاقی که پروتستانتیسم در دستگاه دینی‌ی مسیحیت موجب شد، استقبال می‌کند، و آن را مدخل‌هایی برای خداحافظی با کل دین می‌خواند. بنابراین به کاربرد پروتستانتیسم در تاریخ غرب توجه می‌کند، و به عنوان یک حادثه یا تجربه‌ی دینی آن را مورد بررسی قرار نمی‌دهد. مدل سیدجمال هم به این قصه اشاره دارد. گیزو، وزیر خارجه فرانسه، که پروتستان بود، کتابی در مورد پروتستانتیسم و معجزه‌های آن نوشت، و به سیدجمال داد. سیدجمال تحت‌تاثیر گیزو، اظهار نظراتی از جمله عقلانی، فردی کردن، و خرافه‌زدایی ایمان، و تماتیک‌هایی که در پروتستانتیسم به آن اشاره

می‌شود، را مطرح کرد. البته سیدجمال به کاربرد اجتماعی‌ی آن اشاره دارد.

بحث پروتستانتیسم شریعتی از "وبر" و تحلیل‌های او از نقش پروتستانتیسم در عبور جهان قرون وسطایی به سمت جهان مدرن، متأثر است، بنابراین، از پروتستانتیسم، هم به عنوان پروژه‌ای اجتماعی نام می‌برد، و هم از عناصر کلامی و الهیاتی‌ی آن برای تعمیم‌اش به الگوی اسلامی بهره می‌گیرد. رویکرد مجتهد شبستری، نه هم چون پروژه‌ای اجتماعی، که متمرکز بر الهیات و کلام پروتستان است و... این مباحث را به عنوان نقطه‌ی آغاز نگه می‌داریم و بعداً به آن رجوع خواهیم کرد، فعلاً بهتر آن است که به خود پروتستانتیسم برگردیم.

به نظر من، تعدادی از مولفه‌هایی که شما مطرح کردید، صحیح نیست. مثلاً این موضوع که پروتستانتیسم مبتکر انشقاق بود، و از همین رو خشونت مذهبی را دامن زد. اصلاح دینی یا ضرورت رفرم در اروپای قرون وسطی از قرن ۱۴ و حتی ۱۳ آغاز شده بود، و پروتستانتیسم یکی از فرازهای آن است. این بحران در خود کلیسا پیش از این‌که پروتستان‌ها گسست و انشقاقی در جهان کاتولیک و مسیحیت ایجاد کنند، شکل گرفت. بزرگ‌ترین انشقاق در درون دستگاه کلیسایی (قرن ۱۵) پیش از لوتر ایجاد شد، که تحت عنوان "گسست بزرگ" از آن یاد می‌شود. حتی دوره‌ی ۷۰۶۰ ساله‌ی انشقاق فیزیکی در کلیسا ایجاد می‌شود. یک کلیسا در رم، و دیگری در آوینیون (جنوب فرانسه) به وجود می‌آید، و دو پاپ دو نقطه‌ی اروپا (۱۳۷۸، ۱۴۱۷) بودند. عدم امنیت اجتماعی (طاعون بزرگ و جنگ‌های مکرر)، بحران‌هایی که تغییرات ساختاری‌ی اقتصادی ایجاد کرده بود (رشد جمعیت، گسترش شهرنشینی، شکل‌گیری آغازین بورژوازی، کاپیتالیزم و...)، و بحران قدرت و نزاع سیاسی‌ی میان دولت‌ها، و مهم‌تر از همه، بی‌اعتباری‌ی دستگاه دینی، که به دلیل بی‌سوادی‌ی بدنه‌ی کلیسا، فساد درونی‌ی سلسله مراتب دستگاه کلیسایی و... نفوذ خود را در میان مردم از دست داده بود (جنبش‌های هزاره‌گرا و...) همه منجر به نوعی اضطراب و اضطراب‌هایی شده بود که کلیسا دیگر قادر به پاسخ‌اش نبود. بسیار پیش از لوتر، دو گرایش را در رفتار مذهبی‌ی نخبگان، و نیز مردم و افشار تهدیدست، می‌شود دید: فردی شدن ایمان و ناامیدی از کلیسا و خلوت‌نشینی و راه‌های فردی‌ی رستگاری در میان نخبگان، و به موازات آن، نوعی زهد و دینداری و توسل به خرافه و قدیسین در میان مردم. این دو مدل رفتار دینی مقدمات آن چیزی است که در اروپا تحت عنوان رفرم و رنسانس از آن نام برده می‌شود.

آگاهی و آشنایی‌ی جامعه‌ی غربی با میراث یونانی، و به تعبیری میل به آشتی دادن



افلاطون و مسیح، که رنسانس نام گرفته است، و سر برآوردن اومانیست‌ها، که در حقیقت رفرمیست‌های مذهبی‌ی همان دوره‌اند، نیز محصول چنین موقعیتی است. در حقیقت، به تعبیر درست شما، اصلاح دینی با این‌ها شروع می‌شود. گفت‌وگوی مسیح و افلاطون، بازگشت به میراث باستانی‌ی یونانی-رومی، و در پرتو آن بازخوانی‌ی میراث مسیحی، و از همه مهم‌تر، ایده‌ی بازگشت به متن و بازخوانی‌ی آن و تصفیه‌ی آن، اصلاً ایده‌ای اومانیستی است، پیش از این‌که ایده‌ای پروتستانی باشد. مقاومت کلیسا در برابر این شعار هم معروف است. درست است که لوتر هنگامی سربرمی‌آورد که دیگر اومانیست‌ها و پرنس رنسانس، اراسم، جایگاهی در کلیسا پیدا کرده‌اند و اعتباری یافته‌اند، اما کلیسا در برابر این‌ها مقاومت می‌کند، تا این‌که مثلاً میکال آنز را به کلیسای سن پیر واتیکان راه دهد.

بازگشت به متن، و یا نقد موقعیت واسطه‌ها، که از شعارهای پروتستان هاست، به پیش از لوتر، و به معروف‌ترین آن‌ها، اراسم، برمی‌گردد. این‌که در فهم کتاب مقدس، تنها از ترجمه‌ی لاتین استفاده نکنیم، و از ترجمه‌های عبری و یونانی بهره بگیریم، و یا به گونه‌ای دیگر، به متن جور دیگری نگاه کنیم، این‌که میان مومن و امر قدسی واسطه‌ها چه نقشی دارند، و... همگی ایده‌های اراسمی-اومانیستی است، با چهره‌هایی مثل اراسم، پیک دومیراندلو و... که رفرم دینی و ضرورت آن را از طریق بازخوانی‌ی کتاب مقدس در پرتو میراث یونانی و رومی آغاز کردند.

عصر طلایی‌ی رنسانس را میان سال‌های ۱۴۹۰ تا ۱۵۰۰ تعیین کرده‌اند، یعنی پیش از سربرداشتن لوتر. همان‌طور که گفتید اومانیست‌ها یا همان رفرمیست‌های مذهبی پیش از لوتر همگی دوست‌دار فرهنگ‌اند و نه ایدئولوژی. دوست‌دار انسان باهمه‌ی ضعف‌هایش، و از همه مهم‌تر، و برخلاف لوتر، امیدوار به انسان و بسیار صلح‌طلب. حتی جمله‌ای از اراسم در همان سال‌های ۱۵۱۶ یا ۱۵۱۴ وجود دارد که می‌گوید: "شما همیشه خریدار صلح باشید، قیمت‌اش هرچه که باشد هیچ‌گاه گران نخریده‌اید" و یا اخطار می‌دهد که: "جنگ برای آن‌هایی جذاب است که نمی‌دانند چیست". ممکن است بگویید: همین پروژه‌ی رفرم دینی‌ی اومانیستی که در کلیسا آغاز شده بود، خوب بود، و دیگر نیازی به رادیکالیسم لوتری در جهان خشن پایان قرن شانزدهم نبود، و به این ترتیب شکست اومانیست‌ها و پایان گرفتن عصر طلایی‌ی رنسانس را به گردن پروتستان‌ها بیندازید، اما این، نتیجه‌گیری‌ی زودرسی است.

بحران مذهبی‌ی قرن شانزدهم اروپا، و آنچه که جنگ مذاهب نام گرفت، دلایلی دیگر

دارد. به قول مورخ فرانسوی لوسین فور: "برای هر انقلاب مذهبی باید به دنبال دلایل مذهبی‌ی آن گشت، اما برای رشد و موفقیت‌اش دلایل دیگری هست". اومانیست‌ها از جهانی شکست خوردند و حتی به سخره گرفته شدند که خواهان خروج قطعی از زیر جهان شمول بودن کلیسا بود، و آن هم نه به دلیل صرف مذهبی. مقاومت کلیسا برای تن دادن به رفرم درونی، و نیز برای دادن اختیارات بیش‌تر به ملت‌ها و قدرت‌های ملی، از دلایل اصلی‌ی این گسست محتوم است. پس از "گسست بزرگ" قرن پیش، هیچ یک از رفرم‌های تصمیم گرفته‌شده در شوراها اعمال نمی‌شود، نه در زمینه‌ی ارتقای آموزش بدنه‌ی کلیسا، و نه در بازنگری‌ی موقعیت مسئولین کلیسا. پاپ‌ها هم چنان دچار فساد مالی هستند، توده مومن رها شده است و... این‌که چرا پروژه‌ی لوتری با وجود تشابهات‌اش به ایده‌های اومانیستی، به جز بدبینی‌اش به نوع انسان، موجب گسست می‌شود، و اومانیست‌ها خیر، باید به دنبال دلایل دیگری رفت. این‌که چرا این نوع ایده‌ها طی قرن پیش، جنبش‌های هزاره‌گرا را موجب می‌شود و گسست را خیر و... به این دلیل است که در زمانه‌ای رخ می‌دهد که کشورها و قدرت‌های سیاسی‌ی اروپا خواهان استقلال‌اند. همه‌ی پرنس‌های معتبر آلمانی پشت لوتر می‌ایستند، و این همبستگی است که ایستادگی او را در برابر کلیسا امکان‌پذیر می‌کند. جنگ مذهب و خشونت‌هایی که در پی می‌آید، زمینه‌ای می‌شود برای سربرداشتن دولت-ملت‌ها. اتفاقی که در فرانسه و انگلستان هم‌زمان رخ می‌دهد. لوتر از آلمان شروع کرد، و هم‌زمان با او زوینگلی در سوئیس، که با لوتر بی‌ارتباط است، همان بحث‌ها را مطرح می‌کند، و بعدها کالون و جنبش‌های اجتماعی در فضای بحرانی، که در ناتوانی‌ی کلیسا در ایجاد رفرم ایجاد شده است، این‌ها را مطرح می‌کنند. مخاطب اومانیست‌ها عمدتاً نخبگان هستند، و نمی‌توانند به بحران دینی و اجتماعی و سیاسی‌ی این دوره پاسخ گویند. بنابراین میل به پیوریتانیسم (ناب‌گرایی)، ضرورت بازگشت به متن، نوعی نگاه انتقادی به اصول دکامتیستی که کلیسا مطرح کرده و... پیش از لوتر شکل گرفته است. ایده‌های لوتری نیست.

ایده‌های اصلی‌ی پروتستان‌ها که در میان لوتر و کالون و زوینگلی، که تقریباً هم‌زمان هستند، مشترک است، و خود سرمنشاء و یا زمینه‌ساز تحولات خواسته یا ناخواسته می‌شوند، عبارتند از:

الف) تنها رحمت، همان شعاری که به آن اشاره کردید. در زمانی که صف‌های طولانی برای خرید آخرت از ترس دنیا تشکیل می‌شد، لوتر اعتراض خود را به ایده‌ی خرید



تقی رحمانی: دید لوتری بر پروتستانتیسم حاکم است. دید هیچ‌یک از اندیشمندان هم‌نحله‌ی ما نیز با پروتستانتیسم نمی‌خواند. الگوهای کلان آنها بیش‌تر به اصلاح دینداری نزدیک است. اسلام سیاسی یعنی اسلامی که در سیاست دخالت می‌کند، و اسلام اساساً سیاسی است، و اصولاً این دین این‌گونه در تاریخ صورت‌بندی شده است. وقتی سید حسین نصر می‌گوید سنت‌گراست، یعنی به اسلام سیاسی اعتقاد دارد. اساساً نمی‌توان پروژه‌ی پروتستان را در اسلام، که سیاسی است، پیاده کرد. اسلام همواره با دولت‌ها نسبت برقرار می‌کند، این رابطه‌ی گاهی براساس تعامل، و گاهی براساس تقابل است. پروتستانتیسم می‌خواهد اسلام را به حوزه‌ی خصوصی براند، که این شدنی نیست.

رحمت خداوند آغاز می‌کند. اگر رحمت خداوند نباشد رستگاری ناممکن است، بنابراین رسیدن به رستگاری با خرید و فروش و خواندن عشای ربانی ناممکن است. اولین عارضه‌ی این باور طبیعتاً برچیده شدن بساط فروش رحمت از سوی کلیساست. (ب) تنها ایمان، دومین شعار لوتر و به‌طور کلی پروتستان‌ها است، یعنی این‌که فقط تجربه‌ی شخصی‌ی دینی، و تجربه‌ی فردی‌ی امر قدسی‌ی بی‌واسطه است که مبنای دینداری محسوب می‌شود. این شعار، ایمان را به امری فردی تبدیل کرد، که بعدها شاخه‌هایی از پروتستانتیسم را به وجود آورد (مانند قبول نداشتن غسل تعمید و این‌که برای بازگشت به آگاهی و بلوغ باید واسطه‌ها برچیده شوند).

(ج) تنها متن، شعار سوم پروتستان‌ها است، یعنی تنها انجیل و عهد قدیم و جدید مبنای باشد، نه سنتی که در هر دوره‌ی تاریخی توسط کلیسا اضافه می‌شود. با این شعار، در پرتو کتاب، تمام سنت کلیسایی، از مسیح به بعد، نقد شده است.

(د) هر مومن یک پاپ، شعار چهارم پروتستان‌ها است، و مقصودش این است که: انحصار آگاهی و تسلط بر لاتین، ملاک تفسیر متن نیست، و همانی است که نفی واسطه‌ها نام گرفته است.

(ه) کلیسا محل اجتماع مومنین، و نه یک نهاد سلسله‌مراتبی، ایده‌ی پنجم پروتستانی است. کلیسا هم‌چون موجود زنده‌ای مدام در حال پوست‌اندازی است، و از همین رو، نهادی غیر قدسی است، و مدام باید خود را رفرم کند.

دلایل پیشرفت و موفقیت این ایده‌ها، علاوه بر دلایل مذهبی، این است که پروتستانتیسم پایگاه‌ی طبقاتی‌ی خودش را پیدا می‌کند (بورژوازی در حال شکل‌گیری و کاپیتالیسم نورسیده و موجه دانستن ربا از سوی پروتستان‌ها، به جز لوتر) و نیز پیدا کردن پشتوانه‌ی سیاسی. گسست پروتستان هم به دلیل زمینه‌های اجتماعی از پایین (قیام‌های دهقانی متاثر از ایده‌های لوتری) و هم دلایل سیاسی از بالا، امکان‌پذیر می‌شود. پروتستان‌ها با شعارهایی هم‌چون "تنها متن، تنها ایمان، تنها رحمت، هر مسیحی یک کشیش، و کلیسا هم‌چون موجود زنده" سبب می‌شود همه سربرآورند. شاهزاده‌ها، برای این‌که اقتدار خود را در برابر کلیسا حفظ کنند، زمینه‌ساز نوعی ملی‌گرایی در حوزه‌ی مذاهب بومی و محلی می‌شوند، و در حوزه‌ی سیاست دولت‌ملت‌ها به وجود می‌آیند. از پایین هم جنبش‌های اجتماعی شدیدی مثل جنبش‌های دهقانی شکل می‌گیرد، و همه‌ی این‌ها به دلیل شکل دادن به کلیساهای موازی است، که جهان‌شمولیت کلیسا را متمایز می‌کند، تا تکثر سرزند، و کلیسا را هم‌چون ساختار نظام و دستگاه سلسله

مراتبی از هم می‌باشاند، و الهیات مسیحی را نیز متمیزه می‌کند، یعنی با شعار هر انسان یک پاپ و مفتی، باعث می‌شود الهیات مسیحی و نیز فقه مسیحی متمیزه شود، و خود به پلورالیسم دینی کمک می‌کند، و از همه مهم‌تر، موجب شکل‌گیری دولت‌ملت‌ها می‌شود. بنابراین، پروتستانتیسم فرصتی می‌شود تا جهان یکپارچه‌ی قرون وسطایی بتواند این عبور از خود را تثویز کند.

بحث بعدی این است که: پروتستانتیسم نه تنها در برابر یکپارچگی‌ی مسیحیت اولیه می‌ایستد، که در درون خود نیز یکپارچه و تک‌الگویی نیست، و از همین رو، نمی‌توان او را به صرف قرائت بنیادگرایانه‌اش تقلیل داد. سنت‌های درونی کلیساهای پروتستان چندگانه است: کلیسای لوتری، کلیسای رفرمه و (یا همان کالونی)، انگلیکان‌ها و اونجلیست‌ها که باز در درون خود چند شاخه‌اند (بابتیست، ادونتیست، متدیست، و پانتکوتیست)، که در حقیقت همین شاخه است که آن‌ها را بنیادگرایان می‌نامند.

Cris modernis نام بحرانی است که مسیحیت، در دو شاخه‌ی پروتستان و کاتولیک‌اش، در پایان قرن نوزدهم، خود را با آن مواجه دید، و نام آن را "بحران مدرنیسم" گذاشتند، به دلیل پرسش‌ها و عوارضی که نوآوری‌های نظری و تفسیری، تحت‌تأثیر روشنگری و نیز علوم جدید (لیبرالیسم، سوسیالیسم، عقلانیت روشنگری، و به خصوص داروینیزم) برای کلام و ایمان مسیحی به دنبال آورده بود، و موجبات تفاسیر جدید از سوی یک سری متفکرین مسیحی (کاتولیک و پروتستان)، که خواهان به‌روز کردن باورهای مسیحی بودند، فراهم کرده بودند. احساس خطر از این موج نو، که به نام به‌روز کردن دگم‌های دینی، به وجود آمده بود را "بحران نو" نامیدند. در برابر این حرف‌های جدید، هم کاتولیک‌ها احساس خطر کردند، و هم پروتستان‌های کلاسیک، و دو واکنش هم ایجاد کرد: در درون جهان پروتستان، بنیادگراها را شکل داد، و در درون جهان کاتولیک هم سنت‌گرایان را. پروتستان‌ها شعار بازگشت به متن مقدس را دادند و بازگشت به سنت (یعنی متن به علاوه سنت کلیسا و قدیسیان) را دادند. محورهای این بحران چه بود:

الف) بحث درباره‌ی وحی و با الهام بودن متن مقدس، این‌که کتاب مقدس کلام خداست یا الهام به مسیح.

ب) بحث بعدی، بحث منبع مشروعیت و اتوریته در تفسیر حقیقت دینی بود، و این‌که چه کسی اجازه‌ی تفسیر دارد، کلیسا، یا متالهین و متکلمین دانشگاهی و محققین علوم دینی؟

ج) تاریخ مذهب چگونه و با چه نوع رویکردی می‌تواند مورد بررسی قرار گیرد.

د) در کنار بحث نسبت عقل و ایمان، بحث امر زنده هم افزوده شد.

آنچه واکنش سنت‌گرایان کاتولیک و بنیادگرایان پروتستان را ایجاد کرد، وجود متکلمین و محققینی بود که می‌خواستند این بار در پرتو دستاوردهای جدید (علم لغات، تاریخ، باستان‌شناسی، هرمنوتیک و...)، در حوزه‌ی علم و علوم انسانی جدید، میراث دینی را بازخوانی کنند. در حوزه‌ی پروتستانتیسم که مورد بحث ماست، الهیات لیبرال همان گرایشی بود که می‌خواست در ذیل "نقد رادیکال"، که شاخه‌ای از علم لغات بود، به مطالعه‌ی ریشه‌ها و منابع متون بنیادگذار بپردازد (مولف، تاریخ متن، مکان شکل‌گیری نظری‌ی متن، توجه به منابع خارج از متن مقدس و...). هدف الهیات لیبرال در حقیقت اسطوره‌زادی از تاریخ بود، و آن هم مثلاً از طریق آنالیز آرشیوهای تاریخی‌ی خاورمیانه از قرن اول، و تلاش برای فهم تاریخی‌ی حوادثی که در اناجیل ذکر شده است. مثلاً یکی از تحقیقات این گرایش پیرامون تاریخی بودن مسیح تاریخی بود، و یا همین موضوع که آیا عهد جدید، وحی است یا الهام و... چهره‌های برجسته‌ی این گرایش هم لوتری‌هایی چون شلایرماخر، بولتمن، و داوید اشتراوس و... هستند. الهیات لیبرال سعی می‌کند میراث پروتستانتیسم را در پرتو بحث‌های روشنگری بازخوانی کند. سه نکته مهم که به بحث آقای رحمانی مربوط است، عبارتند از:

نخست این‌که: باید با ابزاری به نام نقد رادیکال، متن مقدس را خواند، و از آن اسطوره‌زدایی کرد، یعنی بخشی از انجیل به پیش از مسیح مربوط است. شعار دوم آن‌ها جست‌وجوی مسیح تاریخی بود. این‌که آیا مسیح وجود دارد، و یا پرسش‌هایی از این دست. آن‌ها معتقد بودند اسطوره را باید از تاریخ جدا کرد، و شروع به نقد دوباره‌ی اناجیل کردند. می‌بینیم که این بازگشت به متن، این بار، بازگشتی است انتقادی، و به قصد جدا کردن اسطوره از حقیقت تاریخ، و این‌که شعار پروتستانی‌ی "تنها ایمان" از هرگونه زنگار اسطوره و خرافه و سنت‌های مربوط به کلیسا زدوده شود.

مقصودم از ذکر این تاریخچه این بود که از دل شعار "بازگشت به متن"، و یا "نفی واسطه‌ها"، فقط بنیادگرایی اونجلیست‌ها در نمی‌آید، بلکه نقد آن را نیز درمی‌گیرد، نقد بنیادها. چنانچه از دل شعار "تنها ایمان"، تعطیل فرهنگ در نمی‌آید، چرا که در همین سنت پروتستانی‌ی الهیات لیبرال، گفت‌وگوی فرهنگ و ایمان شرط است. شعار بازگشت به متن، در غرب، حداقل در سنت پروتستان دو مسیر را ایجاد کرد: یکی از آن‌ها بنیادگرایی بود، که در حقیقت واکنشی بود به آن گرایشی که بازگشت به متن و تنها ایمان

را تا آنجا پیش برد که حتی تاریخیت مسیح را به پرسش گرفت (مسیح به یمن فداکاری اخلاقی و سمبلیک اش ناجی است)، قدسیت کتاب مقدس را خوانش انتقادی کرد، به این امید که تنها ایمان ناب، آزاد، ورهای خارج شده از ذیل سنت باقی بماند. کلیساها حتی اگر ضروری باشند، وسیله‌اند و نه هدف. شلایرماخر می‌گوید: دگم‌ها، حقیقت‌های ایزکتیو نیستند، بلکه خلق‌های تاریخی‌اند. شما برای اثبات این که پروتستانتیسم به بنیادگرایی منجر می‌شود، سنت اونجلیستی آنگلساکسونی را مثال زدید، من می‌توانم به سنت لوتری‌های آلمان اشاره کنم، که تفاوت اساسی با اونجلیست‌ها دارند.

دلیل دیگری، که شما در نقد تجربه‌ی پروتستان دارید، زمینه‌سازی برای سکولاریزم و راندن مذهب به حوزه‌ی خصوصی است. گفته بودید که این هم بنیادگرایی را موجب می‌شود، و هم لائیسیتیه را. به نظرم این فرض هم دقت تاریخی ندارد. سکولاریزاسیون و لائیسیزاسیون دو اصطلاحی است که معمولاً برای تفکیک دو تجربه‌ی متفاوت قدسی و عرفی، در دو حوزه‌ی کشورهای پروتستان و کشورهای کاتولیک، به کار برده می‌شود. در کشورهای کاتولیک، چون فرانسه، پرتغال، ایتالیا، و اسپانیا، دستگاه کلیسایی تا آخرین لحظه، رفرم را در درون خود نمی‌پذیرفت. تا پایان قرن ۱۹ کلیسا هنوز جمهوریت را دارای اشکال شرعی می‌داند، از این رو، در این کشورها بیش‌تر از الگوی لائیک صحبت می‌شود، که الگوی اتوریتر تفکیک عرفی و قدسی است، یعنی تحمیل شده از بالا و توسط دولت است، که به خوب و بد آن کاری نداریم، بلکه به شدنی بودنش می‌پردازیم. در کشورهای کاتولیک، اراده ملی مجبور بود که کلیسا را از حوزه‌ی اجتماعی براند، چرا که هرگونه گفت‌وگو رد می‌شد، و در برابرش مقاومت صورت می‌گرفت. حال آنکه در کشورهای پروتستان نیازی به حذف امر مذهبی از بالا، و یا به حاشیه راندنش نبود، و برقراری گفت‌وگو میان مذهب پروتستان و نهادهای متولی آن، با نهاد دولت، امکان بقای مذهب را در ساحت اجتماعی و دولت فراهم می‌ساخت. فرایند لائیسیزاسیون در این کشورها، فرایندی از پایین و اجتماعی بود، و ابتکاری دولتی نبود، چرا که موقعیت مذهب در این کشورها با موقعیت مذهب در کشورهای کاتولیک تفاوت داشت. نسبت سه نهاد "جامعه‌ی مدنی، نهاد مذهب، و نهاد دولت" در جوامع پروتستان به گونه‌ای است که هر سه مستقل از هم، و در عین حال، در همکاری با هم، عمل می‌کنند، و این به دلیل رفرم‌هایی است که پروتستانتیسم در درون خود پذیرفته، و دیگری را به رسمیت شناخته است. لائیسیتیه و یا سکولاریزاسیون و هر مدل دیگر... محصول انتخاب این یا آن جامعه نبوده، بلکه محصول یک فرایند اجتماعی میان این سه نهاد بوده است.

لائیسیتیه به جامعه‌ی فرانسه تحمیل شد، به این دلیل که دستگاه کلیسا تا آخرین لحظه مقاومت کرد، و رفرم را نپذیرفت، و جمهوری خواهان و لیبرال‌ها را مجبور به واکنش خشن در برابر اصحاب کلیسا کرد (از دلایل دیگر بگذریم)، و از همین رو، الگوی فرانسوی لائیسیتیه را به استثناء بدل ساخت. کشورهایی که از همان قرن شانزدهم به پروتستانتیسم پیوستند، و رفرم درونی‌ی خود را تحت عنوان مذهب‌گرایی ملی به روز کردند، مجبور به حذف رادیکال مذهب از ساحت اجتماعی‌ی خود هم نشدند، یکی از دلایل آن هم این بود که تکثر و پلورالیتیه را در حوزه‌ی کلام و کلیسا از همان آغاز پذیرفته بودند، و با وجود خشونت کالونی در سوئیس، تنوع الگو را براساس تنوع قرائت از متن مقدس را قبول کردند، گفت‌وگوی حقیقت مطلق با زمینه‌های نسبی (جوامع، زبان‌ها، فرهنگ‌های مختلف).

یکی از شعارهای پروتستان‌های لیبرال، گفت‌وگوی فرهنگ و مذهب بود. در این میان انواع دین‌گرایی به وجود می‌آید، که وجه ممیز کشورهای مختلف می‌شود، و میان فرهنگ جامعه و دین، گفت‌وگو‌هایی ماندنی را به وجود می‌آورد. اگرچه در کشورهای پروتستان هم پروسه‌ی سکولاریزاسیون و یا همان عرفی شدن حوزه‌ی اجتماعی صورت گرفته، اما هیچ ضرورتی بر راندن مذهب از این حوزه وجود نداشته است. در بسیاری از کشورهای اسکاندیناوی هم اگر دین دولتی وجود نداشته باشد، دین رسمی وجود دارد، و در برخی از این کشورها کلیسای پروتستان در دولت و وزارتخانه‌های مختلف صاحب نفوذ و نمایندگی است، و بر سر موقعیت و تداوم خود چانه‌زنی می‌کند. می‌بینیم که مقاومت در برابر رفرم، لائیسیتیه را تحمیل می‌کند. ظاهراً در کشورهایی که از همان قرن شانزدهم پروتستان شدند، هم موقعیت مذهب تداوم بیشتری داشته، و هم پلورالیزم سیاسی راحت‌تر پذیرفته شده، و به این معنا الگو‌هایی برجسته از تساهل و مدارای مذهبی و سیاسی را به ارمغان آورده‌اند.

به طور کلی با توجه به تاریخچه پروتستانتیسم می‌توان مشاهده کرد که پروتستانتیسم میراث پارادوکسیکالی داشته، به این معنا که در بسیاری از لحظات تاریخی‌ی حیات اش میراث‌های "خود-خلافی" را بر جای گذاشته است، یعنی با وجود شعارهایش، عوارضی را ایجاد می‌کند که به نظر طبیعی نیست، و اگرچه قرار نبوده با شعار نفی واسطه‌ها، جنبش دهقانی ایجاد کند، اما آن را ایجاد می‌کند، قرار بوده است همه‌ی ساحت‌ها را دینی کند، اما گفت‌وگو با امر دنیوی را ادامه می‌دهد و با ایجاد تغییر در اخلاق کار، باعث سرعت در رشد بورژوازی می‌شود.

**تقی رحمانی:** آنچه می‌خواهم بگویم این است که: اگر دکتر شریعتی مثل خانم سوسن شریعتی این‌گونه جزئیات پروتستانتیسم را مطالعه کرده بود، به هیچ‌وجه بحث پروتستانتیسم را در ایران مطرح نمی‌کرد. تحولاتی که شما از پروتستانتیسم مطرح کردید کاملاً صحیح است، اما من بر آن، دو ملاحظه دارم: یکی روایت شما از دید سکولار پروتستان به پروتستانتیسم است که در فرانسه و محافل روشنفکری در تایید پروتستان است. دوم این‌که اطلاعات ما از میزان رفرم در کلیسای کاتولیک بسیار کم است. کلیسای کاتولیک هم رفرم‌هایی داشته که البته من نمی‌خواهم بگویم متأثر از پروتستانتیسم نبوده، اما وجود داشته است. با آنچه شما از پروتستانتیسم گفتید نگاه‌های آن‌ها از پروتستانتیسم کاملاً ذات‌گرایانه است، و همانند ما کس و بر اصلاتی خاص برای پروتستانتیسم قائل هستند. از نظر شما چندین عامل در تحول اروپا نقش داشته‌اند. حال به برخی از تفاوت‌های پروتستانتیسم و اصلاح دینداری شریعتی اشاره می‌کنم. در پروژه‌ی اصلاح دینداری‌ی مسلمانان، یک "پروژه" مطرح می‌شود و یک "پروژه"، عملی اراده‌گرایانه با هدفی مشخص، برای نمونه اقبال معتقد به تشکیل دولتی مثل پاکستان است، یا شریعتی به ساخت جامعه‌ای براساس "عرفان-برابری-آزادی" اشاره می‌کند، که در آن سوسیالیسم اسلامی و انسانی حاکم شود. دین در دیدگاه کالون تنها می‌خواست ما را راست‌گزار کند، و انسان باید شریعت‌مدار می‌شد، اما بحث عدالت به مفهوم اندیشه‌های روشنفکرانه حتی در اندیشه‌های سید جمال وجود ندارد. به نظر من مشکل اقبال، شریعتی، و سید جمال نوع آموزش آن‌ها بوده است، که در دنیای پروتستانتیسم درس خوانده‌اند، محیطی که اندیشه‌های پروتستان‌ها اندیشه‌ای غالب بوده است. شاید به تعبیر خانم شریعتی، اسلام و حتی شیعه به کاتولیک‌ها نزدیک‌تر است تا پروتستانتیسم، اما به‌طور کلی نتایج پروتستانتیسم با آنچه خود پروتستان‌ها می‌خواستند، متفاوت است، و این‌که پروتستان‌ها در زمان‌های مختلف لایه‌بندی شده‌اند. حرف شما کاملاً صحیح است، اما آنچه پروتستان‌ها می‌خواستند به وجود نیامد. شریعتی هم به درستی می‌گوید که پروتستانتیسم و مسیحیت نتوانست دنیایی شود، ولی راه را برای علم باز کرد. علم با سرمایه‌داری پیوند حاصل کرد و راه را برای رنسانس گشود، اما او به این مدرنیته انتقاد داشت.

شریعتی به جزئیات پروتستانتیسم، به این شکل که شما بیان کردید، آگاه نبود، ولی به درستی مسیر را درک کرده بود. بنابراین ما نباید اسیر متد وبری شویم. روایت وبری از تاریخ نوعی بدفهمی ایجاد کرد که اگر پروتستانتیسم را در هر جای دیگر دنیا ببریم،

همین جواب را خواهیم گرفت. او می‌گفت مسیر اصلاح دین به شیوه‌ی پروتستانتیسم، با رفتن دین به حاشیه میسر است، در صورتی که براساس آنچه هابرماس می‌گوید، میان اسلام و مسیحیت، تفاوت وجود دارد. همان‌طور که او در سخنرانی‌ی خود در اسلو اشاره می‌کند، همان‌طور که در چشم‌انداز شماره ۳۶ آمده، سیر غرب در شرایط زمانی و مکانی خاصی روی داده، پس قضاوت‌های ما به سیر پروتستانتیسم به اروپای شمالی متعلق است، حتی آنها که از مذهب هم عبور کرده‌اند، همه در دنیای پروتستان بوده‌اند. این‌گونه است که از نظر من به دنیای کاتولیک ظلم شده است، چرا که پروتستانتیسم نیز به سازمانی دینی متکی شد، یعنی واسطه، شورای جهانی کلیسا و کشیش‌های پروتستان، هم وجود دارند. پروتستانتیسم در سیر خود زمانی به سکولاریسم ختم شد که نقشی برای دین قائل نبود، و زمانی که به خود آمد، بنیادگرا شد، آن هم با اصولی جزمی که قابل بحث نبودند، مثل متن مقدس که وحی است. شخصیت تاریخی مسیح، باکره بودن مریم، تثلیث و... یعنی مسیری که پروتستانتیسم در غرب طی کرده، قابل تغییر نیست. بحث من این است که سازمان کلیسا در غرب، هیچ وقت روحانیت شیعه نبوده است. رفرم در روحانیت شیعه رخ دادنی است، نظرات فقهایی مانند آخوند خراسانی نشان می‌دهد روحانیت شیعه همیشه نرمش داشته است.

از نظر من، نقد حاکم بر اروپا، نقد پروتستانتیسم، دیدگاه‌های آن و کشورهای اروپای شرقی است، اما اگر بخواهیم مقصدی برای پروتستانتیسم در نظر بگیریم، تمامی دستاوردهای کشورهای پروتستان را کشورهای کاتولیک پذیرفته‌اند: دموکراسی، رفرم و... توجه کنیم که در پروتستانتیسم هم اتفاقی رخ داده، آنها نیز سازمانی رسمی، البته نه به استحکام پاپ، پیدا کرده‌اند، و از سوی دیگر، نیازشان به واسطه با خداوند غیرقابل انکار است. حالا هم کلیسای کاتولیک انجیل را به زبان‌های مختلف ترجمه می‌کنند، و امور خاصی وجود ندارد که بگوییم مختص کاتولیک یا پروتستان بوده است. با مطالعه‌ای کلی از تاریخ اروپا و بررسی‌ی دستاوردهای آن، شریعتی نباید دیدگاه خود را پروتستان بدانند، به این دلیل که آنچه در پروتستانتیسم رخ داده با آرمان شریعتی هم خوانی ندارد، او نه بنیادگراست و نه سکولار. سکولاریست یعنی کسی که ارزش‌های زندگی خود را با عقل خود، بدون توجه به ارزش‌ها و موازین مذهبی، می‌سنجد. سکولاریسم بحث جدایی‌ی دین از دولت نیست، این، یک تعریف ساده‌سازی شده از سکولاریسم است. در آغاز افرادی مقابل کلیسا ظاهر شدند که می‌گفتند ما از عقل مان یاری می‌گیریم، و سنت کلیسا را عقب‌مانده می‌دانستند، که قابل برداشت نیست، و با به چالش کشاندن

کلیسا، انسان جدیدی را خلق کردند، که می‌گوید ما به خدا نیازی نداریم. من به این، انسان سکولار می‌گویم، او کسی است که در ذهن اش اتفاقاتی رخ داده، و ساختارهای اجتماعی هم او را پذیرفته‌اند.

الزاماً این پدیده در غرب موجب پیشرفت نمی‌شود. کشورهای امریکای لاتین و آسیای جنوب شرقی و هند بدون طی سکولاریسم، به معنای واقعی، به دموکراسی و حقوق بشر دست یافته‌اند. سون لیدمن سوئدی در کتاب "در سایه‌ی آینده" به این مطلب اشاره کرده که ما مدرنیته‌ای سخت‌افزاری و نرم‌افزاری داریم، و اساساً نباید به دنبال ایجاد پروژه‌ی رنسانس و امثال آن در کشورهای غیر غربی باشیم. آنها می‌توانند با روش‌های خود به دموکراسی دست یابند. امتیاز نواندیشی‌ی مسلمان شریعتی این بود که برخلاف سروش، مجتهد شبستری، و حتی ملکیان، به عملی بودن پروژه‌اش فکر می‌کرد. او کباده‌ای مردافکن بر دوش خود گذاشت، پروژه او بومی کردن، و یا به تعبیری، خودی کردن علم بود، مانند هندوستان، که جامعه‌شناسی تا حدودی در آنجا بومی شده، و خود آنها نظریه تولید می‌کنند.

منظور شریعتی از بومی کردن دقیقاً این بود، و اگر کسی غیر از این چیز دیگری بگوید، من می‌گویم متوجه منظور شریعتی نشده است. منظور شریعتی این بود که نظریه‌پردازی داخلی تولید شود. پیر بوردیوی فرانسوی، که ملاک مهمی برای برخی از جامعه‌شناسان ماست، می‌گوید: تحقیقات من درباره‌ی جامعه‌شناسی معطوف به جامعه‌ی فرانسه است. مترجم ایرانی، نوشته‌های او را ترجمه می‌کند، درحالی‌که او متأثر از زمان و مکان خود است. وی در بسیاری از آثار خود توضیح می‌دهد که مبنای نظراتش وضع جامعه‌ی فرانسوی است، یعنی اگر اندیشیدن زمانی و مکانی است، پس هر شرایط زمانی، محلی، جغرافیایی، اجتماعی، و اقتصادی، در تولید این نظرات، تأثیر دارد. روشنفکران ما این قید را برای متون مقدس مطرح می‌کنند، اما گاهی برای نظرات خود چنین محدودیت‌هایی قائل نمی‌شوند.

می‌خواهم بگویم مجموعه‌ی این عوامل سبب می‌شود که اصولاً ما از تجربه‌ی پروتستانتیسم فاصله بگیریم. توضیح شما مرا بر تصمیم خود مصرتر کرد. ما از مرحله‌ی نتایج کلی هم گذشته‌ایم. در دوره‌ی آخوندزاده ایران و شرق عقب مانده، در مقابل غرب پیشرفته، وجود داشت. بعد مشروطه به وجود آمد، و اکنون ما نمی‌توانیم بگویم جامعه‌ی ما سنتی است یا مدرن، ما از این عبور کرده‌ایم. درحال حاضر بحث ما حقوق فردی، جامعه مدنی، و بحث‌های مصداقی است، حتی تجربه‌ی کلان دوران شریعتی

و بازرگان، و معیارهای پیش از انقلاب، با شرایط اصلاح دینی امروز، که از کلیات به مصداق‌ها رسیده‌ایم، را نباید یکسان بررسی کرد. شاید اصلاً شریعتی نباید پروتستانتیسم را مطرح می‌کرد. در توضیح این‌که چرا اصلاح دینداری از پروتستانتیسم بهتر بود، باید گفت شریعتی دو میراث داشت: یکی میراث سید جمال که با آن برخورد انتقادی می‌کند، و متأسفانه برخورد فقط سیاسی است. در سید جمال رگه‌های پروتستانتیسم وجود دارد، و این رگه‌ها در شریعتی و در ما هم وجود دارد، و باید آن را اصلاح کنیم، اما این اصلاح باید با اصلاح دینداری همراه باشد. میراث دیگر شریعتی، اقبال است، که می‌گوید باید پاکستان درست کنیم، و دقیقاً اسلام را با سیاست پیوند می‌زند، چیزی که در روابط غالب پروتستانتیسم وجود ندارد. کالون هم یک کشور ساخت و شکست خورد. دید لوتری بر پروتستانتیسم حاکم است. دید هیچ‌یک از اندیشمندان هم‌نحله‌ی ما نیز با پروتستانتیسم نمی‌خواند. الگوهای کلان آنها بیش‌تر به اصلاح دینداری نزدیک است. اسلام سیاسی یعنی اسلامی که در سیاست دخالت می‌کند، و اسلام اساساً سیاسی است، و اصولاً این دین این‌گونه در تاریخ صورت‌بندی شده است. وقتی سید حسین نصر می‌گوید سنت‌گراست، یعنی به اسلام سیاسی اعتقاد دارد. اساساً نمی‌توان پروژه‌ی پروتستان را در اسلام، که سیاسی است، پیاده کرد. اسلام همواره با دولت‌ها نسبت برقرار می‌کند، این رابطه‌ی گاهی براساس تعامل، و گاهی براساس تقابل است. پروتستانتیسم می‌خواهد اسلام را به حوزه‌ی خصوصی براند، که این شدنی نیست. آنها سعی دارند زندگی را از دین تهی کنند، که این خلأ، بازگشت بنیادگرایانه به همراه دارد. محافظه‌کاران جدید (نئوکان‌ها) در خود اروپا شکل نمی‌گیرند، اما در امریکا دین بنیادگرایانه باز می‌گردد. در حال حاضر برخی گرایش‌های نژادپرستانه همراه با مسیحیت‌گرایی به وجود آمده است. در فیلم "حکومت نظامی" وقتی به یک مستشار امریکایی می‌گویند می‌خواهیم تو را بکشیم، او یک جمله استراتژیک به کمونیست‌ها می‌گوید: شما آمده‌اید تمدن کلیسا، تمدن رومی و رنسانس را نابود کنید.

پیوند افلاطون با مسیح به شکل پروتستانی نوعی بنیادگرایی تولید می‌کند، که می‌خواهد تمام جهان را مانند خود کند. اوج آن هم دیدگاه بوش پسر است. من پیش از این هم گفته‌ام که پروتستانتیسم رویکرد سکولار و بنیادگرا دارد. اگر با نگاه امروز خود در زمان شریعتی بودم، به او توصیه می‌کردم اسلام منهای روحانیت را مطرح نکنی، چون با پروژه‌ی اصلاح دینداری سازگار نیست. شاید بهتر بود می‌گفت: اسلام به اضافه‌ی روشنفکری دینی.

رحمانی: هر روشنفکری می تواند همواره نقد کند، حتی نقد غیرمسئولانه. اما شریعتی ادعای درست و مفید گفتن را با هم دارد، پس شریعتی باید راهبرد داشته باشد، چون می خواهد مفید حرف بزند. اینجاست که مسئله‌ی ما با شریعتی، سیدجمال و اقبال در این است که با عقیده‌ی صرف نمی شود کشور ساخت. اگر بسازیم مثل آقای اقبال لاهوری می شود. در همه‌ی دنیا کشورها ارتش دارند، اما در پاکستان، ارتش دولت دارد.

می توانم نتیجه بگیرم که: سازمان دین حذف نشدنی است، بیش تر مردم تنبل تر از آن هستند که بتوانند بی واسطه با خدا تماس بگیرند، و همین طور تنبل تر از آن هستند که برای سرنوشت خود، دموکراسی شورایی جهانی برقرار کنند، و خودخواه تر از آن هستند که بتوانند سوسیالیسم واقعی را روی زمین تحقق دهند. انسان نمی تواند روی زمین بهشت ایجاد کند.

ما می توانیم الگوی آرمانی‌ای چون "عرفان - برابری - آزادی" داشته باشیم، بدون این آرمان‌ها، و بدون امثال شریعتی، دنیا خیلی پلشت می شود، اما واقعیت آن است که اتفاقاتی که رخ داد نشان داد که شعارهای پروتستان‌ها زیر سؤال رفته، و کلیسای اوانجلیست با یک کشیش، ۷۰ میلیون پیرو دارد، که ۴۰ میلیون آنها مطیع اوامر کشیش‌اند. پیشرفته‌ترین کشور جهان امریکاست، و بالاترین حقوق فردی را هم امریکایی‌ها دارند، رفاه آنها هم از همه بیش تر است، و به‌طور اجمال آقای دنیا هستند، اما خانم شیرین عبادی می گوید: امریکایی‌ها کم ادراک تر از آن هستند که اجازه دهند یک سیاه‌پوست دوبار رئیس جمهور آنها شود. می خواهیم بگویم ما از دوره‌ی شریعتی گذشته‌ایم. شریعتی ناچار بود در مقابل مارکسیسم به جامعه و جوانان پیام امید دهد. مردم می خواهند روی زمین زندگی کنند. ما این آرمان‌ها را قبول داریم، اما بنا نیست همه‌ی آنها تحقق یابد.

به نظر من نمی توان واسطه‌ی بین خدا و انسان را برای همه‌ی انسان‌ها از بین برد. ابن عربی می گوید: من در دریایی شنا می‌کنم که پیامبران در ساحل آن قدم می‌زنند. این‌ها ادعای دروغین نیست، اما واقعیت این است که این افراد اندک‌اند، و به بت تبدیل می شوند. شریعتی هم همین طور بود. خودش بت شکن بزرگ بود، و برای امروز برخی

بت است. این‌که هر بت شکنی بت می‌شود، ناتوانی نوع بشر است. اما تحولات اجتماعی را همه باید بپذیرند، وقتی دستگاه دینی اصلاح را قبول نکند، موج آن را می‌برد. آراسموس پدر اومانیزم غرب به لوتر توصیه می‌کند که با کلیسا تعامل کنیم نه تقابل. با توجه به تجربه غرب، من اعتقاد دارم این توصیه درست بوده است، اما کلیسای کاتولیک نرمش نشان نداد. پیام طالقانی نیز در ابتدای انقلاب وحدت بین لیبرالیسم و رادیکالیسم دینی با لیبرالیسم ملی و رادیکالیسم غیرمذهبی بود.

طالقانی ایده‌آل جریان ما بود، و بعد از مرگ‌اش، جامعه‌ی ما دو قطبی شد. او می‌گفت همه باید حق آزادی داشته باشند، الان نیز همه این پیام را دوست دارند، اما این‌گونه نشد. سخنرانی او در ۱۴ اسفند ۱۳۵۷ در احمدآباد بر سر مزار مصدق نیز همین بود. من با این نظرات، تجربه پروتستانتیسم را نقد می‌کنم، البته تجربیاتی را که شما از پروتستانتیسم گفتید انکار نمی‌کنم، ولی آیا بدون تحولات ساختاری، شکل‌گیری طبقه، روابط اجتماعی، ارتباط با عقل‌گرایی یونان (لوتر) به تنهایی به خوش فکری منتهی می‌شود؟ شریعتی معتقد است چنین چیزی نیست و به درستی هم اشاره می‌کند که این پروتستانتیسم توان نداشت، و عرصه را خالی کرد. علم آمد و با سرمایه‌داری پیوند برقرار کرد، و راه را برای رنسانس باز کرد. من این را به عنوان تجربه‌ی مثبت بشری قبول دارم، ولی ما می‌خواهیم تجربه بهتری بیاوریم. می‌خواهم بگویم با توجه به گفته‌های شما، پروتستانتیسم این ویژگی‌ها را دارد، ضمن این‌که ما نقضی در مطالعات داریم که واقعاً باید نسبت به کاتولیسیسم اطلاعات بیشتری داشته باشیم.

**سوسن شریعتی:** تذکر درستی است. در این نگاه کوتاه تاریخی، پرونده‌ی واکنش کاتولیسیسم به گسست پروتستان مغفول ماند، همانی که در تاریخ مسیحیت "ضد فرم" نام دارد، و این‌که در برابر پروژه‌ی پروتستان، دستگاه کلیسایی چه اقداماتی انجام داد، و تا چه حد موفق شد. با این همه، این نکته قابل ذکر است که تلاش برای فرم، یک قرن پیش از لوتر آغاز شد، و به جایی نرسید، و تا حدود یک قرن پس از لوتر نیز هم چنان ناچیز ماند. اگرچه حدود بیست سال پس از اعلان مواضع لوتر، کلیسا به قصد تعریف یک سری فرم در درون خود شورا تشکیل داد (شورای ترانت. ۱۵۴۵ و تا سال ۱۵۶۳ این پروسه طول کشید). حرف شما کاملاً درست است که فرم دینی را نباید به الگوی پروتستانی آن تقلیل داد.

**تقی رحمانی:** نمونه‌اش نظریه آمارتیاسن در مورد توسعه است: نظریه‌ای بومی درباره‌ی توسعه که مصداق عینی و عملی هم دارد، و در هند اجرا شد. از نظر او یکی

از استراتژی‌های و اصول توسعه‌ی انسانی بازگشت به هویت خویشتن خویش است، و دیگر این‌که کشورهایی به دموکراسی می‌رسند که چند هویتی باشند. این حرف‌ها را شریعتی هم گفته است، و در بومی‌گرایی نظر او این‌گونه بوده است. دیدگاه شریعتی حتی به چند هویتی‌ی ما برمی‌گردد که به دموکراسی کمک می‌کند، هویت‌هایی چون ایرانی، مسلمان، شرقی و... می‌تواند به تسامح و مدارا کمک کند. همان‌طور که آمارتیاسن در مورد هند می‌گوید.

**سوسن شریعتی:** اتفاقاً منظور من هم از این شرح طولانی همین بود که اولاً خود پروتستانتیسم هم تک‌الگویی نبوده، دیگر این‌که گسست در جهان مسیحیت فقط دلایل دینی نداشته، که مثلاً بتوان از آن به شکل اراده‌گرایانه پرهیز کرد، و مهم‌تر از همه این‌که: مسیحیت کاتولیک، بدون وجود یک نیروی فشار جدی‌ی اجتماعی، فرهنگی، و سیاسی هرگز حاضر به رفرم نمی‌شده، و یکی از دلایل شکل‌گیری‌ی تکثر ضروری برای دموکراسی، تکثر تفسیر دینی بود. همین تک‌الگویی تحمیل شده از سوی کلیسا، هم در حوزه‌ی دینداری، هم در حوزه‌ی تفسیر دینی، و هم در حوزه‌ی اداره‌ی سیاسی‌ی اروپا است که خروج خشونت بار از زیر آن را بود و یا حتی تحمیل می‌کند، به همین دلیل است که در چنین جهانی کسی به حرف اراسم و صلح‌طلبی اراسم توجه نمی‌کند.

جهانی می‌خواست از زیر یوغ تک‌زبانی (لاتین)، تک‌تفسیری، تک‌امپراتوری و... درآید، به دلیل تک‌الگویی‌ی کاتولیکی بود که مدل خشن فرانسوی روی داد، چنان‌چه تک‌الگویی‌ی ژاکوبینی هم که الگوی فرانسوی بود، خشن بود، و به خشونت انقلابی انجامید. نقل است که یکی از سیاست‌مداران انگلیس در سالگرد انقلاب فرانسه به ژنرال دوگل می‌گوید: شما فرانسوی‌ها هر اقدام بزرگی که انجام داده‌اید، صدسال دیرتر از ما، و هر بار به شکل خشن بوده است. انگلستان صد سال پیش از فرانسه انقلاب صنعتی کرد، و از فئودالیسم عبور کرد، و سلطنت را نیز بسیار پیش از فرانسوی‌ها، و بدون آن‌که گردن شاه را بزند، محدود کرد. انگلستان از زیر یوغ کلیسای روم درآمد و انگیکانیزم را پذیرفت، که نوعی پروتستانتیسم است (اگرچه با خشونت‌هایی کوتاه، از جمله کشتن توماس مور، همراه بود)، به همین دلیل اتمیزاسیون و تکثر را در حوزه دینی و تفسیر دینی می‌پذیرد. جهان متکثر زمینه‌ساز تساهل بیشتری می‌شود، و در این بازی قدرت بین دولت، نهاد دین، و جامعه مدنی، تعادل عادلانه‌تری برقرار می‌شود. سکولاریزاسیون فقط تفکیک نهاد دین از نهاد دولت نیست، تفکیک جامعه‌ی مدنی از نهاد دولت هم هست، بنابراین، بازی دیالکتیکی بین نهاد دین، نهاد دولت، و جامعه‌ی مدنی اتفاق می‌افتد، که

مانع از انفجارهای خشن در جوامع پروتستان می‌شود. همان‌طور که می‌دانید، ایده‌ی ارتداد در پروتستانتیسم وجود ندارد، و نمی‌شود کسی را مرتد اعلام کرد. در مورد باقی احکام هم تکثر وجود دارد: غسل تعمید، سلسله مراتب، تثلیث، و... همگی احکامی هستند که هر یک از گرایش‌های پروتستانی نقطه‌نظرات خودشان را دارند، یعنی گاه قبول دارند و گاه خیر.

در آستانه‌ی رفرم مذهبی، سه الگوی رفرم داریم: رفرم اراسمی، که ایجاد رفرم از طریق همدلی با اصحاب کلیسا و قانع‌کردن سران دینی و کار فرهنگی درازمدت است. رفرم لوتری، دومین الگوی رفرم است، که از طریق پیوند با بورژوازی نوپا، قدرت سیاسی، و استفاده از بحران مشروعیت سیاسی رشد می‌کند، و البته به لحاظ نظری رادیکال است. درنهایت رفرم ساونارول فلورانس است، که با بسیج احساسات دینی و به عنوان بازگشت به ناب اولیه، مبارزه با جهان نو و لوکس رنسانس و کم‌کاری کلیسا، چند سالی دیکتاتوری مذهبی را در فلورانس برقرار می‌کند.

پس از ۱۵۲۰ که لوتر مرتد اعلام می‌شود، و پس از این‌که دایره‌ی نفوذ لوتری‌ها و زوینگلی و کالون بخشی از اروپا (آلمان و سوئس و بخشی از فرانسه) را می‌گیرد، البته کلیسا دوباره به فکر رفرم در درون خود می‌افتد، همانی که نام‌اش "ضد رفرم"، و به معنای ضدیت با رفرم پروتستانی است، در شورایی به نام شورای "ترانت"، که در شهری به همین نام تشکیل می‌شود، و سرخط‌های آن را تعیین می‌کنند (البته این شورا کارش را از سال ۱۵۴۵ شروع می‌کند و حدود بیست سال طول می‌کشد). این رفرم‌ها یک سری در حوزه‌ی کلام و اصول مقدس مسیحیت بود، یک سری مربوط به رفرم در درون بدنه و دستگاه کلیسا می‌شد، اعاده‌ی حیثیت از جایگاه بی‌بدیل کلیسا هم چون نگهبان پیام مسیح، تأکید دوباره بر ضرورت فهم متن مقدس در پرتو سنت کلیسا و نه به‌تنهایی، ارتقای آموزش مذهبی در میان مبلغین دینی و نیز کشیشانی که مدیریت زندگی مذهب را در سراسر اروپا بر عهده داشتند، شکل دادن به مجامع برادران و خواهران روحانی که در صومعه‌ها زندگی می‌کنند و مسئولیت آموزش کادرهای بعدی را بر عهده دارند و... تعیین بودجه برای ارتقای سطح آموزش، و نیز ساخت‌وساز کلیساهای بیش‌تر و...

اینها به صورت حرف مطرح می‌شود، اما ۱۵۰ تا ۱۰۰ سال بعد به‌وقوع می‌پیوندد، یعنی تا زمان ناپلئون. کلیسا سعی می‌کند صومعه‌ها را گسترش دهد تا محوری و محل ارجاعی برای مؤمنین باشند، و از وانهادگی خارج شوند (فرانسیسکن‌ها و ژزوئیت‌ها). کلیسا شروع می‌کند به فرستادن میسیونرها به نقاط مختلف جهان و... با این همه کلیسا



اراده‌گرایانه به سمت رفرم نیامد. یک‌دو قرن بعد از بحث‌های لوتر تغییرات ایجاد شد. واکنش کلیسا به طرح این ایده‌ها از سوی او و پیش از او، فقط سرکوب بود. کلیسا از امیران آلمانی می‌خواست که لوتر را تحویل دهند تا آتش‌اش بزنند. پرنس‌ها او را تحویل ندادند، یک سالی مخفی بود و کمی بعد انتخاب مذهب در آلمان به عهده‌ی امیران هر خطه گذاشته شد. در آلمان جنگ مذهبی پیش نیامد. قیام‌های دهقانی بر اساس ایده‌های پروتستانی علیه فئودال‌ها و کلیسا هم‌چون صاحبان زمین به وجود آمد، اما به نام مذهب قیامی نشد. دعوای مذهبی در کشورهایی به وجود آمد که کاتولیسیزم تسلط داشت، و رفرم را نپذیرفت، و همیشه از سوی آنان هم آغاز شد (برای نمونه کشتار پروتستان‌ها توسط کاتولیسیسم در روز بارتمی قدیس در فرانسه، تا این‌که عهدنامه‌ی نانت امضاء می‌شود و طی آن شاه فرانسه آزادی پراتیک مذهبی برای پروتستان‌ها را می‌پذیرد).

هیچ‌کس به پیام‌های صلح‌طلبانه اراسم، و حتی توماس مور، که هر دو از اومانیست‌های مهم آن دوره بودند، گوش نکرد، و بحث‌هایی که پیرامون اراسم و امثال او بود، بی‌شبهت به بحث‌هایی که ما در مورد موقعیت مهندس بازرگان در آغاز انقلاب می‌شنویم، نیست. امروز از زبان بسیاری می‌شنویم: ای‌کاش ما همگی مثل بازرگان می‌اندیشیدیم، ای‌کاش لوتر هم اراسمی می‌اندیشید. این نوع نوستالژی، از سر بی‌اعتنایی به فاکتورهای تعیین‌کننده‌ی دیگر است: یک جور اراده‌گرایی بی‌اعتنا به زمینه و زمانه. پس رفرم بزرگ درون کلیسا در قرن شانزدهم و در گام اول با ۱۵۰ سال تأخیر همراه بود. رفرم دوم در قرن ۱۹ و به دنبال بحرانی ضروری شد که نام‌اش را "بحران مدرن" نامیدند، که پیش‌تر به آن اشاره کردم. کلیسا مجبور شد به یک‌سری خطاهایش اعتراف کند، از جمله پذیرش با تأخیر جمهوریت، و بحث درباره‌ی قدسیت کلیسا و یا قدسیت پاپ و... ولی باز می‌خواهم به ایده‌ی شما برسم که آنچه که اسم‌اش مدرنیته در غرب است، همین دیالکتیک رفرم و ضد رفرم است، که اتفاق سومی است. شما مثال بوش و بنیادگرایانی را می‌زنید که همه پروتستان‌اند. می‌توان مثال فرانکو را زد، که کاتولیک است و فاشیست، و نیز موسولینی، که فاشیست است و کاتولیک متعصب نیز.

قرن بیستم به ما آموخت که انسان در موقعیت، غیرقابل پیش‌بینی است، و در بزنگاه‌های اجتماعی، اقتصادی، و سیاسی خاص، برای جنایت کردن و یا اعمال خشونت، هر تفکر و باوری را می‌تواند ابزار کند و پوشش. گاه به اسم کاتولیسیزم، انسان‌ها را می‌کشد، گاه به اسم پروتستان، گاه به اسم عقل، و گاه به اسم علم و ترقی.

البته سهم ایده‌ها را نباید فراموش کرد، اما نمی‌شود بی‌ربط با موقعیت‌ها سخن گفت. پروتستانتیسم در آلمان منجر به جنگ مذهبی نمی‌شود، اما در فرانسه کشتار به دنبال می‌آورد. کاتولیسیسم در یک جا صلح و دوستی به ارمغان می‌آورد، و در جایی دیگر آتش و خون. عقل مدرن و بی‌عقلی سنتی نیز همین‌طور و... برای بنیادگرایی پروتستان نوع امریکایی هم باید توجه به امریکای پس از جنگ جهانی داشت. افزون بر این‌که واکنشی است به الهیات لیبرال پروتستان، که به نوعی به رهاشدگی مذهبی و آوارگی آیینی منجر می‌شود، آوارگی و رهایی‌ای که مؤمن را مضطرب می‌سازد، پناه‌بردن به زیر سقف امنیت فرقه، و احساس تعلق داشتن به بنیادها، و بازگشت به نوعی پورتینیزم، به دنبال بحران اقتصادی بعد از جنگ برمی‌گردد.

**تقی رحمانی:** ما برداشت‌های کلان در مسئله‌ی پروتستانتیسم در غرب داریم، آن برداشت‌های کلان مورد توجه من است. من اعتقاد دارم غرب را بدون جنگ سوسیالیسم با لیبرالیسم نمی‌توان فهمید. عمده دستاوردهای لیبرال دموکراسی به سوسیالیسم متعلق است. این‌که گفته می‌شود تاریخ را نباید پروتستانی یا اروپای شمالی و لیبرالی خواند قبول دارم، اما نکته این است که چند محور از پروتستانتیسم بیرون می‌آید، یکی حذف واسطه بین خدا و انسان، که همه‌ی ملی‌مذهبی‌ها این دیدگاه را قبول دارند، و من هم تا چهار سال پیش این تفسیر را قبول داشته‌ام، و هم چنین تفسیر بسیار ذهنی از آیه‌ی "إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ و ما بقوم حتی یغیروا ما بانفسهم" داشتیم. اشتباه بزرگ این بود که تغییر را فقط در اندیشه گرفته‌اند و خصلت و تغییر منافع را ندیده‌اند، چون افراد پاکی هستند، در تصور اینها انسان مساوی با عقیده است، اشتباهی که اقبال در کشورسازی پاکستان کرد. شریعتی هم این‌گونه است، اما انسان غنیمت و قبیله هم هست. (تعبیر محمد عابد الجابری مراکشی در کتاب عقل سیاسی عرب)

اسلام بر سه پایه قرار گرفته است: ۱. عقیده ۲. قبیله ۳. غنیمت. علی سمبل عقیده، خلیفه دوم سمبل قبیله، و معاویه سمبل غنیمت بود. واقعیت این است که کلیاتی در پروتستانتیسم در نقد من است. عملاً در میان جامعه، واسطه بین انسان و خدا حذف ناشدنی است. برگشت به متن، اگرچه امر لازمی است، اما کافی نیست. شریعتی می‌گوید بازگشت به متن با اتکا به علم زمان، اما الزاماً هر کس به متن مراجعه می‌کند، به علم زمان توجه ندارد، حتی ممکن است کسی در عین تحصیلات دانشگاهی ضد علم جدید هم باشد. تمام رهبران بنیادگرا که در امریکا درس خوانده‌اند، مسلمانان دانشگاه‌رفته‌اند. سنت‌گرایان ما زیاد بنیادگرا نیستند، آنها که بیش‌تر تحصیلات دانشگاهی دارند، بنیادگرا

می‌شوند. بازگشت به متن صرف، گاهی منجر به بی‌پروایی در تفسیر می‌شود. اکبر گودرزی یک طلبه بود، اما بی‌پروایی در تفسیر داشت، و این بی‌پروایی عواقب خودش را داشت، و یا بی‌پروایی که الان بن‌لادن در تفسیر متن دارد. بن‌لادن معتقد است که جانشین خداست، وی می‌گوید کل دستگاه علمای اهل سنت به درد نمی‌خورد، و من در کام از قرآن صحیح است. مقایسه کنید او را با شیخ محمد عبده که در سنت دینی و دین رفم ایجاد می‌کند.

می‌خواهم بگویم: شریعتی خودش در سنت حرکت کرده، سنت را بازخوانی کرده، تا جوهره‌ی سنت را بیرون آورد، یعنی بازگشت به متن صرف، همه‌ی حرف شریعتی نیست، در رفتار، وجنات، سکنات، سواد، و دیدگاه شریعتی آنچه غالب است، پروتستانتیسم نیست، اما آنچه در رگه‌های التقاطی (البته در همه جا التقاط بد نیست که شریعتی و سیدجمال هم التقاط دارند، همه‌ی ملی و مذهبی‌ها و حتی خود بنده هم به نوعی التقاط داریم، به این معنا که آمیخته‌هایی از آرمان‌گرایی بدون نگاه راهبردی در نگاه ما وجود دارد) وقتی ما پیرو را پروژه می‌کنیم، باید راهبردی داشته باشیم. هر روشنفکری می‌تواند همواره نقد کند، حتی نقد غیرمسئولانه. اما شریعتی ادعای درست و مفید گفتن را با هم دارد، پس شریعتی باید راهبرد داشته باشد، چون می‌خواهد مفید حرف بزند. اینجاست که مسئله‌ی ما با شریعتی، سیدجمال و اقبال در این است که با عقیده‌ی صرف نمی‌شود کشور ساخت. اگر بسازیم مثل آقای اقبال لاهوری می‌شود. در همه‌ی دنیا کشورها ارتش دارند، اما در پاکستان، ارتش دولت دارد. وقتی می‌خواهیم نقد کنیم مسائل کلانی از پروتستانتیسم مطرح می‌شود، که درست نیست. حذف واسطه انسان با خداوند عملاً ممکن نیست، مقصر، شریعتی و هیچ متفکر آرمان‌گرایی نیست، تقصیر نوع انسان است که هم موسیقی لازم دارد و هم کشیش. در ایران نیز، هم موسیقی لازم است، هم روحانی. دوم این‌که بازگشت به متن الزاماً فرد را مدرن نمی‌کند. اتفاقاً تمام رهبران بنیادگرا تحصیلات دانشگاهی دارند، مهم است که اینها همه در غرب، آمریکا، و اروپا درس خوانده‌اند، برای نمونه می‌بینیم آن پانصد زن فرانسوی‌ی مسلمان شده برقع بر سر می‌اندازند، که این نوعی هویت‌طلبی است، پروتستانتیسم این است. شریعتی از خیلی از جامعه‌شناسان ما پروتستانتیسم را بهتر فهمید، وی مغلوب نگاه وبری نشد، و این خیلی مهم است. به نظر من نگاه وبری بسیار آفت دارد. متد وبری قابل تحمل است، اما نگاه وبری همه چیز را به ذهن و ایده و نظر ربط می‌دهد. انسان وبری در عمل مصداق "ای برادر تو همه اندیشه‌ای" می‌شود، اما انسان پوست و استخوان و ریشه هم

دارد. این پوست و استخوان و ریشه است که بسیاری موارد اندیشه را شکل یا قالب و جهت می‌دهد، و حتی اندیشه را زمینی و قابل نقد می‌کند.

من بحث‌ام را روی انسان‌شناسی آرمان‌گرای شریعتی می‌گذارم، و پروتستانتیسم را نقد می‌کنیم. عموم انسان‌ها دوست دارند با واسطه با خدا رابطه داشته باشند، و فکر می‌کنند این‌گونه جهنم نمی‌روند، و از سوی دیگر، خود شریعتی می‌گوید امکان ندارد احساس دینی حذف شود. به قول الکسی دوتوکویل که در مورد تجربه‌ی امریکا گفت، در امریکا اخلاق فردی باعث شده دین در حیطه‌ی اجتماع بماند. این خلأ امکان بازگشت دنیاگرایی را در اروپا زنده می‌کند. نهاد دین باید وجود داشته باشد، اما مشکل ما چگونگی تعامل با نهاد دین است. زمانی که بحث اسلام منهای روحانیت مطرح می‌شود، تقابل، و زمانی که علمای دین پرننگ‌تر جلوه می‌کنند، بحث تعامل مطرح می‌شود. پروژه‌ی عمده‌ی شریعتی تعامل است، ضمن این‌که آرمان‌های پروتستان هم در آن وجود دارد. زمانی که اسلام منهای روحانیت مطرح می‌شود، این شبهه به وجود می‌آید که می‌خواهیم سازمان دینداری نباشد. بحث نهضت و نظام شریعتی به درستی فهمیده نشده است. او معتقد به عدم وجود نظام نیست، بلکه از دید او روح نهضت باید در نظام وجود داشته باشد، و این به معنای تعامل است. پروژه اصلاح دین در ایران با پروژه پروتستانتیسم هم خوانی ندارد، ضمن این‌که با تجربه‌ی کاتولیک‌ها هم هم خوانی زیادی ندارد. دلیل آن مشخص است، کلیسا حدود ۱۰۰۰ سال حکومت کرده، و حرام‌زاده هم در کلیسا وجود داشته است. روحانیت شیعه تنها در دوره‌ی صفویه به حکومت نزدیک شد، اما بخشی هم مستقل بوده که پس از آن نوع روابط روحانیت با حکومت به عنوان نهاد مدنی مطرح می‌شود و به نوعی به پناهگاه مردمی تبدیل شده است. این حرف من نیست، بلکه همه‌ی این‌ها دیدگاه شریعتی است. روحانیت شیعه استعداد‌های رفم و به‌طور کلی ویژگی و توانی دارد که اساساً با دستگاه کاتولیک در تضاد است. دستگاه پاپ مرکزی محور ایجاد کرد، یعنی زمانی که پاپ آمد، همه‌ی کلیساهای الهیات‌رهایی بخش بایکوت می‌شوند. آیت‌الله خمینی معتقد به قبول ولایت فقیه است، اما یک فقیه دیگر در قم رسماً مخالفت خود را با ولایت فقیه بیان می‌کند، که این نشان می‌دهد تنوع مراجع تقلید در شیعه پذیرفته شده است. سازمان کلیسایی برگرفته از امپراتوری روم است، و ساختار متمرکز دقیقاً حکومتی داشته، اما روحانیت شیعه زیست مدنی داشته است.

در تمام این پروژه‌ها، بحث پروتستانتیسم چند محور اساسی دارد. من منکر تأثیرات

پروتستانتیسم نیستیم. جریان‌ی که هدف اولیه‌اش مذهب‌سازی‌ی جدید نبود، اما می‌بینیم که در تاریخ اتفاق افتاد. حالا که نگاه می‌کنیم می‌بینیم واسطه‌ی میان خدا و انسان حذف نشده، اما فرم ایجاد شده بود، اینجاست که روابط امپراتوری، اجتماعی، ملی، و فردی مطرح می‌شود. رابطه انسان با خدا معمولاً گروهی است. کلیسا به وسیله واسطه این رابطه را کلان کرد، و این نقش پروتستانتیسم بود. رابطه فردی انسان با خدا را امثال دکتر شریعتی و کسانی که بدون واسطه با خدا رابطه می‌گیرند، توضیح می‌دهند. پروتستانتیسم این شرایط را ایجاد کرد که چند نفر مثل شریعتی، طالقانی و... ساخته شوند، تنوع مراجع باشد، و این بازار سبب نشود که افراد بتواند ادعای پاپستی کنند، و این تنوع به وجود آمد که از نظر من هم تأثیراتی داشت، اما تأثیرات‌اش آن چنان نبود که انتظار می‌رفت. این که بحث بازگشت به متن و علم روز الزاماً نواندیشی نمی‌آورد (که شاید کج‌اندیشی هم بیاورد)، بلکه این تربیت و بینش فرد است که علم را در خدمت‌اش می‌گیرد. برای نمونه می‌بینیم که در پروژه‌ی اسلام در عرصه‌ی خصوصی، به این دلیل دکتر سروش در ترکیه طرفدار ندارد که آنها دوره‌ای از لائسیسم راطی کرده‌اند، اما کتاب‌های شریعتی و سیدحسین نصر در آنجا مورد استقبال قرار می‌گیرد. سیدحسین نصر به دخالت سنت در سیاست معتقد است، اما مخالف دخالت دین در دولت است. بحث من بر سر زمانی و مکانی بودن این مباحث است، اما نکته‌ی اصلی این است که پروژه‌ی بازگشت به متن الزاماً رویکرد رهایی‌بخش و عدالت‌طلبانه ندارد. من سعی می‌کنم این را آسیب‌شناسی کنم و هنوز هم معتقدم هنر واقعی این است که انسان بی‌واسطه با خدا ارتباط بگیرد، ولی دید راهبردی این را نمی‌گویند. از نظر شریعتی، روشنفکر باید درست صحبت کند، و دین اکثر انسان‌ها دین مصلحت‌اندیش است، و ایدئولوگ‌ها هم مثل شریعتی و مراجع تقلید همه مصلحت‌اندیش بوده‌اند. دین روشنفکری، دین تجزیت‌اندیش و معرفت‌اندیش است. با این تفسیر که همه‌ی انسان‌ها مراجع تقلید شده‌اند، دین تجزیت‌اندیش، اتفاقی فردی می‌شود. ایمان از نوع شبستری و ملکیان ایمان از نوع عالی و ناب فردی است، که از همه‌ی افراد بر نمی‌آید. چگونه در کتابی که حدود ۱۰۰۰ آیه جهاد و حدود ۴۰۰ آیه مبارزه وجود دارد می‌توان از خصوصی بودن ایمان سخن به میان آورد؟ به بازگشت به متن و برداشتن واسطه، ضمن این که به آنها به عنوان آرمان اعتقاد دارم، عملی بودن آن را در جامعه‌ی انسانی ممکن نمی‌دانم، به همین دلیل، به پروژه‌ی اصلاح دینداری، با تعامل با سازمان دین، و کمک به اصلاح برمی‌گردم، آن هم به این دلیل که مردم علاقه‌ای ندارند بی‌واسطه با خدا رابطه برقرار

کنند. افراد مایلند از روحانی یا روشنفکر تأیید بگیرند. اگر هم روزی روحانیت سنتی بروند، روحانیون مدرن جای آنها را خواهد گرفت. اگر تقلید هم نباشد، اما ملاک و عنصر مرجع وجود دارد. کتاب "حج" شریعتی، هر سال تجدید چاپ می‌شود. کسی که به حج می‌رود، به حج شریعتی اقتدا می‌کند. بسیاری از افراد هم به روحانی‌ای که در مراسم حج حضور دارد اقتدا می‌کنند، برای این که این مراسم را به درستی انجام دهند، و اعمال‌شان نزد خداوند ثبت شود. پس باید این تنوع را به رسمیت شناخت. علم و دانش روزافزون بشری، به خصوص علم سکولار، اصلاً نمی‌تواند در این مسیر کمک‌کننده باشد، پس پروژه‌ی اصلاح دینداری مفیدتر است، و چنان چه بخواهیم پروژه‌ی پروتستانتیسم را بسط دهیم، از آن به عنوان پروتستانتیسم در دنیای اسلام یاد می‌کنیم.

**سوسن شریعتی:** نکاتی که به آن اشاره کردید، رفت و برگشت میان اروپا و شریعتی، بحث را کمی دشوار می‌کند، اما وارد بحث ایران می‌شوم. شریعتی هم مثل همه‌ی کسانی که می‌خواهند مفید باشند، با پرسش از "کدام مرحله" آغاز می‌کند. آن روزها تشخیص این که در کدام مرحله‌ی اجتماعی، تاریخی، و سیاسی هستیم، ملاک هرگونه طراحی استراتژیک و یا فرهنگی برای روشنفکر تلقی می‌شد. در زبان سیاسی از تعبیری چون مرحله‌ی "دموکراتیک-ملی"، "سوسیالیستی" و... نام برده می‌شد، و بنابر آن اساس دوری و نزدیکی با این یا آن نیرو تعریف می‌شد، و از این دست. بنابراین، آکتور اجتماعی و یا روشنفکر باید به این پرسش پاسخ می‌داد که برای پیشبرد پروژه‌ی سیاسی، فرهنگی، یا اجتماعی، در کجای تاریخ ایستاده‌ایم؟ در کدام مرحله‌ی اجتماعی قرار داریم؟ با کدام بافت طبقاتی سر و کار داریم؟ "نیمه مستعمره-نیمه فئودالی"، "نیمه شهری-نیمه روستایی"، "موقعیت طبقه متوسط و نسبت‌اش با طبقه کارگر" و...

شریعتی نیز با همین پرسش آغاز می‌کند: در کدام مرحله‌ی تاریخی ایستاده‌ایم؟ و آن را در اولین کتاب مهم‌اش، پس از بازگشت از فرانسه، هم مطرح می‌کند، یعنی حول و حوش سال ۴۶-۴۷، و آن هم در سلسله دروس دانشگاه مشهد، که بعدها به نام "اسلام‌شناسی مشهد" به چاپ رسیده است. در همان کتاب است که او مشکل اساسی‌ی ما را در دادن پاسخ به این پرسش در چیزی می‌داند که خود نام‌اش را ناهم‌زمانی‌ی تاریخی و تقویمی ما می‌داند (همانی که طباطبایی بعدها در کتاب "جدال قدیم و جدید" با عنوان "تخالف زمانی" از آن نام می‌برد)، یعنی به لحاظ تقویمی قرن بیستمی هستیم، اما به لحاظ تاریخی در پایان قرون وسطی و آغاز عصر مدرن قرار داریم. بحث‌های طولانی‌ای هم درباره‌ی جوامع در حال گذار، و عبور از این دنیا به آن دنیا، و روانشناسی این تیپ



هر دو عنصر رفرم و ضد رفرم در بحث‌های شریعتی وجود دارد. هم عناصری چون عنصر اومانستی اراسمی در آن هست (متفاوت با بدبینی لوتری به ذات انسان گناهکار)، و هم عناصری از الهیات پروتستانی (مثل شعار فردیت بخشیدن به تجربه‌ی دینی، نفی واسطه‌ها، مراجعه انتقادی به متن مقدس، بازخوانی‌ی تاریخی‌ی اسطوره‌های دینی، نقد موقعیت دستگاه کلیسایی به عنوان متولی دین و...) .

شریعتی، در نگاه کلان، تنها به پروژه‌ی پروتستانی توجه نمی‌کند، بلکه به کل تاریخ تحول دینی در غرب نظر دارد. پس هر دو عنصر را در نگاه او می‌بینیم. مثال دیگر و شبیه‌سازی‌ی دیگر، همین ایده‌ی پروتستانی است که معتقد است کلیسا اجتماع مؤمنان است، و به همین دلیل ارگانیک‌ست زنده، و نه واجد قدسیتی جاودانه، از همین رو هیچ قطعیت و جزمیتی از بالا نمی‌تواند دیکته شود، و در کلیسا به جز استثنای

جوامع دارد (مثلاً در درس‌اش که باعنوان "ویژگی‌های قرون جدید" و یا "تاریخ تمدن" به چاپ رسیده است). با این برآورد و ارزیابی است که شریعتی به تاریخ اروپا مراجعه می‌کند و همان تیپ بزنگاه را در پایان قرون وسطی و آغاز عصر مدرن و پرونده‌ی رفرم و ضد رفرم، شناسایی می‌کند، هم برای این‌که ببیند غرب چگونه از قرون وسطای خویش عبور کرد، و هم برای این‌که ببیند چگونه می‌توان از برخی عواقب منفی‌ی آن پرهیز کرد؟ پس تفاوت شریعتی با بسیاری از روشنفکران و اکتورهای اجتماع زمان خود، در همین اختلاف بر سر تشخیص مرحله‌ی تاریخی است. او از رفرم دینی آغاز می‌کند، و در این قیاس تاریخی‌ی میان جامعه‌ی خود با تاریخ اروپا، که البته قصد الگوبرداری ندارد، بلکه به دنبال استخراج نوعی روش است. به همین دلیل است که، کل پروژه‌ی غرب را در طی تاریخ پس از قرون وسطای غرب در همین دیالکتیک "رفرم و ضد رفرم" می‌بیند.

کالونی، استثنای دولت آن، سلسله مراتبی وجود ندارد. در کلیسای پروتستان البته پاستور را داریم، یعنی کسی که مسئول اجرای مراسم دینی و مناسک است، اما قدسیت ندارد، و تنها انجام آیین و مناسک را برعهده دارد. بعد از او، دکتر الهیات داریم، یعنی کسی که با علم کلام و فقه و سنت آشناست، اما او هم قدسیت ندارد، پس از آن دیاکرا را داریم، که مجمع مؤمنین، دکترها، و پاستورها هستند، و در آنجا تصمیم می‌گیرند. بحث بر سر نبود واسطه‌ها نیست، بلکه این است که واسطه‌ها چگونه قرار است عمل کنند، و چه موقعیتی دارند. آیا واسطه‌ها جای ایمان شخصی مرا می‌گیرند؟ آیا واسطه‌ها قدسی هستند؟ آیا حرف آخر در رابطه با متن مقدس را می‌گویند؟ به همین دلیل است که مطالعه‌ی متن مقدس، دموکراتیزه می‌شود (اتفاقی که امروز در ایران رخ داده، به نظر می‌آید یک اتفاق پروتستانی است، این که مستقیم متن را بخوانند و بعد تفسیر کنند. هم اکنون جلسات قرآن متعددی که در ایران توسط بانوان برگزار می‌شود، یک اتفاق جدید است). بازگشت به متن، که موجب دموکراتیزه شدن گفتمان دینی می‌شود، و این که دینداری تک‌الگویی نباشد، و همه این موارد، بستر دموکراسی و توسعه است. شریعتی معتقد است دیندار باشی یا نباشی، باید از همین مرحله آغاز کرد. او به تجربه‌ی عبور از قرون وسطی به جهان مدرن، در پرتو پرسش از دین و جایگاه آن، نظر دارد، از همین روست که هم از رنسانس اسلامی حرف می‌زند، و هم از پروتستانتیسم اسلامی، و هم از تعبیر اومانیسیم اسلامی استفاده می‌کند. چنان چه در غرب، در همان دوره، هم ماکیاول، هم توماس مور، هم لوتر، و هم اراسم را داریم، جهانی در حال عبور از خود، که ناچار است تئوریسین‌های خود را داشته باشد.

شریعتی در تلاش برای برقراری گفت‌وگو میان اسطوره و تاریخ هم، از الگوی پروتستانی تبعیت می‌کند (حسین وارث آدم، فاطمه، علی حقیقتی برگونه اساطیر و...) و یا مثلاً در نقد فقه، برای آن تاریخیت قائل می‌شود. در وارد کردن علم و زمان در کنار دواصل کتاب و سنت هم چون چهار پایه‌ی اجتهاد، باز هم پروتستانی، پروتستانتیسم متأخر، رفتار می‌کند. چنان چه در بحث‌هایی که درباره‌ی انسان و اومانیسیم، در تفسیر داستان خلقت و گناه اولیه، اساساً به اومانیسیم‌ها نزدیک است، و با نگاه پروتستانی فاصله می‌گیرد.

**تقی رحمانی:** در الگو برداری، شریعتی از اسلام انطباقی صحبت می‌کند، و زمانی که به غرب و اروپای شمالی و تجربه‌ی پروتستانتیسم آنها توجه می‌کنیم، خود به خود به انطباق می‌رسیم. در روشنفکران انطباق بسیار بیش تر است. شریعتی سبب شده من به پاریس تعلق خاطر پیدا کنم، و این کاملاً غیرارادی است. روایت شما از پروتستانتیسم

که همیشه در بحث‌هایتان مطرح است، حول جریان‌های غرب است. ما ادعایی داریم، این ادعا کار را سخت کرده است، این‌که: اسلام، دینی متفاوت، و جامعه‌ی اسلامی، جامعه‌ای متفاوت است. دینی که به قول شریعتی ماجرایش از سقیفه‌ی بنی ساعده شروع می‌شود. اسلام زنده، اسلام سیاسی است، و هیچ وقت در اسلام دعوای علمی وجود نداشته، و زمانی که به سمت سیاست رفته‌اند، باعث کشتار شده‌اند. مسئله‌ی ما در اسلام این است که دین در دولت وجود ندارد، نه این که دین را در سیاست نداشته باشیم. متن قرآن با انجیل تفاوت‌هایی دارد. آیا اعتقاد ما به تنوع و تکثر با رفرم دینی به دست می‌آید، یا با پروتستانتیسم؟ ما نمی‌توانیم مانع پیدایش گروه‌هایی چون موحدین و آرمان مستضعفین از اندیشه‌ی شریعتی شویم. اسلام، سیاسی است. جریان‌ات دهه‌ی ۱۳۶۰ از ملاک‌های دموکراسی دفاع می‌کنند، گرچه خطا هم داشتند، اما همین جریان‌ات، در عین اشتراک، با هم تفاوت هم داشتند. اگر ملاک اول انقلاب باشد، خط کم اشتباه‌تر روش طالقانی بود. مانند اراسموس که در کشمکش لوتر و کلیساگم شد، اما در آینده سر برآورد. واقعیت این است که خود تفکر و روش‌ها را می‌توان بازاندیشی کرد. شریعتی از سوسیالیسم هم دفاع می‌کند، در حالی که لوتر در برابر قیام دهقان‌ها با خشونت برخورد می‌کند. رویکرد تاریخی‌ی شریعتی به اسلام کاملاً سیاسی است، و در "اسلام‌شناسی مشهد" تاریخ اسلام را تدریس می‌کند، که پیامبر تلفیقی از رهبر سیاسی و مردی عاشق است. شریعتی در تبیین‌های خود ملاک‌های لوتری و کالونی را لحاظ نمی‌کند، بلکه ملاک‌های او ملاک‌های اسلام، دینی زنده، و به قول خودش، دینی ترکیبی است. در اسلام، بودا و مسیح با هم جمع می‌شوند. پرسش من این است که شریعتی چه قدر توانسته از اتمسفر پروتستانتیسم خود عبور کند؟ به نظر من شریعتی حدود ۳۰ یا ۴۰ درصد، گاهی که از روحانیت عصبانی می‌شود، حدود ۵۰ درصد پروتستان است، اما واقعیت این است که شریعتی پروتستان نیست. لوتر مراجعه و مینایش سفر تشنیه در عهد عتیق است، که خشن‌ترین احکام مربوط به تورات در این سفر است، و در آن جایگاه روحانیون بالاست. شریعتی اساساً چنین نگاهی ندارد. شریعتی عاشق مانی است، چون پیامبر نقاش است، وی از هنر و نان و آزادی و دوست داشتن گفته است. بحث من این است که اگر بخواهیم شریعتی را با لوتر و کالون مقایسه کنیم، اساساً به چنین نگاهی وفادار نمانده است. انتخاب مصدق به عنوان رهبر و پیشوا، انتخاب علی به عنوان الگوی حکومتی، و دولت محوری شریعتی، در دوره‌ای که به حکومت هم نگاهی دارد، نشان می‌دهد که او تلفیق را پذیرفته است، که باعث می‌شود از سیطره‌ی

تاریخی پروتستانتیسم، یا حتی اصلاح دینداری، بیرون بیاییم، و بعد نحوه‌ی تعامل شریعتی با روحانیون در زمان‌های مختلف، حتی برخورد با محمدباقرصدر، و یا دفاع از صالحی نجف‌آبادی، و... تنوعی که در نگاه شریعتی وجود دارد، تعیین‌عرفان-برابری-آزادی" است، نه این‌که پروتستانتیسم باشد. اما مهم‌تر آن است که به‌وسیله‌ی همین روشنفکران و آزادی‌خواهان، ما تاریخی ساخته‌ایم، و اکنون روی آن ایستاده‌ایم، تاریخی که در زمان شریعتی این‌قدر قطور نبود. انقلاب اسلامی، سازمان روحانیت، قشر عظیمی از روشنفکران دینی، بنیادگرایی اسلامی در ایران و کل منطقه، نوگرایی مذهبی و... داشته‌ایم. اموری که در دوره‌ی شریعتی متولد شده، اما محصول نداده بود. ما صاحب میراث هستیم و لازم نیست مدام به اروپا برگردیم. مراجعه‌ی تقلیدی به تجربه‌ی اروپا ما را دچار انحراف می‌کند. دین ایران، دینی ملی است. باید دقت کنیم که پروتستانتیسم دین جهان وطنی را نقد می‌کند. اسلام ملی است و ما شیعه‌ی ایرانی هستیم. شریعتی به درستی با مطهری اختلاف نظر دارد که ما یک دین و فرهنگ‌های متفاوت داریم. شریعتی به درستی فهمیده بود که فرهنگ مسلمان اندونزیایی با فرهنگ مسلمان ایرانی متفاوت است. اینها نبوغ فکری شریعتی است که او را از غرب جدا می‌کند، یعنی شریعتی در الزامات راهبردی خود اساساً نه پروتستان بوده و نه کاتولیک. اما این التقاط‌ها به این دلیل است که شریعتی می‌خواهد با روشنفکران غربی حرف بزند، اما من اگر بخواهم با شما، شریعتی، مجاهدین خلق، و... حرف بزنم، نیازی نیست که از پروتستانتیسم وام بگیرم. ما تجربه‌ای خلق کردیم و شاهد خلق تجربه‌های جدیدی هستیم. ایران تجربه‌ی حکومت دینی دارد. عده‌ای ولایت فقیه را قبول داشته‌اند، و عده‌ای نه، نخله‌ای به نام روشنفکری وجود دارد که مردم به آن رجوع می‌کنند، در عین حال، روحانیتی فرم‌گرا وجود دارد. پس تفاوت اساسی ما این است که دین ما در ایران دین جهان وطنی نبوده است. ناسیونالیسم ایرانی به دلیل هجوم ایرانی وجود داشته است. ما دو نوع ناسیونالیسم داشته‌ایم: یکی اجباری، به دلیل حمله‌ی اقوام بیگانه که بعدها دین این ناسیونالیسم را هموار کرد، یعنی دین پادشاه با دین مردم یکی شد، و ما هم چون تمدن بابل و آشور نبود نشدیم، که آنها خونریز و بی‌رحم بودند. در مجموع پادشاهان ما افراد ملایمی بودند. این تفاوت‌ها را شریعتی لحاظ کرده، اما پروتستانتیسم این‌گونه نیست. پروتستانتیسم، با دین، جهان وطنی برخورد می‌کند، و دین ملی می‌آورد. برخلاف سازمان کلیسا، سازمان روحانیون شیعه اساساً حکومتی به آن معنا متمرکز نیست. فقهای عامه (شیعه) همه‌شان نایب امام زمان‌اند، نه یکی از آنها.

اعلم بودن مراجع چیزی جدید است، و رساله بعد از صفویه می‌آید. هر کس می‌تواند مجتهد خود را انتخاب کند. این آزادی عمل، میان اجتهاد و میان تقلید، در فرهنگ شیعه وجود داشته، و در حد فروع دین است. اگر به این مسائل توجه کنیم، آن زمان، اصلاح دینداری جای پروتستانتیسم را می‌گیرد، اما اصلاح دینداری در درون شیعه و اسلام صورت می‌گیرد، نه درون مسیحیت، مثال‌ها گاه التقاط ایجاد می‌کند، و گاه انحراف در تحلیل و پاسخ درست دادن.

کار بزرگ شریعتی چیست؟ این‌که در جامعه‌ی ایرانی باید دین را لحاظ کرد. الان همه‌ی کمونیست‌ها و غیرکمونیست‌ها به این رسیده‌اند که تا فرم اصولی در دین هم صورت نگیرد، اتفاقات زیادی هم صورت نمی‌گیرد. پس پروژه‌ی اصلاح دینداری سر جای خودش است، اما این پروژه‌ی اصلاح دینداری امروز در داخل ایران خودش تجربه‌مند است، همان‌طور که نمی‌توانید بگویید پروتستانتیسم فقط کالون است، تا قرن ۱۹ و ۲۰ هم با آن همراه هستید. ما الان پروژه‌ای صدساله داریم که در ایران و مصر دارای تجربیات خارجی است که در مصر کاملاً مدنی می‌شود، حتی بنیادگرایی اخوان المسلمین نیز بروز می‌کند، و یا حماس، که از آرمان فلسطین دفاع می‌کند، می‌خواهد با امریکا حرف بزند، و کاملاً بنیادگرا نیست، و رگه‌های گوناگون دارد. در ایران حکومت دینی تجربه‌ای مهم برای روشنفکران است. امروز میراث روشنفکری مسلمان در ایران بسیار متنوع است: یکی نگاه شلایرماخری دارد و... و شریعتی هم نگاه خود را دارد.

برخی روشنفکران جریان‌ساز می‌شوند، و برخی اندیشه را بسط می‌دهند. اما همه‌ی آنها یک ادعا دارند، و آن هم شاگردپروری است. این ویژگی متفاوت از مریدپروری است. البته، چه بخواهیم و چه نخواهیم، شاگرد نوعی مرید محسوب می‌شود.

تأثیر پروتستانتیسم در فضای ایرانی و اسلامی و در صدسال اخیر، تا نواب صفوی، پیش می‌رود. نواب صفوی فقاقت مصطلح را کنار گذاشت، و گفت من اسلام را می‌فهمم، و می‌خواهم دین را موبه‌مواجر کنیم، فردی که از آیت‌الله العظمی بروجردی عبور کرد. در عین حال، نواب بسیار شجاع بود، مقابل جوخه‌ی اعدام با چشم‌های باز خودش دستور تیر داد، و تا لحظه‌ی آخر هم قرآن می‌خواند.

به عقیده‌ی بن‌لادن همه‌ی علمای اهل سنت، یا منحرف، یا غافل، و یا کافرند، و اسلام را تنها او به درستی می‌فهمد، اما پروتستانتیسم در جامعه‌ی عقب‌افتاده موجب جنگ می‌شود. در آنجا، کلیسای کاتولیک عامل پروتستانتیسم است، و در اینجا استعمار و استثمار و تحقیر غرب، که جواب آن هم پرخاش است. این واقعیتی است که از آن

سید قطب ساخته می‌شود، که علمای رسمی‌ی حوزه را قبول نداشت، ضمن این‌که امثال حامد ابوزید و محمد عابد الجابری را نیز قبول نداشت. در جوامع مسلمان موج مهمی از پروتستان‌تیسیم به سوی بنیادگرایی می‌رود. دعوی ما رفتن اسلام به حوزه‌ی خصوصی نیست، بحث ما قانون‌مند کردن اسلام در دولت است، این‌که اسلام در دولت باشد، اما قانون‌مند باشد. دولت قانون‌مند با رای مردم، نه دولت غیردینی.

بحث اصلی ما این است که امروز میراثی داریم با دو گرایش مترقی و بنیادگرایانه، پس باید از التقاط با غرب فاصله بگیریم، و غرب را الگو نکنیم.

**سوسن شریعتی:** بحث ما سه ساحت دارد: گام اول این‌که فرم دینی در تجربه‌ی غربی آن چه بود و چیست؟ گام دوم بحث درباره‌ی اسلام است و این‌که فرم، تجدیدبنا، بازگشت به متن، و به خویش، و... چه تاریخچه‌ای را از سرگذرانده، و تفاوت‌ها و تشابه‌هایش با تجربه‌ی غربی‌ی این پرونده‌ها در کجاست؟، و بعد گام آخر، موضع شریعتی. نمی‌توان از پروتستان‌تیسیم و غرب به شریعتی رسید، بلکه ابتدا باید بحث اسلام مطرح شود، و بعد به تشیع رسید، و بعد به شریعتی.

**لطف الله میثمی:** من در اینجا به نکته‌ای اشاره می‌کنم، خود واژه‌ی پروتست یعنی اعتراض. آنچه در ذهن ما و در لغت‌شناسی رسوب کرده است، این معنا را می‌دهد. یک فرهنگ "لا" در پیروان و آثار شریعتی به چشم می‌خورد، برای نمونه روشنفکران پیرو دکتر می‌گویند: نخستین ویژگی‌ی روشنفکری در سنت فکری‌ی شریعتی، اعتراض به وضع موجود است، اما من به دوستان می‌گویم که محافظه‌کارم، به معنای حفظ وضع موجود، چرا که سیر آن چنان قهقراپی است که گویی بهتر این بود که وضعیت را حفظ کنیم. به معنایی مشکل ما این است که استراتژی‌ی ایجابی و ایجاد‌ی نداریم. براساس چه مبنا و مانیفستی می‌خواهیم نقد و اعتراض کنیم؟

حرف‌هایی که طالقانی و امام پس از انقلاب می‌گفتند، اگر در رژیم شاه می‌گفتیم، شلاق می‌خوردیم، و همه‌ی آن حرف‌ها شلاق خور داشت، بنابراین باید قدر آن وضع را می‌دانستیم. من فکر می‌کنم شریعتی به گونه‌ای معرفی نشد که از دیدگاه‌های اثباتی‌ی او به عنوان مانیفستی به نقد پردازیم. آنچه از این جریان فکری دیدیم، عمدتاً "لا" بود، و "نه" به وضع موجود، تا طراحی‌ی یک استراتژی‌ی یا یک نظریه‌پردازی‌ی گره‌گشا. قرآن هم می‌گوید بت پرست، مشرک، منافق، نمورد، فرعون، و شیطان همه خدا را قبول دارند، انبیا به اعتبار این خدایی که همه قبول دارند، به خدایان آنها نقد می‌کردند، که برخوردی تعالی بخش بود.

ابراهیم به آذر می‌گوید: "اف لکم و لما تعبدون من دون الله افلاتعقلون"، وای بر شماها و بر آنچه که پایین‌تر از خدا قبول دارید، آیا نمی‌خواهید اندیشه‌ورزی کنید؟ این روش خوبی است که هم ایجاب دارد، و هم نقد. پیشنهاد می‌شود بیاییم و یک فراخوان بین روشنفکران بدهیم که استراتژی‌ی اثباتی‌ی ما چیست؟ آیا روی نفت، که مهمترین مسئله است، برنامه‌ای اثباتی داریم؟ روی اعتیاد چطور، که جوانان ما مثل برگ خزان می‌ریزند؟ در پایان از این دو بزرگوار می‌خواهم به این مسئله نیز توجه فرمایند. با تشکر از وقتی که برای خوانندگان نشریه اختصاص دادید. در ادامه‌ی این بحث بیش‌تر به خود شریعتی خواهیم پرداخت.

## بخش دوم / بخش پایانی

### مقدمه

تجربه غرب در تحول و پیشرفت همچون تجربه‌ای سهل و ممتنع پیش روی ماست. روشنفکران ایرانی و بویژه روشنفکران مسلمان با تجربه به غرب برخوردی انتقادی داشته‌اند، اما در عین حال بر تأثیرپذیری و امکان انتخاب برخی نکات مثبت تمدنی آن تأکید کرده‌اند. این پرسش مطرح است که این توشه‌گیری‌ها در حد ایده و یا نظریه تا چه حد موفق بوده است؟ به نظر می‌رسد میراث روشنفکری بویژه روشنفکران مسلمان از زمان سید جمال‌الدین اسدآبادی تاکنون به آن میزان رسیده که امکان نقد و بررسی این میراث از حد الهام‌گرفتن از غرب فراتر رفته باشد. در میان این میراث‌سازان، شریعتی جایگاه ویژه‌ای دارد، این ویژگی را چه مثبت بدانیم و چه منفی، نمی‌توان آن را نادیده گرفت. در میان ایده‌های گوناگون شریعتی، پروتستان‌تیسیم و اصلاح دینی جایگاه مهمی دارد. امروزه با توجه به سیر ایجاد میراث در اندیشه و عمل در کارنامه روشنفکران ایرانی و نوع مسلمان آن، کاویدن سیر تاریخی پروتستان‌تیسیم اسلامی در جامعه ایران با توجه به تجربه غرب حتی در میان نوشریعتی‌ها نیز جای نقد و بررسی دارد. چشم‌انداز ایران در همین راستا گفت‌وگویی میان سوسن شریعتی و تقی رحمانی را ترتیب داده که بخش دوم آن در پی می‌آید. در این بخش به تجربه پروتستان‌تیسیم در جهان اسلام و ایران و هدف و عمل شریعتی و پروتستان‌تیسیم و رابطه آن با اصلاح دینی پرداخته می‌شود.

(لطف‌الله میثمی)

مباحثه:

**تقی رحمانی:** بنا بود این گفت‌وگو در سه محور انجام شود:

۱. سیر تجربه پروتستانتیسم در غرب که در جلسه پیشین به آن پرداخته شد.

۲. سیر پروتستانتیسم در ایران

۳ - نگاه شریعتی به پروتستانتیسم

در جلسه گذشته خانم شریعتی شرح کاملی از روند پروتستانتیسم در اروپا را توضیح داد، همچنین به‌طور کلی درباره برخی دیدگاه‌های پروتستانی و نسبت آن با اصلاح دینی، بحث‌هایی مطرح شد.

من نیز توضیح دادم که پروتستانتیسم، چه تأییدی بر اصلاح دینی داشت و سه‌گرایش اومانیسم مذهبی و اصلاح دینی و پروتستانتیسم را نیز شرح دادم. جمع‌بندی من این است که با استناد به شریعتی، آنجا که می‌گوید ما جامعه نداریم و جوامع داریم، مقایسه موبه‌موبه بین تجربیات کشورهای متفاوت از پروتستانتیسم، نادرست است. به نظر من خانم شریعتی هم ذاتی برای پروتستانتیسم، به معنی عامل اصلی و کلی تحول و تغییر مثبت، قائل نیست و معتقد است که این تجربه در شرایط اقتصادی، سیاسی و اجتماعی خاص رخ داده است. ایشان نکته‌ای گفتند که من به آن کمتر توجه کرده‌ام، این جمله مرا بر دیدگاه خود مصرتر کرد. خانم شریعتی با اشاره به تجربه تاریخ نشان داد که تعاریف از پروتستانتیسم متنوع بوده و خروجی‌های آن نیز تفاوت دارد و سر این قصه طالبان است و سر دیگر آن دموکراسی. در واقع از بنیادگرایی تا تحول خواهی و حتی تأثیر بر الهیات‌رهایی‌بخش، در پرونده پروتستانتیسم موجود است، اما در اصلاح دینی هم همین وضعیت وجود دارد و می‌بینیم در کشورهای کاتولیک هم اصلاحاتی صورت می‌گیرد، بدون اینکه دین جدید خلق شود. شناخت یک پدیده شاید انسان را در نقد آن پدیده هشیارتر کند. پروتستانتیسم در ایران مانند یک هندوانه سرپسته وارد شد. فردی چون آخوندزاده می‌خواهد به محصول پروتستانتیسم توجه کند. گاهی پروتستانتیسم از منظر فلسفی تعریف شده است، در واقع انسان فقط اندیشه در نظر گرفته شده و این اندیشه هم به فکر فلسفی تقلیل یافته است، درحالی‌که انسان بر خلاف نظر مولانا که می‌گوید «ای برادر تو همه اندیشه‌ای»، استخوان و ریشه هم هست.

مسئله من در این بحث پرداختن به تجربه پروتستانتیسم در کشورهای اسلامی در صد سال اخیر است، یعنی درست پس از رشید رضا تحولی که در آن رخ داد به نظر من بسیار مهم است. از دل سید جمال نوگرا، دونفر در مصر بیرون آمدند؛ یکی از آنها رشید رضا بود، او دوباره بنیادگرا شد و یک برداشت اصولگرایانه و بنیادگرایانه از دین به دست داد و

بازگشت به خلافت اسلامی را مطرح کرد و دیگری نیز عبده بود که نوعی اصلاح طلبی را مطرح کرد. من با این پیش‌فرض پروتستانتیسم را در اسلام توضیح می‌دهم، پس از آن هم به شریعتی می‌پردازم و اصلاح دینی او را در مقابل پروتستانتیسم او می‌گذارم.

**سوسن شریعتی:** بحث ما دارای سه محور بود: محور اول به تاریخچه پروتستانتیسم در اروپا برمی‌گشت و اینکه چه میراث و تبعاتی داشته و پایه‌گذار چه گفتمانی در جهان مسیحیت بوده است. اشاره شد که پروتستانتیسم از همان ابتدا میراثی پارادوکسیکال، هم در حوزه کلامی و دینی و هم در حوزه اجتماعی و سیاسی داشته است. شعارهای اولیه آن یعنی «تنها متن، تنها ایمان، تنها رحمت، هر مؤمن یک کشیش» زمینه‌ساز متمیز شدن گفتمان یکپارچه دینی، فردیت یافتن احساس دینی، اندویدوالیسم و سر برآوردن کلیساهای ملی شد که تبعات بسیاری در حوزه اقتصادی و رفتار اجتماعی مؤمنین داشت، در عین حال که در یک میراث موازی نوعی کمونوتاریزم (جمع‌گرایی) و دکماتیزم کالونی هم به دنبال داشت. این میراث دوگانه همچنان تا قرون بعد ادامه می‌یابد. در پایان قرن نوزدهم کلام لیبرال پروتستان با خوانش انتقادی متن مقدس و عمدتاً تحت تأثیر میراث روشنگری، زمینه‌ساز همان واکنشی می‌شود که بنیادگرایی نام گرفته است، پروتستانتیسم زمینه‌ساز لائسیسم و یا زمینه‌ساز بنیادگرایی بود و در برابر سنت‌گرایی قرار گرفتند که مربوط به سنت کاتولیکی است. شناخت این میراث پارادوکسیکال، ما را از صدور احکامی قطعی باز می‌دارد، از جمله اینکه پروتستانتیسم ناگزیر به بنیادگرایی ختم می‌شود و یا اتوماتیک به لائسیسم.

امروز قرار است به دو محور دیگر بحث بپردازیم: محور اول، اصلاح دینی در اسلام و نسبتی که می‌تواند با تجربه مسیحی رفم در غرب برقرار کند (برای پرهیز از بنیادگرایی و نیز لائسیسم که شما آن را در اسلام ناممکن دانسته‌اید) و محور دوم، شریعتی است و اینکه پروژه اصلاح دینی‌اش تا کجا و در کجا با پروتستانتیسم همپوشانی دارد.

**رحمانی:** من اگر بخواهم بحث را راهبردی کنم باید بگویم دکتر شریعتی آن هنگام که پروتستانتیسم را مطرح کرد به چند نکته توجه نداشت و یا شاید به عواقب آن نمی‌اندیشید. دکتر شریعتی برخی از ویژگی‌های پروتستانتیسم را قبول داشت. تمرکززدایی، واسطه‌زدایی، ملی‌گرایی و استدلال‌گرایی ویژگی‌هایی بود که برای شریعتی جذاب بود. شیعه هیچ‌گاه تمرکزگرا نبوده و نیازی به تمرکززدایی نداشته است. اما در مورد واسطه‌گرایی باید گفت که شریعتی برخوردی تعالی‌بخش هم با روحانیت داشته است. او همچنین یک مصدقی بود و خود را شرقی، ایرانی و مسلمان می‌دانست. او حتی





سوسیالیسم را هم برای ایران و در ایران می‌پسندید، یعنی جهان وطن نبود. شریعتی اومانیسیم را قبول دارد، اما انترناسیونالیسم را نمی‌پذیرد. او مجموعه آثار ۲ انتقادهایی به شوروی و انترناسیونالیسم داشته است.

پروتستانتیسم گاهی آن چیز است که در ذهن شماست، و گاهی آن واقعیتی است که اتفاق افتاده است. شریعتی نوعی آرمان‌گرایی و اراده‌گرایی در دوره‌ای دارد که آرمان‌گرایی در جامعه باب بوده است. در «علی حقیقتی بر گونه اساطیر»، عدالت علی به او اجازه می‌دهد که برداشت خودش از علی را که به ایده‌اش نیز نزدیک است، بنویسد، اما وقتی پروتستانتیسم را مطرح کرده و اراده می‌کند که آنچه خود می‌خواهد از آن انتزاع کند نمی‌تواند، زیرا بار تاریخی پروتستانتیسم بسیار قوی‌تر از قدرت بازسازی شریعتی از این مفهوم است. پروتستانتیسم سیطره‌ای معنایی دارد که شریعتی نمی‌تواند از زیر بار آن بیرون برود. او وقتی از اسلام خود سخن می‌گوید، برای آن کتاب و جریان در جامعه وجود دارد، اما در مورد پروتستانتیسم این‌گونه نیست. او حتی تلاش می‌کند بگوید پروتست در اسلام وجود دارد و در مسیحیت نیست و به صراحت می‌گوید که پروتست منجر به این شد که دین خود را کنار بکشد و جا را برای علم باز کند تا علم بتواند در پیوند با سرمایه‌داری دنیای جدیدی بیافریند، اما اسلام خود این ظرفیت را دارد که این رنسانس را ادامه دهد و گامی به عقب نگذارد. اولین نقد من به شریعتی این است که او

نگاه درست و دقیقی به مسیحیت تاریخی دارد اما می‌خواهد آرمانی را به یک واژه تاریخی که بار معنایی خاص و قوی‌ای دارد تحمیل کند. دوم اینکه پروتستانتیسم یک دستگاه فکری قوی است که نمی‌توان از آن گزینش کرد. همانطور که خود شما گفتید به وقایعی که طی ۴ قرن در اروپا اتفاق افتاده است را پروتستانتیسم گفته می‌شود، این بخشی از تاریخ اروپا و تاریخ بشر است.

سومین نقد من به حوزه متد شریعتی است، او می‌گوید ما جامعه نداریم بلکه جوامع داریم. اما پروتستانتیسم باعث می‌شود که او نکات مثبت و منفی جامعه‌ها را نبیند، این ضعف در دیگر آثار شریعتی نیست. شما می‌گویید دموکراسی برابر است با تحقق سکولاریسم. به نظر من سکولاریسم به معنای جدایی دین از سیاست نیست، بلکه یک سرمشق فکری و ذهنی در اروپاست که منجر به نوع خاصی از زندگی شده است؛ همان چیزی که هابرماس می‌گوید. شما می‌گویید دموکراسی وقتی می‌آید که سکولاریسم، سرمایه‌داری، صنف و طبقه بیایند و دولت، فوق‌العاده کوچک شود. این امری غیرممکن است، همان‌طور که می‌بینیم در هند الزاماً با همه این‌ها نیامده است. سون اریک لیدمن سوئدی کتابی دارد به نام «در سایه آینده»، او در این کتاب می‌گوید اساساً مدرنیته با تمام سخت‌افزارش در همه کشورها قابل پیاده‌شدن نیست، بلکه محصول عمده مدرنیته، دموکراسی و حقوق بشر است، در نتیجه با هر کشوری که با تمدن و فکر خودش دموکراسی و حقوق بشر را بپذیرد باید تعامل کرد. الزاماً حقوق بشر نباید با مبانی فلسفی غرب همراه باشد، نیروهای میانه غرب که برای دیگران هم هویت قائلند به این دیدگاه معتقدند. خود شریعتی از قول جورج گورویچ می‌گوید ما جامعه نداریم و جوامع داریم و سیر جوامع متفاوت است، اما پروتستانتیسم یک سیطره معنایی ایجاد می‌کند. شما می‌توانید الهام بگیرید، ولی نمی‌توانید این ایده را وارد کنید. انتقاد چهارم من به شریعتی در همین حوزه روش است. شریعتی دوران طلایی را دورانی می‌گیرد که اساساً در تعامل علم و دین رشد کردیم و روحانیت سخنگوی رسمی دین هم بوده، اما آزادی نسبی هم وجود داشته است. اوج دوره شکوفایی اسلام دوره آل بویه است که آن را دوران رنسانس اسلام خوانده‌اند. در واقع او خود می‌گوید در شرایطی دوره شکوفایی بوده که سخنگوی رسمی دین وجود داشته است، اما رنسانس به دنبال حذف سخنگوی رسمی است.

علاوه بر این چهار مورد نقد یک مورد دیگر باید گفت که اساساً شریعتی نگاه خوبی به پروتست دارد، در حالی که پروتست می‌تواند بار معنایی ارتجاعی نیز داشته باشد.

سیدجمال روی دو نفر اثر گذاشت؛ رشیدرضا و عبده. آنها نشریه‌ای به نام «المنار» منتشر می‌کردند که در آن تفسیر قرآن منتشر می‌شد که هنوز هم مبنا است. همیشه برای من این پرسش مطرح بود که چرا رشیدرضا از عبده جدا شد؛ سید سیدقطب هم همین‌گونه بود، او دو دوره اندیشه داشت؛ در دوره اول دیدگاه‌های او معتدل‌تر است، اما در مواجهه با ناصر دیدگاه‌هایش تغییر کرد. چپ‌ها معمولاً ناصر را در رابطه با امپریالیسم تحلیل می‌کنند، اما ناصر وقتی حاکم شد، دو ایراد داشت: اول اینکه آزادی نداد و دیگر اینکه نتوانست با سنت‌های جامعه به خوبی تعامل کند. البته ناصر شخصیتی مثبت داشت، اما ناصریسم تحت تأثیر پارادایم چپ به مقابله با مذهب برخاست. سیدقطب تحت تأثیر این شرایط قرار گرفت. او در آثار اولیه خود این‌گونه نبود. رشیدرضا از قرآن، خلافت را بیرون می‌آورد و حتی برخی در مصر می‌گویند با امام یمنی بیعت کنیم و این امام یمنی را خلیفه کل مسلمین کنیم. برخی نیز می‌گویند با عبدالحمید دوم در عثمانی بیعت کنیم و او را خلیفه مسلمین کنیم و در مقابل نفوذ خارجی بایستیم. در واقع در این دوران، پروتست اسلامی، نتیجه وجود استعمار است. استعمار می‌خواهد هویت جامعه را از بین ببرد در نتیجه جامعه در مقابلش پروتست می‌کند. عبده با استعمار مشکل داشت، اما موافق جدایی دین از دولت بود نه دین از سیاست. پس بازگشت به متن و خرافه‌زدایی از آغاز دو محصول داشته است. شریعتی این محصول دوم را خواسته بیند. او این محصول را می‌شناخت و با آثار رشیدرضا و سیدقطب آشنا بود. شریعتی بین اقبال و عبده، اقبال را انتخاب می‌کند. پروتست در اسلام در یک جامعه عقب‌مانده تحت تأثیر استعمار چگونه شکل می‌گیرد؟ ۱. در اعتراض به استعمار ۲. چون اسلام یک دین سیاسی است، پس از اعتراض به استعمار، اعتراض به حکومت شکل می‌گیرد. پس پروتست اسلامی دو سیر داشته: یک شکل اصلاح‌طلبانه که گاهی به یک رادیکالیسم انقلابی ختم می‌شده و یک سیر غیراصلاح‌طلبانه داشته است. در ادامه به سیر بنیادگرایانه در اهل سنت به طور گذرا می‌پردازم؛ اولین مورد در دوره متفکرین بزرگ اسلامی با رشیدرضا صورت می‌گیرد که شعار بازگشت به خلافت و اصل خلافت را می‌دهد. اخوان المسلمین تحت تأثیر همین دیدگاه بودند. سپس سیدقطب ظهور می‌کند. در واقع در هر دوره‌ای یک نفر شعار بازگشت به متن می‌دهد و گاهی این بازگشت را فرم‌گرایانه انجام می‌دهد. در اینجا اعتراض هم صورت می‌گیرد، اما نه تحت تأثیر دین، که متأثر از استعمار است؛ اسلام دینی سیاسی است و به حضور استعمار این‌گونه اعتراض می‌کند.

بعدها نواب صفوی هم تحت تأثیر سیدقطب حرکت خود را شروع می‌کند و به نوعی

پروتست شیعی را به وجود می‌آورد و رهبری مرجعیت سنتی را به چالش می‌کشد. او با آیت‌الله بروجردی در حوزه مخالفت می‌کند. نواب معتقد بود باید پادشاه اسلام پناه باشد و قوانین اسلام را اجرا کند حال چه شاه باشد و چه مصدق.

در مصر وقتی اخوان المسلمین آرام می‌شود، جریان‌های جهادی بازگشت به متن به وجود می‌آیند و پروتستانتیسم اینگونه ادامه می‌یابد. جریان‌های جهادی هم بازگشت به خلافت را می‌خواهند، اما مسئله هنگامی عمده می‌شود که شوروی به افغانستان حمله می‌کند و پس از رفتن شوروی، طالبان به وجود می‌آید. در پیوند حمایت عربستان، پول القاعده و بن‌لادن و حضور ایمن الظواهری که از اعضای جهادی مصر است، طالبان حاکم می‌شود. القاعده در ۲۱ کشور جهان نیرو دارد و روحانیت سنتی را قبول ندارد و می‌گوید ما باید با استعمار بجنگیم، برای آنان تضاد دارالکفر و دارالاسلام جدی است، آیه‌های جهادی قرآن را می‌خوانند و اسمشان هم گروه‌های جهادی است. آنها این اسم را از مصری‌ها وام گرفتند. اولین بار این اسم را گروه‌های مصری که انورسادات را ترور کردند روی خود نهادند. آنها معتقد به بازگشت به متن و آیات قرآنند. همچنین مرجعیت تفسیری روحانیت سنی را هم قبول ندارند. این اتفاق حتی اکنون در زاهدان هم در حال رخ دادن است و روحانیت سنتی میانه‌رو اهل سنت زاهدان به خاطر وجود افراطیون در حال ایزوله شدن است. مولوی عبدالحمید که روحانی با نفوذ و میانه‌رویی است دیگر از پس این گروه‌ها بر نمی‌آید چون فشارهای بخشی از قسمت‌های دولت مرکزی، زمینه را برای عبدالحمید تنگ می‌کند. در واقع اینجا هم عامل فشار خارجی، تعیین‌کننده شده است. در مورد این گروه‌ها مارکسیسم بیش از کاپیتالیسم برای جهاد انگیزه ایجاد می‌کند، چرا که برخی از آموزه‌های مذهبی با آنها تضاد بیشتری دارد. در دوران ناصر شبهه سوسیالیست در مصر بنیادگرایی رشد می‌کند و پس از آن در افغانستان تحت سیطره کمونیست‌ها هم همین اتفاق می‌افتد. هرچند سازمان‌سازان آنها نقش داشت، اما این مارکسیست‌ها بودند که زمینه را برای رشد این گروه‌ها فراهم کردند. این ویژگی یک نوع پروتست و اعتراض با شعار بازگشت به متن، رد روحانیت سنتی، حق تفسیر سیاسی و... است.

دوتوکویل می‌گوید در فرانسه پس از انقلاب احزاب جای همه چیز را گرفتند، در اینجا هم القاعده تبدیل به همه چیز شد که یک حزب سیاسی، اجتماعی و گاهی حتی یک حزب مدرن است، یعنی همان کاری که یک حزب در فرانسه برای یک عضو خود می‌کند، القاعده برای اعضای خود همان کارها را می‌کنند. بنیادگرایی در جاهایی که استعمار،

دولت‌های شبه‌مدرن مستبد، فقر و جمعیت زیاد وجود دارد، زمینه دارد. همه این گزاره‌ها منجر به تحقیر انسان می‌شود و تحقیر زمینه پروتست و اعتراض است. البته شریعتی حق داشت در آن موقع نبیند، چرا که در آن موقع هنوز این گروه‌ها نوزاد بودند و حالا بالغ شده‌اند و از ما هم بسیار قوی‌ترند. شریعتی می‌گفت من از جبهه پولیساریو در مراکش تا اندونزی، بیداری اسلامی می‌بینم. این بیداری خوبی بود، چرا که در آن سمت پولیساریو بود و در این سمت نیز حزب «گلکار» خانم مگاباتی سوکارنو. اینها به اصطلاح ملی-مذهبی‌های جهان اسلام بودند، اما اکنون ضعیف‌اند به دلایل بالاگروه‌های تندرو بیشتر نفوذ می‌کند. پروتست در اسلام نمی‌تواند همچون پروتست در مسیحیت باشد. اسلام دین سیاسی است، در نتیجه پروتست اسلامی هم شکل سیاسی به خود می‌گیرد. پس اساساً ما در مقایسه پروتستان‌تیسیم در اسلام و مسیحیت نمی‌توانیم به راحتی به چند شعار بسنده کنیم، اما اگر به طور خاص باز هم به شیعه توجه کنیم این بحث به طور بنیادی منتفی است. من می‌خواهم نتیجه بگیرم که اگر با همین جریان‌ات بنیادگرا خوب برخورد شود، از دلش جریان‌ات رفرم‌گرا بیرون می‌آید، برای نمونه طالبان حاضر می‌شود با زنان حرف بزند یا اینکه حماس به او با ما نامه می‌نویسد و می‌گوید با ما گفت‌وگو کن. دلیل این امر این است که اگر این جریان‌ات با مردم ارتباط برقرار کنند، و مثل القاعده گروه چریکی نشوند، به ناچار در تعامل با مردم رفرم را می‌پذیرند. زیست با جامعه، خود به خود باعث رفرم می‌شود.

اما به پروتست در شیعه بپردازیم. ما وقتی به مشروطه می‌نگریم می‌بینیم همزمان با اصول‌گرایی آخوند خراسانی، بنیادگرایی شیخ فضل‌الله هم هست و در مقابل هم قرار می‌گیرند. در شیعه بازگشت به متن با استمداد از تفاسیر ائمه صورت می‌گیرد که این موضوع بنیادگرایی را سخت می‌کند. ما اولین رگه‌های بنیادگرایی را به طور جدی در نواب صفوی می‌بینیم، اما چون زمینه ندارد قدرتمند نمی‌شود. پس از انقلاب زمینه برای بازگشت به متن مهیاتر می‌شود و آرام‌آرام این جریان‌ات هم به وجود می‌آیند. از انقلاب ایران دو موج صادر می‌شود؛ یکی موج جریان‌ات شریعت‌گرا و دیگری جریان‌ات اسلام ناب‌گرا، این دو موج در حکومت هم خود را نشان می‌دهند.

حالا اینجا به شریعتی برمی‌گردیم. او نمی‌توانست بلوغ پروتستان‌تیسیم در اسلام و شیعه را ببیند، اما ما بلوغ این جریان را دیدیم. منظور من این است که شریعتی در مقایسه خودش با بنیادگرایی، به این تفاوت توجه نداشته است. متأسفانه روشنفکران دینی ما کاملاً مغلوب این مقایسه می‌شوند، آنها وقتی تجربه غرب را با ما مقایسه می‌کنند انعطاف

افرادى چون لیدمن و هابرماس و حتى سیاسى‌گرى‌هاى استراتژیست‌هاى اروپایى و امریکایی را نیز ندارند که با این جریان‌ات یک رابطه استراتژیک برقرار کنند و راه‌حلی برای پیشرفت آن‌ها بیابند، همچنین آن‌ها به دنبال تئوری برای این مسئله نیستند. اما شریعتی تفاوت‌هایی دارد، او به دنبال اصلاح دینی است. دکتر شریعتی مفید سخن گفته، به ساخت اسطوره‌های واقعی برای جامعه پرداخته، به سنت‌های جامعه توجه داشته و در نتیجه تأثیرگذار بوده است. شریعتی متفکری بوده که به یک مقایسه شکلی اکتفا نمی‌کرده و این‌ها همان نقاطی است که باعث می‌شود با استناد به خود شریعتی بتوان پروتستان‌تیسیم او را نقد کرد.

من در بسیاری موارد برای نقد شریعتی از جملات و روش خود او استفاده می‌کنم، اما مهم‌تر از همه این است که ما با شریعتی، بازگان، مصدق، طالقانی، آقای خمینی، و ... یک تاریخ ۱۰۰ ساله ساخته‌ایم، حالا تجربه پروتستان‌تیسیم در اروپا برای ما نمای دور و تجربه خود ما نمای نزدیک می‌شود. روشنفکران ما امروز به‌گونه‌ای فکر می‌کنند که گویی در تاریخ این مملکت هیچ اتفاقی نیافتاده است. شریعتی درست یا نادرست تجربه مصدق را رها نکرد ضمن اینکه آن را نقد کرد. او گفت مشکل نهضت ملی این بود که ایدئولوژی نداشت. روشنفکران ما گویی در "ایران سال صفر" ند، یعنی به‌گونه‌ای برخورد می‌کنند که گویی ما هیچ تجربه‌ای در ایران نداشته‌ایم، یک اتفاقی هم در غرب افتاده است و ما هم باید در پی آن اتفاق سکولار شویم. مشابه این دیدگاه در دهه ۵۰ در میان مارکسیست‌ها بود. آنها هم کتاب جامعه‌شناسی آریانپور را می‌خواندند و مارکسیست می‌شدند، حالا همان‌ها می‌گویند این کتاب هیچ ارزش علمی نداشته است. کتاب‌های شریعتی هیچ‌گاه ادعای علم مطلق نداشته است، اما اکنون هم ارزش خواندن دارد، چون بخشی از سنت ما را کاویده است. من می‌خواهم بگویم به کمک تمام اندیشمندان و مبارزان این سرزمین، با هر دیدگاه و مرامی، ما "ایران سال صفر" نیستیم، ما تاریخ ۱۸۰ ساله‌ای از اصلاح‌طلبی و استبداد داریم که در آن ایدئولوژی‌ها و اندیشه‌های مختلف آمده‌اند و عمل کرده‌اند، بنابراین پروتستان‌تیسیم در اروپا نمای دور ما می‌شود. طی این سال‌ها دو انقلاب و دو اصلاحات با حضور همه جریان‌ها اعم از ملی و چپ و مذهبی، وجود داشته است. فقط در مورد مفهوم توحید در آثار روشنفکران مذهبی حدود ۳۰۰۰ صفحه کتاب وجود دارد. اینکه متسر، بولتمان، مولتمان و یا دیگر اندیشمندان غرب چه می‌گویند مهم است، اما این تمام ماجرا نیست، ما هم حرف‌هایی داریم که شاید نسبت به آنها درجه دو باشد، اما چون به ما نزدیک‌تر است و با سنت‌های ما پیوند دارد، مؤثرتر

است و باید بیشتر به آن توجه کرد. در ایران کسانی که به اندیشه‌های بومی نزدیک‌ترند مؤثرتر بوده‌اند، مانند مطهری، بازرگان، مصدق، شریعتی و... کسانی که ملی بودند و حداقل دین را همچون فرهنگ در جامعه پذیرفته‌اند، مؤثرتر بوده‌اند تا کسانی که خواستند چشم خود را ببندند و بگویند ما مسئله‌ای به نام دین در جامعه مان نداریم. نقد من در اینجا نسبت به شریعتی نیست، بلکه به خودمان است. ما همه دارای میراث هستیم، برای نمونه ملی. مذهبی به عنوان یک گروه، استراتژی و تاکتیک‌هایی داشته است و اینها قابل نقد است. من نمی‌توانم به دنبال تجربه احزاب در فرانسه بروم. البته از آنها الهام می‌گیرم، اما این تجربه در ایران پخته شده است. ما در اندیشه امروز یک میراث فکری داریم، مذهبی‌ها، چپ‌ها و سکولارها هم میراث خود را در این سرزمین دارند. یکی از این میراث‌ها شریعتی است. ما نیاز نداریم پروتستان‌تیسیم را بالوتر شروع کنیم، زیرا شریعتی بخشی از این مسیر رفته است، باید ابتدا به شریعتی بپردازیم. این کار در مورد تمام جریان‌های فکری باید انجام شود. آن‌ها هم باید سنت‌های فکری خود را در این سرزمین بکاوند. این انتقاد به خود ما برمی‌گردد. فراموش نکنیم انسان‌هایی که همواره از صفر شروع می‌کنند چیز زیادی پیشتر از گذشته‌گان نخواهند رفت. با توجه به سیری که گفتم اسلام منهای روحانیت اشتباه بود و سازمان دین در ایران حذف ناشدنی است....

**میثمی:** یکی از ارکان اندیشه شریعتی رهایی از متافیزیک یونان بود، وقتی او می‌گفت اسلام منهای روحانیت به نظرم بیشتر سیستم آموزش و فلسفه روحانیت مد نظرش بود که کلید فهمش همان متافیزیک یونان و منطق ارسطو است. او در جاهایی روحانیت را تأیید کرده است، به عنوان نمونه می‌گفت به جای روحانیت بگوییم علمای اسلام.

**رحمانی:** شریعتی در دوره آخر اندیشه خود شعار اسلام منهای روحانیت را به عنوان یک استراتژی می‌دهد، این استراتژی بر ایدئولوژی هم تأثیر می‌گذارد، اما در دوره دوم فکری خود معتقد به تعامل با علمای دین ضمن حفظ استقلال بود. به نظر من این درست‌تر است، یعنی به جای واسطه‌زدایی از رابطه انسان و خدا، باید واسطه‌ها را متنوع و زیاد کرد. شریعتی در دوره دوم خود اینکار را کرد و موفق بود، اما چند ماه پیش از فوتش، اسلام منهای روحانیت را مطرح کرد و درست نتوانست منظور خود را بگوید. از این حرف شریعتی خیلی بد برداشت شد و خوب فهم نشد و با یک رادیکالیسم همراه شد و برخی سوءاستفاده کردند. به نظر من سازمان‌های دین باید وجود داشته باشند و احزاب جای آن را نمی‌گیرند. در دهه ۶۰ فکر می‌کردند که حزب کادر همه جانبه تربیت می‌کند

که جای همه چیز را خواهد گرفت. احزاب سیاسی نباید جای نهاد دین را بگیرند، این اشتباه است. اسلام، سیاسی است و می‌خواهد در جامعه و سیاست دخالت کند، در نتیجه نهاد دین باید وجود داشته باشد، اما این نهاد دین را باید متنوع کرد.

نقد من به شریعتی از منظر یک عنصر سیاسی است و نقدی راهبردی است. اینکه می‌گویید شاید منظور شریعتی منطق ارسطو بوده است، به نظر من شاید زمانی حوزه از منطق ارسطو نجات یابد یا شاید نیابد، اما به هر حال سازمان دین نیاز است. اگر می‌شد همه انسان‌ها خود با خدا رابطه برقرار می‌کردند خوب بود، اما همه نمی‌توانند. چنین آرمانی تا واقعیت فاصله‌ای بسیار دارد. شریعتی در حد آرمانی آن خوب بحث کرده است، اما نباید سازمان دین هدف قرار می‌گرفت، در اینجا باید اصلاح دین مطرح می‌شد. این اصلاح، همواره سازمان دین را با پرسش مواجه می‌کند. هیچ تحولی در تاریخ ۱۰۰ ساله ما بدون روحانیت، چه درست و چه نادرست صورت نگرفته است.

**شریعتی:** شما از شریعتی شروع کردید، سپس به اسلام پرداختید و دوباره بحث را به شریعتی کشانیدید. این کمی کار را دشوار می‌کند. نقطه عزیمت را باید موقعیت گفتمان مذهبی در زمانه شریعتی گرفت و در ذیل آن حرف شریعتی را تحلیل کرد تا معلوم شود سخن او از چه جنسی است. باید پرسید در دهه ۷۰ میلادی (پنجاه شمسی) وضعیت گفتمان اسلامی چه بوده است. «سنتی»، «رفرمیستی» و آنچه «بنیادگرایی» نام گرفته است به اشتباه اسلام سیاسی هم گفته می‌شود، سخن شریعتی در میانه این تثلیث قرار دارد. شریعتی در نقد «دین خفته» (نقد اسلام سنتی) بسیار سخن گفته است، می‌شود پرسید آیا تصویری از «دین بیدار» داشته است؟ آیا بیداری دینی به معنای به میانه میدان اجتماعی آمدن دین است یا کیفیت ورود به میدان هم باید مدنظر باشد؟ شریعتی ایده پروتستان‌تیسیم را در کتاب‌هایی چون «چه باید کرد» و «از کجا آغاز کنیم» در سال‌های ۵۰ و ۵۱ مطرح کرده است، در این دهه همه به دنبال «چه باید کرد» زمانه خود بودند.

پرسش از پیش شرط هر پروژه‌ای بود، احزاب و جریان‌ها پاسخ‌های متفاوتی به این پرسش داشتند. برخی می‌گفتند در مرحله دموکراتیک، ملی هستیم، برخی فاز را دموکراتیک و با رهبری طبقه کارگر می‌دانستند و... این تقسیم‌بندی‌ها، دوری و نزدیکی گروه‌ها و احزاب را به یکدیگر تعیین می‌کرد؛ بحث‌هایی چون تضاد اصلی و فرعی، استراتژی و تاکتیک و... در ذیل همین مرحله سنجی تعریف می‌شدند، مثلاً براساس همین مرحله سنجی است که مصطفی شجاعیان در کتاب «گامی به پس، گامی به پیش»، به این نتیجه رسیده

بود که در مبارزه علیه رژیم شاه باید به روحانیت مبارز نزدیک شد. شریعتی نیز بحث خود را با همین «پرسش از مرحله» آغاز می‌کند؛ در کجا قرار داریم؟ شریعتی در همان سال‌های آغازین ورودش به ایران در دروس اسلام‌شناسی (سال ۴۷-۴۶) در تشخیص مرحله از یک ناهمزمانی تاریخی- تقویمی در جامعه ایران سخن می‌گوید: ناهمزمانی میان «زمان تقویمی» و «زمان تاریخی». او می‌گوید زمان تقویمی ما قرن بیستم است و زمان تاریخی ما اواخر قرون وسطی و اوایل قرون مدرن است (۱۶-۱۷)، اما زمان تقویمی ما قرن بیستمی است با همه تکه‌پارگی‌هایش. (در ما و اقبال به این موضوع اشاره می‌کند: قرن بیستمی ام، شرقی ام، جهان سومی ام، اسلامی ام، شیعی ام و ایرانی) یعنی تمام این نشانه‌های هویت‌بخش در من همزمان می‌زیند. از نظر شریعتی این وضعیت ضمن آنکه یک موقعیت فردی تراژیک ایجاد می‌کند، منجر به یک هویت تاریخی پارادوکسیکال شده است، همانی که نامش را جوامع‌گذار گذاشته‌اند. او مشخصات جامعه در حال‌گذار را هم در ویژگی‌های قرون جدید به تفصیل برمی‌شمرد، نه تنها گذار از قرون وسطی به عصر مدرن، بلکه نوعی پرتاپ‌شدگی چند قرنه به قرن بیستم با همه افسون‌ها و از همه مهمتر افسون‌زدایی‌هایش (از افسون مذهب تا افسون عقلانیت و انسان و اسطوره ترقی و...) این ناهمزمانی چند قرنه، جنس‌گذار ما را با گذر غربی عصر رفم متفاوت می‌سازد. عصر مدرن با افسون‌زدایی از افسانه‌های قدیمی آغاز شد، اما به کمک افسون‌های دیگری (انسان، ترقی و عقل) این عبور ممکن شد. وجه تراژیک گذر ما به تعبیر شریعتی از همین روست: ضرورت خروج از دیروز و تردید در جذابیت فردا.

در تشخیص مرحله، شریعتی همچون دیگر نیروهای هم‌زمانش با این پرسش روبه‌روست که من در کجا ایستاده‌ام. البته پاسخ او به مرحله با دیگر هم‌دوره‌ای‌هایش متفاوت است و از همین رو اولویت‌هایش، دوری‌ها و نزدیکی‌هایش به این یا آن نیز همین‌طور است و وارد بحث تضاد اصلی و فرعی هم می‌شود. او از دو نوع علت برای عقب‌ماندگی ما سخن می‌گوید: «علت قریب» و «علت بعید». تا اینجا با دیگران موافق است که علت قریب همان استعمار است (در جبهه خارجی) و استبداد (در جبهه داخلی)، اما علت بعید استعمار است و استعمار. با این اولویت‌بندی است که شریعتی به تجربه اروپا مراجعه می‌کند و به ضرورت رفم دینی می‌رسد. در آن زمان این دیدگاه مورد نقد همگان هم قرار می‌گیرد و او را در تشخیص آسیب، متهم به گشودن جبهه‌های کاذب می‌کنند. تا اینجا طبیعتاً با گفتمان سنتی دینی مرز روشنی دارد، اما مرزش با رویکرد بنیادگرایی (شکل دیگر دین‌بیدار) چیست؟ شریعتی به کیفیت بیداری توجه دارد و بنیادگرایی به کمیت

آن. آیا شریعتی در طراحی پروژه اجتماعی رفم دینی که یکی از ابعاد و یا عوارضش فعال شدن پتانسیل اجتماعی دین است، توجه داشته که این دعوت می‌تواند چه ابعادی داشته باشد؟ شریعتی می‌داند که در ذهن مخاطب او دین نقشی پررنگ دارد. در نقد شریعتی گفته می‌شود که شریعتی دیو خفته سنت را بیدار کرد، این غلط است، زیرا که شریعتی در همان تشخیص مرحله اتفاقاً معتقد است که سنت برخلاف تصور خفته نیست و در بسیاری از حوزه‌ها فعال عمل می‌کند و نمی‌توان نادیده‌اش گرفت. او از همین سنت بیدار سخن می‌گوید و ضرورت نقد آن را گوشزد می‌کند و بی‌اعتنایی به آن را خطرناک می‌داند. در اینجا به میراث غرب مراجعه می‌کند و می‌گوید پیش شرط هرگونه رفم دینی در جوامعی چون جامعه ما شناخت غرب است.

تفاوت دیگر شریعتی با بنیادگرایی این است که مراجعه به متن را در گفت‌وگو با فرهنگ غیر مطرح می‌کند تا بتواند نگاهی نقادانه هم به متن داشته باشد. در این مراجعه به تجربه غربی رفم دینی شریعتی به دنبال کشف «روش» است نه الگوبرداری. رنسانس بازگشت به خویش بود، اما بازگشت به کدام خویش؟ برودل می‌گوید رنسانس چیزی جز گفت‌وگو بین سیسرون، افلاطون و مسیح نبود، یعنی از روم قانون را می‌گیرد، از یونان فلسفه را و آن را در گفت‌وگو با میراث مسیحیت قرار می‌دهد. برودل ادامه می‌دهد که غرب در رنسانس و در این بازگشت به میراث، نه «الگوبرداری»، از یونان و روم کرد و نه از آنها «دستورالعمل» گرفت، بلکه غرب «روش» را از روم و یونان آموخت. شکی نیست بازگشت به خویش رنسانسی، ارتجاعی نیست، بلکه بازخوانی میراث است در پرتو نیازهای زمانه و مشخصات زمانه. تفاوت دیگر شریعتی با بنیادگرایی در همین‌جاست، در شکل بازگشت به خویش، نه ایده‌آلیزه‌کردن و اسطوره‌کردن دیروز و نه انکار آن نه الگوبرداری است و نه اتخاذ دستورالعمل، بلکه روش است. نگاه انتقادی به میراث، گزینش‌کردن و ساختن بنایی جدید است راه‌هایش را هم توضیح می‌دهد: «تصفیه منابع فرهنگی» و نه قدسی تلقی‌کردن منابع معرفتی کلاسیک دینی و از همه مهمتر بازگشت به خویش، پس از عصیان علیه خویش (همان خویش که به گفته او یکی از چهار زندان انسان است). بازگشت انتقادی به خویش و به میراث، بازخوانی میراث در گفت‌وگو با تجربه‌های موازی، خلق الگوهای جدید به کمک کشف روش‌های موفق و نه الگوبرداری و... هم تفاوت‌های شریعتی با بنیادگرایی است و هم دلایل او برای رویکرد قیاسی با تجربه غربی رفم.

اصلاح دینی در غرب هم پیش شرط عبور از دین بوده است و هم پیش شرط دیندار ماندن. فقط پروتستان‌تیسیم نیست که میراث پارادوکسیکال دارد، شریعتی در زمان خود

تشخیص داد که مسئله اصلی استعمار است نه استبداد یا استعمار. استحمار با وضعیت دین در جامعه نسبت دارد، یعنی شریعتی برخلاف بنیادگرایی به پرسش از جایگاه دین در جامعه پرداخت نه اینکه آن را ابزار قدرت قرار دهد و از آن سوءاستفاده کند. شریعتی با نقد موقعیت دین در جامعه شروع می‌کند، این از روی حسرت برای غیبت آن نیست. او می‌گوید بازگشت به کدام دین؟ بازگشت به دین موجود؟ این که تحصیل حاصل است! این پروژه را می‌توان نقد کرد و به پرسش گرفت، چنانچه مثلاً در ایران آقای میرسپاسی یا ولی نصر این نقد را کرده‌اند. آنها می‌گویند خرافی‌تر از جامعه هند که وجود ندارد، به اسطوره‌هایش هم دست نزنده است، اما بدون اصلاح دین به دموکراسی رسیده است. اما شریعتی معتقد است نقد و اصلاح دین از منظر یک مؤمن، پیش شرط بقای دین است و از منظر یک غیر دیندار، شرط عبور به دموکراسی.

شریعتی از اصطلاح‌های «اصلاح دینی»، «رنسانس اسلامی»، «اومانیسیم اسلامی» و «پروتستانتیسم اسلامی» بارها و با وجود تناقضات درونی هر یک استفاده کرده است. ما می‌دانیم اگر به تجربه غربی این پروژه‌ها نگاه کنیم گاهی اینها موازی یا حتی متضاد هم بوده‌اند. شما می‌گویید شریعتی نماد تا بلوغ پروتستانتیسم در اسلام و شیعه را ببیند، من نمی‌دانم از کدام بلوغ صحبت می‌کنید؟ کدام یک از ایده‌های پروتستانی تحقق یافته و ما را ذله کرده است؟ تمرکززدایی؟ واسطه زدایی؟ ایمان بی‌واسطه؟ متمیز شدن فقه و کلام؟ خوانش انتقادی متن؟ بررسی پیامد یک سری ایده‌ها در کوتاه مدت ما را به نتایج غلطی می‌رساند. چنانچه گفته شد عوارض پروتستانتیسم غربی در کوتاه مدت با بلندمدت یکی نیست. پرونده‌های دیگر هم همین است. انقلاب فرانسه در کوتاه مدت کشتار، حمام خون، ترور و نسل‌کشی مردم شمال فرانسه را در پی داشت و درازمدت نماد حقوق بشر و دموکراسی و ... شد.

به تفاوت ذهن و واقعیت اشاره کردید؟ کاملاً درست است. ما اتفاقاً با همان واقعیت ایده‌ها کار داریم و نه ایده‌های ذهنی، اما سخنم این است که واقعیت را نمی‌شود فقط در ذیل کوتاه مدتش دید و باید آن را در سیر زمان نشانند. در باور و کلام مسیحی، بازگشت مسیحی آن دنیایی است و نه این جهانی، در ملکوت اعلیٰ تحقق پذیر است، اما در واقعیت تاریخ مسیحی به نام همین شعار بازگشت موعود، سه چهار قرن ما نهضت‌های هزاره‌گرا و مسیانیست داریم. شما می‌گویید شیعه هیچ‌گاه تمرکزگرا نبوده که ما تمرکززدایی کنیم، این در نظر درست است، ولی در واقعیت ما شاهد شکل‌گیری نوعی تمرکزگرایی در سه چهار قرن اخیر بوده‌ایم. عالم، متکلم و محدث داشته‌ایم، اما در واقعیت دستگاه

رحمانی؛ پروتستانتیسم شریعتی برخی از هوادارانش را دچار نوعی سردرگمی کرد. باید نوعی تعیین تکلیف با روحانیت و نهاد دین صورت بگیرد. شما نمی‌توانید به همه بگویید بی‌واسطه با خدا ارتباط داشته باشند. من آفت دیگر روشنفکر دینی - که من آن را با جریان روشنفکران مذهبی متفاوت می‌دانم - را بسیار می‌دانم. اگر شما به پروتستانتیسم بدون نهاد و بدون مرجعیت فکر کنید، عملاً نمی‌توانید آن را پیش ببرید.

متمرکز روحانیت پیدا کرده‌ایم و... در نتیجه نقد واسطه‌گری و الگوبرداری از مسیحیت خیلی هم ذهنی نیست، به علاوه نقد نهاد روحانیت، فقط نقد واسطه‌ها نیست، بلکه نقد نوعی متولی‌گری است.

**رحمانی:** من نمی‌گویم شریعتی به بنیادگرایی دامن زد، بلکه معتقدم بین اصلاح دینی و پروتستانتیسم تضاد وجود دارد. من خود را میراث‌دار او می‌دانم و می‌خواهم اصلاح دینی را در برابر پروتستانتیسم بگذارم. هند و ترکیه اصلاح دینی داشته‌اند و کتاب‌های شریعتی در آنجا ترجمه شده است. در هند متفکران بزرگی به اصلاح دینی دست زدند. **شریعتی:** من می‌دانم شما به اصلاح دینی معتقدید. (آنچه نام رفرم در تاریخ غرب گرفته است مشخصاً به پروتستانتیسم اطلاق می‌شود) و روشن است که اصلاح دینی شامل رفرم و ضد رفرم است (واکنش کاتولیک‌ها در برابر پروتستان‌ها). اومانیسیم یکی از اشکال رفرم مذهبی بود و لوتریسم هم شکل دیگر از آن. شما می‌گویید اصلاح دینی را به شکل پروتستانی آن محدود نکنیم، این غلط نیست. اما اینکه چون پروتستانتیسم یک دستگاه نظری درهم تنیده است، شاید نشود از پروژه پروتستان‌گزینش کرد و یا روش بیرون آورد، به نظرم اشکال دارد، چرا که خود پروتستان‌ها هم از اندیشه‌های رنسانسی و اومانیست‌های زمان خود گزینش کردند و ترکیب جدیدی ساختند، همان طور که اومانیست‌ها از میراث باستانی گزینش کردند و ترکیب جدیدی ساختند و یا مدرنیته از میراث مسیحی گزینش کرد و ترکیب جدیدی ساخت. این نمی‌شود معلوم نیست از کجا در آمده. اتخاذ روش اگر باشد و نه الگوبرداری می‌شود چنین مراجعه‌ای به دیروز. خود یا دیگری. انجام داد. شریعتی نیز در مراجعه به میراث غربی چنین گزینشی را از میان سنت‌های مختلف اصلاح دینی انجام می‌دهد.

در سنت غربی اومانیست‌ها در برابر بینش بدبینانه پروتستان‌ها نسبت به انسان قرار داشتند. لوتر در ادامه سنت "سنت آگوستینی" می‌گوید انسان میوه ممنوعه را خورده و اساساً گناهکار است مگر خدا رحمتی کند. اما اومانیست‌ها در ادامه سنت "سنت آنسلمی" می‌گویند مسیح گناه‌تورا با به صلیب کشیده شدن خرید و تو بخشوده شده‌ای. بنابراین پروژه شریعتی، پروژه اراسمی است و به موقعیت انسان در برابر خدا تکیه دارد، او نگاه لوتری ندارد، اما برخی عناصر اصلی پروتستان‌ها را دارد و معتقد به مراجعه بی‌واسطه به متن است.

از قضا این سنت پیش از لوتر متعلق به اراسم است. حتی ترجمه انتقادی از متن اراسم شروع کرد. ترجمه به زبان‌های بومی نیز پیش از لوتر شروع شده بود، بنابراین اراسم در جهان پر از واسطه توانست برای متن اهمیت بیافریند و شریعتی نیز این کار را کرد. آقای طاهر احمدزاده می‌گویند استاد محمد تقی شریعتی در کانون نشر حقایق می‌گفت بیابید در محافل قرآن بخوانیم. این شعار داد همه را بلند می‌کند و نوعی بدعت محسوب می‌شود. امروز البته این امر اتفاق افتاده است و حتی خانم‌ها محافل قرآن بسیاری دارند. این یعنی تمیزه شدن و مراجعه شخصی به متن که یک اتفاق پروتستانی است تونس (فقط مراجعه به متن بنیادگرایان را نباید عمده کرد)، شریعتی به این دیدگاه باور دارد. تالبی متفکر تونس، که اندیشه‌هایش با عنوان مکتب (نوعی نومعتزله‌گری) بنیاد شناخته شده می‌گوید: «متن مقدس حقیقتاً زنده است چنانچه قرآن می‌گوید بخوان قرآن را چنانکه گویی به خودت وحی شده است.» این حرف می‌تواند اراسمی باشد یا لوتری و البته امکان دارد که مقدمه‌ای باشد برای عبور از متن و نیز می‌تواند مقدمه‌ای باشد تا خود را حامل بی‌واسطه کلام قدسی بدانی و به همین نام بزیند و بکشید. این شمشیری دو لبه، اما گریز ناپذیر است. پرسش از امر قدسی هم می‌تواند با انگیزه تداوم آن در اینجا و هم‌اکنون باشد و هم می‌تواند پیش شرط عبور از آن باشد. پرووی را به مؤمن آموختن است و مؤمن پررو ممکن است گام بعدی را هم بردارد، اما مصلح دینی مجبور است این ریسک را انجام دهد.

می‌توان گفت شریعتی به اصلاح دینی تک‌الگوی نگاه نمی‌کند، او با الگوهای اراسم، لوتر و تمام الگوهای موجود گزینشی برخورد می‌کند، اما نه به این معنا که تنها یک گزینش‌گر از دیگر الگوها باشد. او خود نیز یک متن پیش رو دارد که بسیاری از پرسش‌ها را خود آن متن پاسخ داده است.

همان‌گونه که در گفت‌وگوی پیشین نیز گفتیم «الهیات لیبرال» در برخورد با متن چند

ویژگی داشت: اول اینکه در ذیل علوم جدید و انتقادی بازگشت به متن صورت گرفت، دیگر اینکه تاریخی به متن نگاه می‌کردند و از آن اسطوره‌زدایی کردند و مهمتر از همه اینکه انحصار روحانیت در فهم دین شکسته شد. دانشکده‌های الهیات از همین جا شکل گرفت. پروتستان‌ها اساساً می‌گفتند چه کسی گفته که متن را فقط کشیش تفسیر کند؟ این‌ها همه ویژگی‌های پروتستان‌های لیبرال غرب بود که تمام آنها در اصلاح طلبان دینی در جهان اسلام نیز وجود داشت. در واقع هر دو جریان از متون خود اسطوره‌زدایی کردند. پروتستان‌ها در مواجهه متن با علم (تاریخ، کلام و...) در تلاش برای تفکیک اسطوره و تاریخ و عمده‌کردن معنا از سنت بودند. آنها سعی داشتند بدانند کدام یک از احکام آنان متعلق به مسیح و کدام یک از سنن دیرین است. بازگشت به متن همواره به معنای بازگشت تمام و کمال به متن نیست، بلکه گاهی بازگشت انتقادی به متن است. در همین چند سال اخیر شاهدیم بسیاری از آن مباحث در این سو نیز شکل گرفته است، برای نمونه بحث حدوث و قدم قرآن که پیشینه هم دارد و مربوط به دوران معتزله است. گویی ما از پیشترها پروتستان بوده‌ایم. از همان موقع که قرآن می‌گوید بخوان قرآن را چنان که گویی به خودت وحی شده است. این بی‌واسطه‌گی در خود متن آمده است، اما هر اتفاقی برای تفسیر متن می‌افتد متأثر از فضای جامعه است. اساساً از دل مسیحیت نمی‌توان خشونت بیرون آورد. روح کلی مسیحیت خشن نیست، اما وقتی به تاریخ مسیحیت اعم از پروتستان و کاتولیک می‌نگریم، خشونت در اوج خود بوده است. در واقع جامعه منتظر نمی‌ماند که ببیند متون چه می‌گویند.

می‌خواهم به این نتیجه برسم که پرسش انتقادی از متن، در گفت‌وگو قرار دادن متن و اسطوره با تاریخ و مهمتر از همه استخراج روش و نه‌الگو و نه دستورالعمل، مشخصاتی است که شریعتی را به یک اصلاح‌گر دینی تبدیل می‌کند. پارادوکس اصلاح دینی این است حال چه اراسمی و چه لوتری و یا هر نوع دیگر، وقتی شما از دین پرسش و اسطوره‌زدایی می‌کنید و انحصار تفسیر متن را نیز می‌زدایید، این امکان را فراهم می‌کنید که جامعه از شما نیز عبور کند. ویژگی‌های غرب در دورانی که پروتستان‌نسیسم در آن شکل گرفت با ویژگی‌های جامعه ما متفاوتند، از سویی همان‌گونه که شما اشاره کردید، اصلاح دینی میراث متناقضی دارد اما اگر مانند شریعتی به دنبال روش باشیم، می‌توانیم آن تجربیات را به‌کار گیریم.

محمد ارکون می‌گوید مذهب همواره در ذیل ویژگی‌های انسان زیست می‌شود، بنابراین اینجا نباید رویکرد اسانسیالیستی داشت و گفت اساساً از دل اسلام چه چیز بیرون می‌آید

و چه چیز بیرون نمی‌آید. اگر ما انضمامی نگاه کنیم می‌بینیم که از دل هر دینی همه چیز بیرون می‌آید. (پرونده ربا در مسیحیت، کاتولیک و یا پروتستان)

پیشینه اسلام سیاسی به انحلال خلافت در عثمانی و تشکیل پاکستان برمی‌گردد. این نگرش از اسلام هویت خود را در برابر غرب تعریف می‌کند. یک هویت یکپارچه دیروزی متصلب ایده‌آلیز، در برابر یک دیگری مهاجم. شریعتی برخلاف این نگاه، برخورد یکپارچه با غرب را نمی‌پسندد و از همه مهمتر هویت را یک مجموعه متصلب یکپارچه ایده‌آلیزه نمی‌داند، بلکه هویت را در تنش و چالش با غیر تعریف می‌کند و مدام در حال شدن است. البته بی‌آنکه بخواهد و یا بشود «خاص»یت خود را نادیده بگیرد. همین گفت‌وگو میان امر خاص و جهانشمول، میان من و دیگری است که بازگشت به خویش را ممکن می‌سازد (مدرنیته آترناتیو). برای اثبات پتانسیل بنیادگرایانه در پروتستانتیسم اولیه مدام مثال کالون و دولت مخوف دینی او در ژنو آورده می‌شود. اما ساوونارول دو سال پیش از کالون، به نام کاتولیسیم در فلورانس که مهد رنسانس بوده است دست به جنایت می‌زند، چهار سال دیکتاتوری مذهبی راه می‌اندازد و در این چهار سال از کتاب‌سوزی و آدم‌سوزی دریغ نمی‌کند، یعنی جامعه عقب مانده و در حال اصلاح دینی ترس از این دارد که تمام دینش از دست برود، در نتیجه واکنش نشان می‌دهد. منظوم این است که در مقابل اصلاح و تغییر دنیاها، همیشه باید منتظر واکنش‌های ترس خورده بود و نمی‌شود بار دین یا قبول آن روش تصور کرد که می‌شود جلوی واکنش‌های ناشی از ترس که اغلب با خشونت همراه است را گرفت. بالاخره واکنشی در پی خواهد داشت. حال اگر بخواهی طرف مقابل را پای گفت‌وگو بنشانی ناچاری قدرتمندانه برخورد کنی، چون او به سادگی حاضر به گفت‌وگو نمی‌شود. ما باید به این عبور فکر کنیم، سپس مباحث دیگر رخ می‌نماید. اول باید فکر کنیم با چه الگویی ادامه دهیم. پرسش‌های رادیکال، همواره دیگری را وادار به واکنش و البته اتخاذ تمهید و پیدا کردن راه حل برای خروج از بن بست می‌کند.

**میثمی:** ما دو نوع اصلاح دینی داریم: یکی اصلاح خود دین و دیگری ترجمان دین به زبان روز است، یعنی انجیل، تورات و قرآن هر یک در زمان خودش درست است و آن‌ها کتاب هدایت و نورند. گاهی ما می‌خواهیم اصلاح دینداری کنیم، یعنی دینداری ما را به روز و نو کنیم.

**رحمانی:** شما می‌گویید دکتر شریعتی اصلاح دینی، اومانیسیم، رنسانس و پروتستان را مدام تکرار کرد، او می‌گفت از طریق متن و سنت اسلام با مدرنیته تعامل کنیم. به نظر

من از دیدگاه شریعتی اصلاح دینی بیرون می‌آید، رنسانس هم وجود دارد، اومانیسیم وجه غالب است و پروتستانتیسم بیرون نمی‌آید. من به تجربه ۵۰ ساله اخیر و بویژه پس از انقلاب می‌نگرم. ما نحله‌های گوناگون اصلاح دینی داریم، برخی از آنها دچار نقض غرض شده‌اند. وقتی منظورمان از طرح اصلاح دینی این باشد که دین دیگر در صحنه اجتماع نباشد، اساساً این اصلاح دینی بلاموضوع است. پروژه شریعتی به نظر من نسبت به هر پروژه‌ای مربوط تر است. من نسبت خود با شریعتی را همچون نسبت آلتوسر با مارکس تعریف می‌کنم. شریعتی افقی گشود و رفت، ما ماندیم با یک مسیر ناهموار. حال باید انتخاب‌هایی می‌داشتیم. من می‌گویم هر جا اصلاح طلب‌ها قوی تر هستند، بنیادگرایی زودتر از بین می‌رود. اصلاح دینی حتی حکومت‌های شبه سکولار را سر جای خود می‌نشانند. من معتقدم اصلاح دینی درست بوده است، اما باید نواقص آن را رفع کرد. من به این جمله از اقبال اعتقاد دارم که دین پیام‌های اصیل جاودانه‌ای دارد، اما جاودانه‌ها در حال تغییرند. پروژه شریعتی اشکال داشته و من نمی‌خواهم آن را نفی کنم، بلکه آن را نقد می‌کنم.

**شریعتی:** شما در نقد شریعتی به کدام گزینه از پروژه‌اش نقد دارید؟ این که شریعتی واسطه‌ها را نفی کرد مورد نقد شماست؟

**رحمانی:** پروتستانتیسم شریعتی برخی از هوادارانش را دچار نوعی سردرگمی کرد. باید نوعی تعیین تکلیف با روحانیت و نهاد دین صورت بگیرد. شما نمی‌توانید به همه بگویید بی‌واسطه با خدا ارتباط داشته باشند. من آفت دیگر روشنفکر دینی. که من آن را با جریان روشنفکران مذهبی متفاوت می‌دانم. را بسیار می‌دانم. سنت امام صادق (ع) این بود که او حکومت را رها کرد، اما دو نهاد فرهنگی دینی و معاش اقتصادی را پایه‌گذاری کرد. اگر شما به پروتستانتیسم بدون نهاد و بدون مرجعیت فکر کنید، عملاً نمی‌توانید آن را پیش ببرید. من اعتقاد دارم در جامعه سنت و روحانیت شیعه ادامه می‌یابد و هیچ‌کس نمی‌تواند مانع آن شود. علمایی که سیاسی نیستند و سنتی هستند بیشتر مورد اقبالند. اتفاقاً نهادهای سیاسی که دین و دولت را بیش از حد ادغام می‌کنند در تمام دنیا عمر کوتاهی دارند. مشکل مهندس بازرگان هم همین بود که با نهاد دین تعیین تکلیف نکرد. او حزب سیاسی ساخت که کار درستی بود، اما به تعریف نسبت با فقه و روحانیت پرداخت و ما مجبور به این کار هستیم. در سال ۱۳۸۱ شخصی چون سروش می‌گوید بیاییم رساله بنویسیم؛ یکی به سبک سازمان مجاهدین که می‌گوید حزب سیاسی هم نهاد سیاسی، هم نهاد مذهبی، هم نهاد زندگی و خلاصه همه چیز



توهمین حزب است. این نگاه جواب نمی‌دهد. من نمی‌گویم شریعتی بنیادگراست، بلکه بر این باورم که اصلاح دینی مشروعیت، زور، پول و نهاد می‌خواهد. شریعتی می‌گوید روشنفکر در ادامه پیامبران به توده آگاهی و انگیزه می‌دهد، اما این ابزار زیادی می‌خواهد. فخرالدین شادمان - دایی عباس میلانی - چهل سال پیش از شریعتی، فکلیسم و املیسم را مطرح کرده است، او رساله‌ای دارد و در آن مطرح می‌کند بدتر از امل‌های ما فکل‌های ما هستند، اما عباس میلانی به او هیچ انتقادی ندارد و شریعتی را از همین منظر نقد می‌کند.

در واقع موضع من نفی شریعتی نیست، پروژه اصلاح دینی که نهاد و پول و مشروعیت داشته باشد بهترین خدمت به اسلام، ایران و علمای سنتی است. بخشی از علما نوگرا هستند، می‌توان با آنها در اصلاح دین همراه شد. ما متفکری چون آیت‌الله صالحی نجف‌آبادی را داریم که از بسیاری از روشنفکران ما بسیار جلوتر است. بخشی از روشنفکری غیر مذهبی ما همواره در وضعیت صفر زیست می‌کنند، گاهی فکر می‌کنند که مشکل ایران سوسیالیسم است و گاهی مشکل را لیبرالیسم می‌دانند. به قول آدورنو "کل کاذب است"، او که هگلی است در آخر عمر این جمله را می‌گوید. مشکل ایران یک امر کلی نیست، ضمن آنکه ایران در اتمسفر مذهب زندگی کرده است. مذهب مشکل ایران نیست و ما نمی‌توانیم اتمسفر را نبینیم. بالاخره مذهبی‌ها راه بیشتری یافته‌اند و گاهی در دولت‌ها مشارکت داشته‌اند و انضمامی‌تر می‌اندیشند. شریعتی روشنفکری نیست که بتوان او را نادیده گرفت مثلاً اگر آریانپور را نادیده بگیریم هیچ اتفاقی نمی‌افتد، اما شریعتی این‌گونه نیست، او مشکل ما این است که اتمسفری ساخته‌ایم که گویی نمی‌توانیم روی زمین راه برویم. ما به نهاد دین نیاز داریم تا بتوانیم اصلاح دین را ادامه دهیم.

**میثمی:** یعنی به نظر شما پروتستانتیسم شریعتی به نهادسازی ره نمی‌برد و نمی‌تواند با روحانیت کار کند؟

**رحمانی:** بله. به نظر من شریعتی اصلاح‌گر دینی است و این کار را خوب انجام داده است، اما باید نقد شود. اگر این جریان بتواند نهاد بسازد به همه کمک می‌کند. اگر دین باقی مانده و حوزه علمیه امروز همچنان پابرجاست به خاطر تلاش امام صادق است که نهادی مردمی ساخت. ما هم باید با این پایگاه مردمی دین مرتبط شویم. دین سیاسی ماند، ولی از خلفا جدا شد. شریعتی در پایان عمر خود می‌گوید روشنفکران نشان داده‌اند که حاکمان خوبی نبوده‌اند. او تجربه مجاهدین را هم داشته و معتقد بود باید به توده

برگشت.

**شریعتی:** من می‌خواستم دو نکته در جمع بندی بگویم؛ ما در دوره‌ای با غرب آشنا شدیم که غرب شروع به نقد خود کرده بود. آشنایی ما با غرب تقریباً همزمان با آشنایی نقدهای غرب از خودش بود، بدون توجه به بستر شکل‌گیری هریک از این ایده‌ها. در نتیجه در بسیاری اوقات جنگ ایده‌ها، مثل جنگ اشباح است و بدتر از همه نوعی اراده‌گرایی در گزینش این یا آن ایده دیده می‌شود و این تصور وجود دارد که با انتخاب این یا آن ایده می‌شود جلوی منطق مادی تغییر یا جهش دوره را گرفت. یکی از جامعه‌شناسان فرانسوی با توجه به رویکرد دینی جدید در اروپا این را سوپرمارکتی کردن مذاهب می‌نامد. برخورد ما هم با ایده‌ها، سوپرمارکتی است. در سوپرمارکت ایده‌ها می‌رویم و هر چه دوست داریم برمی‌داریم، با این توهم که این سبندی که درست کرده‌ایم حتماً می‌تواند جلوی محتومیتی را بگیرد و یا برعکس خالق موقعیت جدید باشد. ما همیشه نمی‌توانیم به کمک ایده‌ها جلوی منطق حرکت اجتماعی را بگیریم. حرف‌های لوتر را صد سال پیش از او هم می‌زدند، اما خریدار نداشت. صد سال بعد به دلایلی که ذکر شد (پیدا کردن پایگاه طبقاتی مشخص، پیوند خوردن یا بزنگاه‌های سیاسی دوره، پیدا کردن پشتوانه در ترکیب قدرت و...) همان ایده‌ها زمینه مادی پیدا می‌کند و اثرگذار می‌شود. در واقع با هریک از این ایده‌ها که با سرعت می‌خواهیم از خیر و شرش بگذریم، قرن‌ها زندگی کرده، درگیر شده، نقد کرده، جزئی از فرهنگ عمومی و رفتار اجتماعی شده و سپس مثلاً از آن عبور کرده است. تاریخ ایده‌ها در جامعه ما در بسیاری اوقات روند برعکس را طی کرده‌اند. رد پای این نوع جنگ ایده‌ها را در گذشته (دهه‌های سی تا پنجاه) در بحث‌های نظری روشنفکران و گروه‌های سیاسی می‌شد دید، مثل دفاع از لیبرالیسم در غیبت یک بورژوازی محکم و ریشه‌دار و یا دیکتاتوری پرولتاریا در غیبت طبقه کارگر منسجم و آگاه و... می‌خواهم بگویم سرنوشت ایده‌ها در جامعه ما گاه کاریکاتورگونه است و گاه فاجعه‌بار و یکی از دلایلی غیبت بستر مادی نظریه است. ما چرا صرفاً به پروژه پروتستانتیسم محدود نمی‌شود: ایده‌های لیبرالی در غیبت بورژوازی به اقتصاد رانتهی خدمات می‌دهد، ایده‌های عدالت‌خواهانه در خدمت پوپولیسم درمی‌آید و یا نقدهای پست مدرنی که به سنت خدمت می‌کند.

از این تذکر که بگذریم نکته‌ای دیگر هم باید در ارزیابی هر ایده و میراثی که برجای می‌گذارد مورد توجه قرار داد. گاهی دستاوردهای کوتاه‌مدت، میان‌مدت و بلندمدت هر ایده‌ای متفاوت است و از یک جنس نیست. این سه ساحت از زمان را برودل

به صورت مشروح توضیح می‌دهد: زمان بلندمدت تمدنی، زمان میان مدت دوره و زمان کوتاه مدت حادثه. هر ایده یا عملی را باید در ذیل این سه ساحت تفسیر کرد و فهمید. پروتستان‌تیسیم در کوتاه مدت، تنش دینی گسترده‌ای ایجاد کرد و جبهه‌بندی‌های خونینی را شکل داد، اما در بلندمدت با تمیزکردن کلام و دستگاه دینی زمینه‌ساز عبور از آن شد و این عبور جهانشمول شد. مقصود اینکه شریعتی، پرسش از دین را دموکراتیزه کرد و به امکانی عمومی تبدیل ساخت که خود می‌تواند یکی از پیش شرط‌های اولیه هرگونه ساخت و ساز نهاد مدنی و... باشد (خود سرزدن اشکال متکثر رفتار دینی، نوعی آلت‌رناتیوسازی است). این‌ها یعنی پرسش از موقعیت موجود مذهب و به دنبال آن عبور از سنت. شریعتی زمینه‌ساز همین پرسش از متن و مراجعه مستقیم به آن، بی‌واسطه کردن تجربه دینی و... بود. چنانچه طرح اومانیسیم و یا مثلاً رنسانس نیز در تلاش برای اعاده حیثیت انسان و بازخوانی میراث در ذیل دستاوردهای جدید بود، تا دیروز این نشانه‌ها به این گستردگی وجود نداشت. این خود اتفاق مهمی است. در واقع همین‌ها پیش شرط ساخته شدن نهادهای مدنی است تا انسان در جامعه سر بر نیآورد و از وضعیت رعیتی خارج نشود نهاد معنا ندارد. شما می‌گویید نهاد بسازیم، این نظری درست است، اما این نهاد باید با انسان‌های حیثیت‌دار شکل بگیرد. تاریخ غرب نشان می‌دهد که برای پیدا کردن حیثیت، انسان‌ها و ملت‌ها نیز گاه مجبور به صف‌آرایی‌های خونین شده‌اند. اگر کشمکش پروتستان‌تیسیم و کاتولیک نبود کلیسا در پایان قرن ۱۹ جمهوری را نمی‌پذیرفت. اگر گفتمان دینی متکثر نمی‌شد و نهادهای موازی شکل نمی‌گرفت، نهاد سنتی کلیسای مسیحی رفرم را نمی‌پذیرفت در اینکه «اصلاح دینی، مشروعیت، زور، پول و نهاد می‌خواهد» شکی نیست، هر پروژه‌ای نیاز به این هم دارد. پروتستان‌تیسیم هم به دلیل فراهم کردن اینها پیروز شد و تکیه بر نهادهای دیروزی عامل موفقیتش نبود، بلکه نهادها و شبکه‌های قدرت جدید خلق کرد.

شما اشاره کردید که پروتستان‌تیسیم سرگردانی ایجاد می‌کند. این غلط نیست، اما این سرگردانی، گاه مقدمه کشف راه‌های جدید است و نباید از آن ترسید (هنوز گام اولیه برداشته نشده نباید ما را از عاقبتش ترساند). واسطه‌ها و ضرورت آن را از دو زاویه می‌توان مد نظر قرار داد: یکی همچون ضرورتی آیینی و ایمانی و دیگری از سر ضرورتی کاربردی و بیرونی، یا به این دلیل که مؤمن برای برقراری نسبت با ایمان، نیازمند نشانه و واسطه و توسل است. در این‌که این واسطه‌ها و نهادها می‌توانند نقش مدیریتی و نظام‌بخش برای مؤمنین ایفا کنند حرفی نیست، اما در زمانی که تجربه دینی بی‌واسطه محدود و

مشروط به مدیریت واسطه‌ها می‌شود، از نظر شریعتی، مؤمن همچون فاعل شناسا از اعتبار می‌افتد. دیگر اینکه موقعیت قدسی به نهاد واسطه می‌دهد و با این موضوع مشکل دارد. از سوی دیگر واسطه‌ها معلوم نیست فقط نهاد رسمی دینی باشد، نهاد رسمی دین، یکی از واسطه‌هاست. شریعتی نمی‌خواهد عالم دین را حذف کند، بلکه می‌خواهد این امکان را فراهم کند که دین و نگاه به آن موضوع گفت‌وگوی رویکردهای مختلف باشد و نه موضوع صرف کلام و فقه. او نمی‌خواهد که ایمان به تخصص تبدیل شود، بلکه می‌خواهد که تخصص مقام قدسی نیابد و... ورود بحث‌های کلام مسیحی و حتی پروتستان (شلایرماخر و تیلیش و...) به حوزه‌ها ادامه همان ضرورت است و مغتنم است و ای بسا محتوم. سربرآوردن کلیساهای موازی را می‌توان دید و نگران سرگردانی مؤمنین نباید بود. بگذاریم مؤمن سرگردان سر بزند تا در بازسازی سقفی دوباره مشارکت داشته باشد.

**رحمانی:** روشنفکران مسلمان مانند شریعتی در دوره‌ای نقشی ایفا کردند که به بیداری حوزه انجامید. ما از این مرحله گذشته‌ایم. بازگان با حوزه روحانیت تعیین تکلیف نکرد. مجاهدین یک الگوی قرن بیستمی آوردند که در آن حزب همه چیز بود. شریعتی گفت روشنفکر ادامه دهنده راه انبیاست که یک سنت پروتستان است. او وقتی اسلام منهای روحانیت را مطرح می‌کند قصد تعامل ندارد، او می‌توانست بگوید اسلام به اضافه روشنفکر و روحانیت. ما پس از شریعتی چه کردیم؟ بدون اینکه پایگاهی که برای تکثر بیشتر در اسلام لازم است را داشته باشیم، بدون اینکه بتوانیم به مخاطبان مان الگوهای جدید زیست دینی بدهیم یا آنها را متشکل تر کرده باشیم. شما به بیداری اشاره کردید، من می‌گویم بیداری اتفاق افتاده است. روشنفکری مسلمان باید روی زمین راه برود. شریعتی نمی‌گوید برای ادامه کار حزب لازم است یا نهاد مدنی.

**شریعتی:** نقد من به شما همین جاست. بدیهی است که باید روی زمین راه رفت و همه بحث این است که تا زمین را نپروانیم هر بذری عقیم می‌ماند و بحث شریعتی پیش از ضرورت راه رفتن، پرداختن و شناخت ظرفیت‌ها و استعداد‌های همان زمین و خاک است. شریعتی طراح یک پروژه است و عمده سخنش بر سر خطوط اصلی این پروژه است. می‌گویید عدم تأکید بر نهاد نقص است، من هم می‌گویم این گام بعدی است و برعهده پس از او و البته نهادهایی است که متکی بر روح و منطق همان پروژه ساخته شود. پروتستان‌تیسیم هم در آیین و مناسک آلت‌رناتیوی و الگوسازی کرد (مثلاً جابه‌جا کردن غسل تعمید، تفسیر دوباره از مفهوم نان، شراب و...) و هم در تعریف دوباره سلسله

سوسن شریعتی: شریعتی نمی خواهد عالم دین را حذف کند، بلکه می خواهد این امکان را فراهم کند که دین و نگاه به آن موضوع گفت‌وگوی رویکردهای مختلف باشد و نه موضوع صرف کلام و فقه. او نمی خواهد که ایمان به تخصص تبدیل شود، بلکه می خواهد که تخصص مقام قدسی نیابد و... ورود بحث‌های کلام مسیحی و حتی پروتستان (شلایرماخر و تیلیش و...) به حوزه‌ها ادامه همان ضرورت است و معتنم است و ای بسا محتوم.

مراتب درون کلیسا و از همه مهمتر در برقراری نسبتی جدید میان اجتماع مؤمنین و شورای گرداننده کلیسا و... نهاد را نفی نکرد، بلکه آن را دوباره تعریف کرد. در پرونده‌ای موازی در جامعه خودمان، بر ضرورت شکل دادن به احزاب همچون پیش شرط‌های جامعه مدنی سال‌هاست تأکید می‌شود.

**رحمانی:** تأکید درستی است. در دوره اصلاحات احزاب تشکیل شدند و از آن‌ها استقبال هم شد، اما می‌توان آنها را نقد کرد. من هم آن را نقد دارم، چون احزاب به تقویت جامعه مدنی نپرداختند. در این باره حداقل چهارسال است که می‌نویسیم. هر زمان که فضا باز شده است احزاب رشد داشته‌اند. فعالیت‌های حزبی در ایران پرهزینه است. در فضای بسته افراد کمی ریسک می‌کنند.

شریعتی: تردیدی نیست که بدون احزاب پروژه دموکراسی به جایی نمی‌رسد، اما مگر می‌شود بدون شهروند حزب تشکیل داد؟ با رعیت که نمی‌شود حزب تشکیل داد، اگر هم بشود باز همان مناسبات سنتی بازسازی می‌شود. بدون مؤمن جدید هم نمی‌شود نهاد دینی رفرمه ساخت. بحث شریعتی ناظر بر این اولویت است و نه انکار مرحله بعدی. سر زدن شهروند جدید و مؤمن جدید گام اول است و گام بعدی تجربه اشکال مختلف تشکل یافتن این سوزه‌های سر برداشته و مدیریت سرگردانی‌شان است. در این حوزه باید الگوسازی شود. ما باید به اشکال مختلف نهادسازی در صد سال اخیر هم بیندیشیم. به نظر من این تذکر شما بجاست که به موازات بررسی تاریخ دینداری باید به اشکال مختلف حرکت جمعی نیز اندیشید (چه در حوزه رفتار دینی و چه در حوزه اجتماعی). ما مدل‌های مختلفی از جمع‌گرایی را تجربه کرده‌ایم، اما این جمع‌ها به صورت ریش سفیدی یا قبیله‌ای شکل گرفته بود و امروز متمایز شده است، این امر

مبارکی است. در واقع از «ما»ی قبیله‌ای دیروز، «من»های جدیدی سر زده است و باید به یک «ما»ی جدید اندیشید.

**میثمی:** آیا زمان نهادسازی رسیده است یا باید باز هم پرسش کرد؟

**شریعتی:** به صورت مکانیکی نمی‌توان این را گفت، همواره باید پرسش کرد. ما تجربه‌های خودمان از جمع‌گرایی را گردآوری نکرده‌ایم. در این صدساله مدل‌های مختلفی از جمع‌گرایی را تجربه کرده‌ایم که باید به آنها پرداخت و آنها را بررسی کرد، اگر اینها تئوریه نشود محکوم به تکرار خواهیم شد. اشکالی اگر باشد در تفکیک مکانیکی نظر و عمل است. این بدینی به کار نظری و این تصور که به واقعیت انضمامی ربطی ندارد از اینجا نشأت می‌گیرد که ایده‌ها همیشه محصول و برآورد موقعیت‌ها نبوده‌اند و از این رو متهم به انتزاع بوده‌اند و هر بار در این نزاع نظر و عمل ما را وادار به انتخاب این یا آن می‌کرده‌اند. در زمان شریعتی هم عده‌ای می‌گفتند که زمان عمل رسیده و تئوری بس است. شریعتی جواب می‌دهد که حرف داریم تا حرف، حرفی داریم که خود عمل است و مقصودش ناظر بر حرف‌هایی است که معطوف به میدان و زیست‌های بی‌واسطه امر اجتماعی است. بحث نظری بحث انتزاعی نیست، اندیشیدن به موقعیت‌های انضمامی است و نه برخورد سوپرمارکتی با ایده‌ها، امروز این را می‌خواهیم و فرد آن را کنار می‌گذاریم. به ایده‌ها باید فرصت تحقق و یا لاقط فرصت مقابله با واقعیت داد.

**میثمی:** به نظر من نظریه رهگشا نظریه‌ای است که منجر به تشکل هم بشود و عینیت یابد. خود دکتتر می‌گفت برخی حرف‌ها حرف می‌آورد و برخی عمل. او هم به تئوری رهگشا معتقد بود و باید عمل می‌آورد.

**شریعتی:** شریعتی غالباً متهم به دو نوع اتهام متضاد بود. در زمان خودش متهم به بی‌عملی و فقط حرف زدن بود و بعدها اتهامش این شد که حرف‌هایش منجر به عمل‌های رادیکال، خشن، سیاه سفیدی و حق و باطلی شد. اما گذشته از اینکه چگونه فهمیده شد، خودش معتقد است در جامعه‌ای که هنوز نگاه حق و باطلی دارد، خود تئوری رهگشا می‌تواند به یک معضل تبدیل شود، به همین دلیل می‌گوید پیش از اینکه به فکر تئوری منجر به عمل باشید کمی ورزش فکری کنید. شریعتی به همین دلیل در سال ۵۱ هجری که اوچ مبارزات چریکی است، در زیرزمین حسینیه ارشاد تاریخ ادیان نیز درس می‌دهد و نمایشگاه و تئاتر برگزار می‌کند. با وجود اینکه در طرح سخنانش این همه وسواس نشان می‌دهد می‌بینیم که بسیاری از ابیادها و نیاپیدهایش یا دچار بدفهمی می‌شوند و یا اساساً نادیده گرفته می‌شوند. البته این پروژه همچنان در حال

خلق موقعیت‌های جدید است و به نظر من خیلی زود است که دستاوردهای او را جمع‌بندی کنیم.

**رحمانی:** من به دو علت این بحث را مطرح کردم: یکی اینکه امتداد پروژه پروتستان‌تیسیم دین را خصوصی می‌کند و پروژه منتقدان شریعتی از جمله حلقه کیان همین است. ضمن اینکه برای این دوستان بزرگ و اندیشمند احترام قائلم اما پروژه آنها همین است، بحث استاد ملک‌یان و استاد شبستری هم همین است، اما اصلاح دینی به دنبال این نیست. من این را تأثیر پروژه پروتستان‌تیسیم غرب می‌بینم و به همین دلیل آن را نقد کردم. اگر ما دین را به حوزه خصوصی برانیم، آن را تحویل بنیادگرایان داده‌ایم. این عمل بسیار خطرناکی است، اما اسلام نوگرا نیاز به بانی دارد و این بانی در میان روحانیون و روشنفکران یافت می‌شود. خطاب من شریعتی است چرا که دیگریانی که در این پروژه هستند به دین خصوصی رسیده‌اند. من به آنها احترام می‌گذارم و نقد هم دارم. دیگر این که تعریف شریعتی از روشنفکر، مسئولیت اجتماعی هم به همراه دارد، او به دنبال تفسیر معنوی از انسان جهان و جامعه است. این کار سختی است. شریعتی اصلاح دینی را با سیدجمال و اقبال پی می‌گیرد. من سعی می‌کنم با آوردن بازگان و عبده قدری از تندی آن بکاهم، اما به نظرم اصلاح دینی بنا بوده وضع جامعه مسلمان را بهتر کند، به عنصر مسلمان پیشرفت دهد و به جامعه آزادی و دموکراسی بدهد.

سیدجمال در سخنرانی خود در کلکته سه هدف را برای اصلاح دینی بر می‌شمرد:

۱. خرافه زدایی از دین

۲. تقویت فردانیت انسان

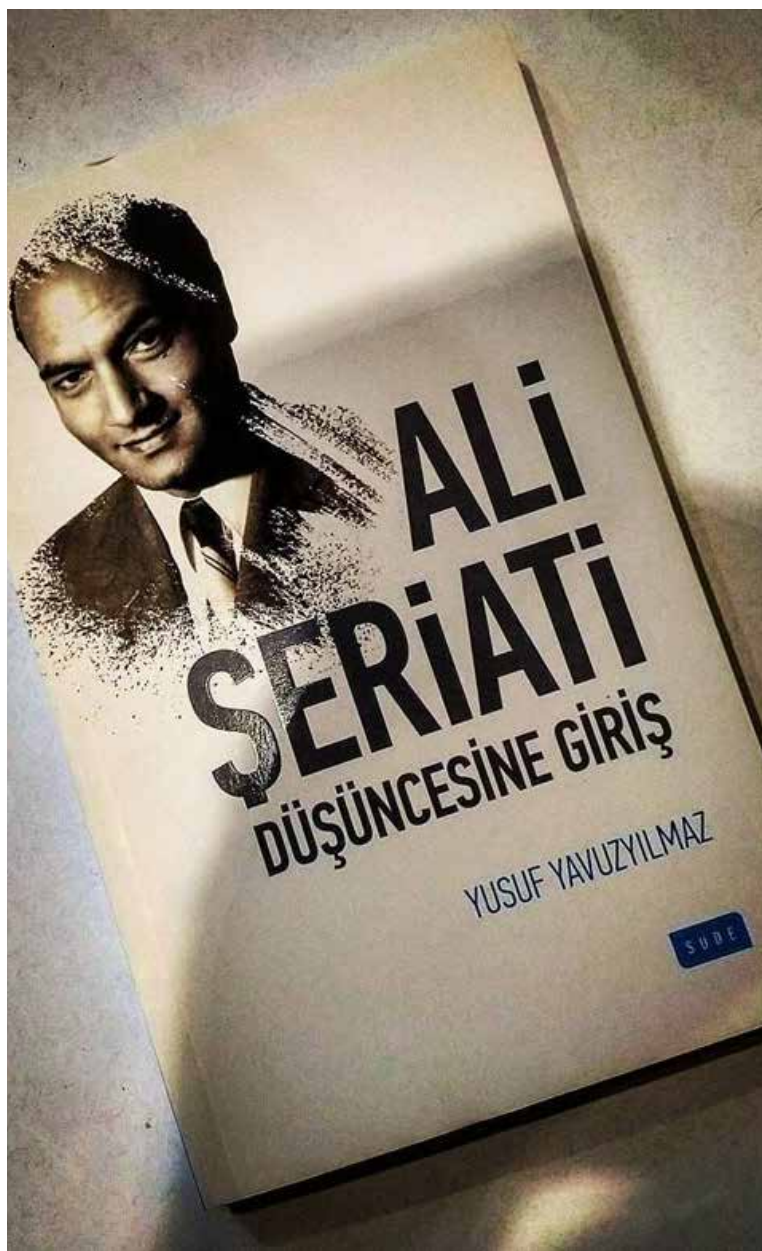
۳. تقویت استدلال انسان

این سه عنصر به لیبرالیسم نزدیک است. اقبال می‌گوید ما می‌خواهیم از جامعه، جهان و انسان، تفسیر معنوی بدهیم. شریعتی هم «عرفان. برابری. آزادی» را مطرح می‌کند. همچنین عبده، بازگان و مطهری در دوران دوم فکری‌اش (۱۳۵۳-۱۳۴۳) هریک به نوعی اصلاح‌گر دینی هستند. اگر بخواهیم دین را به حوزه خصوصی برانیم، نخست با این میراث و دوم با اسلام مشکل دارد. ما ابتدا به خاطر وجود استعمار دو بار انقلاب کردیم و ایران را نجات دادیم، اما آن را به سامانش نکردیم. بعد گفتیم برای به سامان شدنش، باید یک حزب درست کنیم که تمام زندگی‌مان را در آن معنا کنیم، آن هم نشد، حالا من به این نتیجه رسیده‌ام که هر کس را باید سر جای خودش سامان داد، هم حزب نیاز است هم دولت و هم نهاد مدنی. اما به نظرم مادر حزب و دولت، نهاد مدنی

است. بخشی از این نهاد مدنی، نهاد دینی است. حوزه علمیه قم یک نهاد دینی قوی است که گاهی در دعوی بین مردم و حکومت، مردم به آنجا پناه برده‌اند و در آنجا پناه یافته‌اند. حوزه هنوز هم این کارکرد را دارد. ما روشنفکران تعیین تکلیفی با نهاد سنتی دین نداشتیم. ما باید با نهاد سنتی دین تعامل انتقادی می‌کردیم. در اینجا ما به نهادهای دینی فرهنگی می‌رسیدیم و اینها در جامعه مانا بود. در ترکیه به طور نسبی این نهادها شکل گرفته و وقتی نظامیان، احزاب مربوط به نوگرایان اسلامی را محدود و با تعطیل می‌کنند، آنها احزاب دیگری درست می‌کنند.

من به طور کلی از دو منظر به پروتستان‌تیسیم نقد داشتیم؛ یکی نقد درونی، به جریان روشنفکری مسلمان که با روحانیت تعیین تکلیف نکرده و توجه به اینکه روشنفکر مسلمان باید نهادهای خود را داشته باشد و دیگری اینکه اساساً پروژه اصلاح دینی در حال بلا موضوع شدن است. وقتی دین به عرصه خصوصی برود دیگر اصلاح دینی معنا ندارد.

**شریعتی:** در ایران حدود صد. صدوپنجاه سال است که پرداختن به موقعیت دین موضوعیت پیدا کرده است. (اصلاح و یا حتی همین تعبیر پروتستان‌تیزم اسلامی). از بحث نجات اسلام گرفته تا نجات مسلمین و همیشه با توجه به موقعیتش در حوزه اجتماع مطرح شده است. اینکه به چه دلیل این پروژه‌ها ناتمام، ضعیف و بی‌نهاد مانده است دلایل بسیاری دارد که فقط شامل حال این پروژه نمی‌شود. کدام یک از پروژه‌های دیگر توانسته‌اند موجودیت قدرتمندی پیدا کنند؟ طبیعی است که با ورد و جادو نمی‌شود ایده‌ها را تحقق داد. چنانچه همین راه حل به ساحت خصوصی رانده شدن دین هم. باز همان تجربه غربی. نشان می‌دهد که پیش شرط لازم داشته است و پیش شرطش همان چند قرنی است که طی شد و ما درباره‌اش صحبت می‌کردیم. با این همه شکل گرفتن این ایده‌ها (ضرورت پروتست، ضرورت تحمیل رفرم به نهاد رسمی دین، خصوصی کردن دین و...) به نفع جامعه‌ای است که عبور از سنت جهانشمول را تجربه می‌کند و به نظر من زود است که از پیامدش بترسانیم. باید انسان جدید و مؤمن جدید سر برمی‌آورد تا بشود نهادسازی کرد و از موقعیت واسطه‌ها پرسید. اگر نهادسازی صورت نگرفته، این به معنای تعطیلی این پروژه نیست. از اسم نهاد نمی‌سازد و تنها در نهادهای موجود فعال می‌شود، اما کالون نهاد جدید می‌سازد. کدامیک درست‌تر است؟ همیشه این ما نیستیم که انتخاب می‌کنیم. ایجاد تغییر درون نهادهای سنتی و نهادهایی که از پیش موجودند یکی از راه‌هاست، زمینه‌سازی برای تکثیر نهادها هم نوعی شکل دادن



به نیروهای فشار است تا بر یکدیگر اثر بگذارند و تغییر را به همدیگر تحمیل کنند.  
**میثمی:** نظر آقای رحمانی این است که در خود نهادهای موجود تحولات خوبی در حال رخ دادن است.

**شریعتی:** بی شک، اما نمی توان نقش گفتمان های موازی را که بر افکار عمومی اثر می گذارد و از همان مسیر، نهادهای موجود را وادار به انعطاف کرده است نادیده گرفت. پروتستان می گوید باید در کنار کلیسا دانشکده الهیات گشود، یعنی فقیه با دکتر گفت و گو کند. این نظر محمد ارگون هم هست، او می گوید ما باید از علوم جدید کمک بگیریم و با کمک علوم دینی قدیم نمی توان بازاندیشی کرد، اما در برابر این ایده مقاومت نشان داده می شود. تجربه تراژیک شریعتی همین را نشان می دهد (بحث هایی که میان شریعتی و استاد مطهری در می گیرد). پروتستان ها، به موازات نهاد قدیمی دانشکده درست کردند و کلیسا و مناسک و فرم را به نهادهای کاتولیک تحمیل کردند و مؤمن را در برابر انتخاب های متعدد قرار دادند. آیا این فرصتی دیگر برای دیندار ماندن بود یا برعکس شکست دنیای مذهبی به شمار می آمد در تعامل و گاه جنگ بین نهادهای قدیم و جدید است که شهروند آزاد سربر می آورد.

# شریعتی، اهل سنت و فهم دموکراتیک دین

حسین میرزانی

سایت اینترنتی بنیاد فرهنگی شریعتی/۱۳۹۱

... یادم هست قبل از انقلاب به کردستان رفتم و یک شب مهمان آقای مفتی زاده بودم ایشان که یک کرد اهل سنت بود هم می‌گفت کتاب‌های دکتر (شریعتی) را در کردستان پخش و بسیاری را طرفدار دکتر کرده است. هم مارکسیست‌ها به دکتر بد می‌گفتند مثل میرفطروس و هم راست‌ها او را تخطئه می‌کردند مثل شیخ قاسم اسلامی هم سازمان مجاهدین او را تصفیه کرد و هم خود دولت با او بد بود حتی تیپ‌هایی مثل مطهری هم با او خوب نبودند. اما با وجود تمام این مخالفت‌ها باز هم به قدری کلامش نافذ بود که کتاب‌هایش به همه‌ی کتابخانه‌ها راه پیدا کرد و در آخر به مساجد و محلات رفت. هنوز یکی از پرخواننده‌ترین کتاب‌ها کتاب‌های اوست. این خیلی عجیب است که دکتر نقدش نسبت به خلفا به خصوص عثمان بسیار تند است اما با این حال نمیدانم چرا سنی‌ها با او بد نیستند!؟

سعید حجاریان در مصاحبه با ماهنامه «نسیم بیداری» سال اول شماره‌ی ۷  
(خردادماه ۱۳۸۹)

راز این دلبری و بی‌خبری در چیست که حجاریان با شگفتی از آن یاد می‌کند؟ این پرسشی است ذهن سوز ولی راه‌گشا. پرسشی که خود وی نیز هیچ‌گاه تلاشی برای یافتن پاسخی برای آن نکرد و همین پرسش‌های بی‌پاسخ بود که ما را به ورطه‌ی تکرار و تکرار

تجربیات تلخی پرتاب کرد که هزینه‌های گزافی نیز بابت آن پرداختیم چراکه در همین مصاحبه هست که باز او سیاهه‌ی جدیدی از اتهامات برای شریعتی بر می‌شمرد بدون اینکه خوبستن را نیز به قضاوت بنشیند.

با این اوصاف ببینیم مناسبات شریعتی با اهل سنت چگونه سامان یافته بود که او را این چنین نه در میان هم وطنان اهل سنت ماکه در میان تمامی کشورهای مسلمان که اکثریت آنها اهل تسنن می‌باشند محبوب و مقبول واقع شده بود؟

#### مقدمه

پرداختن به این مهم از این رو ضرورت دارد که جهان بیش از هر زمانی به گفتگو و شکیبایی و بردباری و پذیرش تکثر و حقوق برابر انسان‌ها نیازمند است و ماکه خود منادی گفتگوی تمدن‌ها بوده ایم بیش از دیگران و پیش از هر گفتگوی بین تمدنی به گفتگوی با خود و با هم میهنان خود محتاجیم و قبل از دیگری باید خود را و فهم گونه‌گون خود را به رسمیت بشناسیم و بپذیریم و سپس با این پشتوانه‌ی عملی و نظری به گفتگو با دیگران نیز روی آوریم.

نمی‌توان بانگ گفتگو و وحدت و برادری و برابری سر داد اما اندیشه و قرائت او را به رسمیت نشناخت و محلی از اعراب برای او قائل نبود و حق فهمیدن را از او ستاند. برای شکل‌گیری جامعه‌ای که بتوان عدالتی در آن سراغ گرفت و در آن به مسالمت زیست باید که هم را بپذیریم و بشناسیم بدون آنکه خواستار خلع ید افراد از خود شویم و آنان را محکوم به پذیرش همه‌با من سازیم. ضرورت گفتگو میان هم و طنان یک کشور از سویی و ضرورت زیست مسالمت آمیز و بدون خشونت که عقل و عرف و حقوق بشری والهی نیز آن را تایید و تجویز می‌کند از سوی دیگر ما را به این راه رهنمون می‌سازد.

این نوشتار می‌کوشد پاسخی هر چند ناقص به این پرسش دهد. قرائت شریعتی از دین چگونه بود؟

قرائت‌ها و زایش فرق و مذاهب گونه‌گون در اسلام نخستین اگر چه از یک اختلاف سیاسی بر سر جانشینی پیامبر آغاز شد ولی بعدها مبدل به دو جریان و گفتمان غالب در میان مسلمانان با نام تشیع و تسنن گشت و واجد فقه، حقوق، کلام، فلسفه و ... مختص به خود شدند و از سوی دیگر ضرورت همیشگی تفسیر جدید و حتی ترجمه جدید از قرآن در هر عصری بوده و هست و نیاز زمان آن را از اندیشمندان طلب می‌کرد.

فضای صف بندی شده در دهه‌ی چهل و پنجاه بین چپ ارتدکس به ویژه از نوع روسی و چینی آن و راست مذهبی ارتدکس از سوی دیگر منجر به دگماتیسم شدید و غیر قابل انعطافی شده بود که مجال شنیدن دیگر سخن‌ها را بر صاحبان فکر و خرد تنگ کرده بود. در چنین زمانه‌ای شریعتی به ایراد دیدگاه خود می‌پردازد و شروع به ترسیم آن می‌کند.

قبل از ارئه‌ی نظرات او باید ضرورتی را یادآور شویم و آن اینکه شریعتی در قامت یک متفکر شیعی آراء خود را در نقد چگونگی تعیین جانشینی پیامبر با صراحت تمام اعلام کرده و بر صلاحیت و شایستگی امام علی برای جانشینی پیامبر تصریح کرده اما این رای او مانع از این نشد که شریعتی انصاف و عدالت را قربانی رای خود سازد و وجدان و شرافت را منکوب کرده و حقیقت را قربانی مصلحت سازد. به دیگر سخن اینکه طبق این ضرب المثل معروف در فرهنگ ایرانی «عیبش را گفتی هنرش را نیز بگو» او به بیان توصیفی واقعیت در تاریخ با همان شرافت علمی و انسانی و وجدانی خویش می‌پردازد و تاوان این استقلال رای و التزام به حقیقت و روش علمی را می‌پردازد. و البته شریعتی این روش و سلوک خود را وامدار نبی اکرم و امام علی است که برای نمونه به دو یادآوری از سیره و شیوه‌ی انسانی آنان در برخورد با منتقدین و مخالفین اشاره می‌کنیم.

«هنگامی که عبدا... بن ابی سر دسته‌ی خطرناک منافقان مدینه که در طول نه سال از هیچ خیانتی دریغ نکرده بود پس از بیست روز درد جان‌کندن مرد و اسلام از شر بزرگترین دشمن داخلیش آسود. پیغمبر همواره با او مدارا می‌کرد و در برابر خیانتها‌ی ناجوانمردانه وی با تحمل و مهربانی و گذشت، شخصیت او را در میان مردم در هم می‌شکست و نفوذش را در دلها از میان می‌برد. در این جا نیز بر جنازه‌ی دشمن کینه توز خویش شخصا نماز گذارد و در مراسم کفن و دفن وی حضور یافت و تا هنگامی که کار دفن پایان یافت و سرگورش را پوشاندند هم چنان بر سر گور وی ایستاد و این رفتار مومنان را سخت به شگفتی افکند.» اسلام شناسی چاپ دانشگاه مشهد صفحه ۴۰۱ علی شریعتی

و علی تربیت یافته رسول اکرم که به قول مولانا تندیس اخلاص است و منزله از دغل: «... و اما حرمت حقوق انسانی و آزادی اندیشه تا بدانجا که نماز می‌خواند و خوارج که دشمنان خونی وی بودند نمازش را در هم می‌شکستند سخن می‌گفت سخنش را قطع می‌کردند و حتی او را استهزا می‌کردند و او در اوج قدرت بود و هرگز کوچکترین

فشاری بر کسی وارد نساخت<sup>۱</sup> او حاکمی بود که بر پهنه‌های بزرگی در آفریقا حکم می‌راند؛ اما زندانی سیاسی نداشت<sup>۲</sup> حتی یک زندانی سیاسی و قتل سیاسی. و طلحه و زبیر قدرتمندترین شخصیت‌های با نفوذ خطرناکی که در رژیم او توطئه کرده بودند<sup>۳</sup> هنگامی که آمدند و بر خروج از قلمرو حکومتش اجازه خواستند و می‌دانست که به یک توطئه خطرناک می‌روند؛ اما اجازه داد<sup>۴</sup> زیرا نمی‌خواست این سنت را برای قداره بندان و قلداران به جای گذارد که به خاطر سیاست آزادی انسان را پامال کنند.» مجموعه آثار ۲ خودسازی صفحه ۱۴۴ و ۱۴۵ علی شریعتی

شریعتی در عین نقد واقعه‌ی سقیفه به بیان واقعیت‌های تاریخی می‌پردازد و ابایی از اتهام و فحاشی و اعلام ارتداد از سوی افراطیون و دگماتیست‌های مذهبی ندارد و در این راه تا جایی پیش می‌رود که از سوی ارباب دین متهم به سنی‌گری و وهابیت می‌شود. برای ترسیم گوشه‌ای از آن فضای هولناک بد نیست به نامه‌ای که از سوی یکی از اعظام دینی و فقهی آن دوران یعنی علامه آیت... مرتضی‌عسگری به شیخ محمد مهدی شمس‌الدین پس از برگزاری مجلس بزرگداشت از سوی امام موسی صدر نوشته است اشاره کنیم. متن نامه چنین است:

بسمه تعالی

فضیله الحجة الشيخ محمد مهدی شمس‌الدین المبتجل

السلام علیک ورحمت...!

اعتراضات و اخبار و شکایات و پرسش‌های کتبی و شفاهی بسیاری بر من واصل شده است که چرا آقای موسی صدر در فوت علی شریعتی که منکر خاتمیت پیامبر و تحریف‌گر شریعت وی می‌باشد مجلس بزرگداشت با شکوهی به نام خود و مجلس خود. مجلس اعلا شیعیان لبنان برگزار کرد و قبلاً نیز مجالس ترحیمی برای دیگران تشکیل داده بود و ای کاش ایشان بزرگترین فاسق روی زمین را مورد تجلیل قرار می‌داد و بزرگترین دشمن دین را مورد احترام قرار نمی‌داد. در واقع این اقدام وی نوعی تائید از تحریف اسلام و گسترش میدان گمراهی است و من نمی‌دانم که او برای روز قیامت چه پاسخی آماده کرده است؟ و انا الله و انا الیه راجعون. مرتضی‌العسگری سه شنبه ۱۸ رمضان ۹۷ هجری قمری. نشریه پنجره شماره ۵۹ بیستم شهریور ۸۹

این نامه متعلق به یک واعظ یا منبری کم‌سواد یا تحریک شده‌ای نیست بلکه از سوی

یک اندیشمند شناخته شده‌ی دینی صاحب کتب و تالیفات متعددی صادر شده است که از مشاهیر دوران بوده است و مرجعی برای بسیاری از اهل تحقیق و پژوهش و مطالعه.

از سوی دیگر این نوشتار قصد این ندارد که اختلافات سیاسی و فکری و حتی طبقاتی امام علی و سایر صحابه را صرفاً به یک تفسیر و قرائت دینی تقلیل و تنزل دهد و ترسیمی سطحی و کاریکاتورگونه از آن ارائه دهد بلکه ضمن اذعان به این تفاوت‌های مهم به گوشه‌ای دیگر از اندیشه‌ی مغفول مانده و به حاشیه رانده شده ولی بسار ضروری و حیاتی شریعتی می‌پردازد که در سایه‌ی انقلاب و جنگ و رقابت‌های سیاسی و عقیدتی به صندوقچه‌ی فراموشی سپرده شد و این نخست جفایی بزرگ بر شریعتی بود و سپس ستمی بزرگتر بر نسل جوان ایرانی و ساحت اندیشه.

ما باید بیاموزیم که پیش از اینکه از پای و زبان و بازوی خود استفاده کنیم از اندیشه‌ی خود بهره‌گیریم و آنگاه بکوشیم که اختلافات خود را با گفتگو آسان سازیم که دیگر نیازی به کاربرد زور و بازو نخواهیم داشت که این سخن و بشارت خداوند به ایمان‌آوردگان است که: سخن‌ها را بشنوید و بهترینش را انتخاب کنید.

۱- قرائت شریعتی از جریان تاریخی تشیع و تسنن:

«لو علم ابوذر ما فی قلب سلمان فقد كفر» اسلام ابوذر و اسلام سلمان به قدری متفاوت است که اگر ابوذر خبر پیدا کند که سلمان اسلام را چگونه فهمیده، نبوت را خدا را چه جور فهمیده فوری او را تکفیر می‌کند و یا در روایت دیگر هست که فوری او را به عنوان کافر و مرتد می‌کشد. اما هر دو مسلمانند. چرا؟ برای اینکه اعلام این حرفه ارزشش عبارت است از: امکان دادن به همه‌ی اندیشه‌ها و عقل‌ها که در صحنه حرکت و خلاقیت و پیشرفت و پرورش فکری و معنوی آزاد تلاش کنند و جولان اندیشه داشته باشند. این که شخص پیغمبر اعتراف بکند نه در یک مسئله‌ی علمی بلکه در یک مسئله‌ی اعتقادی که یک حقیقت دینی در دو ذهن ممکن است فاصله اش بین کفر و اسلام باشد اما هر دو اسلام است و هر دو بر حق است و هر دو مسلمان بزرگند اعلام این اصل (اصل آزادی اندیشه، آزادی تحقیق و آزادی برداشت و استقلال فهم) برای هر فهمیده‌ی متفکر، جلوگیری از یکنواخت فهمیدن و تقلید عقلی است و بندی یکنواخت اندیشی و قالبی فکر کردن دوران قرون وسطی را از سر عقل‌ها برداشتن و عقل‌ها را آزاد کردن و به هر کس گفتن این که تو حق داری در هر رشته‌ای که کار می‌کنی آزاد





در همان سال‌های آغازین طلوع اسلام را طبق فرمان صریح قرآن و امام علی مردود و محکوم می‌داند و از آن بی‌زاری می‌جوید. به وضوح روشن است که اگر ما مجاز به بی‌حرمتی به دیگری باشیم طبعاً حقی نیز برای او قائل نخواهیم بود و در آن صورت سخن از عدالت گفتن و ندای حق ستانی از ظالمان دادن یک طنز برای سرگمی خواهد بود. شریعتی فهم متکثر و پلورالیستی خود از دین و جریان‌های تاریخی را این چنین بسط و شرح می‌دهد: «اختلاف زاویه‌ی جهت و بینش نه تنها در افراد است بلکه در ملت‌ها و نژادها نیز وجود دارد. نیکلسون می‌گوید: هنر و ادب سامی به جزئیات و واحدها متوجه است و هنر و ادب آریایی به کلیات و پیکره‌ها سامی درخت رامی بیند و جنگل را نمی‌بیند. اختلاف زاویه دید و نیز اختلاف ابعاد معانی و اشیا در افراد و نیز در اجتماعات مختلفه مختلف است. زمان نیز عامل توانایی در تغییر این زوایا و این ابعاد به شمار می‌آید. بنابراین این تعدد و تکثر را نه تنها باید در عرض پذیرفت بلکه در طول نیز باید پذیرفت. زمان نه تنها زوایای دیده ابعاد ادراک و احساس را تغییر می‌دهد بلکه ارزشها سلیقه‌ها و حساسیت‌ها و ذائقه‌ها و شامه‌ها را نیز بی‌رحمانه می‌کشد و می‌زایاند و از این رو نه تنها جهان عناصر بلکه با سرانگشت توانا و خستگی نشناس زمان عالم ارواح و افکار و عواطف نیز محل کون و فساد دائمی است. تاریخ اسلام و مذاهب متعددی که در دامن آن زاییده شده است و هر روز نیز زاییده می‌شود آنچه که در تاریخ اسلام

بیندیشی و از کسی بیم نداشته باشی کسی در تفتیش عقاید تو را نسوزاند و محکومت نکند مجرم نشناسد کافرت نخواند تفسیق و تکفیرت نکند به دست عوام الناس نسپارد و تو آزادی که نتیجه تحقیق را بر خلاف نتایج علمای دیگر هم باشد اعلام کنی. عقلی که تصادم نداشته باشد و عقلی که با مخالف در نیفتد و فکری که دشمن نداشته باشد پوسیده است و می‌پوسد. دیکتاتوری برای چه بد است؟ به قول روسو برای آن که در آن یک تن می‌اندیشد و دیگران حق اندیشیدن ندارند. و این است که جامعه تبدیل می‌شود به یک تن برای یک مغز. پس این سخن پیامبر درباره‌ی ابوذری و سلمان برای چیست؟ می‌خواهد بگوید ابوذری آدم بی‌شعوری است؟! هیچی نمی‌فهمد؟! سطحش پایین است؟ عامی است؟ و سلمان خیلی نابغه است؟! یا نه می‌خواهد بگوید از اسلام دو برداشت و دو تا تلقی وجود دارد و این دو تا تلقی با هم خیلی فاصله دارند و هر دو اسلام هستند. اختلاف علماء امتی رحمه اختلاف میان دانشمندان ما رحمت است. نمی‌گوید که مصیبت است نمی‌گوید که اشکالی ندارد! می‌گوید رحمت است یک مذهب قالبی بخشنامه‌ای دیکته شده نیست. انتخابات سقیفه را دو جور برداشت می‌کنیم. این یک بحث تاریخی است. من یک مورخم تو هم یک مورخ دیگر هستی.»<sup>۱</sup> شریعتی با این تلقی و دین‌شناسی خود از جریان‌شناسی دین در تاریخ ایران و اسلام است که به نقد اندیشه‌ی روحانیت صفوی می‌پردازد و می‌نویسد: «روحانی صفوی بر خلاف عالم شیعی متعصب است تعصب کور بدین معنی که قدرت تحمل و حتی استعداد فهم عقیده و حتی سلیقه‌ی مخالف را ندارد نه تنها مخالف اسلام یا تشیع را بلکه مخالف "آقا" و طرز فکر و ذائقه‌ی آقا! این است که هر چه نپسندد بی‌درنگ تحریم می‌کند و هر که نپسندد بی‌تامل تکفیر! در حالیکه عالم در تشیع علوی: فبشر عباد الذین یستمعون القول فیتبعون احسنه (بشارت ده بندگان که به سخن گوش می‌کنند و بهترینش را انتخاب می‌کنند). روحانی در تشیع صفوی از سؤال می‌ترسد سؤال کردی سؤال دوم جوابش یک دور تسبیح فحش و اتهام و لعن و نسبت‌های ناروا و تفسیق و تکفیر است چنانکه در پاسخ نویسنده‌ای که گفته بود برخی از مطالب فلان کتاب دعا سند ندارد فرموده بود: تو خودت که ادعا می‌کنی بچه‌ی بابات هستی سند داری؟»<sup>۲</sup>

شریعتی بارها با یادآوری این آیه از قرآن که خطاب به پیغمبر نازل شده است که ولا تسبو الذین یدعون من دون... سوره انعام آیه ۱۰۸ و این سخن امام علی که انی اکره ان تکونو سبایین هرگونه دشنام و هتاک نسبت به حتی مشرکان و دشمنان را از سوی مسلمانان

می بینیم<sup>۲</sup> تشیع<sup>۳</sup> درست است که از نظر سیاسی زابیده ی اختلاف بر سر یک مسئله ی سیاسی یعنی طرفداری علی برای احراز زمامداری بوده است<sup>۴</sup> ولی از نظر جامعه شناسی موضوع بسیار پیچیده تر از آن است. چنین می نماید که از همان آغاز پیشوایان اسلام اساس اختلاف دیدها و فهم ابعاد مختلف وحی یا پایه اختلافات مذهبی را که دنباله اش در طول زمان کشیده می شود و از هر پیچستی شاخه های متعددتری می روید<sup>۵</sup> گذاشته اند. گفته هایی از قبیل الطرق الی ... بعدد نفوس اخلاق یا کلم الناس علی قدر عقولهم. نشانه های همین روش است. ... بررسی زبان اسلام این احساس را در آدمی به وجود می آورد که در ریز ظاهری که به چشم های یک بعدی می آید طبقات متراکم و متعددی وجود دارد که برای دیدن آن ها باید نگاه های دیگری داشت و شاید آن چه در اسلام عرفان نام دارد ... عبارت باشد از کوششی که تیزبینان و ژرف نگران خواسته اند رویه ها را بشکافند و به اندرون اسرارآمیز و ثروتمند کلمات و تعبیرات و اشارات پاگذارند و به اصطلاح سمبل ها را کنار بزنند و در ماورا آن به افق های تازه و سرزمین های بدیع برسند ... مسئله ی مهم و عجیب متشابهات در قرآن همین است ... اگر ادب علمی به من اجازه ی ابراز نظریه ای در تاریخ اسلام بدهد، می توانم بگویم که اختلاف اصلی مذاهب را در اسلام، که ثمره ی طبیعی و منطقی اختلاف اصلی در درک ها و مشرب های افراد، اقوام و ازمنه است، پیغمبر و کتابش خود به عمد پایه گذاری کرده اند و بذرها ی این کشته های گوناگون و رنگارنگ را به دست خود در مزارع افکار و ارواح افشانده اند...<sup>۳</sup> بهترین سندی که میزان آزادی سیاسی و دموکراسی واقعی را در آغاز حکومت اسلامی نشان می دهد، خطبه ی خلیفه ی اول است.

## ۲- توصیف شریعتی از خلفا: ابوبکر:

شریعتی در معرفی ابوبکر در آغاز دعوت پیامبر و سپیده دم اسلام می گوید: «او نخستین گرونده ای به پیغمبر از خارج خانه ی پیغمبر است، پدر همسر او، یار غار او و از نزدیک ترین یاران اوست، او هنگامی اسلام خود را آشکار کرد که جز شکنجه و مرگ و تبعید و تنهایی و شکست انتظاری نداشت. هنگامی به پیامبر گروید که حتی در خانواده اش هنوز، جز شخص علی که کودکی ده ساله بود، کسی به او دست بیعت نداده بود، او در مکه سرمایه داری مرفه بود و به خاطر ایمان به دعوت پیامبر، دست از زندگی و ثروتش شست و در مدینه، هم چون کارگری فقیر برای یهودیان کار می کرد، پیغمبر او را برای هجرت خطرناکش انتخاب کرد، در دوران خلافتش هم کوچک ترین تغییری نکرد و

حتی با همه سنگینی بار مسئولیت خلافت، عملگی می کرد تا نان بخورد و معتقد بود که خلافت انجام وظیفه امر به معروف و نهی از منکر است و حق ندارد از بیت المال مردم حقوقی بردارد و چون قانعش کردند که مدتی را برای زندگی است، کار شخصی می کنی، به کار مردم بپرداز و در ازای آن مزدی را که از کار فرمایت می گرفتی، از بیت المال برگیر، با این همه هنگام مرگ، وصیت کرد، مجموعه ی حقوقی را که برداشته حساب کنند و با فروش زره و مرکبش، آن را به بیت المال پس دهند. پسرش محمد بن ابوبکر که شخصیتی بزرگ بود، نه تنها از مقام پدر، مقامی یا ثروتی کسب نکرد، که برعکس، محمد، یار وفادار و محبوب علی (ع) بود و در اوج دشمن ها و خطرات و خیانت های عصر خلافت علی، یاور علی ماند و در جنگ جمل، در کنار علی به جنگ خواهرش عایشه آمد و در مصر که عامل علی بود، جانش را بر سر وفاداری به علی گذاشت و علی چنانش دوست می داشت که او را «محمد بن علی» می خواند!<sup>۴</sup> در باب دوران خلافت و حکومت ابوبکر می گوید: «بهترین سندی که میزان آزادی سیاسی و دموکراسی واقعی را در آغاز حکومت اسلامی نشان می دهد خطبه ی خلیفه ی اول است، وی پس از انتخاب به پیشوایی سیاسی مسلمانان به عنوان یک زمامدار، در یک نطق سیاسی چنین با مردم سخن می گوید: «یا ایها الناس قد ولینکم ولست بخیرکم ولقد وددت ان واحدا منکم قد کفانی هذا الامر فلو وجدتم فی اعوجاجا فقوموه»<sup>۵</sup>؛ مردم! من بر شما حکومت یافتم، اما از شما بهتر نیستم. دوست می داشتم که کسی از شما مرا در این کار جانشین می شد. پس اگر در من کجی یافتید، آن را راست کنید. (عربی گم نام از میان توده بر می خیزد و فریاد بر می آورد که: اگر در تو کجی یافتم با این شمشیر آن را راست خواهم کرد و خلیفه او را دعا می کند. و این نیز سبک سخن علی است. آن که خود را نه تنها یک رهبر سیاسی؛ بلکه مصداق حق و پیشوای هدایت می داند. وی در جواب یکی از افسران که او را بسیار می ستاید و می گوید که من همواره در برابر فرمان تو سراپا گوشم و چشم و به اصطلاح امروز کور کورانه دستور تو را اطاعت خواهم کرد، می گوید: من هرگز چنین ستایش را نمی پذیرم و این حالت را نمی پسندم؛ بلکه دوست دارم آن چه که حق می بینید، آزادانه بهمین بگویید؛ زیرا خود را برتر از آن که به خطایی دچار شوم نمی بینم.»<sup>۵</sup> او (عمر) وقتی به پیغمبر گروید که وی هنوز در خانه ی ارقم مخفی بود و با سی و نه تن، که تمام پیروانش را تشکیل می دادند، در حکومت وحشت و شکنجه و خطر می زیست. در تمام دوران نبوت پیغمبر، همه جا با او بود و از نزدیک ترین اصحاب وی به شمار می رفت. پیغمبر دختر او را به زنی گرفت و شخص علی دختر خویش را به همسری او داد، او

شریعتی در قامت یک متفکر شیعی آراء خود را در نقد چگونگی تعیین جانشینی پیامبر با صراحت تمام اعلام کرده و بر صلاحیت و شایستگی امام علی برای جانشینی پیامبر تصریح کرده اما این رای او مانع از این نشد که شریعتی انصاف و عدالت را قربانی رای خود سازد و وجدان و شرافت را منکوب کرده و حقیقت را قربانی مصلحت سازد... او به بیان توصیفی واقعیت در تاریخ با همان شرافت علمی و انسانی و وجدانی خویش می پردازد...

اسلام را به یک قدرت بزرگ جهانی تبدیل کرد و کمر قوی ترین امپراطوری های شرق و غرب را شکست، او وارث پرشکوه ترین امپراطوری ها و سلطنت های زمین شد و هم چون یک ژنده پوش فقیر می زیست.

عمر بن خطاب: شریعتی در باب خلیفه ی دوم و شناخت خود از نحوه ی ایمان آوردن او به پیغمبر چنین می گوید: «او وقتی به پیغمبر گروید که وی هنوز در خانه ی ارقم مخفی بود و با سی و نه تن، که تمام پیروانش را تشکیل می دادند، در حکومت وحشت و شکنجه و خطر می زیست. در تمام دوران نبوت پیغمبر، همه جا با او بود و از نزدیک ترین اصحاب وی به شمار می رفت. پیغمبر دختر او را به زنی گرفت و شخص علی دختر خویش را به همسری او داد، او اسلام را به یک قدرت بزرگ جهانی تبدیل کرد و کمر قوی ترین امپراطوری های شرق و غرب را شکست، او وارث پرشکوه ترین امپراطوری ها و سلطنت های زمین شد و هم چون یک ژنده پوش فقیر می زیست. پیاده راه می رفت و بر خاک می خفت. او فرزندش را که به شراب خوردن در مصر، متهم شده بود، به دست خود تازبانه زد، می گریست و می زد. با شگفتی پرسیدند: چرا می گریی؟ پس چرا می زنی؟ گفت: عمر قاضی می زند و عمر پدر می گیرد! وقتی هم در بستر مرگ افتاده بود، شرطی را که با شورای خلیفه گذاشت، این بود که فرزند او، عبدا... که به زهد معروف بو، کاندیدای جانشینی او نکنند.» ۶ شریعتی از دوران حکومت او و رفتارش با توده ی مردم چنین می گوید: «بنی عباس در تاریخ اسلام کاری کردند که سرنوشت ما و تاریخ اسلام به این روز افتاد. یک کار عجیب کردند. توده مسلمان تا کوچک ترین ناراحتی از نظر سرنوشت جامعه می دید، کوچک ترین ظلم و ستمی از طرف خلیفه می دید، یا یکی از وابستگان قدرت خلافت را می دید که از مقام خودش سوء استفاده کرده، مردم کوچه و بازار از هر

شغلی به مسجد می ریختند و داد و فریاد و محاکمه و توضیح خواستن و این وضع حساسیت اجتماعی توده مسلمان در زمان پیغمبر بود، در زمان عمر بود، در زمان ابوبکر بود، در زمان علی بود و حتی در زمان دوران بنی امیه بود. معلوم است که بر چنین مردمی نمی شود، "درست و حسابی حکومت کرد" نمی شود آن ها را آرام و فارغ البال به زیر مهمیز کشید! آن ها تا این اندازه "فضول" بودند! همان طور که تا صدای اذان بلند می شد به نماز می رفتند، همان طور هم وقتی که می دیدند عمر، امپراطوری که مصر و ایران و روم را برایشان گرفته، پیرهنی که از غنایم جنگ پوشیده از پیراهن اصحاب دیگر کمی درازتر است) غنیمت ها باید مساوی تقسیم می شد، چه عمر باشد چه یک سرباز) اعتراض کردند که چرا این پیراهن تو بلندتر است؟ مردم به جای این که از او سیاسی گذاری کنند و برایش صلوات بفرستند، که ایران و روم را گرفته و ازش تقدیر کنند، اولین بار محاکمه اش کردند و یقه اش را گرفتند که چرا پیراهن تو از مال دیگران بیش تر است و غنیمتی که تو گرفتی از غنایم دیگر بیشتر بوده؟ تبعیض کرده ای! بعد عمر مجبور می شود. آن هم نه این که سخنگوی اش بیاید به مخبرین توضیحاتی بدهد، نه، می کشندش به مسجد! تا عبدا... پسرش را شاهد بیاورد. می گوید: بیاید تحقیق کنید، نماینده بفرستید، هر جا که می خواهید، نماینده بفرستید، چون من قدم دراز است و مقدار پارچه هایی هم که به همه رسیده بود. و برای بعضی ها کافی بود. برای من کافی نبود، این بود که عبدا... قسمت خودش را به من داد تا از دوتا قوارغ غنیمتی، یک پیراهن برای من بشود و بنابراین این سهم خودم به اضافه سهم پسر عبدا... است. بروید ببینید، عبدا... از این غنیمت ندارد؟ آن ها هم رفتند و تحقیق کردند، بعد تبرء اش کردند! (۷ شریعتی چگونگی گفتمان علی) ع) را با خلیفه ی اول و دوم چنین بیان می کند: «... علی در خانه اش می نشیند و سکوت می کند و شمشیر بر روی مخالفانش نمی کشد چون مخالف داخلی است و بعد بیعت می کند و پشت سر همین ها نماز می خواند و بعد در جنگ ها مورد مشورت قرار می گیرد و برای آن ها خیراندیشی می کند، و مراد و دوستی دارد و در عین حال هرگز چنان که دیدیم تا آخر عمر از سر اصول و مبانی اعتقادی که به آن معتقد بود یک وجب عقب نشینی نکرد و حتی چنان که دیدیم در هیچ یک از مواردی که انتقاد داشت گذشت نکرد، و چنان که دیدیم در شورا برای تأیید رویه دو شیخ خلافت را کنار گذاشت و نابودی خودش را امضا کرد و آن رویه را تأیید نکرد.» (۸ بعد) علی) بیعت می کند و پشت سر همین ها نماز می خواند و بعد در جنگ ها مورد مشورت قرار می گیرد و برای آن ها خیراندیشی می کند، و مراد و دوستی

دارد شریعتی در تحلیل نهایی و کلی خود از عملکرد و سیره و روش دوران زمامداری ابوبکر و عمر معتقد است که: «... در این جا با این که انتقادات اصلی شیعه آن چنان که که از زبان علی تجسم عینی و کامل روح اسلام می شنویم، درست و دقیق است، اما هیچ مورخ منصفی که از تاریخ سیاسی اسلام آگاه است، هر گاه حکومت این دو صحابی نامی پیغمبر را با رژیم های قیصرها و خسروهای تاریخ می سنجد، نمی تواند از اعجاب و تحسین خودداری کند، به عقیده ی من تنها بد اقبالی این دو مرد در این بود که رقیبشان مردی خارق العاده چون علی است و مورخان غالباً آنان را با وی می سنجند و محکوم می کنند. اگر علی در برابر نمی بود حکومت آن دو حکومتی بی نظیر در جهان جلوه می کرد.» (۹ این گونه است که شریعتی راهی نو و دریچه ای تازه به روی باورمندان به وحی و رسول و پیروان علی می گشاید و انسان بالغ و تکامل یافته و متفکر و متعقل و خرد گرا را نه در تعصب خشن و ویران کننده اش و نه در دست کشیدن از اصول و باورهایش، بلکه در عدالت و انصاف و حق گذاری و فتوت و بردباری و آزادگی می داند و می نمایاند و خود از روندگان راهی است که پیامبر و علی از روندگانش بودند چونان که رسول رحمت به معاذ بن جبل، صحابی دانشمند و شایسته ی خود که مامور یمن می شود سفارش می کند: «آسان بگیر و سخت مگیر، بشارت گوی باش، نه نفرتجوی، تو بر قومی وارد می شوی، از تو می پرسند کلید بهشت چیست؟ بگو: شهادت بر این که جز خدای یگانه ای که شریک ندارد خدایی نیست.» (۱۰ هیچ مورخ منصفی که از تاریخ سیاسی اسلام آگاه است، هر گاه حکومت این دو صحابی نامی پیغمبر را با رژیم های قیصرها و خسروهای تاریخ می سنجد، نمی تواند از اعجاب و تحسین خودداری کند. علی شریعتی فضیلت و عدالت و دگرپذیری را از بزرگان آموخت و خود آموزشگر این راه شد، راهی برای فهم این راز بزرگ که زمین و هستی برای همگان است و جایگاه همه ی آفریده ها، همه در نزد خداوندگار جهان برابر آفریده می شوند و از حقوقی برابر برخوردارند و این کردار ما خواهد بود که در نزد دادار آسمان ملاک سنجش مینوی یا دوزخی بودن ماست که یزدان پاک خود داور نهایی آن خواهد بود و ما بندگان کوچک و ضعیف او در جایگاهی نیستیم که رای بر بهشتی و دوزخی بودن بنده ای دیگر دهیم. شریعتی و شاگردان و پیروان و روندگان راه او این آموزه را در زیست خود به اثبات رساندند و شاید مقایسه ای هر چند اندک میان شریعتی و رهروانش با دیگر نحله های فکری و یارقیبانش قضاوت را برای ما آسان تر خواهد کرد. هیچ کس با شریعتی حیات را برای انسانی دیگر نه تنها تنگ نساخت؛ بلکه تاوان دگر پذیری و آزادی جویی را به سنگین ترین وجهی

پرداخت و حتی روشنفکران شریعتی ستیز نیز بدان معترفند و نمی توانند از آن چشم پيوشند. شریعتی و رهروان راه او مدافع همیشگی دفاع از حق اقلیت در برابر اکثریت بودند و هر صاحب فکر و دین و مذهب و مرام و عقیده و قوم و قبیله ای در نزد آنان به صفت انسان بودن و ایرانی بودن عزیز و محترم بودند. جهان ما فراخ است و ماییم که باید دیدگان خود را باز کنیم و این هستی چندین میلیارد ساله را با عمر کوتاه و کودکانه چند ساله ی خود و قوه ی عقلانیتی که هر روز در جستجوی تجربه و نا شناخته ای جدید است نسنجیم و داوری نکنیم و حیات را و زندگی را و زنده بودن و انسان بودن را و اندیشیدن و فهمیدن را برای همگان قائل باشیم و به رسمیت بشناسیم که برای آرامش و صلح راهی و راهی جز این نیست و هم چون کلام خداوندی دعوت کننده ای باشیم و بس و نه تحمیل کننده ای هراسانگیز و نفرت گر. فهم همگانی و دموکراتیک دین از حقوق ذاتی بشر می باشد و این حق در انحصار شخص یا اندیشه ای نیست و اگر این صبوری و برابری دینی گسترده شود و همه از رحمت این شکیبایی برخوردار شوند آنگاه است که می توان گفت جامعه ی اکنون ما گامی فرا پیش نهاده است، برای تحقق هویت ملی و وحدت ملی در سایه ی کثرت ادیان، مذاهب و فرقه ها و اقوام ایرانی. برای اثبات ندای ایران برای هر ایرانی و اصل آزادی فهم و اندیشه در دین نبوی هیچ روشی گویاتر از پذیرش بلورال و متکثر آدمیان از پدیده ها نیست و هیچ تبلیغی بلیغ تر از این برای تمدن ایرانی و اسلامی نیست. روایت متعصبانه و متصلبانه از دین نه تنها خدمتی به دین نیست؛ بل چهره ی دین را عبوس و خوف انگیز می سازد. چهره ی متبسم و انسان نواز و عدالت گستر دین را در ندای ابو سعید ابوالخیر، ابوالحسن خرقانی، مولانا، حافظ و اقبال لاهوری و طالقانی می توان دید یا در صورت خوارج و اخباریون و سلفیون و طالبان و واعظان و فقیهان شحنه شناسی که جز تکلیف و حدود و نکیر و منکر و ارتداد و کفر و دوزخ و عذاب و درفش چیز دیگری از دین برای جوانان ما و مردم این عصر ندارند؟! شریعتی اولین این راه دشوار و سترگ نیست و آخرین آن نیز نخواهد بود. علی شریعتی در دامن فرهنگ ایران زاده شد و در زیر بارش وحی بالیده شد و دیده گانش را تا جایی بالا برد که بتواند جهان را این گونه ببیند و به ما بشناساند آن طور که خود می گوید: «... امروز همان اندازه که به ابوذر غفاری صحابی پیغمبر مومنم و از تصور اول لذت می برم، چارلی چاپلین هم که درست در همین مرز او زندگی هنری و کمیک خود را تمام می کند، محبوب من است، او هم یار دلسوز بشر است. او هم همه ی عمر به معانی مطلق انسانی، به جامعه ی بشری به سرنوشت انسان وفادار مانده است. من مدت

هاست در روح خودم تمرین کرده ام تا این حالت به صورت طبیعی من در آید تا دیوارهای محکم محیط محدود و کم عمق خودم را بشکنم تا در تعقیب افکار از این زیرزمین به آن زیرزمین نخزم و بر روی بالکن بلندی بیایم و دنیا را ببینم. «این سخن کسی است که در دهه ی پنجاه خورشیدی و دهه ی هفتاد میلادی می زیسته است دهه ای که جنگ های چریکی و ایدئولوژیک و ضد امپریالیستی در اوج خود بین اردوگاه شرق و غرب، بین رزمندگان و پارتیزان های آمریکای لاتین و خاور دور و ایران باجهان سرمایه داری در جریان بوده است. دهه ای که صف بندی ها و خط کشی های ایدئولوژیک و سیاسی اجازه ی کوچکترین خروج از کلیشه ها و رسمیت های زمانه را به افراد نمی داد و کسی را جسارت ورود به دنیاها ی غیر فرقه ای و غیر بخشنامه ای را نداشت. پس ما نیز باید بیاموزیم که شریعتی دعوتی بود برای آموختن. نزدیک به چهار دهه از روزگار شریعتی می گذرد و ما هنوز در آغاز دهه ی نود خورشیدی در چگونگی رفتار خود و فهم خود از یکدیگر مانده ایم. رفتار شریعتی در مواجهه با آیت ... مطهری علی رغم برخوردها و حمله های صریح مطهری به شریعتی بسیار آموزنده است. شریعتی چه در ظاهر و چه در باطن چه در خطابه و چه در خفا کوچکترین بی حرمتی و ناشکیبایی و غضب از خود بروز نداد و کسی سراغ ندارد که وی علیه مطهری موضع خصمانه گرفته باشد و کینه و نفرتی از خود بروز داده باشد. باشد که ما نیز در برخورد با رقیبان و مخالفین و دگراندیشان و دگرباشان گونه ای رفتار کنیم که مدعی آن هستیم، و آن همانا تکرر و تنوع و شکیبایی و صبوری و عدالت و انصاف و حق آزاد فهمیدن و بیان کردن و زیست بدون هراس و عذاب است. به نظر می رسد برای درک مشترک از هم و از نگاه شریعتی به مقوله ی تکرر گرایي در دین فرق و مذاهب و عقاید و مشرب ها مرور ی بر کتاب اسلام شناسی دانشگاه مشهد و کتاب باز شناسی هویت ایرانی اسلامی و مجموعه آثار ۲ خودسازی شریعتی خالی از فایده نباشد، اگر چه دیدگان پر مهر خوانندگان این نوشتار خاصه ایرانیان و مسلمانان اهل سنت قطعاً آن را از نظر گذرانده اند و خود بهتر از هر کس داوری خواهند کرد. در پایان این نوشتار را تقدیم می کنم به روح بلند تازه پر کشیده ی مهندس عزت ... سبحانی و دختر مظلوم و معصومش هاله سبحانی دردمند آزاده ای که برای تحقق تفاهم و تکرر و آزادی نوع بشر و اندیشه ی ایران برای ایرانیان رنج ها و مرارت ها کشید. صداقت و شفقت و شرافت و متانت و حجب و حیا و طهارت و معصومیت و مظلومیت و پاکدامنی و پاکدستی کلماتی هستند که در نزد اینان جانی دوباره گرفتند و معنی و طراوت تازه ای یافتند.

## منابع

- ۱- مجموعه آثار ۲۶، صفحات ۱۷۵ تا ۱۷۱ علی شریعتی
- ۲- مجموعه آثار ۹، تشیع علوی و تشیع صفوی، صفحات ۵۶ و ۵۲۳- مجموعه آثار ۲۸، روش شناخت اسلام، صفحات ۳۰۵ تا ۲۹۹۴- مجموعه آثار ۲۶، صفحه ۳۰۴ و ۳۰۳۵- مجموعه آثار ۳۰، اسلام شناسی، دانشگاه مشهد صفحه ۳۰ و ۲۹۶- مجموعه آثار ۲۶، صفحه ۳۰۴۷- مجموعه آثار ۲۰، چه باید کرد؟، صفحه ۲۱۳ و ۲۱۲۸- مجموعه آثار ۲۶، صفحه ۱۸۹۹- مجموعه آثار ۲۹، حسین وارث آدم، صفحه ۳۵۶۱۰- مجموعه آثار ۳۰، صفحه ۳۹۱۱۱- مجموعه آثار ۳۴، نامه ها صفحه ۶۹

# رفرم دینی به مثابه پروژهی اجتماعی آری یا نه؟

نشستی با حضور علی قاسمی، سیاوش ستاری و سوسن شریعتی  
دفتر بنیاد فرهنگی شریعتی / دی ۱۳۹۶

بنیاد شریعتی در تاریخ ۱۳ دی ۱۳۹۶ نشستی تحت عنوان «رفرم دینی به مثابه پروژه اجتماعی؛ آری یا نه؟» با حضور آقایان علی قاسمی، پژوهشگر و سیاوش صفاری مدرس دانشگاه در کره جنوبی و مؤلف کتاب «فراسوی شریعتی: مدرنیته، جهان وطنی و اسلام در اندیشه سیاسی ایرانی» که به تازگی به زبان فارسی ترجمه شده است و با مدیریت سوسن شریعتی، برگزار کرد. در این نشست دو رویکرد ایجابی و انتقادی نسبت به پروژه رفرم دینی به مثابه پروژه اجتماعی در نگاه شریعتی مورد بحث سخنرانان و شرکت کنندگان قرار گرفت. این مراسم با حضور و مشارکت آقایان جواد کاشی، عباس منوچهری، فرید خاتمی، امیر رضایی و خانم سارا شریعتی با پرسش و پاسخ به پایان رسید.

سوسن شریعتی در مقدمه گفت: سوال اینست که آیا رفرم دینی به عنوان پیش شرط دموکراسی و تحقق جامعه مدرن همچنان می تواند معتبر تلقی شود یا خیر؟ این پروژه امروزه از سوی برخی از روشنفکران و متفکرین علوم اجتماعی مورد نقد قرار می گیرد و فاقد اعتبار دانسته می شود و مورد بحث و مناقشه است. آقای سیاوش صفاری و آقای قاسمی این پرسش را به بحث می گذارند.

متن زیر گزارشی کوتاه از این نشست است.

امروز می‌خواهم در باره اصلاح دینی به مثابه یک پروژه اجتماعی صحبت کنم؛ پروژه‌ای که شاید بتواند در مواجهه با تضادها و چالش‌های عمده جامعه ما نقشی مؤثر و مترقی ایفا کند. این به معنی نادیده گرفتن ظرفیت‌های معرفتی و هستی‌شناسانه پروژه اصلاح دین نیست. اما به گمان من در شرایط امروز جامعه ما اولویت را باید به مسائل عینی و فوری تر همچون فقر و نابرابری، تبعیض‌های جنسیتی، و موانع استقرار دموکراسی و حقوق شهروندی داد. آنچه که در پیوند با اصلاح دین به نظر می‌رسد را به اختصار و در ذیل چهار گزاره طرح می‌کنم.

گزاره اول مربوط می‌شود به نقش دین در عرصه عمومی و کارکرد اجتماعی آن در جوامع انسانی.

تا آنجا که من می‌فهمم، در علوم اجتماعی مدرن حداقل دو نگاه کلی نسبت به بود و باش دین/دینداری در جوامع انسانی وجود دارد. یکی نگاه امیل دورکیم و دیگری نگاه ماکس وبر. امیل دورکیم کتابی دارد با عنوان "صور بنیانی حیات دینی" که در ایران هم به ترجمه باقر پرهام منتشر شده است. در این کتاب دورکیم معتقد است که "پرستش و ایمان" (در اشکال مختلف آن) بخشی ابدی و جدایی‌ناپذیر از حیات اجتماعی انسان است. از طرف دیگر ما دیدگاه ماکس وبر در کتاب "جامعه‌شناسی دین" را داریم. دیدگاه و پیش‌بینی ماکس وبر این است که در جهان مدرن، و در اثر پیشروی عقلانیت و عرفی‌زدائی از عرصه عمومی، دین از عرصه عمومی عقب‌نشینی می‌کند و نقش آفرینی پیشین خود در حیات و تحولات اجتماعی را از دست می‌دهد.

این دو دیدگاه در اوایل قرن ۲۰ مطرح شدند. کتاب دورکیم در سال ۱۹۱۲ منتشر شد، و کتاب وبر در سال ۱۹۲۰. حدود یک قرن بعد، دیدگاه‌هایی که دورکیم و وبر مطرح کردند هنوز در علوم اجتماعی مدرن مدافعان و شارحان خود را دارند.

دیدگاه وبر امروز توسط کسانی مثل پپیا نوریس و رونالد اینگلهارت (هر دو از اساتید علوم سیاسی در آمریکا) نمایندگی می‌شود. نوریس و اینگلهارت در کتاب "قدسی و عرفی: دین و سیاست از منظر جهانی" می‌گویند گرچه در قرن ۲۱ هنوز هم دین نقش عمده‌ای در زندگی اجتماعی خصوصاً در جوامع پیشا-صنعتی و در حال توسعه دارد، ولی روند کلی تحولات جهان به سمت همان عقلانیت و عرفی‌زدائی مورد نظر ماکس وبر است؛ کمالینکه سکولاریزاسیون در شئون مختلف زندگی اجتماعی هم اکنون در جوامع

صنعتی و پسا-صنعتی محقق شده است.

از طرف دیگر حوزه کاسانوا (جامعه‌شناس اسپانیایی-آمریکایی) یا کورنل وست (فیلسوف آمریکایی) همچون دورکیم دینداری را بخشی همیشگی و جدایی‌ناپذیر از حیات و تحولات جوامع انسانی می‌بینند، و اشاره می‌کنند که بر خلاف پیش‌بینی وبر حتی در جوامع پسا صنعتی مثل اروپای غربی و آمریکای شمالی ما با پدیده‌های "بازگشت دین" و "جنبش‌های نوپدید دینی" مواجه هستیم.

من صحبت امروزم را بر اساس دیدگاه دورکیمی پیش می‌برم. پس گزاره اول بحث من این است که در گذشته، حال، و آینده جوامع انسانی، دین بخشی لاینفک از زندگی اجتماعی بوده و هست.

گزاره دوم بحث من ادامه و نتیجه منطقی گزاره اول است. تا وقتی که دین در جوامع انسانی بود و باش دارد، اشکال مختلف دینداری و انواع و اقسام پروژه‌های احیا و اصلاح دین هم وجود خواهند داشت. یعنی اگر ما قول دورکیم در باره ابدی بودن تجربه اجتماعی دین را بپذیریم، این را هم باید ببینیم که چه در طول تاریخ، چه در زمانه فعلی ما، و چه در آینده، ما اشکال متنوع دینداری داریم و خواهیم داشت، از ارتجاعی و مصلحت‌اندیشی، تا تحول‌خواه و انقلابی.

این همان مذهب علیه مذهب علی‌شریعتی است. یعنی فرض شریعتی هم مثل دورکیم این است که دین بخشی لاینفک از تجربه بود و باش اجتماعی انسان است، و بر اساس این فرض نتیجه می‌گیرد که همیشه اقسام متفاوت و حتی متضاد دینداری وجود خواهند داشت، و در بزنگاه‌های تاریخی این اشکال ناهمسان دینداری در مقابل هم قرار خواهند گرفت.

پس گزاره دوم تنوع دینداری و تنوع پروژه‌های احیا و اصلاح دین است.

گزاره سوم و هسته اصلی بحث امروز من این است که همه اقسام اصلاح دینی الزاماً و به یک اندازه دارای ظرفیت‌های مترقی برای پاسخگویی به تضادها و چالش‌های فعلی جامعه ایران نیستند. به گمان من فقط نوع خاصی از اصلاح‌گری دینی که می‌توان آن را الهیات رهایی بخش نامید دارای چنین پتانسیلی است.

چرا می‌گوییم یک نوع خاص؟ چون در همین حوزه جوامع مسلمان ما با انواع و اقسام پروژه‌های "اصلاحی" مواجه هستیم. چنانکه از اواخر قرن ۱۹ به این سو جنبش‌های زیادی با شعار اصلاح دین ظهور کرده‌اند، منجمله انواع جنبش‌های سلفی. مثلاً در یمن ما "جماعت اصلاح یمن" را می‌بینیم که یک جنبش سلفی اسلام‌گرا و محافظه کار است. یا در جنوب هند "جنبش اصلاحی کرایالا" را می‌بینیم که آن هم جنبشی است



مثال اول مربوط میشود به نقش الهیات رهایی بخش در پیشبرد پروژه "رهایی بخشی سیاسی" یا "عدالت سیاسی".

ساموئل هانتینگتون در کتاب "موج سوم: گذار به دموکراسی در پایان قرن بیستم" می‌گوید که موج سوم دموکراسی که از نیمه دهه ۱۹۷۰ شروع شد و تا پایان دهه ۱۹۸۰ در جنوب و شرق اروپا، آمریکای لاتین، و آسیای شرقی ادامه داشت، یک موج عمدتاً کاتولیک بود. در همین کتاب هانتینگتون توضیح میدهد که یکی از دلایل پیدایش موج سوم دموکراسی اصلاحاتی بود که در دهه ۱۹۶۰ در جریان شورای دوم واتیکان در کلیسای کاتولیک انجام شد. در حقیقت در جریان این اصلاحات بود که مبانی مذهبی کاتولیسیزم با مفاهیمی مثل دموکراسی، آزادی‌های فردی و اجتماعی، و حقوق شهروندی آشتی داده شدند. باز در جریان همین اصلاحات بود که جنبشی با نام "الهیات رهایی بخش کاتولیک" در اروپا و آمریکای لاتین پدیدار آمد که خوانشی چپ‌گرایانه و سوسیالیستی از تعالیم مسیحیت کاتولیک بود. هانتینگتون معتقد است که در آمریکای لاتین "الهیات رهایی بخش" نقش مهمی در پیشبرد جنبش دموکراسی خواهی ایفا کرد.

در همین دوران، یعنی در دهه‌های ۶۰ و ۷۰ میلادی، در آمریکا جنبش "الهیات رهایی بخش سیاهان" پدیدار میشود که چهره کلیدی آن یعنی جیمز کون نخستین بار در سال ۱۹۶۹ و در کتاب "الهیات سیاهان و قدرت سیاهان" مبانی الهیات رهایی بخش سیاهان را تبیین و تشریح کرد. الهیات رهایی بخش سیاهان هم جنبشی است اصلاحی که سنت و ارتدکسی مسیحیت آمریکایی را به چالش می‌کشد و خوانشی انقلابی، رهایی بخش، و سلطه ستیز از دین ارائه میدهد. بسیاری از فعالان جنبش مدنی سیاه پوستان در آمریکا، منجمله دکتر مارتین لوتر کینگ، تحت تاثیر جنبش الهیات رهایی بخش سیاهان بودند. اگر برگردیم به مورد خاص ایران، اینجا هم در دوره پهلوی و خصوصاً در شرایط سرکوب سیاسی بعد از کودتای ۲۸ مرداد الهیات رهایی بخش شریعتی در خدمت تبیین یک فعالیت انقلابی برای نفی سلطه‌گری سیاسی بود. در دوره پس از انقلاب هم و در شرایط حاکم شدن جریان اسلام‌گرا، خوانش‌های دموکراتیک از اسلام (با همه کاستی‌ها و محافظه‌کاری‌های این خوانش‌ها) به طور کلی در خدمت نقد اسلام‌گرایی بوده‌اند و میتوانند در آینده هم به پیشبرد پروژه دموکراسی خواهی کمک کنند.

مثال دوم مربوط میشود به نقش الهیات بخش در پیشبرد پروژه "رهایی بخشی اقتصادی" یا "عدالت اقتصادی".

هر سه نمونه الهیات بخش که در مثال قبلی به آنها اشاره کردم (الهیات رهایی بخش

سلفی و بنیادگرا.

به همین خاطر است که من میان اقسام اصلاح دینی تفاوت قائل میشوم، و فقط از شکلی از اصلاح دینی دفاع می‌کنم که در خدمت پروژه رها سازی انسان از روابط سلطه باشد. یعنی وقتی من می‌گویم اصلاح دینی هنوز موضوعیت یا ضرورت دارد، طبیعتاً منظورم اصلاح دینی مورد نظر سلفی‌ها نیست، یا آن شکل از اصلاح دینی که سرمایه داری، و اقتصاد بازار آزاد، و نولیبرالیسم را توجیه می‌کند. دفاع من صرفاً از آن شکلی از اصلاح دینی است که روابط سلطه استعماری، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، نژادی، جنسیتی، و معرفتی را به چالش می‌کشد و به دنبال "عدالت" در همه این زمینه‌هاست؛ عدالت سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، جنسیتی، نژادی، و غیره. این همان الهیات رهایی بخش است که در سنت‌های مختلف دینی (یهودیت، مسیحیت، هندویسم، بوداییسم، اسلام) وجود دارد، و به گمان من در ایران برجسته‌ترین نماینده آن شریعتی است.

اینجا می‌خواهم با چند مثال مشخص نشان دهم که چگونه اصلاح دینی از نوع الهیات رهایی بخش میتواند در خدمت پروژه رهایی انسان باشد. این مثال‌ها مختص به ایران نیست و سعی من بر آن خواهد بود که بحث را از منظری جهانی و تطبیقی پیش ببرم. در عین حال تلاش می‌کنم تا ظرفیت‌های الهیات رهایی بخش شریعتی و نو-شریعتی برای پیشبرد پروژه رهایی بخشی انسان از روابط سلطه را برجسته کنم.



کاتولیک در آمریکای لاتین؛ الهیات رهایی بخش سیاهان آمریکا؛ و الهیات رهایی بخش شیعه علی شریعتی در ایران) همزمان هم به دنبال عدالت سیاسی- اجتماعی بودند و هم به دنبال عدالت اقتصادی.

الهیات رهایی بخش سیاهان در آمریکا به همان نسبت که تبعیض های حقوقی و سیاسی را به چالش می کشید، به فرودستی اقتصادی سیاهان آمریکا و به شرایط فقر هم توجه داشت. به همین دلیل هم بود که در سال ۱۹۶۸ مارتین لوتر کینگ و شبکه ای از کلیساهای الهیات رهایی بخش سیاهان "کمپین مردم فقیر" راه اندازی کردند.

در آمریکای لاتین هم مساله عدالت اقتصادی همواره از اولویت های الهیات رهایی بخش کاتولیک بود. حتی امروز، با آنکه الهیات رهایی بخش آن اقبال پیشین را ندارد، کلیساهایی که زمانی مبلغ الهیات رهایی بخش بودند نقش مهمی در بسیج توده های فقیر و مبارزه برای عدالت اقتصادی بازی میکنند. مثلا در برزیل در دهه ۸۰ میلادی جنبشی ایجاد شد به نام "جنبش کارگران روستایی بدون زمین". در این جنبش که امروز کماکان ادامه دارد و در راستای باز توزیع زمینهای زراعی فعالیت می کند، فقرای بی زمین اراضی غیر مولد را اشغال و دولت را وادار به واگذاری این اراضی میکنند. کلیساهای الهیات رهایی بخش نقش مهمی در بسیج فقرای روستایی، شناسایی زمین های غیر مولد، و هماهنگ کردن کمپین های اشغال زمین بازی میکنند، و در این راستا با گروه ها و کنشگران چپ کمونیستی و سوسیالیستی همکاری نزدیکی دارند. نکته جالب دیگر اینکه مناسبی که این فقرای روستایی در کمپین هایشان به جا می آورند (سرود هایی که میخوانند، نشانه هایی که حمل میکنند) برگرفته از مراسم آیینی کلیساهای الهیات رهایی بخش است.

اگر برگردیم به ایران و به الهیات رهایی بخش شریعتی، میبینیم اصلاحی که شریعتی در دینداری انجام میدهد و خوانشی از اسلام که او در نظر دارد کاملاً در خدمت تغییر شرایط به نفع طبقات فرودست یا همان "مستضعفین" است. این را بیشتر در مقاله ای با عنوان "دوگفتمان هوادار مستضعفین در انقلاب ۱۳۵۷" به تفصیل توضیح داده ام. شریعتی با استناد به آیه ۵ سوره قصص می گوید که در جهان بینی قرآن جهت و دیالکتیک تاریخ به سوی رهایی و پیروزی نهایی فرودستان و "مستضعفین" است. دقیقاً از همین منظر شریعتی معتقد است که انحراف اصلی در اسلام از زمانی آغاز شد که فقه اسلام تبدیل شد به ابزاری برای توجیه و تحکیم روابط سلطه اقتصادی. و میافزاید که جهت اصلاح دینی باید احیای تعهد اسلام به طبقه فرودست و مستضعف باشد.

در "جهت گیری طبقاتی اسلام" دفتر اول "شریعتی بیان بسیار صریحی در این باره

دارد. می گوید: "تمام اقتصاد اسلامی را نگاه کنید، اقتصاد خرده بورژوازی است! ... فقه ما را نگاه کنید، فقه خرده بورژوازی است، کرایه و اجاره و کاسبی و شش پول و دو پول و فلان تگه زمین و مالکیت آن، و از این چیزهاست! متعلق به طبقه متوسط و نیازهای اقتصادی طبقه متوسط است، اقتصاد [اسلامی] ما چنین اقتصادی است و وابسته به اینهاست. اسلام را باید از این رابطه نجات داد. به نظر من هدف این است، به غیر از این رسالت، به هر چیزی خیر یا شر، حقیقت یا باطل سرمان را گرم کنیم از مسئولیت و رسالتمان جدا افتاده ایم."

گرچه خود شریعتی به صورت نظام مند دست به چنین اصلاحی نزد، اما مقدمات این اصلاح را می شود در آثارش دید. مثلاً در "جهت گیری طبقاتی اسلام" دفتر دوم، "شریعتی از دید فقه رهایی بخش به بازخوانی بعضی از اصول فقهی میپردازد، منجمله مفهوم فقهی "تسلیط" یا مالکیت. شریعتی می گوید در حال حاضر فقه اسلام از اصل "تسلیط" برای دفاع از مالکیت خصوصی استفاده می کند. در صورتی که در یک خوانش رهایی بخش فقهی، میشود "تسلیط" را به عنوان حق کارگر بر نیروی کار خودش و ارزش افزوده ای که تولید می کند باز تعریف کرد. در مورد اصل فقهی "ضرر" هم شریعتی دیدگاه مشابهی دارد و می گوید در حال حاضر فقه اسلام فقط ضرر زدن به مالکیت را منع می کند و در مورد استثمار کارگر (که آن هم شکلی از ضرر است) هیچ نمی گوید.

با توجه به مرکزیت فرودستان در اندیشه دینی شریعتی، طبیعی بود که در طی انقلاب ۱۳۵۷ بخش هایی از طبقه فرودست جذب گفتمان انقلابی او شوند. و اینکه در دهه اول پس از انقلاب میبینیم که حاکمیت یک سری سیاست های باز توزیع ثروت و بهبود وضعیت فرودستان را به اجرا می گذرد باز تا حد قابل توجهی در اثر نفوذ الهیات رهایی بخش شریعتی در ایران پسا انقلابی است. به اعتقاد من، یکی از جنبه های اندیشه شریعتی که در سال های اخیر حتی در میان پیروان و هواداران او مغفول مانده همین مساله رهایی بخشی اقتصادی و اولویت دادن به وضعیت فرودستان است.

مثال سوم مربوط میشود به نقش الهیات رهایی بخش در پیشبرد پروژه "رهایی بخشی جنسیتی" یا "عدالت جنسیتی".

در بحث امروز ما پیرامون موضوعیت، ضرورت، یا اهمیت اصلاح دینی این مثال خاص میتواند روشن کننده باشد. چرا که در هر جامعه و هر زمانی که از دین (لااقل قرائت خاصی از دین) در جهت تحکیم و باز تولید روابط مرد سالارانه استفاده شود، عده دیگری هم می آیند و با قرائت های متفاوتی از دین مرد سالاری و پدر سالاری را به چالش میکشند.

برای نمونه امروزه میبینیم که در بسیاری از جوامع مسلمان اکثریت یا بخش عمده از جمعیت خواهان اجرای احکام شریعت در رابطه با حضور زنان در جامعه و روابط میان زن و مرد هستند. یعنی نظر سنجی‌ها نشان میدهند که در خیلی از کشورهای مسلمان اکثر مردم معتقد نیستند که مرد و زن باید سهم برابری از ارث داشته باشند؛ معتقد نیستند که زنان باید در انتخاب پوشش آزاد باشند؛ و مخالف حق طلاق برای زنان هستند. طبیعی است که در این کشورها اصلاح فمینیستی دین و اصلاح فمینیستی شریعت اسلام نقش مهمی در پیشبرد پروژه‌های بخشی جنسیتی ایفا می‌کند. بنابراین در مراکش کسی مثل فاطمه مرنیسی دست به اصلاح دین از موضع فمینیستی میزند، یا امینه وادود در میان مسلمانان سیاهپوست آمریکا، یا بسیاری دیگر از اصلاح‌گران مسلمان که دغدغه "عدالت جنسیتی" دارند در جوامع دیگر. در ایران هم کسانی مثل اعظم طالبانی، ناهید توسلی، مینو مرتاضی لنگرودی، زیبا میرحسینی، لاله بختیار، و بسیاری دیگر سعی کرده‌اند پروژه اصلاح فمینیستی دین را پیش ببرند.

در اندیشه شریعتی هم با آنکه رگه‌هایی از این دیدگاه وجود دارد، اما این رگه‌ها تبدیل به یک نگاه منسجم "عدالت جنسیتی" و یک خوانش فمینیستی از اسلام نمی‌شوند. اما همان طور که در کتابم توضیح داده‌ام، نو-شریعتی‌هایی همچون رضا علیجانی، یوسفی اشکوری، و دیگران با کاربست رویکرد اصلاحی شریعتی به خوانش‌های فمینیستی از اسلام دست زده‌اند.

گزاره چهارم و پایانی مربوط میشود به محدودیت‌های اصلاح دینی به مثابه یک پروژه اجتماعی. تا اینجا از قابلیت اجتماعی اصلاح دین گفتم، اکنون در پایان میخواهم محدودیت و چالش اصلی آن را نیز در نظر بگیرم. بحث اصلی من اینجا این است که حتی اگر اصلاح دینی شرطی لازم برای رهایی بخشی انسان از روابط سلطه باشد (که من معتقدم چنین است)، اما شرط کافی نیست.

بر اساس آنچه تا کنون گفته‌ام، الهیات‌هایی بخشی شکلی از اصلاح دین است که به مؤمنان یک منبع الهام، یک امکان گفتمانی، یک زبان نظری، و یک منظومه مفاهیم میدهد برای نقد سلطه‌گری سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، و جنسیتی. به بیان دیگر، الهیات‌هایی بخشی زبانی مومنانه است برای به چالش کشیدن روابط سلطه. اما این الهیات‌هایی بخشی، با همه مختصاتی که اینجا برشمردم، فقط زمانی میتواند موفق باشد که خود را بخشی از پروژه کلی‌رهایی بخشی ببیند و برای رها سازی انسان‌ها از روابط سلطه با گروه‌های دیگر منجمله‌های کارگران، زنان، و چپ‌های سکولار

همصدایی و همکاری داشته باشد.

معنای دیگر این چالش این است که الهیات‌هایی بخشی با اینکه یک پروژه مومنانه است، اما نمی‌تواند صرفاً پروژه‌ای باشد برای مؤمنان. الهیات‌هایی بخشی پروژه‌ای مومنانه است به این معنی که از ظرفیت‌هایی الهام بخش و بسیج‌کننده دین استفاده می‌کند. اما مومنانه بودن این پروژه طبیعتاً نمیتواند به معنی این باشد که عدالت و رهایی از روابط سلطه را فقط برای مؤمنان بخواهد. هدف الهیات‌هایی بخشی باید رهایی همه فرودستان از روابط سلطه باشد، و برای رسیدن به این هدف الهیات‌هایی بخشی چاره‌ای جز به رسمیت شناختن چندگونگی، چندصدایی، و چند وجهی بودن تاریخی و امروزی پروژه سلطه‌ستیزی و رهایی بخشی ندارد.

### نقد روش شناختی اصلاح دینی

#### سخنران: علی قاسمی

شریعتی یکی از پیشروان تحول خواهی در ایران معاصر است که با مشی اصلاح دینی به قصد تحول اجتماعی و فرهنگی به مبارزه علیه انحطاط موجود و عقب ماندگی برخاسته بود. آنچه از فحوای گفتاری و نوشتاری او در خصوص مشی اصلاحی اش از حیث ترمینولوژیک برمی آید در سه وجه یا صورت خلاصه می‌شود: ۱) به کارگیری عبارت نهضت بیداری اسلامی که ناظر بر گذشته‌ی تاریخی (از عصر سید جمال الدین اسدآبادی به بعد) و هم پویای بیداری استقلال خواهانه و آزادخواهانه و عدالت جویانه نیروهای ملی و مذهبی است؛ ۲) رویکرد روش شناختی به مثابه ابزار یا روش در خدمت هدف یا اهداف؛ و ۳) پروتستان‌تیسیم اسلامی به مثابه پروژه فکری و اجتماعی معطوف به وجه آموزه‌ای (الهیاتی) و نهادی (اجتماعی و سیاسی و فرهنگی و...).

در رویکرد روش شناختی بنا به تصریح شریعتی، هدف از اصلاح دینی، اصلاح فهم ما در خصوص مذهب است نه اصلاح دین به ما هو؛ چرا که به زعم شریعتی: مذهب ثابت است و فهم ما از آن در تحول (م. ۲۱۰/۲۸۰). "واقعیت قرآن و اسلام ثابت است و تحول و تکامل فهم ما از آن متغیر" (م. ۲۱۹/۱۵۱؛ م. ۵۶/۱۷؛ م. ۱۳۲/۱۸۱؛ م. ۲۰۰/۲۳۴؛ م. ۲۱۹/۲۳۴؛ م. ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۶۱ و ۱۷۵/۴۶۴ و ۴۷؛ م. ۳۵/۲۲۲)

بنابر عبارت‌های فوق مراد از اصلاح دینی اصلاح فهم ما درباره دین و مذهب است نه اصل دین. منتها تصریح ندارد که اتخاذ روش بیرون دینی است یا درون دینی و مهم تر از آن این که اگر مراد از اصلاح دینی در وجه روش شناختی صرفاً اصلاح فهم درباره



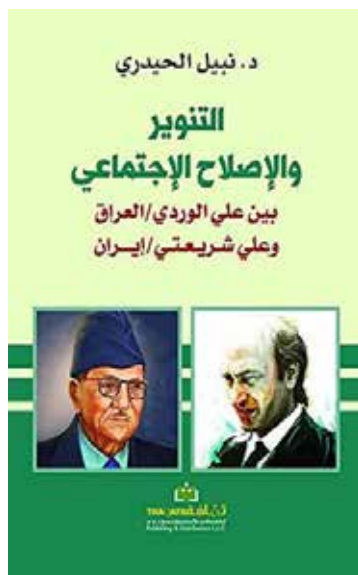
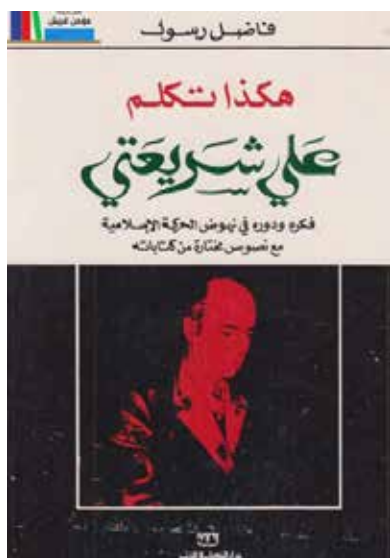
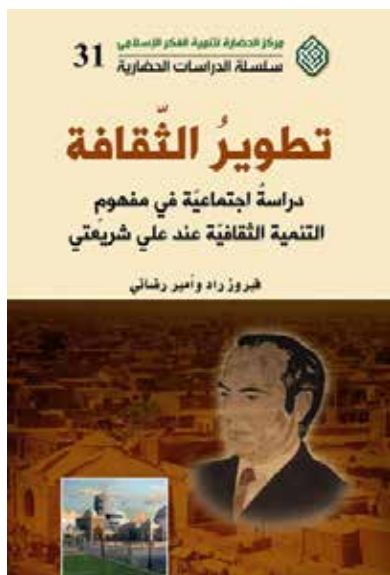
اسلام از زندان ارتجاع می‌گراید و با کار تبلیغی و ترویجی و آگاهی بخش در صدد رهایی بخشی نیروهای اسیر از چنبره اسلام خرافی و آموزه‌های منحط و عقب مانده آن است. شریعتی در تجویز روش اصلاح دینی و قرینه سازی جامعه ایران با جامعه اروپای قرن سیزدهم و چهاردهم و پانزدهم، فقط به روش اصلاح دینی در تحول اجتماعی و فرهنگی و تجویز آن برای ایران بسنده کرد در حالی که نزدیکی و ارتباط‌های تاکتیکی و استراتژیک لوتر و کالون و دیگر اصلاحگران با طبقات اجتماعی و گروه‌های سیاسی هم از سنخ روش بود منتها روش‌های سیاسی و اجتماعی. به گونه‌ای که «اصلاحگران پروتستان برای اجرای اصلاحات خود با قدرت‌های منطقه‌ای و شهری هم پیمان شدند». (مقدمه‌ای بر تفکر نهضت اصلاح دینی، ص ۵۵) و «لوتر با متوسل شدن به اشراف آلمان و تسوینگی با متوسل شدن به شورای شهر زوریخ اصلاحات خود را انجام دادند». (همان ص ۵۵). و نیز «نهضت اصلاح دینی در اروپا با اتحادی نمادین میان اصلاحگران و دولت یا مقامات شهری، و با این اعتقاد دوطرف که نتایج اصلاح به سود هر دو طرف است، ادامه یافت». (همان، ص ۵۵). اصلاحگران دینی با حاکمان عرفی برای پیش بردن آرمان هایشان بدهستان داشتند (همان / ص ۵۶). «پروتستان‌های اولیه می‌بایست به شهروان به عنوان همدستان طبیعی خود تکیه کنند. ایشان به قدرتی به اندازه کافی نیرومند احتیاج داشتند که مذهب «راستین» را در مقابل هواداران پاپ در سمت راست و اقلیت‌های

آموزه‌های دینی باشد و نه امر دیگر، پس رویکرد روش شناختی هدفش محدود به سپهر دینی یا ایمانی است و نه اجتماعی و سیاسی؛ و چنانچه هدفش ناظر بر اهداف بیرونی باشد، خود به ابزاری در خدمت تحقق اهداف و پروژه‌های دیگر قرار می‌گیرد.

در وجه سوم مراد از پروتستان‌تیسیم اسلامی، ناظر بر پروژه‌ی فکری و اجتماعی در دو بعد آموزه‌ای (الهیاتی) و نهادی به قصد اصلاح اجتماعی و سیاسی و فرهنگی و برون رفت از انحطاط و جمود و عقب ماندگی و... است (معطوف به طرح مسئله‌ها و راه حل‌ها) که با ارجاع به سیر تحول اجتماعی و فرهنگی اروپا (مشی لوتر و کالون) در دستور کار شریعتی قرار می‌گیرد.

در این وجیزه به وجه سوم که در برگزیده هم وجه روش شناختی و هم اجتماعی و فرهنگی به صورت پروژه‌ای کلان است پرداخته می‌شود.

شریعتی با توجه به تحلیلی که از ساختار اجتماعی و فرهنگی ایران ارائه می‌دهد (ر.ک.. از کجا آغاز کنیم) جامعه ایران را از حیث اجتماعی و فرهنگی در منتهی‌الیه قرون وسطی (به زعم او ما در قرن نوزدهم زندگی نمی‌کنیم، ما در قرن سیزدهم هستیم. م. ۴۸۹/۲۰۰) و آغاز یک رنسانس از نوع بیکنی می‌داند. او نظام اقتصادی-اجتماعی ایران را فلاحتی می‌داند که ریشه در کشاورزی دارد و در کنار آن بورژوازی کلاسیک سنتی تجاری (بازار) و بورژوازی کمپرادور هم به حیاتشان ادامه می‌دهند. او با فلاحتی قلمداد کردن ساختار اجتماعی ایران، تیپولوژی فرهنگی حاکم بر جامعه را مذهبی می‌داند و بر آن است که چون جامعه‌ی ایران از حیث ساختاری (اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی) در چنبره مذهب خرافی و کارگزارانش و از سوی دیگر با ورود تجدد اسیر الگوهای در صورت‌های ایدئولوژیک و فلسفه و هنر شده که به آن استحمار جدید می‌گوید، از این رو بر آن است که اگر همان کاری که لوتر و کالون و دیگر اصلاحگران دینی در اروپا کردند، روشن فکران ایرانی هم همان کار را بکنند، به زعم او «اگر ما بشناسیم که در قرن ۱۴ هستیم و با متد قرن ۱۴ با جامعه مان کار کردیم، در کمتر از نیم قرن می‌توانیم به قرن بیستم برسیم». (م. ۵۰۶/۲۰۰) «می‌توانیم گاه در ظرف بیست سال، پنج قرن را طی کنیم» (م. ۵۰۵/۲۰۰). شریعتی با توجه به تحلیلی که از اوضاع اجتماعی و فرهنگی ایران و اروپا دارد کار اصلاحی‌اش را در دو بعد آموزه‌ای و نهادی در مبارزه فرهنگی با دوگونه استحمار (۱) استحمار قدیم که در قالب مذهب متعین شده (۲) استحمار جدید که در صورت‌های ایدئولوژی و فلسفه هنر انعکاس یافته پیش می‌برد. او از آنجا که استحمار قدیم را (دروجه زیرساختی و روساختی) علت بعید و ریشه اصلی هرگونه استبداد و استبعاد و استثمار و... می‌داند، به شعار نجات



کتاب‌های منتشرشده  
درباره‌ی شریعتی به زبان عربی

افراطی پروتستان در طرف چپ پاس دارد. تنها شه‌یاران می‌توانستند چنین قدرتی را عرضه کنند. متن رومیان شماره ۱۳، به متن سیاسی مطلوب ایشان تبدیل شد: "قدرتهای موجود به حکم خداوند برقرارند". (جریانهای بزرگ در تاریخ اندیشه غربی، ص ۲۲۷)

شریعتی از آنجا که نقش پروتستان‌تیسیم را در تحولات اروپا به عنوان علت تام برجسته می‌کند به دیگر اشکال و روش‌ها و مولفه‌های دخیل و زمینه‌ساز عینی و ذهنی در تکوین و انکشاف زیرساختی و مبنایی تحولات اجتماعی و فرهنگی اروپا بها نمی‌دهد و در هرجا که از بورژوازی و پدیداری صنعت و علم و فلسفه و دیگر مظاهر دنیای مدرن پس از قرون وسطی سخن می‌گوید این‌ها را به عنوان تابعی از متغیر مستقل که اصلاح دینی باشد قلمداد می‌کند.

او با عمده و برجسته کردن روش اصلاح دینی نسبت به روش‌های دیگر (اقتصادی و ساسی و فرهنگی...) از قابلیت‌های روش‌ها و مشی‌های دیگر غفلت کرد. او در تجویز روش اصلاح دینی برای جامعه ایران عصر خود باید توضیح می‌داد که آیا همان طور که لوتر و کالوین و تسوینگی و... در مصاف با فئودالیسم و کاتولیسیسم به عنوان طبقه و پارادایم مسلط بر نیروهای جدید و تازه نفس در گذر از شامگاه فئودالیسم به سپیده دمان سرمایه‌داری تکیه کردند و پروژه اصلاحی شان را پیش بردند آیا روشن فکران دینی هم در عصر و زمانه‌ی خودشان باید با تکیه بر نیروهای جدید به مصاف با نیروهای کهن (اجتماعی و فرهنگی) بروند یا خیر.

شریعتی برای تعمیق پروژه اش فرصت و مجال نیافت تا به بررسی چگونگی سیر تحول اجتماعی و فرهنگی کشورهایی چون هلند و انگلستان و فرانسه و آمریکا و آلمان و... بپردازد. او به رغم این که در ساختار اجتماعی ایران به ناموزونی‌ها و ناهمزمانی‌ها و ناهم‌زمانی‌های نیروهای اجتماعی عنایت و توجه داشت راه برون رفت از وضع پیچیده و از ریخت افتاده و به زعم وی "شترگاوپلنگی" ایران را ساده انگاشت و فرصت نیافت تا به این سوال پاسخ دهد که اگر تیپولوژی غالب جامعه ایران مذهبی است و از این رو برای برون رفت از وضع متصلب و عقب مانده آن باید روش اصلاح دینی را در دستورکار قرار داد پس چرا کشورهایی که امروزه به توسعه و دموکراسی و رفاه و آبادانی و... رسیده‌اند، بدون گذار از اصلاح دینی به تحول اجتماعی و فرهنگی رسیده‌اند. مثل ژاپن و هندوستان - هندوستان با ترکیبی از دین‌ها و مذاهب و آیین‌ها و... بدون اصلاح دینی به توسعه و دموکراسی آسیایی پای نهاد. اما پروژه اصلاح دینی بی‌آمدهای ناخواسته‌ای داشت که هم در ذهن پیشروان اروپایی آن و هم شریعتی ناشناخته بود و آن سودرسانی به پروژه‌های دیگر بود.

# شریعتی نواندیش دینی بود نه اصولگرای دینی

گفت‌وگو با احسان شریعتی

روزنامه آرمان امروز / ۹ اسفند ۱۳۹۶

احسان انصاری: تفکرات دکتر علی شریعتی چه تاثیری بر گفتمان‌های اصلاحی پس از انقلاب اسلامی گذاشت؟ چرا هر دو جریان اصولگرا و اصلاح طلب از تفکرات دکتر شریعتی خوانش‌های خاص خود را ارائه می‌کنند؟ آیا مفهوم انقلابی‌گری و هر لحظه انقلابی بود که امروز توسط برخی در فضای سیاسی ایران استفاده می‌کنند وام گرفته از مفهوم انقلابی‌گری در تفکرات دکتر شریعتی است و جنبه انقلابی‌گری نظام جمهوری اسلامی براساس تفکرات دکتر شریعتی شکل گرفته است؟ دکتر شریعتی به چه طریق تلاش می‌کرد بین سوسیالیسمی که به آن اعتقاد داشت با آموزه‌های دینی پیوند ایجاد کند؟ این پیوند به چه میزان در شکل‌گیری شاکله فکری نظام جمهوری اسلامی و جریان‌های سیاسی بعد از انقلاب تأثیر گذاشت؟ برای پاسخ به این سوالات بنیادین و کلیدی که امروز می‌تواند به بسیاری از ابهامات پیرامون زیربنای فکری نظام جمهوری اسلامی و جریان‌های سیاسی پاسخ بدهد با دکتر احسان شریعتی فرزند دکتر علی شریعتی گفت‌وگو کردیم که متن آن را در ادامه از نظر می‌گذرانید.

تفکرات دکتر شریعتی از نظر سیاسی بیشتر به راست گرایش دارد یا چپ؟ چرا هم جریان راست سیاسی از تفکرات دکتر شریعتی برداشت‌های خاص خود را دارد و هم جریان چپ از آموزه‌های دکتر شریعتی در گفتمان خود استفاده می‌کند؟

تفکرات دکتر شریعتی متعلق به دوران قبل از انقلاب و قبل از استقرار نظام جمهوری اسلامی است. این در حالی است که گرایش‌های سیاسی راست و چپ یا اصولگرا و اصلاح طلب در درون نظام جمهوری اسلامی شکل گرفته است. از نظر گفتمانی بین انقلاب و نظام یک چرخش پارادایمی و سرمشقی به وجود آمد که به نظام دینی یا فقهی معروف شد. با این وجود پس از پایان جنگ و تا اواسط دهه هفتاد یک گفتمانی در کشور شکل گرفت که به دنبال تعدیل حرکت‌های رادیکال گذشته بود. این گفتمان در نهایت به گفتمان اصلاحات منجر شد که به نوعی بازگشت به آرمان‌های اولیه انقلاب بود. در نتیجه اصولگرایی و اصلاح طلبی جریان‌های سیاسی هستند که در دکتربین جمهوری اسلامی و پس از دوران دکتر شریعتی به وجود آمده است. دکتر شریعتی در قبل از انقلاب متعلق به نواندیشان دینی و نوگرایان ملی بوده است. منظور از نوگرایان ملی مجموعه روشنفکرانی است که از دوران مشروطه تا زمان انقلاب اسلامی خواستار ورود به عصر تجدد، دموکراسی، برابری و قانون بوده‌اند. روشنفکران خواستار تجدد نیز به سه گروه غرب‌گرایان، چپ‌گرایان یا سوسیالیست‌ها و ملی و مذهبی تقسیم می‌شدند. گروه سوم نیز ریشه در تفکرات سیدجمال‌الدین اسدآبادی و اقبال لاهوری داشت. قیام میرزا کوچک جنگلی، شیخ محمد خیابانی از این تفکر الهام گرفته بود.

بین گفتمان انقلاب و گفتمان نظام جمهوری اسلامی چه چرخش گفتمانی صورت گرفت؟ گفتمان انقلاب از گروه‌های متعدد سیاسی شکل گرفته بود و هر کدام از گروه‌های سیاسی به روش‌های خاص خود مبارزه می‌کردند. این در حالی است که همه این گروه‌ها به گفتمان جمهوری اسلامی راه پیدا نکردند و بلکه گروه‌هایی خاص در گفتمان جمهوری اسلامی حضور داشتند که تعدادشان از گروه‌های درون گفتمان انقلاب کمتر بود. به عنوان مثال چپ‌ها در گفتمان انقلاب اسلامی نقش پررنگی داشتند اما در گفتمان جمهوری اسلامی حضور نداشتند. گروه دیگر ناسونالیست‌ها بودند که از دوران امیرکبیر در فضای سیاسی ایران حضور داشتند و در کودتای ۲۸ مرداد نقش پررنگی داشتند. این گروه نیز در گفتمان جمهوری اسلامی یا حضور نداشتند یا اینکه در حاشیه قرار داشتند. گروه دیگر نواندیشان دینی بودند که در گفتمان انقلاب از تاثیرگذاری زیادی برخوردار بودند اما در گفتمان جمهوری اسلامی نقش کم‌رنگی پیدا کردند.

برخی از تحلیلگران عنوان می‌کنند تاکید و پافشاری دکتر شریعتی بر انقلاب بود و هر لحظه انقلابی بودن یکی از پایه‌های اصلی دکتربین فکری جمهوری اسلامی

شده است. آیا شما این موضوع را تأیید می‌کنید؟

در گفتمان جمهوری اسلامی دو مفهوم انقلابی و اصولگرایی یا هویت با جنبه محافظه‌کارانه با هم ادغام شده است. به صورت شفاف به این مسأله «انقلاب محافظه‌کارانه» و یا «محافظه‌کاری انقلابی» گفته می‌شود. از نظر ماهیتی نیز این دو مفهوم با هم در تناقض قرار دارند. انقلاب یک مفهوم مدرن است که از زمان انقلاب کبیر فرانسه وارد ادبیات سیاسی جهان شد. معنای آن نیز این بود که باید با گذشته یک گسست رادیکال صورت بگیرد. وضعیت به شکلی بود که انقلابیون به صورت نمادین سر شاه مخلوع را با گیوتین از بدن جدا کردند تا نشان دهند که انقلاب آنها هیچ سنخیتی با گذشته ندارد. به صورت طبیعی مفهوم انقلاب با مفهوم محافظه‌کاری دو مفهوم نامتجانس هستند. دلیل این مسأله نیز این است که انقلاب علیه محافظه‌کاری است. دکتر بازرگان در کتاب انقلاب در دو حرکت عنوان می‌کند «انقلاب یک مفهوم مدرن است که در جمهوری اسلامی مورد حمایت اسلام‌گرایان قرار گرفته است». چپ‌ها معمولاً از دموکراسی، برابری و حقوق بشر دفاع می‌کنند و راست‌ها معمولاً از عدالت و انقلاب حمایت می‌کنند که در گذشته به گفتمان چپ تعلق داشته است. این در حالی است که در گفتمان جمهوری اسلامی این مفاهیم جابه‌جا شده و راست‌ها از شعارهای چپ‌ها حمایت می‌کنند و در مقابل چپ‌ها شعارهای راست‌ها را مطرح می‌کنند.

دکتر شریعتی هم از انقلاب محافظه‌کار یا محافظه‌کاری انقلابی حمایت می‌کرد؟

دکتر شریعتی به دنبال آزادی، عدالت و معنویت بود. رویکرد دکتر شریعتی همواره در مقابل سنت‌گرایان و بنیادگرایان قرار داشته است. در انقلاب اسلامی مردم دکتر شریعتی را به عنوان معلم انقلاب می‌شناختند. از نظر مردم در انقلاب اسلامی، آیت‌ا... خمینی رهبری سیاسی انقلاب را برعهده داشت و دکتر شریعتی انقلاب را از نظر فکری هدایت می‌کرد. شهید بهشتی در جایی عنوان می‌کنند که انقلاب اسلامی را آیت‌ا... خمینی از نظر سیاسی رهبری می‌کردند، رهبری فکری انقلاب با دکتر شریعتی بود و برخی گروه‌های سیاسی در زمینه تشکیلاتی تاثیرگذار بودند. با این وجود تفکرات دکتر شریعتی بر همه جریان‌های فکری و سیاسی بعد از انقلاب تاثیر گذاشت. تفکرات شریعتی هم بر کسانی که وارد دستگاه حاکمیت شدند وجود داشت و هم در بین کسانی که به اپوزیسیون تبدیل شدند. دکتر شریعتی به دنبال یک انقلاب زودرس سیاسی نبود و بلکه به دنبال یک انقلاب همه جانبه فکری، اجتماعی بود که نهادهای دموکراتیک مستقر شوند. دکتر



مهرم کاتب / خبرنگاری مهر

شریعتی بیشتر به دنبال یک حکومت سوسیال دموکراتیک بود. دکتر شریعتی از نظر اقتصادی چپ و سوسیالیست بود.

دکتر شریعتی در جایی عنوان می‌کنند که «جنگ اصلی بین فقیر و غنی است و نه شیعه و سنی». در نتیجه ایشان دارای رویکرد سوسیالیستی بودند. دکتر شریعتی به چه روشی قصد داشتند سوسیال دموکراسی را با آموزه‌های دینی پیوند بزنند؟

دکتر شریعتی هم دموکرات و آزادی خواه و طرفدار حقوق بشر بود و هم سوسیالیست بودند. البته سوسیالیست بودن ایشان به معنای اینکه به دنبال تشکیل دولت کمونیستی باشند نبوده است. نگاه دکتر شریعتی به سوسیالیسم در جهت تحقق عدالت اجتماعی بود. در نتیجه تفکرات دکتر شریعتی باید به یک دولت سوسیال دموکراسی تبدیل می‌شده است. البته دکتر شریعتی به دنبال یک سوسیالیسم ایرانی و اسلامی بوده و در تاریخ ایران و اسلام نیز نمونه‌های بارزی از آن وجود داشته است. به عنوان مثال در تاریخ ایران «مزدک» وجود داشته و در تاریخ اسلام نیز شخصیتی مانند «ابوذر» و دیگر جنبش‌های عدالت خواهانه وجود داشته است. در نتیجه دکتر شریعتی به دنبال ترکیب عدالت و آزادی بود که به سوسیال دموکراسی معروف است.

دیدگاه‌های دکتر شریعتی درباره دولت سوسیال دموکراسی چه تاثیری بر جریان‌های اصلاحی پس از انقلاب گذاشت؟ کدام جریان‌های سیاسی خوانش بیشتری از گفتمان سوسیال دموکراسی دکتر شریعتی داشتند؟ جریان اصلاحات که پس از خرداد ۷۶ در ایران روی کار آمد به چه میزان از این گفتمان استفاده کرد؟

اصلاح‌گری دارای دو معنای متفاوت است. یک اصلاح دینی یا فرماسیون که در برخی از کشورهای اروپایی مانند آلمان و انگلیس صورت گرفت و به اصلاح سیاسی نیز منجر شد. البته این اصلاح سیاسی بدون خشونت و غیر قهرآمیز صورت گرفت. از سوی دیگر در کشورهایی مانند فرانسه که اصلاح‌گری دینی صورت نگرفته بود کشمکش بین دولت ملی و واتیکان همچنان ادامه پیدا کرد. به همین دلیل اگر اصلاح‌طلبی را به معنای اصلاح‌گری دینی تلقی کنیم، دکتر شریعتی یک اصلاح‌طلب دینی است. معنای دیگر اصلاح‌طلبی، اصلاح‌طلبی سیاسی است که در ایران از دوران امیرکبیر، مصدق و دوران پس از مصدق در کشور وجود داشت و پس از انقلاب نیز به شکلی دیگری در صحنه سیاسی ایران فعالیت می‌کرد.

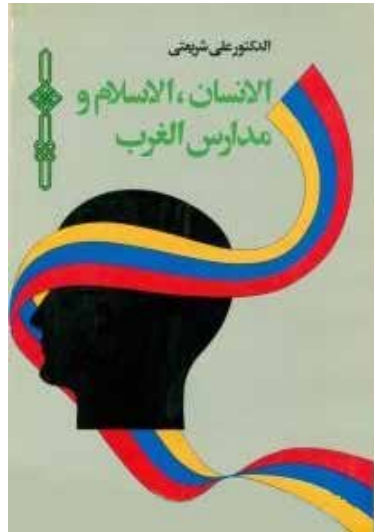
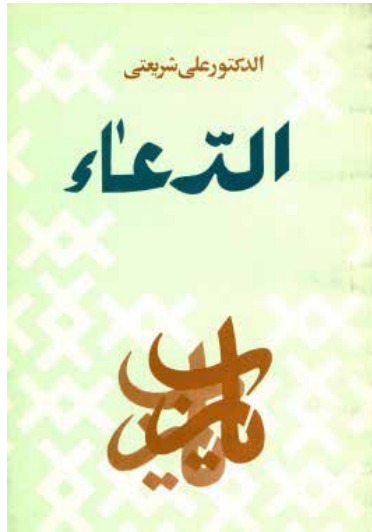
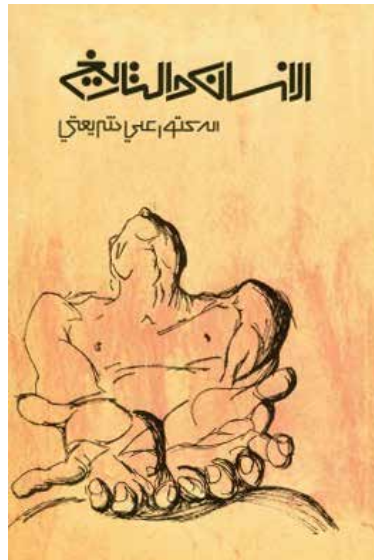
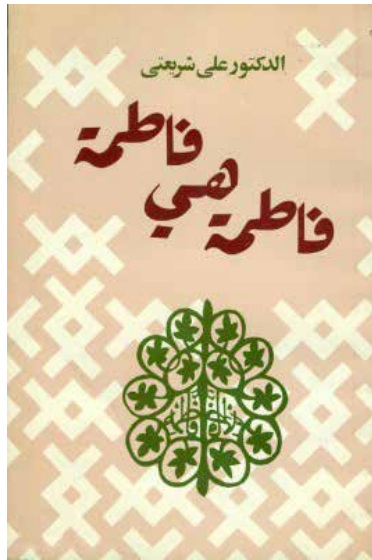
آیا می‌توان دکتر شریعتی را با توجه به تاکید بر مبانی دینی یک اصولگرای دینی نیز نامید؟

اگر اصولگرایی و اصلاح‌طلبی را به معنای مصطلح چپ و راست در نظر بگیریم، دکتر شریعتی راست نیست، بلکه چپ است. پس از انقلاب اسلامی به دکتر سروش و کسانی که در این زمینه فعالیت می‌کردند روشنفکر دینی می‌گفتند و این اصطلاح بیشتر با تفکرات دکتر سروش شناخته می‌شود. این در حالی است که در قبل از انقلاب به دکتر شریعتی و همفکران ایشان روشنفکر دینی گفته می‌شد. دکتر شریعتی نیز درباره روشنفکر دینی دیدگاه‌های مهمی داشته که چگونه می‌توان به صورت همزمان هم روشنفکر بود هم دینی.

شما عنوان می‌کنید دکتر شریعتی از نظر دینی اصلاحگر دینی و چپ است. آیا از نظر سیاسی نیز دکتر شریعتی چپ است؟

دکتر شریعتی از نظر سیاسی نه اصلاح‌طلب است و نه انقلابی. ایشان به روش سومی معتقد است به نام اصلاح انقلابی یا انقلاب اصلاحی که در گفتمان خود به تشریح آن

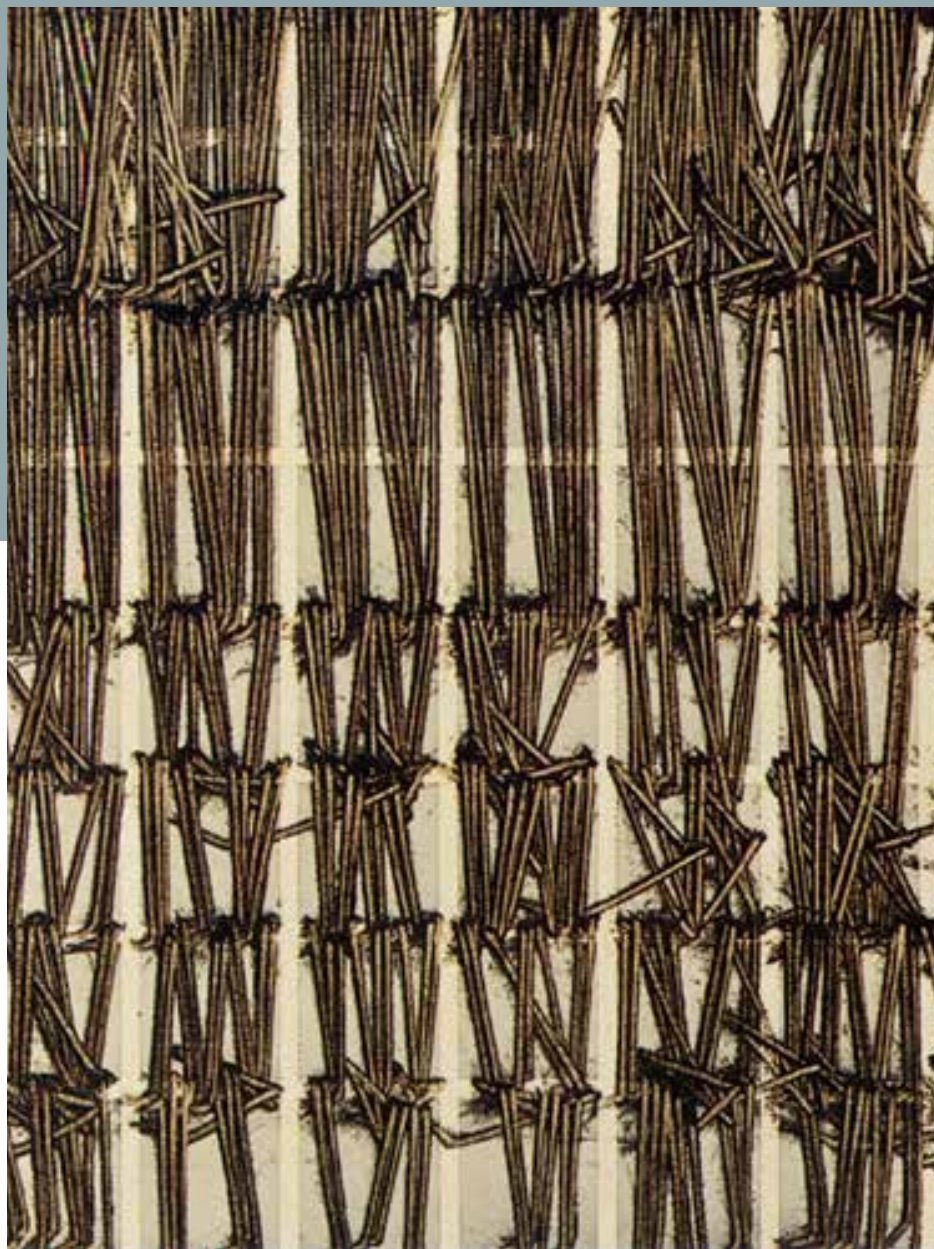
پرداخته است. روش سوم دکتر شریعتی از نظر سیاسی در ساختارها تغییراتی را به وجود می‌آورد اما گذشته را ریشه کن نمی‌کند. دکتر شریعتی به دنبال یک انقلاب فکری بود که در بین همه اقشار جامعه تغییر ایجاد کند و حتی سخنگوی آن را یک برده یعنی بلال حبشی معرفی می‌کند. در نتیجه در این راه در شکل و فرم یک رفرم صورت می‌گیرد اما در ساختارها نوعی انقلاب به وجود می‌آید. دکتر شریعتی نام این راه سوم را «بعثت» می‌گذارد. در انقلابی که دکتر شریعتی به دنبال آن است هیچ‌گونه خشونت‌هایی برای از بین بردن گذشته وجود ندارد. این در حالی است که در انقلاب‌های مدرن همواره نوعی خشونت برای از بین بردن گذشته وجود داشته و انقلابیون با میراث گذشته برخورد تند و خشن انجام می‌دهند. انقلاب به صورت طبیعی دارای خونریزی است و مانند هنگامی است که نوزاد از شکم مادر بیرون می‌آید که با خونریزی و درد همراه است. این تعبیر در فلسفه هگلی و مارکسیستی همواره مطرح شده است. به عنوان مثال انگلس در جایی عنوان می‌کند: «خشونت آستان مامای تاریخ است». این نوع خشونت در تفکرات شریعتی جایی ندارد. از سوی دیگر نظام‌های اصلاحی به معنای آنکه نظام‌های گذشته را بزرگ کرده و روی آن روکش بکشد نیز مورد نظر دکتر شریعتی نیست و دکتر شریعتی با این رویکرد نیز موافق نیست. دکتر شریعتی با مماشات کردن با ساختارهای معیوب گذشته موافق نیست. این در حالی است که در شرایط کنونی برخی از اصلاح طلبان به نام اعتدال این کار را انجام می‌دهند. دکتر شریعتی به دنبال اصلاح انقلابی، ساختاری و بنیادین است و با کسی تعارف ندارد و مماشات نمی‌کند. از سوی دیگر برخی در شرایطی خود را انقلابی می‌نامند که بیشتر نوعی مسخ شدن است؛ چیزی شبیه ارتجاع. البته این وضعیت برای همه انقلابیون وجود ندارد و برخی به معنای واقعی انقلابی باقی مانده‌اند. دکتر شریعتی به دنبال انقلاب آگاهی بخش بود. در این انقلاب آگاهی بخش، جامعه به میزانی که از حقوق خود آگاهی پیدا می‌کند، مقاومت مدنی می‌کند و در جایی به جهش کیفی منجر می‌شود. در نتیجه دکتر شریعتی به دنبال راه سوم است.



فاطمه فاطمه است  
نیایش

انسان و تاریخ  
انسان، اسلام و مکتب‌های مغرب زمین







## نزاع سنت و تجدد

بحثی در باره مناسبات فکری دکتر شریعتی و استاد مطهری

- رسول جعفریان
- نشر رنوف
- چاپ اول: بهار ۱۳۷۱

نویسنده می‌کوشد به نزاع فکری میان سنت و تجدد که سابقه‌ای دویست ساله در کشورهای اسلامی دارد بپردازد تا جنبه‌های مختلف این نزاع در تحولات آینده را روشن کند. در این راستا کتاب به شش گفتار تقسیم شده است

که عبارتند از: گفتار اول در باره مناسبات فکری مطهری و شریعتی، گفتار دوم نقلی بر اسلام شناسی مشهد نوشته

شریعتی، گفتار سوم سلفیه و نوگرایی و نیز نقشی که نوگرایان مذهبی مصر در گشودن راه برای نوآوری‌های غیر مذهبیین فراهم کرده‌اند. گفتار چهارم ضرورت بهره‌گیری از تجارت اصلاح دین در غرب و توجه به تجارب اروپا در نوگرایی دینی و تأثیر آن در کشورهای اسلامی. گفتار پنجم در باره تساهل و تسامح در دین و نقش آن در کاهش شعائر دین. گفتار ششم و هفتم در باره سر سید احمدخان هندی از نوگرایان دینی هند و تأثیرات او در تجدد طلبی دینی در هند.

## روشنفکران ایران و غرب

- مهرداد بروجردی
- مترجم، جمشید شیرازی
- چاپ سوم: خرداد ۱۳۷۸

این کتاب به گفته ابراهامیان «حیات روشنفکری پیچیده و پر نوسان ایران مدرن را بررسی کرده است و از این رو برای اصحاب علوم اجتماعی و علاقه مندان به چگونگی همزیستی شرق شناسی و زد شرق شناسی اهمیت دارد.» روشنفکران ایران و غرب نام کتاب مهرداد بروجردی است که توسط جمشید شیرازی ترجمه



شده و روشنفکرانی همچون فخرالدین شادمان، احمد فرید، جلال آل‌احمد، سید حسین نصر، داریوش شایگان و ... را موضوع تحقیق قرار داده است. «علی شریعتی لوتر بلندپرواز» نام مقاله‌ای است که در بخش روشنفکران مذهبی غیر روحانی به اندیشه‌های شریعتی پرداخته شده است.

## خودکاوی ملی در عصر جهانی شدن

- دفترهای بنیاد فرهنگی دکتر شریعتی
- انتشارات قصیده سرا
- چاپ اول: ۱۳۸۱

کتاب شامل مجموعه مقالاتی است که حول محور موضوع «خودکاوی ملی» تدوین شده‌اند و می‌کوشند تا طرحی از پرسش‌های معضل‌آفرین هویت ارائه دهند.

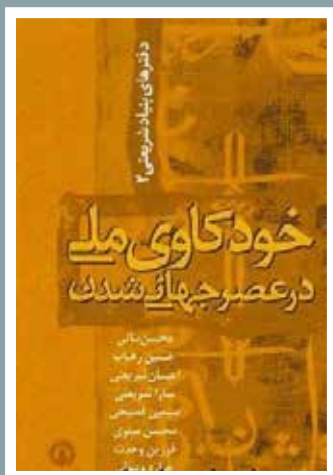
نام نویسندگان و عناوین به ترتیب از این قرار است:

محسن بنائی / جای پای اساطیر در کیستی ایرانیان

حسین رهیاب / ماهیت، موانع و امکانات نوازی هویت ایرانی

احسان شریعتی / درباره هویت ملی سارا شریعتی / چهره جهانی‌گر، چهره جهانی‌زده!

سیمین فصیحی / نگاهی به ماهیت





## مدرنیته

- تقی رحمانی
- نشر صمدیه
- چاپ اول: ۱۳۸۴

از آن جایی که نویسنده نحله روشنفکران دینی را بومی‌تر از دیگر نحله‌های روشنفکری ایرانی می‌داند، شریعتی را به عنوان یکی از روشنفکران شاخص این نحله معرفی کرده که هر اندیشمند و پژوهشگر منتقد معاصر ناچار به شناخت آراء و منش وی است. از این رو شناخت و نقد

تغییر داد. این نوشتار از این دوگانه اندیشی فراتر می‌رود و معیاری متفاوت را برای ارزیابی اندیشه‌های شریعتی ارائه می‌دهد. این معیار متفاوت، موج سوم اندیشه بشری یعنی پسامدرنیسم است که با سنت‌گرایی و مدرنیسم تمایز دارد. این معیار متفاوت، یک قالب سوم برای گنجاندن اندیشه‌های شریعتی نیست، زیرا پسامدرنیسم به عنوان یک قالب فکری یکسان و همگون وجود ندارد بلکه پسامدرنیسم‌ها وجود دارند.»

«...بی شک شریعتی، نوحه‌خواه، نوجو و در معنای عمومی کلمه نوگرا بود ولی در عین حال او در کنار واسازی و شالوده‌شکنی سنت‌ها، روایت یگانه عقل و علم مدرن را به چون و چرا می‌کشد و سبک‌های فکری مدرن را ساختارشکنی می‌کند تا تضادها و ناهمگونی‌های درونی آنها را آشکار سازد. شریعتی همچون نیچه، و سنت جدید فوکویی، رابطه بین معرفت و قدرت را کشف می‌کند و مفهوم ایدئولوژی را برای بیان تبارشناسی دانش به کار می‌گیرد.

## شریعتی: نقاد سنت، قدرت،

- محمدامین قانعی‌راد
- انتشارات نقد فرهنگ
- سال نشر: ۱۳۸۱

این کتاب در ۹ فصل به نسبت اندیشه‌های شریعتی و اندیشه پست مدرن پرداخته است. مولف کتاب، دکتر قانعی راد، در مقدمه این کتاب می‌نویسد:

«تاکنون برای دفاع از اندیشه‌های شریعتی آثار متعددی عرضه شده است که درصدد پاسخگویی و رفع اتهام برآمده اند. در این رساله بسیاری از نقدهای نوگرایان بر شریعتی نه تنها پذیرفته می‌شود بلکه برآن تاکید می‌گردد، برای مثال جنبه‌های عمل‌گرایانه اندیشه‌های او، توجه او به ابعاد و مضامین غیر شناختی معرفت در ارزیابی اندیشه‌ها، طرح ایدئولوژی به مثابه جامه‌ای خاص ب‌اندامی معین، نقد عقلانیت، علم و مدرنیته را. اما بر مبنای رویکرد این نوشتار، ارزیابی این انتقادات در چارچوب دوگانه اندیشی سنت و مدرنیسم ممکن نیست و برخی یا بسیاری از اندیشه‌های شریعتی هنگام سنجش با این معیار دوگانه، توان مقاومت خود را از دست می‌دهند. به نظر ما این مبنای ارزیابی را باید

نوسازی سنت در ایران عصر قاجار  
فرزین وحدت، ترجمه سیمین فصیحی /  
شریعتی: بحران هویت ایرانی و ذهن بنیادی  
جرارد و نیولی، ترجمه الهام کوشا / ایده ایران  
محسن مینوی / درآمدی بر بازشناسی  
هویت ایرانی در اندیشه شریعتی



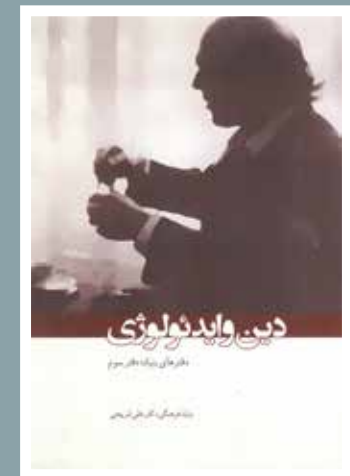
## تبارشناسی عقلانیت مدرن

قرائتی پست مدرن از اندیشه دکتر علی  
شریعتی

و بررسی آرای وی را در مورد سنت، قدرت و مدرنیته امری ضروری دانسته است. نویسنده معتقد است که برخی از آثار شریعتی توان آن را دارند که با گذشت قرن‌ها در ردیف منابع فرهنگی ادبی قرار گیرند و نیز برخی از آثار اجتماعی مذهبی او بعد از سال‌ها در ردیف بخشی از آثار کلاسیک تاریخی قرار گیرند. با این وجود بسیاری از آثار شریعتی مطالب و مسائل به روز جامعه هستند.

## دین و ایدئولوژی

### ■ دفترهای بنیاد فرهنگی دکتر شریعتی



### ■ تاریخ نشر: ۱۳۸۵

«دین و ایدئولوژی» مجموعه مقالاتی است درباره‌ی نسبت دین و ایدئولوژی در نگاه شریعتی. این مجموعه در حال حاضر در

انتظار مجوز وزارت ارشاد است و از همین رو در بازار موجود نیست اما فایل آن به این متن ضمیمه شده است. این مجموعه دفتر سوم از مجموعه دفاتری است که تا کنون بنیاد فرهنگی شریعتی منتشر کرده است. (دفتر اول: در حاشیه‌ی متن و دفتر دوم: خودکاو ملی.)

«دین و ایدئولوژی» مجموعه مقالاتی است درباره‌ی نسبت دین و ایدئولوژی در نگاه شریعتی. این مجموعه در حال حاضر در بازار موجود نیست اما فایل آن به این متن ضمیمه شده است. این مجموعه دفتر سوم از مجموعه دفاتری است که تا کنون بنیاد فرهنگی شریعتی منتشر کرده است. (دفتر اول: در حاشیه‌ی متن و دفتر دوم: خودکاو ملی.)

در این مجموعه مقالات «دین و ایدئولوژی» و «شریعتی متأله» به قلم علی قاسمی، «پل ریکور و پدیدارشناسی تکوینی ایدئولوژی» و «شریعتی و نام خدا» به قلم حسین مصباحیان، «پاسخ‌های دموکراتیک به پارادایم لیبرال-دموکراسی» به قلم مجتبی مهدوی، «بازاندیشی به اصلاح دینی» گفت‌وگو با سارا شریعتی، «اخلاق پروتستانی و روح لیبرالیسم» به قلم ریچارد ورنون (Richard Vernon) و ترجمه‌ی مجتبی مهدوی، «احیاگری، دین، سکولاریسم گوهر دین: قدسی یا

عرفی؟» به قلم محمود درگاهی، «کدام راه به سوی مکه؟» به قلم کلیفورد گیتز و ترجمه‌ی سیمین فصیحی، «درنگی در ذهنیت باواسطه» به قلم معصومه علی اکبری آمده است.

## کویر تجربه‌ی مدرنیته‌ی ایرانی



### تفسیر و بازخوانی کویر دکتر علی شریعتی

- فرامرز معتمد دزفولی
- انتشارات قلم
- نشر: ۱۳۸۷

این کتاب، با مقدمه‌ای از سوسن شریعتی، بازخوانی کتاب کویر شریعتی

است که هم مسیر با بخش‌های مختلف آن می‌کوشد جدال درونی وجدان جمعی انسان ایرانی را حول دوگانه سنت/مدرنیته ارزیابی کند. کتابی که پس از سی سال از درگذشت مولف هنوز بیشترین اقبال و خواننده را دارد و در میان آثار وی پرتیراژترین است. معتمد دزفولی در مقدمه می‌نویسد: «خوانش یا نقد کویر بیش از هر چیز خوانش و نقد خود ماست. در اینجا مولف کتاب نه تنها شریعتی که وجدان جمعی انسان ایرانی است. کویر شریعتی آینه‌ای است که هر مسلمان ایرانی مدرن می‌تواند بخشی از ناسازه‌ها و پاره‌گی‌های وجودی خویش را در آن ببیند. مسئله محوری کویر خودآگاهی و وقوف بر وضعیت معاصر ذهنیت ایرانی است که ما از آن به «تجربه مدرنیته ایرانی» یاد می‌کنیم. این تجربه بیانی از مواجهه و رویارویی انسان ایرانی با عناصر جهان جدید است. جهانی که پیش از او رقم خورده و شکل یافته است و او به واسطه‌ی تجدد دیر هنگام جامعه‌اش خود را در آن پرتاب شده و بی‌پناه می‌یابد و گرفتار هویتی پاره‌پاره و اسکیزوفرنیک می‌شود.

## زیر سقف اعتماد

بنیادهای ماقبل انتقادی اندیشه



### شریعتی

- حسن محدثی
- انتشارات فرهنگ و اندیشه
- چاپ اول: ۱۳۸۹

نویسنده با نگاهی انتقادی به آثار شریعتی او را از مفسران ایدئولوژیک دین می‌داند که با تفسیری نو آن را به عرصه معنایی دیگری وارد می‌کند، اندیشه شریعتی را فاقد نگاهی جامعه‌شناسانه به دین می‌داند و بلکه آن را برخاسته از نگاهی معتقدانه و اعتقادی به دین می‌داند که امکان پرسش از دین را منتفی و گاه تفسیری تحریف شده از آن ارایه می‌دهد.

### فرا تر از شریعتی

مدرنیته، جهان‌وطنی و اسلام در اندیشه سیاسی ایرانی

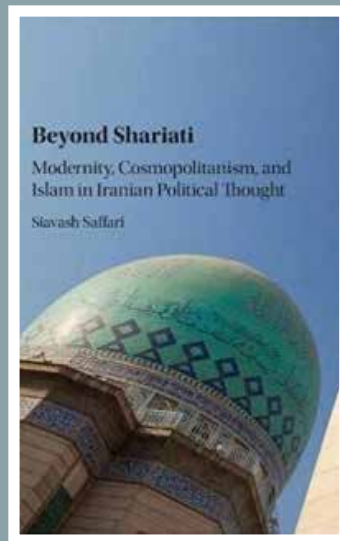
- سیاوش صفاری
- انتشارات دانشگاه کمبریج، ۲۰۱۷

عنوان اصلی:

Beyond Shariati: Modernity, Cosmopolitanism and Islam in Iranian Political Thought

سیاوش صفاری استادیار مطالعات غرب آسیا در دپارتمان زبان‌ها و تمدن‌های آسیایی، در دانشگاه ملی سئول (کره جنوبی) است. وی در سال ۲۰۱۳ دکترای خود را در رشته علوم سیاسی از دانشگاه آلبرتا (کانادا) دریافت نموده و متعاقباً به مدت یک سال و نیم محقق مقطع فوق دکترا در دپارتمان مطالعات خاورمیانه، جنوب آسیا، و آفریقا، در دانشگاه کلمبیا در نیویورک بوده است. زمینه‌های پژوهشی او عبارتند از: تاریخ اجتماعی و اندیشه سیاسی در ایران معاصر؛ جریان‌های سیاسی و جنبش‌های اجتماعی در خاورمیانه؛ اندیشه اسلامی معاصر؛ اندیشه سیاسی تطبیقی؛ تعامل تاریخی مدرنیته و استعمار؛ و اندیشه‌های توسعه-محور و پسا-توسعه-محور. تا کنون چندین مقاله

در کتب و مجلات علمی از وی منتشر شده است. از آن جمله است: «بازاندیشی دوگانه اسلام و مدرنیته: علی شریعتی و گفتمان دین مدارانه توسعه سیاسی - اجتماعی» (۲۰۱۵)؛ «چرخش پسا-اسلامگرا و گفتمان‌های رقیب دینداری سیاسی» (۲۰۱۴) و «توسعه‌های جایگزین یا جایگزین‌هایی برای توسعه: چالش‌ها و امکانات بدیل‌سازی موثر» (۲۰۱۳). از صفاری کتاب «برانداختن مدرنیته استعماری: نگاهی به جوامع مسلمان» در سال ۲۰۱۷ توسط کمبریج اسکالرز منتشر شده است.



## شریعتی در منطقه



# شریعتی چگونه صادر شد؟

پاسخ پنج روشنفکر ترک، افغان، تاجیک و مصری  
به پرسش‌های مجله اندیشه پویا  
درباره‌ی تأثیری که از شریعتی در کشورشان گرفته‌اند

علی شریعتی فقط برای ما ایرانیها چهره‌ای آشنا نیست، خیلی‌های دیگر هم او را می‌شناسند؛ در افغانستان، ترکیه، لبنان، تاجیکستان، مصر، مالزی و حتی فرانسه. این را می‌توان از ترجمه کتابهایش به زبانهای دیگر فهمید. خیلی از مسلمانان در سفر حج یک کتاب همراه خود دارند و آن هم روایتی است به قلم علی شریعتی؛ روایتی از «حج». کتابهای دیگرش هم اگر نه به اندازه حج اما به چند زبان ترجمه شده‌اند؛ ترکی، عربی و فرانسوی. در ترکیه مجموعه کامل آثار علی شریعتی به زبان ترکی منتشر شده و در لبنان نیز مجموعه آثارش به عربی. و همین بهانه‌ای بود که در سی و پنجمین سالگرد درگذشت او به سراغ چهره‌هایی فرهنگی و فکری از کشورهای افغانستان، مصر، ترکیه و تاجیکستان برویم و درباره‌ی چرایی و چگونگی اقبال به شریعتی و نوشته‌هایش از آنها بپرسیم. سوال مهم این بود که بدانیم علی شریعتی به عنوان ایدئولوگ تشیع برای جوامعی که اکثریت سنی مذهب هستند چه حرفی برای گفتن دارد و کدام گروه‌ها و جریان‌های فکری در بسط اندیشه‌های شریعتی در آن جوامع موثر بوده‌اند. دوست داشتیم بدانیم که کدام کتاب‌های شریعتی در خارج از مرزهای ایران بیشتر و بهتر خوانده می‌شود و آیا همچنان هم می‌توان از تأثیر گذاری شریعتی سخن گفت؟ این سوالات را با پنج چهره فکری - فرهنگی از چهار کشور مسلمان در میان گذاشتیم: عبداللطیف پدram روشنفکر و سیاستمدار افغانستانی، حسین نازلی آیدین روشنفکر و مدیر انتشارات فجر ترکیه و

عبداللطیف پدram<sup>۱</sup>، شادی آیدین<sup>۲</sup>، مصطفی اللباد<sup>۳</sup>، سیف‌الله ملاجان<sup>۴</sup>، حسین نازلی آیدین<sup>۵</sup>  
ماهنامه اندیشه پویا / اردیبهشت و خرداد ۱۳۹۱  
مریم شبانی / فریبا پژوه / آیدین مسنن

- ۱ سیاستمدار، نویسنده و شاعر، رهبر حزب کنگره ملی و عضو سابق پارلمان افغانستان
- ۲ استاد زبان فارسی در دانشگاه مولانا در قونیه و مترجم برخی مقالات شریعتی به ترکی
- ۳ مدیر مرکز مطالعات منطقه و استراتژیک الشرق در قاهره و سردبیر مجله شرقنامه
- ۴ محقق تاجیک و مدیر کرسی تاریخ قدیم دانشگاه ملی تاجیکستان
- ۵ مدیر انتشارات فجر، ناشر اصلی آثار علی شریعتی در ترکیه

ناشر آثار شریعتی، مصطفی‌اللباد تحلیلگر مصری، سیف‌الله ملاجان محقق و نویسنده تاجیک و شادی آیدین مترجم و نویسنده ترک.

## ۱ | چگونه و از چه راهی اندیشه‌های دکتر شریعتی به روشنفکران کشور شما رسید؟

**عبداللطیف پدram:** سال ۱۳۵۲ خورشیدی سردار محمد داوود طی یک اقدام نظامی و از طریق کودتا رژیم سلطنتی افغانستان را سرنگون کرد و برای بار نخست در تاریخ افغانستان رژیم جمهوری تاسیس شد. فضای سیاسی نوینی که در پی این کودتا ایجاد شد این فرصت را فراهم کرد که احزاب سیاسی اسلامی، احزاب ملی‌گرا و احزاب چپ (مارکسیست - لنینیست) وارد مرحله نوینی از کار و پیکار سیاسی خود شوند. در راستای این دگرذیسی‌ها در سال ۱۳۵۴ خورشیدی دو گروه چریکی یکی در جنوب شرق و دیگری در شمال شرق افغانستان مبارزات مسلحانه خود را بر ضد رژیم داوودخان آغاز کردند. گروه چریکی شمال شرق یک گروه مارکسیست - لنینیست بود متأثر از افکار چه‌گوارا. گروه چریکی جنوب شرق شاخه‌ای از جنبش اخوان المسلمین بود با عنایت و توجه کامل به افکار حسن البنا و سید قطب. این دو گروه که به سرعت سرکوب شدند هیچ ارتباطی با یکدیگر نداشتند. در همین سال‌ها (۱۳۵۲ تا ۱۳۵۷ و سقوط رژیم داوود به وسیله کمونیست‌های شوروی) بود که تفکر شریعتی وارد افغانستان شد و آثار، سخنرانی‌ها و نوشته‌های دکتر شریعتی به همت فعالان سیاسی و انقلابیون افغانستان در اختیار جنبش‌های انقلابی کشور ما قرار گرفت. در دهه ۵۰ خورشیدی یک جریان و دو شخصیت در افغانستان اثرگذار بودند. دکتر شریعتی و احسان طبری به عنوان دو نظریه پرداز انقلابی و جنبش‌ساز (۱۳۴۹) به عنوان یک جریان سیاسی. مبانی تئوریک جنبش‌ساز سیاهکل کتاب «مبارزه مسلحانه هم استراتژی و هم تاکتیک» و «مبارزه مسلحانه چگونه توده می‌شود؟» مسعود احمدزاده و «مبارزه مسلحانه رد تئوری بقا» از بهروز دهقانی (برادر اشرف دهقانی) بود که در زندان ساواک بعد از شکنجه‌های وحشیانه کشته شد. «چه باید کرد؟» و «صفات یک انقلابی» از دکتر شریعتی و برخی بررسی‌های طبری، اصول فلسفه از ویکتور افاناسیف (ترجمه حزب توده)، دفاعیه خسرو روزه در دادگاه نظامی، آثار مربوط به گروه فلسطین به‌ویژه زندگینامه شکرالله پاک‌نژاد (رهبر گروه)، در محافل سیاسی افغانستان دست به دست می‌شدند. البته در این سال‌ها، حلقه‌های انقلابی افغانستان با گروه فداییان اسلام به رهبری نواب صفوی و نیز فعالیت‌های

علی‌اکبر صفایی فراهانی (از رهبران قیام سیاهکل) و بیژن جزنی و بقیه رهبران سازمان چریک‌های فدایی خلق نیز آشنا شده بودند.

در سال ۱۳۵۷ کمونیست‌ها یعنی حزب دموکراتیک خلق افغانستان در این کشور به قدرت رسید و گروه‌های اسلامی و مارکسیست‌های مخالف شوروی به نبرد مسلحانه علیه رژیم کمونیستی افغانستان پرداختند. در این زمان آثار و سخنرانی‌های شریعتی با موج جدیدی به‌وسیله مبارزان متعلق به جریان‌های مختلف به جبهه‌های جنگ و مقاومت و محیط‌های دانشگاهی افغانستان وارد شد. در سال‌های نبرد با اتحاد شوروی و شدت یافتن جو سیاسی، لایه‌های مختلف اجتماعی اعم از روشنفکران دینی، نوگرایان مذهبی و حتا لایه‌های مختلف نوگرای لائیک و مارکسیست‌ها و چپ‌های منتقد شوروی به آثار دکتر شریعتی علاقه‌مند شدند. در تمام سال‌های جهاد، مبارزه و مقاومت مردم افغانستان تا سقوط حکومت دکتر نجیب، آثار شریعتی نه تنها دست به دست می‌شدند که در شماری از جبهه‌های جنگی رسماً تدریس هم می‌شد. جالب این است که یکی از گروه‌هایی که آثار شریعتی را به افغانستان انتقال می‌داد گروه مربوط به شاعر انقلابی بسیار برجسته اما گمنام (اکنون هم نمی‌دانم کجاست، زنده است یا مرده، در تمام عمر فقط دو بار او را ملاقات کردم)، «عزیز سیاهپوش» بود. گروه آنها به «عیاران خراسان» معروف بودند و به رسم «سیاه جامگان» لباس سیاه می‌پوشیدند؛ این گروه نه مارکسیستی بود و نه اسلامی و نه ناسیونالیستی به معنای مدرن. الگوی آنها سمک عیار بود. این مرد اولین بار «چه باید کرد؟» علی شریعتی را در اختیار یکی از برجسته‌ترین متفکرترین مارکسیست‌های افغانستان قرار داده بود و باز این فعال سیاسی مارکسیست بود که «چه باید کرد؟» را در اختیار من قرار داد. آن سال‌ها شاید ۱۳ یا ۱۴ ساله بودم. آنچه تاکنون به تلویح و اشاره بیان کردم ویژگی داخلی افغانستان بود. اما در همین زمان اوضاع بین‌المللی هم برای گسترش اندیشه‌های دکتر شریعتی فراهم بود. در دوران جنگ سرد و شکل گرفتن پیمان‌های ناتو، سنتو و سیتو، و پایه‌ریزی جنبش عدم تعهد، علی شریعتی به عنوان یک نظریه پرداز انقلابی در صدر توجه نیروهای فکری و سیاسی افغانستان فرار گرفت.

**سیف‌الله ملاجان:** پس از اعلام سیاست بازسازی در کشور شوروی که شامل ما تاجیک‌ها هم می‌شد، فضای جامعه تاجیکستان کمی بازتر شد و در نتیجه این فضای باز، امکان آشنایی بیشتر با آثار و نوشته‌های مذهبی فراهم آمد. در سال‌های پایانی حکومت شوروی بعضی از روشنفکران و روحانیان تاجیک که از مخالفان نظام کمونیستی





عبداللطیف بیدرام

کردند. دلیل این کشف هم احساس نیازی بود که در دوران رکود فرهنگی نیمه دوم قرن بیستم در ترکیه حادث شده بود. بعد از انقلاب سال ۷۹ میلادی، ایران درکانون توجه قرار گرفت و تعدادی از آثار ایرانی توسط اسلام‌گرایان ترجمه شد و بدین ترتیب مخاطب ترک با علی شریعتی آشنا شد. اولین کسی هم که او را به میان کشید، مرحوم «جمیل مریچ» بود که شباهت‌های زیادی هم در تفکر با علی شریعتی داشت. هر دو جامعه‌شناس بودند و دانش آموخته سوربن و دیگر این که سوسیالیسم فرانسوی و اسلامی را خوب می‌شناختند و بدین سبب هم مخاطبان هر دو به لحاظ خط فکری به هم نزدیکند. اما تسلط شریعتی به اندیشه اسلامی در مقایسه با مریچ بیشتر بود و لذا اسلام‌گرایان را بیشتر تحت تاثیر خود قرار داد. رویکرد شریعتی در ترکیه سوسیالیست‌ها و اسلام‌گراها را به هم نزدیک کرد. مضاف بر این گروه‌های سوسیالیستی که ریشه‌ها یدینی داشتند را عمیق تحت تاثیر قرار داد و تغییر داد. اندوخته‌های فکری شریعتی و امتزاج آنها با عشق و بیان تغزلی چیزی بود که جوان ترک به دنبال آن می‌گشت. شریعتی همان قدر که منتقد سنت بود، به همان درجه نیز پیشگام نوسازی سنت بود. در تلاش بود تا فلسفه دینامیک و روح‌دهنده به سنت اسلام را به دست آورد و در کنار جوهر انسانی تمدن غربی جهت‌دهنده به این عصر قرار دهد. او صاحب یک فلسفه سیاسی و اجتماعی بود که در عین حال بی‌توجه به زندگی و وحی هم نبود.

**شادی آیدین:** تقریباً ۲۰۰ سالی بود که جامعه ترکیه از ارزش‌های سنتی خود فاصله گرفته بود و شرایط سیاسی حاکم بر ترکیه اجازه پرورش و رشد رهبران فکری را نمی‌داد. اگر چه در همین فضای بسته هم تعدادی از روشنفکران ظهور کردند و اندیشه‌های خود درباره رشد جامعه و ممانعت از عقب‌افتادگی را به‌طور واضح بیان کردند. در سال‌های ۱۹۵۰ تا ۱۹۷۰ جامعه فکری ترکیه با استفاده از فضای آزاد نسبی به دست آمده، به کار نظریه‌پردازی برای بازگشت به خود و بازگشت به ارزش‌ها مشغول شد. در این دوره بود که کتاب‌های دکتر شریعتی به زبان ترکی ترجمه شد و به پرورش ذهن نخبگان ترک کمک کرد. نخبگانی که امروز جامعه ترکیه آنها را با عنوان جامعه‌شناسان می‌شناسد. در همان سال‌ها کتاب‌های مرتضی مطهری، سید قطب و حسن البنا هم در ترکیه خوانده می‌شد. آنهایی که در دهه ۷۰ میلادی، پدر و مادرشان نام OZEDONUS به معنای «بازگشت» که عنوان کتاب شریعتی بود را بر آنها گذاشتند، اکنون تقریباً ۴۰ ساله‌اند.

**مصطفی البیاد:** اندیشه‌های علی شریعتی از دو طریق به فضای فکری روشنفکران و فرهنگیان کشورهای عربی راه یافت؛ در گام اول به دنبال ارتباطات نزدیکی که مرحوم

محسوب می‌شدند، آثار متفکران کشورهای اسلامی را به جوانان عرضه می‌کردند. در دریف دیگر آثار مذهبی و انقلابی با زبان عربی و همچنین نوارها و نوشته‌های آیت‌الله خمینی، مرتضی مطهری و دکتر علی شریعتی نیز میان جوانان و علاقه‌مندان توزیع می‌شد. همان زمان یعنی ۲۳ سال قبل بود که بنده در جوانی با نام علی شریعتی آشنا شدم. اما چون کتاب‌هایی که از او در دسترس ما بود، یکی دو عدد بیش نبودند و خواهش‌مندان مطالعه آن بی‌شمار بودند، به دست گرفتن و مطالعه چنین کتاب‌هایی برای هر کسی میسر نمی‌شد.

**حسین نازلی آیدین:** علی شریعتی یکی از مهم‌ترین روشنفکران مسلمان است که هم فرهنگ اسلامی و هم فرهنگ غرب را می‌شناخت و در مقام یک ناظر تیزبین هم اسلام سنتی و هم اندیشه مدرن غربی را نقد می‌کند. او سهم به‌سزایی در شکل‌گیری جامعه‌شناسی اسلامی به معنای پراتیک آن داشت و با نقد استدلال‌های غیرعقلانی سنتی و همچنین زیر سوال بردن قالب‌های مدرن، نگاه جدیدی برای زندگی ارائه کرد. شریعتی با مواضع و گفتمان‌های منحصر به فرد خود، در ترکیه مورد توجه جوانان اسلام‌گرا و همین‌طور سوسیالیست‌ها بوده است. البته شریعتی از نقد مصون نبوده و شیعیان افراطی او را به سنی‌گرایی متهم کرده‌اند و برخی از اهل سنت نیز او را به دلیل شیعه بودنش خطرناک یافته‌اند. در ترکیه ابتدا اسلام‌گرایان بودند که شریعتی را کشف



شادی امین

نبودند، کتاب‌هایی بودند که در دوره اول زندگی خود خواندم، بعد اسلام‌شناسی مشهد و اسلام‌شناسی تهران را خواندم و پایان غم‌انگیز زندگی یونگ و روش شناخت اسلام. نیاز من و «ما» به آثار شریعتی برخاسته از عشق به آزادی و عدالت بود. عرفان شریعتی را خوب نمی‌شناختم. اما می‌دانستیم، شریعتی مبارز خستگی‌ناپذیر راه عدالت و آزادی است. نیاز دیگر ما شناخت تازه از اسلام بود. چه «چپ»، چه «راست»، چه مارکسیست و چه مسلمان نیاز داشتیم راه‌های مبارزه در کشوری اسلامی را به کمک شریعتی بیاموزیم. مبارزه علیه امپریالیسم، اشغالگری و استعمار، اندیشه معطوف به رهایی در همه سطوح، به ویژه تامین عدالت اجتماعی، ملی و طبقاتی نظریه‌ای بود که به گفتمان مسلط در سرزمین ما مبدل شده بود. شریعتی خود یکی از فرازهای بی‌نظیر یا کم‌نظیر این گفتمان بود. اما آنچه در من علاقه‌مندی مضاعفی نسبت به او ایجاد می‌کرد قدرت بیان ادبی او بود. شیوایی گفتار، سلطه بر واژگان زبان، اندیشه فورانی (که به گونه‌ای مولوی را در غزلیات شمس تداعی می‌کند) و پروازهای بلند او مرا حیرت زده می‌کرد؛ «آشیاں گر می‌گذاری بر بلندی‌ها گذار». (لایق شیر علی، شاعر تاجیکستانی). گفت‌وگوهای تنهایی (۱۳۴۶)، هیبوط (۱۳۴۸)، خداحافظ شهر شهادت (۱۳۵۱)، علی تنهاست (۱۳۴۸)، کویر (۱۳۵۰) و آری این چنین بود برادر، سرشار از این توانایی‌های ادبی‌اند. شماری از جمله‌ها و نوشته‌های او قطعاً به شعر پهلو می‌زند. او عاشق شعر و

شریعتی با انقلابیون الجزایری برقرار کرد، برادران الجزایری ما نخستین کسانی بودند که با اندیشه او ارتباط برقرار کردند. گام دوم آشنایی از طریق ترجمه‌هایی صورت گرفت که زبان‌شناس و متفکر مصری، مرحوم ابراهیم الدسوقی شتا، از کتاب‌های شریعتی به عربی ترجمه کرده است. از زاویه دیگر سال‌هاست که انتشارات «الامیر» در لبنان نیز آثار شریعتی را به صورت کامل به عربی ترجمه کرده است و همچنین در بیروت برخی اندیشمندان همچنان درباره اندیشه‌های دکتر شریعتی کار می‌کنند. اما درباره این که کدام جریان‌های فکری در جهان عرب تحت تاثیر اندیشه‌های دکتر شریعتی قرار گرفتند، باید گفت که این تاثیرگذاری دایره گسترده‌ای از جریان‌های انقلابی را شامل می‌شود؛ جریان ملی-اسلامی، جریان اسلامی‌المستنیر و جریان چپ ملی‌گرا از جمله آنها هستند و البته باید به قدرت استثنایی دکتر شریعتی بر خیل عظیم انقلابیون نیز اشاره کنم. واقعیت این است که کارهای او فقط بر یک جریان تاثیر نمی‌گذاشت.

## ۲ | کدام یک از کتاب‌های دکتر شریعتی قبل از همه به زبان شما ترجمه شد؟

**عبدالطیف پدram:** آشنایی من با شریعتی در سال‌های مهاجرت به ایران، به خصوص یکی دو سال بعد از انقلاب ایران، که طرفداران او در مقابل دانشگاه تهران، کتاب‌ها، نوارها و تصویرهای او را پخش می‌کردند، بیشتر شد. در این سال‌ها فرصت یافتم - بدون مبالغه - همه آثار چاپ شده او را بخوانم و به بسیاری از نوارهای سخنرانی او گوش دهم. چند بار هم شخصاً «روش شناخت اسلام» را تدریس کردم. «کویر» از کتاب‌های دوست‌داشتنی‌ام بود. اسلام‌شناسی مشهد و تهران را به دقت خوانده و نامه‌هایش را به احسان و سارا مرور کرده بودم. نامه به پدر و تقریباً تمامی نامه‌های دهه ۵۰ او و آخرین نامه ناتمام به دخترانش را، همگی از نظر گذرانده بودم.

در افغانستان به زبان‌های پشتو، ازبکی، ترکمنی، بلوچی، پامیری و نورستانی می‌نویسند یا سخن می‌گویند. گویندگان این زبان‌ها با زبان فارسی آشنا هستند چرا که اکثریت زبانی، زبان فارسی است. از همین رو آثاری که در ایران تولید می‌شود در کشور من ترجمه مجدد نمی‌شود. آثار شریعتی را به بدین ترتیب ترجمه نکردیم و در متن اصلی خواندیم. من ابتدا چه باید کرد؟ را خواندم، کتاب دوم کویر بود. سپس ترجمه دکتر از ابوذر غفاری را خواندم. امت و امامت، حسین وارث آدم، مذهب علیه مذهب، روشنفکر و مسئولیت او در جامعه، آری این چنین بود برادر، فاطمه فاطمه است، پدر مادر ما متهمیم، بازگشت به خویشتن، تشیع علوی و تشیع صفوی، قاسطین و مارقین و ناکتین، اگر پاپ و مارکس



مصطفی‌الباد

بازشناسی هویت ایرانی - اسلامی امروز خیلی به درد جامعه تاجیکستان می‌خورد. اما متأسفانه این را هم باید بگویم که تاکنون هیچ اثری از نوشته‌های دکتر شریعتی به خط امروزی تاجیکی (سرلیک) منتشر نشده است و تنها اشخاصی که با خط فارسی آشنایی دارند می‌توانند آثار علی شریعتی را بخوانند و بهره ببرند.

**شادی آیدین:** شخصا به عنوان یک خواننده که به آثار شریعتی علاقه داشتم، از خیابان‌های تهران سی‌دی‌های سخنرایی او را تهیه کردم و گوش دادم و بالحن بیانش بیشتر آشنا شدم. اکثر روشنفکران مسلمان ترکیه اما آثار شریعتی را به صورت مکتوب و از روی ترجمه ترکی خوانده‌اند. آثاری مانند «بازگشت به خویشتن»، «چه باید کرد»، «تشیع علوی و تشیع صفوی»، «حج» و «خودسازی انقلابی». در گذشته ترجمه‌ای که از کتاب‌های شریعتی به زبان ترکی ارائه می‌شد، چندان خوب نبود اگر چه مخاطبان کتاب‌های زیاد بود. امروز انتشارات فجر کتاب‌های شریعتی را با ترجمه مناسب و کیفیت خوب منتشر می‌کند که البته دیگر مخاطب قبلی را ندارند.

**حسین نازلی آیدین:** بگذارید در اینجا به روایت عملکرد انتشارات فجر در خصوص ترجمه و نشر آثار شریعتی در ترکیه بپردازم. دلیل و انگیزه ما در ترجمه شریعتی مشترک بودن دردهایمان بود؛ دردهایی همچون دینداری آگاهانه و آگاهی دیندارانه، ایستادن در مقابل آنهایی که دین را وسیله منعفت‌طلبی خویش قرار می‌دهند، مبارزه برای وحدت و توحید، گرفتن بازوی حق و ایستادگی در برابر ناحق. اندیشه‌های شریعتی، اندیشه‌های ما را منعکس می‌کرد و علاوه بر این، نشر چنین دیدگاهی از طرف خوانندگان آگاه کشورمان نیز طلب می‌شد. ما هم البته در مقابل واکنش‌های احتمالی نسبت به انتشار آثار شریعتی در کشورمان، شهادت ایستادگی داشتیم و لذا به ترجمه مجموعه آثار او به زبان ترکی همت گماشتیم. مشکل فقط این بوده که به جز ما، ناشران دیگری هم به صورت پراکنده کتاب‌های شریعتی را ترجمه می‌کنند در حالی که اجازه‌ای از خانواده شریعتی برای این کار ندارند. انتشارات فجر با چاپ کلیه آثار با اجازه خانواده شریعتی، مخاطب خوش نیت و علاقه‌مند ترک را به شریعتی آشنا کرد. ما در آغاز کار آرزوی چاپ کل آثار شریعتی را شامل ۳۷ کتاب بود به صورت یک‌جا داشتیم اما این کار بسیار دشوار بود. به همین دلیل تصمیم به چاپ کتاب‌ها به صورت پی‌در پی گرفتیم و تاکنون ۳۴ عنوان را ترجمه و منتشر کرده‌ایم و سه کتاب باقی مانده را در ماه‌های آینده منتشر می‌کنیم. ما در هر نوبت چاپ، تعداد ۲۰۰۰ نسخه از هر اثر چاپ می‌کنیم و هستند کتاب‌هایی که به چاپ دوم و حتا سوم هم رسیده‌اند. «حج»، «ابوذر»، «مذهب علیه مذهب»،

تأثیر بود؛ وسواس، نگرانی‌ها و عمق افکار او، مرا به یاد نوالیس و هولدرلین می‌انداخت: «اگر همه هستی‌ام را از من بگیرند و بگویند فقط دو چیز را می‌توانی برای خودت از هر چه هست و داری برگیری، من هر دو چیز را شعر انتخاب می‌کنم.» (گفت‌وگوهای تنهایی). بدعت‌گذاری‌ها و سنت‌شکنی‌های او شجاعانه بودند. نه تنها مرد اندیشه که مرد عمل بود؛ عضویت در جنبش آزادببخش الجزایر، همکاری با جبهه ملی و نهضت آزادی، همسویی با کنفدراسیون دانشجویان ایرانی و همکاری با نشریه ایران آزاد، زندان رفتن‌ها و تسلیم‌نشدن‌ها در برابر وعده‌های رژیم به اراده، ایمان و آگاهی شریعتی‌وار نیاز داشت.

**سیف‌الله ملاجان:** ما چون در زمان حکمرانی کمونیست‌ها بر کشور خود می‌زیستیم، در طول بیش از ۷۰ سال گوش‌های ما به شنیدن کلام الحادی عادت کرده بود و لذا آن زمان یک نوشته کوچک دکتر درباره «شرک» در تاجیکستان با استقبال کم‌نظیری مواجه شد. پس از آن بود که سخنرانی‌های دکتر شریعتی به شکل نوار و کتاب در دسترس علاقه‌مندان آثارش قرار گرفت. در تاجیکستان از نوشته‌های دکتر شریعتی، کتاب‌های ابوذر، ما و اقبال، هبوط در کویر، تاریخ و شناخت ادیان و اسلام‌شناسی مورد توجه خوانندگان و علاقه‌مندان شریعتی است. پس از کسب استقلال در تاجیکستان به ارزش‌های ملی و دینی اهمیت بیشتری داده می‌شود در نتیجه فکر می‌کنم که اثر



سیف‌الله ملاحان

مرز فرانسه و اسپانیا خودکشی کرد. شریعتی در دوره‌هایی از حیات فکری خود تحت تاثیر مترلینگ هم بود و جنید، حلاج، ملک دینار، فضیل عیاض، بابزید، شستری و قشیری را خوب می‌شناخت. یأس‌های فلسفی و گرایش‌های عرفانی شریعتی بعد از فروپاشی روایت‌های کلان مورد توجه نسلی از مبارزان، مجاهدین و جوانان دانشگاهی افغانستان که وضعیت جدید آنها را ناامید کرد، قرار گرفت. اما تسلط فضای فکری یأس‌آلود و فروکش کردن شور انقلابی، نسل جدید ما را به تأملاتی نوین واداشت. در این مقطع از ناامیدی و شکست بود که آثار عبدالکریم سروش به دست نخبگان فکری افغانستان رسید: مدارا و مدیریت، قبض و بسط تئوریک شریعتی، آفات ایدئولوژی و ... این سوال برای روشنفکران افغان نیز مطرح شد که آیا می‌شود بر بنیاد اندیشه‌های دکتر شریعتی نظامی سیاسی ایجاد کرد یا خیر؟ آن اندیشه‌ها آیا به درد انقلاب می‌خورند یا برای معمارگری اجتماعی در عمل هم حرفی دارند؟ در ادامه همین مسیر، ورود غربی به افغانستان بعد از سپتامبر ۲۰۰۱ توهم‌هایی در افغانستان ایجاد کرد و مردم چند صباحی هیجان‌زده بودند که غربی‌ها بهشت موعود را خواهند ساخت. مردم دیگر به انقلاب فکر نمی‌کردند؛ عنصری که در همه آثار شریعتی برجسته بود و روح آن را شکل می‌داد. اما این دوره کوتاه بود. شریعتی و آثار او برای جامعه افغانستان کلاسیک شده‌اند، کلاسیک نه به معنای از مد افتاده، فرانس، مرجع و کانون اندیشه‌های متفق علیه (به تعبیر بابک احمدی

«بازگشت به خویشتن» و «خودسازی انقلابی» از کتاب‌های پر فروش شریعتی در ترکیه هستند. بیشتر خوانندگان ترجمه‌های ما از علی شریعتی، دانشجویان و فارغ‌التحصیلان دانشگاه‌ها هستند. طبعاً بیرون از این دایره هم خوانندگان جدی برای آثار شریعتی وجود دارد. ما عموماً با طیفی از خوانندگان با فرهنگ و سطح مطالعه بالا مواجه هستیم. همان‌طور هم که اشاره کردم در آغاز راه، بیشتر از طرف طیف مذهبی خوانده می‌شدیم اما به مرور، هم دایره علاقه مخاطبان دکتر شریعتی در ترکیه وسیع‌تر شد و هم تعداد خوانندگان بیشتر شد. تا قبل از استقرار دولت فعلی ترکیه، خواننده شریعتی بودن همچون یک گناه بود و حتماً موضوع زمینه محاکمه هم می‌توانست باشد. اما بعد از روی کار آمدن حزب عدالت و توسعه چنین واکنش‌هایی رفته‌رفته کم شد. برای مثال وزارت فرهنگ از ما برای تکمیل کتابخانه‌هایش کتاب‌های شریعتی را درخواست می‌کند. در نهایت این که در ماه نوامبر سال جاری نیز ما یک سمپوزیوم با حضور خوانندگان شریعتی در استانبول خواهیم داشت.

**مصطفی اللباد:** مرحوم دکتر ابراهیم الدسوقی شتا - زبان‌شناس فارسی - برای اولین بار کتاب «تشیع علوی و تشیع صفوی» دکتر شریعتی را به زبان عربی ترجمه کرد که سهم به‌سزایی در نزدیک ساختن دو تمدن بزرگ مصری و ایرانی داشت. مرحوم شتا این امکان را برای خوانندگان عرب زبان ایجاد کرد که بتوانند با گنجینه‌های زبان فارسی آشنا شوند. او کتاب‌های کلاسیک و مهم بسیاری را به زبان عربی ترجمه کرده که از جمله آنها کتاب‌های مرحوم شریعتی است.

### ۳ | آیا تحول از شریعتی به پساشریعتی در میان جامعه فکری و فرهنگی شما

مشهود بوده است؟

**عبداللطیف پدram:** سقوط رژیم دکتر نجیب در افغانستان از دید ماهدان که علی کمونیسم می‌جنگیدند نشانه‌هایی تلفی می‌شد اما جنگ‌های داخلی مجاهدین تمام امیدهای مردم افغانستان را به یأس مبدل کرد. دیگر نه به اسلام سیاسی و نه کمونیسم امیدی بسته نشد. شکلی از نومی‌ای ایجاد شد که تفسیر آن را در دیالکتیک منفی مکتب فرانکفورت می‌شد مشاهده کرد. امیدی به رهایی نبود و پراکسیس و عمل تا آینده‌های دور تعطیل به نظر می‌رسیدند. باری! آدورنو، هورکه‌ایمر و گادامر بعد از سلطه فاشیسم و ایجاد اردوگاه‌های کار اجباری و کوره‌ای آدم‌سوزی معتقد به دیالکتیک منفی شدند و سرودند که بعد از آشویتس دیگر لازم نیست از انسانیت سخن بگوییم. والتر بنیامین در



حسین نازلی آیدین

فرهنگی خبری نیست. اگر روشنفکران نو اندیش دینی افغانستانی از پایگاه ارزشی خود دفاع می‌کنند و به نبرد امپریالیسم می‌روند چنان که قرضای در کتاب آمریکایی شدن می‌گوید، نیروهای چپ بر مواضعی پای می‌فشارند که اگر نه به کمونیسم لاقفل به سوسیال دموکراسی راه باز کند. نخبگان افغانستانی در اندیشه‌های شریعتی‌گرایش به سوسیال دموکراسی را شناخته‌اند و دردهای او برای عدالت اقتصادی و طبقاتی را علامت زده‌اند. فکر می‌کنم بار دیگر فرصت آن فراهم شده تا با تکیه بر شریعتی به نقد جدی امپریالیسم بپردازیم و بر ناامیدی‌هایمان غلبه کنیم. امروز در افغانستان این صدا را می‌شنویم. این روح دوباره بازتنگته است. مردم بار دیگر به شریعتی نیاز پیدا کرده‌اند. سیف‌الله ملاجان: شاید برای جامعه ایران که هیچ‌گاه رژیم الحادی چون شوروی کمونیستی را تجربه نکرده‌اند و در سی‌و‌اند سال گذشته نظامی اسلامی داشته‌اند، اندیشه‌های دینی شریعتی دیگر جاذبه گذشته را نداشته باشد، ولی نیاز مردمان کشورهای آسیای مرکزی به متفکرانی چون علی شریعتی امروز خیلی بالاست، زیرا این کشورها هم اکنون در مرحله خیزش اسلامی قرار دارند و همزمان خطر افراطی‌گری هم آن کشورها را تهدید می‌کند. شریعتی سعی داشت اسلام را به عنوان یک تفکر زندگی ساز و یک نظام اجتماعی و یک ایدئولوژی رهگشای زندگی مطرح کند، یعنی دقیقاً همان چیزی که جامعه کشورهای شوروی سابق امروز به آن نیاز دارند. نداشتن معرفت دینی تا پایین بودن سطح معرفت دینی می‌تواند در آینده نزدیک کشورهای آسیای مرکزی را به چالش بکشد. مرحوم شریعتی بر این باور بود که انقلاب قبل از آگاهی به فاجعه منجر می‌شود. بنابراین رسالت روشنفکران تاجیک در این راستا، رسالتی عظیم است. در این میان بار و مسئولیت بیشتر روی دوش کسانی است که علاوه بر احساس مسئولیت در برابر جامعه دغدغه مذهب و دین را هم دارند. مشکل اینجاست که تعداد روشنفکران دینی در منطقه آسیای مرکزی خیلی کم است چرا که فرهنگ روشنفکری این جوامع در دامن فرهنگ روسی پرورش یافته است. همزمان روحانیت آسیای مرکزی نیز فاقد انسجام لازم بوده و لذا امروز به اصطلاحی کلی نیاز دارد. برای این اصلاح و دگردیسی هم تجربه دکتر شریعتی و مبارزه او با تحجر، افشای خرافات و عقب‌ماندگی‌های ذهنی یک جامعه که بزرگترین رکن مبارزه او بود کارساز است. او با استفاده از دین می‌خواست طرحی نو در اندازد و جهانی تازه و نوین بسازد. این تجربه برای منطقه آسیای مرکزی تجربه‌ای ناب و ضروری است و در این زمینه الگوی مناسب‌تر از دکتر شریعتی نمی‌بینیم.

**حسین نازلی آیدین:** وحدت امت در افکار امام خمینی و شریعتی و دغدغه نزدیکی

در کتاب شناخت موسیقی، در دانشگاه‌ها، در کنفرانس‌ها، در تظاهرات، در بحث‌های روشنفکری، کماکان به شریعتی ارجاع می‌دهند. علامه طباطبایی، مطهری، مجتهد شبستری، ملکیان و سروش هنوز نتوانسته‌اند شریعتی را از دور خارج کنند. در میان جوانان ما و محیط‌های دانشگاهی هنوز هم حرف اول را شریعتی می‌زند. شکست غرب در افغانستان به دلیل گسترش روزافزون فقر و تشدید شکاف‌های طبقاتی، تعطیل شدن عدالت به تبع اشغالگری، شکست اخلاقی غرب در زندان ابوغریب همداری به نخبگان و مردم افغانستان بود. امروز شریعتی بار دیگر به محور اصلی بحث‌های دانشگاهی، آزادی، اخلاق و عدالت خواهی مبدل شده است. برگشته‌ایم تا شریعتی را بازخوانی کنیم. این تولدی تازه بعد از وقفه‌ای کوتاه است. امروز، هم نواندیشان دینی او را می‌خوانند و هم مارکسیست‌ها و هم نسلی که به سخن فریدریک نیچه و داستایفسکی سیر نزولی تاریخ روح را تماشا می‌کنند. شکست اخلاقی غرب و آمریکا و تشدید شکاف‌های طبقاتی که جامعه به سرعت به طبقاتی فقیر و ثروتمند تقسیم کرده، باز و باز رادیکالیسم شریعتی و نیاز به شبیح مارکس (به بیان خود شریعتی) را در برابر ما قرار داده است. این روزها، بیش از هر زمان دیگر اندیشه‌های عدالت‌جویانه در کشور ما مطرح شده‌اند. بازخواهی شریعتی نشان‌گرایش به سوی سوسیال دموکراسی است نه نولیبرالیسم و لیبرالی دموکراسی. در لیبرال دموکراسی بر خلاف سوسیال دموکراسی از عدالت اقتصادی، اجتماعی و

میان اهل سنت و تشیع، توجه خوانندگان ترک را در سال‌های پس از انقلاب به خود جلب کرده بود. علی شریعتی روشنفکری بود که می‌توانست صفویه را نقد کند، می‌توانست رسالت عثمانی را از آن خود کند و با فاصله زیادی از تعصب شیعه و سنی گذر کند. چنین تلاشی برای نزدیکی دو جریان مذهبی که ارتباطشان در طول تاریخ قطع شده بود، بسیار امیددهنده بود. اما امروزه این گفتمان چه در ترکیه و چه در ایران سخنگویان خود را از دست داده است. شریعتی اگر چه نقش مهمی در تبلور اندیشه نسل جوان روشنفکر ترک و به ثمر نشستن طیفه‌های روشنفکری جدید داشته اما به رغم نفوذ در جوانان و اسلام‌گرایان ترک، تاثیر محدودی بر روشنفکری امروز ترکیه دارد. البته پربراه نیست اگر بگوییم او در تحولات دانشگاهی ترکیه به خصوص در حوزه علوم انسانی یعنی جامعه‌شناسی دین، تاریخ ادیان و جامعه‌شناسی اسلامی نقش خود را داشته است. او روشنفکری بود که هدفش به آغوش کشیدن امت بود. امروز آگه چه شنیدن چنین صدایی شاید در ایران سخت‌تر باشد اما در ترکیه از خلال کتاب‌های شریعتی هنوز هم می‌توان این صدا را شنید. در ترکیه، شاید بر خلاف ایران شریعتی از اندیشمندانی است که اکنون نیز توسط نسل جدید خوانده می‌شود. مرتبط ساختن تحولات در ترکیه به یک شخص به هیچ‌وجه ممکن نیست اما اگر شریعتی امروز زنده بود، تحولات ترکیه را شاید کافی نمی‌دید اما حداقل تداوم آنها را تشویق می‌کرد.

**شادی آیدین:** افکار و آثار دکتر شریعتی همیشه برای یک جامعه مسلمان قابل توجه است. ولی متأسفانه این افکار به دلایل مختلف حتا در جامعه ایران هم کمتر مجال عرضه و طرح یافته است. با این همه روشنفکران مسلمانی که در ترکیه از افکار شریعتی تاثیر پذیرفتند، امروز بسیار جلو رفته‌اند و کمتر به اندیشه شریعتی نیاز پیدا می‌کنند. امروز دیگر تولیدات روشنفکری ترکیه است که به کشورهای همجوار می‌رود. واقعیت این است که کتاب‌های شریعتی در ایران بهتر خوانده شد ولی در ترکیه به آن عمل شد. اکنون ترکیه دارد رنسانس خود را می‌سازد.

**مصطفی‌اللباد:** اولاً آنچه دکتر شریعتی با آن مبارزه کرد، برخورد با اندیشمندان فرصت‌طلبی بود که می‌آواستند برای حفظ مصالح، خود را به حکومت نزدیک کنند؛ الگویی که در تمامی جوامع شرقی وجود دارد. ثانیاً، آنچه دکتر شریعتی با آن می‌جنگید غرب‌گرایی و گرایش روشنفکران منطقه به غرب و تسلیم در برابر آن بود که تاکنون نیز در جوامع شرقی ریشه دارد. ثالثاً، چه کسی گفته که انقلاب برمی‌خیزد و طاغوت را به زیر می‌آورد و بعد از آن آرام می‌شود و به خواب می‌رود؟ ما در مصر خودمان طاغوت

را سرنگون کردیم ولی نظام را نه. در نتیجه انقلاب نیاز به تجدید خود دارد تا بتواند حداقل در بعد فکری به مسیر خود ادامه دهد. رابعاً، آنچه اکنون در منطقه خاورمیانه می‌بینیم، گونه‌ای تقسیم‌بندی‌های مذهبی است و همین مرزبندی‌هاست که نشان می‌دهد امروز هم تا چه اندازه به اندیشه‌های دکتر شریعتی نیاز است. خامساً، من بسیار متأسفم که می‌بینیم بسیاری از نوگرایان در جهان اسلامی تاکنون نتوانسته‌اند از اندیشه دینی روشنفکرانه شریعتی به جلوتر از آن پیشروی کنند. وفاداری به اندیشه شریعتی بدان معناست که از آن عبور کنیم نه این که مقدسش بداریم. یعنی همان‌کاری که خودش می‌کرد. اما این عبور تنها یک تصمیم ذهنی نیست، بلکه به ایجاد اندیشه و معانی جدید نیاز دارد که تاکنون این نواندیشی در مصر و دیگر کشورهای اسلامی رخ نداده است.

#### ۴ | نسبت بزرگی از جامعه شما اهل تسنن هستند؛ اندیشه شریعتی چگونه به اهل تسنن پیوند خورد؟

**عبداللطیف پدرام:** نه تنها اهل تسنن که مارکسیست‌ها نیز با اندیشه شریعتی مقابله نکردند. درهه ۶ میلادی، در اوج تنش‌های سیاسی و وایدئولوژیکی میان حزب کمونیست شوروی و حزب کمونیست، مجموعه‌ای از نوشته‌های مارکسیست‌های چینی با عنوان «۹ تفسیر» منتشر شد. چینی‌ها، شوروی را به سوسیال-امپریالیسم متهم کردند. جریان‌های چپ انقلابی در افغانستان باور داشتند که شوروی از مسیر واقعی سوسیالیسم منحرف شده است. نقد بر مارکسیسم-لنینیسم رسمی اندک‌اندک آغاز و تردیدهایی ایجاد شده بود. حالا این سخن شریعتی که می‌گفت مارکسیسم رقیب است نه خصم برای این گروه از مارکسیست‌ها مورد پسند بود. شریعتی از سوسیالیسم، اگزیستانسیالیسم و عشق یاد می‌کرد و مترادف‌های آن، عدالت، انسانیت و پرستش. در پای این آرمان‌ها در درس‌ها ساس اسلام‌شناسی مشهد و اسلام‌شناسی تهران کاملاً هویدا بود. رفع تبعیض در همه جلوه‌های آن، آرمان شریعتی بود و برای این که این آرمان را استوار سازد از مفهوم قرآنی «قسط» استفاده می‌کرد؛ بدیلی در برابر آرمان‌های سوسیالیسم و مارکسیسم. از همین روی مارکسیست‌های الغانستان شریعتی را یک چهره ضد ارتجاع، استعمار و امپریالیسم می‌شناختند و برای او و مبارزانش احترام قائل بودند. از سوی دیگر شریعتی هر از گاهی به جد، از اقبال، سیدجمال، عبده و رشید رضا یاد می‌کرد. هر چهار چهره از اهالی اهل سنت و جماعت بودند. بنابراین جوانان اهل سنت

و نواندیشان سنی بر این باور بودند که شریعتی در جست و جوی آزادی و عدالت است. دین و مذهب را برای انسان می خواهد و گرفتار خشک اندیشی های مذهبی نیست. **سیف الله ملاجان**: باید بگویم که امتیاز بزرگ شریعتی این است که بیشتر گفتار او از تعصب های خشک مذهبی به دور است و برخی از آثار او برای اهل سنت هم قابل قبول است. از جمله میعاد با ابراهیم، اسلام شناسی، شهادت، سیمای محمد، تاریخ و شناخت ادیان، حج و غیره. نکته مهم دیگر این که محور اندیشه شریعتی موضوعاتی از قبیل مبارزه حق علی باطل، شهادت، جامعه بی طبقه توحیدی، زن و آزادی است که برای عموم مسلمانان جالب و مورد توجه اند و همواره موضوعات روزمره زندگی آنان را تشکسل می دهد. این جمله از شریعتی را ختم کلام می سازم که شیعه و سنی نمی شناسد: «این پیغمبر ظهور نکرد تا خود را مثل زرتشت و مانی و مزدک و کنفوسیوس به این کاخ برساند و در ردیف شاعر و منشی و خواجه دربار بنشیند، آمده است تا آن را ویران کند، تا پیامبر اسلام چشم به جهان گشود، آتشکده فارسی خاموش شد و کنگره قصر مدائن فرو ریخت...»

**حسین نازلی آیدین**: دکتر شریعتی شیعه گری صفویه و سنی گری عثمانی را نقد می کرد و بر آن بود تا شیعه علی و سنت محمدی را در یک تصویر ارائه کند. مسئولیت پذیری روشنگرانه سوسیالیست ها را تشویق می کرد و سوسیالیست های تنگ نظر را که به جنگ اعتقادات هموطنان رفته بودند تقبیح می کرد. او آنقدر نبوغ داشت که در دام تعصبات گروهی نیافتند. خوانندگان ترک آثار شریعتی، این بعد از اندیشه او را می پسندند. یعنی تاش او برای نزدیکی مذاهب به یکدیگر و اتحاد امت علیه ظلم. اگر نبود این خوشبینی خوانندگان سنی مذهب ترک، هرگز نمی توانستند با اندیشه شیعی شریعتی ارتباط برقرار کنند.

**شادی آیدین**: دکتر شریعتی به آن علت در ترکیه محبوب شد که به رغم شناخته شدنش به عنوان ایدئولوگ شیعه در ایران از آشتی مذاهب سخن می گفت و لذا اهل تسنن ترک هم به او اقبال پیدا کرده بودند. حتا می توان گفت که شریعتی وقتی از حل مساله سخن می گفت، دیدگاه هایش به اعتقادات اهل سنت نزدیک می شد. شعار شریعتی وصل کردن بود و نه فصل کردن و لذا در ترکیه محبوب شد.

**مصطفی اللباد**: از مزایای اصلی دکتر شریعتی این است که او یک متفکر اسلامی است نه متفکر مذهبی شیعی یا سنی، در نتیجه نمی توان شریعتی را با پشتوانه فکر مذهبی اش همراه کرد بلکه باید او را یک اندیشمند کاملاً اسلامی توصیف کرد. حتا در مورد امام

علی (ع)، دکتر شریعتی ایشان را محدود به سه محنتی که از او توصیف می کند، نمی کند بلکه او را به عنوان یک انسان وصف می کند. کما این که موضوع وحدت اسلامی همواره دغدغه شریعتی بوده و او همیشه برای مبارزه با دشمنان اسلام بر آن تاکید می کرده است. شریعتی هیچ گاه راضی نبود که مذهبی علیه مذهب دیگر وارد عمل شود. خطابه و اندیشه های شریعتی می تواند به صورت جدی با اندیشه ها و خطابه های اهل تسنن همراهی داشته باشد، چرا که اسلام همانند پرنده ای است که دو بال دارد: یکی شیعه و دیگری اهل تسنن و تا زمانی که اسلام را دوست داشته باشید و بخواهید برای آن مبارزه کنید باید از این دو بال پرنده به خوبی محافظت کنید. کما این که میراث اسلامی فقط بر یک مذهب منحصر نمی ماند. مثلاً به صحبت های شریعتی درباره امام حسین (ع) و شهادت و در کتاب «شهادت» بنگرید. شریعتی حادثه را در چارچوب تاریخی اش توضیح می دهد و می گوید که شهادت اسمی است که باید موضوعیت داشته باشد. یا آنجایی که درباره تقیه و نقش آن در حفظ ایمان در کتاب «فاطمه فاطمه است» صحبت می کند. یا در کتاب «حج» که درباره جهاد و نقش غایب آن در زندگی همه مسلمانان صحبت می کند، هیچ جا صحبت از طایفه یا مذهب خاصی نمی کند. شریعتی در ابتدا معانی را توصیف می کند قبل از آن که به مناسک بپردازد. او قبل از هر چیز درباره پوشش صحبت می کند سپس به فلسفه کعبه، حجراتالاسود و مقصود احرام و قصه قربانی کردن و حضرت اسماعیل می پردازد. مرحوم شریعتی بیش از دوران حیاتش حضور دارد، همان طور که امام حسین (ع) به همین گونه است، قانون فلسفی ای که بیان می کند پیش از هر کسی بر خودش منطبق است؛ شهادت چیزی بیشتر از یک موضوع است. تمامی این معانی در حیات و سیره و جهاد و شهادت شریعتی متبلور است و روشنگر بسیاری از جوانان دنیای اسلامی ماست. بسیاری از آثار به جا مانده از او را خیلی ها خوانده اند، اما با این حال هنوز بسیاری از دوایر انقلابی ما با آن همراه نشده اند. هنوز اندیشه های جهادی و روشنگری اسلامی در جوامع ما به دلیل وجود زمینه های درگیری بر سر قدرت قایب است و نسبت به آن کوتاهی می شود و این مسئله اخلاق و معنویت را در انقلاب های ما مورد تهدید قرار می دهد.

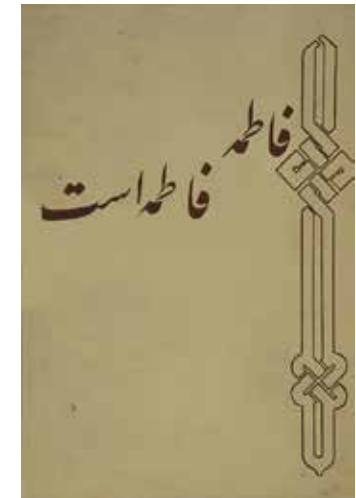


بسته بندی مجموعه آثار شرعی  
انتشارات فجر / ترکیه



تصویر طرح جلد دو سری از آثار  
شرعیته به زبان ترکی استانبولی  
انتشارات فجر / ترکیه



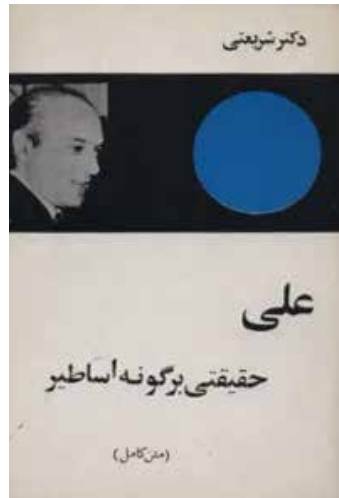


در محیطی که محاط به تفکر سیاسی ایدئولوژیک سنی از یکسو و چپ مارکسیستی از سوی دیگر بود، به اضافه ضد ایرانی بودن و ضد فرهنگ فارسی بودن رژیم پشتون سالار افغانستان، اندیشمندی مثل دکتر شریعتی که شیعه مذهب است و «شیعه یک حزب تمام» را می نویسد و «فاطمه فاطمه است» را و «علی حقیقتی بر گونه اساطیر» را، چگونه توانسته است دیوار آهنین تعصب



را بگشاید و در این میان، بر دو جریان سیاسی روشنفکری (مذهبی و چپ)، اثر بگذارد؟ حملات تئوریک و اندیشمندانه شریعتی بر ساختار متحجر روحانیت از یکسو و سرمایه داری غیر تولیدی از سوی دیگر و قدرت سیاسی که پایه میان می گذارد تا این مثلث زرو زور و تزویر را تکمیل کند- آنچه خود، "تیغ و طلا و تسبیح" و یا "قارون و فرعون و بلعم باعور" نیز می نامد- در کوران گسترش حرکت های

جمعی و گاه مسلحانه و چریکی ۱۳۵۲ تا ۱۳۵۴ به جدیت مورد توجه جریان های روشنفکری افغانستان واقع شد. آثار شریعتی از هر راهی که رسید، به وسیله چپ مستقل افغانستان مورد توجه قرار گرفت. آثار شریعتی بر خلاف معمول چه در آستانه کودتای روسی سال ۱۳۵۷، و چه بعد از آن، دست کم در میان حلقهات بالای " سازمان انقلابی زحمتکشان افغانستان" و " سازمان فدائی" که هر دو



مارکسیست لنینیست بودند با دلگرمی و جدیت خوانده میشد. به نظر من، زبان شریعتی که مجلای روح فورانی، ایثار و جان باختگی مخلصانه شریعتی برای آزادی و انسانیت بود، زمینه نفوذ افکار او را در میان جوانان اندیشمند افغانستان هموار کرد.

از سخنرانی دکتر عبداللطیف پدram  
متن کامل در صفحه ۲۱۶

# از تحریم مسعود و مزاری تا میانجیگری ایران

گفت‌وگو با محسن روحی صفت  
روزنامه شرق / ۲۹ شهریور ۱۳۹۹

اگر بخواهیم رابطه ایران و احمدشاه مسعود را به چند دوره تاریخی تقسیم کنیم، امکان پذیر است؟ عده‌ای معتقدند این رابطه بیشتر نظامی بود و حتما این بخش حساسیت برانگیزتر است.

باید فضای آن دوران را بدانیم. دوره ظاهرشاه با کودتای داوود تمام می‌شود، داوود پس‌رعموی ظاهرشاه بود و در سال ۱۳۵۲ اقدام به کودتا علیه ظاهرشاه می‌کند، ظاهرشاه که برای عمل چشم به رم رفته بود، داوود به او اجازه نمی‌دهد به کشور بازگردد و پایان سلطنت و شروع دوره جمهوری را اعلام می‌کند. داوود دنبال یک کشور مدرن برای افغانستان بوده که نهادهای جدید و ارتش قوی داشته باشد و تفکرات لائیک داشت. برای این کار هم در وهله اول رو به شوروی آورد. داوود در سال ۱۳۴۲ نخست‌وزیر شده بود زمانی که ظاهرشاه پادشاه بود. در دوره نخست‌وزیری تلاش کرد با غرب ارتباط و تسلیحات نظامی بگیرد اما آمریکایی‌ها و غرب حاضر نشدند با افغانستان کار کنند. پاکستان هم که از اول پیدایش، با افغانستان مشکلات مرزی داشت. در این بلوک‌بندی، آمریکا علیه هند و شوروی با پاکستان متحد بود و به نظرشان افغانستان سرزمینی بود که چندان اهمیتی نداشت؛ بنابراین آمریکا حاضر نشد با افغانستان ارتباط برقرار کند. حتی چاه‌های نفتی را که در قندهار زده بودند، نیمه‌کاره رها کرده و رفتند. در چنین وضعیتی داوود، تمایل پیدا کرد که برای توسعه اقتصادی کشور و ایجاد طبقه بوروکرات

روزنامه شرق در تاریخ ۲۹ شهریور ۱۳۹۹ گفت‌وگویی با محسن روحی صفت (رئیس اسبق ستاد افغانستان) پیرامون نسبت ایران با احمدشاه مسعود ترتیب داده است. بخشی از این گفت‌وگو که با شریعتی مرتبط است در ادامه‌ی مطلب می‌آید. مابقی متن این گفت‌وگو را می‌توانید در فایل پی‌دی‌اف روزنامه‌ی شرق، در انتهای مطلب مطالعه کنید.



عکس: سپهر تاجی / روزنامه شرق

### دانشگاهی شاهنشاهی علیه همان سیستم قیام می‌کنند؟

بله، احمدشاه مسعود به دره پنجشیر رفت و جوانان را جمع کرد و به آنها آموزش‌های ایدئولوژیک می‌داد، معارف اسلامی و مطالب دکتر شریعتی و فلسفه غرب علامه طباطبایی را بحث می‌کرد. حکمتیار به منطقه خودش یعنی جنوب شرق می‌رود و جوانان دورشان جمع می‌شوند و از طرف دیگر آقای ربانی که استاد دانشگاه کابل بوده با همکاری مسعود، حزب جمعیت اسلامی را تشکیل می‌دهند.

### منظر ایدئولوژیک احمدشاه مسعود، چه مشخصه‌هایی داشت؟

تفاوتش با بقیه این بود که دیدگاه مدرنی از اسلام برخلاف دیدگاه سنتی داشته. چنانچه این تفاوت در ایران بود که جوانان مسلمان دانشگاهی آن دوره از متفکرانی مانند آیت‌الله طالقانی، مهندس بازرگان و دکتر بهشتی الهام می‌گرفتند و دیدگاه‌های آنان در مقابل دیدگاه‌های سنتی رایج بود، آنان دیدگاه مدرن و جدید نسبت به اسلام داشتند. مثلاً قبل از انقلاب با سینما رابطه خوبی دارند، دنبال ابزارهای هنری برای معرفی اسلام می‌روند و یک دیدگاه بسته و سنتی ندارند. حسینیه ارشاد و فعالیت‌های هنری آن در جهت معرفی اسلام پیشرو مثال خوبی در این موضوع هست. مسعود هم دیدگاه جدیدی نسبت به اسلام داشت که در جامعه بسته افغانستان خیلی ناب بود.

### دکتر شریعتی برای او جایگاه خاصی داشت؟ بله.

یعنی همان‌طور که جمعیت انقلابی ایران در آن سال‌ها تحت تأثیر دکتر شریعتی بودند، طیف مجاهدین هم بودند؟

نه تنها افغانستان، کل خاورمیانه تا آفریقای جنوبی این‌طور بود. اوایل انقلاب سفری به مکه داشتیم، یکی از جوانان آفریقای جنوبی گفت کتاب‌های شریعتی را با تیراژ یک میلیون در آن کشور منتشر می‌کنیم. تیراژ یک میلیونی در ۴۰ سال قبل خیلی بود. شریعتی را باید خیلی وسیع‌تر دید. منحصر به جامعه ایران نبود. حتی در افغانستان که نزدیک‌ترین کشور به ایران و هم‌زبان بود، تعداد زیادی احزاب کوچک داشتیم که خودشان را متأثر از شریعتی می‌دانستند. البته تنها کتاب‌های شریعتی نبود. در بین کتاب‌هایی که در آن دوره به عنوان روشنفکری اسلامی منتشر می‌شد، کتابی نبود که مسعود نخوانده باشد. چیزی که می‌گفت از ایران برای من بیاورید، کتاب بود نه سلاح.

همچنین ایجاد صنایع و احداث راه‌های مواصلاتی از اتحاد جماهیر شوروی کمک بگیرد. در این دوره در خاورمیانه و ایران فضای روشنفکری و دانشجویی مسلمان مبارز در برابر جو مبارزات مارکسیستی مطرح بود. دوره سخنرانی‌های آتشین دکتر شریعتی و اوج جریان‌های انقلابی است. در خیلی کشورهای دیگر جو انقلابی وجود داشت. کابل نیز متأثر از فضای دانشجویی ایران و سیدقطب در مصر است، دانشجویان مسلمان تحت تأثیر سخنرانی‌های دکتر شریعتی موجودیت خود را در برابر جریان حاکم که کمونیستی و چپ است، نشان می‌دهند. دانشگاه پلی‌تکنیک کابل را که روس‌ها ساخته بودند، یکی از همین محافل رقابت دانشجویان چپ مارکسیستی و دانشجویان مسلمان بود. همان‌جا که احمدشاه مسعود و گلبدین حکمتیار آنجا درس خواندند.

### حتی یک نفر می‌گوید جنگ داخلی در افغانستان، دعوای هم‌کلاسی‌هاست؟

آنجا فضای حاکم کمونیستی بود، دانشجویان مسلمان بودند که می‌خواستند علیه احزاب کمونیستی و شوروی فعالیت کنند و از همین‌رو، تعدادی درس را رها کردند و به مبارزه علیه حکومت دست زدند.

### خیلی شبیه فضای انقلابی ایران است. دانشجویان تحصیل کرده در سیستم

# گستره‌ی فرهنگ در اندیشه‌ی دکتر شریعتی و احمد شاه مسعود

حسین میرزانی

وبلاگ نگارنده / ۱۶ شهریور ۱۳۸۹

کتاب‌های دکتر شریعتی در خلال قیام و نبرد مردم افغانستان با رژیم کمونیستی کابل و جنگ با ارتش سرخ دست به دست میان مجاهدین افغان می‌گشت و بذرا امید و آگاهی و حرکت و جنبش و جوشش می‌افشاند و کویر شریعتی در این میان برای مسعود همدم تنهایی‌های او بود.

۱۸ شهریور سالروز یاد احمد شاه مسعود است شخصیتی که تاریخ معاصر افغانستان از وجود آن به خود می‌بالد و مردی که آموزگار بسیاری از هم‌نسلان خود و مردم وطنش شد و حرمت و بزرگی و شایستگی برای کشورش به ارمغان آورد.

مسعود زاده‌ی پنجشیر از خطه‌ی خراسان بزرگ بود و خراسان زادگاه یلان و پهلوانان و حماسه‌سازان است همانطور که دکتر شریعتی زاده‌ی خراسان است و مسعود که از خوانندگان آثار این هم‌کیش و هم‌فرهنگ و هم‌سرنوشت خود می‌باشد از او که آموزگار زمان خود بود آموخت و خود یک آموزگار بزرگ برای جهانیان شد که خراسان بزرگ همیشه مهد خلق بزرگانی بوده است که از بخارا و سمرقند گرفته تا بلخ و هرات و نیشابور و شیراز ظهور کرده‌اند و نسلی و زمانه‌ای را از خود متأثر کرده‌اند. کتاب‌های دکتر شریعتی در خلال قیام و نبرد مردم افغانستان با رژیم کمونیستی کابل و جنگ با ارتش سرخ دست به دست میان مجاهدین افغان می‌گشت و بذرا امید و آگاهی و حرکت و جنبش و جوشش می‌افشاند و کویر شریعتی در این میان برای مسعود همدم تنهایی‌های او بود.

مسعود را به القاب گوناگون می‌شناسند. از او به عنوان فاتح بزرگ، فرمانده بی‌نظیر، استراتژیست خلاق و قهرمان جنگ سرد و... یاد کرده‌اند و می‌کنند. گرچه همه‌ی این القاب درباره‌ی او صدق می‌کند ولی به نظر نگارنده راز ماندگاری مسعود به این نام‌ها و القاب نیست چرا که جنگ و نبرد همیشگی نیست و روزی پایان می‌یابد و از سوی دیگر چه بسا باشند کسانی که همچون او از ابتکارات نظامی و سیاسی برخوردار باشند. پس این افتخارات گرچه بزرگند اما فضیلتی همیشگی و ماندگار برای او نخواهند بود.

آنچه که او را از یک انسان عادی که پای در خاک داشت و مانند هر انسانی دارای محدودیتها و نقص‌ها و چه بسا اشتباهات به یک اسطوره و قهرمان ملی مبدل کرد به شخصیت فکری و اخلاقی و شاکله‌ی فرهنگی او مربوط می‌شود که در این نوشتار بدان خواهیم پرداخت. پیروزی‌های نظامی یا سیاسی پس از افول و زوال جنگ و هیجانات سیاسی به بایگانی تاریخ سپرده می‌شوند تا علاقمندان تاریخ و سیاست گاهی بدان سرک بکشند و شاید بهره‌ای ببرند اما این فرهنگ و روش و منش اعتقادی و انسانی انسان‌ها است که پایدار و زوال‌ناپذیر است. از سوی دیگر نبردی که پایان پذیرفته دیگر قابل تکرار نیست و نمی‌توان از آن الگو و سرمشق برای دیگران در زندگی روزانه و روزمره در نظر گرفت در صورتیکه فرهنگ و شخصیت فرهنگی افراد و منش و روش آنهاست که می‌تواند اسوه و نمونه‌ای از یک زندگی موفق برای دیگران باشد چرا که به گفته دکتر شریعتی: «هنگامیکه یک انسان بزرگ را می‌شناسیم که در زندگی موفق زیسته است روح او را در کالبد خویش می‌دمیم و با او زندگی می‌کنیم و این ما را حیاتی دوباره می‌بخشد.»<sup>۱</sup> و مسعود از تبار این انسان‌های موفق بود.

گرچه مسعود بزرگ امروزه نقش اسطوره‌ای یافته است ولی ما در نوشتار خود کاملاً با اعمال و رفتار و کردار ملموس و واقعی او سخن خواهیم گفت و این سخن نه افسانه است و نه آرزو و خیال، بلکه حقیقتی بوده است در میان مردمش و هم‌میهنانش. سعی نگارنده این است که گام به گام چگونگی شکل‌گیری این شخصیت را بازکاوی کند تا راز این ماندگاری و محبوبیت درسی باشد از آن آموزگار.

دکتر شریعتی در تبارشناسی آریایی تباران معتقد است: «که از نظر نژادی آریایی آرام است و نژاد سامی تند. آریایی آرامش جو، باوقار، سنگین، معنویت جو، نسبی‌اندیش، درون‌گرا، چندبعدی، صبور و پرتحمل است و سامی مطلق‌اندیش، تک‌بعدی، برون‌گرا، تندخو و بی‌صبر است. آریایی جنگل‌نگر (کلی‌نگر) و سامی درخت‌نگر (جزئی‌نگر) می‌باشد.»<sup>۲</sup> پروفیسور عزیز احمد محقق و پژوهشگر افغان نیز آریایی تباران را به این صفات یاد

می‌کند: «جوانمردی، رشادت، دلوری، وطن‌دوستی، از جمله‌ی صفات آنان است.»<sup>۳</sup> شریعتی این عناصر [شرایط اقلیمی و طبیعی و نژادی] را در شکل دهی فرهنگ بسیار مؤثر می‌داند و در تأثیر ماندگار فرهنگ بر شخصیت انسان می‌گوید: «فرهنگ روحی دارد که در ذاتقه، رفتار، هنر، ذوق، و... دخالت می‌کند و در ناخودآگاه انسان حضور دارد به طوریکه می‌بینیم ایرانیان پس از اسلام آوردن همچنان زبان و فرهنگ خود را حفظ کردند. یعنی مسلمان شدند ولی عرب نشدند و ایرانی باقی ماندند چرا که ملیت شخصیت انسان را می‌سازد و مذهب عقیده‌ی انسان را و ملیت ایرانی نیز در فرهنگ آن تعریف می‌شود و در فرهنگ متجلی شده است و نه در خون و نژاد و ضدیت و ستیز با دیگری بلکه در عین تفاوت با دیگری به شناخت و تعامل با دیگری می‌پردازد.»<sup>۴</sup>

گفتیم که مسعود زاده‌ی خراسان و آریانای بزرگ است. مسعود گرچه به مانند شریعتی در کسوت یک نظریه‌پرداز و متفکر در عرصه‌ی نویسندگی نبوده است و از او نیز چنین انتظاری نیست ولی آنچه را که از فرهنگ خراسانی‌اش آموخته است به تمام و کمال در عرصه‌ی زندگی و نبرد و کار و زار به کار برده است و چه سندی بزرگتر بر بزرگی مسعود که او نه فقط در گفتار و خطابه که در صحنه‌ی سخت و دشوار عمل به کردار نیک سربلند بیرون آمده است. پندار نیک و گفتار نیک او در شعار و خطابه و سخن‌پردازی باقی نمانده است و او با چگونه زیستن خود در زندگی بدان جامه‌ی عمل پوشانده است و کردار نیک را نیز به دیگران نمایانده و آموخته است.

قبل از آنکه به حماسه‌ی عمل و رفتار اخلاقی و فرهنگی مسعود در صحنه‌ی کارزار نبرد با ابرقدرت جنگ سرد یعنی ارتش سرخ و پیکار با سپاه تاریکی و جهل یعنی طالبان بپردازیم به چند نمونه از دیدگاه‌های فرهنگی او اشاره می‌کنیم که این دیدگاه‌ها در شخصیت او نیز متجلی شد و در حقیقت فرهنگ به نزد مسعود در رفتار و نحوه‌ی زیست او بود که متجلی شد.

مسعود در گفتگویی این‌گونه از پیشینه‌ی فرهنگی و عشق و رویاهای خود یاد می‌کند: «اشعار حافظ را دوست دارم. همیشه می‌خوانم. شعر حافظ مرا متحول می‌کند و به من الهام می‌بخشد. موسیقی احساسات درونی انسان را بر می‌انگیزد و شعر و موسیقی در هر انسانی اثر می‌گذارد. جهاد در راه خدا، وطن و آزادی، آرمان من بود. چه عشقی والا تر از این، عشق به خدا، عشق به مردم، عشق به آزادی انسان. تلاش برای رهایی انسان از بند و زنجیر، وقتی که انسان چنین عشقی داشته باشد و به پاس از آرمانش جان بر کف بگذارد و به خاطر صلح و آزادی جهاد کند تا انسان به حق طبیعی و انسانی خود، یعنی

کتاب‌های دکتر شریعتی در خلال قیام و نبرد مردم افغانستان با رژیم کمونیستی کابل و جنگ با ارتش سرخ دست به دست میان مجاهدین افغان می‌گشت و بذریع امید و آگاهی و حرکت و جنبش و جوشش می‌افشاند و کویر شریعتی در این میان برای مسعود همدم تنهایی‌های او بود.

زندگی او خود را عیان کرد و تبار سیاوش گونه او و ابومسلم و یعقوب وارث را به رخ همگان کشید که گفته‌اند که هر درختی را میوه‌ای است و درختی که سیاوش با خون خود آن را آب دهد میوه‌ای چون مسعود به بار آرد.

یکی از برجسته‌ترین لحظات زندگی مسعود که خصلت خراسانی و فرهنگ اصیل او را به اثبات رساند لحظه‌ای است که حکومت کمونیستی دکتر نجیب سقوط کرده و حکمتیار رقیب دیرینه‌ی مسعود در تدارک حمله‌ی نظامی به کابل است. حکمتیار علل حمله‌ی نظامی خود به کابل را چنین بیان می‌کند: «من می‌خواهم با سر دادن ندای تکبیر پرچم‌های سبز و تانک‌های زرهی داخل کابل شوم. و مسعود اینگونه پاسخ می‌دهد: ندای تکبیر درست بیرق سبز هم خوب است ولی ضرورت استفاده از تانک زرهی چیست؟ رژیم کمونیستی تسلیم شده است اگر تانکی در کار بود حداقل یک ماه قبل آنها را به کار می‌انداختی و رژیم را وادار به تسلیم می‌کردی اما حالا که رژیم تسلیم شده و مجاهدین به پیروزی رسیده‌اند چه ضرورتی به جنگ وجود دارد؟ و حکمتیار پاسخ می‌دهد: من به کابل حمله خواهم کرد. و صحبت‌های این دو به نتیجه‌ای نمی‌رسد.»<sup>۷</sup> رفتار انسانی او چنان فراگیر است که در دوران نبرد با متجاوز نه تنها اسیری به دست او به قتل نمی‌رسد یا شکنجه نمی‌شود بلکه سرباز اسیر روسی بعدها از محافظان ویژه‌ی او می‌شود. هنگامی که از او سؤال می‌شود آیا او محافظ شماس است یا جاسوسی برای شما؟ چنین پاسخ می‌دهد: «نخیر او از جمله‌ی اسیران جنگی است. با گذشت زمان آزاد شد و بعد امکان گشت و گذار در دره‌ی پنجشیر به او داده شد. هر جا می‌خواست می‌رفت با مردم محشور بود به تدریج به ما نزدیک شد اعتماد ما را جلب کرد بعد او خودش خواهش کرد تا او را به عنوان محافظ خود بگیرم موافقت کردم او آدم وفاداری بود و من

به آزادی دست یابد، عشق به خودی خود معنی می‌شود.

مسعود همیشه از دوران تحصیل خود در دانشکده فنی کابل و روزهای سرشار از درس و شعر و موسیقی دوران دانشجویی به نیکی و لذت یاد می‌کرد و حسرتی جانکاه داشت که چرا جنگ و نبرد نگذاشت او به آموختن و فراگیری دانش بپردازد. یک سال پس از شروع نبرد با ارتش متجاوز سرخ اولین کاری که کرد راه اندازی نشریه‌ای با نام ندای جهاد بود که بعدها شخصیت‌هایی همچون محمد یونس قانونی وزیر معارف سابق و رییس مجلس فعلی افغانستان عهده‌دار این امر مهم فرهنگی از سوی مسعود شدند و در تمام دوران پراز بیم و خطر جنگ هیچ کلاس و مدرسه‌ای (اعم از دخترانه یا پسرانه) نبود که در مناطق تحت اختیار او تعطیل یا بسته شده باشد و نبرد او در جبهه‌ی جنگ همزمان بود با نبرد با تاریکی و جهل و ناآگاهی\*.

در سال ۱۳۷۲ بنیاد فرهنگی غزالی را تاسیس کرد و نویسندگان و شاعران و نقاشان و هنرمندان را گرد هم آورد تا بار فرهنگ بر زمین نماند.

محمد حسین جعفریان مستند ساز ایرانی که در طول یک ماه به صورت شبانه‌روزی زندگی و نبردهای مسعود را به تصویر کشیده است و فیلم مستند «حماسه‌ی ناتمام» او بسیار معروف است خاطره‌ای زیبا و جالب از مسعود بازگو می‌کند که بدین شرح است: «روزی هنگام صرف صبحانه بودیم و صحبت ما درباره‌ی شعر نو و کلاسیک بود و این گفتگو به قدری بالا گرفت و مسعود چنان با حرارت سخن می‌گفت که گاه و بیگاه صدایمان بالا می‌رفت و در این هنگام یکی از فرماندهان مسعود وارد شد تا خبری را به او بدهد اما هنگامی که مسعود را در این حالت دید جلو نیامد تا اینکه فرد دیگری را واسطه کردند تا خبر را به او بدهد آن فرمانده به مسعود گفت: حالا وقت عملیات است نه ادبیات. و مسعود پاسخ شگفتی داد: «تو متوجه نیستی این عملیات هم برای ادبیات است.»<sup>۶</sup> وی می‌افزاید: در عشق او به دانش و کتاب همین بس که اگر موقعی قرار بود عقب‌نشینی کند اول دو کامیون کتابش را جمع و جابجا می‌کرد. تاریخ معاصر افغانستان چهره‌ای این چنین از جنگاور دلیری که این گونه اندیشمندان و عمیق و حکیمانه به حوادث پیرامون خود بنگرد و آنها را تحلیل کند به خود کمتر دیده است. مبارزی که در میدان جنگ و کشاکش نبرد نیز جنگ را از دریچه فرهنگ می‌بیند و هستی را با نگاهی اخلاقی و انسانی تفسیر می‌کند.

این اعتقاد راسخ مسعود که ریشه در دل تاریخ و فرهنگ میهن و مردمش داشت و حکیمی همچون فردوسی بزرگ به زیبایی آن را به نظم در آورده است در لحظه لحظه‌ی

اشتباه نکردم. چند سال پیش محزونش یافتم دلم نمی خواست از او جدا شوم او را درک کردم رخصتش دادم بازگردد به وطن خود وحالا خوشحالم او به خانواده اش پیوسته است.»<sup>۸</sup>

مسعود به مانند بسیاری از شخصیت های مؤثر تاریخ بارها مورد سو قصد قرار گرفت ولی هر بار جان به در برد و او هیچ گاه از آنان انتقام نکشید. صالح محمد ریگستانی از یاران و نزدیکان مسعود از سرانجام دو تروری که علیه مسعود صورت گرفت این چنین یاد می کند: «فردی به نام "ناچار" عاشق دختری بوده که در زندان نیروهای دولتی اسیر بوده. نیروهای امنیتی به او می گویند که در ازای قتل مسعود او را آزاد خواهند کرد و از دختر مورد علاقه اش نیز در خواست می کنند همین خواسته را از مرد عاشقش طلب کند این شخص اقدام به ترور مسعود می کند که موفق نمی شود و گلوله ها به مسعود اصابت نمی کند وقتی که یارانش خواستار اعدام یا زندان طولانی مدت برای او شدند مسعود مخالفت کرد و گفت که مجازات او حق من است ولی او را می بخشم. و با مرد دیگری که به دلیل مشکل مالی اقدام به ترور مسعود با کلت و زهر کرده بود و از مجاهدین نیز بود اما مسعود او را نیز مورد بخشش قرار داد و حتی او را از جبهه یا خانه اش اخراج نکرد.»<sup>۹</sup> و اما اوج این روح انسانی و جوانمردی مسعود در هنگامه ای است که طالبان به دروازه های شهر کابل رسیده است و مسعود برای جلوگیری از هرگونه خونریزی قصد عقب نشینی از کابل را دارد. در این هنگام به دکتر نجیب رییس جمهور کمونیستی که سالها با او جنگیده بود و اکنون در مقر سازمان ملل در کابل پناه گرفته است پیشنهادی می دهد. آن پیشنهاد این بود: «ما نمی خواستیم به او آسیبی برسد و من قبل از ترک کابل فردی را نزد او فرستادم و پیشنهاد کردم نزد من بیاید و پس از آن هر جا که خواست برود اما دعوت مرا نپذیرفت از من سپاسگزاری کرد فقط یک چیز از من تقاضا کرد که دو نفر محافظ به او بدهم. او گفته که چون مهمان ملل متحد است خطری تهدیدش نمی کند من آن دو محافظ را در اختیار نجیب گذاشتم که آن دو محافظ را نیز طالبان کشتند. نجیب ... امیدوار بود که چون پشتون است طالبان به او آسیبی نخواهد رساند ولی این گونه نشد و طالبان اولین کاری که کرد دار زدن نجیب بود.»<sup>۱۰</sup>

مسعود اولین کسی بود که ماهیت طالبان را شناخت و از طالبان به عنوان فاشیسم مذهبی یاد کرد: «طالبان فاشیسم مذهبی هستند حرص آنان بی کران است. رهبران طالبان خیال اربابی جهان را در سر می پروراند مقصد آنها نه تنها افغانستان بلکه سرزمین های همجوار آن تاجیکستان ترکمنستان ازبکستان و اگر فرصت یابند به

قزاقستان هم می رسند.»<sup>۱۱</sup> و آینده و زمان ثابت کرد که طالبان چگونه مکتب و اندیشه و روشی در سر می پروراند. مکتبی که مسعود یکی از قربانیان آن بود.

مسعود میهنش را متعلق به تمامی اقوام و مذاهب و احزاب می دانست و با رد هر گونه تبعیض قومی زبانی دینی یا منطقه ای یا جنسی آینده ی افغانستان را این گونه توصیف می کند: «حکومت آینده ی افغانستان باید ترکیبی از همه ی احزاب مذاهب اقوام و شخصیت های مستقل باشد. هر کس حق دارد در صورتیکه واجد شرایط یک کاندیدا باشد در حکومت آینده مشارکت و سهم خویش را ایفا کند. از گذشته تا به امروز مبارزات ما در این جهت بوده است که زمینه های لازم برای مشارکت همه ی اقوام و مذاهب و مردم در حکومت مساعد شود و بگذاریم ملت خود برای سرنوشت آینده اش تصمیم گیری کند.»<sup>۱۲</sup>

این سخن خود را نیز هنگام فتح کابل پس از سقوط رژیم کمونیستی به اثبات رساند و علی رغم اینکه می توانست اعلام یک حکومت جدید را طبق خواسته های خود علنی کند از این امر صرف نظر کرد و انتخاب نوع حکومت و اداره ی آن را به رهبران جهادی و بزرگان قوم سپرد. او هیچ گاه در خلال جنگ میهنش را ترک نکرد تا به مانند بسیاری از هم قطارانش در اسلام آباد کراچی پشاور تهران یا ریاض و لندن سکنی گزیند و مردمش را رهبری و هدایت کند. تنها سفر خارجی طولانی مدت او سفری بود که به دعوت پارلمان اروپا به فرانسه داشت که شش ماه قبل از ترورش انجام شد و بلافاصله به کشورش باز گشت.

دو سال قبل از ترورش هنگامیکه از او سؤال می شود تا کی می جنگید اینگونه پاسخ می دهد: «تا رسیدن به قله ی آزادی تا رسیدن به یک کشور آزاد با صلح پایدار و افغانستان یکپارچه و متحد.»<sup>۱۳</sup>

احمد شاه فرزاد فردی که خود از نزدیک بارها مسعود را دیده و ملاقات کرده و با او زیسته در توصیف چهره ی ظاهری مسعود می نویسد: «مردی است بلندقد، باریک اندام، چست و چالاک، با پاهای بلندقوی و پرانرژی که چشمانی نافذ میشی و تیزبین دارد و از چشمان غمگینش که گهگاه به نقطه ای خیره می شود، می توان یک دنیا راز و رمز خواند و در همان موقع آدم می خواهد از او بپرسد که به چه می اندیشی؟ به کشور ویرانه ات و یا به آزادی مردمان این دیار؟ به کدامین؟»<sup>۱۴</sup>

روزی مسعود در پاسخ خبرنگاری که از او می پرسد اگر فرزندت شغل نظامی را که شغل پدرت و خودت بوده است ادامه ندهد حیف نیست؟ این چنین پاسخ می دهد: «بگذار

حیف باشد در عوض صلح در افغانستان استقرار می‌یابد. مردم ما بیشتر از مردم هر کشور دیگری از جنگ خسته شده‌اند! ملت ما می‌خواهد یک زندگی انسانی داشته باشد می‌فهمید؟ یک زندگی انسانی.» ۱۵

و شریعتی و مسعود این‌گونه است که خویشاوند همند هم درد و هم سرنوشت همند چراکه تاریخی مشترک فرهنگی مشترک زبانی مشترک دین و آیینی مشترک و خانواده‌ای مشترک که مردم میهنشان باشند دارند و سخن گفتن از هر کدام سخن از گفتن از دیگری است که این درد دردی است مشترک.

یاد و بزرگداشت مسعود نه برای سوگ یا ستایشی از اوست بلکه برای درس‌آموزی از اوست. او آموزگار اخلاق، مدارا، آزادی، عدالت و حرمت و کرامت انسان بود. او نه مداح قدرتمندان شد و نه خادم قدرتمداران. شریعت و دیانت او هیچ‌گاه در خدمت قدرت و سیاست قرار نگرفت و ابزار نام و نان نشد. دین او نه عبوس و هراسناک که رحمانی و آرامش‌بخش بود. مسعود در کشوری که آنرا به قعر تاریخ رانده بودند به دنبال نشان دادن لبخند بر لب‌ها شادی در دل‌ها و نان در سفره‌ها بود. او با سلطه سفلگان و جاهلان و فرومایگان در افغانستان جنگید و پرچم اسلام نوگرا را در افغانستان برافراشت و از غلطیدن میهنش به دامان ارتجاع و جهل و خرافه و اختناق مانع شد که افغانستان نسب از آریانای کهن و خراسان بزرگ دارد، که افغانستان زادگاه و مهد سازندگان بزرگ فرهنگ بشری همچون زرتشت، مولانا جلال‌الدین بلخی، ناصر خسرو و پیر هرات بوده است. و افغانستان و مردمش می‌مانند تا بودن خود را و شایستگی خود را به عنوان میراث‌داران مسعود بزرگ در ادامه‌ی راه کاروان تمدن بشری به اثبات رسانند.

## منابع

- [۱] ما و اقبال مجموعه آثار ۵ اثر علی شریعتی صفحه ۲۳
- [۲] باز شناسی هویت ایرانی - اسلامی مجموعه آثار ۲۷ علی شریعتی صفحه ۳۰
- [۳] مردی استوار و امیدوار به افق‌های دور صفحه ۴۲
- [۴] باز شناسی هویت ایرانی - اسلامی علی شریعتی صفحه ۳۴
- [۵] مردی استوار و امیدوار به افق‌های دور به اهتمام احمد شاه فرزاد و توریالی غیاثی مشهد نشر ترانه صفحه ۷۹  
\* در طول سال‌های نبری نشریات دیگری از سوی مسعود و مجاهدین در داخل و خارج از کشور منتشر می‌شد که بعضی از آنها عبارتند از: پیام مجاهد، میثاق خون، هفته نامه شوره، نشریه فتح، هفته نامه امید و ...
- [۶] هفته نامه پنجره شماره ۵۸ شنبه ۱۳ شهریور ۱۳۸۹
- [۷] مردی استوار و امیدوار به افق‌های دور صفحه ۲۶۸

- [۸] همان منبع صفحه ۳۸۶
- [۹] روزنامه شرق ۱۸ شهریور ۱۳۸۹
- [۱۰] مردی استوار و ... صفحه ۳۸۹
- [۱۱] همان منبع صفحه ۳۸۷
- [۱۲] همان منبع صفحه ۴۳۳
- [۱۳] همان منبع صفحه ۹۸
- [۱۴] همان منبع صفحه ۴۹۷
- [۱۵] همان منبع صفحه ۳۹۰



# هنوز هم شریعتی حرف اول را در افغانستان می‌زند

حامد رضایی

خبرگزاری مهر / ۱۱ آبان ۱۳۹۸

افغانستان و ترکیه دو کشوری هستند که بیشترین اقبال را به اندیشه‌های دکتر شریعتی داشته‌اند. شاید درباره این دو منطقه جغرافیایی خاص - برخلاف سایر نقاط جهان اسلام - بتوان با جرات گفت که شریعتی تأثیری جدی و «تعیین کننده» داشته است. تأثیر شریعتی منحصر به شیعیان افغانستان نبوده است بلکه بسیاری از چهره‌های اهل سنت نیز از جریان روشنفکری در ایران متأثر بودند.<sup>[۱]</sup> امین کریم از چهره‌های مطرح اسلام‌گرای افغانستان ریشه روشنفکری دینی در این کشور را افکار سید جمال، محمد عبده و اقبال لاهوری میدانند و از نمایندگان جدید آن شریعتی و سروش را نام می‌برد. البته نظریات سروش را انحرافی میدانند.<sup>[۲]</sup>

لطیف پدرام از متفکرین برجسته افغان درباره حضور افکار دکتر شریعتی در افغانستان می‌گوید: «من فکر نمی‌کنم روشنفکر جدی، چه چپ کمونیست و چه مسلمان در افغانستان وجود داشته باشد و شریعتی را نخوانده باشد یا با شماری از مهمترین آثار او آشنا نباشد.»<sup>[۳]</sup>

هیچ یک از متفکرین ایرانی نتوانسته‌اند تأثیری همپای شریعتی در افغانستان داشته باشند. کتابهایی که اوایل انقلاب در دانشگاه‌های افغانستان مثل کابل و بلخ و... مطالعه می‌شد کتابهای شهید مطهری، دکتر شریعتی، سید قطب و پیامها و سخنان حضرت امام بود.<sup>[۴]</sup> و هنوز هم شریعتی حرف اول را در مجامع دانشگاهی افغانستان می‌زند.<sup>[۵]</sup>

در افغانستان علاوه بر عامل هم‌زمانی که در تسهیل ورود اندیشه‌های دکتر شریعتی به این کشور بسیار موثر بوده، فضای سیاسی مملو از جهاد و مبارزه در دهه ۸۰ میلادی نیز زمینه‌ساز اقبال به اندیشه‌های دکتر شریعتی بوده است. در افغانستان نیازی به ترجمه کتاب‌های دکتر شریعتی نبوده است و همین سبب شده که کتب او به راحتی وارد فضای فکری و فرهنگی افغانستان شود. از سوی دیگر فضای افغانستان در دهه ۸۰ میلادی فضایی مآل‌مال از جهاد و مبارزه و البته با رنگ و بوی اسلامی است و چه کسی بهتر از دکتر شریعتی می‌تواند سخنگوی اسلام انقلابی باشد و آن را تئوریزه و ترویج کند؟

### ورود آثار دکتر شریعتی به افغانستان

افکار دکتر شریعتی پیش از انقلاب اسلامی و در اوایل دهه ۵۰ شمسی وارد افغانستان شد. و این به دلیل باز شدن فضای سیاسی و فرهنگی این کشور و پایان خفقان سیاسی در پی سرنگونی رژیم سلطنتی و برقراری نظام جمهوری بود. [۶] مطالعه آثار شریعتی منحصر در جریان خاصی نبود. تا پیش از انقلاب ایران، عمده گروه‌های مطرح افغان یا چپ بودند و یا سنی اخوانی و هردوی اینها متأثر از شریعتی بودند. لطیف پدram در این باره می‌گوید: «مارکسیست‌ها او را ناقد سرمایه‌داری قبول کردند و مسلمانان سنی، او را منتقد دگم‌ها و عقب ماندگی‌های مذهبی،» [۷]

با وقوع انقلاب اسلامی در ایران و ایجاد موج اسلام خواهی در جهان اسلام و همچنین در پی اشغال افغانستان توسط شوروی در اواخر دهه ۵۰ و شکل‌گیری مقاومت علیه این اشغالگری، موج جدیدی از اقبال به آثار دکتر شریعتی در افغانستان آغازیدن گرفت. تمامی جریان‌های اعم از چپ، اسلامگرا و نوگرایان لائیک به مطالعه کتاب‌های شریعتی روی آورده و حتی در برخی از سنگرهای جهاد تدریس می‌شد. [۸]

### تأثیر دکتر شریعتی بر جریان‌های اسلامگرای افغانستان

در این مقطع بیشترین تأثیر دکتر شریعتی بر جریان‌های اسلامگرا، اعم از شیعه و سنی، است. گروه‌های اهل سنت که عمدتاً رویکردهای اخوانی داشتند در کنار آثار متفکران بزرگ اخوانی همچون حسن البنا و سید قطب کتب شریعتی را نیز مطالعه می‌کردند. از میان طیف‌های مختلف اخوانی افغانستان، هم احمد شاه مسعود و هم گل‌بدین حکمتیار متأثر از دکتر شریعتی بودند. [۹] محمد حسین جعفریان، از کارشناسان مسائل افغانستان که ارتباطات نزدیکی با احمد شاه مسعود داشته است، می‌گوید: «من در

کتابخانه مسعود سری کتاب‌های استاد شهید مطهری و دکتر علی شریعتی و بسیاری از کتاب‌های دینی و ادبی را که در ایران منتشر شده بود دیدم.» [۱۰]

لطیف پدram شاعر و روشنفکر افغان که از نزدیک در جریان تأثیر عمیق اندیشه‌های شریعتی بر مجاهدان مسلمان جبهه شمال به رهبری فرمانده احمد شاه مسعود بوده است می‌گوید: «در سال ۱۳۶۷ که من در پایگاه کوهستانی فرمانده احمد شاه مسعود قهرمان ملی افغانستان در «فرخار» به سر می‌بردم آثار شریعتی به ویژه درس‌های اسلام شناسی مشهد برای مجاهدین تدریس می‌شد. جالب این است که از بس همه با نام او آشنا بودند کسی نمی‌گفت علی شریعتی، هنگام صحبت درباره‌ی او، آثار او یا استفاده نقل قولی از او، می‌گفتند: به قول دکتر. چقدر باید بحث شده باشد، چقدر آشنایی باید وجود داشته باشد که میان صدها دکتر، یک چنین اشاره‌ای به طرف بفهماند که منظور علی شریعتی است. مشخصاً جوانان زیادی را در این پایگاه می‌شناختم که «دکتر شناس» بودند و جمله‌های بلندی از آثار او را از بر داشتند.» [۱۱]

### تأثیرات دکتر شریعتی بر شیعیان افغانستان

در گروه‌ها و جریان‌های شیعی نیز دکتر شریعتی تأثیر بسیار زیادی داشت. برخلاف ایران که طرفداران افکار دکتر شریعتی بیشتر در مجامع دانشگاهی بوده و طیف‌های حوزوی اقبال چندانی به شریعتی نداشتند، در افغانستان دهه ۶۰ شمسی حوزویان نیز به شدت متأثر از شریعتی بودند. محمد اسماعیل عمار از طلاب افغانستانی در گفتگو با نگارنده می‌گوید: «در حوزه‌های علمیه شیعه در دهه ۶۰ شمسی تأکید بسیاری روی آثار دکتر شریعتی بود. خود من بیشتر کتاب‌های شریعتی را در این مقطع در حوزه‌های علمیه افغانستان خواندم. از جریان‌های اسلامگرای شیعه نیز مثلاً سازمان نصر همگی طرفدار شریعتی بودند. شهید مزاری جزو این گروه بوده است. فضای ضد شریعتی که در حوزه‌های ایران وجود داشت، در فضاهای مذهبی افغانستان نبود. اما شریعتی در اواخر دهه ۶۰ دیگر در حوزه‌های افغانستان تأثیرگذار نیست. یعنی فقر منابع برطرف شد و اندیشه‌های بهتر از شریعتی مانند اندیشه شهید مطهری مطرح شد. ارتباط با ایران هم موثر بود. طلبه‌ها آمدند قم و ضد شریعتی شدند و برگشتند! حوزویان بسیاری در ابتدا طرفدار شریعتی بودند ولی الان نیستند. البته در همان دهه ۶۰ هم «حرکت اسلامی» به رهبری آیت الله محسنی کمر طرفدار شریعتی بود و

در افغانستان نیازی به ترجمه کتابهای دکتر شریعتی نبوده است و همین سبب شده که کتب او به راحتی وارد فضای فکری و فرهنگی افغانستان شود. از سوی دیگر فضای افغانستان در دهه ۸۰ میلادی فضایی ملامال از جهاد و مبارزه و البته با رنگ و بوی اسلامی است و چه کسی بهتر از دکتر شریعتی میتواند سخنگوی اسلام انقلابی باشد و آن را تئوریزه و ترویج کند؟

### تأثیرات دکتر شریعتی بر اقوام مختلف افغانستان

با توجه به فضای قومی افغانستان، اگر بخواهیم از این منظر تأثیرات دکتر شریعتی را بررسی کنیم میتوان گفت که در میان قوم تاجیک اندیشه‌های شریعتی حتی تا امروز مطرح است، ولی نه به صورتی که در دهه ۵۰ مطرح بود. قوم ازبک هم همینطور. اما پشتون‌ها بیشتر متأثر از شبه قاره هستند و به همین خاطر تأثیرپذیری زیادی از شریعتی ندارند. در میان هزاره‌ها نیز طیف متمایل به روحانیت از شریعتی دور شده و اندکی از دانشگامیان پیرو شریعتی مانده‌اند. [۱۷] اما به گفته لطیف پدram زبان شریعتی او را چنان بیان کرد که در افغانستان فراتر از بحث‌های شیعه و سنی و تاجیک و پشتون و ترک و بلوچ نگاهش کردند. حتی مارکسیست‌ها با الهام از آموزه‌های او به بازاندیشی هویت فرهنگی و ایدئولوژیک دست می‌زدند [۱۸] شریعتی از معدود شخصیت‌هایی است که توانسته مرزهای قومی را در افغانستان درنوردد.

### جایگاه افکار دکتر شریعتی در افغانستان دهه ۹۰ میلادی

پس از سقوط رژیم دکتر نجیب در افغانستان و شکل‌گیری جنگ‌های داخلی، فضایی سراسر ناامیدی و یاس جامعه افغانستان را فراگرفت. در این مقطع شریعتی هرچند کماکان مطرح بود ولی آنچنان که در دهه ۸۰ ترکنازی میکرد، میدان داری نمیکرد. وحید مزده از مقامات وزارت خارجه طالبان در کتاب «افغانستان و ۵ سال سلطه طالبان» به نکته‌ای اشاره میکند که نشان میدهد در دهه ۹۰ میلادی اقبال به آثار دکتر شریعتی در میان غیرشیعیان به شدت کاهش پیدا کرده بوده. او می‌نویسد: «نگارنده زمانی به مجلسی دعوت شدم که از طرف وزارت اطلاعات و فرهنگ طالبان، غرض تصمیم‌گیری

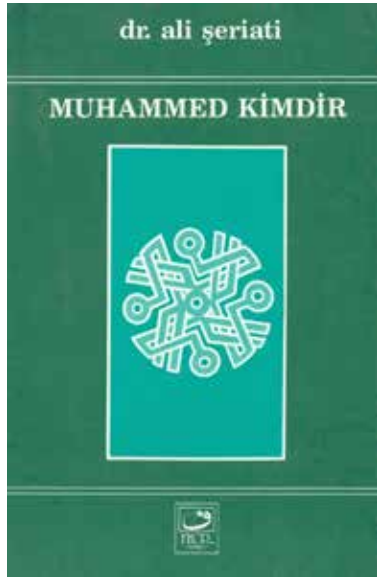
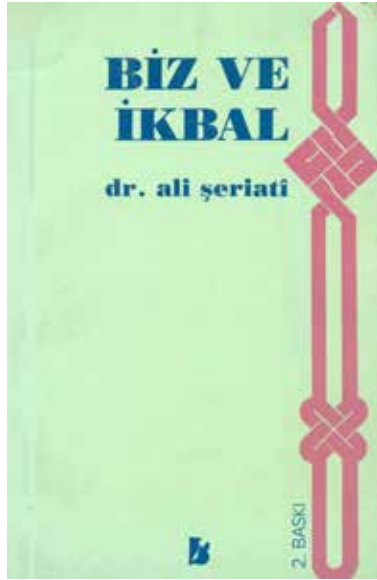
بعضا مخالفت هم میکرد. الان در میان شیعیان شریعتی خیلی مطرح نیست. جریان حوزوی که دور شریعتی را خط کشیده و در مقابل جریان غربگرا نیز توجهی به شریعتی ندارد.» [۱۲]

### تأثیرات دکتر شریعتی بر جریان‌های چپ افغانستان

اما تأثیرات دکتر شریعتی منحصر در اسلامگرایان نبود، بلکه بعضی گروه‌های مارکسیست نیز متأثر از آثار شریعتی بودند. آثار شریعتی «به وسیله‌ی چپ مستقل افغانستان مورد توجه قرار گرفت. آثار شریعتی بر خلاف معمول چه در آستانه کودتای روسی سال ۱۳۵۷ و چه بعد از آن دست کم در میان حلقه‌های بالایی «سازمان انقلابی زحمتکشان افغانستان» و «سازمان فدایی» که هر دو مارکسیست لنینیست بودند با دلگرمی و جدیت خوانده می‌شد.» [۱۳] رنگین دادفر اسپن‌تا که ایدئولوژی مائوئیستی داشت در خاطرات خود می‌گوید که ما کتابهای شریعتی را میخواندیم. گروه «شعله» هم متأثر از شریعتی بودند. اینها گروهی چپ‌گرا ولی در مقابل کمونیست‌ها بودند و در کنار مسلمانان با شوروی و حکومت کمونیستی می‌جنگیدند. [۱۴]

آثار دکتر شریعتی همانطور که در ایران بسیاری از جوانان را از افتادن به ورطه مارکسیسم نجات داده و در زیر چتر اسلام نگاه داشت، در افغانستان نیز چنین کارکردی داشت و سبب شد تا هزاران جوان افغان در برابر تفکر کمونیستی و مائوئیستی واکسینه شدند. [۱۵] حتی پس از سقوط رژیم شوروی نیز آثار شریعتی سبب شد تا بسیاری از مارکسیست‌ها به اسلام شریعتی روی آورند. لطیف پدram در این باره می‌گوید: «بعد از فروپاشی شوروی و پرسش‌های نظری جدی که کمونیسم با آن مواجه شد بسیاری از روشنفکران چپ افغانستان که نقد و نظرها و پاسخهای دیگری در اختیار نداشتند به آثار شریعتی رجوع کردند. چون به هر حال می‌خواستند علیه ستم و استثمار مبارزه کنند. ولی خوب ایمان قلبی خود را از دست داده بودند و در آن می‌خواستند اسلحه دیگری در اختیار داشته باشند. در شریعتی چنین اسلحه فکری را پیدا می‌کردند. به هر حال به شریعتی رجوع کردند و بار دیگر مطالعه آثار شریعتی معرف ملی بودن، مستقل بودن و در عین حال حفظ ارزشهای قبلی مثبت، مدرن بودن و ضد سرمایه داری بودن تلقی شد. من می‌توانم لیست طولانی از مارکسیست لنینیست‌هایی را ارائه بکنم که به کلی تحت تأثیر افکار شریعتی از مارکسیسم برپیدند و به همان اسلامی مراجعه کردند که شریعتی پیشنهاد می‌کرد یا تصویری یا تعریفی از آن داده بود.» [۱۶]





ما و اقبال  
سیمای محمد

انسان، اسلام و مکتب‌های مغرب زمین  
انسان، اسلام و مکتب‌های مغرب زمین

DZAAA ZDBA ZC - ZDZAA ZADZABZ - VDZAAC ZDZAFZADZAA ZADZABZ FD - 90% 9  
ZDZAA ZADZABZ DZAY ZADZAA ZADBA ZC - ZDZ - AA ZADAZAF ZDZABE /

[۱۴] گفتگوی نگارنده با محمد اسماعیل عمار، پژوهشگر افغانستانی

[۱۵] <https://www.barchinews.com/%D%A5%9D%A%Z%D%AAA%D%AA%AE%A%80%2C%D8%9Z%YD%AA%YDBA%ZC-%DZ%A6%9D%AA%YD%AY%9D%A5%9D%AF%DZ%AA%9D-A6%9ZDZ-AA%9D%ABZ%4DBA%ZC%DZ%AA%9D%AY%9E%A%80%2C%DZ%AY%9D%AA%YDBA%ZC-%DZ%A5%9D%AA%DZ%A1%9D%AA%YD%AA%9D%AAA%D9%AB/>

[۱۶] <http://shariati.nimeharf.com/Shariati/article%93-%DZ%AA%YDZ%ABZ%3DZ%AAA%DZ%A2%9DAZAZADZ%AAZ%YDZ-A4Z%9DZ%AAZ%YDZ%ABZ-%2DZ%AAZ%2DZ%AAZ%YDZ%ABZ-%1DZ%AB4ZDZ%ABZ%1DBA%ZC%DZ%ABZ%9DZ%AAAZDBA%ZC-%DZ%AAZ%YDZ%ABZ-%1DZ%AAZ%YDZ%A1%9DZ%ABAZDZ%AAZ%YDZ%A6%9DZ%ABZ%3DZ%AAA%DZ%AAZ%YD%A6%9/>

[۱۷] گفتگوی نگارنده با محمد اسماعیل عمار، پژوهشگر افغانستانی

[۱۸] <http://shariati.nimeharf.com/Shariati/article%93-%DZ%AA%YDZ%ABZ%3DZ%AAA%DZ%A2%9DAZAZADZ%AAZ%YDZ-A4Z%9DZ%AAZ%YDZ%ABZ-%2DZ%AAZ%2DZ%AAZ%YDZ%ABZ-%1DZ%AB4ZDZ%ABZ%1DBA%ZC%DZ%ABZ%9DZ%AAAZDBA%ZC-%DZ%AAZ%YDZ%ABZ-%1DZ%AAZ%YDZ%A1%9DZ%ABAZDZ%AAZ%YDZ%A6%9DZ%ABZ%3DZ%AAA%DZ%AAZ%YD%A6%9/>

[۱۹] وحید مزده، افغانستان و ۵ سال سلطه طالبان، ص ۳۶

[۲۰] لطیف پدرام، مجله «اندیشه بویا» شماره ۱، خرداد ۱۳۹۱

# اندیشه‌ی شریعتی و جریان چپ مستقل افغانستان

## لطیف پدram

متن سخنرانی در مراسم بیست و پنجمین سالگرد دکتر شریعتی در پاریس / خرداد ۱۳۸۲

دوستان عزیز، خانم‌ها، آقایان!

سخن گفتن در مجلسی که به خاطر بیست و پنجمین سال خاموشی دکتر علی شریعتی، اندیشمند و روشنفکر برجسته معاصر تدویر یافته است، موجب مسرت بنده است. همینجا می‌خواهم از دوستانی که چنین فرصتی را میسر ساخته‌اند سپاسگزاری کنم. سال‌های دو دهه سی و چهل خورشیدی در افغانستان، سال‌های شکل‌گیری احزاب اسلامی و گروه‌ها و احزاب چپ مارکسیستی لنینیستی و مائوئیستی در افغانستان هستند. جوانان مسلمان اهل سنت که مشتاق تغییر و تحول در افغانستان بودند، آرمان‌های انقلابی خود را در جنبش اخوان المسلمین مصر، به ویژه آموزش‌های حسن البنا و سید قطب سراغ گرفتند. آنهایی که یا پروایی دین نداشتند یا از بیخ و بنیاد با دین مخالف بودند در احزاب و حرکت‌های لیبرال و احزاب مارکسیستی لنینیستی متشکل شدند. به سرانجام، شماری دل در گروه “ستاره یاقوت کرم‌لین” داشتند و عده دیگری حیرت زده “میدان آرامش آسمانی” بودند. جمال ناصری که اخوان المسلمین را در منگنه می‌فشرد نفرت و خشم اخوان المسلمین افغانستان را برانگیخته بود. چند جزوه تئوریک از گروه جزئی -ظریفی و احمدزاده، پویان و حمله‌های چریکی به کلانتری تبریز و پاسگاه‌های نظامی در سیاهکل (۱۳۴۹) و قلمک که در آن روزان و شبان ساکت، پژواک رعد آسائی داشت نیز الهام بخش چند سازمان چپ مستقل در افغانستان گردید. همه

این گروهها و احزاب در دانشگاه کابل که به مرکز حرکت‌های سیالی تبدیل شده بود شبکه و هسته داشتند.

به جز یک دوره کوتاه که گرایش‌های مختلف به صورت دموکراتیک در اتحادیه دانشجویان گرد هم آمدند، دگر به ندرت صدای یکدیگر را شنیدند. به زبان دیگر، نتوانستند سطح عالی از دیالوگ، مدارا و تحمل رای و اندیشه مخالف را نمایش بدهند. شیعیان افغانستان که عمدتاً از نظر اتنیکی "هزاره" هستند به علت سرکوب‌های خونین تاریخی، تبعیض قومی و مذهبی، کمتر مجال یافته بودند به درس و آموزش مدرن بپردازند. در نتیجه حزب سیاسی متشکل یا گروه روشنفکری دانشجویی متشکلی در این سال‌ها تشکیل ندادند، یعنی تفکر شیعی عقیم ماند یا به تعبیر دیگر شیعه اثنی عشری افغانستان هیچ خط فکری و سیاسی مهم یا متوسطی با توجه، یا بی توجه به مبانی اعتقادی ارزشی خود مطرح نکرد و نتوانست مطرح کند. مطالعه جدول گروهها و احزاب شیعه افغانستان نشان میدهد که قبل از سال ۱۳۵۸ خورشیدی، حزب سیاسی شیعه در افغانستان وجود ندارد. بنا بر این، موقعی که از جنبش مذهبی در سال‌های دهه سی و چهل سخن می‌گوییم مصداق و مجلایش، احزاب و حرکت‌های اسلامی سنی افغانستان است و صد البته جنبش اخوان المسلمین در جلوه‌ها و نام‌های مختلف آن. در تمام این سال‌ها، یعنی تا آستانه کودتای داوودخان علیه رژیم سلطنتی در سال ۱۳۵۲ خورشیدی که خود نتیجه بحران سیاسی این سال‌ها بود، تنها چهره‌ای که در متن جامعه شیعه افغانستان درخشید، شاعر و متفکر شیعی، سید اسماعیل بلخی بود. سید اسماعیل بلخی در حوزه نجف درس خوانده بود ولی آموزش‌های او هم در بهترین حالت از یک سری تبلیغات فراتر نمی‌رفت. به زبان دیگر سید اسماعیل بلخی پروژه و سیستم فکری منسجمی پیشنهاد نکرد. سید اسماعیل -مبلغ و چهره برجسته دیگر شیعی، حتی المقدور مشغول تدریس فلسفه و کلام اسلامی بود. او هم گام مهمی در جهت، ارائه پروژه سیاسی بر نداشت و مظلومانه به دست عوامل شوروی بعد از کودتای روسی ۱۳۵۷ در زندان معروف "پلچرخی" کابل به جوخه اعدام سپرده شد.

به هر انعام، با این توضیحات کوتاه می‌خواهم این پرسش را مطرح کنم که در محیطی که محاط به تفکر سیاسی ایدئولوژیک سنی از یکسو و چپ مارکسیستی از سوی دیگر بود، به اضافه ضد ایرانی بودن و ضد فرهنگ فارسی بودن رژیم پشتون سالار افغانستان، اندیشمندی مثل دکتر شریعتی که شیعه مذهب است و "شیعه یک حزب تمام" را می‌نویسد و "فاطمه فاطمه است" را و "علی حقیقتی بر گونه اساطیر" را، چگونه توانسته

است دیوار آهنین تعصب را بگشاید و در این میان، بر دو جریان سیاسی روشنفکری (مذهبی و چپ)، اثر بگذارد؟ حملات تئوریک و اندیشمندانه شریعتی بر ساختار متحجر روحانیت از یکسو و سرمایه داری غیر تولیدی از سوی دیگر و قدرت سیاسی که پا به میان می‌گذارد تا این مثلث زر و زور و تزویر را تکمیل کند - آنچه خود، "تیغ و طلا و تسبیح" و یا "قارون و فرعون و بلعم باعور" نیز می‌نامد - در کوران گسترش حرکت‌های جمعی و گاه مسلحانه و چریکی ۱۳۵۲ تا ۱۳۵۴ به جدیت مورد توجه جریان‌های روشنفکری افغانستان واقع شد.

شریعتی به عنوان یک متفکر پیشرو مسلمان، پیوسته دغدغه دین داشت اما شگفتی انگیز این است که در جریان این سال‌هایی که من از آن سخن می‌گویم این دینداران و جنبش مذهبی نبود که شریعتی را در افغانستان مطرح کرد.

آثار شریعتی از هر راهی که رسید، به وسیله چپ مستقل افغانستان مورد توجه قرار گرفت. آثار شریعتی بر خلاف معمول چه در آستانه کودتای روسی سال ۱۳۵۷، و چه بعد از آن، دست کم در میان حلقه‌های بالای "سازمان انقلابی زحمتکش افغانستان" و "سازمان فدائی" که هر دو مارکسیست لنینیست بودند با دلگرمی و جدیت خوانده میشد. به نظر من، زبان شریعتی که مجلای روح فورانی، ایثار و جان باختگی مخلصانه شریعتی برای آزادی و انسانیت بود، زمینه نفوذ افکار او را در میان جوانان اندیشمند افغانستان هموار کرد. با توجه به زبانی بسیار پر شکوه، درخشان و متعالی - که بخشی از تجربه معنوی شریعتی بود - و نقشی که این زبان در جهت تعمیق افکار او ایفا می‌کرد، می‌توان گفت این زبان تأثیر کارساز تر از آن دارد که مرتضی مطهری به سادگی و با دادن نمره "ده" از کنار آن .

فکر می‌کنم جای مطالعه مستقلانه زبان شریعتی، سبک و روش بیان او، به عنوان یک بخش مهم و جدائی ناپذیر از کل شخصیت فکری شریعتی هنوز خالی ست. روح عرفانی شریعتی تنها از لابلای این زبان قابل فهم است. جایی از شریعتی خوانده ام که اثر بزرگی وجود ندارد که غمناک نباشد، هر چند هر چه غمناک است قاعدتاً اثر بزرگ نیست (نقل به مضمون). زبان شریعتی کمک می‌کرد نسبت به اعتقاد او، آنچه خود "عرفان"، "برابری"، "آزادی" می‌نامید سو تفاهم ایجاد نشود. تصادفی نیست که "کویر" شریعتی را بیشتر و مشتاقانه تر از آثار اجتماعی او می‌خواندند. آنهایی که آماده شهادت در جهت آرمان‌های خود هستند - چه مسلمان و چه غیر مسلمان - ناخودآگاه با روح شریعتی ای که می‌خواست در اعماق اقیانوس‌ها بمیرد، احساس همدلی و یگانگی می‌کردند.

اشاره‌های مکرر او به عین القضاة (برادرش عین القضاة) و ابوالعلا و مولوی و اقبال گواه آن عنصر بیان ناشدنی است که در همه جان‌های مشتاق و شیدا به نحوی از انحاء وجود دارد. در میان این همه روانشناس و روانکاو چرا به یونگ دل‌بسته است؟ چرا از آخرین روزهای یونگ سخن می‌گوید؟

“در فرار به تاریخ” تنها به این‌ها بر می‌گردد. به این‌ها می‌اندیشد. زبان شریعتی، او را چنان بیان کرد که در افغانستان فراتر از بحث‌های شیعه و سنی و تاجیک و پشتون و ترک و بلوچ نگاهش کردند.

مارکسیست‌ها او را ناقد سرمایه داری قبول کردند و مسلمانان سنی، او را منتقد دگم‌ها و عقب ماندگی‌های مذهبی. یکی از بزرگترین و اندیشمندترین مارکسیست‌های افغانستان، مقاله کوتاه “بازگشت” خود را تحت تاثیر شریعتی در روزنامه “بغلان” Baglan نوشت که انعکاس گسترده‌ای در محافل چپ افغانستان داشت. من فکر نمی‌کنم روشنفکر جدی، چه چپ کمونیست و چه مسلمان در افغانستان وجود داشته باشد و شریعتی را نخوانده باشد یا با شماری از مهمترین آثار او آشنا نباشد. شاید بتوان از برخی جهات سید قطب را با شریعتی مقایسه کرد. ولی باز با قطعیت می‌توان گفت که سید قطب در مقایسه با شریعتی بسیار محدود است. سید قطب تنها در محافل اخوان المسلمین خوانده می‌شود در حالیکه شریعتی چهره محبوب برای طیف‌های مختلف روشنفکری افغانستان است.

بعد از کودتای روسی ۱۳۵۷ و گسترش جنگ و جهاد و مقاومت علیه نیروهای شوروی و دولت تحت الحمایه آن، شریعتی با جدیت و قوت بیشتر در میان جریان‌های مذهبی و چپ مطرح شد. در سال ۱۳۶۷ که من در پایگاه کوهستانی فرمانده احمدشاه مسعود- قهرمان ملی افغانستان- در “فرخار” به سر می‌بردم (منطقه‌ای در ولایت تخار)، آثار شریعتی به ویژه درس‌های اسلام شناسی مشهد برای مجاهدین تدریس میشد. جالب این است که از بس همه با نام او آشنا بودند کسی نمی‌گفت علی شریعتی (هنگام صحبت درباره او، آثار او یا استفاده نقل قولی از او) می‌گفتند: “به قول دکتر. “چقدر باید بحث شده باشد، چقدر آشنایی باید وجود داشته باشد که میان صدها دکتر، یک چنین اشاره‌ای به طرف بفهماند که منظور علی شریعتی است.

مشخصاً جوانان زیادی را در این پایگاه می‌شناختم که “دکتر شناس” بودند و جمله‌های بلندی از آثار او را از بر داشتند. می‌توانم اسم ببرم: دکتر مهدی، هاشمی، سید حسن، احمد شاه، همایون عینی، و بسیار دیگر. بعد از سال ۱۳۵۷ بود که شریعتی مورد توجه

جوانان آزادی‌خواه و مسلمانان شیعه افغانستان قرار گرفت. ولی رشد اندیشه‌های دکتر در این جامعه سریع و یگانه بود. چون به هر حال، مخاطب الفت درونی بیشتری نشان میداد.

در این سال‌ها بود که بر احزاب و گروه‌ها و تشکیلات شیعی افغانستان اثر گذارد و حتی گروه‌ها و احزابی مثل “نصر”، “مستضعفین” (احزاب روشنفکر شیعه) تحت تاثیر افکار شریعتی شکل گرفتند. از این جهت شریعتی نقش معلمی خود را در تقویت این حرکت‌ها نیز ایفا کرد و ای چه بسا باعث تلطیف آنها از خشونت و تحجر به نفع احیا و اصلاح فکر دینی مدرن گردید. بعد از فروپاشی شوروی و پرسش‌های نظری جدی که کمونیسم با آن مواجه شد، بسیاری از روشنفکران چپ افغانستان که نقد و نظرها و پاسخ‌های دیگری در اختیار نداشتند به آثار شریعتی رجوع کردند چون به هر حال می‌خواستند علیه ستم و استعمار مبارزه کنند. ولی خوب، ایمان قبلی خود را از دست داده بودند و در آن می‌خواستند اسلحه دیگری در اختیار داشته باشند. در شریعتی چنین اسلحه فکری را پیدا می‌کردند.

به هر حال به شریعتی رجوع کردند و بار دیگر مطالعه آثار شریعتی معرفی ملی بودن، مستقل بودن، و در عین حال حفظ ارزش‌های قبلی مثبت، مدرن بودن و ضد سرمایه داری بودن تلقی شد. من می‌توانم لیست طولانی از مارکسیست‌لنینیست‌هایی را ارائه بکنم که به کلی تحت تاثیر افکار شریعتی از مارکسیسم بریدند و به همان اسلامی مراجعه کردند که شریعتی پیشنهاد می‌کرد یا تصویری یا تعریفی از آن داده بود.

به روی هم رفته، قصد من از این سخنرانی مختصر، تأیید و یا رد هیچ فکر و اندیشه یا ارزش‌گذاری و نفی ارزش‌ها نیست. خواستم به همین مناسبت جریانی را که اتفاق افتاده بود، با درکی که از آن داشتم، بیان کنم.

شریعتی از “انسان کامل” و “انسان تمام” سخن گفته است. نمیدانم خودش یک از این اسم‌ها را می‌پذیرفت یا نمی‌پذیرفت. اما برای من شریعتی یک انسان بود در عالی‌ترین تعریف آن. شریعتی بزرگ بود و دریغ که این غریب فی اللوطن، مثل برادرش عین القضاة، در سال‌های جوانی خاموش شد.

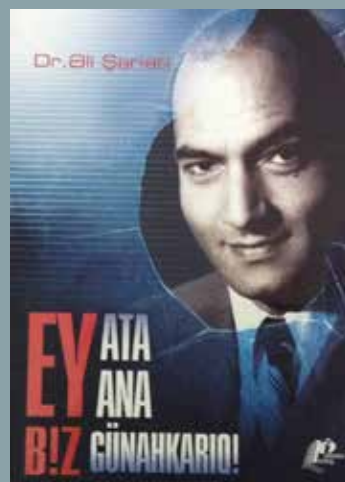




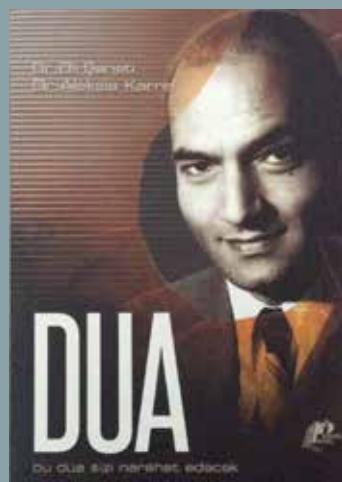
۱



۲



۳



۴

ترجمه‌ی آثار شریعتی کمی پس از مرگش به زبان‌های ترکی آغاز شد. در ابتدا این ترجمه‌ها به شکل پراکنده و از سوی ناشرین بی‌نام و نشان صورت می‌گرفت. بعضاً در سال‌های آغازین جمهوری اسلامی سفارت ایران در ترکیه، ابتکار این ترجمه‌ها را به عهده داشتند؛ امری که خیلی زود رها شد. از اوایل دهه‌ی ۹۰ میلادی ترجمه‌ی منظم‌تر آثار شریعتی به

زبان‌های ترکی از سوی انتشارات فجر در ترکیه آغاز شد. امروز کلیه‌ی آثار شریعتی (۳۶ جلد مجموعه آثار) به زبان ترکی ترجمه شده و از همین طریق به منطقه‌ی بالکان گسترش پیدا کرده است. ترجمه آثار شریعتی طی چند سال اخیر از ۲۰۱۴ به زبان ترکی آذربایجانی نیز آغاز شده است. انتشارات parlaqlmzalar مسئولیت این ترجمه‌ها را بر عهده گرفته است.

- ۱/ تاریخ اسلام
- ۲/ خودسازی انقلابی
- ۳/ پدر، مادر، مامتهمیم
- ۴/ نیایش

# شریعتی در ترکیه

گفت‌وگو با خلیل ابراهیم ینیگون<sup>۱</sup>

سایت اینترنتی آسو/ ۶ تیر ۱۳۹۹

فاطمه مسجدی. بابک مینا | علی شریعتی یکی از تأثیرگذارترین اندیشمندان ایرانی در خارج از مرزهای ایران است. هر چند در دهه‌های اخیر محبوبیت اندیشه‌ی وی در ایران رو به افول بوده است، در ترکیه همچنان در کانون توجه اسلام‌گرایان قرار دارد. در گفت‌وگو با خلیل ابراهیم ینیگون، استاد دانشگاه استنفورد در آمریکا، علل محبوبیت شریعتی در ترکیه را می‌کاویم.

چنانکه می‌دانیم مجموعه‌ی آثار شریعتی به ترکی ترجمه شده است. به نظر شما دلایل جذابیت افکار شریعتی در کشورهای بی‌مثل ترکیه در چیست؟

معروف است که در دوران شکل‌گیری روشنفکری اسلام‌گرای ترکیه در دهه‌ی ۱۹۷۰ این جریان از علی شریعتی تأثیر زیادی گرفت. معمولاً گفته می‌شود که در آن دوران عامل اصلی ظهور اسلام‌گرایی در ترکیه، انتشار ترجمه‌های متون اسلام‌گرایان جهان در پی کودتای ۱۹۶۰ بود، یعنی زمانی که بر مبنای قانون اساسی سال ۱۹۶۱ تا اندازه‌ای آزادی‌های بسیاری پدید آمده بود. امروزه، هر پژوهشگر اسلام‌گرایی ترکیه متوجه حضور سه چهره‌ی خارجی در حلقه‌ی اسلام‌گرایان ترکیه خواهد شد: سید قطب، ابوالاعلی مودودی و علی شریعتی. هر چند شریعتی تفاوت چشمگیری با آن دو نفر دیگر دارد. در واقع، بر خلاف آن دو نفر، آثار شریعتی را حکومت ترکیه یا ناشران تحت حمایت «اتحادیه‌ی مسلمانان

Halil Ibrahim Yenigun ۱

جهان» ترجمه و منتشر نکردند. ترجمه‌ی آثار او در اوایل این دوران صورت گرفت اما شریعتی در دورانی متأخرتر کشف شد، یعنی در اواخر دهه‌ی ۱۹۷۰ زمانی که اسلام‌گرایان جوان برای گفتمان انقلابی تازه تأسیس خود شدیداً به دنبال آثار ترجمه‌شده‌ی بیشتری بودند. اغلب می‌گویند که این دانشجویان ایرانی هوادار شریعتی در ترکیه، به‌ویژه در دانشگاه فنی خاورمیانه در آنکارا، بودند که برای نخستین بار نام او را مطرح کردند. اندکی بعد، گروه اسلام‌گرای جوان «آکینجیلر»، به‌ویژه در محله‌ی فاتح استانبول، پوسترها و اعلان‌هایی توزیع کردند که تصویر شریعتی را بر خود داشت. این اقدامات بدیع و همچنین استفاده از زبان کردی در تظاهرات را اغلب به رهبر سرشناس آنان، متین یوکسل که در فوریه‌ی ۱۹۷۹ به دست یکی از ملی‌گرایان افراطی به قتل رسید، نسبت می‌دهند. در میان گروه‌های اسلام‌گرای ترکیه، جناح آکینجیلر خط مشی هواداری از ایران را ادامه دادند.

اما موج واقعی ترجمه با تلاش حلقه‌های اسلام‌گرایان جوان در انتشارات «دوشونجه» و در نشریه‌ای به همین نام آغاز شد. آنان جوانانی بودند که تازه دانشگاه را تمام کرده بودند و در دهه‌ی ۱۹۷۰ از نسخه‌ی ابتدایی اسلام‌گرایی بومی، عثمانی‌گرایی و حتی ملی‌گرایی ترک به اسلام‌گرایی انقلابی جهانی و بنیادگرا روی آورده بودند. دلیل اصلی این تحول مطالعه‌ی آثار قطب و مودودی و شخصیت‌هایی مانند آنها و همچنین از سرگذراندن تجربه‌ی خشونت در خیابان‌های مراکز شهری بود. در سایر مجله‌های جدید، جوانان اسلام‌گرا نیز از آنان پیروی کردند. در این حال و هوای سنت‌شکنانه، شریعتی در بحبوحه‌ی دوران انقلابی ایران به عنوان چهره‌ای جذاب ظهور کرد. در واقع، این جوانان در آمیزه‌ای بسیار جالب، تمام این شخصیت‌ها را به‌رغم تفاوت‌های آشکاری که داشتند - تفاوتی که برای پژوهشگران اسلام‌گرایی به آسانی قابل تشخیص است - به عنوان اجزای گفتمان اسلام‌گرای انقلابی واحدی در نظر می‌گرفتند.

جذابیت شریعتی برای جوانان، علاوه بر شور انقلابی پیام او، نظراتش درباره‌ی عدالت اجتماعی و تلاش برای پاکسازی مذهب سنتی عامیانه و مرجع شمردن مذهب انقلابی بود، مذهبی که دولت رانهادی مشروع برای نظارت بر حیات و مذهب نمی‌دانست و نمی‌خواست پیاده‌نظام حکومت برای مواجهه با کمونیسم باشد.

در دهه‌های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ به سبب آثار دانشگاهی متعددی که به ایده‌های شریعتی می‌پرداختند، توجه به او افزایش پیدا کرد. با این حال، در دهه‌ی ۲۰۱۰ توجه جوانان به او شدت بیشتری پیدا کرد. در این دوران، از نظر نسل دوم اسلام‌گرایان، سیاست‌های

اقتصادی و خارجی حزب حاکم «عدالت و توسعه» در برابر اتحادیه‌ی اروپا و آمریکا بیش از اندازه لیبرال و فرمانبردارانه بود. در این مرحله، به‌ویژه به سبب اتحادی که بین اسلام‌گرایان و گروه‌هایی از جوانان چپ‌گرا بر مبنای برنامه‌ی مشترکشان درباره‌ی عدالت اجتماعی و ضدیت با امپریالیسم شکل گرفته بود، به نظر می‌رسید که می‌توان در این راه از شریعتی استفاده کرد. ظهور عناصر سوسیالیستی در اسلام‌گرایی یا در گروه‌های دینی بزرگ‌تر تحولی دیرنگام در ترکیه بود و اغلب با مخالفت حلقه‌های اسلام‌گرایان بنیادگرا و سنتی مواجه می‌شد. این موج جدید به نسل‌های قدیمی‌تر، یعنی گروه‌هایی مانند «ائتلاف کار و عدالت»، اعتنایی نداشت. از میان آنان «مسلمانان ضد سرمایه‌داری» شهرت بیشتری دارد و در راهپیمایی‌های ضد سرمایه‌داری خود پرچم علی شریعتی را حمل می‌کنند. اسلام ابوذری، کوشش خستگی‌ناپذیرش در راه عدالت و مبارزه با سرکوب اقتصادی و آرمان‌های او برای بازتوزیع ثروت، در برابر اسلام معاویه قرار می‌گرفت که هوادار ثروتمندان و سرمایه‌داری بود. این جوانان از چنین تعارضی برای توصیف تقابل قربانیان سیاست‌های نئولیبرالی حزب عدالت و توسعه، یعنی کارگران، زنان، بی‌خانمانان و افراد منتفع از آن، یعنی افراد مذهبی نوکیسه - که سبک زندگی تجملی و فساد آنان اغلب نکوهش می‌شود - استفاده کردند. علی شریعتی برای این‌گونه فعالیت‌های گفتمانی کارآمد بود. این جنبش در حال ریشه دواندن در میان توده‌های مذهبی بود اما دورنمای سیاسی ترکیه پس از اعتراضات پارک گزی در ۲۰۱۳ تغییر کرد و اردوغان در این برهه توانست به شکلی مؤثر پایگاه خود را در برابر پیام چنین گروه‌های جوانی تحکیم کند.

### کدام مفاهیم طرح شده از سوی علی شریعتی برای مردم ترکیه، و به‌ویژه نسل جوان، جذابیت دارد؟

برای جوانان نسل دهه‌ی ۱۹۷۰، محبوب‌ترین واژه‌های شریعتی «مستکبر» و «مستضعف» بود. دین قشری در برابر دین انقلابی، دوگانه‌ی جذابی بود که به آنان کمک می‌کرد برداشت سنتی از دین را به سود برداشتی انقلابی کنار بگذارند. در واقع در آن دوران جوانان تصور می‌کردند انقلاب اسلامی به زودی در ترکیه، همانند ایران، روی خواهد داد و آنان از منظر انقلاب ایران، شریعتی را درک می‌کردند.

در واقع، انقلاب ایران باعث تحرک جنبش توده‌ای اسلام‌گرای آن دوران، که هنوز نوپا بود، شد. البته کودتای سال ۱۹۸۰ به شکلی ناگهانی به همه چیز پایان داد. اغلب جوانان پس از این کودتا منزوی شدند. اما هنوز هم جریان اقبال به اسلام‌گرایی، حتی در میان



جوانان ملی‌گرای افراطی در زندان‌ها، به شکل انبوه ادامه داشت و بسیاری روایتی ایرانی از اسلام‌گرایی را پذیرفتند. در این شرایط، تصور می‌شد که افکار خمینی و شریعتی یکسان‌اند. برخی از اسلام‌گرایان آن دوران اینک ادعا می‌کنند که حمایت پنهانی رژیم ایران از این فعالیت‌ها به عنوان سیاست صدور انقلاب، عاملی مؤثر بود و داستان‌های متعددی در این رابطه وجود دارد. با این حال، شخصیت شریعتی جذاب بود و این جوانان ناراضی با آثارش ارتباط برقرار می‌کردند، جوانانی که به زبان مذهبی و انقلابی جدیدی نیاز داشتند تا بتوانند شرایط خود را بیان کنند.

در خلال دهه‌ی ۲۰۱۰، تقریباً تمام آثار شریعتی به کمک ویراستاران و مترجمانی توانا ترجمه شدند و مجموعه‌ی آثار او به خانه‌های بسیاری از افراد مذهبی راه یافتند. نام پژوهشگران و اندیشمندان ایرانی دیگری، مانند آیت الله طباطبایی و مطهری، بر سر زبان گروه کوچکی از اسلام‌گرایان بنیادگرا افتاد اما اکثر اسلام‌گرایان و گروه‌های اسلامی آنان را صرفاً «بنیادگرا» می‌خوانند. حلقه‌های مذهبی کمتر سیاسی، که تعدادشان بیشتر است، به شخصیت‌های سنت‌گرای دیگری مانند سید حسین نصر اقبال پیدا کردند. در دوران پختگی فکری، اسلام‌گرایان بسیاری از بحث‌های داخل ایران را با دقت دنبال می‌کردند. در دهه‌ی ۱۹۹۰ عبدالکریم سروش موجب به راه افتادن بحث‌های جدیدی در ترکیه شد. در این دوران، علی شریعتی همواره مطرح بود. بسیاری از دانش‌آموزان

اسلام‌گرای دبیرستانی با الهام از او به تحصیل جامعه‌شناسی روی می‌آوردند. در خلال دهه‌ی ۲۰۱۰، تقریباً تمام آثار شریعتی به کمک ویراستاران و مترجمانی توانا ترجمه شدند و مجموعه‌ی آثار او به خانه‌های بسیاری از افراد مذهبی راه یافتند. در این حلقه‌های کوچک اما متعهد، تشیع علوی در برابر تشیع صفوی، حسینیه‌ی ارشاد به عنوان مدرسه‌ی فکری، مفهوم اسلام‌شناسی و استعاره‌ی هابیل و قابیل اصطلاحات رایجی بودند. در همین حال، مخالفان مذهبی شریعتی به شکل فراینده‌ای می‌کوشیدند با نشان دادن این که او بیشتر یک مارکسیست بود تا اسلام‌گرا او را بی‌اعتبار کنند و از دامنه‌ی نفوذش بکاهند. استفاده‌ی او از این مفهوم مارکسیستی که دین می‌تواند افیون توده‌ها باشد، به مخالفان سنتی شریعتی اجازه می‌داد او را کمونیست بخوانند یا از نظر روش کار چندان مسلمان ندانند و این امر در دورانی که تأکید زیادی بر «اصالت اسلامی» وجود داشت، انتقاد مؤثری بود.

پس از دهه‌ی ۲۰۱۰ با ظهور گروه‌های اسلام‌گرایی که به شکلی آشکارتر هوادار سوسیالیسم بودند، آنان علاوه بر اصطلاحات دیگر، شخصیت «ابوذر» علی شریعتی را نیز به عنوان نماد تفسیر برابری خواهانه‌ی خود از اسلام رواج دادند. این روزها نیز استفاده از اصطلاحات و استعاره‌های شریعتی به شکلی گسترده در شبکه‌های اجتماعی رواج دارد. شریعتی متفکری شیعی است. مواجهه‌ی جوانان سنی مذهب با او در کشوری مثل ترکیه چگونه است؟ خصوصاً که شریعتی «اسلام اموی» را نقد می‌کند.

شیعه بودن او مانعی عمده بر سر راه پذیرش او در میان مذهب‌ان سنتی‌تر در دهه‌های ۱۹۷۰ و اوایل ۱۹۸۰ بود اما همین امر برای جوانان مسلمان عصیانگر عامل جذابیت به حساب می‌آمد. نقد بی‌پروای قطب از صدر اسلام راه را برای پذیرش چنین انتقاد بنیادینی از تاریخ اسلام هموار کرده بود. برای مسلمانان سنتی قابل تصور نبود که زبان جز به ستایش سلجوقیان یا عثمانیان گشوده شود تا چه رسد به معاویه که از اصحاب پیامبر بود. شریعتی برای آنان این زبان انتقادی را فراهم آورد و به واسطه‌ی آن توانستند هم علت ناراضیاتی خود را از دین پدران‌شان - که به ابزار حکومت برای تحت کنترل درآوردن و ساکت کردن توده‌ها تقلیل یافته بود - دریابند و هم نسبت به آن اعتراض کنند.

#### جریان چپ سکولار ترکیه چه برخوردی با افکار شریعتی دارد؟

می‌توان گفت که چپ‌گرایان سکولار ترکیه تا مدت‌ها نسبت به اندیشه‌ی دینی بی‌اعتنا

بودند. اما از میان جامعه‌شناسان، کسانی که به اندیشه‌ی دینی توجه داشتند، برای شریعتی بیش از سایر اسلام‌گرایان ارزش قائل بودند. زمانی که دریافتند ایده‌های او شباهت بیشتری با اندیشه‌ی چپ دارد، این توجه و احترام بیشتر شد؛ او با قانون رابطه‌ی دوستی داشت و به حلقه‌ی سارتر نزدیک بود؛ او در جنبش استقلال‌الجزیره مشارکت داشت: تمام این موارد اعتبار او را بیشتر می‌کرد. البته این برداشت رایج در میان حلقه‌های بزرگ‌تر اسلام‌گرایان که او را «نظریه‌پرداز انقلاب اسلامی» و پدرخوانده‌ی اندیشه‌ی آیت‌الله خمینی می‌دانست، با توجه به عاقبت [...] سوسیالیسم ایرانی در حکومت آیت‌الله خمینی، برای چپ‌گرایان سکولار نکته‌ای منفی به حساب می‌آمد. با این همه، کسانی که دین را ضرورتاً نیرویی واپس‌گرایانه نمی‌دانند برای شریعتی احترام زیادی قائل‌اند.

#### کدام نویسندگان و کوشندگان سیاسی در ترکیه یا دیگر کشورهای اسلامی از شریعتی تأثیر گرفته‌اند؟

کسانی که پیشتر با عنوان «بنیادگرایان» از آنها نام بردم بی‌شک متأثر از شریعتی بودند، البته بجز گروه‌های اندک بنیادگرای سلفی که از نظر آنان هویت شیعی او موجب تکفیرش می‌شد. اما این نکته قابل ذکر است که احتمالاً با توجه به حسن سابقه‌ی اسلام‌گرایانه ترکیه به علت مداخله‌ی کمالیست‌ها، وجه تمایز اسلام‌گرایان دهه‌ی ۱۹۷۰ ترکیه از سایر مسلمانان جهان این بود که برخلاف همتایانشان در کشورهای عربی یا شبه‌جزیره‌ی هند، اسلام‌گرایی را از نو ساختند و تعصب فرقه‌گرایانه‌ی عمیقی نداشتند. می‌توان گفت که الهام گرفتن هم‌زمان از چهره‌های سلفی عرب و شریعتی در میان حلقه‌های مسلمانان امر غربی بود. شاید نمونه‌ی دیگر اسلام‌گرایی در آفریقای جنوبی باشد. در حال حاضر، در میان گروه کوچک مخالفان مذهبی سیاست‌های حزب عدالت و توسعه، شریعتی هنوز هم منبعی الهام‌بخش به حساب می‌آید و آنان اغلب اسلام‌حزب عدالت و توسعه را «اسلام‌معاویه» می‌خوانند. در مقابل، اغلب نسل جوان اسلام‌گرایان هوادار حزب عدالت و توسعه یا در پی ائتلاف اردوغان با حزب ملی‌گرای افراطی «حرکت ملی»، گرایش ملی‌گرایانه‌تری یافته‌اند یا تاجر و بوروکرات شده‌اند.

مسئله‌ی تأثیر فکری شریعتی بر انقلاب اسلامی ایران در ترکیه چگونه فهمیده شده است؟ آیا چپ‌های مذهبی که از شریعتی تأثیر می‌گیرند به دنبال استقرار

#### ساختار سیاسی‌ای مشابه با جمهوری اسلامی هستند؟ در کل چه آرمان سیاسی‌ای را دنبال می‌کنند؟

اسلام‌گرایان ترکیه در ابتدای کار به سبب نفوذ پژوهشگرانی مانند حامد الگار، شریعتی را نظریه‌پرداز انقلاب اسلامی محسوب می‌کردند. مدت‌ها طول کشید تا گروهی اندک به تنش و تعارض بین اندیشه‌ی علی شریعتی، یعنی الهیات رهایی‌بخش، و حکومت [...] آیت‌الله خمینی اشاره کردند. تنها در دوران اخیر است که می‌شنوید برخی از طرفداران جوان‌تر شریعتی [...] مخالفت خود را با حکومت کنونی ایران نشان می‌دهند. با این حال، احتمالاً نسل دوم اسلام‌گرایانی که در دهه‌های ۱۹۷۰ و ابتدای ۱۹۸۰ آشکارا هوادار ایران بودند هنوز هم بر مبنای افکار شریعتی به انقلاب اسلامی باور دارند اما این گرایش اکنون بسیار تضعیف شده است. جذابیت شریعتی بیش از همه ناشی از فراهم ساختن زبانی نکوهش‌آمیز برای جوانان ضد سرمایه‌داری است. از نظر آنان اصطلاحات شریعتی برای توصیف فساد اعضای برجسته‌ی حزب عدالت و توسعه بسیار مناسب است. [...]

برگردان: هامون نیشابوری

# آثار شریعتی از پرفروش‌ترین کتاب‌های ترکیه است

گفت‌وگو با مسعود صدرمحمدی

خبرگزاری مهر / ۱۰ تیر ۱۳۹۸

خبرگزاری مهر | حامد رضایی | «برخلاف ایران، ترکیه هنوز از شریعتی عبور نکرده». این جمله مسعود صدرمحمدی، کارشناس مسائل ترکیه است. اغراق نیست اگر بگوییم که در دوره کنونی دکتر شریعتی در ترکیه بیش از ایران مورد استقبال نخبگان و توده‌هاست! اینکه چرا دکتر شریعتی چنین جایگاهی در ترکیه دارد و کدام جریان‌ها و چرا به شریعتی اقبال نشان می‌دهند، سوالاتی بود که از مسعود صدرمحمدی پرسیدیم؛

به نظر می‌رسد ترکیه و افغانستان دو منطقه‌ای است که شریعتی بیشتر از جاهای تأثیرگذار بوده. تحلیل شما از چرایی این ماجرا چیست؟

قبل از این بحث می‌خواهم اهمیت واقعی شریعتی را در ترکیه مورد اشاره قرار دهم. البته اگر منصفانه صحبت کنیم باید بگوییم شریعتی و انقلاب اسلامی. چون شریعتی و انقلاب اسلامی تا اواسط دهه هشتاد میلادی یا تا آخر جنگ تحمیلی حالت این‌همانی دارند. یعنی همه کسانی که شریعتی‌گرا هستند طرفدار انقلاب ایران هم هستند. ولی دیگر از اواسط دهه هشتاد میلادی، اواسط دهه شصت ما، نزد یک طیف حساب شریعتی از انقلاب اسلامی ایران جدا می‌شود. تا جایی که الان که دیگر کلاً جد است. یعنی شما وقتی شریعتی خوان هستید لزوماً به این معنا نیست که طرفدار انقلاب اسلامی هستید. در حالی که در اوایل دهه هشتاد شریعتی به عنوان ایدئولوگ اصلی انقلاب اسلامی

مطرح بود و جالب اینجاست که کسانی مثل شهید مطهری، شهید بهشتی و... زیر بیرق شریعتی اشتها پیدا می‌کردند. چون اینها یک روحانی شیعه بودند.

#### ۱ | ولی شریعتی با انقلاب است که وارد ترکیه می‌شود.

قبل از انقلاب است. اولین پوستره‌های شریعتی ۸،۷ ماه قبل از انقلاب در خیابان‌های استانبول نصب شده. ولی با انقلاب دیگر به اوج خود می‌رسد. در ادامه بحثم به این موضوع می‌پردازم.

شریعتی در ترکیه دو طیف مخاطب دارد؛ یک طیف اسلامی هست که این طیف قبل از انقلاب با شریعتی آشنا می‌شود و بعد از انقلاب دیگر کاملاً به بیعت شریعتی درمی‌آید طیف دیگر چپ‌ها هستند. اینها بعد از انقلاب یا همزمان با انقلاب با شریعتی آشنا می‌شوند. اتفاقاً اولین انشقاق بین شریعتی و انقلاب ایران هم بین چپ‌ها ایجاد می‌شود. چپ‌ها اتفاقاً اولین آدم‌ها هستند که به این نتیجه می‌رسند که انقلاب ایران ارتجاعی است و اصلاً انقلاب به آن معنا که ما چپ‌ها تعریف می‌کنیم نیست. ولی از این طرف هم در حرف‌های شریعتی هیچ نشانی از آن ارتجاع وجود ندارد. طبیعتاً چپ‌ها خودشان طیف دارند، طیف ماتریالیست و آئیستش یک طرف است و طیفی که مسلمان چپ هست یک طرف است. طبیعتاً موضوع صحبت ما مورد اخیر است.

شریعتی قبل از انقلاب در ترکیه شناخته می‌شود و همزمان با انقلاب دیگر به اوجش می‌رسد. یکی از عواملی که شریعتی را در ترکیه تأثیرگذار می‌کند این است که شریعتی متفکرین اسلام‌گرای ترکیه را هم به خودش جذب می‌کند. یعنی این طوری نیست که یک حالت پوپولیستی داشته باشد که عامه و توده جذب شود، اتفاقاً نخبگان هم تحت تأثیر قرار می‌گیرند و با تأثیری که بر نخبگان می‌گذارد در توده هم اثر می‌گذارد. مثلاً فردی هست به نام جمیل مریچ. ایشان یکی از بزرگ‌ترین متفکرین متأخر ترکیه است. این آقا در چند مقاله خود به مرحوم شریعتی اشاره می‌کند. او یک جمله معروفی دارد که می‌گوید شریعتی جزیره‌ای است در سرزمین دریاچه‌ها. یعنی یک جای استقراری است، یک جایی که می‌شود رویش تکیه کرد.

جالب است بدانید بعد از اینکه کتاب حج شریعتی منتشر می‌شود نوشتن کتاب در مورد حج در ترکیه تابو می‌شود! دیگر تا سال‌ها هیچکس در مورد حج کتاب نمی‌نویسد تا اینکه فردی به نام خیرالدین کارامان از علمای خیلی شناخته شده ترکیه، تابوشکنی می‌کند و بعد از حدود ده، دوازده سال یک کتاب در مورد حج می‌نویسد. تأثیر شریعتی

در ترکیه چنین تأثیری است.

شریعتی دو تأثیر عمده تاریخی در ترکیه می‌گذارد؛ یکی این است که جلوی کمونیست شدن یک نسل بزرگی از ترک‌ها را می‌گیرد. یعنی بسیاری از مردم ترکیه مسلمان بودن خودشان را مدیون شریعتی هستند یعنی اگر شریعتی نبود قطعاً کمونیست می‌شدند. تأثیر دومی که می‌گذارد در رابطه با ایران است. او یک تحول بنیادین در قرائت از ایران در ترکیه ایجاد می‌کند. به چه معنا؟ ترک‌ها اساساً تحت تأثیر همان جریان صفوی و عثمانی ایران را یک کشور علوی می‌دانستند. علوی با تعریف‌هایی که علویان در ترکیه دارند و ذهنیت خوبی نسبت به آنها از منظر شریعت گرابی اسلامی وجود ندارد.

جالب است من خاطرات یکی را می‌خواندم می‌گفت آن زمان تلویزیون‌های سیاه و سفید که بود راهپیمایی‌های ایران را که پخش می‌کرد می‌دیدیم زنان محجبه هستند و شعار الله اکبر می‌دهند. بعد ما متوجه می‌شدیم که اینها مسلمان هستند! ببینید چقدر عجیب است. در این فضا که ایران قبله شرور عالم است، یعنی یک دشمن تاریخی ماست، پانصد سال با هم دشمن هستیم. حالا در این فضا یک دفعه در اینجا انقلاب اسلامی و علی شریعتی هم دیگر را دارند بالانس می‌کنند، به صورت دیالکتیکی، آن هم این است که علی شریعتی و انقلاب اسلامی یک دفعه طیف اسلامی ترکیه و توده اسلامی ترکیه و حتی متفکرین اسلامی ترکیه را دچار هیجان می‌کند، یک هیجان کشف جدید و خصوصاً اینجا شیعه علوی شیعه صفویه شریعتی دقیقاً همان چیزی است، آن قطعه گمشده پازل است که می‌آید و می‌نشیند در وسط گفتمانش یعنی مثل این است الان شما پانصد سال اینها را منحرف و بی‌دین و زندیق می‌دانستید، حالا اینها یک انقلاب اسلامی کردند که شما نمی‌توانی هیچ جوهره این را تحلیل بکنید. الان دچار فقر تحلیلی شدید. در این فضا گفتمان شیعه علوی شیعه صفوی شریعتی یک دفعه قفل‌ها را باز می‌کند.

این تأثیرش واقعاً بزرگ‌ترین تأثیر تمدنی در روابط ایران و ترکیه است. یعنی این دو کشور را از مرحله تقابل و دشمنی که از طرف ترک‌ها این حس می‌شد به مرحله‌ای می‌رساند که ترک‌ها خودشان را به ایران نیازمند می‌دانند یعنی نگاه‌ها برمی‌گردد به سمت ایران.

طیف دیگر شیعیان ترکیه هستند. بعد از انقلاب یک طیف از بچه‌های شیعه می‌آیند قم و بعد آنها دوگانه شریعتی مطهری، شریعتی آخوند، اسلام باروحنانیت اسلام منهای روحانیت را به ترکیه سوغات می‌برند، درحالی که قبلش این حس دوگانگی را نداشتند. خیلی جالب است با یک تأخیر ۳۰ ساله این اتفاق الان در جمهوری آذربایجان رخ داده.



امپریالیستی کاپیتالیستی می شود که توحش است و ما می خواهیم مسلمان باشیم. یا مثلاً از متفکرینی که الان هم زنده است عصمت اوزل است. او اصلاً یک جمله مشهور دارد می گوید کسی که کمونیست نباشد مسلمان نیست. یعنی کمونیست بودن شرط لازم مسلمانی است. اینها نشان می دهد که در فضای ترکیه عقبه ای از سوسیالیسم اسلامی وجود داشته.

نورالدین توپچو طرد می شود یعنی خانه نشین می شود و چندان روی خوشی نمی بیند ولی بعد از او شریعتی ظهور می کند و شریعتی جوری ظهور می کند که مرحوم توپچو و امثال او به محاق می روند. الان ترک ها باز به نورالدین توپچو برگشتند نه به معنی رویگردانی از شریعتی بلکه در ادامه همان پروژه.

حالا چه اتفاقی افتاد که شریعتی از طرف طیف اسلامی جاذبه پیدا کرد؟ ببینید از زمان آتاتورک تا اواخر دهه ۵۰ یا اوایل دهه ۶۰ میلادی در ترکیه هیچ حرفی از اسلام و هویت اسلامی زده نمی شود و اسلام در اسلام طریقتی جماعتی خلاصه می شود. یک شیخی داریم که او شیخ رسمی هم نیست ولی همه ما به او احترام می گذاریم و دستش را می بوسیم و او نماد اسلام شده. تا می رسد به دوره جنگ سرد که دوره جنگ سرد آمریکا به این نتیجه می رسد که ما باید اسلام را در مقابل کمونیسم تقویت کنیم که در ترکیه این اتفاق می افتد، فضا برای فعالیت اسلامی باز می شود اما در همین دهه ۶۰ هم جریان

دقیقاً همین الان دارد این اتفاق ها می افتد. یعنی حضرات روحانیون ما یا روحانیون درس خوانده در ایران رفتند آنجا و دارند شریعتی را فحش می دهند و شهید مطهری و آقای مصباح را تبلیغ می کنند و دوگانه سازی می کنند.

سپتامبر ۱۹۸۰ یکی از بزرگ ترین کودتاها تاریخ ترکیه اتفاق می افتد. از اینجادیگر شریعتی مرد علی الاطلاق اندیشه اسلامی ترکیه است. از دهه ۷۰ در ترکیه نهضت ترجمه متون اسلامی شروع می شود ابوالاعلی مودودی، سید قطب، حسن البناء و... روی بورس هستند. اما هیچکدام از اینها تأثیری که شریعتی توانست در ترکیه بگذارد را نمی توانند بگذارند. جالب است اولین کسانی که سید قطب را در ترکیه ترجمه کردند با پول وزارت اطلاعات ترکیه ترجمه کردند که سازمان سیا بودجه این پروژه را داده بود. هنوز هم که هنوز است مثلاً سید قطب خواندن در ترکیه از طرف طیف لائیک به معنای خاک بر سری بودن است! که یعنی تو آدم سیا شدی! ولی شریعتی اینجوری نمی شود. اتفاقاً برعکس شریعتی در برابر چپ ها تعریف نمی شود...

#### | رویکردش همدلانه است.

احسن است. این رویکرد همدلانه را وقتی که در نظر بگیریم که چپ ها قدرت اصلی ساحت فکری دهه ۷۰ و ۸۰ ترکیه هستند، می بینیم که مسئله مهمی است.

از طرف دیگر شریعتی یک نقطه قوت دیگری دارد. ببینید در عقبه فکری ترکیه بحث سوسیالیسم اسلامی وجود دارد. نمی دانم شاید، شاید اولین کسی که اتفاقاً بحث سوسیالیسم اسلامی را به کار برده یک فیلسوف ترک است به نام نورالدین توپچو.

ببینید ترکیه خط مقدم جنگ سرد شوروی و آمریکا بوده است. دهه ۷۰ و ۸۰. اصلاً ارتش به خاطر این کودتا می کند. ارتش می گوید کشور دیگر دارد نابود می شود یعنی در مرحله جنگ داخلی هستیم. جالب است ناوگان آمریکا می آید در بندر استانبول چپ ها می روند تظاهرات می کنند که این حرکت امپریالیستی است. اسلام گراها می روند هفت، هشت نفر از آن چپ ها را می کشند که غلطش به شما نیامده!

خب در این فضا که مسلمان ها همه رفتند آمریکایی شدند، نورالدین توپچو ظهور می کند و می گوید ما دوگانه آمریکا و شوروی درست نکنیم، آمریکا هم خطرناک است، امپریالیسم است و آنجا می گوید که حساب سوسیالیسم را باید از کمونیسم جدا بکنیم و سوسیالیسم نوع خودش را ارائه می دهد که همین بحث عدالت است و می گوید اساساً ما باید سوسیالیسم اسلامی درست کنیم. چون زندگی بدون سوسیالیسم یک زندگی



ملی‌گرای راست هست که سوار بر اسلام می‌شود. یعنی شما نمی‌توانی یک مسلمان باشی ولی راست ترک‌گرا نباشی.

از دهه ۷۰ به بعد جریان اسلامی در این تقلاست که برای خودش یک هویتی ایجاد بکند، یک هویت جدید که بگوید بالاخره من چه کسی هستم. از طرفی هم متوجه شده که من لزوماً با این ترک‌گراهای راست هم نیستم. با این پان‌ترک‌ها نیستم. ولی از طرفی هم نمی‌تواند حسابش را از این جدا کند چون پشتوانه فکری ندارد، هیچ روشنفکری که بتواند پتانسیل فکری ایجاد بکند ندارد. البته منظور از این است که محصول آماده‌ای در دست ندارد. وگرنه حجم قابل توجهی از ادبیات اندیشه‌ای دوره متاخر عثمانی در همین راستا است اما در آن دوره تاریخی ترکیه با توجه به فضایی که نظام لائیک ساخته است امکان بازیابی این منابع خودی وجود ندارد. در این فضا است که سید قطب و مودودی و حسن البنا و... به عنوان متفکرانی که اجازه تعریف هویتی به شما می‌دهند در ترکیه مطرح می‌شوند.

ولی شریعتی به دلیل آن شمولیتی که دارد و تجربه موفقی که در انقلاب اسلامی رخ داده موفق‌تر از دیگران است. یعنی شریعتی یک برگ برنده‌ای که در مقابل آنها دارد این است که حرف‌هایش در انقلاب اسلامی جواب داده به خاطر همین یک اتوریتیه پیدا می‌کند. بزرگ‌ترین تأثیر شریعتی این است که هویت و تعریف از خود یا تعریف از مای اسلامی را در ترکیه متأثر می‌کند.

#### لطفاً درباره علوی‌ها و نسبتی که با شریعتی می‌گیرند توضیح دهید.

جریان علوی هم تحت تأثیر شریعتی قرار گرفت، توده جریان علوی اساساً هم‌راستا با نظام لائیک بود و نخبگان علوی نوعاً‌گرایش به چپ داشتند. شریعتی به علوی‌ها این فرصت را داد که حسابشان را از صفوی‌ها جدا بکنند یعنی بعد از ۵۰ سال یک کسی به اینها این امکان را داد. چون اینها حتی الان حسابشان با شاه اسماعیل تو در تو است. شاه اسماعیل مقتدای مقدس اینهاست! ولی شریعتی آمد این اجازه را به اینها داد یعنی این فضا را باز کرد که شما حسابت را از شاه اسماعیل جدا کن. تو علوی هستی خودت را به علی ببند چرا خودت را به شاه اسماعیل می‌بندی؟

از طرف خود جامعه ترکیه هم یک فشار رویشان بود که شما صفوی هستید...

بله، طیف اسلام‌گرا اساساً به جهت فقهی و فکری با جریان علوی نمی‌توانست کنار بیاید و اساساً برخی افراد در اسلام علویان شک وارد می‌کردند. در چنین فضایی به موازات آن فرآیند هویت‌سازی اسلامی در میان طیف اسلام‌گرا با ترجمه کتابهای متفکرانی که قبلاً اشاره کردم آغاز شده بود و خب تفکرات سید قطب و مودودی و سایر این بزرگان این دوگانه را در کشور به نوعی تشدید می‌کرد. گفتمان حاصل از اندیشه‌های این افراد جامعه اسلام‌گرا را دارند تقویت می‌کنند ولی در متن یک ملت دارند اختلاف ایجاد می‌کنند. در این میان به یکباره شریعتی تعریف نوینی از علویت ارائه می‌دهد و یک گره کور را باز می‌کند. او به علوی‌ها القا می‌کند که شما چیز دیگری هیتسد، در واقع به یکباره یک بسته فکری آماده و البته متعالی را به جامعه علوی هدیه می‌دهد. و آنها را در بازتعریف خودشان و جایگاهشان در جامعه اسلامی توانمند می‌سازد. این تأثیر مرحوم شریعتی در علویان ترکیه از جمله موضوعاتی است که در سیر تطور علوی‌گری خصوصاً در طبقه نخبگانی آنها جای مطالعه فراوان دارد.

#### کدام یک از بخش‌های اندیشه شریعتی بیشتر مورد استقبال قرار گرفته؟

یکی همین تفسیرهای نوینی که از قرآن ارائه داده. تفسیر اجتماعی و سیاسی از قرآن خیلی جذاب بوده. مثلاً مفاهیمی مثل مستکبر و مترف و... را تفسیر سیاسی اجتماعی کرده و خیلی ترک‌ها را تحت تأثیر قرار داده. دوم نگاه اجتماعی که به تاریخ اسلام دارد. یعنی ابوذری که شریعتی می‌گوید، زینبی که شریعتی می‌گوید، حسینی که، علی‌ای که، فاطمه‌ای که... این‌هایی که شریعتی می‌گوید کلاً یک چیز دیگری هست که جامعه از آنها می‌شنوید و می‌شناخت.

ما همیشه فکر می‌کنیم اهل بیت برای ماست و سنی‌ها اینطور نیستند. یک خاطره بگویم ببینید تصویرشان از ایران و شیعه چی بوده. یک آقای ایرانی در خاطراتش به نقل از یک همکلاسی ترک خود نوشته بود که روز عاشورا ما می‌رفتیم مسجد شیعیان و این شیعه‌ها می‌آمدند قمه می‌زدند، زنجیر می‌زدند، خودشان را می‌زدند، سینه می‌زدند، نوحه می‌کردند و گریه می‌کردند. ما با مادرمان می‌رفتیم و نگاه می‌کردیم بعد من به مادرم می‌گفتم اینها چرا دارند این جوری می‌کنند؟ مادرم می‌گفت که پسر ما اینها شیعه هستند، اینها اهل بیت پیامبر را کشتند الان ۱۴۰۰ سال است دارند توبه می‌کنند! یعنی در آنجا این فضا بین اسلام‌گراها بوده. الان شریعتی یک دفعه می‌آید می‌گوید که نه، حقیقت

چیزی سواى آن چیزی است که شما میدانید. کلاً یک صحنه‌های جدیدی از تاریخ را دارد برایشان روایت می‌کند. و نوع روایتش به طرز فجیعی با نیازهای فکری و غسل‌های اجتماعی آن روز ترکیه همخوانی دارد و پادزهری است برای همه.

بحث سوم گفتمان بازگشت به خویشتن است. هنوز هم که هنوز است شما یک کتاب بنویس به اسم بازگشت به خویشتن و در ترکیه منتشر کن. حتی اگر مزخرف نوشته باشی به چاپ چندم می‌رسد، حتماً می‌رسد! هنوز هم که هنوز است اینکه هویت واقعی مسلمانی چیست، اسلام چیست و... برای ترک‌ها مسئله است. این هم باز اثر شریعتی است. آخر عرض من اینکه شریعتی در مرحله‌ای وارد ترکیه شد که تمام بحران‌های فکری در ترکیه را شریعتی برای آن یک راه حل ارائه داد یا آن را تئوریزه‌اش کرد. مثلاً جامعه اسلامی دچار یک بحران هویتی بود شریعتی با بازگشت به خود این را تئوریزه کرد.

حالا از منظر ما ایرانی‌ها بزرگ‌ترین تحولی که ایجاد کرد این بود که حساب ما را از صفویه جدا کرد و حساب شیعه را از صفویه جدا کرد و باعث مسلمان شدن و شیعه شدن خیلی‌ها شد. یعنی اگر شریعتی نبود خیلی‌ها مسلمان نمی‌شدند، اگر شریعتی نبود خیلی‌ها که بعداً شیعه شدند شیعه نمی‌شدند.

الان شیعیان در ترکیه دو گروه هستند شیعیان کروموزومی و شیعیان مستبصر. این شیعه کروموزومی‌ها متأثر از حوزه سنتی هستند ولی شیعه شده‌ها مرجعشان همچنان تابع شریعتی و شهید صدر و شهید مطهری و... هستند.

#### الان هم شریعتی آن قدر که دهه ۸۰ در اوج بود جایگاه و تأثیر دارد؟

همچنان بعضی کتاب‌هایش پر فروش‌ترین کتاب‌های مذهبی است. طبیعتاً اوتوریتیه آن دوره‌اش را ندارد ولی مقایسه‌اش که می‌کنیم با ایران، ترکیه از شریعتی عبور نکرده. دیگر ساده‌ترین و دم‌دستی‌ترین و قابل لمس‌ترین مثال را بخواهیم بزنیم اینکه کتاب‌هایش همچنان پرفروش‌ترین کتاب‌های ترکیه است.

در جهان اسلام دیگرانی هم داشتیم که شبیه شریعتی بودند و حرف‌های او را زدند. مثلاً در جهان عرب حسن حنفی را داریم که رسماً رهبر جریان چپ اسلامی است. یا همان متفکر ترک که اسم بردید. اینها چرا آن تأثیری که شریعتی داشته را نداشتند.

من خودم تلقی‌ام این است که یکی معجزه کلام شریعتی است که تأثیرگذار بوده. شیوه بیان شریعتی طوری است که بر عقل و حس طرف همزمان تمرکز می‌کند. صرفاً یک

بحث آکادمیک ارائه نمی‌دهد، صرفاً یک بحث فکری ارائه نمی‌دهد. یک دیگر این است که آن برهه تاریخی که شریعتی وارد ترکیه شده برهه خیلی حساسی است.

#### طیف لائیک در ترکیه گرایش‌های چپ دارند یا راست؟

هر دو را دارد. ولی لائیکی که در میدان هست و همچنان بر برخی مبانی اولیه اش پافشاری می‌کند لائیک چپ است.

#### اینها متأثر از شریعتی هستند؟

نمی‌توان از کلمه تأثیر برای کل جریان استفاده کرد اما به شریعتی احترام می‌گذارند.

#### یعنی آتاتورکی‌ها چپ هستند.

آتاتورکی راست هم داریم، چپ هم داریم ولی چپی‌ها راستی‌ها را انحراف از خط آتاتورک می‌دانند. و بالعکس حتی. داده‌های تاریخی حکایت از آن دارد که حداقل در مقطعی آتاتورک یا میناا و یا نه تاکتیکا به چپ و جریان لنینی گرایش داشته است.

#### شریعتی باعث نشد که وجهه ضد اسلامی‌شان تعدیل بشود؟

در برخی موارد بله.

#### حتی در آتاتورکی‌ها؟

بله، حتی آتاتورکی‌ها. آنها هم طیف‌های مختلف دارند. یک طیفی هست که مثلاً در دهه ۸۰ گیر داده بود من باید کتاب سلمان رشدی را ترجمه بکنم، آن طیف هم دارند. ولی طیف عادی آتاتورکی هم به شریعتی محترمانه نگاه می‌کنند. شریعتی حُسنی که داشت این بود که تیزی تیغ اینها را گرفت. مثلاً این‌ها یکی از شناخته‌شده‌ترین نمایندگان حزب CHP که حزب آتاتورک است یکی از شناخته‌شده‌ترین شاگردان مکتب فکری شریعتی هم است.

# سیمای شریعتی در ترکیه از عبدالله اوجالان تا عدالت و توسعه

ارسلان صحت و مهدی شبانی

سایت اینترنتی بی بی سی فارسی / ۳۰ خرداد ۱۳۹۸

سکولاریسم و اسلام سیاسی دو قطب فکری در فضای سیاسی ترکیه در دوره جمهوریّت بوده‌اند. اندیشه سکولاریته واسطه پیروزی ایده‌های مصطفی کمال آتاتورک تا سال‌های پایانی دهه ۱۹۷۰ اندیشه غالب در فضای فکری ترکیه بوده است. اما هم‌زمان و با وجود محدودیت‌ها، طریقت‌های اسلامی و جماعت‌های دینی در بطن جامعه در حال نشو و نما بودند. اندیشه‌های دینی، هم به واسطه وقوع انقلاب ایران و هم بعد از کودتای ۱۹۸۰ و برای مقابله با کمونیسم در ترکیه تقویت شدند. در این دوران گروه‌های مختلفی بر اساس ایده‌های اسلامی شکل گرفتند و در سطوح مختلف دست به اقدامات عملی و نظری زدند. در ساحت نظری می‌توان این تلاش‌ها را به دو گروه اسلام فقهاتی و اسلام تجدید نظر طلب (نواندیشی دینی) تقسیم کرد.

علی شریعتی و آثارش در میان گروه دوم، راهی برای مقابله با اسلام فقهاتی که قرائتی سنتی و محافظه‌کار از اسلام دارد را گشود. اما در عین حال بعضی متفکرین اسلام فقهاتی نیز به نوعی دیگر از شریعتی سود جستند. آنها از ایده بازگشت به خویشتن وی، برای صورت بندی نظرات خود استفاده کردند.

به صورت ویژه در دو دهه اخیر و دوران حاکمیت بلامنازع حزب عدالت و توسعه و بوجود آمدن طبقه جدید از ثروتمندان که “نخبه‌گان محافظه‌کار” خوانده می‌شوند، اقبال روزافزونی به ایده‌ها و آثار شریعتی در بین روشنفکران دینی ترکیه که دغدغه آزادی

و عدالت اجتماعی زیر لوای اسلام دارند، دیده می‌شود.

### پلیس ضد تروریسم و درخواست ممنوعیت آثار شریعتی

آثار شریعتی از سال‌های پایانی دهه هفتاد میلادی به ترکی ترجمه و منتشر شده‌اند و مجموعه آثار وی به زبان ترکی در سی و هشت جلد در سال ۲۰۰۸ به چاپ رسیده است. ناشر این مجموعه درباره علت چاپ این مجموعه آثار به ترکی چنین می‌گوید: “دغدغه‌های اجتماعی شریعتی، بسیار به دغدغه‌های ما نزدیک است و به طور خلاصه آنچه به نام “بارگشت به ریشه‌های اسلام” می‌شناسیم را بازتاب می‌دهد. او نه تنها مشکلاتی که -در جوامع اسلامی- با آنها روبرویم را بیان کرده، بلکه راه حل‌ها را هم ارائه کرده است. با توجه به نظرات و شخصیت چند وجهی‌اش، شریعتی یکی از چهره‌های مهمی است که مهر خود را بر تاریخ اندیشه اسلامی در قرن حاضر زده است. به همین علت فکر می‌کنیم آشنایی با چنین متفکر بزرگی و انتشار آثار وی برای خوانندگان ترک‌زبان ضروری و مفید باشد.”

علی بولنج یکی از اولین مترجمان آثار شریعتی به ترکی می‌گوید: “پس از کودتای سال ۱۹۸۲ و دستگیری من، یکی از سوال‌هایی که در بازجویی‌ها و دادگاه همیشه از من پرسیده می‌شد این بود که چرا آثار شریعتی را ترجمه کرده‌ام.”

تا سال ۲۰۱۲ چاپ بعضی کتاب‌های وی در ترکیه ممنوع بود اما در این سال ممنوعیت آثار وی را به دادستانی داده بود که این درخواست در سال ۲۰۱۳ رد شده و اکنون چاپ آثار او در ترکیه آزاد است.

کتاب‌های بسیاری در این سال‌ها در راستای شرح عقاید شریعتی از سوی گروه‌های مختلف دینی منتشر شده است. از آن جمله می‌توان به “مقدمه‌ای بر اندیشه شریعتی”، “شریعتی مرد عمل و تفکر” و “علی شریعتی مجاهد فرهنگی”، اشاره کرد.

در این سال‌ها همراه با اقبال عمومی بسیار به آثار شریعتی، همایش‌ها و پنل‌های زیادی در مورد اندیشه او در ترکیه برگزار شده است و افکارش محل بحث و جدل فراوانی در میان فعالین سیاسی و روشنفکران، بویژه روشنفکران دینی، شده است.

### شرک و شیعه در آثار شریعتی

جمیل مریچ یکی از متفکران مهم ترکیه در سال‌هایی که در فرانسه بود با شریعتی آشنا

شد. وی جزو اولین کسانی بود که عقاید شریعتی را در پایان دهه ۱۹۷۰ به جامعه ترکیه معرفی کرد. مریچ شریعتی را “جزیره‌ای در میان دریاچه‌ها” خواند چرا که در میان جهانی که عقل خوار و زبون شده است تفکر کرده و در برابر انسان‌های آینه‌ای قرار داده است. گفته‌های مریچ در میان نواندیشی دینی ترکیه تاثیر بسزایی داشت و اسباب توجه آنها را به آرای شریعتی فراهم کرد. نواندیشان دینی ترکیه که عموماً در چهارچوب قرائت تاریخی از اسلام قرار دارند، شریعتی را متفکری می‌دانند که راه خروج از تنگناهای موجود را نشان داده است. آنها از سه زاویه مختلف تلاش کرده‌اند تا از شریعتی برای آرای خود استفاده کنند. به واسطه تمایزاتی که شریعتی میان شیعه صفوی و شیعه علوی ایجاد کرده و اینگونه مذهبی را علیه مذهبی دیگر برجسته کرده آنها معتقدند که باید تمایزی میان برداشت‌های گوناگون از دین به وجود بیاوریم. این تمایز عاملی است برای بازگشت به خویشتن. روشی که آنها برای انجام چنین امری به کار می‌گیرند نقد است. آنها معتقدند که شریعتی نقد را همچون توبه امری مدام می‌داند. مصطفی اسلام اوغلو و مصطفی اوزتورک از جمله این نواندیشان دینی هستند.

از مهمترین نکاتی که نواندیشان اسلامی آن را از نقص‌های اساسی جامعه روشنفکری ترکیه می‌دانند، رویکرد غرب محور روشنفکران ترک و از یاد بردن میراث فکری شرقی و اسلامی است. علی بولنج در این رابطه می‌گوید: “اکثر روشنفکران ترکیه علی‌رغم دنبال کردن جریان‌های فکری غرب چندان بر اندیشه غربی مسلط نیستند. از اواخر قرن نوزدهم تاکنون رمان، شعر و ادبیات ترکی بر مبنای غرب بنا شده و رویکردهای ذهنی آنها نسبت به غرب در قالب تحسین و نفرت نمود می‌یابد. اما شریعتی علاوه بر آشنایی با غرب بر منابع شرقی نیز مسلط است و مهمتر از همه قرآن و سایر منابع اسلامی نیز را خوب می‌شناسد. سومین نقطه قوت وی قدرت ذهن روشنفکری انتقادی اوست. او در برابر منابع دینی و تاریخی خود کوچکترین کمپلکسی ندارد و سرافکنده‌گی در برابر غرب و سعی در نزدیک کردن ارزش‌های اسلامی به ذهنیت غربی، جایی در اندیشه‌های وی ندارد. او مانند روشنفکران محافظه کار ترکیه، گذشته ایران را تقدیس نمی‌کند و بی پروا به نقد صفویان می‌پردازد.”

از طرف دیگر علی‌رغم پتانسیل زیادی که اندیشه‌های شریعتی می‌تواند برای جامعه مذهبی ترکیه داشته باشد، هنوز بجز روشنفکران رادیکال دینی که به اسلام محافظه کار و سرمایه داری حاکم بر ترکیه نقد جدی دارند در فضای سیاست عملی ترکیه جای چندان‌ی ندارد. یکی از دلایل این موضوع را می‌توان رقابت‌های مذهبی درون اسلامی

دانست. یکی از اتهامات اصلی شریعتی در فضای سیاسی ترکیه استفاده از مفاهیم شیعی در آثار اوست.

اکثر جماعت‌ها و طریقت‌های اسلامی موجود در ترکیه - برخلاف نواندیشان دینی که شیعه بودن علی شریعتی را برجسته نمی‌کنند - بر شیعه بودن وی تاکید دارند. این گروه‌های اسلامی، شریعتی را کافر و زندیق می‌خوانند. آنها عموماً برداشت‌های شریعتی را افراطی دانسته و به طور مثال تصویری که شریعتی از خدا در کتاب حج خود ارائه کرده است را هم‌تراز شرک و زریدن می‌شمارند. از سوی دیگر آنها برداشت‌های شریعتی از خلفا را نیز برداشت‌هایی کفرآمیز می‌نامند. یکی از دلایل این موضوع را می‌توان رقابت‌های مذهبی درون اسلامی دانست.

### کردها و شریعتی

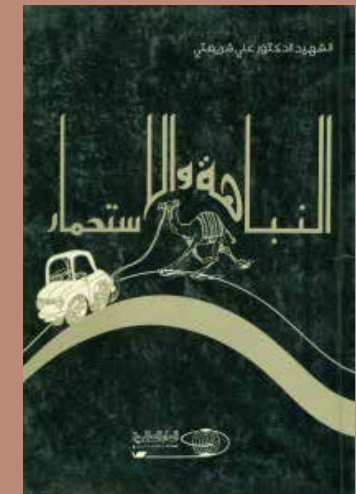
یکی از نکات درخور توجه در مورد شریعتی و جایگاه او در ترکیه، نقشی است که وی در شکل‌گیری انقلاب اسلامی دارد. همچون ایران، در ترکیه نیز عده‌ای وی را پدر معنوی انقلاب اسلامی ایران می‌دانند. اما بیشتر متفکران ترک علاقه‌مند به شریعتی معتقدند که این برداشت از اساس اشتباه است. ارتوغرول جسور نویسنده کتاب "شریعتی و اسلام‌گرایی به عنوان ایدئولوژی" معتقد است: "در نظر گرفتن شریعتی به عنوان ایدئولوگ یا نظریه پرداز انقلاب ایران یکی از نادرست‌ترین قضاوت‌ها در مورد اوست. عمق فکری او باعث شده است برخی این تفسیر بی‌اساس را پیشنهاد کنند. اگر انقلاب ایران یک ایدئولوگ داشته باشد، حتماً آیت‌الله خمینی با ایده ولایت فقیه است. جدای از وی، طبقه روحانیت ایران جهان‌بینی عمیقی ندارند. البته، در آن زمان گفت‌وگو با امپریالیستی‌ای وجود داشته که آن هم بیشتر میراث باقی مانده از جریان‌های ملی در جنبش مصدق بود. اگر شریعتی کمکی هم به انقلاب ایران کرده باشد، تأثیر او بر جوانان دانشگاهی برای نپیوستن به جریان‌های مارکسیستی بوده است."

یکی از جالب توجه‌ترین تأثیرات شریعتی در ترکیه را می‌توان در میان جریان‌های دینی و سیاسی گرد جستجو کرد. علاقه عمومی کردها به شریعتی از گفته او که تمدن یونانی را کردها پدید آوردند بر می‌آید و این را نیز تمایزی برای برجسته کردن قومیت کردی در برابر ترک‌ها می‌دانند. در واقع تأثیر شریعتی در میان کردها هم در جریان‌های دینی است و هم غیر دینی. عبدالله اوچالان رهبر زندانی این حزب در دیدار خود با وکلایش در سال ۲۰۱۳، درباره پیشنهاد تغییر نام "کنفرانس اسلام دموکراتیک" به "کنفرانس اسلام

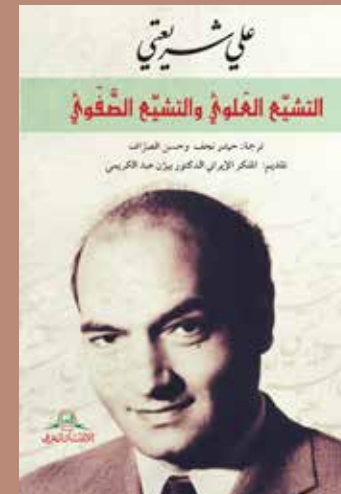
کردی" چنین می‌گوید: "بودن نام دموکراسی اهمیت دارد، اسلام می‌بایست نه حکومتی شود و نه قومی... احسان‌الی‌آچیک به افکار من نزدیک‌تر است و مرا بهتر می‌فهمد. همچنین ایده‌هایش درباره اسلام را بسیار به افکار دکتر شریعتی شبیه می‌بینم." دوران حزب عدالت و توسعه و مسلط شدن گفتمان دینی در این کشور عامل دیگری برای توجه به آرای شریعتی بود. این حزب با شعار عدالت بر سرپر قدرت رسید و برخی از آرای شریعتی برای مفهوم پردازی این عدالت نویافته سود جستند. اما در مقابل احسان‌الی‌آچیک و گروه مسلمانان ضد سرمایه‌داری (آنتی‌کاپیتالیست‌های مسلمان)، معتقدند که میان برداشت حزب عدالت و توسعه و برداشت شریعتی تفاوتی اساسی وجود دارد. در حالی که شریعتی در مقابل ایده سرمایه‌داری ایستاده است، آنها بی‌پروا ترین شکل سرمایه‌داری را در این کشور رواج می‌دهند. مسلمانان ضد سرمایه‌داری مشهورترین گروهی هستند که در ترکیه عقاید علی شریعتی را بازگو می‌کنند. تاکید عمده آنها بر مفهوم عدالت و قسط است. آنها به تاسی از شریعتی عدالت را روینای جامعه و قسط را زیر بنای آن دانسته و تلاش غایی خود را برای برپایی قسط می‌دانند. آنها با شعار "خدا، نان، آزادی" علاوه بر فعالیت‌های خود در قالب انتشارات و برگزاری جلسات هفتگی در سالنی بنام حسینیه ارشاد، راهپیمایی و اعتراض‌های گوناگونی را علیه نمودهای سرمایه‌داری در ترکیه برپا می‌کنند.

این رشد گرایش‌های آلترناتیو اسلامی تحت تأثیر آرای شریعتی تا حدودی نگرانی جریان‌های چپ و سکولار در ترکیه را نیز در پی داشته است. جریان‌های چپ از یک سو تحت تأثیر کمونیسم شوروی هرگونه اندیشه با درون مایه دینی / اسلامی را رد می‌کنند و نیروهای سکولار میانه نیز با پیروی از اندیشه‌های آتاتورک با هرگونه درهم آمیختگی دین و سیاست مخالفت می‌کنند. در سال‌های اخیر نقدهای بسیاری مبنی بر رد امکان دستیابی به عدالت و آزادی از راه اسلام سیاسی و آرای شریعتی، به ویژه با اشاره به تبعات اسلام سیاسی در ایران پس از انقلاب، توسط روشنفکران چپ و سکولار ترکیه نوشته شده است.

# شریعتی در جهان عرب



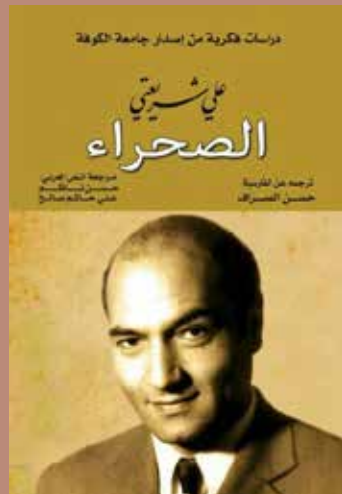
۱



۲



۳



۴

انتشارات الامیر در لبنان آغاز شد. تا امروز که بخش اعظم آثار شریعتی به عربی ترجمه شده و در اختیار جهان عرب قرار گرفته است و از همین طریق به زبان فرانسه نیز راه پیدا کرده است. بسیاری از این کتب به چندین چاپ رسیده و در بسیاری از کشورهای عربی (گاه به شکل غیر قانونی) نشر یافته است. کشورهای مصر، عراق، بحرین و لبنان از مراکز اصلی پخش آثار شریعتی هستند.

ترجمه‌ی آثار شریعتی کمی پس از مرگش به زبان عربی آغاز شد. در ابتدا این ترجمه‌ها به شکل پراکنده و از سوی ناشرین بی نام و نشان صورت می‌گرفت. اولین ترجمه‌ها کمی پس از مرگ او در تابستان ۱۳۵۶ در لبنان و به ابتکار امام موسی صدر آغاز شد و توسط ناشرین کشورهای مختلف عربی (عراق، مصر، لبنان و...) ادامه پیدا کرد. از اوایل دهه‌ی ۹۰ میلادی ترجمه‌ی منظم تر آثار شریعتی به زبان عربی از سوی

- ۱/ خودآگاهی واستحمار
- ۲/ تشیع علوی و تشیع صفوی
- ۳/ حجاب
- ۴/ کویر

# چپ اسلامی در جهان عرب متأثر از دکت‌ر شریعتی است

گفت‌وگو با حجت‌الله جودکی

خبرگزاری مهر / ۱۱ آبان ۱۳۹۸

عدم آشنایی نخبگان ایرانی با جریان‌ات فکری و فرهنگی جهان اسلام و در نتیجه شکل نگرفتن ارتباطات میان فرهنگی، سبب شده تانسیت به ظرفیت‌های بسیاری از جریان‌ات فکری جهان اسلام که می‌توانند به تمدن‌سازی اسلامی کمک کنند، غفلت شود. ایجاد آشنایی با آرا و افکار اندیشمندان جهان اسلام و برقراری ارتباطات میان فرهنگی می‌تواند به پروسه تمدن‌سازی اسلامی کمک شایانی کند. در همین راستا به سراغ دکت‌ر حجت‌الله جودکی، رایزن فرهنگی سابق ایران در مصر رفتیم تا درباره جریان چپ اسلامی در جهان عرب به گفتگو بنشینیم.

لطفا در ابتدا یک توضیح اجمالی درباره جریان چپ اسلامی و ویژگی‌های آن بفرمائید؟

اول از همه این را توضیح بدهم که چپ اسلامی یک جریان فکری است نه جریانی سیاسی. محدود به جهان عرب هم نیست، بلکه در کل جهان اسلام حضور دارد. در دوران معاصر اندیشه چپ اسلامی به نظر من با شریعتی شروع شده است، البته خود شریعتی هم محصول خیلی چیزهای قبل از خودش است. چون شریعتی اندیشه‌اش یک ویژگی دارد که آن هم ضد تحجر بودن آن است، به همین دلیل زایش دارد و مولد است.



نمایشگاه کتاب کرمان

یعنی به معنای اشتراکیت و شیوعیت و... نیست؟

نه اصلاً با آنها خیلی متفاوت است، اصلاً ربطی به مارکسیسم و سوسیالیسم ندارد. یک اندیشه است؛ مثلاً شریعتی یک کتاب نوشت به نام پدر مادر ما متهمیم و تمام آن چیزهای سنتی را که متحجرانه می دانست زیر سوال برد. این چپ است.

حسن حنفی هم همینطور است. آن نگرش همین است. مثلاً حسن حنفی بحث «استغراب» را مطرح کرد. خوب واقعاً آن نتیجه یک تفکر است که مثلاً نشسته فکر کرده، دستاوردهای جمال الدین اسدآبادی و گروه‌های دیگر را دیده است. همه اینها را مطالعه کرده بود. بعد به این نتیجه رسید که ما اصلاً غرب را نمی‌شناسیم. غرب به ما ظلم کرده ولی حالاً می‌خواهیم با او برخورد کنیم ولی ما نمی‌شناسیمش. انکار که می‌خواهیم یا در تاریکی بگذاریم. به همین دلیل پیشنهاد می‌کند غرب را بشناسیم. حسن حنفی می‌خواهد بگوید ما بی‌نیاز از آنها نیستیم. مخالفشان هستیم، نیازمندشان هم هستیم. اصلاً می‌خواهیم دادوستد کنیم. ولی حالا که می‌خواهیم داد و ستد کنیم می‌خواهیم چه چیز به آن‌ها بدهیم، چه چیز از آن‌ها بگیریم؟ با چه چیز مخالفت کنیم، با چه چیز موافقت کنیم؟

ویژگی دیگر اندیشه شریعتی بازگشت به قرآن بود. او دارد اسلام تاریخی را نقد می‌کند تا بتواند آن چیز ناب را از درون آن بیرون بکشد.

مجبورم اینجا یک توضیحی راجع به اسلام تاریخی بدهم. چون ممکن است در این بحث زیاد تکرار بشود. ببینید اسلام تاریخی به آن چیزی گفته می‌شود که از صدر اسلام تا به امروز جزو دستاوردهای مسلمان هاست. مسلمان‌ها خیلی چیزها را به اسلام اضافه کردند یا استنتاج کردند یا برداشت کردند یا مثلاً فرض می‌کنیم که بالاخره ساختند یک چیزهایی را. حالا این در قالب چند رشته شکل گرفته مثل کلام اسلامی، مثل تاریخ اسلامی، فقه اسلامی، فلسفه اسلامی، تفسیر و... اینها علوم اسلامی هستند ولی خوب اینها همان‌هایی نبودند که زمان پیامبر بود، زمان پیامبر اصلاً این‌ها وجود نداشتند. اینها حاصل کار مسلمان‌ها هستند. آن وقت این رشته‌ها که عرض کردم تبدیل شدند به یک باور. یک باور به وجود آوردند که اسلام موجود است. اسلام موجود از این‌ها ریشه گرفته است. از قرآن هم ریشه گرفته ولی یک بخشی از قرآن و بقیه‌اش از این‌هاست. خوب اسلام واقعی تبلورش در چیست؟ قبل از هر چیز در قرآن است. دلیل تأکید شریعتی بر بازگشت به قرآن این است.

افراد زیادی در جهان اسلام به این اندیشه گرایش دارند و فقط حسن حنفی نیست. البته حنفی بیش از دیگران مطرح شده چون هم فیلسوف بوده و هم در مصر زیست می‌کرده است که به نوعی چهارراه اندیشه‌ای جهان اسلام است. مثلاً در هند ما یک نویسنده‌ای داشتیم البته فکر کنم سه سال پیش بود فوت کرد به نام «اصغر علی اینجنیر» شیعه هم بود اتفاقاً. کتاب زیاد دارد ولی متأسفانه به فارسی ترجمه نشده، «بُهره» بود بعد شیعه شده، ولی اندیشه‌اش شیعه بود اما انگار همان شریعتی بود. در آفریقای جنوبی هم داریم، مسلمان‌هایی که این جوری فکر می‌کنند. ولی خیلی آنها را نمی‌شناسند.

لطفاً در مورد خود مفهوم چپ کمی توضیح بدهید. شریعتی هیچ موقع نگفته من نماینده چپ اسلامی‌ام ولی حسن حنفی می‌گوید. منظورش از چپ دقیقاً چیست؟

ببینید چپ به معنای این است که اپوزیسیون وضع موجود است. یعنی مخالف وضع موجود است. وضع موجود را بر نمی‌تابد. شریعتی هم همینطور بود وضع موجود را بر نمی‌تابید.





عکس: م. عارفی / خبرگزاری جهان

خودشان هم اعلام می‌کنند تأثیر پذیری از شریعتی را؟  
بله اعلام می‌کنند، گفته‌اند.

در خود جهان عرب این جریان متأثر از شریعتی شناخته شود یا ما اینطوری  
می‌گوییم؟

نه، هست. ببینید شریعتی در خیلی از کشورها تأثیر داشت. مثلاً در ترکیه، فکر نمی‌کنم هیچ اثری باشد که از شریعتی چاپ نشده باشد. در جهان عرب هم همینطور، تمام آثار شریعتی ترجمه شده و تأثیر گذار بوده است.

این تأثیر گذاری منحصر به دهه هشتاد میلادی است یا الان هم ادامه دارد؟  
نه، اندیشه شریعتی به این دلیل کهنه نشده که ضد تبحر است. یعنی همچنان زایش دارد. نه اینکه هر حرفی زده آن دیگر تا ابد همان است، نه. آن حرف باعث شده که افرادی تربیت بشوند که بروند دنبال تولید فکر. چرا؟ چون یک چیز سنتی را درست نپذیرفتند. مدام مجبور است فکر کند.

یعنی شریعتی یک راهی را باز کرده که بقیه از او جلوتر می‌روند...  
بله خیلی‌ها از او جلوتر می‌روند. شریعتی به خیلی از چیزها نرسیده که آن‌ها را بخواهد مطرح کند. شاید در ابتدای راه بوده ولی الان خیلی‌ها دارند آن راه را می‌روند، در ایران هم همینطور است. در خیلی از کشورهای دیگر هم همینطور است.

خود شریعتی هم انکار در بعضی نقاط متأثر از جهان عرب بوده. یعنی می‌خواهم  
بگویم که این طور نبوده که شریعتی نقطه آغاز باشد. این یک داد و ستد بوده  
بین جهان عرب و ما که شریعتی هم محصول این داد و ستد هست. یعنی این  
رفت و برگشت هم مهم هست.

بله. من گفتم که شریعتی نقطه آغاز این قضیه نیست، محصول یک چیزهایی بوده که قبل از خودش هم بوده، ولی در گفتمان شریعتی، چپ اسلامی خیلی متمرکز شد و تجلی پیدا کرد. شریعتی توانست کاملاً خط و ربط دارش کند. بله شریعتی هم خیلی از دیگران تأثیر پذیرفته است. من یک مقاله دارم به نام نقش روشنفکران در روابط ایران و مصر، همانجا اشاره کردم مثلاً فرض می‌کنیم که این کتاب «از کجا آغاز کنیم» دقیقاً عین کتابی

چپ اسلامی منحصر به حسن حنفی نمی‌شود. چون درست است که ایشان به عنوان شاید برجسته‌ترین فرد این رامطرح کرد به خصوص در برجسته‌ترین کشور مثل مصر، ولی در خیلی از کشورهای دیگر هم چنین شخصیت‌هایی بودند. در تونس شاید بیشترین دستاورد را دارد. ما باید اندیشه‌های آن‌ها را هم بشناسیم.

در تونس چه کسانی چپ اسلامی را نمایندگی می‌کنند؟

آقای عبدالمجید الشرفی یکی از نمونه‌هاست. تعریف دارد نسبت به غرب، تعریف دارد نسبت به اسلام. اولین کسی است که آمده اسلام تاریخی را به خوبی شناخته و بحث کرده که اسلام تاریخی چیست. فرقی با اصطلاح اسلام ناب چیست. کتابش هم ترجمه شد در ایران. آقای عبدالله ناصری طاهری ترجمه کرده. البته کتاب‌های مختلفی از او ترجمه شده. ایشان یک مؤسسه‌ای داشت به نام «رابطه العقلانیین العرب» که آن‌ها بیست و چهار جلد کتاب نوشتند تحت عنوان «اسلام واحداً و متعدددا»، بیشتر پلورالیسم اسلام بود. تکنوکراسی اسلام بود. یک کتابش هست به نام اسلام صوفی، دیگری اسلام اصلاح طلبان... اینها همه‌اش اسلام است ولی با هم تفاوت‌های زیادی دارد، اینها را معرفی کرده‌اند، یا مثلاً باز در تونس افراد دیگری مثل هشام جعید هستند. او هم اندیشه‌هایش همین است. اینها همه برمی‌گردد به شریعتی.



نمایشگاه کتاب عمان

مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ.

لطفا در مورد نگاه حسن حنفی نسبت به انقلاب اسلامی و امام هم توضیح دهید. چرا او امام را نماینده چپ اسلامی می داند؟

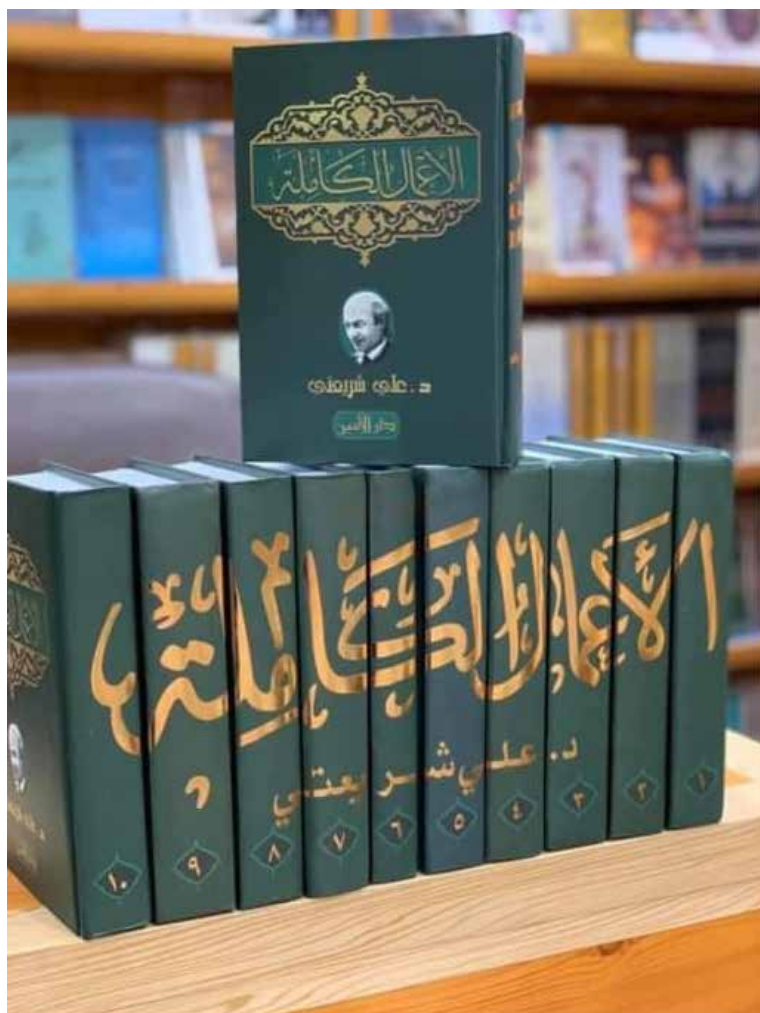
ببینید او نسبت به انقلاب ما بسیار خوش بین بود. این الآن اینطور نیست. الآن دارند ما را نقد می کنند. ولی نگاه تاریخی که به انقلاب می کنند که در طول هزار و چهارصد سال که امت اسلامی خموش و در رخوت باقی مانده، حالا یک جریان نوع گرایی ظهور کرده که خواهان چیست؟ عدالت. خواهان آزادی است. خواهان از بین بردن غل و زنجیر هاست. آن ها با این تعبیر با ما برخورد می کنند و همه این حرف هاشان تحت تأثیر ابتدایی انقلاب ما می زدند. حالا دارند ما را نقد می کنند.

هست به اسم «من این نبد» این را یکی از نویسندگان مصری نوشته است. این گفتمان بوده که آنها روی ما تأثیر گذاشتند و ما روی آنها تأثیر گذاشتیم این درست است. همه اینها هست. مثلاً نمی توانیم اقبال را نفی کنیم، اقبال خیلی روی ما تأثیر گذاشته است. ولی نکته من این بود که در اینجا در زمان شریعتی این گفتمان خیلی قوت گرفت و رشد کرد، طوری که خودش منبع فکر شد و شریعتی چیزهایی به آن اضافه کرد که باعث شد تأثیر وسیعی بگذارد.

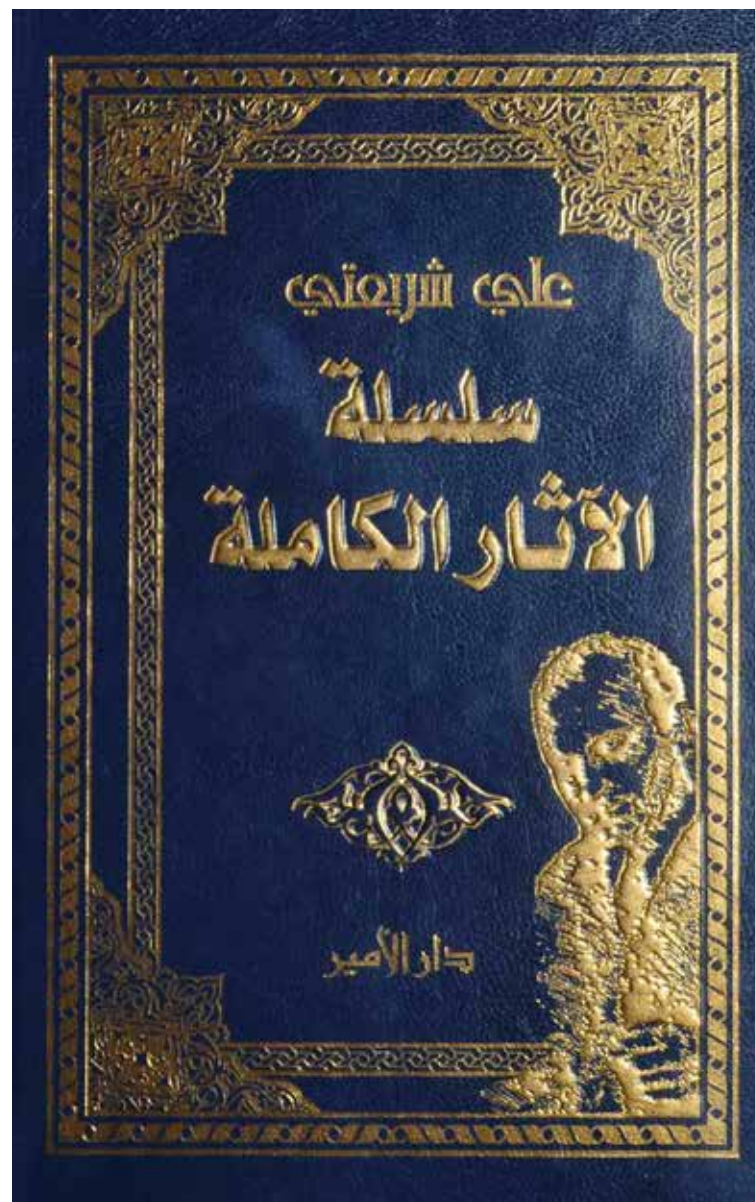
حسن حنفی خیلی بر پیوند نظر و عمل تأکید می کند و می گوئید ما باید یک تعامل انضمامی داشته باشیم با تراث اسلامی و همین باعث شده که خیلی ها به او اتهام بزنند که تو تراث را به یک معنا داری نفی می کنی! لطفاً درباره نگاه او به تراث اسلامی توضیح بدهید.

حسن حنفی تراث را نفی نکرده. ببینید مثلاً شریعتی هم این را داشت. شریعتی هم به اصطلاح قرآن را اصل می دانست و همه چیز را، همه تراث اسلامی را در پرتو قرآن مورد استفاده قرار می داد. این ها می گویند که ما تراث را در پرتو قرآن مورد استفاده قرار می دهیم. همان طوری که پیغمبر گفت. پیغمبر گفت اگر حدیثی را به من نسبت دادند شما آن را با قرآن بسنجید و اگر با قرآن هم خوان و هم سو بود بپذیرید، اگر نه به سینه ی دیوار بزنید. خب این نواندیشان دینی دارند این کار را می کنند. لذا اینها تراث را نقد نکردند ولی در این نوع نگاه بخشی از این تراث زیر سوال می رود یعنی مردود می شود. چون در امتحان است، باید تراث بیاید در مقابل با قرآن بررسی بشود، برود آزمایشگاه قرآنی.

پس یکی از ویژگی های چپ اسلامی این است که این ها در برخورد با تراث دست به گزینش می زنند. این گزینش شروعش ناشی از رویکرد قرآنی شان است یعنی می خواهند بیابند آنچه که با قرآن هم سوست را بپذیرند. در اندیشه شریعتی ایمان و عمل صالح مکمل یکدیگرند. من العمل یستقل بالایمان و من الایمان یستقل بالعمل، یعنی این دو تا همدیگر را کامل می کند. این که من همش یک حرفی را بزنم کاری نمی کند باید معلم چیز دیگری باشد. قرآن هم همین را می گوید، ایمان و عمل صالح. این دو با هم هستند. نظری و عملی باید با هم پیش بروند، و الا خب به اصطلاح الگو تولید نمی کند. هیچ چیزی تولید نمی کند که مورد عنایت مردم واقع بشود. حسن حنفی روی این مسئله خیلی تأکید دارد و این را هم از قرآن گرفته است. عرض کردم لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ کَبُرَ



مجموعه آثار کامل شریعتی  
انتشارات الأمير لبنان





طرح جلد تعدادی از مجموعه آثار  
شيعتی  
انتشارات الأميرليبنان



# شریعتی؛ چپ اسلام‌گرا یا چپ‌گرای مسلمان؟

گفت‌وگو با عباس برومند اعلم<sup>۱</sup>  
خبرگزاری ایگنا/ ۲۹ خرداد ۱۳۹۸

آقای دکتر لطفاً در ابتدا درباره میزان تأثیر اندیشه‌های شریعتی در شمال آفریقا توضیح بدهید؟

اگر بخواهیم به تقسیم بندی‌های معمولی که اهالی جغرافیای سیاسی بیان می‌کنند وفادار باشیم، شمال آفریقا از لیبی شروع می‌شود و مصر جزو خاورمیانه توصیف و دسته بندی می‌شود. اگر بخواهیم این‌طور نگاه کنیم نقش مرحوم دکتر علی شریعتی در شمال آفریقا زیاد نیست یعنی ایشان حداکثر در نزد برخی از نخبگان و روشنفکران و چهره‌های شاخص آن منطقه به عنوان یک روشنفکر ایرانی شناخته شده‌اند. اینگونه نیست که مثلاً یک نفوذ گسترده‌ای در این منطقه داشته باشند و یک دامنه وسیعی از این منطقه را ایشان تحت سیطره آرای خودش قرار داده باشد. اما اگر بخواهیم مصر را جزو شمال آفریقا حساب کنیم قضیه فرق می‌کند.

افکار دکتر شریعتی از آن جهت که به افکار مالک بن نبی اندیشمند بزرگ الجزایری نزدیک است، در مقالات و پایان نامه‌های بسیاری درباره نسبت افکار او و مالک بن نبی سخن گفته شده است.

یعنی در کشورهایی مثل الجزایر و تونس تفکرات دکتر شریعتی تأثیر چندانی ندارد؟

۱ کارشناس مسائل شمال آفریقا

بله، در این کشورها مرحوم دکتر شریعتی به عنوان یک روشنفکر حضور داشته. به همان مقدار که الان جامعه ما مثلاً آرکون را می‌شناسد. آن مقدار که الان جامعه ما حداکثر عابد الجابری را می‌شناسد. حتی من تردید دارم که بگویم عابد الجابری چون تأثیر گذاری او در جامعه ما یک مقدار زیاد بوده است. ولی نگاه به شریعتی آنجا در همین حد است؛ یک روشنفکر صاحب نظر ایرانی که آرای او دارد که قابل عنایت است، اما در مصر نه؛ در مصر ایشان کاملاً شناخته شده است و آثارش کاملاً ترجمه شده‌اند. مخاطبان زیادی دارد، خیلی‌ها با علاقه آثارش را می‌خوانند و مشتاق هم هستند. حتی آن مقداری هم که مغربی‌ها (یعنی شمال آفریقایی‌ها) با آثار دکتر شریعتی آشنا شدند از کانال مصر است. یعنی ترجمه‌هایی است که در مصر انجام شده است. من تقریباً سراغ ندارم که از آثار دکتر شریعتی در خود کشورهای مغربی ترجمه شده باشد. عموماً ترجمه‌ای است که از مصر رفته است.

شاخص‌ترین مترجم آثار شریعتی در مصر هم آقای دکتر الدسوقی است که با آن کتاب معروف باگشت به خویشتن مرحوم شریعتی شروع کرد. این کتاب خیلی در مصر مورد استقبال قرار گرفت و از مرزهای مصر فراتر رفت و تا مراکش هم رسید. به خاطر این استقبال بالا، ایشان احساس کرد که مرحوم شریعتی یک نقطه اتکای خوبی است و می‌شود روی ایشان تمرکز کرد و آثار ایشان را ترجمه کرد. بعد شروع کرد چند تای دیگر از آثار ایشان مثل حسین وارث آدم و پدر و مادر ما متهمیم را یکی یکی ترجمه کرد و اینها مخاطبان زیادی در مصر پیدا کرد و خیلی مطلوب بود.

دو نکته را هم اضافه کنم؛ یکی اینکه در مصر و شمال آفریقا مخاطبان اندیشه مرحوم شریعتی طیف اسلام‌گرایان سنتی (که نماینده‌اش اسلام سنتی الازهر و الزیتونه هستند) یا اسلام‌گرایان رادیکال و سلفی نیستند. در این منطقه شریعتی را بیشتر نواندیشان دینی و روشنفکران سکولاری که گرایش به هویت‌های خودشان دارند و هویت‌گرا هستند و غرب‌گرا نیستند، ملی‌گرا هستند و یا اینکه هویت عربی اسلامی برایشان معتبر است، مورد توجه قرار می‌دهند. اینها هستند که آرای شریعتی برایشان جذاب است و مطالعه می‌کنند. البته نه اینکه خواننده نداشته باشد، ما در سلفی‌ها هم کسانی داریم که شریعتی را خوانده‌اند و می‌شناسند. ولی اینکه تأثیر پذیرفته باشند یا بین آنها جریان سازی کرده باشد، نه. مگر اینکه در یک سری از هسته‌های مشترکی که ممکن است آرای سلفی‌ها با آرای شریعتی در یک سری از موارد خیلی بنیادین داشته باشند. بنابراین مخاطبان اصلی نواندیشان دینی هستند.

#### شما اخوان المسلمین را جز نواندیشان دینی محسوب می‌کنید؟

اخوان الان خودش شقه شقه شده است؛ اخوانی که متمایل به سمت نواندیشی دینی است متأثر از شریعتی هست، ولی اخوانی که جریان سنتی یا سلفی را حمایت می‌کند خیلی نه. نمی‌دانم الان می‌توانم تقسیم بندی درستی از اخوانی‌ها بکنم یا نه، ولی قاطبه اخوانی‌ها را نمی‌توانم مخاطب آرای شریعتی در این منطقه قرار بدهم.

نکته دوم این است که علت اینکه آثار شریعتی و آرای شریعتی در مصر و به طور پراکنده در شمال آفریقا محبوبیت پیدا کرد این بود که شریعتی در آثارش مطلقاً نماینده یک مذهب نبود. حتی آنجایی که دارد حسین وارث آدم را می‌گوید. یا حتی آنجایی که دارد فاطمه فاطمه است را می‌گوید، هیچ کجا نماینده یک مذهب یا یک فرقه نبود. نماینده یک قرائت از اسلام بود که نگاه خاص خودش را دارد و این به شدت جذاب بود، به خصوص در مصر، در مصر این نوع نگاه خیلی مقبول و مطلوب و جذاب بود و برای همین مخاطب پیدا کرد. شاید اگر شریعتی کمی صبغه فرقه‌ای به آثار و آراش می‌داد هیچ جذابیتی پیدا نمی‌کرد.

این یک نکته بود که باعث شد آرای شریعتی جذاب شود. نکته دیگر اینکه آرای شریعتی به هر حال بن مایه‌های چپ و سوسیالیستی دارد. این هم برای جریان‌های سوسیالیست عربی جذاب بود. جریان‌های سوسیالیست عربی در شمال آفریقا و در مصر که می‌خواستند به نوعی بین اسلام و سوسیالیسم را جمع کنند از آرای شریعتی برای این جمع کردن استفاده می‌کردند.

یعنی اگر بخواهیم دو شاخص قرار دهیم برای اینکه چرا شریعتی در مصر و به طور پراکنده در شمال آفریقا مقبولیت پیدا کرده این دو شاخص مهمترین است. یکی اینکه ایشان در آرا و آثارش نماینده هیچ فرقه‌ای نیست و شما نمی‌توانید او را متهم به شیعه‌گری یا ترویج شیعه‌گری کنید و دوم اینکه مباحثش درون مایه سوسیالیستی دارد و این با فضای حاکم بر کشورهای عربی و اسلامی در آن دوره، بخصوص نیمه دوم قرن بیستم سازگاری دارد. کما اینکه در ایران خودمان هم همینطور بود. در دهه سی و چهل غلبه جریان چپ بر فضای روشنفکری ما خیلی جدی بود.

#### با این حال چرا افکار شریعتی در شمال آفریقا جریان ساز نشد؟

باز هم دو علت دارد. علت اولش که علتی با اهمیت کمتر است، این است که جمهوری اسلامی مروج شریعتی نبود، لذا شریعتی و آثارش پشتیبانی سازمانی در فضای فکری



شدن داشته باشد. شهید صدر این هنر را داشت که از خاستگاه اسلام فقاهتی و اسلام سنتی آمد و توانست نظام تولید کند، سازمان تولید کند و این جذاب بود و هست. لذا من خاطرم هست که چندین سال پیش در یک سفری که به تونس رفته بودم، هنوز زمان بن علی بود و بگیر و ببند هم خیلی زیاد بود و فضای پلیسی حاکم بود. یک نمایشگاه بین المللی کتاب بود. یادم هست که می دیدم غرفه‌هایی که از ایران و عراق آمدند روز اول که من رفتم و نگاه کردم دیدم روی میزشان پرا از آثار شهید صدر است. می دانستند اینجا مقبولیت دارد با خودشان آورده بودند. در حالی که یکی از آثار شریعتی را هم با خودشان نیاورده بودند. من دقیقاً یادم هست که روز سوم یا چهارم نمایشگاه بود که وقتی باز به همین غرفه‌های ناشران ایرانی و عراقی مراجعه کردم دیدم هیچیک از آثار شهید صدر روی میز نیست. من فکر کردم سیستم بازرسی نمایشگاه آمده و اینها را جمع کرده است. از غرفه داران سوال کردم و گفتند نه، همه‌اش فروش رفت. یعنی روز سوم چهارم هر چه کتاب فقط اسم شهید صدر رویش بود فروش رفته بود.

بنابراین این تفاوت وجود دارد. چون آنجا یک غنایی در حوزه روشنفکری دینی دارند و از ما خیلی جلوتر هستند. انصافاً واقعیت این است و ما باید بپذیریم که در حوزه روشنفکری دینی، کشورهای شمال آفریقا از ما جلوتر هستند. طبیعی هم هست که از ما جلوتر هستند. چون رویارویی‌شان با مدرنیته از ما زودتر بوده است. و مثل ما بالواسطه

دنیای اسلام نداشت. لذا افراد موردی سراغ شریعتی می آمدند و اقبال به او براساس ذوق و سلیقه و مطلوبیت شخصی بوده است. ارگانی، نهادی، سازمانی، دستگاهی بخواهد حمایتی کند نبود، بلکه بالعکس. شاید خیلی از ناشرانی که حتی درک این موضوع را داشتند اما دولتی بودند، نمی توانستند وارد سرمایه گذاری در این حوزه بشوند.

علت دومش این است که مصر و شمال آفریقا خودش به لحاظ تولید فکر و اندیشه دینی بسیار غنی است و شریعتی‌ها و بزرگ‌تر از شریعتی‌ها را خودش دارد. جایی که خودش آدم‌های بزرگ و اندیشمند و صاحب فکر دارد در طیف‌های مختلف با سلیقه‌های گوناگون، دیگر خیلی برای نفر بعدی فرصت نمی ماند. نفر بعدی هم بیاید حداکثر ذیل همان فرد دیگری که من در ذهنم هست جا می گیرد. یعنی من مثلاً الجزایری یا تونسوی وقتی آدم‌های بزرگ و قدری را دارم که در حوزه‌های اندیشه دینی آمده‌اند و نظریه‌پردازی کرده‌اند دیگر از بیرون هم وقتی کسانی می آیند اینها را می برم ذیل همان تفکر قرار می دهم.

مثلاً وقتی در الجزایر جریان روشنفکری دینی کسی مثل مالک بن نبی را دارد، اگر کسی بیاید حرف‌های شبیه مالک ابن نبی را بزند ذیل او قرار می گیرد. یا کسی مثل عابد الجابری یا نصر حامد ابوزید یا ... را دارد دیگر خودکفا هستند. خیلی دیگر چشمشان به واردات نیست. مگر وارداتی که خیلی ویژه باشد مثل شهید صدر، اتفاقاً بُرد آثار شهید صدر در شمال آفریقا خیلی زیاد است. خیلی از شریعتی جلوتر است. به چه دلیل؟ به این دلیل که مرحوم شهید صدر دارد نمایندگی یک دیدگاه متفاوتی را می کند. مرحوم شهید صدر بین جریان‌های اسلام‌گرا و حتی اسلام‌گراهای سنتی مقبولیت دارد به این دلیل که ایشان با یک خاستگاه حوزوی و فقهی دارد، نظامات اسلامی را تبیین و ارائه می کند و این برای جریان اسلام‌گرای سنتی که متفکران بزرگی در شمال آفریقا ندارد، جذاب است. یعنی اینجا چون خلأ هست جریانات سنتی و اسلام فقاهتی نه اسلام دانشگاهی و اسلام روشنفکری چون نظریه‌پردازان بزرگی ندارد، کسی مثل شهید صدر که به زبان فصیح عربی می آید نظامات اسلامی را بیان می کند، نظام اقتصادی اسلام، نظام سیاسی اسلام، نظام فکری اسلام و ... برایشان جذاب است.

شهید صدر را با ویژگی قدرت تولید نظام و سازمان فکری در اسلام می شناسیم. این یک وجه بی نظیر مرحوم شهید صدر است. می تواند از دل اندیشه اسلامی نظام بیرون بکشد. اندیشه تا زمانی که به یک سازمان و نظام تبدیل نشود طبیعتاً کارآمدی اجتماعی ندارد. کارآمدی اجتماعی زمانی برای یک اندیشه معنا پیدا می کند که قدرت نظام مند

هم نبوده است، به واسطه عثمانی و روسیه و امثال اینها، مستقیم و عریان با مدرنیته برخورد کردند برای همین مسئله و چالش برایشان خیلی زودتر تولید شده است. یعنی اگر برای ما از اواخر قرن نوزدهم یا اوایل قرن بیستم این معانی آرام جدی و پرنگ شده است، آنجا از نیمه اول قرن نوزدهم درگیر هستند، درگیری جدی هم هست. لذا به این دلیل این غنایی که دارند آنها را تا حدودی از اینکه بخواهند خیلی وارداتی برخورد کنند مستغنی کرده است.

البته باز هم تأکید می‌کنم که مصر این طور نیست. مصر به دلیل آن ویژگی چهارراه بودنش این طور نیست. مصر چهارراه فکری فرهنگی جهان عرب است. بنابراین مسئله مصر این است که مصر فقط مصرف کننده نیست، مصر خودش به اندازه کافی تولید دارد، آدم‌های بزرگی هم دارد اما چون چهارراه است برای خودش رسالت عرضه قائل است. این تفاوت یک اندیشمند مصری با یک اندیشمند فرضاً مراکشی است. یک اندیشمند مصری برای خودش رسالت صادرات و واردات فکر به دنیای عرب قائل است. یعنی این رسالت را برای خودش قائل هستند که ما باید آرای اندیشمندان سایر نقاط دنیا، نه فقط دنیای اسلام، از اروپا و روسیه و شرق آسیا تا ایران و ترکیه و هند باید این آرا را بگیریم و ترجمه کنیم و در اختیار افکار عمومی جهان عرب قرار دهیم. این یک پدیده در مصر است. به این دلیل به آرای شریعتی اینقدر توجه شد، آثار شریعتی در مصر ترجمه شد و پخش شد و فروش رفت و همانطور که عرض کردم به آن اقبال هم شد.

#### غیر از جریانی که به چپ اسلامی معروف است در مصر جریان دیگری هم داشتیم که متأثر از شریعتی باشد؟

وقتی کلمه جریان را می‌آورید من دچار تردید می‌شوم. چون جریان یک تعریف و شناسنامه دارد. من پاسخ شما را دادم که دو گروه، دو تیپ فکری، -که من نمی‌توانم به آنها اطلاق جریان کنم چون نمی‌دانم کارکرد فکری برایشان متصور هست یا نه-، هستند که مخاطب اصلی آرای شریعتی بودند؛ یکی جریان‌های نواندیش دینی و دیگری جریان چپ اسلام‌گرا. چپ‌گرای مسلمان با چپ اسلام‌گرا فرق می‌کند.

#### تفاوتش را بفرمائید.

چپ اسلام‌گرا کسی است که بحثش اسلام است، دال مرکزی اندیشه اش اسلام است و به دنبال این هست که بر مبنای اسلام طرح نویی دراندازد، منتهی برای این مقصودش از

ادبیات و آرا و اندیشه‌ها و المان‌های جریان چپ استفاده می‌کند. شریعتی مثلاً می‌تواند در ایران ما چنین چیزی باشد. اما چپ مسلمان کسانی هستند که به لحاظ عقیدتی کاملاً سوسیالیست هستند اما این سوسیالیسم را در چارچوب هویتشان قبول دارند و در اینجا دین جزئی از هویت‌شان است. وظیفه ذاتی برای خودشان نسبت به اسلام و اسلام‌گرایی و ترویج اسلام قائل نیستند. اسلام را به عنوان یکی از شاخصه‌های بنیادین هویت خودشان می‌شناسند و معتقدند در چارچوب این هویت ما بایستی اندیشه سوسیالیسم را داشته باشیم. همان جا می‌شود به او گفت چپ مسلمان.

#### آیا می‌شود گفت چپ اسلام‌گرا بوده که بیشتر شریعتی را ترویج کرده است؟

شریعتی را خواننده و در واقع مخاطب شریعتی بوده است. من نمی‌توانم ترویج را درباره شریعتی به کار ببرم چون واقعاً این طور نیست که ما بتوانیم از یک جریان دایر مدار شریعتی در مصر یا شمال آفریقا صحبت کنیم. در همان مصری هم که عرض می‌کنم شریعتی شناخته شده تر است برای اینکه خواننده شده، شریعتی شناخته شده است. اما اینکه بیابید جریانی را در مصر به من معرفی کنید یا به من بگویید معرفی کن که شریعتی جزو رهبران و پیشوایان فکری شأن قرار بگیرد من نمی‌توانم چنین کاری را بکنم. بگویم فلان جریان فکری الان در مصر هست که شریعتی جزو پیشوایان فکری اش است. لذا کسانی که مخاطب بودند و می‌خواندند و در واقع خواندنش را به دیگران توصیه می‌کردند بیشتر چپ‌های اسلام‌گرا بودند.

#### شریعتی روی اینها تأثیر گذاشته و واقعاً اینها را جلو برده و حرف جدیدی برای‌شان داشته یا اینکه دیدند شریعتی هم فکرشان است و دارد همان حرف‌های خودشان را می‌زند، کتاب‌هایش را ترجمه کردند؟

من نمی‌توانم با قاطعیت بگویم! دومی حتماً درست است. آنکه می‌فرمایید چون شریعتی را هم آوا با خودشان دیدند برای تقویت ادبیات خودشان، تقویت مبانی خودشان به او روی آوردند حتماً درست است. اما اینکه شریعتی به اینها چیزی افزوده یا نیافزوده اجازه دهید بگویم که صلاحیت ندارم که پاسخ دهم.



علت اینکه آثار شریعتی و آرای شریعتی در مصر و در شمال آفریقا محبوبیت پیدا کرد این بود که شریعتی در آثارش مطلقاً نماینده یک مذهب نبود. حتی آنجایی که دارد حسین وارث آدم را می‌گوید. یا حتی آنجایی که دارد فاطمه فاطمه است را می‌گوید، هیچ کجا نماینده یک مذهب یا یک فرقه نبود. نماینده یک قرائت از اسلام بود که نگاه خاص خودش را دارد و این به شدت جذاب بود، به خصوص در مصر، در مصر این نوع نگاه خیلی مقبول و مطلوب و جذاب بود و برای همین مخاطب پیدا کرد.

### خود جریان چپ اسلام‌گرا و زونش در شمال آفریقا چقدر است؟

خیلی پررنگ بوده است. در دوران‌هایی اینها اصلاً جریان اصلی و محوری بودند. در دوران‌هایی در تقریباً از سال‌های ۱۹۳۰ تا حدود ۱۹۸۰ که ما یک اوج گیری موقت جریان‌های اسلام‌گرای رادیکال یا اسلام‌گرای سلفی را داریم می‌شود گفت غلبه و سیطره فکری با اینها است و دیگران با اینها چالش دارند. در دهه ۷۰ ۸۰ به بعد ما در شمال آفریقا با یک فوران موقت جریان اسلام‌گرای رادیکال یا به قول خودشان بنیادگرا روبرو هستیم که می‌آید و سیطره آن جریان را می‌شکند و در یک برهه‌ای خودش غلبه دارد و در اواخر دهه ۹۰ فروکش می‌کند. مثل یک موجی می‌آید و فرومی‌نشیند و الان جریان نواندیشی دینی و جریان متمایل به سکولار بر فضای فکری مصر و به خصوص شمال آفریقا غلبه دارد.

### سکولار چپ یا راست؟

سکولار راست.

### غیر از شریعتی و شهید صدر شخصیت دیگری از تشیع و ایران داریم که در

### شمال آفریقا کتاب‌هایش خوانده شود و مورد توجه واقع شود؟

آقای مطهری هم در مرحله بعد هست. البته با فاصله. یعنی به اندازه شهید صدر و به اندازه شریعتی نه، ولی با فاصله هست. بیشتر کسانی که تحت تأثیر انقلاب ایران هستند آثار شهید مطهری را می‌خوانند و به آثار ایشان علاقه دارند. دیگر این طرف تر بخواهید بیاید افرادی امثال سروش و نصر که اینها متاخر هستند و هم دوره آنها نیستند، اینها

آثارشان در این یکی دو دهه دارد آنجا خوانده می‌شود. حتی آقای مجتهد شبستری بعضاً من دیده‌ام که آثارش را می‌برند آنجا ترجمه می‌کنند و می‌خوانند. اینها متاخر هستند. مال همین ۱۰ ۱۵ سال اخیر است.

### مسیرش از ایران است یا از آن طرف؟ یعنی از انگلیسی به عربی ترجمه می‌شود یا از فارسی به عربی؟

هر دو هست ولی بیشتر از زبان انگلیسی و فرانسه است. بیشتر از آن زبان‌ها می‌آید ولی مواردی هم بوده که از فارسی برمی‌گردد. مشکل ما این بوده که تقریباً بعد از انقلاب رابطه فرهنگی ما با این منطقه قطع است. یعنی ما متأسفانه با مصر و شمال آفریقا تقریباً رابطه فرهنگی مان قطع است. نه فقط در سطح دولت‌ها، حتی در سطح مؤسسات و نهادهای غیر دولتی و دانشگاهی هم متأسفانه در نهایت تأسف و با خسارت فراوان این رابطه قطع است. بنابراین طبیعی است که آنها مجبورند بالواسطه آثار ما را دریافت کنند.

### اگر این رابطه وصل بود شما چه افکار و کتاب‌هایی را در ایران می‌بینید که این ظرفیت را دارد که آنجا جذاب باشد یا برایشان حرف نویی باشد؟

فکر نکرده‌ام. چون اصلش هیچ وقت حاصل نبوده به فرعی هم فکر نکرده‌ام. فکر می‌کنم آنجا یک تشنگی وجود دارد، هم چنان نسبت به آثاری که ذیل بحث نواندیشی دینی تألیف می‌شوند. یعنی هر حرف نویی، هر نوع اثری که بین سنت و تجدد، بین اسلام و مدرنیته، بین قدیم و جدید سازگاری ایجاد کند، بدون اینکه بخواهد قدیم را دور بیندازد و جدید را در بست بپذیرد.

### فرضاً شهید آوینی می‌تواند برای آنها جذاب باشد؟

بعضی از آثارش ممکن است. بعضی از آثارش که یک بن مایه‌های این چنینی دارد، بله. البته توجه بفروماید و یادمان باشد که آنها در این حوزه از ما جلوتر هستند. محصول شما باید کیفیتش خیلی بالا باشد. فرض کنید وقتی می‌خواهم به سوئیس ساعت صادر کنم باید ساعت خیلی پیشرفته و با کیفیت باشد چون آنجا خودش مهد ساعت است! آن سرزمین‌ها مهد تولید آثار نواندیشی دینی است. شما باید آثاری را انتخاب کنید که یک مزیت نسبی دارد، یک چیز متفاوتی برای گفتن دارد.



## إلى يد عزيزتي پوران...

أيام الرماد في رسائل علي شريعتي

علي شريعتي

تقديم: سوسن علي شريعتي

ترجمة: حيدر نجف

درابین الكتب

آنها در روشنفکری دینی خیلی جلوتر از ما هستند ولی تیپ بحث‌هایی که فرضاً آقای داوری اردکانی دارد، فردید دارد، آوینی دارد، اینها یک مقدار به بنیادگرایی نزدیک تر هستند، یک ذره سنت‌گراتر هستند. خیلی نمی‌خواهند سنت و تجدد را با هم جمع کنند. آیا اینها یک حرف نویی برای آنها است یا اینکه آنها در این فضا هم از ما جلوتر هستند؟

حتماً اینها هم کارهای خوبی است و می‌شود استفاده کرد. قطعاً مخاطب پیدا می‌کند. نمی‌خواهم قضیه را خیلی مکانیکی کنم ولی بالاخره تکلیف آدم‌ها آنجا تقریباً معلوم است. اگر من بخواهم تقسیم بندی کنم آدم‌هایی که اهل کتاب هستند، نه قاطبه مردم که دنبال نانشان هستند، آنهایی که کتاب می‌خوانند، تکلیفشان معلوم است. الان پنج گروه بیشتر نیستند. یک گروه سکولارهای غرب‌گرا هستند. اینها کاملاً با هر چیزی که بخواهد رنگ و بوی اسلام و دین بدهد مخالف هستند.

یک طیف که غلبه دارند و الان هژمونی دارند جریان نواندیشی دینی هستند که ویژگی شأن را عرض کردم. یک طیف هم طیف اسلام‌گرای سنتی هستند که اینها عموماً اهل مطالعه نیستند و فقط تراث را مطالعه می‌کنند. یک طیف هم که طیف اسلام صوفیانه است و آنها همین را هم مطالعه نمی‌کنند. آنها فقط در عوالم خودشان هستند. یک طیف هم طیف سلفی‌ها و بنیادگراها هستند که الان پیشوایانشان اینها را از مطالعه آثار دیگران می‌ترسانند، فقط باید کارهای ابن تیمیه و ابن قیم و شاگردانشان را مطالعه کنند!

لذا آن قشری که مطالعه می‌کنند و آزاد و رها و بی‌قید و بند و تشنه مطالعه هستند همین نواندیشان دینی هستند. اینها هستند که با اشتیاق مطالعه می‌کنند، حرف می‌زنند، قلم می‌زنند، این طرف و آن طرف... اینها بیشتر می‌توانند مخاطب قرار بگیرد. بقیه تکلیفشان تقریباً معلوم است و از قبل قضاوت‌هایشان را کرده‌اند. شما باید خیلی انرژی بگذارید برای اینکه اینها را متمایل کنید که یک اثر را مطالعه کنند.

# هفتاد پایان نامه لبنانی درباره شریعتی

محمد حسین بزای

روزنامه شرق / ۳۱ خرداد ۱۳۸۳

محمد حسین بزای، پژوهشگر و مدیر مسئول انتشارات دارالامیر لبنان در گفتگو با خبرنگاری ایرنا گفته است:

«در دو دهه گذشته هفتاد پایان نامه فوق لیسانس و دکترا در دانشگاههای لبنان در شناساندن اندیشه‌های علمی و جامعه‌شناختی دکتر علی شریعتی متفکر ایرانی نوشته شده است. بزای که پیشتر آثار زنده یاد دکتر شریعتی را به عربی برگردانده و به چاپ رسانده است روز جمعه در گفت و گو با خبرنگار ایرنا افزود: «قرار است کتابشناسی این ۷۰ پایان نامه با معرفی بخش‌های مهمی از آنها در یک جلد کتاب در بیروت چاپ شود.» وی به نقل از سلیمان الخطیب استاد رشته جامعه‌شناسی دانشگاه قاهره پایتخت مصر که از دوستان اندیشه‌های شریعتی است اضافه کرد: «نزدیک به یکصد پایان نامه فوق لیسانس و دکترا در دانشگاههای قاهره و اسکندریه مصر در باره مرحوم شریعتی نوشته شده که راهنمای ۱۰ مورد از این پایان نامه‌ها را الخطیب بر عهده داشته است. بزای گفت: «سال جاری در نمایشگاه بین‌المللی کتاب در امیرنشین شارجه در امارات عربی متحده با یک مسلمان هندی آشنا شدم که از وجود ترجمه کتاب تشیع علوی و تشیع صفوی مرحوم شریعتی به یکی از زبان‌های رایج در آن کشور خبر داد.» مدیر مسئول انتشارات الامیر لبنان تاکید کرد که به زودی فصلنامه‌ای به سه زبان عربی، انگلیسی و فرانسوی با عنوان شریعتی از سوی این بنگاه در بیروت به چاپ خواهد رسید و در آن افزون بر

«از درگذشت زنده یاد دکتر شریعتی ۲۷ سال سپری شده است و از انتشار برخی از این نوشته‌های او نزدیک به نیم قرن گذشته است با این همه هنوز افکار و ایده‌های او در ایران و کشورهای عرب هواخواه دارد. مهم‌ترین ویژگی شریعتی در این بود که او توانست دانش جدید را در بازشناسی اندیشه و باورهای اسلامی به کار گیرد و از همین رو به سرعت در قشر دانشگاهی ایران و جوامع عرب مورد توجه قرار گرفت.»

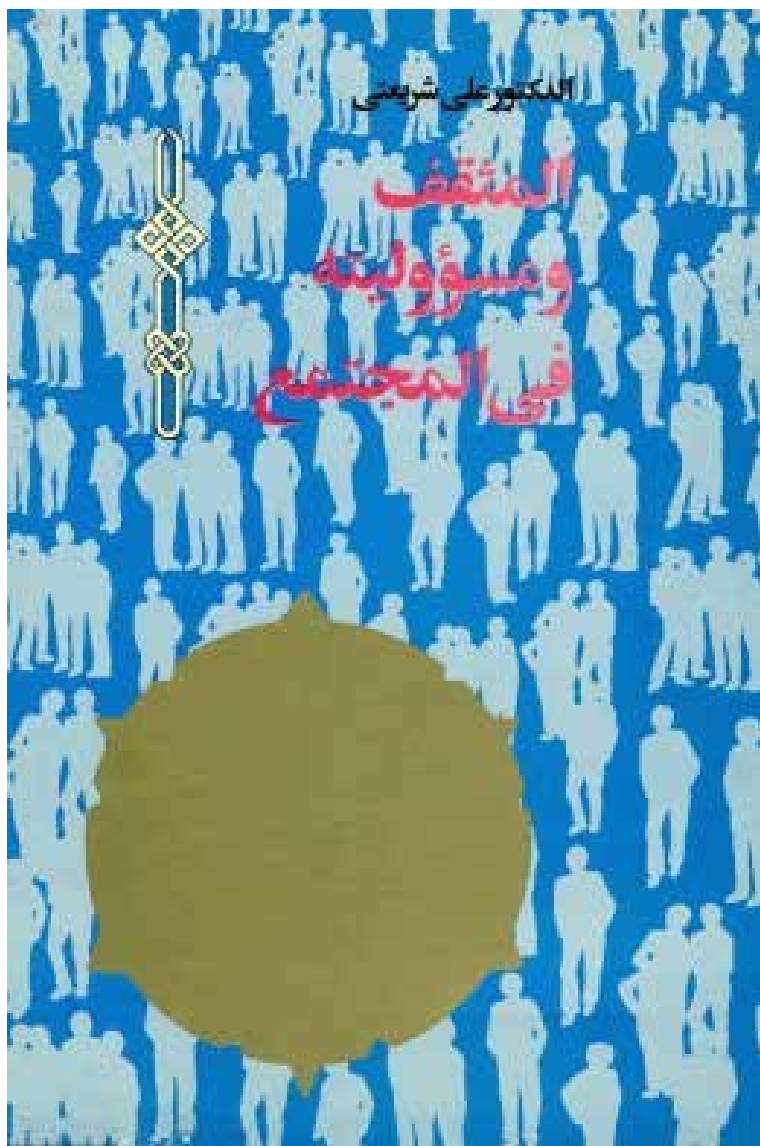
انتشار مقاله‌های مربوط به دین‌شناسی دیدگاه اندیشمندان درباره مرحوم شریعتی نیز به چاپ خواهد رسید. وی افزود: «تاکنون ترجمه عربی چندین کتاب از مجموعه آثار دکتر شریعتی با شمارگان سه هزار نسخه مانند حج، فاطمه فاطمه است، پدر- مادر ما متهمیم؛ مذهب علیه مذهب، شهادت، تشیع علوی و تشیع صفوی، محمد خاتم پیامبران، امت و امامت، بازگشت به خویش، حسین وارث آدم و اسلامشناسی با موافقت خانم پوران شریعت رضوی همسر زنده یاد دکتر شریعتی به چاپ رسیده است. بزای اضافه کرد: «کتاب‌های تاریخ ادیان، تاریخ تمدن و کویر دکتر شریعتی به زبان عربی ترجمه شده و قرار است به تدریج چاپ و منتشر شود. کتاب شهادت دکتر شریعتی را امام موسی صدر رهبر ناپدید شده شیعیان لبنان به عربی بازگردانده و انتشارات الامیر این ترجمه را به چاپ رسانده است.» به گفته این پژوهشگر، ابراهیم دسوقی شتا نویسنده و ایران‌شناس مصری برای نخستین بار کتاب «بازگشت به خویشتن» دکتر شریعتی را در سال ۱۹۸۴ میلادی به زبان عربی ترجمه کرد و او بود که شریعتی را به جامعه دانشگاهی مصر و کشورهای عرب شناساند. این ناشر لبنانی خاطر نشان کرد که کتاب‌های شریعتی افزون بر لبنان در کشورهای سوریه، بحرین، اردن، امارات متحده عربی، مصر، الجزایر، مغرب و تونس راه یافته و مورد استقبال محافل علمی در این کشورها قرار گرفته است به طوری که در فاصله زمانی نزدیک به دو دهه آثار شریعتی مانند کتاب‌های اندیشمندان مصری چون سید قطب دوستداران بسیاری پیدا کرده است.

وی در پاسخ به این پرسش که انگیزه اقبال جوامع عرب به شریعتی و این که اندیشه‌های او تا چه اندازه برای این کشورها می‌تواند راهگشا باشد، افزود:

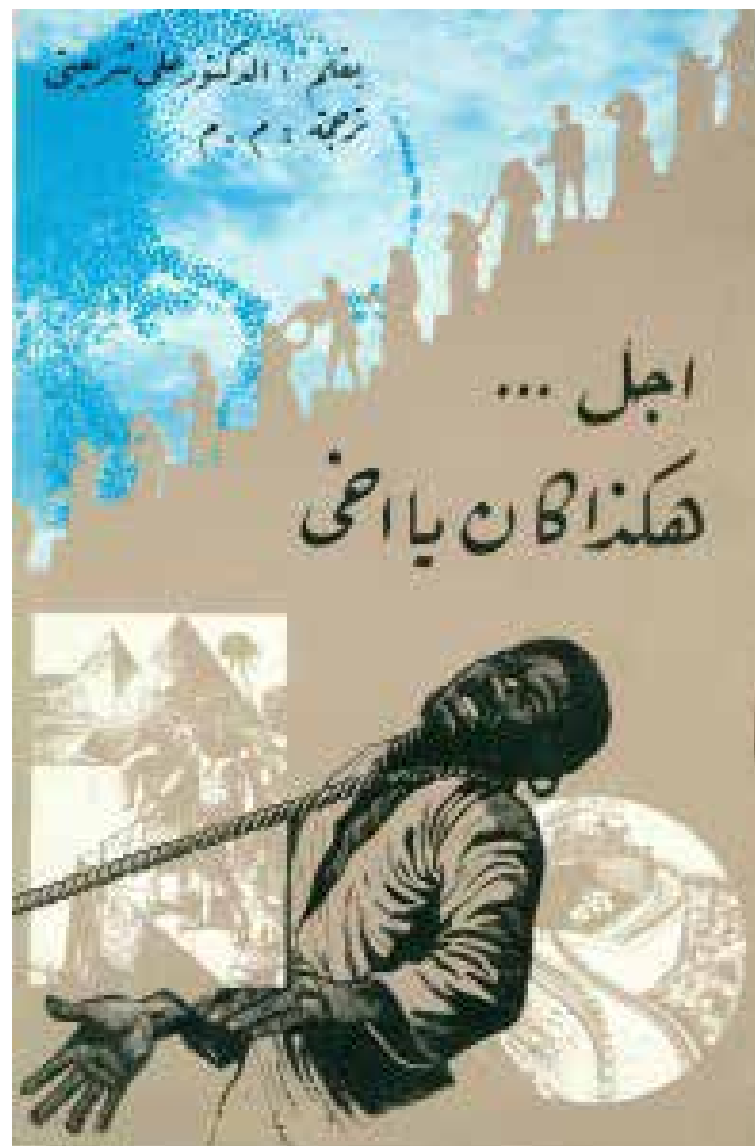
«از درگذشت زنده یاد دکتر شریعتی ۲۷ سال سپری شده است و از انتشار برخی از این

نوشته‌های او نزدیک به نیم قرن گذشته است با این همه هنوز افکار و ایده‌های او در ایران و کشورهای عرب هواخواه دارد. مهم‌ترین ویژگی شریعتی در این بود که او توانست دانش جدید را در بازشناسی اندیشه و باورهای اسلامی به کار گیرد و از همین رو به سرعت در قشر دانشگاهی ایران و جوامع عرب مورد توجه قرار گرفت. شریعتی همواره در آثار خود بر این نکته تأکید داشت که آنچه او نوشته است سخن پایان نیست و جا دارد تا در آینده درباره ایده‌هایی که مطرح کرده تأمل و کنکاش شود. وی افزود: شایسته است تا مراکز دانشگاهی و پژوهشی در ایران و لبنان برای شناسایی اندیشه شریعتی به نسل جوان همایش‌ها و میزگردهایی را برگزار کنند. بزای تأکید کرد: امام موسی صدر افزون بر این که زمینه انتقال پیکر دکتر شریعتی از لندن به دمشق را فراهم کرد و خود بر پیکر او نماز خواند از حافظ اسد رئیس جمهوری پیشین سوریه نیز خواست تا در آئین تشییع پیکر شریعتی در زینبیه دمشق شرکت کند که او نیز به همراه برخی از مقام‌های سوری در این آئین حضور یافت.

دکتر شریعتی نویسنده و جامعه‌شناس ایرانی در ۲۹ خرداد ۱۳۵۶ خورشیدی به شکل مشکوکی در لندن درگذشت و با کوشش امام موسی صدر و کنفدراسیون دانشجویان ایرانی در اروپا پیکر وی به سوریه منتقل و در نزدیک بارگاه حضرت زینب در حومه دمشق به خاک سپرده شد.



روشنگر و مسئولیت او در جامعه



آری، اینچنین بود برادر

# ترجمه بازگشت به خویشتن و فروش کم نظیر آن در مصر

کیهان فرهنگی / خرداد ۱۳۶۵

ترجمه عربی بازگشت به خویشتن، اثر معلم شهید دکتر شریعتی، که چند ماه پیش از سوی انتشارات الزهراء در قاهره منتشر گردید، با اقبال بی سابقه مردم مصر روبرو شده است.

محمد عامر، سردبیر روزنامه مصری الاحرار که به مناسبت روز جهانی قدس به ایران آمده بود در این باره به خبرنگار کیهان گفت:

«۱۰۰ هزار نسخه از این کتاب تا کنون در مصر به فروش رفته است و طرفداران جنبش اسلامی مصر، در رابطه با این کتاب و معرفی نویسنده آن به فعالیت گسترده ای دست زده اند.»

ترجمه عربی این کتاب که در ۳۶۷ صفحه با عنوان العوده الی الذات، به خوانندگان مصری عرضه شده، سومین اثری است که ابراهیم الدسوقی شتا، استاد زبان های شرقی دانشکده ادبیات دانشگاه قاهره، از شهید شریعتی به عربی ترجمه کرده است. دو اثر دیگر، یکی خودسازی انقلابی است که ترجمه آن در بخش ضمیمه کتابی آمده است که او درباره انقلاب اسلامی ایران با عنوان «انقلاب اسلامی: ریشه ها و ایدئولوژی» نوشته است، و دیگری روشنفکر و مسئولیت او در جامعه است که به صورت مستقل به چاپ رسیده است.

العوده الی الذات، در برگزیده سخنرانی بازگشت به خویشتن و نوشته مفصل به کدام

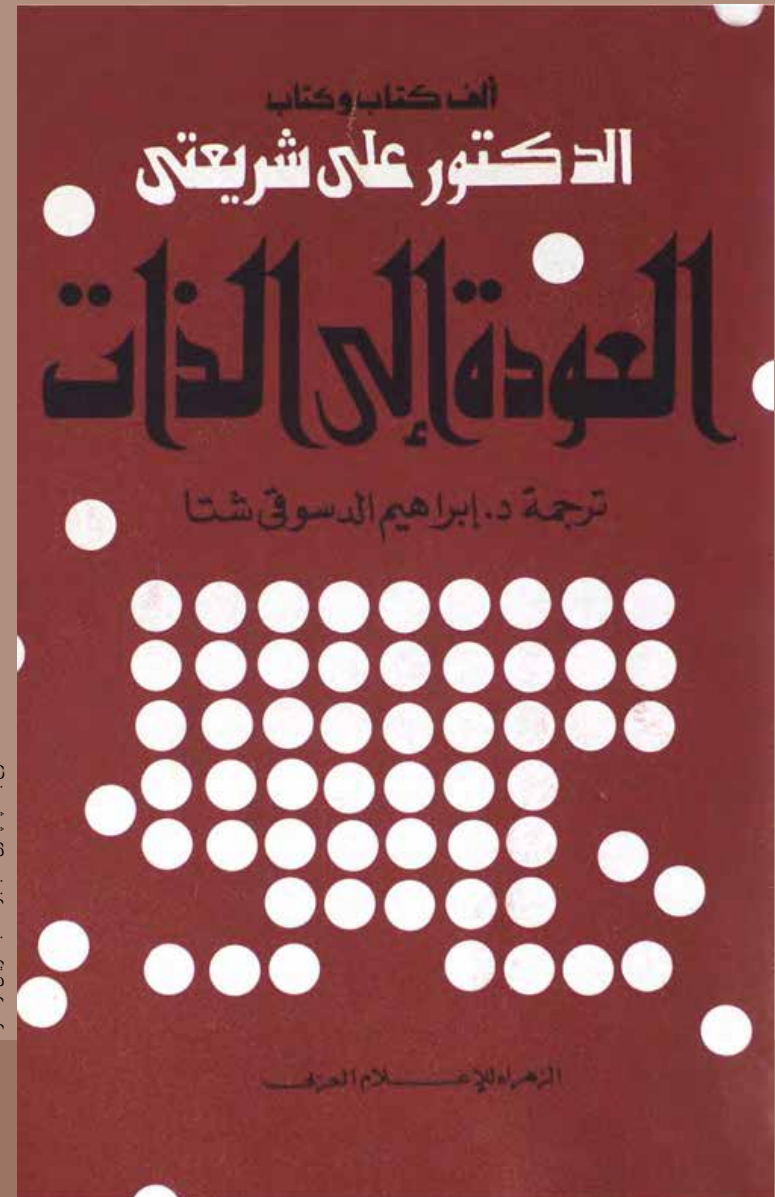
خویش؟ است که متن فارسی آنها، از سوی دفتر تدوین آثار معلم شهید در مجلد ۴ مجموعه آثار با عنوان بازگشت، گردآوری شده است.

دکتر دسوقی ترجمه این کتاب یا به تعبیر خودش این «سفرنامه فکری» را که «از سطح می‌گذرد و به عمق می‌رسد و پاسخ‌هایی است به بسیاری از پرسش‌های زندانی شده در سینه‌ها و طرح جدیدی است از مشکلات قدیم و دعوتی است به تدبیر و تفکر و انفجار واقعیت راکد و ملال‌آور است» به این نسل جدید از دانشجویانش و جز آنها اهدا کرده است.

وی در ضمن توضیح کوتاهی که بر ترجمه این کتاب نوشته است از دکتر علی شریعتی به عنوان «روشنفکر بزرگ، دعوت‌گر به اصالت، پیام‌آور اندیشه اسلامی معاصر و نظریه پرداز انقلاب پیروز ایران» یاد می‌کند و اندیشه شریعتی را نه «اندیشه‌ای محلی» بلکه اندیشه‌ای می‌داند که «به تمامی جهان سوم یا «جهان دوم» آنچنان که خود شریعتی دوست می‌داشت آن را چنین بنامد عنایت دارد. و به طرح مسائلی می‌پردازد که تمامی اندیشمندان در این بخش از جهان و در این برهه از زمان به آن پرداخته‌اند» وی در ادامه می‌افزاید که «این کتاب مسائلی را در ذهن خواننده روشن خواهد ساخت که مدت‌ها او را به درد خواهد آورد و شگفت‌زده خواهد کرد و بت‌هایی را که در برابر دیدگانش قرار داشت و مدت‌ها افق نگاهش را سد کرده بود فرو خواهد شکست و او خود را پس از خواندن این کتاب خشمناک‌تر اما با دیدی روشن‌تر خواهد یافت ...»

دکتر دسوقی همچنین در مقدمه‌ای که در ۱۰ صفحه با عنوان «علی شریعتی: زندگی و اندیشه» بر ترجمه این کتاب نوشته، کوشیده است تا با سود بردن از آثاری همچون کویر، خودسازی انقلابی، بازگشت به خویشستن، پدر، مادر ما متهمیم، اسلام‌شناسی و روشنفکر و مسئولیت او در جامعه، طرحی کلی را از زندگی و اندیشه شهید شریعتی به خوانندگان مصری ارائه کند.

علاوه بر آن، مترجم در سراسر متن، هر جا احساس کرده است که واژه، اسم، اصطلاح یا تعبیری ممکن است خواننده را در فهم مباحث کتاب با مشکلی روبرو سازد، آن را در پاورقی توضیح داده است.



# شریعتی اخلاقیات را از روش شناسی جدایی کرد

گفت‌وگو با دکتر ساری حنفی<sup>۱</sup>

مصاحبه‌کنندگان: دکتر احمد شکرچی و آرمان ذاکری

چطور با دکتر علی شریعتی آشنا شدید؟

در ۱۷ سالگی عضو مجموعه‌ی کتابخوانی بودم که تعدادمان هم خیلی کم بود. ما از روحانیت سنتی به ستوه آمده بودیم و احساس می‌کردیم که مسائلی هست که با منطق زمان تناسب ندارد و در واقع مسائل اجتماعی به دین تحمیل می‌شد بدون آنکه روحانیون مذهبی با روش‌های پژوهش اجتماعی آشنا باشند تا بتوانند در عین حال که بر تفسیر و تأویل متون کار می‌کنند، راه‌حلی هم برای مشکلات زمان خود بیابند. لذا آثار اشخاصی را می‌خواندیم که برایشان مهم بود تا بین سنت و مدرنیته پیوند ایجاد نمایند مثل حسن حنفی، محمدعابد الجابری و علی شریعتی.

کدام آثار شریعتی را خوانده‌اید؟

به خدا یادم نیست. فکر کنم کتابی به نام «به سوی علوم اجتماعی اسلامی» یا شبیه به آن بود؛ صحبت ۳۰ سال پیش است، اسم کتابها یادمانده اما این تأثیر را در من داشت که چطور میان علوم اجتماعی و احساسی که نسبت به پاکیزگی مسلمانی مان داشتیم و پیام اخلاقی که اسلام از طریق قرآن و حدیث شریف به آن تشویق می‌نمود پیوند برقرار کنیم

۱. Sari Hanafi: استاد جامعه‌شناسی در دانشگاه آمریکایی بیروت و سردبیر نشریه‌ی «اضافات»، مجله‌ای در مورد جامعه‌شناسی به زبان عربی.





دانشجویی از آمریکای لاتین بود که پایان نامه فوق لیسانسش مقایسه‌ی تطبیقی میان علی شریعتی و الاهیات آزادی‌بخش (گوتورز) در آمریکای لاتین بود که چگونه این دو از علوم اجتماعی و ایدئولوژیهای چپ‌گرا برای رشد مفاهیم دینی بهره گرفتند و چگونه از دین برای آزادی و مخالفت با ظلم و دیکتاتوری و پادشاهی استفاده کردند. در واقع این یکی از سؤالاتی بود که برای خود من که استاد راهنمای رساله بودم جوابش دشوار بود. دانشجوی دیگری هم هست از اهالی فرانسه که درباره‌ی چپ‌گرایی کار کرده که تغییر مسیر دادند و ابتدا چپ بودند و سپس کمی اسلام‌گرا شدند مانند منیر شفیق.

#### اهمیت اندیشه‌های شریعتی در چیست؟

به نظر من علی شریعتی بسیار مهم است از این جهت که هم شخصی سیراب از معنویات اسلامی است و همچنین دیدگاهی که درباره‌ی جامعه دارد با واقعیت چند رگه‌ی زندگی ما که در آن بیش از یک فرهنگ داریم و با بیش از یک جامعه و با بیش از یک هویت و مفاهیم فرهنگی در ارتباطیم تناسب دارد. او نسبت به انسان متمدن شهرنشینی که با مجموعه‌ی بزرگی از ارزشها آمیخته است باز بود. به نظر من از معدود اندیشمندانی است که میان گفتمان دینی و گفتمان علوم اجتماعی پیوند ایجاد کرد؛ گفتمان‌هایی که به طور کلی میان‌شان گسست وجود دارد. هیچ دانشمند علوم اجتماعی به هیچ روحانی

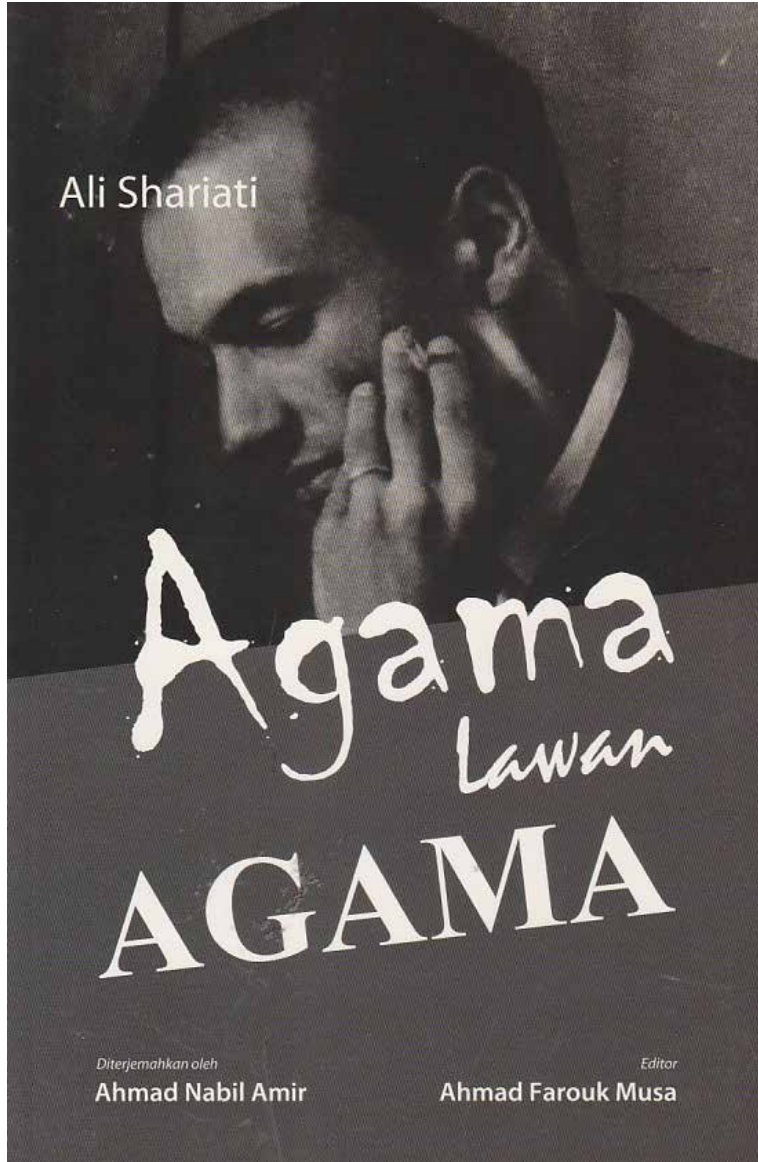
#### آیا علی شریعتی در کشور شما شناخته شده است؟

من پناهنده‌ی فلسطینی در سوریه هستم والان ساکن لبنانم. دوره‌ی پس از سال ۱۹۷۹ و انقلاب ایران، میان چپ ملی‌گرا و اسلام‌گرایان نزدیکی ایجاد شد. افرادی مانند منیر شفیق که قبل از انقلاب مائوئیست به شمار می‌رفتند نسبت به آثار علی شریعتی توجه زیادی نشان می‌دادند و خبر دارم که در حلقه‌های خود در سوریه و به طور جدی در لبنان آنها را می‌خواندند و در واقع مرحله‌ی نزدیکی میان اسلام‌گرایان و جریان چپ بود. در این نزدیکی خوانش‌های مشترکی صورت گرفت. مثلاً حسن حنفی سخن از چپ اسلامی راند و گروه‌های چپ بودند که به اسلام توجه نشان دادند؛ آن هم از طریق چنین شخصیت‌های نوگرایی که اسلام را به روشی ارائه کردند که حتی افراد غیرمتدین هم آن را می‌پذیرفت.

#### فکر می‌کنید که آرا و افکار علی شریعتی در کشور شما و خاورمیانه تأثیری داشته است؟

در واقع تأثیر نخبگان غالباً غیرمستقیم است. برای فهم تأثیر باید تبارشناسی مفاهیم را بشناسی به این معنی که بسیاری از مفاهیم تباری دارند و باید ردیابی کنی و ببینی نفر اول که درباره‌ی آن صحبت کرده و بعد نفر بعدی که از او برگرفته که بوده که بسیار کار سختی است. من این کار را درباره‌ی محمد ازکون و الجابری انجام می‌دهم. همین جاست که اهمیت شخصی مثل مایکل بوروی مشخص می‌شود وقتی در مورد ضرورت نشر ایده‌های نخبگان برای عموم در قالب جامعه‌شناسی مردم‌مدار صحبت می‌کند. لذا نمی‌توانم بگویم که شریعتی بر مردم اثر داشته اما نخبگانی بودند که او را خواندند و تأثیر پذیرفتند. در سوریه مثلاً بسیاری از مردم از تفسیر سنتی از اسلام به ستوه آمده بودند و به همین جهت افرادی مانند محمد شحرور با کتاب «فهم قرآن» ظهور کرد. از نام‌های بسیار مهمی که می‌خواندیم مالک بن نبی با کتاب «مفاهیم نهضت» بود. این افراد خوانش‌های تکمیلی و متناقضی با ابوالاعلی مودودی و سید قطب بودند که تصویرشان از جامعه این بود که جامعه‌ای جاهلی است. گروه‌هایی بودند که مجهز به اندیشه‌های علی شریعتی، مالک بن نبی و دیگران، ما را از تفکر بدبینانه قطبی و مودودی در امان می‌داشتند.

#### گویا شما دانشجویی داشتید که پایان نامه فوق لیسانسش درباره‌ی علی شریعتی بوده...



جلد ترجمه‌ی مالایی کتاب مذهب علیه مذهب  
ناشر: جبهه‌رساناس اسلامی / مالزی



نمایشگاه کتاب بغداد

مسجد ارجاع نمی‌دهد و هیچ روحانی مسجد به جامعه‌شناس یا روانشناس ارجاع نمی‌دهد. او از دینداران نادری بود که با جریان اسلامی کردن علوم اجتماعی که به شکل بسیار مسخره‌ای نیز اجرا شد، تفاوت داشت. چرا که علی شریعتی اخلاقیات را از روش‌شناسی جدا می‌کرد در حالی که در اسلامی کردن علوم اجتماعی ابتدا نتیجه را مشخص می‌کنند و سپس به دنبال راهی برای دستیابی به آن نتیجه می‌گردند و اشکال کار همین جاست.

# چرا نمی‌توان شریعتی را نادیده گرفت؟

گفت‌وگو با سیدفرید العطاس

روزنامه ایران / ۲۹ خرداد ۱۴۰۰

فرزانه اسکندریان | پروفیسور سیدفرید العطاس، جامعه‌شناس مسلمان مالزیایی و دانشیار جامعه‌شناسی دانشگاه ملی سنگاپور و عضو دپارتمان مطالعات جنوب شرق آسیا است. او که در میان اهالی اندیشه کشورمان چهره‌ای شناخته شده است پیرامون آثار و آرای دکتر علی شریعتی مقالات و سخنرانی‌های متعددی در ایران و دانشگاه‌های خارج از ایران داشته است. به این اعتبار، در چهل و چهارمین سالروز درگذشت دکتر علی شریعتی با او گفت‌وگویی داشته‌ایم با این موضوع که «چرا نمی‌توان شریعتی را نادیده گرفت؟» او در این باره به منظومه فکری شریعتی و نقاط عطف اندیشه او اشاره می‌کند که در ادامه می‌خوانید:

پروفیسور العطاس، می‌دانیم که شما بر آراء و آثار شریعتی بسیار تحقیق و تدقیق کرده‌اید و معتقدید هنوز هم اندیشه‌های این روشنفکر ایرانی باید مورد بازخوانی و تأمل قرار گیرد. از نظر شما، پروژه فکری شریعتی چه بود؟

شریعتی معتقد بود که علوم اجتماعی ایران برای پیشرفت باید ریشه در سنت داشته باشد. از دیدگاه او، علوم اجتماعی باید جهان-میهنی باشد و از ایده‌های مربوط به علوم اجتماعی سنت غربی نیز غافل نباشد. بیش از هر چیز، شریعتی تأکید می‌کرد که علوم اجتماعی باید از دولت و از همه اشکال سلطه ایدئولوژیک مستقل باشد و همچنین

از دوگانگی جهانی. بومی خودداری کند. به قول مرحوم محمدامین قانع‌راد، این گفتمان‌ها ابعاد سیاسی و ایدئولوژیک گفتمان‌های علمی بومی و جهانی را مورد انتقاد قرار می‌دهند بدون اینکه از توانایی‌های دموکراتیک و اومانستی ابعاد بومی و جهانی چشم‌پوشی کنند. این مکتب فکری (که اعضای آن شامل شریعتی، تاجیک، فکوهی و خلیلی هستند) تمایل دارد علوم اجتماعی را به عنوان یک پروژه گفتمانی، تعاملی و دموکراتیک در میان گروه‌های مختلف محلی، میان ایران و قدرت‌های جهانی در نظر بگیرد.

شریعتی حامی این رویکرد از علوم اجتماعی یا جامعه‌شناسی بود و طرفدار ایده «جامعه‌شناسی اسلامی» نبود که پس از دوران شریعتی برخی آن را ترویج دادند.

### آیا شریعتی توانست «مکتب فکری» ارائه کند چنانکه اکنون میراث‌داران و جانشینان فکری داشته باشد؟

من اعتقاد ندارم که شریعتی «مکتب فکری» به جای گذاشته باشد. هنگامی که از مکتب فکری سخن به میان می‌آید، منظورمان این است که یک سنت فکری توسط متفکری پا گرفته باشد و شاگردانش نیز آن را دنبال کرده باشند. شاگردانی که خود اکنون متفکر شده باشند و آنان نیز به نوبه خود، تحقیقات، تألیفات و شاگردانی تولید و تربیت کنند. این روند خود پیکره‌ای از دانش را ایجاد می‌کند که می‌توان از آن به عنوان یک «مکتب» یاد کرد. برای نمونه می‌توان به مکتب جامعه‌شناسی شیکاگو، مکتب جامعه‌شناسی آتلانتا و مدرسه مستقل دانش (The School of Autonomous Knowledge) اشاره کرد که بواسطه بورس تحصیلی «سید حسین العطاس» شکل گرفتند. به همین خاطر، من معتقدم اندیشه شریعتی مکتبی از دانش را به همراه نداشته است. با این حال، ایده‌های او بسیاری از محققان ایران، جهان عرب، ترکیه، بوسنی و اندونزی را تحت تأثیر قرار داد؛ از جمله این افراد می‌توان به قانع‌راد، سید جواد میری، داستین جی برد، سارا شریعتی و احسان شریعتی اشاره کرد.

### شریعتی را خارج از ایران چقدر و چگونه می‌شناسند؟

متأسفانه، من معتقدم که موفقیتی در ترویج اندیشه و آثار شریعتی خارج از ایران صورت نگرفته است. برای مثال، مایه تأسف است که تا به امروز، ترجمه مناسب انگلیسی از آثار جمع‌آوری شده شریعتی وجود ندارد. همین مسأله تأثیری بسیار منفی برای استقبال

از آثار شریعتی در جهان داشته است. حتی بر این باورم که در زبان فارسی، هیچ نسخه ویرایشی بدرستی از آثار جمع‌آوری شده شریعتی وجود ندارد که مقدمه‌هایی را ارائه دهد که متن گفت‌وگوها و نوشته‌های او را توضیح دهد، یا تفاسیری را شامل شود که جزئیات بیشتری ارائه دهد. به همین دلیل، شاید شریعتی در خارج از ایران شناخته شده باشد، اما تعداد بسیار کمی از مردم توانستند آثار او را مطالعه کنند. از این رو، لازم است افرادی که در زمینه اندیشه‌های شریعتی جدی‌تر کار می‌کنند به پروژه ترجمه آثار شریعتی بپردازند.

### کدام بعد از تفکر شریعتی کمتر مورد توجه قرار گرفته است؟

یکی از جنبه‌های مهم اندیشه شریعتی که کمتر مورد توجه قرار گرفت، مربوط به رابطه بین اندیشه او و سوسیالیسم است. می‌دانیم که در اوایل قرن بیستم میلادی، مسلمانان تلاش کردند شباهت‌های میان اسلام و سوسیالیسم را معرفی کنند.

شریعتی برای توضیح و تفسیر ایده‌های خود در باب تاریخ و جامعه، به طور گزینشی از ایده‌های سنت مارکسیستی بهره برد. برای مثال، زمانی که شریعتی گفت تاریخ نمایانگر جریان ناگسستنی از وقایع است که مانند خود انسان تحت سلطه تضادی دیالکتیکی قرار دارد (اسلام‌شناسی، ص ۵۱؛ فلسفه تاریخ، ص ۹۷)، از دیالکتیکی شبیه مارکس استفاده کرد.

داستان‌های و قابیل منبع الهام فلسفه تاریخ وی است. این تضاد از زمانی آغاز می‌شود که قابیل، هابیل را می‌کشد. هابیل نماینده سوسیالیسم بدوی و اقتصاد دامداری است؛ در حالی که قابیل نماینده کشاورزی و مالکیت فردی یا انحصاری است. از آن زمان، تاریخ صحنه مبارزه میان حزب قاتل (قابیل) و حزب قربانی (هابیل) شد.

### تفکر جامعه‌شناسانه شریعتی دارای چه ویژگی‌هایی است که او را از دیگر جامعه‌شناسان متمایز می‌کند؟

برخی به اشتباه معتقدند که شریعتی طرفدار ایده جامعه‌شناسی اسلامی یا علوم اجتماعی اسلامی یا اسلامی‌سازی علوم اجتماعی است. من اعتقاد دارم که نمی‌توانیم درباره شریعتی اینگونه فکر کنیم. شریعتی طرفدار روشی علمی برای مطالعه دین بر پایه علوم اجتماعی مدرن است. وی همچنین مفاهیم جدیدی را برای مطالعه جامعه به ما ارائه داد. شریعتی طرفدار اسلام‌شناسی و مطالعه اسلام به روش علمی بود.



عکس: روزنامه ایران

(اسلام‌شناسی، علی شریعتی، انتشارات شریعتی، ۱۳۶۰، ص ۸)  
 درک اسلام به عنوان یک ایدئولوژی با درک علمی اسلام متفاوت است. اسلام‌شناسی به درک اسلام به عنوان یک جنبش تاریخی، فکری و انسانی اشاره دارد و آن را به عنوان مجموعه‌ای از علوم و اطلاعات مورد بررسی قرار نمی‌دهد. البته شریعتی مطمئناً از رویکرد غیر علمی در مطالعه اسلام حمایت نمی‌کرد. وی در کتاب «روش شناخت اسلام» بر این نکته تأکید می‌کند که وظیفه ما این است که درست صحبت کنیم، با احساس رنج صحبت نکنیم و دقیق و علمی حرف بزنیم. (روش شناخت اسلام، علی شریعتی، ص ۷۰)  
 شریعتی در ادامه به تفصیل، به روشی برای مطالعه دین بر اساس علوم اجتماعی مدرن می‌پردازد. بنابراین، شریعتی مدافع استفاده از روشی علمی برای مطالعه اسلام است. این رویکرد به همان تمایزی برمی‌گردد که محمد باقر صدر میان اقتصاد به عنوان یک علم و اقتصاد به عنوان یک مکتب فکری (مذهب) قائل شد. علم اقتصاد به تفسیر زندگی اقتصادی مربوط می‌شود، در حالی که مکتب فکری اقتصادی به مسیری اقتصادی اشاره دارد که جامعه می‌خواهد در آن قدم بگذارد. (اقتصادنا، محمدباقر صدر، ۱۹۸۳، ص ۶-۷)

من معتقدم که میان روش‌شناسی علمی برای مطالعه اسلام و اسلام‌شناسی، به عنوان یک رویکرد مبتنی بر ایدئولوژی، تمایز روشنی در ذهن شریعتی وجود داشت.

این رویکرد شبیه همان تمایزی است که محمد باقر صدر بین اقتصاد به مثابه یک علم و اقتصاد به مثابه یک مکتب فکری قائل شده است.

این تمایز از آن جهت اهمیت دارد که شریعتی را از طرفداران اسلامی سازی جامعه‌شناسی یا جامعه‌شناسی اسلامی متمایز می‌کند. از دیدگاه صدر، علم اقتصاد به حقایق اشاره دارد و علل آنها را شرح می‌دهد. علم اقتصاد باید و نیاید آنها را در نسخه‌های اخلاقی ارائه نمی‌دهد. کارکرد علم «کشف» است و کارکرد مکتب فکری «ارزیابی» است. (به سوی اقتصاد اسلامی، سید باقر صدر، ص ۱۱۷) به همین ترتیب، معتقدم که در ذهن شریعتی نیز تمایزی بارز میان روش‌شناسی علمی برای مطالعه اسلام و اسلام‌شناسی، به عنوان یک رویکرد مبتنی بر ایدئولوژی، وجود داشت.

#### | خصوصیات شریعتی به عنوان یک روشنفکر چیست؟

ویژگی اصلی شریعتی، به عنوان یک روشنفکر، بر این نکته استوار است که وی تأکید داشت اسلام یک ایدئولوژی است و بنابراین، نقش روشنفکر نیز ارتقای ایدئولوژی است. وقتی از اندیشه شریعتی به عنوان یک ایدئولوژی یاد می‌کنیم، باید به رویکرد او در اسلام‌شناسی مراجعه کنیم. منظور شریعتی از اسلام‌شناسی، فهم ایدئولوژی اسلام، آن هم فراتر از علوم مختلف اسلامی بود که در مدارس و دانشگاه‌ها تدریس می‌شود.

# لینک مقالات در سایت بنیاد فرهنگی شریعتی

- دغدغه‌ی شریعتی «اصالت» و بازگشت به خویشتن بود، نه دین
- پروتستان‌تیسیم و فهم شریعتی از آن
- شریعتی، اهل سنت و فهم دموکراتیک دین
- رفرم دینی به مثابه پروژه‌ی اجتماعی آری یا نه؟
- شریعتی نواندیش دینی بود نه اصولگرای دینی
- نزاع سنت و تجدد
- روشنفکران ایران و غرب
- خودکامی ملی در عصر جهانی شدن
- تبارشناسی عقلانیت مدرن
- شریعتی: نقاد سنت، قدرت، مدرنیته
- دین و ایدئولوژی
- کویر تجربه‌ی مدرنیته‌ی ایرانی
- زیر سقف اعتماد
- فراتر از شریعتی

- شریعتی چگونه صادر شد؟
- از تحریم مسعود و مزاری تا میانجیگری ایران
- گستره‌ی فرهنگ در اندیشه‌ی دکتر شریعتی و احمد شاه مسعود
- هنوز هم شریعتی حرف اول را در افغانستان می‌زند
- اندیشه‌ی شریعتی و جریان چپ مستقل افغانستان
- شریعتی در ترکیه
- آثار شریعتی از پرفروش‌ترین کتاب‌های ترکیه است
- سیمای شریعتی در ترکیه از عبدالله اوچالان تا عدالت و توسعه
- چپ اسلامی در جهان عرب متأثر از دکتر شریعتی است
- شریعتی؛ چپ اسلام‌گرا یا چپ‌گرای مسلمان؟
- هفتاد پایان‌نامه لبنانی درباره شریعتی
- ترجمه بازگشت به خویشتن و فروش کم نظیر آن در مصر
- شریعتی اخلاقیات را از روش‌شناسی جدا می‌کرد
- چرانی می‌توان شریعتی را نادیده گرفت؟

تصویر شریعتی بر صفحه‌ی تلفن همراه یکی از شرکت‌کنندگان در اعتراضات سال ۲۰۱۹ لبنان

