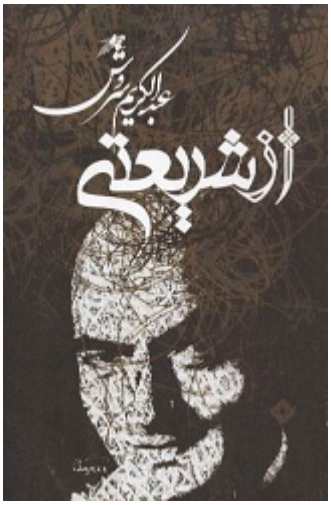
بسم الله الرحمن الرحیم

از شریعتی

دکتر عبدالکریم سروش

تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۸۴



- پیش‌گفتار ۴
- درس‌ها و عبرت‌های نهضت شریعتی ۵
- شریعتی و جهان جدید ۲۶
- شریعتی و پروتستانیسم (بخش اوّل) ۴۸
- شریعتی و پروتستانیسم (بخش دوم) ۶۷
- شریعتی و فلسفه ۸۸
- شریعتی و غرب ۱۰۴
- شریعتی و فلسفه‌ی تاریخ ۱۲۵
- شریعتی؛ حافظ زمانه ۱۴۲
- از شریعتی ۱۵۵

www.SEAPURSE.com

یادداشت ناشر

روشن‌فکران دینی در دیار ما، از آغاز تاکنون، دغدغه و آرمان مشترکی داشته‌اند. دغدغه‌ی اصلی آنان، تبیین موجه و معقول میان سنت و به‌ویژه فربه‌ترین عنصر آن، یعنی دین، و تجدد است و آرمان آنان یافتن راهی و ایجاد فضایی برای امکان زیستن مؤمنانه در جهان مدرن؛ مدرنیتی که به عقب بازنمی‌گردد.

اینان، امّا در عین اشتراک در این دل‌مشغولی و هدف، هریک به اقتضای پیش‌فرض‌ها، دل‌بستگی‌ها، آموخته‌ها، و نیز درک اوضاع و احوال سیاسی، فرهنگی و اجتماعی جامعه‌ی خود، و در چارچوب پارادایم عصر خویش، راه‌حل‌های متفاوتی را برای ایاد و بسط آن تفاهم مطلوب، پیش نهاده‌اند.

بازخوانی مدام و مکرر اندیشه‌های حاملان این تفکر، علاوه بر تدقیق بیش‌تر تحریر محل نزاع، ما را به همدلی و همراهی نقادانه با آنان ترغیب می‌کند و آسیب‌شناسی راه‌حل‌های مبتکراه و مقایسه‌ی ابداعات فکری ایشان، ما را در یافتن گوهر اندیشه‌ی آنان و تدارک راه‌کارهایی کارآمدتر و نتیجه‌بخش‌تر، مدد می‌رساند و از این رو است که شناخت و فهم هر مواجهه‌ی منطقی با روشن‌فکران دینی و بازتفسیر انتقادی اندیشه‌ها و باورهای آنان مغتنم است، به‌ویژه آن که از سوی کسانی باشد که خود در همین سلسله جای دارند و مشفقانه آموزه‌های شخصیت‌های مؤثر جریان روشن‌گری دینی را به ما می‌آموزند.

مرحوم دکتر علی شریعتی، نه اوّلین روشن‌فکر دینی این مرز و بوم است و نه آخرین آن‌ها. امّا بی‌شک، یکی از نقاط عطف این جریان و این هویت مهم تاریخ اندیشه و فرهنگ ماست و از این رو است که دکتر عبدالکریم سروش، که خود از سرآمدان این حلقه است و در فرصت‌های گوناگون و به بهانه‌های مختلف، ما را در محضر افکار شریعتی می‌نشاند و بهره‌مندی‌های خویش و نیز نقدهای خود را بر او بازگو می‌کند.

کتاب پیش رو، متن پیراسته‌ی سخنرانی‌های دکتر سروش، در میان سال‌های ۷۳ تا ۸۴، از شریعتی است و گرچه پیش از این نیز برخی از سخنان دیگر ایشان در باب شریعتی، در سایر کتب منتشره‌ی صراط آمده است، امّا این برای اوّلین بار است که مجموعه‌ای به نام و برای شریعتی، توسط مؤسسه‌ی فرهنگ صراط، راهی دستان ارباب معرفت می‌شود.

در این مجموعه، نه سخنرانی از دکتر سروش آمده است. بلندترین گفتار این کتاب، سخنانی است با عنوان **«شریعتی و پروتستانیسم»**، که در دو نوبت، به مناسبت سالگرد درگذشت مرحوم دکتر علی شریعتی در خرداد و تیر ماه ۱۳۷۷ ایراد شده و در این کتاب نیز در دو قسمت آمده است. حجیم بودن این مقال، البته نشان‌دهنده‌ی اهمیت محتوای آن نیز هست. دکتر سروش در این گفتار، «دنیوی کردن دین» را یکی از اهداف و آرمان‌های روشن‌فکری دینی در سراسر جهان اسلام دانسته و به منظور بررسی و نقد حرکت فکری ـ

علمی مرحوم شریعتی، که خود آن را نوعی «پروتستانیسم اسلامی» نامیده است، به تبیین ماهیت و پی‌آمدهای نهضت پروتستانی در جهان مسیحی پرداخته است و درکی از نسبت میان دین و دنیا را از منظر شریعتی، بازرگان، و در طی جریان اصلاح‌گری دینی به دست داده است و در پایان، با تأکید بر این که دین یا باید دنیوی دنیوی باشد، یا اخروی اخروی، و دینی که هم پروای دنیای آدمیان را داشته باشد و هم پروای آخرت آن‌ها را (در عرض هم)، قرین توفیق نخواهد بود، تصریح می‌کند که گوهر دین، عبارت است از «تجربه‌ی دینی» و دین‌داری، به معنای پرواز روح، معنادار شدن زندگی و آزادگی درونی است و این عروج معنوی، در دنیایی غیرآباد و دست به گریبان فقر و فلاکت میسر نمی‌شود. دنیا را عقلا اداره می‌کنند؛ نه به نام دین و نه با تکیه بر دین، امّا به خاطر امکان دین ورزیدن.

در مقاله‌ی **«شریعتی و غرب»**، مفهوم «غرب‌زدگی» و رویکردهای مختلف به غرب و نتایج و آثار این رویکردها واکاویده شده و مشخصه‌های غرب‌شناسی واضعان اصلاح «غرب‌زدگی» و قائلان به تعبیر «بحران در تمدن غرب»، از جمله شخصیت‌پنداری، ماهیت‌اندیشی، جبرباوری، کلی‌نگری و... برشمرده شده‌اند و آن‌گاه، به عدم رغبت مرحوم شریعتی به دموکراسی و لیبرالیسم غرب، و در عوض، دل‌بستگی او به سوسیالیسم و نیز شباهت‌های میان اندیشه‌ی غرب‌شناسی مرحوم شریعتی و مرحوم جلال آل‌احمد پرداخته شده است. دکتر سروش معتقد است که لُبّ کلام شریعتی در باب غرب، تفکیک میان آثار تمدنی (تکنولوژی و فن‌آوری) و فرهنگ مغرب‌زمین است؛ فرهنگی که سنت‌زدایی و هویت‌زدایی می‌کند و راه‌حلی که او پیش می‌نهد، برگرفتن اوّلی و پرهیز از بعدی، با بهره‌گیری از راهبرد «بازگشت به خویشتن»، یعنی بازگشت به سنن و فرهنگ خویش است. آن‌گاه دکتر سروش به شرح و تبیین نکته‌ای که از نظر شریعتی مغفول مانده، یعنی «سیالیت هویت» پرداخته و با چنین رویکردی، بازگشت به خویشتن را در تعبیر صحیح آن، مورد توجه قرار داده است.

گفتارهای دیگر این کتاب، به اندیشه‌ی شریعتی در باب **فلسفه**، **فلسفه‌ی تاریخ**، **جهان جدید**، و **درس‌ها و عبرت‌های نهضت شریعتی** اختصاص یافته است. دکتر سروش، در گفتار **«شریعتی، حافظ زمانه»**، با یادآوری این که هم حافظ و هم شریعتی، در اندیشه و پیشینه‌ی ایرانیان ماندگار شده‌اند، از کشف سرّ ماندگاری اینان و شباهت‌ها و تفاوت‌های شریعتی و حافظ سخن گفته است و نهایتاً کتاب با گفتار **«از شریعتی»** خاتمه یافته؛ گفتاری که در آن، دکتر عبدالکریم سروش، برای اوّلین بار، به ذکر جزئیات خاطراتی از ایام درگذشت مرحوم دکتر شریعتی پرداخته است و از دوستی‌ها و دشمنی‌های با او سخن گفته و مهم‌ترین دست‌آورد مکتب فکری او را به نقد کشیده است.

در پایان، از مؤسسه‌ی معرفت و پژوهش، برای آماده‌سازی این اثر، و آقای هومان دوراندیش، برای بازخوانی نهایی کتاب، قدردانی می‌گردد.

مؤسسه‌ی فرهنگی صراط

پیش‌گفتار

به نام خدا

آشتی دادن اسلام و انقلاب، یا تفسیر انقلابی اندیشه‌ها و آرمان‌های اسلامی، از دست‌آوردهای ماندگار و بحث‌انگیز دکتر علی شریعتی است که روشن‌فکران دینی را همواره به کاوش و چالش فراخوانده است. در روزگاری که تفسیر دموکراتیک اسلام، در دستور کار کثیری از نواندیشان دینی قرار دارد، این امر شاید شگفت بنماید. امّا اگر عرصه‌ی نظر را فراخ‌تر کنیم، شدت آن شگفتی کاهش خواهد پذیرفت. دنیوی کردن دین، یا آشتی دادن اسلام و مدرنیته، همان عرصه‌ی فراخی است که جهاد پیشین شریعتی و جهد امروزین پاره‌ای از نواندیشان را در یک راستا و ردیف قرار می‌دهد.

رسالت شریعتی البته برانداختن بود، نه ساختن؛ و رسالت امروزیان، مدیریت کردن و سامان دادن به جامعه‌ای است که غسلی انقلابی برآورده، امّا همچنان چشمی به مدرنیته دارد و سنت اسلامی هم در آن، به تمام قامت، حاضر است و سیاست و صنعت و قانون را درون‌مایه و جهت می‌بخشد و همین است دلیل آن که شریعتی به سنتز اسلام و انقلاب رو می‌کرد و امروزیان، به سنتز اسلام و دموکراسی.

امّا چالش بزرگ فراروی نواندیشان امروز، که راهشان را از پیش‌روان دیروز تمایز می‌بخشد، این است که تا منزلت تاریخی و معرفت‌شناختی و دین و انتظارات ما از دین تبیین خردپسند نیابد، بهره جستن امروزینه از آموزش‌های آن و پوشاندن پوستین انقلاب یا مردم‌سالاری بر آن، روا نمی‌نماید و روشن‌فکری دینی، اینک در چالش با این پرسش است.

چنین است که گفت‌وگو با شریعتی، هنوز هم نیکو و سودمند می‌افتد و کتاب حاضر، کوششی سخت فروتنانه است بدین منظور و در این راستا. گرچه دییری است از القای غالب سخنان مکتوب در این کتاب گذشته است، دوستان جوان به من اطمینان داده‌اند که هنوز هم در خواندن آن فایدتی می‌یابند و همین مرا به طبع آن کهنه‌مقال‌ها دلیرتر کرد؛ به‌ویژه که دوستان فرهیخته‌ی من، هومن پناهنده و جلال توکلیان، در کار ویرایش آن رنج‌ها برده‌اند و مرا شرمسار و سپاس‌گزار خود کردند. امیدوارم خوانندگان پرسش‌جو و پرسش‌گر، همین که کتاب را پس از خواندن فرو می‌نهند، انبانی فربه از سؤال را با خود بردارند، که این پاداش خواننده و نویسنده است.

آقای محمّد حسین سیفی، مدیر محترم مؤسسه‌ی فرهنگی صراط را باید سپس ویژه نهاد که در آراستن و ویراستن این مجموعه، کاری ویژه کرد و بر حسنات و برکات صراط افزود. و منت خدای را عزّ و جلّ، که همه‌ی نیکی‌ها از اوست.

عبدالکریم سروش

اسفند ماه یکهزار و سیصد و هشتاد و چهار

درس‌ها و عبرت‌های نهضت شریعتی*

ما حاجت داریم که به تاریخ خودمان آگاه باشیم و ضمن آن که یاد بزرگان را زنده نگه می‌داریم، نقات قوت و ضعف آن‌ها را بشناسیم. در فضایی که پر از تجلیل است، باید به تحلیل بیاندیشیم و به جای آن که مجالس بزرگداشت برگزار کنیم، به تحلیل و تجزیه‌ی آراء و اندیشه‌های بزرگان بپردازیم. فیلسوفان، برای ما میراثی گران‌بها به ودیعت نهاده‌اند و آن تکیه بر عقلانیت است. عظمت حکیمان و متفکران بزرگ ایرانی، به سبب عقل‌ورزی‌شان بوده است و اگر ما این عظمت را در پای تجلیل‌های گزاف قربان کنیم، نسبت به این ودیعت و این نعمت گران‌بها، ناسپاسی ورزیده‌ایم. همه‌ی کسانی که با نام و کارنامه‌ی شریعتی آشنایی دارند، لاجرم تصدیق می‌کنند که آن بزرگوار، نقشی استثنایی در تاریخ اخیر فرهنگ کشور ما، و علی‌الخصوص، تأثیری بسیار ژرف در روحیه و عمل جوانان ما داشته است.

مسلماً برای شناختن امروز، هیچ راهی به‌تر از کاویدن دیروز نیست و آن‌ها که گذشته‌ی خود را نمی‌بینند، از دیدن امروز و آینده‌ی خود هم عاجزند. ما اگر به کسی می‌پردازیم و به او اقبال و اعتنا داریم، به خاطر موهبت‌های خدادادی آن شخص نیست؛ بل‌که به خاطر سخت‌کوشی‌ها و امور اختیاری‌ای است که بر دست او جاری می‌شود. مرحوم شریعتی، هنرمند بود. در مقام بیان، فوق‌العاده توانا بود. حافظه‌ای قوی داشت. این‌ها همه موهبت‌های الهی بود. باید خداوند را به خاطر این موهبت‌ها سپاس نهاد. امّا آن‌چه که خلق خدا به خاطر آن مورد تعظیم و تجلیل قرار می‌گیرند، افعال و رفتارهای اختیاری آن‌هاست.

از دین و فرهنگ دینی رایج در یک جامعه‌ی دینی ناقدانه سخن گفتن، مشکل‌ترین کارها است و این کاری بود که مرحوم دکتر شریعتی به عهده گرفت و به نیکی هم از عهده‌ی آن برآمد. روبه‌رو شدن با مقلدان، روبه‌رو شدن با کسانی که پیروی‌های کور یا عنادآمیز یا تعصب‌آلود از اندیشه‌ی دینی می‌کنند، روبه‌رو شدن با کسانی که مذهب آن‌ها با مکسب آن‌ها یکی است، روبه‌رو شدن با زر، با زور، و با تزویر در جامعه‌ی دینی، کاری است به غایت مشکل. هر که این رسالت را بر عهده می‌گیرد، می‌داند و باید بداند که پا در راه درشت‌ناکی نهاده است که عاقبت نامیمونی دارد و من گمان می‌کنم، بل‌که یقین دارم، که آن بزرگوار، از این عاقبت و این درشت‌ناکی مسیر، به نیکی آگاه بود و خطرها را استقبال می‌کرد و دلیرانه و عاشقانه، و نه کاسب‌کارانه، به کار خود می‌پرداخت و به دلیل همین سوزی که در دل و کلام او بود، موفق شد در مخاطبان خود آتش بزند و آن‌ها را هم، پابه‌پای خود، شمع‌وار، بسوزاند و شعله‌ای و فروغی از آن کانون درخشان و روشن که در ضمیر داشت، به دیگران هم هدیه کند. وی چنان در این کار موفق شد که قطعاً او را باید یکی از کسانی محسوب کرد که نقش بزرگی در به وقوع پیوستن انقلاب اسلامی داشتند.

---

* این سخنرانی، در تاریخ ۲۷ خرداد ۱۳۷۵، در امپریال کالج لندن ایراد گردیده است.

مخالفان و موافقان انقلاب، یا موافقان و مخالفان اندیشه‌ی دینی، در این نکته اشتراک نظر دارند که مرحوم شریعتی، از این حیث، فرد مؤثر و کامیابی بود و هیچ‌کس در تحلیل تاریخ انقلاب اسلامی، نمی‌تواند نقش او را نادیده بگیرد. توفیق او در این بود که در روزگاری که روشن‌فکری، علی‌الاغلب، در اختیار روشن‌فکران چپ بود، توانست با استفاده از اندیشه‌ی چپ و مصادره‌ی آن‌ها به نفع اندیشه‌های دینی، تفکر دینی را چنان بالنده کند و چنان مقبولیت بخشد که دین‌داران و جوانان متدین، سرفراز باشند و به تفکر مذهبی خود ببالند و این اندیشه را در نظر و در عمل به کار گیرند و با آن، حادثه و حادثه‌ها بیافرینند. این حقیقت و واقعیتی بود که مُهر خود و نقش خویش را چنان بر تاریخ ثبت کرد که نازدودنی است.

مرحوم شریعتی توفیق یافت تا کسانی را که فقط با یک منبع آشنا بودند، با منابع فکری دیگر آشنا کند و به آن‌ها راه تازه‌ای برای نظر کردن در دین نشان دهد. این توفیقات، کارنامه‌ی او را درخشان کرد و اهمیت او را چنان بالا برد که امروز هم هیچ‌کس نمی‌تواند او را نادیده بگیرد. در این‌جا، بنده اجمالاً تورقی بر کارنامه‌ی ایشان کرده، نکته‌ها و دقایقی را من‌باب عبرت‌جویی، از آثار مرحوم شریعتی و شخصیت و نقش ایشان در عصر حاضر، بیان می‌کنم.

اوّلین نکته‌ای که در کار مرحوم شریعتی قابل تأمل است، دردمندی اوست. شریعتی البته محقق بود؛ امّا محقق مسؤول، و نه محقق بی‌مسؤولیت. او بار رسالت سنگینی را بر دوش می‌کشید. همه‌ی ما می‌دانیم که او با هوش و فراست خدادادی‌ای که داشت، و با جوانی و چابکی‌ای که در او بود، می‌توانست یکی از موفق‌ترین استادان دانشگاه‌های کشور، در قبل از انقلاب شود. امّا وی این راه را در پیش نگرفت و این روش را نپسندید. او اطلاعات، دانش، و نتیجه تحقیقاتش را مصروف محبوبی کرد که به او دل بسته بود و تا آخر عمر هم به عهدی که با او بسته بود، وفادار و پایدار ماند.

شریعتی دردمند دردشناس بود و در مقام بیان این دردها، دلیر هم بود. ما به دلیری در میان روشن‌فکران حاجت داریم. تا کسی ذهن روشن و بصیرت در نظر نداشته باشد، شجاعتی در عمل پیدا نخواهد کرد. این که کثیری از افراد، در مقام عمل دودلند، به علت آن است که در مقام نظر دودلند. چون نمی‌دانند در صحنه‌ی واقعیت چه می‌گذرد و در مقام عمل، چنان که باید، شجاع و چابک و کوشا نیستند. شجاعتی که در کار مرحوم شریعتی بود، نشان‌دهنده‌ی بصیرتی بود که در ذهن و ضمیر او وجود داشت و آن سوزی که بر زبان او جاری بود، نشانه‌ی آتشی بود که در ضمیر او بود.

او هم دردمند بود هم دردشناس. هم در مقام بیان دردها بود و هم در مقام یافتن پاسخ برای مشکلات و سؤالات آن روز جامعه. و در هر دو مقام، از خود هنرمندی نشان می‌داد. هنرمندی او در مقام سخن‌وری، یک میراث خراسانی بود. او از نسل سخن‌وران بزرگ خطه‌ی خراسان بود که می‌توانستند به وضوع و با توانایی تام، اندیشه‌های پیچیده و پرحرارت خود را بیان کنند و در دل مخاطب خود بنشانند. شاید امروز برای کسانی که از دردها و از موقعیت آن روز جامعه‌ی ما اطلاع دقیقی ندارند، ماندگارترین و مؤثرترین میراث شریعتی، سخن او، کلام او، و بلاغت او باشد. و این بلاغت، نه‌تنها در صورت، بل‌که در معنا نیز نفوذ کرده بود. یعنی هم

اندیشه‌ی او بلیغ بود، هم سخن گفتن و صورت سخن او. چنین بود که دل‌ها را نشانه می‌رفت و کامیابانه تسخیر می‌کرد. مرحوم شریعتی، به دلیل تأثیری که از اقبال لاهوری پذیرفته بود*، به دلیل محبت و مودت و ارادتی که به سید جمال اسدآبادی می‌ورزید†، و به دلیل توجهی که به رهبران انقلابی جهان سوم داشت، می‌کوشی در زمان خود، نقشی مشابه آن‌ها ایفا کند. رهبری سیاسی، مستقیماً در دست او نبود. امّا احیاگری اندیشه‌ی دینی، کار خاص و ویژه‌ی او بود. استخراج و تصفیه‌ی منابع فرهنگی، اصلی‌ترین کاری بود که شریعتی می‌کرد و با این کار خود، چند قدم پیش‌تر از کسانی بود که فقط به تفسیر و تشریح منابع دینی می‌پرداختند. استخراج و تصفیه‌ی منابع فرهنگی، به این معناست که از منابع قدیم، نکات و گوهرهایی را استخراج کنیم که به کار امروز می‌آید. این توصیه‌ی او بود و در مقام عمل هم، از این حیث، بسیار موفق بود. این اوّلین نقش و چهره‌ای بود از شریعتی داشت و شاید اکثر ما هم او را در همین چهره می‌شناسیم.

امّا مرحوم شریعتی، کار دیگری هم می‌کرد که من در این باب، قبلاً سخن گفته‌ام. خود شریعتی مدعی بود که مهم‌ترین کاری که او به انجام آن توفیق یافت، ایدئولوژیک کردن دین بوده است؛ یعنی درآوردن دین، در صورت یک ایدئولوژی. قابل ذکر است که آن دوران، دوران ایدئولوژی‌ها بود. در آن دوره، جامعه‌ی دینی ما برای انقلاب کردن و شوریدن علیه نظام مسلط آن روز، احتیاج به یک ایدئولوژی داشت. احتیاج به سلاحی داشت که با آن، به جنگ نیروهای مسلط آن دوران برود. این سلاح برای جامعه‌ی دینی، می‌توانست تنها قیافه و قامت دینی داشته باشد و مرحوم شریعتی در مقام ساخت این سلاح، موفق‌ترین فرد بود. او به به‌ترین وجه، اندیشه‌های ایدئولوژیک جدید را مورد مطالعه قرار داده بود. پنهان نمی‌توان کرد که شریعتی، دل‌برده‌ی سوسیالیسم بود و در مارکسیسم‡ نیز البته نکته‌های بکر و ناب و نغزی دیده بود که آن‌ها را به استخدام خود درآورده بود و در تحلیل خود از اسلام و انقلاب دینی، آن‌ها را به کار می‌گرفت. ایدئولوژیک کردن دین بر الگوی ایدئولوژی‌های موجود، کار مهم او بود

---

* ما با شناختن اقبال یا سید جمال، وارد متنی می‌شویم که عنوان این شخصیت‌ها هستند؛ متنش خود ما، اندیشه‌ی ما، مشکلات ما، و راه‌حل‌های ماست. این است که شناختن سید جمال و شناختن اقبال، خود شناختن اسلام و شناختن مسلمانان و شناختن زمان حال و آینده است. (مرآ۵، ص۲۵)

† امّا سید جمال نمی‌تواند به این دل خوش کند که در حوزه‌ی علم یا زاویه‌ی عبادت، به کشف و کرامات عرفانی و مقامات زهد و ریاضت و تحقیقات عمیق و موشکافی‌های دقیق در کلام و اصول فقه و ادب و حکمت مشغول است. اقبال نمی‌تواند پس از اخذ دکترای فلسفه، در بازگشت از انگلستان، در جامه‌ی یک فیلسوف عمیق جهانی بپیچد و در گلیم استادی، دانش‌مند دانشگاه و دانشجویان دانشکده‌اش و فضلای دانش‌مند و گروه زبده‌ی جامعه‌اش را گرد خود جمع کند و در زیر خیمه‌ی سیاه استعمار انگلیس بر هند، گوشه‌ای گیرد و گاوپرستی مردمش را نبیند و به شاه‌بال نبوغ و دانش خویش، همراه سقراط و ارسطو و بوعلی‌سینا و ملاصدرا و مولوی، در آسمان‌های بلند و بی‌کران فلسفه پرواز کند. (مرآ۲۰، ص۳۶۹)

‡ اساساً سرمایه‌داری، موضوع اساسی زمان ما است که اسلام و مارکسیسم، در مبارزه‌ی ریشه‌ای و اساسی با آن، در رقابتند و این خود موضع و موقع اسلام را، و در عین حال، رابطه‌ی آن را با مارکسیسم، و در عین حال سرمایه‌داری را مشخص می‌سازد [...] می‌بینیم که رابطه‌ی این دو، در همان حال که مشترک است، مختلف است [...] منتها در شرایط کنونی که انسان با سرمایه‌داری در جنگ است، باید اعتراف کرد که مارکسیسم، روشن‌تر، مشخص‌تر، و معین‌تر سخن می‌گوید. زیرا مارکسیسم برای مبارزه با سرمایه‌داری پدید آمده است. (مرآ۲۳، ص۱۰۱ ـ ۱۰۲)

و بل‌که از نظر خود او، مهم‌ترین کاری بود که انجام داد. او خود این نظریه را «تدوین هندسی دین» نام نهاده بود؛ یعنی چهره‌ی مدوّنی به اندیشه‌های دینی دادن و اجزا و پاره‌های مختلف فکر و معرفت دینی را کنار هم نشاندن و سهم و حق هر یک را، چنان که باید، ادا کردن و آن‌ها را از پراکندگی بیرون آوردن و میان آن‌ها خویشاوندی افکندن و به معرفت‌های دینی محور بخشیدن؛ توحید را در کانون نشاندن و سایر معارف دینی را منطقاً از آن بیرون آوردن. این کاری بود که مرحوم شریعتی می‌کرد و نام آن را ایدئولوژیک کردن دین نهاده بود.

چنان که همه‌ی ما می‌دانیم، مهم‌ترین نقش ایدئولوژی‌ها، عبارت از این است که به منزله‌ی سلاحی در دست طبقه‌ی شورش‌گر قرار گیرند و در برابر دشمن خاصی به کار روند. چنین نیست که هر سلاحی از پس هر دشمنی برآید. بل‌که برای هر دشمنی، سلاح ویژه‌ای نیاز است و مرحوم دکتر شریعتی، در مقام تهیه‌ی این سلاح و در مقام تشخیص این که به چنین سلاحی در جامعه‌ی آن روز ایران حاجت مبرم و مفرط است، فوق‌العاده صائب بود و برای تهیه‌ی این سلاح، به استخراج و تصفیه‌ی منابع فرهنگی پرداخت و این سلاح آماده بود که بعدها در انقلاب اسلامی، بسیار بسیار کارگر افتاد.

ادبیاتی که مرحوم شریعتی فراهم آورد و نکته‌ها و اصطلاحاتی که از دل متون دینی و معارف گذشته‌ی دینی بیرون کشید، امروزه جزء کلمات و اصطلاحات جانشین‌ناپذیر ادبیات انقلاب اسلامی به شمار می‌آید. ایدئولوژیک کردن دین نزد مرحوم شریعتی، تنها این یک چهره را نداشت. چهره‌های دیگری هم داشت که احتمالاً وی به همه‌ی آن‌ها عنایت ورزیده بود.

ایدئولوژی باید «راهنمای عمل» باشد. وقتی ایدئولوژی‌های مسلط در آن دوران چنین نویدی به پیروان خود می‌دادند که در مقام عمل، آن‌ها را سرگردان نخواهند نهاد و در هر قدم و در هر مقام، تکلیف آن‌ها را معین خواهند کرد، کسانی که طالب و پیرو اندیشه‌ی دینی بودند، از رهبران فکری خود، و از جمله از مرحوم شریعتی، می‌خواستند که چنین چیزی را در اختیار آن‌ها بنهند؛ و او نهاد. بنابراین، راهنمای عمل کردن دین هم، که شرط دیگر ایدئولوژیک شدن دین است، از کارهایی بود که مرحوم شریعتی کرد.

ایدئولوژیک کردن دین، بر عنصر شهادت تکیه‌ی بسیار می‌نهد. برای تحقق انقلاب و راه انداختن حرکت مسلحانه و شورش علیه نظام مسلط، و برای ایدئولوژیک کردن یک مکتب، غیر از این راهی نیست که آدمی، عنصر شهادت را در آن میان برجسته کند. این، یکی از همان نمونه‌های استخراج و تصفیه‌ی اندیشه‌ی دینی و فرهنگی است. مفهوم شهادت آن روز، یک مفهوم منفعل* در اندیشه‌ی دینی بود؛ با این مضمون که: اگر کسانی موفق به شهادت شوند، نزد خداوند ثواب بسیار خواهند داشت و پاداش‌های بزرگ خواهند گرفت و شهادت نعمتی نیست که نصیب هر کس شود. به دست آوردن آن شایستگی‌های ویژه می‌خواهد و کم بوده‌اند کسانی که از این شایستگی‌ها برخوردار باشند. امّا آن‌چه شریعتی عرضه کرد و در دل جوان‌ها نشاند، این بود که آدمی باید به استقبال شهادت برود. شهادت نعمتی است که

---

* Passive

آن را باید برگرفت. آن را باید خواست و به دنبال او روان شد. تحلیل شریعتی از نهضت امام حسین (ع) این بود که امام حسین (ع) تنها سرمایه‌ای که داشت، جانش بود و گفت جانم را می‌دهم، گرچه می‌دانم توفیق عملی و دنیایی در کار نیست. تنها چیزی که دارم می‌دهم تا نظام حاکم را رسوا کنم؛ تا به مردم بگویم و بشناسانم که کار این نظام به آنجا کشیده است که حتّی کسی چون حسین، پسر پیامبر، را می‌کشد. تحلیل شریعتی از قیام امام حسین (ع) بر خلاف همه‌ی تحلیل‌های دیگری بود که ما از نهضت امام حسین (ع) در فرهنگ معاصر خود داشتیم. آقای صالحی نجف‌آبادی تحلیل دیگری دارد. آقای مطهری تحلیل دیگری دارد. روضه‌خوان‌های ما تحلیل دیگری دارند. امّا آنچه مرحوم شریعتی می‌گفت، چیزی بود از بن و باطن، نو. او معتقد بود که امام حسین (ع) با علم به این که توفیقی نصیب او نخواهد شد، تن به کشته شدن داد و دل به هلاکت سپرد. زیرا این تنها کاری بود که در آن موقعیت از دست او برآمدنی بود و از این طریق، در رسوا کردن نظام سلطه‌ی آن موقع، موفق شد.

مرحوم شریعتی، با ایدئولوژیک کردن دین، کار دیگری هم کرد و آن این بود که نشان داد برای دین و ایدئولوژی، علاوه بر امت و امامت و شهادت، یک صنف و یک کلاس از مفسران رسمی هم لازم است. ایدئولوژیک کردن دین، اگر خیرات و برکات و حسناتی دارد، ناگزیر، سیئاتی را هم به دنبال خود خواهد داشت. امّا یک نکته‌ی فوق‌العاده مهم این بود که مرحوم شریعتی، ایدئولوژی و وحدت ایدئولوژیک را حول «نفرت» بنا نکرد. ما امروز، به دانستن این معنا، به شدت و بیش از هر وقت دیگری محتاجیم.

در میان مردم می‌توان دو گونه وحدت برقرار کرد: یکی وحدتی که حول اندیشه‌ی محبت برقرار شود و دیگری وحدتی که حول اندیشه‌ی نفرت ایجاد می‌شود. وقتی همه از کسی یا چیزی متنفر باشند، این نفرت به آن‌ها اتحاد می‌بخشد و هنگامی هم که همه به چیزی دل ببندند، این دل‌بستگی نیز به آن‌ها اتحاد می‌بخشد. امّا آنچه عموم ایدئولوژی‌ها از مردم می‌خواهند، این است که حول محور «نفرت از دشمن» متحد شوند، نه حول محبت ورزیدن نسبت به اندیشه‌ای خاص. آنچه ما در کلام و نظریه‌ی شریعتی می‌بینیم، محبت است. امّا دریغا که پس از او، اندیشه‌ی ایدئولوژیک کردن دین، حول محور نفرت تنیده شد و آن پیام نیکویی که در کلام او بود، به درستی شناخته نشد و به راحتی، کاری که سخت‌تر بود، جای خود را به کاری که آسان‌تر بود داد و به جای آن محبتی که دل‌ها را می‌ربود، نفرتی نشست که دل‌ها را می‌رماند.

باید از پاره‌ای حرکات، که امروز در جامعه‌ی ما اتفاق می‌افتد و با کمال تأسف چهره‌ی تاریخ معاصر کشور ما را زشت و سیاه کرده است، اظهار تأسف کرد. حرکاتی که به آن‌ها نامی جز تجلیات نفرت‌آلود اندیشه‌ی ایدئولوژیک نمی‌توان داد. حرکاتی که تجلیات کینه‌ورزی نسبت به دشمنند؛ به جای آن که مظاهر محبت‌ورزی نسبت به دوست باشند. من این‌ها را جزء عواقب تفکر ایدئولوژیک کردن دین می‌دانم؛ گرچه آن را به مرحوم شریعتی نسبت نمی‌دهم. این‌ها چنان‌که گفتم، پاره‌ای از عواقب و مقتضیاتی هستند که گرچه ناخواسته‌اند، امّا غیر قابل اجتناب هم هستند. نظریات، همیشه حیات مستقلی از صاحب نظریه در پیش می‌گیرند.

چنان نیست که آن‌چه صاحب یک نظریه می‌داند و می‌فهمد و می‌خواهد، لزوماً از نظریه‌ی او استنتاج و استفاده بشود. نظریه موجود مستقلی است. از صاحب نظریه استقلال پیدا یکند و حیات تازه‌ای در پیش می‌گیرد و لذا، فرزندانی به بار می‌آورد. میوه‌هایی بر شاخه‌ها و بر بدنه‌ی آن می‌روید که گاه در مخیّله‌ی صاحب نظریه هم خطور و عبور نمی‌کرده است. و باید متأسف بود که چنین میوه‌هایی بر این ساختار ظاهر شده‌اند.

اکنون اجازه دهید در باب کار شریعتی در زمینهوی جامعه‌شناسی دین نیز تأملاتی را طرح کنم. شریعتی روشن‌فکری متعلق به دوران معاصر بود و یکی از ارکان مهم روشن‌فکری، چند منبعی بودن است. دین در جامعه‌ی ما، علی‌الاغلب، توسط متکلمان و مفسران فهمیده و تشریح می‌شد و اینان کسانی بودند که از درون به دین نظر می‌کردند و تنها با متون دینی آشنا بودند و فقط همان را می‌فهمیدند و معنا می‌کردند. به تعبیر دیگر، کسانی بودند که با روح و نفس دین آشنا بودند. امّا همچنان که همه می‌دانیم، دین جسمی دارد و روحی؛ صورتی دارد و معنایی؛ ظاهری دارد و باطنی. کافی نیست که فقط به روح یا معنای دین نظر کنیم. به جسم دین، به ظاهر دین، و به صورت او هم باید نظر کرد. هر چیز آسمانی که به زمین می‌آید، زمینی می‌شود. ما در میان خود، هیچ چیز آسمانی خالصی نداریم. حتّی دین که خالصاً وحیانی و آسمانی است و از ناحیه‌ی خداوند می‌رسد، به زمین که می‌آید، زمینی می‌شود. یعنی احوال و عوارض اجتماعی، تاریخی، این‌جهانی، مادی، و زمینی، بر او می‌نشیند و آن را بدل به یک موجود زمینی می‌کند. بوعلی‌سینا در آن شعر مشهور خود ـ قصیده‌ی عینیه ـ می‌گوید که روح ما چون کبوتری بود که از آسمان به زمین آمد. امّا همین که به زمین نشست، درون قفس تن اسیر شد:

هبطت إلیک من المحل الأرفع
و رقـــاء ذات تعـــزّز و تمنّـــع

این کبوتر بلندپایه که از آسمان بلند به زمین نشست، کبوتری روحانی باقی نماند و جسمانی شد. هیچ‌چیزی در زمین نیست که زمینی نشده باشد؛ حتّی دین. لذا، کافی نیست که ما فقط به چهره‌ی آسمانی دین نظر کنیم. به چهره‌ی زمینی دین هم باید نظر کرد.

وقتی دین به روی زمین می‌آید، موافقان و مخالفانی پیدا می‌کند. بر مبنای آن، تمدنی ساخته می‌شود، جنگ‌هایی صورت می‌گیرد. کسانی در دین منافعی برای خود پیدا می‌کنند و اجتماع‌ها و نهادهایی حول دین می‌رویند. این‌ها، چهره‌ی زمینی و این‌جهانی دین است. کافی نیست که ما فقط مفسران متون دینی داشته باشیم. کافی نیست که تنها متکلمان امر دین را به عهده داشته باشند. این از مهم‌ترین پیام‌های نهضت دکتر شریعتی است که امر دین، عظیم‌تر از آن است که شناخت و تفسیرش فقط در انحصار روحانیان و متکلمان باشد. زیرا آن‌چه در دین می‌گذرد، چیزی بیش از چهره‌ی آسمانی دین و بیش از معنای کلام است. بر اساس دین و حول محور اندیشه‌ی دینی، تمدن می‌روید، نهادها بنا می‌شود، منافع پیدا می‌شود، جامعه و تاریخ مسیر خاصی را در پیش می‌گیرد. برای شناختن آن روح، باید از

مجرای جسم وارد شد. باید صورت را کاوید و به آن عمل نمود و آن را به مردم شناساند و حول او، پیروان و مروجان پدید آورد. همین بود که به جسم دین هم باید توجه کرد.

دین از آن حیث که یک نهاد تاریخی و اجتماعی است، انواع عوارض بر آن بار می‌شود و اتفاقاً به نظر من، همیه چهره‌ی اجتماعی و تاریخی بود که شریعتی را رفته‌رفته به مسأله‌ی روحانیت و روحانیان کشید. کسانی تصور می‌کنند که مرحوم شریعتی با طبقه‌ی روحانیت و با صنف روحانیان، مسأله و مشکل و خصومت و دشمنی خاصی داشت. در حالی که مطلقاً چنین نبود.

هر متفکری که در باب دین تفکر کند، رفته‌رفته از معنا به صورت و از روح به جسم کشیده می‌شود. برای او، چهره‌ی آسمانی دین با چهره‌ی زمینی آن و تحولات تاریخی، عجین می‌شود. وقتی نوبت بررسی چهره‌ی زمینی می‌رسد، طبقات و نهادهایی که بر روی زمین، حول دین روییده‌اند، به طور طبیعی مورد توجه متفکر قرار می‌گیرند. یکی از آن نهادها، بل‌که برجسته‌ترینشان، نهاد روحانیت است و به همین سبب، مرحوم شریعتی توجه خاصی را معطوف این طایفه کرد و درباره‌ی آن‌ها سخن گفت و البته اختلافات و مخالفت‌های بسیار هم برانگیخت. ولی علی‌أی‌حال، آن‌چه در کار او فوق‌العاده اهمیت داشت، معطوف کردن توجه انسان‌ها به این جانب، و درآوردن شناخت دین از انحصار یک طبقه بود و از این لحاظ، باید او را پیش‌گام تفکر دموکراتیک کردن فهم دینی دانست.

مرحوم شریعتی با لفظ دموکراسی، چندان بر سر مهر نبود و به دلیل این که دموکراسی با کاپیتالیسم، با سرمایه‌داری، و با آلودگی‌های استعماری، که محصول سرمایه‌داری است، یک‌جا و عجین می‌دید، چندان از این ترمینولوژی* استفاده نمی‌کرد. ولی آن‌چه او در عمل انجام داد، دموکراتیزه کردن و پلورالیستیک کردن فهم دینی بود. همین که او نشان داد وجوهی از دین هست که شناختشان از طریق تعلیم و تعلم‌های سنتی برنمی‌آید، همین که او نشان داد وجوهی از شناخت دین هست که حتّی برای شناختن چهره‌ی آسمانی دین به شناخت آن‌ها حاجت است و آن‌ها وجوهی اجتناب‌ناپذیرند که باید مورد توجهشان قرار داد، همین نعمت بزرگی است. این دری را به روی جامعه‌ی فکری و روشن‌فکری دینی می‌گشاید که از آن پس، برکات بسیار از آن در بیرون خواهد آمد.

چنین بود که مرحوم شریعتی، به جامعه‌شناسی دین پرداخت. بسیاری از کارهایی که ایشان کرده است، تحت همین مقوله قابل طبقه‌بندی است. شریعتی متکلم نبود، مفسر نبود؛ یک روشن‌فکر دینی بود. از بیرون در دین نظر می‌کرد؛ نه از درون. مورخ بود و لذا، به دین نگاه مورخانه می‌کرد. به همین سبب، نمی‌توانست از تحولاتی که در دین پدید آمده است بی‌خبر، و نسبت به آن‌ها بی‌اعتنا باشد.

انگشت نهادن بر چهره‌های تحول‌پذیر دین در جامعه‌ی دینی، همیشه آدمی را متهم می‌کند. آن‌چه دین‌داران از دین می‌فهمند، جنبه‌ی ثابت آن است. آن‌ها در دین، دنبال ثبات و

---

* Teminology

یقین می‌گردند. اگر کسی دست آن‌ها را بگیرد و خلاف جهت جریان شنا کند و به آن‌ها بگوید که چهره‌های غیر دینی، چهره‌های عرضی، چهره‌های تاریخی و چهره‌های تحول‌پذیر و تغییرپذیر هم در دین وجود دارند و اگر به آن‌ها بگوید که برای فهمیدن آن چهره‌های ثابت، گزیر و گریزی نیست از این که آن چهره‌های متغیر هم شناخته شوند، چنین کسی مطعون و متهم به بی‌حرمتی نسبت به مقدسات می‌شود و این عین آن چیزی بود که برای شریعتی پیش آمد و برای هر کسی که در این خطه‌ی خطرناک پا بگذارد نیز پیش خواهد آمد و باید انتظار آن را ببرد.

جامعه‌ی عامی و مقلد دین‌داران، بیش‌تر ثبات‌پسند است تا تغییرپسند. بیش‌تر یقین‌پسند است تا شک‌گرا. و مایل نیست به سوی اموری برود که را به تجدید نظر در اندیشه‌ها و اعتقادات خود دعوت می‌کند. نمی‌پسندد که جسد محبوب او را روی میز تشریح بگذارند و بند از بند و تار از پور او جدا کنند. چنین چیزی را بی‌حرمتی نسبت به آن موجود مقدس می‌شمارد. او مایل است دین را، زنده یا مرده، متبرک و مقدس بداند و نمی‌تواند ببیند که دستی به بی‌حرمتی به سوی آن دراز شود. به همین سبب، جامعه‌ی دینی، کسانی مثل شریعتی، مثل جامعه‌شناسان دین، و مثل معرفت‌شناسان دین، که از بیرون به دین نظر می‌کنند و دست به جراحی و نقادی دین می‌برند را چندن برنمی‌تابد و محترم نمی‌شمارد و آن‌ها را مطعون به بی‌حرمتی نسبت به دین می‌کند.

نقد دین، چنان‌که گفتم، در جامعه‌ی دینی دشوارترین کار است و نقد دین همواره از راه نقد نهادهای دینی، نهادهایی که حول دین تنیده شده و رسمیت و تحقق یافته است، پدید می‌آید و مرحوم شریعتی دست به چنین کار خطرناک و دشواری برده بود؛ آن هم به دلیل این که مورخانه در دین نظر می‌کرد.

کار شریعتی در جامعه‌ی ما، به این دلیل جدید بود که اوّلاً مرحوم شریعتی، دین را جدی گرفته بود. من به‌هیچ‌وجه باور ندارم ـ آن‌طور که بعضی گفته‌اند و خواسته‌اند چنین وانمود کنند ـ که «شریعتی یک روشن‌فکر لائیک بود، امّا چنین تشخیص می‌داد که دین در جامعه محترم است، لذا، اندیشه‌های خود را در قالب دین بیان می‌کرد.» این حرف انصافاً مقبول نیست. مرحوم شریعتی، جداً آدم متدینی بود و به بزرگانی مانند امام حسین (ع)، زینب (س)، علی (ع)، ابوذر، و پیامبر (ص) عشق می‌ورزید. همان عنصر و گوهری که ما در عشق‌ورزی سراغ داریم، در کار و سخنان شریعتی می‌یابیم. بدون تردید، این‌ها شخصیت‌های محبوب و محترم او بودند. مرحوم شریعتی با دیانت شوخی نمی‌کرد، با خودش شوخی نمی‌کرد؛ این‌ها را جدی می‌گرفت و به طور جدی مطرح می‌کرد.

اگر پاره‌ای از دین‌داران عوام ما تصور کرده‌اند که مقتضای دین‌داری این است که دیگران را به سست‌عقیدگی متهم کنند، این اقتضای عوامیت آن‌ها است. امّا تحقیق به ما می‌گوید که قصه از این قرار نبوده است. امکان ندارد کسی با خوشد شوخی کند، امّا خلق او را جدی بگیرند. آدمی تا خود با خویشتن تسویه حساب نکرده باشد، جدی نباشد، مسأله‌ای را برای خود روشن نکرده باشد و به بصیرت نظری نرسیده باشد، نمی‌تواند در دیگران آتش بزند و

دیگران را هم بر سر مهر یا قهر بیاورد و آن‌ها را هم روشن سازد و روشن‌گری کند. به همین دلیل بود که شریعتی، علی‌رغم آن همه مخالفتی که در جامعه‌ی دینی ما با او می‌شد و آن همه جناح‌ها که بر او شوریدند، سخنش مؤثر افتاد.

سخن کز دل برون آید
نشیند لاجرم بر دل

و او، سخن از عمق دل می‌گفت. بنابراین، اگر به تشریح و نقد دین می‌پرداخت، این نقد و تشریح، یک نقد و تشریح مسؤولانه و متدینانه و از درون بود؛ نه یک نقد مخرب و ویران‌گر، که اره کردن پایه‌های دین و بریدن این شاخسار و محروم کردن مردم جامعه از این نعمت و حقیقت را هدف گرفته باشد. او واقعاً به این امر عقیده داشت و در پای آن جان‌فشانی کرد و عمر و حیات و رفاه و زندگی و سرنوشت خود را در پای آن ریخت.

مرحوم شریعتی در باب خود شریعت، یعنی احکام دینی هم، عمل و رأی خاصی داشت و پاره‌ای از مخالفان شریعتی در زمان حیات خود او، و نیز امروز، او را به بی‌عملی متهم کرده‌اند. گفته‌اند که او در مقام عمل به احکام دینی کاهل بود، چندان به آن‌ها اعتنا نداشت. یکی از بزرگان، که از مخالفان درجه‌ی اوّل مرحوم شریعتی بود و نام او را نمی‌برم، گفته بود شریعتی غسل هم نمی‌کرد، یا به طهارت و نجاست خود اعتنایی نداشت. این‌ها انواع مواجهه‌هایی بود که جامعه، روحانیت، مردم دین‌دار و روشن‌فکران لائیک با شریعتی کردند و البته همه‌ی آن‌ها قابل بررسی است. برای یک روشن‌فکر دینی، رفتن به سراغ جوانب اسرارآمیز دین ـ جوانبی که حکمت آن‌ها چندان روشن نیست ـ دشوارترین کار است.

به گمان من، مرحوم شریعتی در مسأله‌ی احکام و آداب دینی، دو مشکل داشت: یکی این که پاره‌ای از احکام و آداب دینی هستند که اگر از چشم افراد بیرون از دین در آن‌ها نظر کنیم، حکمت و مصلحت روشنی در آن‌ها نمی‌بینیم و دیگر آن که مرحوم شریعتی می‌دید حاملان این بخش از دین، یعنی آن‌چه احکام و آداب فقهی نامیده می‌شود، درست کسانی هستند که او با آن‌ها مسأله دارد، یعنی طایفه‌ی روحانیت؛ کسانی که حامل قشر دین بودند و احکام و آداب فقهی را به مردم تعلیم می‌کردند، همان کسانی که آداب نماز و روزه و غسل و تیمم و حج و غیره را به مردم می‌آموختند، درست همان کسانی بودند که شریعتی با آن‌ها مسأله داشت. به همین سبب، با نگاه دین‌شناسانه، شما در کارهای شریعتی کمتر می‌بینید که او به این‌گونه امور بپردازد. امّا به نظر او، با ضعیف شدن احکامی مثل امر به معروف، نهی از منکر، و جهاد، پایه‌های تمدن هم سستی خواهد پذیرفت. بنابراین، یکی از راه‌های دوام و قوت تمدن را آن می‌دانست که امر به معروف و نهی از منکر* در جامعه روان باشد. فقط این‌ها، آن چند ادب دینی‌اند که در آثار شریعتی بر آن‌ها تأکید و احترام رفته است و

* جامعه‌ی اسلامی، نه‌تنها علما و شخصیت‌های رسمی سیاسی، بل‌که همه‌ی افراد ـ افراد توده، زبده، روشن‌فکر، بازاری، و هر کسی ـ مسؤول امر به معروف و نهی از منکرند و این خود به خود، جامعه‌ی اسلامی را به حرکت و انقلاب دائمی و ساختن و خراب کردن همیشه درمی‌آورد. در جامعه‌ی اسلامی، هیچ‌کس نمی‌تواند در زندگی‌اش حالت بی‌تفاوتی و بی‌طرفی داشته باشد. چون مسؤول است. (مآ۱۷، ص۶۶ و ۶۷)

او از میان بقیه‌ی آداب دینی و فروع فقهی، این عناوین را به عنوان واجبات یک فرد متدین و مسلمان بیرون کشیده و مورد توجه قرار داده و اهمیت آن‌ها و معنایی را که در آن‌ها نهفته است، گوش‌زد کرده و توجه ما را به آن‌ها معطوف می‌سازد و می‌خواهد که این آداب، در جامعه‌ی دینی زنده باشند و مسلمانان به معانی آن‌ها نیز وقوف داشته باشند.

آخرین نکته‌ای که در باب شریعتی و پیام‌های او می‌خواهم ذکر کنم، تأکید شریعتی بر بازگشت به خویشتن و رهایی از مسخ و ازخودبیگانگی است. شریعتی خود مدعی است که در جامعه‌ی ایرانی، اوّلین کسی است که مسأله‌ی الیناسیون و مسخ و ازخودبیگانگی را مطرح کرده است. شاید در هیچ مورد دیگری شریعتی چنین ادعایی نکرده باشد که مبدع یک رأی است. ولی در این مورد، این را به صراحت گفته است. این که بازگشت به خویشتن چیست، این که رهایی از مسخ شدن، از جن‌زدگی و ازخودبیگانگی چه‌گونه صورت می‌پذیرد، داستان مفصلی است و باید به آثار خود مرحوم شریعتی مراجعه کرد. در این‌جا شریعتی هم تجربه‌های خود را در میان آورده است و هم به دوستی‌هایی که با «فرانتس فانون» و دیگران داشته و آن اندیشه‌های انقلابی و اندیشه‌های فلسفی‌ای که از کسانی مثل سارتر و ـ البته اگر نسب فلسفی آن‌ها را بگیرید ـ هگل و امثال آنان فرا گرفته اشاره کرده است. از این طریق، او مسأله‌ی الیناسیون را در جامعه‌ی ما مطرح کرد.

سؤال بسیار دشواری که شریعتی و نظریه‌ی او همواره با آن روبه‌رو بود، این است که این «خویشتن» کیست که ما باید به او برگردیم؟ خویشتن ایرانی است؟ خویشتن اسلامی است؟ خویشتن شیعی است؟ کدام خویشتن است؟ ما می‌توانیم ده‌ها خویشتن برای خود تعریف کنیم. نزد مرحوم شریعتی آن‌چه مهم بود، این بود که ایرانیان و مسلمانان، که مخاطبان اصلی و عمده‌ی او بودند، در درجه‌ی اوّل، باید «آزاده» باشند. بازگشت به خویشتن یک پیام مهم دارد و آن این است که آدمی باید از آن‌چه غیر خویشتن است، رها و سبک‌بار شود. این جنبه‌ی سلبی این رأی و نظریه است و جنبه‌ی اثباتی‌اش، بخش دشوارتر کار را تشکیل می‌دهد. از هر آن‌چه بیگانه است باید رهایی جست. از حرّیت، شرط اوّل برای خود شدن و به خود رسیدن است. آدمی که حرّ و آزاده نیست، نه دینش دین است و نه کفرش کفر. آدم اسیر، مقلد، بیگانه‌پرست، آدمی که بیگانه در او رخنه کرده است و آدمی که شخصیت او از تمامیت برخوردار نیست، کفر و ایمانش چندان ارزشی ندارد. لذا، در حقیقت، مرحوم دکتر شریعتی، همراه با رهبری‌های انقلابی جهان سوم، همراه با متفکران انقلابی دوران خودش، به یک عنصر ماقبل دینی در جامعه‌ی دینی دعوت می‌کرد و این عنصر، فوق‌العاده مهم بود. حرفش این بود که قبل از این که ما سخن از دین‌داری و بی‌دینی بگوییم، باید انسان‌های سالمی باشیم، برخوردار از تمامیت «هویت». اگر این برخورداری نباشد، اگر بیماری و کاستی در شخصیت ما باشد، در آن صورت هرچه از آن پس درمی‌آید و به ما افزوده می‌شود، ملوّن به لون ما و مصبوغ به صبغه‌ی شخصیت ما خواهد شد و همان رنگ را خواهد گرفت که ما داریم و لذا، همان معایب هم در او تجلی خواهد کرد. به نظر من، توجه به این عنصر فرادینی ماقبل

دینی، که لازمه‌ی دین‌داری است، جزء عناصر مهم در اندیشه و عملکرد مرحوم شریعتی بوده است.

اجازه دهید به اختصار، به عبرت‌هایی که از نهضت دکتر شریعتی می‌گیریم، بپردازیم. یکی از کتاب‌هایی که دو سال قبل از بنده منتشر شد، *قصه‌ی ارباب معرفت* بود. این کتاب، مقالاتی را در بر دارد که من در خصوص پاره‌ای از ارباب معرفت نوشته‌ام. ارباب معرفت، عبارتند از غزالی، حافظ، مولوی، فیض کاشانی، و در انتها هم مرحوم دکتر شریعتی. نام کتاب هم، چنان‌که می‌دانید، از آن بیت زیبای حافظ اخذ شده است:

جان‌پرور است قصه‌ی ارباب معرفت
رمزی برو بپرس و حدیثی بیا بگو

ما محرمان خلوت انسیم، غم مخور
با یار آشنا سخن آشنا بگو

در مقدمه‌ای که بر این کتاب نوشتم، شرح بسیار بسیار مختصری از برخورد خود را با مرحوم شریعتی آورده‌ام. از وقتی که دانشجو بودم و بعد از آن که افسر وظیفه بودم، به حسینیه ارشاد می‌رفتم و در سخنرانی‌های مرحوم شریعتی شرکت می‌کردم. وقتی هم به انگلستان آمدم و دانشجو بودم، مرحوم شریعتی در سال ۵۶، به عنوان فراری از ایران، به انگلستان آمد و به «ساوت‌همپتن» رفت. ما انتظار داشتیم که او را در آن‌جا ببینیم و از حضور در محضر او بهره ببریم. امّا یک روز صبح، یکی از دوستان عزیزم، گریه‌آلوده به من زنگ زد و گفت که دکتر وفات کرده است و باید به ساوت‌همپتن برویم. به آن‌جا رفتیم و متأسفانه با جسد سرد او در سردخانه‌ی بیمارستان دانشگاه ساوت‌همپتن روبه‌رو شدیم و همان‌جا در لندن، جسد ایشان را غسل دادیم و برای از دست دادن صاحب چنان اندیشه‌هایی، به غم‌خواری نشستیم. در آن مقدمه آورده بودم که روحانیت در مواجعه‌ی با مرحوم شریعتی، آزمونی تاریخی را از سر گذراند و مواجهه‌ی او با مقولات مشابه، نشان خواهد داد که چه‌قدر از جای پیشین خویش جنبیده است.

و من می‌خواهم در همین زمینه سخن بگویم که ما، به مثابه‌ی یک ملت، به مثابه‌ی روشن‌فکران، به مثابه‌ی افرادی که نسبت به مواریث تاریخی خود حساسیم، چه‌قدر از جای پیشین خود جنبیده‌ایم. این جنبیدن‌ها را در نظر و با نظرورزی نمی‌توان روشن و حل کرد. باید در تجربه‌ی عملی دید. وقتی محرّکی هست و پاسخی، باید دید که آیا پاسخ‌ها ما به آن محرّک عوض شده است، یا این که همان پاسخ‌ها را تکرار می‌کنیم. اگر همان پاسخ‌ها تکرار بشوند، علامت این است که ما از جای خود پیش‌تر نیامده‌ایم، نجنبیده‌ایم، عوض نشده‌ایم. پیام همه‌ی انبیاء و اولیا همین بود. نقل می‌کنند که ابوسعید ابوالخیر، در مرو به مسجدی رفت. مسجد فوق‌العاده شلوغ بود، به طوری که درون مسجد جایی نبود. کسانی بیرون در مسجد ایستاده بودند. بوسعید بر منبر نشست. کسانی که بیرون مسجد بودند، می‌خواستند داخل بیایند و از سخنان بوسعید استفاده کنند. مؤذن مسجد برخاست و به مردم گفت: هر کس از هر جا که هست، یک قدم پیش‌تر بیاید تا جا برای آیندگان بازتر شود. مردم این کار را

کردند و نشستند و بوسعید آغاز به سخن کرد و گفت: ای مؤمنان! پیام همه‌ی انبیاء و اولیای خداوند همین بوده است که هر کس از آن‌جایی که هست، یک قدم پیش‌تر بیاید. این بگفت و از منبر فرود آمد.

حقیقت مطلب همین است. این پیام همه‌ی بزرگان، انبیاء، اولیا، و دوستا خداوند بوده است: هر کس از آن‌جا که هست، یک قدم پیش‌تر بیاید. ما حالا باید محاسبه کنیم ببینیم که پیش‌تر آمده‌ایم یا نه؟ شاخص‌ها و معیارها هم، همین شخصیت‌های تاریخی‌اند. ما اگر بخواهیم ببینیم که پیش‌تر آمده‌ایم یا نه، به عنوان مثال، باید ببینیم چه‌قدر بیش‌تر به شناختن بوعلی‌سینا نائل شده‌ایم. چه‌قدر آثار او را کاویده‌ایم و در پرتو نورهای تازه، او را شناخته‌ایم. اگر حرف‌های ما همان حرف‌های مردم و علمای دو قرن قبل باشد، معنایش این است که به لحاظ «زمانی» دو قرن پیش آمده‌ایم. امّا به لحاظ «معرفتی»، در همان دو قرن قبل توقف کرده‌ایم و هکذا. این معیار خوبی است.

شما ببینید در مورد دکتر شریعتی، ما چه مسائلی داشتیم و در زمان خود او، با او چه می‌کردند، مواجهه‌ها از چه جانبی بود؟ مرحوم شریعتی، چنان که آوردیم، فرد متدینی بود. یکی از درس‌هایی که از نهضت او می‌گیریم این است که در جامعه‌ی دینی ایران، که هنوز عمقاً و قلباً به رشته‌ای از محبوب‌های دینی عشق و ارادت می‌ورزد، سخن کسانی که از این دریچه و روزن سخن می‌گویند، از سخن هر کس دیگری مؤثرتر خواهد افتاد. زیرا دل مردم را تسخیر خواهد کرد. خطاب کردن با دل مردم کار آسانی نیست. امّا اگر کسی کلید آن را به دست آورد، از آن پس، ورود در آن عرصه و فتح این منطقه‌ی عظیم و پربرکت، در اختیار اوست. مرحوم شریعتی از این نعمت، نعمت مغتنم، کلید دل‌های مردم را در دست داشت و برای این دل‌ها، خوراک و روزی فراهم کرد.

مواجهه‌هایی که با شریعتی شد، عمدتاً برای این بود که او را در چشم جامعه‌ی دینی موهون کنند و بگویند او حقیقتاً دین‌دار نیست. این کار از چند جانب آغاز شد و انجام پذیرفت و البته به طور نسبی هم موفق افتاد. در عمل‌های شخصی دکتر شریعتی طعن زدند که او نسبت به آداب دینی، آدم کاهلی است. از همه‌ی این‌ها بالاتر، در عقیده‌ی او طعن زدند. طعن در عقیده‌ی او از دو جانب صورت گرفت. یکی از ناحیه‌ی تحصیلات او، که تحصیلات او تحت نظر پروفسورهای یهودی در فرانسه صورت گرفته است و لذا، مغزی که واجد آن اندیشه‌هاست، نمی‌تواند به‌ترین مبلغ و شارح اندیشه‌های دین باشد. به‌علاوه، از طریق اعتقادات درون دینی هم به او طعن زدند و آن مسأله‌ی ولایت بود.

در جامعه‌ی شیعه، مهم‌ترین چیز، مسأله‌ی ولایت است؛ آن هم نه ولایت پیامبر، ولایات امامان و پیشوایان شیعی. این یکی از نکته‌های عجیب در جامعه‌ی دینی ایران است و من بار تقصیر آن را به گردن رهبران فکری جامعه می‌نهم که توضیح کافی برای مردم ما نداده‌اند که ولایت، اگر هم هست، منشأش شخص پیامبر است و از طریق او به دیگران تسرّی پیدا می‌کند. بنابراین، چه‌گونه می‌توان به کسی که نسبت به پیامبر اسلام عشق و ارادت می‌ورزد، بی‌ولایت گفت؟ در اندیشه‌ی دینی، سرچشمه‌ی همه‌ی ولایت‌ها او است. دیگران،

حتّی امامان شیعه، همه از او کسب ولایت می‌کنند. امّا با کمال تأسف و تعجب، استفاده از بی‌خبری مردم و سوءفهم و تحریف اندیشه‌ی دینی به جایی رسید که گفتند دکتر شریعتی ـ که پیروان وهابیت عربستان سعودی را شیعه‌ی غالی، یعنی شیعه‌ای که در مورد اهل بیت اهل غلوّ است، می‌خواندند ـ ولایت ندارد، اعتقادی به ولایت امامان شیعه ندارد. یکی از روحانیونی که باز از او نام نمی‌برم و در آن موقع فوق‌العاده فعال بود و زمانی سمت مهمی در حسینیه ارشاد داشت و بعداً کنار رفت، در جایی بعد از انقلاب اعتراف کرده بود که ما تهمت بی‌ولایتی را به شریعتی زدیم، چون می‌دانستیم که این اتهام در جامعه‌ی شیعه، سنگین‌ترین تهمت است. امّا اگر حتّی به او بی‌دین می‌گفتیم، این‌قدر مؤثر نمی‌افتاد که به او بگوییم بی‌ولایت. و این تشخیص درستی بود. در آن جامعه، اگر به کسی بی‌دین بگویند، آن‌قدر خراشی بر شخصیت او وارد نمی‌آورد که به او بی‌ولایت بگویند و آن‌ها هم دقیقاً از این مسیر وارد شدند.

شریعتی چهره‌ی انقلابی هم داشت. چهره‌ی انقلابی او هم رفته‌رفته مورد خدشه قرار گرفت. همان موقع که مرحوم شریعتی وفات کرد و من در لندن بودم، پاره‌ای از روحانیان هم در لندن بودند و من در جلسه‌ای با آن‌ها نشسته بودم که به صراحت به من گفتند: شریعتی مأموریتی از طرف رژیم داشت که به خارج از کشور آمده بود و خدا خواست از دنیا برود تا مأموریت خطرناک و خیانت‌آلود خود را اجرا نکند. این را بعدها هم، البته به شکل‌های دیگری، در نوشته‌های خود آوردند.

آن‌چه باید به آن نظر کرد، این است که ما اینک، در سال ۱۳۷۵، یعنی نوزده سال پس از وفات مرحوم شریعتی، نسبت به سال ۱۳۵۶ در لندن، چه‌قدر جلو آمده‌ایم؟ یک روحانی بیمار در جامعه‌ی ما، که دستش به پاره‌ای از اسناد ساواک آن‌وقت می‌رسید، سه جلد کتاب منتشر کرد که یکی از مهم‌ترین اهدافش در انتشار این کتاب‌ها، آن بود که ثابت کند شریعتی ساواکی بوده است و البته از طرف طرفداران شریعتی بایکوت شد. ولی این که چنین کسی توفیق می‌یابد که بر سر چنین خزائنی از اسناد و مدارک بنشیند، آن‌طور گزینش بکند و آن‌طور آن‌ها را منتظر کند و پاره‌ای از جوانان ما را مغزشویی کند و برای مدتی آن‌ها را به این اندیشه‌های خام و یاوه معطل و مشغول بدارد، حکایتی است. ما که به آن اسناد دست‌رسی نداریم و علی‌الظاهر، هیچ‌کس دیگری هم به آن اسناد دست‌یابی ندارد؛ فقط خود ایشان دارد. امّا آن‌چه می‌توان درباره‌ی آن بحث کرد، بحث متدولوژیک است. باید به لحاظ روش‌شناسی در این باب نظر کرد و سخن گفت.

ما در روش‌شناسی علمی، اصلی داریم و آن این که روش، باید همگانی* باشد. معنا ندارد کسی بگوید که روشی وجود دارم، امّا فقط من بلدم و مطابق این روش ثابت کرده‌ام که فی‌المثل، فلان چیز فلان طور است. این، مثل آن می‌ماند که کسی ادعا کند ترازویی در خانه دارد و فلان شیء را با این ترازو می‌کشد و وزن آن را معلوم می‌کند. امّا نه آن شیء را نشان

* Public

می‌دهد و نه آن ترازو را. ولی در عین حال، از ما می‌خواهد که سخن او را قبول کنیم. این که روش علمی نیست. فرد مزبور چنین کاری کرده است. یک رشته اسنادی را که در اختیار هیچ‌کس نیست، به شیوه‌هایی که کسی نمی‌داند چیست، از این‌طرف و آن‌طرف برداشته و سر هم کرده و بعد با بغض و کینه‌ی فوق‌العاده زیادی که از لحن و کلام او پیداست، آن‌ها را منتشر کرده و قومی را هم متحیر ساخته است. وقتی من این مطالب را گفتم و منتشر کردم، تنها جوابی که او به من داد، این بود که: «تو می‌خواهی همپالکی‌های خودت را تبرئه کنی!» مثل این که تبرئه کردن کسی فی‌نفسه عیب است! اگر کسی جرمی ندارد، باید تبرئه‌اش کرد و از او دفاع کرد. پاسخ فرد مزبور این نبود که این اسناد در اختیار دیگران هم می‌تواند قرار بگیرد، یا این که روش ما، فی‌المثل، انتخاب گزاف نبوده است، هیچ پاسخی از این دست در میان نبود. آن‌چه بود، این بود که کسی هست به نام دکتر شریعتی، و او باید علی‌أی‌حال محکوم شود و حالا که ما پاره‌ای اسناد در دست داریم، چاره‌ای نیست جز آن که این کار را بکنیم.

امّا علاوه بر انتقاداتی همچون ولایت نداشتن شریعتی و بی‌عمل بودن او، و چون‌وچرا در مورد مدارج و مدارک دانشگاهی‌اش، انتقاد دیگری نیز بر شریعتی وارد می‌شود که از ناحیه‌ی مخالفان انقلابی است. همچنان که گفتم، به اعتراف دشمن و دوست، مرحوم شریعتی نقش مؤثری در پدید آمدن این انقلاب داشته است و در این هیچ شکی نیست. جوانان ما در درجه‌ی اوّل، دل‌برده‌ی او بودند. از طریق او بود که گوش شنوا برای سخنان دیگران پیدا کردند و شهادت‌طلبانه به سراغ انقلاب رفتند.

تئوریزه کردن مفهوم انقلاب، تئوریزه کردن نقصان‌ها و کاستی‌هایی که در کار رژیم سابق بود، تئوریزه کردن اندیشه‌ی دینی و ایدئولوژیزه کردن آن، کارهای شریعتی بود. هیچ‌کسی نمی‌توانست آن موقع این کار را بکند و نکرد و او بود که آن‌ها را از این حیث مهیا و مسلح کرد. ولی کسانی که اکنون با انقلاب اسلامی بر سر مهر نیستند، یا از ابتدا آن را نمی‌پسندیدند ـ به دلایل خودشان که فعلاً محل بحث ما نیست ـ انتقاد تازه‌ای بر شریعتی کرده‌اند و آن نقد تازه این است که شریعتی در امر انقلاب هم سهیم بود. گویی گناه جدیدی برای او تراشیده‌اند! این از بدترین انواع تحلیل تاریخی است.

همه‌ی کسانی که با فلسفه‌ی تاریخ و با تحلیل تاریخ آشنایی دارند، به خوبی می‌دانند که نمی‌توان عواقب یک کار را ـ خوب یا بد، هر چه باشد ـ به پای عامل آن کار نوشت. اوّلاً نمی‌توان داوری‌های ارزشی را در تاریخ به میان آورد و مثلاً گفت فلان کار را که فلانی کرد خوب بود یا بد؛ و ثانیاً عواقب ناخواسته‌ی کاری را به پای فاعل آن عمل نمی‌توان نوشت.

خلاصه کنم. شریعتی همچنان در میان ما، از دو سو متهم است: از ناحیه‌ی دین‌داران، به بی‌عملی و بی‌ولایتی و همکاری با رژیم شاه و مأموریت داشتن از طرف او؛ و از ناحیه‌ی روشن‌فکرانی که علاقه‌ی دینی ندارند، به ربودن دل جوانان مسلمان به سوی دین، به مساهمت در امر انقلاب و احیاناً به خدشه‌دار بودن مدارج علمی‌اش. اکنون باید از خود پرسید ما چه‌قدر جلو آمده‌ایم؟ چه‌قدر از جای خود جنبیده‌ایم؟ و چه‌قدر شریعتی را فهم کرده‌ایم؟

در مورد روحانیان باید گفت که در طول چند سالی که از انقلاب گذشته، فقط یک کتاب از آنان در باب شریعتی منتشر شده است که آن هم کتاب فوق‌العاده بغض‌آلود و کینه‌توزانه‌ای است. در این کتاب، یادداشت‌های مرحوم مطهری در باب شریعتی آورده شده است. مرحوم مطهری وقتی کتاب‌های شریعتی را می‌خوانده، انتقادات خود را، احیاناً هم با لحنی تند، در حاشیه‌ی آن کتاب می‌نوشته است و در این کتاب، انتقادهای مجمل نسبتاً بدلحن چاپ شده است.

من در جایی گفته بودم که آدمیان یک جامه‌ی زیر دارند و یک جامه‌ی رو. وقتی در خانه‌اند، جامه‌ی زیر می‌پوشند و وقتی بیرون می‌آیند جامه‌ی رو بر تن دارند. کاری که این‌ها کرده‌اند آن است که متفکری را گرفته‌اند و با جامه‌های زیرش از خانه بیرون کشیده‌اند. مطهری آن یادداشت‌ها را برای خود نوشته بود. آن‌ها برای انتشار نبود. امّا بغض کسانی و دشمنی و شدت حرص آن‌ها برای تسویه حساب با شریعتی و ـ به تعبیر فرنگی‌ها ـ کوبیدن آخرین میخ بر تابوت او، آنان را وادار کرد که حتّی از این یادداشت‌های بسیار مختصر هم نگذرند و آن‌ها را هم منتشر کنند. این تنها نوشته‌ای بود که از قم و از طرف روحانیت و جامعه‌ی مدرسان در باب شریعتی، رسماً منتشر شد.

مقامات رسمی ما نیز از این حیث، کمتر اظهارنظر می‌کنند و جامعه‌ی روحانیت هم، اگر بدگویی نسبت به شریعتی نکرده باشد، به‌ترین کاری که کرده سکوت بوده است. جامعه‌ی روشن‌فکران لائیک ما هم نسبت به شریعتی بدگمان بوده‌اند و نقش او را در تحولات تاریخی ـ فرهنگی ما، نقش مثبتی ندانسته‌اند و جای راستینی که باید به او بدهند، نداده‌اند. این‌ها به دلیل عینی* نبودن داوری‌شان، و به دلیل این که دین‌داری و دین‌داران مسأله دارند، در تحلیل نقش آن‌ها به خطا می‌روند. در این میان، البته یک چیز امیدوارکننده است و آن همان مخاطبان اصلی مرحوم شریعتی‌اند.

مرحوم شریعتی خود می‌گفت که با کسانی سخن می‌گوید که از نعمت محرومیت برخوردارند. می‌گفت آن‌هایی که میزی دارند، کاسبی‌ای دارند، شغلی دارند، منفعتی دارند، همان تعلقشان به آن‌ها بس. من با دانشجویان که از نعمت محرومیت و عدم تعلق برخوردارند سخن می‌گویم. حرف‌های من برای اینان شنیدنی‌تر و پذیرفتنی‌تر است. باید گفت این قشر، خوش‌بختانه همچنان به شریعتی وفادار مانده‌اند و پیام او در میان آن‌ها، همچنان مؤثر است.

بنده چون گاهی در مرکز و محور این‌گونه مراجعات قرار دارم، از این جهت این را متذکر می‌شوم که دانشجویان مسلمان در کشور ما ـ که تعدادشان هم رو به فزونی است ـ آتش اشتیاقشان نسبت به اندیشه‌های شریعتی فرو ننشسته است و چون نسبت به او بی‌مهری رسمی هم می‌بینند، این آتش شوق فزونی بیش‌تری هم می‌پذیرد. متأسفانه تبلیغات رسمی ما در حال حاضر، نسبت به دو متفکر جفا می‌کند؛ یکی مطهری و دیگری شریعتی. به شریعتی جفا می‌کند، زیرا در مورد کسی که تا سن چهل سالگی، نزدیک به سی و چند جلد

---

* Objective

کتاب پدید آورده است ـ که در میان آن‌ها آثار ناب بسیار می‌توان پیدا کرد ـ در طول سال، نیم‌جمله‌ای هم از مراکز رسمی یا صدا و سیما شنیده نمی‌شود. این جفای رسمی‌ای است که به او می‌رود. گرچه همان‌طور که گفتم:

بعد از وفات، تربت ما در زمین مجو
در سینه‌های مردم عارف مزار ماست

او در سینه‌های جوانان مزار دارد و یادش زنده است. امّا به مطهری هم جفا می‌کنند. چون آن‌قدر از او یاد می‌شود و آن‌قدر او را دستمالی می‌کنند که از توجه عالمانه‌ای که باید مصروف او گردد، کاسته می‌شود. وقتی قدرت و حکومت پشت سر فکری قرار گرفت، حتّی اگر آن فکر حق و عالی باشد، مردم استشمام می‌کنند که آن قدرت یا حکومت در مطرح کردن آن فکر، منافع و یا غایاتی را جست‌وجو می‌کند. شأن فکر این است که خود چندان پرقدرت باشد که راه خود را در جامعه باز کند. حاجت ندارد او را به ضرب و زور به پیش ببرند. ولی اگر ضرب و زور در میان بود، این علامت ضعف و ناتوانی آن فکر است. اگر فکر مطهری و امثال او قوتی و قدرتی دارد، حاجت به این همه تبلیغ نیست. «مشک آن است که خود ببوید، نه آن که عطار بگوید.» اگر آن مشک است و خوش‌بوست، خودش فریاد خواهد زد. به تعبیر مولوی:

عشق بوی مشک دارد لاجرم رسوا شود
چاره نبود مشک را خود از چنین رسوا شدن

مشک فریاد می‌زند که من این‌جا هستم، مرا ببوید، از من بی‌اعتنا مگذرید. امّا وقتی کسانی خواستند که به نحو مصنوعی، ولو نیک‌خواهانه، اندیشه‌ای را مطرح کنند، از قوت و حرمت او خواهند کاست. لذا دستگاه تبلیغاتی ما در حقیقت، در حق این دو متفکر جفا می‌کند. گو این که داوری من این است که خود مرحوم مطهری هم در حق شریعتی جفا کرد و آن‌چنان که باید، حق او را نگزارد، حرکت او را ننهاد، و کتباً و لفظاً سخنانی درباره‌ی او گفت که نه در شأن مطهری بود و نه در شأن شریعتی. این نکته‌ی اوّل در باب عبرتی که ما از حرکت شریعتی می‌آموزیم.

نکته‌ی دوم که لازم می‌دانم مطرح شود، این است که زنده بودن پیام شریعتی و نفوذ و قدرت ماندگار او، نشان می‌دهد که روشن‌فکری در جامعه‌ی ما زنده است. من این را به همه‌ی کسانی که در این راه گام برمی‌دارند و امیدی برای آینده می‌آفرینند می‌گویم. نه اندیشه‌ی دینی در جامعه‌ی ما خفته است و نه روشن‌فکری دینی. اگر روشن‌فکری دینی، چنان که باید، مسیر و موقع خود را بشناسد و بر جاده‌ی صواب گام بردارد و مجهز و مسلح به اندیشه‌های نو باشد و از دلیری و دردمندی‌ای که شریعتی داشت برخوردار باشد، باید بداند که کامیابی و توفیق در انتظار اوست. راه اصلاح فکری در جامعه‌ی ما، همچنان راه اصلاح دینی است. بنده به آن قولی که مارکس گفت، کاملاً واقف و معترفم که بزرگ‌ترین نقد، نقد اندیشه‌ی دینی است و بر این می‌افزایم که در یک جامعه‌ی دینی، موفق‌ترین مسیر برای اصلاح، مسیر دینی است؛ به شرط آن که کسی هم دین‌شناس باشد و هم دردشناس، هم

از دلیری کافی برخوردار باشد و هم از توان‌مندی و هنرمندی کافی. چنین معجون و مرکبی می‌تواند گره‌هایی را به سرپنجه‌ی تدبیر خود باز کند که دست‌های دیگر از گشودن آن عاجزند.

مطلب آخر این که مرحوم شریعتی به همه‌ی معانی و تعاریفی که تاکنون در سخنان گذشته‌ی من رفته است، یک روشن‌فکر دینی بود. هم چندمنبعی بود، هم متعلق به روزگار جدید بود، و هم از راه دین ارتزاق نمی‌کرد. همه‌ی این معانی و ارکان در وجود او جمع بود و این‌ها همان است که او را چنین وجود عزیزی کرده که هم از لحاظ نظری و هم از لحاظ شخصیتی، الگو و قابل پیروی است. امیدوارم که همچنان یاد او و پرچم شخصیت او بر تارک تاریخ ما در اهتزاز باشد. دل‌هایی که از طریق او به سوی محبوب‌های دینی ربوده شده است، همچنان عاشق بمانند و خداوند ما را از چنین عاشقانی برخوردارتر بدارد.

پاسخ به چند پرسش

• آیا مرگ دکتر شریعتی طبیعی بوده است یا خیر؟

من این موضوع را در یکی از کتاب‌هایم هم توضیح داده‌ام. در حدی که بنده اطلاع دارم، بله. مرگ مرحوم شریعتی در انگلستان طبیعی بود و هیچ قرینه‌ای که دلالت بر قتل یا جنایتی داشته باشد، به دست نیامده است. مرحوم شریعتی از نظر سلامت، البته بدن سالمی داشت؛ امّا سیگاری بود. تقریباً غذا نمی‌خورد. چای می‌نوشید و سیگار می‌کشید. در جریان خروج از ایران، تحت فشار روحی ـ عصبی بسیار شدیدی بود. به انگلستان که آمد، منتظر بود که دخترانش به او بپیوندند. از ایران به او تلفن زده بودند که دخترانش از فرودگاه گذشته‌اند و در راه لندن هستند. ولی مدت‌ها در فرودگاه ایستاد و دخترانش نیامدند. فوق‌العاده نگران و ناراحت بود، تا این که آن‌ها نهایتاً رسیدند. امثال این فشارهای روحی وجود داشت و قبل از آن نیز نزدیک به بیست ماه را در زندان و سلول انفرادی گذرانده بود. قبل از زندان هم برای مدتی زندگی مخفی و نیمه‌مخفی داشت. مجموع این شرایط، البته او را مستعد سکته کرده بود و قلبش را از هر حیث تحت فشار قرار داده بود. آن‌جا که آمد، آن اتفاق تلخ به وقوع پیوست و ـ آن‌چنان که بعد هم گزارش دانشگاه «ساوت‌همپتن» نشان می‌داد ـ قرینه‌ای که دلالت بر قتل او باشد به دست نیامد و علی‌الظاهر باید مرگ ایشان را یک مرگ طبیعی تلقی کرد.

• آیا اندیشه‌ی دینی انسان، تحول و تکامل می‌پذیرد؟

پاسخ من مثبت است و در نوشته‌های خود هم این را آورده‌ام. تمام کتاب *قبض و بسط* بنده، اصلاً در صدد بیان همین فکر است. من آن‌جا سعی کرده‌ام توضیح دهم که معرفت دینی با چه مکانیزمی و به کدام سمت و سو تحول می‌پذیرد. اگر آن کتاب را ملاحظه کرده باشیم، عنوان اوّل آن، «قبض و بسط تئوریک شریعت» و عنوان فرعی کتاب، «نظریه‌ی تکامل معرفت دینی» است. بنابراین، تحول معرفت دینی نکته‌ای است که من به صراحت ابراز کرده‌ام و توضیحات لازم را درباره‌اش آورده‌ام. تنها هشداری که باید بدهم، این است که در تمام آن

نوشته‌ها و توضیحات، من میان «دین» و «معرفت دینی» فرق نهاده‌ام. آن‌چه تکامل می‌یابد معرفت دینی است و آن‌چه واجد ثبات است خود دین است، که عبارت است از مجموعه‌ی مطالب وحی شده. تفصیل بیش‌تر را باید در همان اثر ببینید.

• وقتی شما صحبت از نزول دین از آسمان به زمین می‌کنید، مرادتان چیست؟ مگر شناخت پیغمبر از جهان، تحت تأثیر شناخت وی از خودش، محیطش، و روابطش با محیط نیست؟ چه ملاک غیر دینی و عقلانی‌ای برای نزول دین از آسمان به زمین وجود دارد؟

ملاحظه کنید این یک سؤال جدی کلامی است. من الآن در مقامی نیستم که استدلال کنم بر این که دین آسمانی است، وحیانی است، و از طرف خدا آمده است. سخن من با جامعه‌ی متدینان بود. یعنی حرف من این بود که دین‌داران چنین اعتقادی دارند. البته برای اعتقاد خود دلیل هم دارند. چنین نیست که بی‌وجه و بی‌منطق سخن بگویند. من البته در مقام بیان آن دلایل نبودم. مرحوم شریعتی در یک جامعه‌ی دینی، برای مردم دین‌دار سخن می‌گفت و این‌ها جزء مفروضات است. مفروغٌ‌عنه است. یعنی همه در این مقدمات شریکند که این عالم ظاهری دارد و باطنی و شخصیتی هست به نام پیامبر که با باطن این عالم اتصالی دارد. این‌ها جزء اوّلین ارکان اندیشه‌ی دینی است که دنیا در همین ظاهر خلاصه نمی‌شود. ما ماتریالیسم را اعتقاد به همین ظاهر می‌دانیم و از آن برائت می‌جوییم و قائل به آن نیستیم. ماتریالیسم یعنی آن که این عالم غیبی ندارد، باطنی ندارد، هرچه هست همین صورت است، همین ظاهر است. این اندیشه، غیر دینی است. یعنی مغز و لبّ اندیشه‌ی سکولار همین است. امّا اندیشه‌ی دینی البته چنین نیست. برای این جهان، چهره و معنای دیگری نیز قائل است و پیامبران را کسانی می‌داند که با آن لایه‌های زیرین حقیقت هستی، اتصال و آشنایی دارند و از آن‌جا خبرهایی را به رمز یا به صراحت می‌آورند و برای ما می‌گویند.

ما معتقدیم حیات آدمی در حیات مادی خلاصه نمی‌شود و به پیامبران محتاجیم و بی‌اعتنایی به حیات معنوی در همین حیات مادی هم خدشه خواهد افکند و در حیات دنیوی هم از رفاه و سعادت کافی برخوردار نخواهیم بود. دین‌داران برای این موضوعات، منطق و دلیل دارند. منتها من در این گفتار، در بیان آن ادله‌ی متکلمانه نیستم. ولی نکته‌ای را می‌افزایم. این درست است که پیغمبر اسلام (ص) پیغمبر بود، ولی انسان هم بود. یعنی پیامبری او، انسان بودن را از میان نبرده بود و آن را تحت‌الشعاع قرار نداده بود. او به آن اندازه که انسان بود، متأثر از محیط خویش بود و از آن حیث که پیامبر بود، با باطن این عالم اتصال داشت و از آن‌جا خبر می‌آورد. و به همین دلیل پیامبر به مقداری که انسانیت او اقتضا می‌کرد، همان کارهایی را می‌کرد که هر انسان عربی در آن جامعه یا در آن روزگار می‌کرد. اگر می‌خواست بجنگد، با شمشیر می‌جنگید. برای او اسلحه‌ی خاصی از آسمان نمی‌آمد. اگر لباس می‌پوشید، همان لباس‌های دیگر عرب‌ها را می‌پوشید. اگر غذا می‌خورد، همان غذاها را می‌خورد. انسانیت پیامبر در سایه‌ی نبوت محو نشده است. آدمیت ایشان محفوظ است. زبانش عربی بود. همان مسائلی که در جامعه‌ی آن روز می‌گذشت، حتّی در پیام او و در وحی او آمده است. یعنی

رنگ آن‌ها را گرفته است. ولی مفسران باید این رنگ‌ها را کنار بگذارند و آن مغزی را که درون آن‌ها است، بیان کنند.

همه‌ی ما می‌دانیم وقتی در قرآن بهشت توصیف شده است، نعمت‌هایی در بهشت ذکر شده که نعمت‌های آشنایی برای عرب‌ها بوده است. نام یک میوه در قرآن نیامده که برای عرب‌ها ناشناس باشد. هرگز آناناس در قرآن ذکر نشده. چون عرب‌ها درباره‌ی آن چیزی نمی‌دانستند. یا مثلاً آن‌جا گفته نشده که در بهشت یک لذتی هم مثل پاتیناژ وجود دارد. برای این که کسی این ورزش‌ها و بازی‌ها را نمی‌شناخت. گفته شده که آب هست، درخت هست، موز هست؛ چیزهایی که برای عرب‌ها آشنا بود. پیامبر در آن جامعه سخن می‌گفت و برای رساندن پیام خود نیز از حرف‌های آن جامعه استفاده می‌کرد. منتها به تعبیر مولوی، «گندمش بستان که پیمانه است رد». همیشه در این‌جاها پیمانه‌ای داریم و گندمی که در پیمانه است. پیمانه را کنار بگذارد، گندمش را بگیر.

• آیا تمایل به ثبات، نوعی کاستی محسوب می‌شود یا خیر؟ آیا این مسأله که دین‌داران به دنبال ثبات در دین می‌گردند، نوعی کاستی است؟

نه، کاستی نیست. آن‌چه مهم است، این است که مصداق و متعلق این امر پیدا شود. یعنی ما به درستی بدانیم که در کجا به دنبال چه بگردیم. ثبات از آنِ چیست و تحول از آنِ کدام است. این‌ها نباید با یکدیگر مخلوط شوند. و الا در جایی که ثبات است باید طالب ثبات بود و در جایی که تغیر است طالب تغیر. عوض شدن جای آن‌ها با یکدیگر، چیزی است که باید مراقب آن بود و نباید در دام آن افتاد.

• سؤال من به طور واضح، این است که نقش دین در جامعه و اداره‌ی آن چیست؟

اگر این دوستمان مقاله‌ی «خدمات و حسنات دین» را خوانده باشند، من در آن‌جا رأی خود را در باب نقش دین در جامعه آورده‌ام. در یک جامعه‌ی دینی، همه‌چیز رنگ دین به خود می‌گیرد و در جامعه‌ی غیر دینی و سکولار هم همه‌چیز رنگ سکولار به خود می‌گیرد. این لُبّ مطلب و عمده‌ی سخن من است. امّا این رنگ دین گرفتن، در هر دوره‌ای به گونه‌ای ترجمه می‌شود و به گونه‌ای پیاده می‌شود. کسی نمی‌تواند فرمولی به شما بدهد که امروز چه‌طور است و فردا چه‌طور. درست مثل دریایی است که هر موجی بزند، بالأخره متعلق به آن دریا است، رنگ و بو و خصلت آن دریا را دارد. نمی‌تواند نداشته باشد. به طور طبیعی این‌طور است. امّا این که برای دین نقشی فوق جامعه قائل شویم، علی‌الظاهر امری است که فقط در عالم خیال ممکن است.

• آیا پیام شما این است که نمی‌توان اندیشه‌ی شریعتی را نقد کرد؟

چرا باید چنین استنباطی از سخن من شده باشد؟ بنده تمام کار شریعتی، اهمیت و عظمتش را در این دانستم که او منتقد دیگران بود. حالا چرا نتوان منتقد او بود؟ بنده خودم کوشیده‌ام این‌گونه باشم. غم‌خوار شریعتی بودن، امری دو سویه است. یعنی هم باید غم قوت‌های او را خورد و هم غم ضعف‌های او را. پرستیدن، مخصوص خداوند است. نه، چنین چیزی نباید از سخن من استنباط شود. نمی‌دانم دوستمان چه‌گونه چنین استنباطی کرده‌اند. نکته‌ی دیگری که ایشان گفته‌اند این است که در زبان و اندیشه و گفتار شریعتی، شوق و عشق و حماسه بود، نه عقلانیت. در این‌جا باید مراد خود را از عقلانیت مشخص سازیم. من با این بیان که کار شریعتی شور و عشق بود موافقم. آری؛ او فرد شوریده‌ای بود و این تعریف درستی از او است. وی واقعاً شوریده بود و خودش هم می‌گفت که من نمی‌توانم مثل یک محقق، سرد و آرام بنشینم و مسائل را تحقیق کنم. احساس او این بود که در تاریخ، با عده‌ای روبه‌رو است که واقعیتی را دزدیده و تحریف کرده‌اند و در چنین مواردی، معتقد بود که بحث تنها کارگر نیست و شور هم لازم است. همین‌طور است و شریعتی چنین بود. امّا من سخنی را به یاد شما می‌آورم که اقبال لاهوری در کتاب *احیاء فکر دینی* آورده است، که هیچ‌وقت، هیچ تمدنی، بر شور تنها بنا نشده است. نه شریعتی شوریده بود و لا غیر، و نه مکتبی که از آن دفاع می‌کرد فقط شور محض بود.

من در کتاب *قصه‌ی ارباب معرفت*، مطهری را با شریعتی مقایسه کرده‌ام. در آن‌جا گفته‌ام که افراد را می‌توان از روی محبوب‌هایشان شناخت. در آن‌جا نشان داده‌ام که شریعتی در درجه‌ی اوّل، مفتون و شیفته‌ی ابوذر بود و همه‌ی کار و حیات آکادمیک و انقلابی او از این شیفتگی نشأت می‌گرفت. ابوذر روحی بود که در جسم شریعتی و همه‌ی کارهای او دمیده شده بود. امّا مطهری شیفته‌ی فیلسوفان بود. او در آثار خود آورده است که چهره‌ای که در تاریخ، در درجه‌ی نخست او را مجذوب می‌ساخته، چهره‌ی یک حکیم بود؛ چهره‌ی ارسطو و بوعلی بود؛ نه چهره‌ی ابوذر. ولی شریعتی در آثار خود تقابل معناداری میان ابوعلی و ابوذر می‌افکند. او می‌گوید که یک اسلام فرهنگ و دانش داریم، که پیش‌گامش بوعلی است. و یک اسلام انقلاب و بینش داریم که پیش‌گام آن ابوذر است و شریعتی در اوّلین مرتبه، مفتون و شیفته‌ی ابوذر بود، نه بوعلی. او البته بوعلی را هم طرد نمی‌کرد. امّا معتقد بود بعد از این که ابوذرها کارهای خود را انجام دادند و بعد از این که آن شورها و عشق‌ها ورزیده شد و این مکتب پا گرفت و به گُل نشست و شکوفا شد، مجال برای ابوعلی‌ها فراهم می‌شود که بیایند و مکاتب فلسفی خود را بیان کنند و این سخن حقی است. ابن‌خلدون هم در آثار خود می‌گوید تمدن‌ها یا ـ مطابق تقسیم‌بندی‌هایی که او می‌کند ـ عمران، در درجه‌ی اوّل به اصحاب سیف نیاز دارد و بعدهاست که به اصحاب قلم نیاز پیدا می‌کند. یعنی شمشیرزن‌ها، شوریدگان، جنگ‌جویان، و عاشقان هستند که ابتدا تمدنی، عمرانی، و جامعه‌ای را پی می‌افکنند و وقتی کار آن‌ها به گل نشست و به مقصد رسید و چارچوب‌های لازم فراهم شد و استواری و صلابت لازم حاصل آمد، نوبت ارباب قلم می‌رسد.

ابتدا عاشقان راه را می‌گشایند و بعد عاقلان از راه می‌رسند. من با شما موافقم که کار شریعتی شوریده‌وار بود؛ عاشقانه بود؛ و به قول شاعر:

گر ما ز سر بریده می‌ترسیدیم
در محفل عاشقان نمی‌رقصیدیم

او از سر بریده نمی‌ترسید. ولی کارش همچون چراغی بود که مجال را برای صد عاقل فراهم می‌کرد. این را هم باید به خاطر داشته باشیم که عقل تنها راه نمی‌گشاید. عقل معمولاً احتیاج دارد که چراغی از عشق در کنار او باشد و راه را برای او روشن کند. به‌علاوه، در انتظارات خویش هم باید تأمل کنیم. چرا مایلیم که یک نفر همه‌ی کارها را بکند؟ گیرم که کسی عاشق خوبی است؛ آیا این کم چیزی است؟ البته اگر کسی هم عاشق خوبی بود و هم عاقل خوبی، که زهی سعادت:

گر هر دو شوی بلند گردی
نزد همه ارجمند گردی

ولی اگر کسی در یک مقام موفق شد، کار کوچکی نکرده است. یک نفر اگر دلیری ورزید، اگر هنرمند بود، اگر شجاع بود، اگر دردشناس بود، اگر فداکاری لازم را کرد؛ ولو شوریده‌سر بود، کم کاری نکرده و کم نعمتی نبوده است. همیشه هم می‌توان گفت که اگر بیش از این بود، نیکوتر بود. امیدواریم که عاشقان عاقل و عاقلان عاشق بر جمع ما، در جامعه‌ی ایران ما افزوده بشوند و این شمار، ان‌شاءالله در فزونی باشد.

شریعتی و جهان جدید*

کسی که سخنی برای گفتن داشته باشد، تا وقتی که سخن او زنده است، خود او هم زنده است. مولوی درباره‌ی خود می‌گفت:

ما چه خود را در سخن آغشته‌ایم
کز حکایت ما حکایت گشته‌ایم†

سخن‌گویان و متفکران، رفته‌رفته، خود به حکایت بدل می‌شوند. یعنی نه‌تنها حکایتی می‌شوند که دیگران آن حکایت را می‌سرایند و باز می‌گویند، بل‌که شخصیت و هویتشان در سخنانشان ذوب می‌شود و از آن‌ها چیزی جز سخن باقی نمی‌ماند و تا وقتی که آن سخنان پایدارند، آن شخصیت‌ها هم پایدارند. می‌توانیم به قوت بگوییم که مرحوم شریعتی، با تأثیر بزرگی که در جامعه‌ی ما و بر مردم ما نهاد، برای مدت‌های مدید، در میان ما زنده خواهد بود و زندگی خواهد کرد و مایه‌ها و ذخیره‌هایی که در کلام او بود، همچنان منبع الهام و منشأ استفاده‌های کلان خواهد بود. هیچ‌گاه از یاد نمی‌برم روز ۲۹ خرداد را، وقتی که در انگلستان، در لندن، دانشجو بودم. خبر داشتیم که مرحوم شریعتی به انگلستان آمده است و عازم بودیم که همراه با برخی دوستان به دیدن او برویم و اگر میسر شود، همکاری‌ای را با آن مرحوم آغاز کنیم. صبح زود بود که یکی از دوستان نزدیک به من تلفن زد و در حالی که گریه می‌کرد، از من خواست که به راه بیافتیم. در همان حالت گریه به من حالی کرد که اتفاق بدی برای مرحوم دکتر افتاده است.

به راه افتادیم. چند نفر بودیم. یکی از مسؤولان حسینیه‌ی ارشاد هم ـ که در آن ایام در انگلستان اقامت داشت و از نزدیک، امور خانواده‌ی مرحوم دکتر شریعتی را تمهید و تمشیت می‌کرد ـ با ما حرکت کرد. به بندر ساوت‌همپتن رفتیم. همان‌جایی که مرحوم شریعتی با اتومبیل شخصی از فرانسه به آن‌جا وارد شده بود. به منزلی رفتیم که مرحوم شریعتی شب گذشته را در آن‌جا گذرانده بود. ما را به اتاقی بردند. در آن اتاق هیچ‌چیزی نبود، جز یک تخت‌خواب و یک سطل پر از ته‌سیگارهای دود شده. معلوم بود که مرحوم دکتر، شب گذشته را به بیداری گذرانده است؛ همراه با کشیدن سیگارهای مکرر و متعدد، چنان که رسم او بود. برای ما تعریف کردند که مرحوم دکتر دیشب را تا نزدیک صبح بیدار بود و نماز صبحش را خواند و به بستر رفت و چون برای صبحانه خوردن دیر کرد، ما به اتاق او رفتیم. در را که باز کردیم، دیدیم که با صورت به روی زمین افتاده است. چندی از مرگ او نمی‌گذشت. حتّی جای بینی مرحوم دکتر بر روی موکت معلوم بود. پیدا بود که گرفتگی قلبی در کار بوده و از روی تخت که

---

* این سخنرانی در تاریخ ۲ خرداد ماه ۱۳۷۷ ایراد شده است.

† *مثنوی معنوی*، جلال‌الدین محمّد بن محمّد مولوی، به تصحیح عبدالکریم سروش، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵، دفتر سوم، ۱۱۴۷.

به پایین می‌آمده، حفظ کنترل ناممکن شده و با صورت به زمین افتاده است. دستش نیز بر روی سینه و قلبش بود.

به فاصله‌ی کمی مأموران را صدا زده بودند. آمبولانسی آمده بود و آن‌ها با معاینه‌ی مرحوم دکتر گفته بودند که مدت ۱۵ دقیقه است که از مرگ او گذشته است. او را به بیمارستان برده بودند. ما هم از همان‌جا به بیمارستان رفتیم. کسی را به سردخانه راه نمی‌دادند. من چون کارت دانشگاهم همراهم بود و کلمه‌ی دکتر بر روی آن نوشته شده بود، آن‌ها تصور کردند من پزشک هستم و به این دلیل، ما را به سردخانه‌ی بیمارستان راه دادند. در آن‌جا بود که مرحوم دکتر را به فاصله‌ی اندکی پس از وفات دیدیم. موهای بسیار بلندی که روی شانه‌ی او ریخته بود و چهره‌ی بسیار آرام و پاکی که به خواب رفته بود، کلمات و عبارات ناگفته‌ای را در چشم و دل انسان زمزمه می‌کرد و با زبان بی‌زبانی، فریادی در گلو خفته را در جان و جهان آدمی جاری می‌ساخت. در صورت او گرفتگی و قبض دیده نمی‌شد. من چهره‌ی آن روز او را هیچ‌وقت فراموش نمی‌کنم و هیچ‌وقت مرحوم شریعتی را آن‌قدر گشاده‌رو و فارغ‌بال و آسوده‌خاطر ندیده بودم.

تاریخی را با خود به وجود آورد و در این روز، آن تاریخ را ترک گفت و بار عظیمی را به دوش پسینیان و آیندگان نهاد تا به دنبال او بکشند. مرگ او آغازی دیگر بود و به تعبیر مرحوم اقبال لاهوری:

ای خوش آن شاعر که بعد از مرگ زاد
چشم خود را بست و چشم ما گشاد

البته کسانی چشم خود را می‌بندند و وقتی چشم خود را بستند، چشم‌هایی بر آن‌ها می‌گریند؛ همین و بس. امّا اگر بستن چشم کسی، همراه با گشادن چشم هزاران کس دیگر باشد، نشان می‌دهد که آن فرد، زندگی پربرکت و پرذخیره‌ای داشته است. مرحوم دکتر شریعتی، یکی از مردان موفق و نمونه‌ی عصر خود بود. من گاهی به فرزندانم و به دوستانم این سفارش را می‌کنم که بکوشید با انسان‌های موفق دوست شوید و با ایشان همراهی و مصاحبت کنید. کسانی که در زندگی توفیقی نداشته‌اند و اهل کامیابی نبوده‌اند، روح افسردگی و شکست و هزیمت را در همراهان و مصاحبان خود می‌دمند. نشستن با افراد کامیاب، کامیابی را برای آدمی قابل دست‌یابی می‌کند و مرحوم شریعتی یکی از این افراد بود. وقتی من نگاه می‌کنم و می‌بینم که او در عمر چهل‌وچهار ساله‌ی خویش، این همه تولیدات عظیم و حجیم داشته است، دچار شگفتی می‌شوم. مرحوم شریعتی چهل‌وچهار سال بیش‌تر عمر نکرد. چهار سال پایانی عمر خود را در زندان و دربه‌دری سپری کرد و تقریباً عمده‌ی آثار او در طول مدت پنج یا دکتر علی شریعتی سال، بین سال‌های ۴۶ـ۱۳۴۵ تا ۱۳۵۱ پدید آمد که در آن زمان، در حسینیه‌ی ارشاد را بستند. شما که امروز بیش از سی‌وپنج جلد از آثار مرحوم شریعتی را می‌بینید، باید حدس بزنید که چه حجم عظیمی از کار و تولید را در چه فرصت و مهلت کوتاهی به انجام رسانده و محقق کرده است. کار عاشقانه کردن، کار دردمندانه کردن، همین است. کاری که کسی برای اسقاط تکلیف یا برای نام و شهرت انجام

می‌دهد، آن کار دیگری است. نه این همه تأثیر دارد و نه این همه حجم پیدا می‌کند. امّا وقتی همه‌چیز فراموش می‌شود و عمر و توان و انرژی، از سر عشق و انگیزه‌ی خدمت به دیگران، به کار گرفته می‌شود، چنین تأثیر فراوانی دارد. در این عالم، کسانی موفق بوده‌اند که عاشق‌تر بوده‌اند. کسانی هستند که کار کارمندی و کارمندانه می‌کنند. امّا کسانی دیگر نیز هستند که کار عاشقانه می‌کنند. هر دو نیکو است. امّا یکی از دیگری نیکوتر و مؤثرتر است.

استاد دانشگاهی که کار می‌کند و قلم می‌زند و کتاب می‌نویسد و خدمت به دانشجویان خود می‌کند، صد البته فردی محترم است و کار او قابل استفاده است. امّا آن کار، کار کارمندانه و عالمانه است و با کار عاشقانه تفاوت دارد. کار قلمی شریعتی، کاری عاشقانه بود و کار عاشقانه، سیری‌ناپذیر است:

نیست زُر غبّاً وظیفه‌ی عاشقان — سخت مستسقی‌است جان صادقان*
گفت من مستسقی‌ام آبم کشد — گرچه می‌دانم که هم آبم کُشد
هیچ مستسقی بنگریزد ز آب — گر دو صد بارش کند مات و خراب
گر بیاماسد مرا دست و شکم — عشق آب از من نخواهد گشت کم†
چون زمین و چون جنین خون‌خواره‌ام — تا که عاشق گشته‌ام این کاره‌ام

عاشقی در حکم بیماری استسقاست. در بیماری استسقا، هرچه شخص می‌نوشد، ولو آن نوشیدنی‌ها او را به مرگ نزدیک‌تر کند، او دست از نوشیدن برنمی‌دارد. در روایت است که پیامبر به ابوهریره گفتند هر روز به دیدن من میا، یک روز در میان بیا. «زُر غبّاً تزدد حبّاً» یک روز در میان بیا تا دیدار عادی نشود و شعله‌ی شوق فرو ننشیند. مولوی می‌گوید: ولی در میان عاشقان این قاعده‌ی «زُر غباً» کار نمی‌کند. آن برای کارمندان است. برای کسانی است که در حد وظیفه، یا به انگیزه‌های دیگر به دیدن کسی می‌روند. امّا عاشقان هر لحظه در حضور معشوقند. کار عاشقانه این‌چنین کاری است و عاشقان این‌گونه بوده‌اند که همیشه آتش در دیگران زده‌اند و در تاریخ آدمیان مؤثر واقع شده‌اند. اگر از مرحوم شریعتی درس‌هایی می‌توان گرفت، یکی از آن‌ها همین درس عاشقی است. حافظ می‌گوید:

نمی‌بینم نشاط عیش در کس
نه درمان دلی نه درد دینی

کسانی «درس دین» می‌دانند و کسانی «درد دین» دارند. فرق است میان درس دین و درد دین. چون شریعتی، علاوه بر دلیری‌ای که داشت، علاوه بر هنرمندی‌ای که داشت، دردمندی هم داشت و این دردمندی، او را چنین شهره‌ی آفاق کرد و تأثیر آن را چنین پردامنه ساخت. باری؛ در باب شخصیت آن بزرگوار، هرچه بگوییم کم گفته‌ایم. امّا کار ما تجلیل صرف نیست و به تحلیل اندیشه‌های ایشان هم باید بپردازیم. در این که آن بزرگ، تمام عشقش این بود که با دین و دین‌داری نسبت تازه‌ای برقرار کند و از دین چهره‌ی تازه‌ای نشان بدهد، شکی

---

* همان، دفتر ششم، بیت ۲۶۷۱

† همان، دفتر سوم، ابیات ۳۸۸۴ تا ۳۸۸۵

نیست. همه‌ی عمر تحقیقی و تبلیغی او در نسبت با دین گذشت. دغدغه‌ی اصلی او دین‌اندیشی و بازاندیشیی دین بود.

آن‌چه ذهن شریعتی را بیش از هر چیز مشغول و معطوف می‌داشت، مسأله‌ی انحطاط مسلمین بود. انحطاط مسلمین از ابتدای قرن بیستم و حتّی قبل از آن، مورد توجه چندی از مصلحان و مشفقان قرار گرفته بود. کشورهای دیگر، جوامع دیگر، نحوه‌ای از زندگی را در پیش گرفته بودند و به معیشت خود سامانی داده بودند که مسلمین، خود را در قیاس با آن سامان، عقب‌مانده حس می‌کردند. احساس انحطاط، انگیزه‌ی حرکت فکری و بزرگانی چون دکتر شریعتی بود. تشخیص کثیری از مصلحان دینی این بود که عامل انحطاط را باید در دین و فکر دینی جست و توجه آن‌ها به دین، از این‌جا نشأت می‌گرفت. مرحوم دکتر شریعتی به این دلیل، با دین‌داری نسبت خاصی برقرار کرد و به همین سبب است که ما او را یک روشن‌فکر دینی می‌نامیم.

روشن‌فکری دینی از وقتی پدید آمد که عده‌ای احساس کردند و معلوم شد که کارهای دینی‌ای وجود دارد که روحانیت یا آن را انجام نمی‌دهد، یا از عهده‌ی انجام آن برنمی‌آید. به همین سبب، دین‌داران دیگری از حوزه‌های دیگر، برای برداشتن بارهای زمین‌مانده ظهور کردند. اگر روشن‌فکری دینی، نقشی، کارکردی، فونکسیونی در جامعه نداشت و اگر برای او کار مشخص و ویژه‌ای باقی نمانده بود، یا پدید نمی‌آمد، یا وقتی پدید آمد فرو می‌مرد و ماندگار نمی‌شد. امّا هم پدید آمدنش و هم ماندگار شدنش، نشانه‌ی آن است که کاری برای این قشر هست. کار مهمی هم هست و به همین سبب، این دسته از دین‌داران، می‌توانند خدماتی را انجام دهند که کسان دیگری که آن‌ها هم با دین سر و کار دارند، از عهده‌ی انجام آن کار برنمی‌آیند؛ یا نمی‌توانند و یا غافلند. به هر حال، به این سبب روشن‌فکری دینی جای‌گاه و تعریف مشخصی در جامعه‌ی اسلامی داشته و دارد. روشن‌فکر متعلق به دوران گذارند. یعنی وقتی در جامعه‌ای، انتقالی از دورانی به دوران دیگر صورت می‌گیرد، کسانی پید می‌شوند که این انتقال را تئوریزه می‌کنند. یعنی قالب‌های مفهومی تازه‌ای را به دست می‌دهند تا آدمیان بدانند از کجا به کجا عبور کنند. صرف عبور کردن، شرط نیست. دانستن این که چه عبوی صورت می‌گیرد و چه تئوری و مفهومی طرح است نیز اهمیت دارد. ممکن است روشن‌فکران، چه دینی و چه غیر دینی، حتّی پا به میدان عمل هم نگذارند. امّا به‌تر از هر کس دیگری، آن‌چه را که در عمل رخ می‌دهد، تبیین و توصیف کنند. وقتی قرار است در دین، انتقال و گذاری رخ دهد، به دیده‌بانان و بلدهایی نیاز است که این انتقال را تسهیل نموده و تبیین تئوریک کنند. کار روشن‌فکرانی چون دکتر شریعتی همین بوده است.

مرحوم شریعتی از آن دسته روشن‌فکرانی بود که چشمی بر سنت داشت و چشمی بر مدرنیته و عبور از سنت به مدرنیته را زیر چشم داشت و برای دین‌داران، این عبور را معنا می‌کرد تا از دنیای مدرن کنونی عقب نمانند. این نقش اصلی یک روشن‌فکر است. زمانه‌ی ما، زمانه‌ی علم و فلسفه است. کسی که هم علم و فلسفه‌ی جدید را بشناسد، هم دین را ـ که فربه‌ترین جزء سنت است ـ بشناسد، هم نسبت بین این دو را دریابد و هم پل آشتی و

عبور میان این دو را بزند، چنین کسی را باید روشن‌فکر دینی دانست. کسی که فقط علم را بداند، عالم علوم جدید است. کسی که فقط دین را بداند، روحانی و عالم علوم دینی است. امّا کسی که هم به این‌سو چشمی داشته باشد و از قصه‌ی گذر از یکی به دیگری هم مطلع باشد، چنین کسی را باید روشن‌فکر دینی خواند و روشن‌فکران ما از این خصوصیت، قطعاً برخوردارند.

در بازاندیشی دین، حقیقتاً چه می‌گذرد؟ و آن انتقال یا گذری که از آن نام بردم، در کجا واقع می‌شود؟ چنان‌که گفتم، دین یکی از مهم‌ترین و فربه‌ترین عناصر سنت است. ما اکنون، مشخصاً درباره‌ی دین اسلام سخن می‌گوییم؛ دینی که با دنیای گذشته به خوبی عجین بوده است و به عنوان یکی از اجزا و عناصر، و بل‌که سازندگان دنیای قدیم، محسوب می‌شود. یعنی نه‌تنها می‌توان گفت این دین به گذشته تعلق داشت، بل‌که می‌توان گفت که گذشته هم به آن تعلق داشت. این دو، با هم یکی بودند. دین‌داران، خود را در جهان غریبه احساس نمی‌کردند. خانه‌ای داشتند به اندازه‌ی دین، و دینی داشتند که خانه‌ی آن‌ها بود. این دو یکی بودند و به گونه‌ای بسیار طبیعی و بدون هیچ‌گونه تکلفی، در خانه‌ی دین خود زندگی می‌کردند. امّا اتفاقی که در جهان جدید افتاد، این بود که رفته‌رفته دین‌داران فهمیدند که گویی دنیا و زندگی، بدون مشورت با آن‌ها و بدون دستور گرفتن از آن‌ها، راهی را در پیش گرفته و به جایی رفته که دین‌داران را عقب نهاده است. دین‌داران دیگر در جهان جدید، مثل گذشته خودی نیستند. بل‌که گاهی غریبه محسوب می‌شوند. نگاهی که به این عالم می‌کنند، طرز زندگانی‌ای که دارند، هیچ‌کدام به جهان جدید نمی‌خورد. آشتی دادن دوباره‌ی این جهان جدید با سنت و مذهب، کار روشن‌فکران دینی بود. گفتند چه کار کنیم که دوباره دین در جهان جدید، همان‌قدر طبیعی بماند که در گذشته می‌نمود؛ همان‌قدر عین زندگی آدمی و وجود آدمی باشد که در گذشته بود. این هدف اصلی روشن‌فکران دینی بود.

از جایی بین زندگی و دین‌داری، شکاف افتاد. همه‌ی آن‌چه امروز می‌شنویم، چه نفیاً و چه اثباتاً، حکایت از این قضیه دارد و وقتی گفته می‌شود دین ما عین سیاست ما است، و کسانی بر بیان این مطلب و اثبات این نکته اصرار می‌ورزند، صرف‌نظر از حق یا باطل بودن آن، نشان می‌دهد که رخداد تازه‌ای در تاریخ دینی به وقوع پیوسته است. ما هیچ‌گاه در تاریخ خودمان، تا قبل از آشنایی با تمدن جدید، محققی و یا عالمی را نمی‌بینیم که این‌قدر اصرار داشته باشد که دین عین سیاست است و سیاست عین دین. زیرا احتیاجی نبود که این را بگوید. شکافی بین این دو نیافتاده بود تا کسی بیاید و بر همسنخی آن‌ها تأکید و اصرار کند. در قصه‌ی قرارداد رسوای ۱۹۱۹ وثوق‌الدوله، مرحوم مدرس در مجلس گفته بود ما که سیاستمدار نیستیم تا این قراردادها سرمان شود ـ از سر طعن و طنز گفته بود ـ ولی یک نکته هست و آن این که در مقدمه‌ی این قرارداد نوشته شد انگلستان امنیت ایران را تضمین کند؟ معلوم است تزلزلی در این امر افتاده است که کسی آمده و می‌گوید من از شما پشتیبانی می‌کنم. این که بر نکته‌ای تأکید و تصریح می‌شود، نشانه‌ی آن است که در جایی دیگر، رخنه‌ای و خللی بروز کرده و لذا، لازم آمده است که آن نکته مورد تأکید قرار بگیرد.

وقتی کسانی، دین‌دارانی، از جمله خود مرحوم مدرس، می‌گوید: «سیاست ما عین دیانت ماست و دیانت ما عین سیاست ما.» همین مطلب نشان می‌دهد که فاصله‌ای بین دیانت و سیاست افتاده که از نو باید این دو را به هم گره زد و با یکدیگر آشتی داد. همه‌ی اجزای دیگر زندگی ما هم دچار همین آفت و عارضه شده است. این که ما این همه درباره‌ی سنت سخن می‌گوییم، نشانه‌ی آن است که ما از سنت بیرون آمده‌ایم. اگر به نوشته‌های گذشتگان نظر کنید، هیچ‌کس درباره‌ی سنت سخن نمی‌گوید. برای این که داخل سنت بوده‌اند و لذا، حاجتی به سخن گفتن درباره‌ی آن نبود. اصلاً سنت را نمی‌دیدند. همانی بود که با آن زندگی می‌کردند.

ولتر نمایشنامه‌ای دارد که در آن، یکی از قهرمانان نمایشنامه، وقتی بحث می‌شود که تفاوت بین نظم و نثر چیست، می‌گوید: پس ما شصت سال است که نثر می‌گفتیم و خودمان نمی‌دانستیم. حالا واقعاً همین‌طور است. ما ده قرن در سنت می‌زیستیم و خود التفات نداشتیم که داخل سنت زندگی می‌کنیم. حالا که از سنت بیرون آمده‌ایم و تقابل سنت و مدرنیته را می‌بینیم و می‌سنجیم، سخن از سنت می‌گوییم. مثال‌های بسیار می‌توان زد. امّا همه‌ی این مثال‌ها نشان می‌دهد که اتفاقی افتاده است. دیگر دین‌داری عین زندگی نیست. گویی دین‌داران باید دین بورزند و در حوزه‌ی دیگری باید زندگی کنند. امّا در گذشته، چنان که گفتیم، این دو صد در صد منطبق بر یکدیگر بود. زندگی عین دین‌ورزی بود و دین‌ورزی عین زندگی کردن.

قصه‌ی اسلامیت و ایرانیت هم مثالی دیگر است. این از مسائلی است که ما امروز با آن مواجهیم. ما هم مسلمانیم و هم ایرانی. این که آیا ملیت ما مقدم بر دین ماست، یا دین ما مقدم بر ملیت ماست، سؤالاتی است که در جهان جدید، و از وقتی ناسیونالیسم پا گرفت، بسیار جدی و فربه شده است. ما اگر به گذشته‌ی ایران، فی‌المثل به پنج قرن قبل برگردیم، اصلاً بین ایرانی بودن و اسلامی بودن فرقی و فاصله‌ای نمی‌بینیم. به این معنا که آن‌قدر سنن اسلامی و سنن ایرانی در یکدیگر تنیده بودند و یکی شده بودند که هیچ‌کس تقابل بین این دو مقوله را احساس نمی‌کرد.

بد نیست به قصه‌ای اشاره کنم: شاگردانی می‌خواستند از شر معلم ریش‌بلندی خلاص شوند. رفتند و از او پرسیدند شما شب‌ها، هنگام خواب، ریشتان را زیر لحاف می‌گذارید یا روی لحاف؟ معل شب که آمد بخوابد، لحاف را روی سر و صورتش کشید؛ دید مثل این که ناراحت است و نمی‌تواند بخوابد. ریشش را درآورد و گذاشت روی لحاف. باز دید ناراحت است. هرچه فکر کرد که شب‌های دیگر را چه‌طوری می‌خوابیده، نتوانست به نتیجه‌ای برسد. تا صبح بی‌خوابی کشید. صبح به نزد شاگردانش رفت و به آنان گفت: خدا عوض خیر به شما بدهد! ما شب‌ها راحت می‌خوابیدیم و اصلاً سؤالی نداشتیم. امّا حالا خواب از سرمان پریده است. واقعاً قصه‌ی «سنت و مدرنیته» و «اسلامیت و ایرانیت» به همین صورت درآمد. تا قرن‌ها مردم راحت می‌خوابیدند، مشکلی نداشتند؛ هم دینشان را داشتند و هم دنیایشان را. اصلاً سؤالی

نداشتند. امّا وقتی کسانی پیدا شدند و پرسشی مطرح کردند که این ریش را روی لحاف می‌گذارید یا زیر آن، دیگر خواب از سرشان پرید و تا روزگار ما، همچنان پریده است.

مسأله از این‌جا آغاز شده است که مجموعه‌ای از عناصری که در هم ذوب شده بودند و با هم یکی بودند و چندگانگی میان آن‌ها دیده و احساس نمی‌شد، گویی رفته‌رفته از هم جدا شدند.

کوه‌های آتش‌فشان را در نظر بگیرید و مواد مذابی را که گاهی به بیرون فوران می‌کند. در این مواد مذاب، که چند هزار درجه حرارت دارد، همه‌چیز ذوب شده است؛ گویی مایع یک‌نواخت و یک‌دستی از دهانه‌ی آتش‌فشان بیرون می‌آید. ولی این یک‌نواختی و یک‌دست بودن فقط تا زمانی ادامه می‌یابد که آن حرارت بسیار بالا وجود دارد. همین که این سیال روی زمین روان شود و خرده‌خرده سرد گردد، هر ماده‌ای و فلزی در نقطه‌ی انجماد خود منجد می‌شود و بنابراین، آن‌ها به تدریج از هم جدا می‌شوند. چندگانگی‌ها پس از گذشت زمان پیدا می‌شوند. ماجرای یک تمدن هم همین‌طور است.

یک تمدن وقتی گرم است، وقتی به کانون تأسیس خود ـ کانون وحی یا هر چیز دیگر ـ نزدیک است، این گرما و این حرارت فوق‌العاده، اصلاً به اجزا اجازه‌ی تجزیه دشن نمی‌دهد. اجزا چنان در هم رفته و در هم تنیده‌اند که هر کس از بیرون به آن نگاه کند، یا حتّی در درون آن زندگی کند، احساس انفصال و تجزیه نمی‌کند. ولی وقتی نفس سرد زمان بر این مایع مذاب و پرحرارت زده شد، رفته‌رفته آن را افسرده‌تر و افسرده‌تر می‌کند و انفصال اجزا از یکدیگر فراهم می‌آید؛ به طوری که بعد از ده یا دوازده قرن، وقتی ناظری به همان تمدن نگاه می‌کند، می‌بیند که اجزای آن از یکدیگر وا رفته‌اند و جدا شده‌اند. اگر عامل بیرونی هم درآید، این انفصال و این تلاش و تجزیه تسریع خواهد شد. آن عامل بیرونی مهمی که درآمد، تمدن مغرب، مدرنیته، و اندیشه‌های جدید بود. این‌ها، آن تلاشی و تجزیه‌ای را که در پیکر این تمدن رخنه افکنده بود، تسریع کردند و آن را به غایت خود نزدیک‌تر ساختند. به طوری که ما امروزه باید بگوییم که در دوران تجزیه‌ی تمدن اسلامی به سر می‌بریم. در دورانی هستیم که از فوران مواد مذاب دهانه‌ی آتش‌فشان، قرن‌ها گذشته و آن حرارت‌ها بسیار سرد شده است و این منطق مضاعفی است برای پدید آمدن روشن‌فکران دینی.

یکی از مهم‌ترین اجزای تمدن اسلامی، خود اسلام است. بل‌که باید گفت سیمای اصلی این تمدن، این دین بوده است و وقتی که تلاشی و تجزیه در آن رخ می‌دهد، در حقیقت تلاشی و تجزیه در فکر دینی و در منطق دینی اتفاق افتاده است و دلسوزان و مشفقان و مصلحان دینی، اگر دلسوزی دارند، باید در این موقع به میدان بیایند و کمر همت ببندند و چاره و علاجی بجویند. مدرنیته، به معنای نو شدن صوری و ظاهری زندگی نیست. وقتی ما از مدرنیته سخن می‌گوییم، منظورمان این نیست که مردم در حال حاضر از کامپیوتر استفاده می‌کنند، یا سوار هواپیما می‌شوند، و جاروی برقی به کار می‌برند. این‌ها پوسته‌ها و میوه‌های مدرنیته است. مدرنیته در مفاهیم است. در مدرنیته، رشته‌ای از مفاهیم تازه برای

بشریت پدید آمده است. نحوه‌ی دیگری از فهمیدن و معنا کردن جهان و زندگی برای بشر مطرح شده است. مدرنیته در این مفاهیم است؛ نه در شکل‌های بیرونی زندگی.

ابزارهای مدرن را به یک جامعه‌ی بسیار بدوی هم می‌توان برد و به راحتی به آنان آموزش داد که چه‌گونه از آن‌ها استفاده کنند. ولی آن جامعه مدرن نمی‌شود. مدرنیته متعلق به عالم ذهن است؛ متعلق به عالم مفاهیم و جهان تصورات و تصدیقات است. اگر در آن‌جا دید تازه‌ای پیدا نشود، مدرنیته حاصل نشده است. نباید نو شدن را با نو شدن‌های صوری و بیرونی و رنگ کردن در و دیوار یکی گرفت. این اشتباهی است که بسیاری می‌کردند؛ ولی واقعاً باید از آن حذر کرد.

دنیا که نو شد و مدرنیته که درآمد، مفاهیم تازه‌ای به جهان دین‌داران سرازیر شد و دین‌داران متوجه شدند که نحوه‌ی دیگری از تأمل و معنابخشی به زندگی پدید آمده که رقیب نحوه‌ی پیشین است و دیگر دنیا را با آن چشم پیشین تفسیر نمی‌کنند. این بود آن‌چه دین‌داری را در جغرافیای تازه‌ای قرار داد و همت جدیدی را از متفکران دینی برای حل معضلات جدید طلبید. در مقابل وضعیت جدید، عکس‌العمل‌های گوناگونی ابراز شد. ساده‌ترین آن‌ها، عبارت بود از عکس‌العمل‌های فقهی و شرعی به معنای دقیق کلمه. کسانی چنین تصور کردند که مسائل تازه‌ای که برای بشریت پدید آمده، مسائلی است که باید فقها آن را حل کنند. خوب؛ آن مسائل تازه چیست؟ فرض کنید اگر ما سوار هواپیما شدیم، چه‌طور نماز بخوانیم؟ اگر به قطبین رفتیم، در جایی که گویا شش ماه شب است و شش ماه روز، آن‌جا چه‌گونه روزه بگیریم؟ چه‌طور نماز بخوانیم؟ حکم الکل چیست؟ حکم بیمه چیست؟ مسائلی از این قبیل، که اصطلاحاً «مسائل مستحدثه» نامیده می‌شوند.

تصور کثیری از افراد این بود که جهان جدید، ما را با مسائل فقهی جدید روبه‌رو کرده است و لذا، از «فقه پویا» این انتظار را داشتند که برای اقتصاد جدید، برای چک، برای سفته، بیمه، و مسائل دیگری که در زندگی پیش آمده، حکمی بدهند. گمان می‌کردند که از این طریق، می‌توان جواب دنیای جدید را داد. این یک نوع عکس‌العمل در مقابل جهان جدید بود. هنوز هم بعضی، وقتی می‌گویند «فلان آقا روشن‌فکر است»، منظورشان همین است که مثلاً او گفته کفار پاکند و یا احتیاط مستحب است که وقتی کسی با آن‌ها دست داد، دستش را آب بکشد. آنان این‌ها را علامت روشنی، روشن‌فکری، یا پیش‌رو بودند می‌دانند. بدون این که بخواهم وارد ماهیت این‌گونه احکام بشوم، فقط همین را عرض می‌کنم که این درست است که جهان جدید، ما را با مسائل حقوقی تازه‌ای آشنا کرده است. ولی اوّلاً همه‌ی مسائل جدید، مسائل حقوقی نیست؛ ثانیاً مسائل حقوقی تازه، ریشه در مسائلی دیگر دارند که اگر آن‌ها کاویده نشوند، حل این مسائل حقوقی تازه هم چندان دردی از ما دوا نمیکند. باری؛ دنیا به فرمان ما یه به میل ما پیش نرفت.

برای نمونه، در جهان جدید، مانند کثیری از امور دیگر، بانک‌ها پدید آمدند و هیچ‌گاه دین‌داران طرف مشورت نبودند که آیا بانک پدید بیاید یا نیاید. ولی وقتی بانک‌ها پدید امدند و ما

هم به ناگزیر، فعلاً با آن‌ها سر و کار داریم، البته باید چاره‌ای حقوقی هم برای آن بیاندیشیم. فقهای ما سر و کارشان با این مسائل است.

این اوّلین نوع برخورد و عکس‌العمل ما در مقابل جهان جدید بود. گویی جهان جدید، عناصری رار برای ما به ارمغان آورده است که ما باید در مقابل آن‌ها بگوییم کدام حلالند و کدام حرام. عده‌ای هم بسیار راحت گفتند: تلفن حلال است، هواپیما حلال است، کامپیوتر حلال است، همه‌ی این چیزها حلال است و برای بعضی از چیزها هم باید راه‌حل پیدا کنیم. اگر یک مسلمان به قطبین رفت، به کره‌ی ماه رفت، بالأخره باید مسائل آن‌جا را برایش حل کنیم تا بداند چه‌طور نماز بخواند، قبله از کدام طرف است، و غیره.

این مسائل را در کتاب‌های فقهی و رساله‌ها نوشته‌اند و درباره‌اش بحث کرده‌اند. ولی به زودی معلوم شد که این عکس‌العمل، عکس‌العملی است به غایت نارسا؛ اصلاً جواب مشکلات را نمی‌دهد و در واقع نوعی درک مکانیکی از عالم جدید است. تصور، این چنین است که گویی جهان جدید همان جهان قدیم است و فقط چند عنصر تازه به آن اضافه شده است؛ یعنی برق، الکتریسیته، هواپیما، و امثال این‌ها وارد همان دنیای قدیم شده‌اند و ما باید برای این عناصر جدید فکری بکنیم. امّا نگاه عمیق‌تر نشان داد که جهان قدیم، گویی به لحاظ جوهر و ماهیت عوض شده است و اگر صنعت و تکنولوژی هم در جهان جدید درآمده‌اند، این‌ها خود از مادری تغذیه می‌کنند: بشر بینش و مفاهیم جدیدی برای درک دنیای خود پیدا کرده است.

بشر جدید اگر از عدل سخن می‌گوید، معنای جدیدی را مراد می‌کند. اگر از ظلم می‌گوید، در نظر او معنای دیگری دارد. اگر از آب و باد و آتش می‌گوید، معنای همه‌ی این‌ها برایش فرق کرده است. بسیار مهم است که ما این مطلب را بدانیم. امّا گاهی فریب می‌خوریم و می‌گوییم آب همان آب است و باد همان باد و آتش همان آتش. ولی هرگز این‌گونه نیست. البته این آبی که اینک می‌خوریم، همان آبی است که اجداد ما وقتی تشنه می‌شدند، می‌خوردند؛ ولی معنا و درکی که ما امروز از آب داریم، آن‌ها نداشتند. آن‌ها وقتی به آب نگاه می‌کردند، چیز دیگری می‌دیدند. این کافی نیست بگوییم آب خارجی. یکی است. بل‌که باید ببینیم آیا درک هر دوی ما هم از آب یکی است. قدما آب را بسیط می‌دانستند و ما امروز آب را بسیط نمی‌دانیم. آن‌ها وقتی آب می‌خوردند، می‌گفتند ما یک چیز بسیط می‌نوشیم. ولی ما امروز می‌گوییم یک امر مرکب را می‌نوشیم. میان این دو بسیار فرق است. یعنی در حقیقت، دو معنا در شیء واحد وجود دارد.

از این‌جا که بالاتر بیاییم و به سطح مسائل تئوریک و انتزاعی برسیم، قصه از این‌ها بسی عمیق‌تر و پیچیده‌تر می‌شود. مثال ظلم و عدلی که آوردم، یکی از همین موارد است. درکی که برای مثال، از سلطنت وجود داشت نیز این‌چنین است. گذشتگان می‌گفتند سلطان، ما هم امروز می‌گوییم سلطان. امّا واقعاً در این میان، دو درک متفاوت از سلطنت وجود دارد. برای گذشتگان این مطلب جا افتاده بود که سلطان، واجد حقوقی است و این حقوق، اصلات دارد و مردم باید نسبت به او مطیع باشند. از آن سلطان واجد آن حقوق نیز تنها انتظاری که داشتند،

این بود که عدالت بورزد و ظلم نکند. همین. هیچ‌کس نمی‌آمد بگوید اصلاً این نهاد سلطنت از بیخ و بن باطل است و نباید باشد و اصلاً هیچ جای‌گاهی در این عالم ندارد. امّا سلطان، امروز یک موجود غریبه است و با فرهنگ و زندگی امروزی بیگانه. باید خودش را به زور جا بیاندازد که جا هم نمی‌افتد.

همین شاه ایران، واقعاً در زمان بدی سلطنت می‌کرد. در این دنیا، دیگر نوبت و تاریخ سلطنت گذشته بود و معنا نداشت شخصی واجد حقوقی فراتر باشد و بگوید من این را از اجداد خود به ارث برده‌ام و مردم در مقابل ما مکلفند و... این حرف‌ها دیگر به گوش بشر جدید نمی‌رفت و او که سودای سلطنت بر چنین مردمی داشت، یا باید حیله می‌کرد و خود را به ریش کورش و داریوش و غیره می‌بست و از تاریخ برای خود مشروعیت کسب می‌نمود، که آن نیز حاصل نمی‌افتاد؛ و یا باید به زور متوسل می‌شد و وقتی هم که به زور متوسل می‌شد، رقم بطلان بر هویت و موجودیت خود می‌زد. یعنی سلطنت، همان است که گفت:

دولت آن است که بی خون دل آید به کنار
ور نه با سعی و عمل باغ جنان این همه نیست

سلطنتی که بخواهد به زور پایدار بماند، سلطنت نیست. سلطنت باید طبیعی باشد و مردم جای‌گاه آن را پذیرفته باشند. باید مردم در دل خویش پذیرفته باشند که کسی حق دارد سلطان باشد و فقط از او توقع این بود که کم زور بگوید و زیاد آدمکشی نکند. این را خود قدما هم قبول داشتند. گفت: «پادشاهان از پی یک مصلحت صد خون کنند!» صد خون کردنشان را حرفی نداشتند. ولی دیگر صدهزار خون کردن را اعتراض داشتند. کمی دست نگه دار. در مورد مسأله‌ی زن و حقوق زن در جهان جدید نیز موضوع از این قرار است.

در جهان جدید، درک زنان از خودشان عوض شده است. درک دیگران هم از زنان عوض شده است. زنان، امروز از خودشان تصور دیگری دارند و هویت دیگری برای خود قائلند؛ لذا، ادعاها و توقع‌ها و انتظارات دیگری از خود دارند و از دیگران هم توقع دارند که این توقعات را به رسمیت بشناسند و مورد قبول قرار دهند. در حالی که زن گذشته، در آن شرایطی که زندگی می‌کرد، قبول داشت که جایش آن‌جا است. در مورد مردها هم قضیه از این قرار است. این مردها و زن‌هایی که امروز دنیا را پر می‌کنند، در گذشته نبودند. نباید تصور کرد که همین مردان و زنان بودند. این‌گونه نبوده است که در گذشته زن‌ها با جارودستی خانه را جارو می‌کردند و حالا با جاروبرقی. خیر؛ هرگز چنین نیست! این تصور، تصور باطلی است و تصور مکانیکی نادرستی است از واقعیت آن‌چه رخ داده است. آن آب که در گذشته بود، دیگر امروز روی کره‌ی زمین نیست. آن دریا دیگر نیست. آن آفتاب دیگر وجود ندارد. آن ماه هم دیگر نیست. ما روی آن کره‌ی زمین زندگی نمی‌کنیم که گذشتگان می‌کردند. آن‌ها روی کره‌ی زمینی زندگی می‌کردند که ساکن بود. امّا ما روی کره‌ی زمینی زندگی می‌کنیم که ساکن نیست و متحرک است. نگویید گذشتگان تنها این را نمی‌دانستند که زمین می‌گردد. آن‌ها این را نمی‌دانستند و همین ندانستن‌ها، به‌علاوه‌ی هزاران ندانستن‌های دیگر، درک و جای‌گاه دیگری از جهان به آن‌ها داده بود و آن‌ها مطابق آن درک زندگی می‌کردند.

این که به آدمی می‌گویند «فاعل عملی»، به این معناست که فاعلی است که کارش مسبوق و مشروط به دانش است. آن‌قدر که می‌فهمد و می‌داند عمل می‌کند و وجود خود را پیاده می‌سازد و تحقق می‌بخشد و ارزش‌ها و ادعاهای خویش را صورت و سامان می‌دهد. مثلاً کسی که معتقد است در این دنیا آمده که فقط اطاعت از سلطان بکند، مسلماً زندگی‌اش با این درکش تناسب دارد.

از زمانی که بحث حقوق بشر در اروپا مطرح شد، انسان‌ها با کشفیات تازه‌ای در مورد شخصیت انسان، زن، مرد، حکومت، سیاست، و... روبه‌رو شدند؛ چنان که گویی عالم و آدم، یک‌پارچه و متحد و یک‌نواخت، پوست انداخت و عالم و آدم دیگری متولد شد. این عالم و آدمی که امروز متولد شده است، این قیامتی که در جهان قائم شده است، در عرصه‌ی دین هم هست، در عرصه‌ی اخلاق هم هست. دیگر انسان سعادت خود را به گونه‌ای دیگر تعریف می‌کند، فضیلت خویش را طور دیگری تعریف می‌کند. دیدنش نسبت به خدا جور دیگری است و نسبت به پیامبر جور دیگری. انتظارش از دین به شکل دیگری در آمده است. همه‌ی این‌ها عوض شده‌اند و روشن‌فکر دینی، دقیقاً کسی است که به این عوض شدن‌ها و انتقال‌ها حساس و آگاه است و این است آن نکته‌ای که میان یک عالم دینی محض و یک روشن‌فکر دینی فرق می‌گذارد و فاصله می‌نهاد. برای عالم دینی، تقریباً عوض شدن جهان، محلی از اِعراب ندارد. چون اصلاً در منظومه‌ی فکری او، جای ندارد. همان‌طور که آوردیم، آن‌چه برای او مهم است، خصوصاً برای فقیهان، این است که یک دین‌دار در جهان جدید، چه‌گونه حلال و حرام خود را مراعات کند. همین و بس. امّا این که این دنیا چه‌گونه پوست انداخته، از کجا به کجا عبور می‌کرده، چه اتفاق مهمی در باطن زندگی و انسانیت رخ داده است، این بیرون از حیطه‌ی تخصص و تصرف علمی اوست. امّا یک روشن‌فکر نمی‌تواند نسبت به این‌ها آگاه و حساس نباشد.

برای عالم علوم جدید، پوست انداختن جهان محل توجه نیست. او با جهان پوست‌انداخته کار دارد که در آن، به هر حال، فعلاً فیزیک این است و شیمی آن است که مثلاً به ما می‌گوید ساختمان پنی‌سیلین چنان است و داخلش گوگرد وجود دارد و.... باری؛ این دانش‌مندان کارشان را پس از پوست انداختن جهان آغاز کردند و اطلاعاتشان متعلق به این‌سو است. امّا تحلیل این گذار و این که از کجا به این‌جا آمدیم و چه شد که ما خانه‌ی قبلی‌مان را ترک گفتیم و بار و بنه را به خانه‌ی جدید منتقل کردیم و در این انتقال، چه اتفاق مهمی رخ داد و خصوصاً بر سر دین چه آمد، درست همان کاری است که یک روشن‌فکر دینی می‌کند و دشوارترین و حساس‌ترین کاری است که یک روشن‌فکر دینی می‌تواند انجام دهد. انصافاً هرچه شما درباره‌ی این موضوع فکر کنید، جا دارد. هرچه غور کنید، ژرفای آن پایان ندارد و به توقف نمی‌رسد. روشن‌فکر دینی، البته عالم جمیع علوم نیست. ولی چون از میان تمام این اجزا و عناصر، به موضوع دین از همه حساس‌تر است، نقطه‌ی اصلی تمرکز و توجه خود را آن‌جا نهاده است. چنان که آوردم، دین در جهان گذشته موضوعی خودی بود. ولی در جهان حاضر، باید باز

تعریف شود، بازاندیشی بشود، جای‌گاه آن معلوم گردد و نسبت آن با بشر جدید و دنیای جدید مشخص شود. انجام این امور، بر عهده‌ی روشن‌فکر دینی است.

دکتر شریعتی، درست متعلق به همین دوران گذار است و شخصی است که به این انتقال مهم معرفتی و عینی که رخ داده است، حساس است. البته نه من و نه هیچ‌کس دیگر، ادعا نکرده است که شریعتی همه‌ی این مسائل را پوشش داده و به همه‌ی این مطالب توجه داشته و درباره‌ی آن‌ها سخن گفته است. مرحوم شریعتی، خصوصاً به قصه‌ی دین در جهان جدید و نسبت آن با انسان جدید و معیشت جدید حساس بود و از این بالاتر و ویژه‌تر، به این که با دین چه‌گونه می‌توان در جامعه تحول یا انقلاب ایجاد کرد نیز حساس بود. حتّی نسبت به این مسأله حساس‌تر بود. برای شریعتی، زیستن دین‌دارانه در جهان جدید مسأله بود؛ آن هم مسأله‌ای اساسی و بزرگ. امّا برای او، انقلاب کردن دین‌دارانه، از این هم مهم‌تر و فوری‌تر بود.

شریعتی در دورانی از تاریخ اسلامی ایرانی اسلام زندگی می‌کرد که معتقد بود این دوران، باید به تحولی اساسی منتهی شود؛ و الّا دین‌داری ناممکن خواهد بود و سوءاستفاده از دین ادامه پیدا خواهد کرد و از انحطاط دینی ما، دوام بیش‌تری خواهد یافت. او برای این که مهر خاتمتی بر این مفاسد بزند، به بازاندیشی در دین و بازتعریف کردن و بازشناساندن آن دست زد و به تعبیر خود، به تصفیه و استخراج عناصر دینی همت گماشت و عناصری را استخراج و تصفیه کرد که آن عناصر به کار متحول کردن فهم دینی و عمل انقلابی دینی می‌آمد.

عمده‌ترین کار مرحوم دکتر شریعتی، این بود. البته کار او فروع دیگر و میوه‌های دیگری هم دارد و مثل هر متن دیگری، کار او را می‌توان بازخوانی و بازتفسیر کرد و در هر دورانی، نکته‌های تازه به دست آورد. کارهای عمیق و پخته، معمولاً چنین هستند و به زودی به پایان نمی‌رسند. بل‌که در هر عصری، آدمی را با میوه‌ها و دست‌آوردهای تازه‌ای روبه‌رو می‌کنند. امّا به گمان من، گوهر کار شریعتی، روشن‌فکری دینی بود. او مسؤولیت روشن‌فکران را در این می‌دانست که عناصر اجتماعی موجود را مورد استفاده‌ی صحیح قرار دهند و از دل آن‌ها عناصری را بیرون بکشند و تصفیه کنند که به کار تحول و انقلاب در آن جامعه بیاید و مرحوم شریعتی این کار را کرد*.

تشخیص شریعتی این بود که دین ما در این حالت تحریف شده، عامل انحطاط و ارتجاع ما است. او به موضوع امپریالیسم، استثمار، استعمار، و غیره، به همه‌ی این‌ها می‌اندیشید. امّا

* اوّلین کاری که روشن‌فکر اصیل (نه این ترجمه‌های مقلد اطواری) باید بکند، این است که «زمان اجتماعی» جامعه‌ی خویش را تعیین کند. یعنی بفهمد که جامعه‌ی او در چه مرحله‌ی تاریخی و در چه قرنی زندگی می‌کند. در همین قرن بیستم، بسیاری از جامعه‌ها هستند که وارد تاریخ نشده‌اند؛ در دوره‌ی قبل از تاریخ زندگی می‌کنند. (مرآ۵، ص۹۲)

روشن‌فکر جامعه‌ی ما باید این دو اصل را بداند که اوّلاً جامعه‌ی ما اسلامی است، و ثانیاً اسلام یک حماسه‌ی اجتماعی و متحرک است. اگر یک متفکر بتواند نهضت خود را برای بیداری و آگاهی و رشد اجتماعی و فرهنگی توده‌های ما بر این پایه استوار کند، موفقیتش حتمی و سریع است. (مرآ۵، ص۹۷)

ریشه‌ی این کار را دین می‌دانست و این نقطه‌ی عزیمت خیلی مهمی است که کسی بیاید و بگوید آن‌چه موجب ارتجاع و انحطاط ما شده است، همین دینی است که در میان ما وجود دارد و لذا، اگر چیزی بخواهد موجب نجات ما و ترقی ما بشود، باز هم همین دینی است که آن بلا را به سر ما آورده است. گفت: «لا ینتشر الهدی الّا من حیث إنتشر الضّلالة: هدایت از همان‌جا به دست خواهد آمد که ضلالت از آن‌جا آمده است.»

اگر عقل آدمی ایجاد اشکال و شبهه می‌کند، همین عقل آدمی هم هست که می‌تواند آن شبهه‌ها را حل کند. ما جای دیگر و منبع دیگری برای توسط جستن به آن نداریم. ما آدمیان تنها ابزارمان همین است. ما نیز باید مثل دکارت، این عقل را شست‌وشو کنیم. دکارت در کتابی که در باب دستور درست به کار بردن عقل نوشت، تمام حرفش این بود. می‌گفت هیچ‌کس نیست که از خدا، بابت عقل گله‌مند باشد. بیش‌تر مردم از خدا و قسمت الهی گله‌مندند که چرا فلان نعمت را به آن‌ها کم داده. امّا در باب عقل، هیچ‌کس از خدا چنین گلایه‌ای ندارد. همه معتقدند که این یکی را به آن‌ها به حد کافی و کامل داده است. ولی با همه‌ی این احوال، این‌قدر بین عقلاء اختلاف هست. همه مدعی برخورداری از نعمت عقل هستند و در عین حال، مسائل حل نشده فراوان است. دکارت به این نتیجه رسید که پس معلوم است بنا به اجماع همه‌ی عقلاء، گیر کار در این است که لابد از این عقل درست استفاده نمی‌کنیم. وارونه استفاده می‌کنیم.

باری؛ برخی امور هست که باید آن‌ها را با خودشان میزان کرد. پاسخ همان‌جاست که اشکال از آن‌جا آمده است. تشخیص کسی مثل شریعتی درباره‌ی انحطاط مسلمین هم این بود. همان که منبع بیماری شده، همان، منبع درمان هم خواهد بود. این دین را باید بگیریم و بپیراییم و شست‌وشو کنیم و به تعبیر شریعتی و منقول از امیرالمؤمنین (ع)، این پوستین وارونه‌ای که به تن کرده‌ایم، درست به تن کنیم. بعد این پوستین به ما گرما می‌دهد، حرارت می‌دهد، زیبایی می‌دهد. امّا وارونه که تنمان کردیم، نه‌تنها گرمی به ما نمی‌دهد، که اسباب مسخره‌ی مردم هم می‌شود و نتایج معکوس و منفی به بار می‌آورد. باید یادمان بیافتد که این امر معکوس و این مخروط را که بر سر ایستاده، به قول مارکس، باید به قاعده بنشانیم و لذا، شریعتی همت خویش را در این بست. امّا و هزار امّا، باید بدانیم و دقیقاً بدانیم که چه چیزی وارونه شده و ما از کدام نقطه کج رفته‌ایم و کدام عناصر را باید به حالت استقامت نخستین برگردانیم. در تعیین این مصادیق است که همیشه بین متفکران، اختلاف می‌افتد و توفیق و عدم توفیقشان هم منوط به این تشخیص مهم اوّلیه است.

مرحوم شریعتی با پاره‌ای از هم‌عصرانش مکاتبه داشت؛ به‌ویژه با «فرانس فانون»، که از رهبران فکری جهان سوم بود و افراد دیگر. در آثارش هم شاید دیده باشید. علاوه بر این، مرحوم شریعتی در آن دوران، درگیر مبارزات الجزایری‌ها بود. به خاطر آن، مدتی در بیمارستان بود، به زندان رفت، و پاره‌ای از اعتراضات و اعتصاب‌ها و تظاهرات را در فرانسه و پاریس به راه انداخت. کاملاً درگیر این مسائل بود و شرح کارهای او در آن زمان، به درستی نشان می‌دهد که شریعتی به دنبال پاسخ به این پرسش می‌گشت که آیا می‌توان با دین در جامعه تحولی

پدید آورد یا نه. کسانی مثل فانون، رأیشان در مکاتباتی که با شریعتی داشتند، این بود که با دین نمی‌توان تحولی به وجود آورد. این جامه‌ی فرسوده، قابل بازدوزی و نودوزی نیست. آن را باید دور افکند و جامه‌ی نویی بافت. مرحوم شریعتی معتقد بود گرچه با پاره‌ای از این ادیان، که در قبایل آفریقا و غیره است، نمی‌توان کاری کرد، ولی با «تشیع»، که در دل خود عناصر انقلابی کافی دارد، می‌توان این تحول را پدید آورد. این تشخیص، تشخیص بسیار مهمی است. در واقع شریعتی درست در خلاف جهت جریان فکری روزگار خود شنا کرد. در آن دوران، روشن‌فکری لائیک، جریان ناب روشن‌فکری بود. اگر به ایران، و به طور کلی، به جهان بیست سال پیش نگاه کنیم، خواهیم دید که در آن دوره، اندیشه‌ی چپ غالب بود. در آن دوره، روشن‌فکری به معنای چپ بودن و مارکسیست بودن و سوسیالیست بودن بود و معنا و مصداقی غیر از این نداشت. یعنی می‌باید از دین و اندیشه‌ی دینی قطع امید کرد. همین و بس! خود مرحوم آل‌احمد، با همه‌ی چشمی که به دین داشت و دین را یکی از اجزای سنت می‌دانست، امّا هیچ‌گاه دفاع جدی از دین نمی‌کرد و تنها حرفش این بود که در برابر غرب‌زدگی و این طوفان که از غرب می‌وزد، ما باید به دستگیره‌های سنت آویزان شویم و یکی از اجزای مهم این سنت، دین است.

جلال آل‌احمد به تشیع کاری نداشت. به تسنن کاری نداشت. به مسیحیت کاری نداشت. اگر در یک جامعه‌ی عقب‌افتاده، دین آن‌ها مسیحیت بود، می‌گفت باید به مسیحیت بچسبیم. خصوصیت هیچ‌یک از این ادیان، اصلاً مد نظر او نبود. حقانیت و بطلان این‌ها را منظور نداشت و تنها جزئی از اجزای سنت بودن برای او مهم بود؛ آن هم سنت به این دلیل که در مقابل طوفان مدرنیته مقاومت می‌کرد؛ طوفانی که همه‌چیز ما را به باد می‌داد و ما را از دم، غرب‌زده می‌کرد.

روشن‌فکری در آن دوران، به معنای بی‌اعتنایی به دین بود. جلال آل‌احمد، در کتاب *خدمت و خیانت روشن‌فکران*، تعریفی از روشن‌فکری ارائه می‌دهد که مطابق آن، روشن‌فکر نباید متعبد باشد. او می‌گوید تعبد، روشن‌فکر را از آدمی می‌ستاند. سرسپرده‌ی فکر مکتبی بودن و دل به مقدساتی سپردن، با روشن‌فکری نمی‌خواند. روشن‌فکری یعنی اعتراض و انتقاد مستمر. یعنی زیر بار هیچ‌چیز نرفتن و عقل خود را بر همه‌چیز مقدم داشتن. به همین دلیل، به اعتقاد جلال آل‌احمد، دو طایفه مشخصاً نمی‌توانند روشن‌فکر باشند: یکی روحانی، و دیگری نظامی. می‌گوید نظامی‌ها و ارتشی‌ها فرمان‌بردار فرماندهان خویش هستند و روحانیان هم در مقابل دین و اندیشه‌های دینی تعبد دارند. روحانیان در مقابل خدا و پیغمبر چون‌وچرا نمی‌کنند. نمی‌گویند چرا این حکم را دادی، چرا آن حلال است و این حرام. به همین دلیل، این‌ها با علم روشن‌فکری فرسنگ‌ها فاصله دارند.

روشن‌فکری یعنی نداشتن هیچ‌گونه مقدسات و نبودن تعبد. بدیهی است که در چنین فضایی، روشن‌فکر دینی شدن، چه‌قدر هزینه دارد و چه سختی‌هایی در پی دارد. فانون و دیگران، و در کل، فضای روزگار، به شریعتی می‌گفتند که به دین امیدی نیست و هر کاری که باید برای تحول جوامع جهان سومی کرد، باید از غیر مسیر دین عبور کند. دین، فتوا به ارتجاع

می‌دهد و هر قدر نودوزی کنیم، دوباره سر جای اولش برمی‌گردد. ولی تشخیص شریعتی این بود که همین اسلام و همین تشیع، می‌تواند منجی ما باشد. او به این کار همت گماشت و وقتی به کارنامه‌ی دکتر شریعتی نگاه می‌کنیم، او را موفق می‌بینیم.

این که امروز ما چنین نگاهی به روضه‌خوانی و به شهادت و به حسین (ع) و زینب (ع) و ابوذر داریم، وامدار دکتر شریعتی هستیم و قبلاً هرگز چنین نبوده است. ارتجاعی‌ترین کارهایی که در این جوامع انجام می‌گرفت، روضه‌خوانی بود. کسی جرأت نداشت که بگوید من می‌خواهم از دل روضه‌خوانی، یک حرکت انقلابی بیرون بیاورم. امّا این که شریعتی می‌گفت که در یک کارخانه‌ی پتروشیمی استحماری، از خون، تریاک ساخته‌اند، تشخیص و نظر بسیار مهمی را بیان می‌کند. خون امام حسین (ع)، که ریختن آن باید خون دیگران را به جوشش می‌آورد، تبدیل به تریاکی تخدیرآور شده بود. اسم امام حسین (ع) را می‌بردند و سخن از شهادت می‌گفتند. امّا مردم، به جای این که به جنبش درآیند، تخدیر می‌شدند و بی‌حالی و بی‌مسؤولیتی بیش‌تری به آن‌ها دست می‌داد. دو قطره اشک می‌ریختند و بلند می‌شدند و به خانه‌شان می‌رفتند و برائت وجدان حاصل می‌کردند که گناهانشان آمرزیده شده است. شریعتی همت گماشت بر این که درست همین عناصری را که به تعبیر او در کارخانه‌ی پتروشیمی استحمار، قوتشان، انرژی‌شان، و جنبش‌زایی‌شان ستانده شده بود و بدل به عوامل تخدیر شده بودند، دوباره در جای‌گاه اصلی خود بنشاند. یاد این شعر مولوی می‌افتم:

کاملی گر خاک گیرد زر شود
ناقص ار زر بُرد خاکستر شود*

خاک در دست یک انسان کامل و ماهر، طلا می‌شود. امّا طلا در دست یک انسان نادان، خاک و بی‌ارزش می‌شود. قصه این بود که مرحوم شریعتی پاره‌ای از این خاک‌ها را تبدیل به طلا کرد. یعنی نشان داد که هنوز می‌توان از این مجموعه استفاده‌ی بیش‌تری برد و آن‌ها را بدل به عنصری انقلابی کرد. بازاندیشی دین برای مرحوم شریعتی این معنا را داشت و او برای این که این معنا را مشخص کند، به پشتوانه‌ی تئوریک استواری نیاز داشت. باید به مردم اصلاً درک دیگری از دین می‌داد تا در کنار آن، هریک از عناصر هم معنای تازه‌ای بیابند. کافی نبود فقط روی دو یا سه عنصر انگشت بگذارد و آن‌ها را بازشناسی کند. این ناممکن بود. باید کل چارچوب، نقشه، و منظومه عوض می‌شد. همه‌ی بخش‌های شریعتی در باب تاریخ و جامعه‌شناسی دین، کمکی بود تا او به هدف خود نائل آید که همان تبدیل کردن دین به ایدئولوژی بود.

البته مسأله فقط این نبود که شریعتی از طریق جهدهای تئوریک صرف، به مقصود خود نائل آید. شرایط عینی اجتماع هم به او کمک بسیار کرد. فضای اجتماعی ما، آماده و عطش‌ناک یک نظریه‌ی تازه بود تا خواسته‌های خود را در ذیل و ظل آن نظریه، تئوریزه و

---

* *مثنوی معنوی*، همان، دفتر اوّل، بیت ۱۶۱۲

معقول‌سازی کند. در این گذارهای اجتماعی، علوه بر احساسات به غلیان آمده، همیشه یک عقلانیت توجیه شده هم لازم است. اگر این عقلانیت توجیه شده نباشد، کارها کور و بی‌جهت خواهد بود و به هدف نخواهد رسید. توجیه عقلانی این امر، یعنی تفسیر دینی خواسته‌های اجتماعی هم، کار مرحوم شریعتی بود. من این نکته را در این‌جا اضافه کنم که این معنایش این نیست که مرحوم شریعتی از دین استفاده‌ی ابزاری می‌کرد. این را من در جاهای دیگر هم توضیح داده‌ام. این‌جا هم تأکید می‌کنم که مرحوم دکتر شریعتی، واقعاً معتقد بود کشف تازه‌ای صورت داده، با این مضمون که دین، همیشه این‌چنین بوده و برای مدتی روی آن غبار نشسته. ما غبار را کنار می‌زنیم، نه این که دینی که در اصل انقلابی نیست، تشیعی که در اصل علوی و انقلابی نیست، ما آن را علوی و انقلابی می‌کنیم و از بیرون، عناصر بیگانه‌ای را به آن تزریق می‌کنیم.

مرحوم شریعتی دست‌کم در نگاه خود و در تشخیص خویش، می‌اندیشید که بر این دین جفا رفته است. تمام قوه‌های این دین به فعلیت نرسیده است. آن‌چنان که باید از او او بهره‌برداری نشده است. باید این قوا را به فعلیت رساند. باید آن را شکوفا کرد. باید این مرکبی را که با آن می‌توان به آسمان‌ها رفت، سوار شد و به آسمان‌ها رفت و آن را اسیر این مقاصد پست زمینی نکرد و به همین سبب هم کوشید تا به تعبیر خود و به تشخیص خویش، این غبارها را کنار بزند و این ابزار کند شده را از نو تیز کند و به دست مسلمانان بدهد و با آن‌ها حرکت بیافرینند. پس حرکت آفریدن، اصلی‌ترین کار شریعتی بود. جامعه با آن شرایط عینی، آماده‌ی یک حرکت بود و برای توجیه حرکت خویش، به یک عقلانیت دینی نیاز داشت که این را دکتر شریعتی در اختیار دین‌داران روزگار ما گذاشت*.

البته انقلاب اسلامی در کشور ما، انصافاً فقر تئوریک داشت. هنوز هم دارد. این فقر تئوریک را ـ تا اندازه‌ای ـ اندیشه‌های مرحوم شریعتی جبران کرد. مفهوم‌سازی‌های او آن عقلانیت دینی را تأمین کرد و اگر این نبود، انصافاً باید گفت که انقلاب اسلامی، یک شورش بدون پوشش عقلانی بود که بُرد زیادی هم نداشت. البته غلیان و هیجان دینی آدمیان، یعنی عشق وافری که به اعتقادات خود و به مقاصد خود دارند، تا مدتی کار را پیش می‌برد. ولی به هر حال، هر انگیزه‌ای بُردی دارد و اگر ذخیره و سوختی از عقل و عقلانیت در آن ریخته نشود، چراغ آن به زودی خاموش خواهد شد. دکتر شریعتی کسی بود که علاوه بر جوشش عاطفی، آن سوخت عقلانی را نیز تأمین می‌کرد و این‌چنین بود که سخن او، سخن زمانه بود و مثل

---

* پس، این جداافتاده‌ی تنهای عاصی، که هم از بند غرایز می‌رهد و هم جولان‌گاه و افق‌هایی را برای تجلی وجود و تظاهر حیات شگفت و خدایی خویش جست‌وجو می‌کند، که غرایز را در آن راه نیست، باید هدایت خویش را نیز خود بر عهده گیرد و هدایت، هم «نیروی حرکت» است و هم «آگاهی به راه»؛ و به زبان خودمان، عشق و حکمت؛ و به اصطلاح امروز، «ایدئولوژی»، که مجموعه‌ای است از ارزش‌ها و آرمان‌هایی که در یک جهان‌بینی خاص تعیین، یا توجیه و تفسیر و تأویل می‌شوند، و در نتیجه ما را به حرکت می‌آورند و جهت می‌بخشند و «چه‌گونه یافتن»، «چه‌گونه شدن»، «چه کردن»های آدمی را تعیین می‌کند و به «چه‌گونگی»ها و «چرایی»های وی پاسخ می‌دهد و در نتیجه، بر وجود ما و زندگی ما سلطنت دارد و در ما عشق، پرستش، تقدیس، تعهد، ایثار، جهاد، و حتّی شهادت در آستان خویش را برمی‌انگیزد. امّا مسأله‌ی اساسی این است که: «چه‌گونه می‌توان بدان دست یافت؟» برای دست یافتن بدان، شرط اوّل آن است که آن‌چه را داریم، از دست بگذاریم. نوعی شک دکارتی! (مآ۲۳، ص۱۱۲)

آتشی که در جنگل خشکی دربگیرد، در سطح جامعه‌ی خشک کویری ما درگرفت و توانست همه‌ی عقول و دل‌های آماده را به خود جذب کند و در آن‌ها آتش بزند. تئوری‌سازی‌های شریعتی، همه معطوف به این معنا بود.

پس از انقلاب، اندیشه‌های مرحوم شریعتی البته سرنوشت دیگری داشته است. من در جاهای دیگر هم در این باب سخن گفته‌ام. این‌جا نیز تأکید می‌کنم. دکتر شریعتی اصلاح‌گر و اندیش‌مند موفقی بود و به نیکی، به بسیاری از اهداف خود رسید. چه موافقان و چه مخالفان او، مدت زیادی در دل جریان و پروژه‌ی او کار می‌کردند. این مطلب، بسیار مهم است. به تعبیر مولوی: «کافران ز انکار مست و مؤمنان ز اقرار مست.» بالأخره یک دین، وقتی ظهور می‌کند، به همه مستی می‌بخشد. منکران هم به گونه‌ای مستی می‌برند. آن‌ها نیز مست آن انکار و مخالفت خویش می‌شوند و مؤمنان هم یک طور مستی می‌برند. معنای این امر، آن است که ظهور یک دین و اندیشه، پروژه‌ای را تعریف می‌کند و طرحی را در می‌اندازد که همه را درگیر می‌کند و این درگیری‌ها انواع دارد؛ ولی فراگیر است و همه را درگیر می‌کند. اگر این درگیری نباشد، معلوم می‌شود که در کار آن شخص طراح، توفیقی نبوده است.

روحانیت ما، واقعاً از کار مرحوم شریعتی تأثیر پذیرفت. هیچ شکی نیست. من حتّی معتقدم خود مرحوم مطهری، با این که مواضع اختلاف زیادی با شریعتی داشت، ولی از شریعتی تأثیر پذیرفته بود.

به هر حال، شریعتی به بعضی از کارهای مطهری جهت داد و این جای هیچ شکی نیست. توجه او را به پاره‌ای از مسائل برانگیخت و او را وادار کرد در پاره‌ای از مسائل، مطالعه و تأمل بیش‌تری کند. شریعتی برای بسیاری از روحانیان سؤال ایجاد کرد و زبان زمانه را باز کرد و آن‌ها را متوجه معناها کرد. و این که آدمی را به سؤالات زمان خود آگاه کنند، امر کوچکی نیست. ممکن است شخصی جدّ و جهد بسیار بورزد و استعداد بسیار هم داشته باشد؛ امّا آن‌ها را در زمین‌های بایری مصرف کند و هیچ میوه‌ای و نتیجه‌ای برندارد. این کارها را شریعتی آغاز کرد. او در میان قشر جوان دانشگاهی ما، تأثیر ماندگار از خود به جا نهاد و چنان که گفتم، دفتر دین و دین‌شناسی را ورق زد و عوامل و عناصری را در دین نشان داد که اصلاً در گذشته مورد توجه نبود. این‌ها مهم‌ترین دست‌آوردهای شریعتی بود. ابوذر انقلابی، زینب انقلابی، امام حسین انقلابی و علی انقلابی. این‌ها دست‌آوردها، یا ساخته‌ها و پرداخته‌های دکتر شریعتی بود.

من در یک کلام، به شما بگویم که اصلاً زمینی کردن کثیری از عناصر آسمانی در دین، کار شریعتی بود. ممکن است بعضی‌ها این تعبیر را نپسندند. ولی ماهیت و گوهر کار او این بود. او بسیاری از شخصیت‌های ماورایی دینی را از ماورای تاریخ گرفت و در دل تاریخ نشاند و زمینی کرد و این، کار کوچکی نبود.

امام حسینی که قرن‌ها مردم ما بر او گریسته بودند، امام حسینی که وقتی روز عاشورا شهید شد هر سنگی را در هر جای زمین برمی‌داشتند زیرش خون تازه می‌جوشید، امام

حسینی که بی‌چون‌وچرا باید می‌رفت و کشته می‌شد و این کشته شدن مقدر بود، امام حسینی که یک ملک پرسوخته خودش را به گهواره‌ی او می‌مالید برای این که شفا پیدا کند، این امام حسین اسطوره‌ای ماورایی را که دست‌مایه‌ی مجالس روضه‌خوانی بود، دکتر شریعتی گرفت و تبدیل کرد به یک امام حسین سیاست‌مدار زیرک شورشی انقلابی، که در مقابل یزیدیان ایستاد و گفت تنها متاع من، جان من است و من گرچه نمی‌توانم حکومت اموی را براندازم، امّا می‌توانم آن را رسوا کنم. می‌توانم به آیندگان و نسل‌های بعد نشان دهم که حکومت یزید چه حکومت فاسد و پلیدی است که حتّی حاضر است دست به کشتن پسر پیغمبر بزند. من فقط این کار از دستم برمی‌آید و این کار را آگاهانه و سیاست‌مدارانه، برای سلب مشروعیت نظام اموی، انجام می‌دهم. این امام حسین اخیر است که امروز ما او را می‌شناسیم و از او سخن می‌گوییم و دیگر کمتر کسی آن امام حسین اسطوره‌ای را برای این که اشک مردم را بریزد معرفی می‌کند. این‌ها کار دکتر شریعتی بود.

برای کسانی که در فضای آن زمان نزیسته‌اند، سخت است بدانند که بدل شدن آن فضا به این فضا، چه جهد طاقت‌فرسایی لازم داشت. آن امام حسین اسطوره‌ای و دیگر شخصیت‌های اهورایی و ماورایی فوق تاریخی دینی را از ماورای تاریخ به داخل تاریخ آوردن و آن‌ها را زمینی کردن، کار کوچکی نبود. شریعتی در نزدیک کردن این دورها، در زمینی کردن این آسمانی‌ها، در تاریخی کردن این ماوراء تاریخ‌ها، ید طولایی داشت. به نیکی آن را انجام داد و چون در تاریخ هم ورود و وقوف تام داشت، به خوبی توانست تاریخی کردن شخصیت‌های دینی را به انجام برساند. این تاریخی کردن‌ها و این زمینی کردن‌ها، که کار مهم هر روشن‌فکر دینی است، برای شریعتی تا آن‌جا اهمیت داشت و انجام شد که حرکت‌آفرینی را سامان بدهد. من همیشه این را گفته‌ام که دکتر شریعتی بیش از هر چیز، به دنبال حرکت‌آفرینی بود. نکته اساسی و بنیادینش این بود.

اگر می‌بینیم که شریعتی گاهی با فیلسوفان و متکلمان مخالفت می‌کند ـ چنان‌که جایی گفته است فیلسوفان پفیوزان تاریخ بوده‌اند ـ از این جهت است که او معتقد بود این‌ها حرکتی نمی‌آفرینند و گوشه‌ای نشسته‌اند و از تکلیف عالم و آدم را روشن می‌کنند؛ شخصیت‌هایی که بودن و نبودنشان از نظر او مساوی بود. به نظر شریعتی، اگر خداوند صد هزار ابن‌سینا خلق می‌کرد یا نمی‌کرد، تفاوت زیادی نداشت. امّا به جای یک ابوذر، اگر دو ابوذر در تاریخ اسلام بود، تفاوت‌های بسیاری ایجاد می‌شد. این نظر مؤثر و کارساز شریعتی بود. تقابلی که میان ابوعلی و ابوذر می‌افکند، تقابل بسیار معناداری بود. ابوذر را متعلق به دوران پویایی و نهضت دینی و اسلامی، و ابوعلی را متعلق به دوران تمدن اسلامی می‌دانست؛ تمدنی که شکل گرفته بود، تقریباً سنگ‌واره و متحجر شده بود، و لذا حرکتی هم نمی‌آفرید و در بستر خود، رو به فرسودگی و زوال می‌رفت. ولی کسانی مثل ابوذر، محبوب‌های اصلی شریعتی بودند.

من در نوشته‌های خود هم آورده‌ام که عالَم، عالَم شیفتگی‌هاست. آدمیان ابتدا به دنبال آن چیزی روان می‌شوند که دلشان بُرده‌ی آن چیز است. دل‌بردگی‌ها، دل‌ربودگی‌ها، و

عاشقی‌ها، در درجه‌ی اوّل، محرّک اصلی آدمیان است و معمولاً انسان تا آخر عمر، به آن معشوق‌های نخستین خود وفادار باقی می‌ماند. مولوی نکته‌ی بسیار خوبی دارد و می‌گوید: «مهر اوّل کی ز دل زایل شود؟» و الحق این سخن حقی است. یعنی شیرینی عشق چیزی وقتی ابتدا در کام آدمی نشست، محال است که زایل شود.

مرحوم شریعتی در اوّل عمرش و در ابتدای حیات فکری و روشن‌فکری خود، با ابوذر روبه‌رو شد. مهر ابوذر که در دل او نشست، دیگر هرگز او را فراموش نکرد. مهر ابوعلی را در دل او سرد کرد و مهر بسیاری دیگری از شخصیت‌های تاریخی را نیز. اصلاً شاخص او در تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، ابوذر بود. به میزانی که شخصیت‌ها به این ابوذر دور یا نزدیک بودند، مورد محبت یا بی‌مهری دکتر شریعتی قرار می‌گرفتند. او به سخن گفتن از ابوذر افتخار می‌کرد. ابوذر دل او را در این عالم برده بود. او شیفته‌ی شخصیت یک شخص انقلابی مثل ابوذر بود.

البته ما در پاره‌ای از حکایات تاریخی و روایات داریم که بالاترین عبادت ابوذر، تفکر او بود. بیش‌ترین کاری که ابوذر می‌کرد، فکر کردن بود. امّا من هیچ‌جا در آثار مرحوم شریعتی این نکته را ندیده‌ام. شاید این جنبه برای دکتر شریعتی خیلی مهم نبود و شاید با آن برخورد نکرده بود. علی‌ای‌حال، ذکر نکرده است. آن جهات دیگر زندگی و حیات ابوذر برای شریعتی مهم بود. این که فی‌المثل، او جلوی عثمان و کعب‌الاحبار می‌ایستاد و رنج تبعید را بر خود هموار می‌کرد و مهر علی را همچنان در دل زنده نگه می‌داشت. برای شریعتی این وجه از زندگی ابوذر مهم بود که او در دوران عسرت و انزوایی که علی در آن به سر می‌برد، از او دست نکشید و مصلحت‌سنجی سیاسی نکرد و قطب‌سنج خویش را به طرف قدرت تنظیم نکرد. این‌ها نکات مثبت، برجسته، و درخشانی در زندگی ابوذر بود که دل شریعتی را می‌ربود. این شجاعت و دلیری، این دردمندی و عاشقی، این پایداری و وفاداری، آن چیزی بود که برای شریعتی فوق‌العاده مهم بود و واقعاً شریعتی، که خود از جفای روزگار و جفای دوستان و همنشینان می‌نالید و در رنج بود، به خوبی به این مطلب پی برده بود که وقتی دوران عسرت فرا می‌رسد، چه‌گونه این دوستان پیشین، یکی پس از دیگری، از دور آدمی فرار می‌کنند و او را تنها می‌گذارند و گاه همان کسانی که انتظار بیش‌تری از آن‌ها می‌رود، زودتر صحنه را خالی می‌کنند.

شریعتی به حرکت‌آفرینی این دین، بیش از هر چیز دیگری دل بسته بود و برایش اهمیت داشت و دین اسطوره‌ای و فراتر از زندگی را حرکت‌آفرین نمی‌دانست. از نظر او، شخصیت‌های ماوراء تاریخی، که اصلاً دست ما به دامان آن‌ها نمی‌رسد، نمی‌توانند برای ما منشأ الهامی باشند و جوشش و جنبشی در ما ایجاد کنند و حتّی برای ما، به عنوان الگوی اخلاقی قرار گیرند. او شخصیت‌های اهورایی و ماورایی را از مقام فراتاریخی‌شان پیاده کرد، بدون آن که آن‌ها را تنزل مقام بدهد. آن‌ها را به میان ما آورد و گفت این بزرگان نیز انسانند.

فی‌المثل، امام حسین برای کارهایی که می‌خواست انجام دهد، محاسبه می‌کرد؛ چنان‌که در حادثه‌ی عاشوران، امام حسین نشست و فکر و تأمل کرد. قرائن و شواهد را جلوی

خود گذاشت. با این و آن مشورت کرد. اندیشید که آیا اقدام بکنم؟ اقدام نکنم؟ پیش بروم؟ پیش نروم؟ مسلم را فرستاد تا برود و ببیند نامه‌هایی را که داده‌اند و دعوت‌هایی که کرده‌اند، صادق است یا صادق نیست. آیا شرایط و زمینه‌ی آمدن او برای قیام علیه حکومت اموی، آن هم به دست عراقیان و کوفیان، فراهم هست یا نیست؟ و بعد از این که مسلم به او نوشت یا پیغام داد که شرایط آماده است و کوفیان آماده‌اند تا از تو حمایت کنند، امام حسین راهی شد. خوب فکر کرده بود. البته در تدبیرهای سیاسی، گاهی شکست هم هست و گاهی پیروزی؛ ظفر هست و هزیمت. و امام حسین در جریان نهضت، پیروز نشد و خود آن بزرگوار از قیامش نتیجه نگرفت.

این یک تحلیل بود. زمینی کردن شخصیت‌های دینی، یعنی آن‌ها را در دست‌یابی دین‌داران نهادن برای این که بتوانند از آن‌ها استفاده برند و به آن‌ها اقتدا کنند. در «اقتدا»، معیارهای دو طرف باید یکی باشد و رفتارهایشان نیز باید یکسان باشد. وقتی اقتدا میسر است که طرفین از فرمول واحدی پیروی کنند و معیارهایشان یکی باشد؛ نه این که یکی معیارهایش آسمانی و ماورایی باشد و از خدا به او دستور برسد و دیگری بی‌چاره‌ای باشد که نه به او وحی می‌شود و نه الهام. جهد تئوریک لازم بود تا شریعتی این را جا بیاندازد که این شخصیت‌های دینی، با حفظ عظمتشان، در عین حال، انسان‌هایی بودند قابل اقتدا؛ و قابل اقتدا بودن، مقتضیاتی دادر که با آن آسمانی کردن و ماوراء تاریخی کردن، البته منافات دارد و دست‌یابی‌پذیر کردن این شخصیت‌ها بود که حرکت‌آفرینی کرد و من بر این عنصر حرکت‌آفرینی تأکید می‌کنم.

چه‌طور می‌توان کار دکتر شریعتی را دنبال کرد؟ من در یکی از نوشته‌هایم آورده‌ام که کار شریعتی را باید دنبال کرد؛ امّا از او دنباله‌روی نباید کرد. این حرف یعنی چه؟ دنباله‌روی کردن، یعنی طابقُ النّعل بالنّعل، هر کاری آن بزرگوار کرده تکرار کردن و به اصطلاح، کپی کردن و نسخه‌برداری کردن. این شرط خردمندی نیست. مرحوم دکتر شریعتی، مثل هر شخصیت تاریخی دیگر، متعلق به دوران خویش بود. در جغرافیای عصر خویش می‌زیست و سخنان خود را با نیازهای زمانه تنظیم می‌کرد و اگر نمی‌کرد، موفق نمی‌شد. اگر حرف‌های کلی می‌زد، کسی به او اعتنا نمی‌کرد و مثل بسیاری دیگر می‌رفت و بی‌اثر و بی‌نشان می‌ماند. نیازهای زمانه‌ی ما فرق دارد و جغرافیای عصر ما و دوران ما، با عصر او تفاوت‌هایی دارد. روی این تفاوت‌ها باید حسّاس و هوشیار بود.

یکی از مهم‌ترین مسائلی که باید در نظر داشت، همین است. دنباله‌روی نباید کرد. امّا دنبال باید کرد. دنبال کردن کار شریعتی در چه جنبه‌هایی باید صورت بگیرد؟ به نظر من، پروژه‌ی زمینی کردن عناصر آسمانی را باید دنبال کرد. نزدیک کردن دورها را باید دنبال کرد. موجودات و شخصیت‌های ماوراء تاریخی را باید به دل و درون تاریخ کشید. این، دنبال کردن کار شریعتی است و درست همان کاری است که متأسفانه، بعضی از دوستان نزدیک شریعتی دنبال نمی‌کنند. ایشان توجه نمی‌کنند که وقتی ما صحبت از قبض و بسط شریعتی می‌کنیم، یا وقتی سخن از بسط تجربه‌ی نبوی می‌گوییم، وقتی توضیح می‌دهیم که وحی چه‌گونه

تاریخی بود، قرآن چه‌گونه تاریخی بود، معرفت دینی چه‌گونه تاریخی است، این‌ها دقیقاً دنبال کردن همان پروژه است. مرحوم شریعتی، که امام حسین را تاریخی می‌کرد و امام علی را تاریخی می‌کرد، همین کار را می‌کرد. اگر دیگری هم در جهات دیگری، مثلاً در جهت معرفت‌شناسانه و غیره این کار را می‌کند، دقیقاً در حال دنبال کردن همان پروژه است. اصلاً یکی از کارهای مهم روشن‌فکری دینی، دنبال کردن همین پروژه است. یکی از مهم‌ترین جریانات و اجزای آن، همین است. این زمینی کردن، باید ادامه پیدا کند؛ البته با حفظ آن مواضع اصلی‌ای که در دین هست و آن قداستی که در شخصیت‌ها و عنصرها وجود دارد. امّا دور کردن آن‌ها از دست‌یابی بشر، به دلیل این که جلالت آن‌ها به‌تر محفوظ می‌ماند، البته خطا است.

دین باید در جهان جدید و برای آشتی با دنیای جدید، این مسیر را برود. باید این جامه‌ی تاریخیت را به تن کند و باید این پروژه ادامه پیدا کند. کسانی که این روح را در کار شریعتی دیده‌اند، می‌توانند دنبالش کنند و آن‌هایی هم که فقط صورت و ظاهر را دیده‌اند، می‌توانند به همان صورت بچسبند و در همان حد متوقف بمانند، که البته دریغ است و وفاداری به شریعتی این نیست. روح و گوهر کار دکتر شریعتی این بود و انگیزه‌ی او، حرکت‌آفرینی بود.

من این را گفته‌ام و سخن کاملاً قابل دفاعی است که اکنون می‌توان فتیله‌ی این انگیزه را پایین کشید. می‌توان تخفیف داد و پیش از آن که به حرکت‌آفرینی فکر کرد، به عنصر حقیقت و معرفت اندیشید. این هم دنبال کردن پروژه‌ی شریعتی است؛ ولی دنباله‌روی از او نیست. یعنی دقیقاً پیاده کردن عین سخن او و تکرار عین حرکت او نیست. زیرا این کار جایز نیست. آن فصل و آن جغرافیا سپری شده است. پس از انقلاب، ما باید به اداره، سازمان‌دهی و استقرار، بیش‌تر توجه کنیم تا به تحول انقلابی. این‌ها نکاتی است که وقتی ما به تحلیل شریعتی می‌پردازیم، باید به آن‌ها توجه داشته باشیم. بدون توجه به این‌ها، واقعاً پروژه‌ی شریعتی دنبال نشده و عقیم مانده است. روح حرکت روشن‌فکری را باید مد نظر داشته باشیم. البته نقد کار شریعتی و ناکامی‌های او هم باید در دستور کار ما قرار بگیرد.

شخصیت‌های تاریخی، کامیابی‌هایشان، و ناکامی‌هایشان، هر دو، برای ما عبرت‌آموزند. راه‌هایی که گشوده‌اند و بن‌بست‌هایی که در کارشان پدید آمده است، ظفرها و هزیمت‌هایشان، پیروزی‌ها و شکست‌هایشان، همه برای ما مهمند. از هر چشم و از هر نظر، ما باید این‌ها را مورد تأمل قرار دهیم و از آن‌ها غفلت نورزیم. ما نمی‌توانیم از شریعتی، صرفاً یک قصه‌ی پیروزی بسازیم؛ همان‌طور که از امام حسین، امام علی، و پیامبر نمی‌توانیم. هیچ فرق نمی‌کند. حتّی بزرگوارانی مثل پیغمبر، که در جنگی شکست خورد و در جنگی دیگر پیروز شد، همه‌ی این‌ها برای ما عبرت‌آموزند. ما از تاریخ بشر نمی‌توانیم قصه‌ی پیروزی بسازیم؛ همچنان که از تاریخ علم نمی‌توانیم قصه‌ی پیروزی بسازیم. چنین نبوده. افت‌وخیزها فراوان بوده و آن‌گاه که ما چشم عبرت‌گشا را باز کنیم، همه‌ی آن‌ها به ما درس‌های عالی، عظیم، و عمیق خواهند داد.

ما در دوران عقل نقّاد زندگی می‌کنیم و عقل نقّاد، فقط تجلیل‌گر نیست؛ تحلیل‌گر هم هست و بل‌که تحلیل آن بر تجلیلش می‌چبرد. انتقاد آن بر انقیاد آن می‌چربد و این عنصر انتقاد و تحلیل، عنصر جدانشدنی از روشن‌فکری و عنصر جدانشدنی از روشن‌فکری دینی است و از مصادیق اعظم دلیری است. دلیری، فقط ایستادن در برابر زورمندان بیرونی نیست. دلیری در ایستادن در برابر قلدرهای فکری هم هست؛ قلدرهایی که یا به دلیل جهل، یا به دلیل آویختن از قلاب‌های قدرت، می‌خواهند فکر کهنه و فرسوده و باطل خود را تحمیل کنند. دلیری فکری در مقابل پاره‌ای از موانع درونی هم هست؛ چیزهایی که آدمی آن‌ها را نیاندیشیدنی و مقدس می‌پندارد و در مقابل آن‌ها، حتّی در خلوت، به خود جرأت انتقاد نمی‌دهد. دلیری در این مواضع هم تحقق پیدا می‌کند. در همه‌ی این موارد، می‌توان کار شریعتی را دنبال نمود؛ بدون این که دنباله‌روی و تکرار کرد. این رسالت همه‌ی کسانی است که به آن شخصیت و به آن حرکتی که آن شخصیت آفرید عشق می‌ورزند، احترام می‌گذارند، و خواهان ادامه یافتن برنامه‌ی فکری او هستند.

شریعتی و پروتستانیسم*

بخش اوّل

جا دارد که درباره‌ی مرحوم دکتر شریعتی سخن بسیار گفته شود. علی‌الخصوص که شخصیت قابل نقدی است. من از سخن گفتن درباره‌ی شخصیت‌هایی که موقعیت‌های سیاسی کنونی کشور اجازه‌ی نقد آن‌ها را نمی‌دهد، پرهیز می‌کنم. زیرا آدمی دربارهیانها فقط باید یک‌طرفه سخن بگوید و صرفاً دم از تجلیل بزند. امّا بزرگی چون شریعتی، فعلاً در چنان موقعیت مقدسی ننشسته است و به همین سبب، در کنار تجلیل از برکات عمر او و حرکت او، می‌توان به بررسی نقادانه‌ی اندیشه‌ی او هم اقدام کرد و همین، دست ما و ذهن ما را در مواجهه‌ی با او، شجاع‌تر و بازتر می‌دارد و بررسی ما، را به فضل الهی، پرسودتر و نتیجه‌بخش‌تر می‌کند.

برای این که از زاویه‌ای تازه به کار مرحوم شریعتی نظر کنیم، خوب است یکی از آرای او را درباره‌ی خود، مد نظر قرار دهیم و از آن‌جا، حرکات نقدی و تحلیلی خود را آغاز کنیم.

شریعتی، حرکت خود را نوعی پروتستانیسم می‌شمرد†. این تعبیر و لغت، در آثار او به کار رفته است و هر کس با این تعبیر مواجه می‌شود، به درستی نَسَب او را می‌تواند بداند و گمان بزند.

حرکت بسیار مشخصی در قرن شانزدهم، در حوزه‌ی فکر و دیانت مسیحی در اروپا اتفاق افتاد، که به منزله‌ی زمین‌لرزه‌ی عظیمی در قاره‌ی وسیع مسیحیت بود و به دنبال خود، تکان‌های شدیدی را در حوزه‌ی فکر و عمل دینی پدید آورد. مسیحیت، شکاف بزرگی برداشت و به دو فرقه‌ی عظیم منقسم شد. آن دو فرقه‌ی عظیم، برای سال‌های طولانی با یکدیگر در خصومت بودند و هر کدام فهمی از مسیحیت را عرضه می‌کردند. این تحول، نه فقط نظر

---

* این سخنرانی، در ۲۷ خرداد ماه ۱۳۷۷ ایراد گردیده است.

† شریعتی، تلقی خود را از پروتستانیسم اسلامی، در مواضع مختلفی روشن کرده است. از جمله در مآ۲۰، ص۲۹۳ تا ۲۹۴. می‌نویسد: «روشن‌فکر باید به ایجاد یک پروتستانیسم اسلامی پردازد تا همچنان که پروتستانیسم مسیحی، اروپای قرن وسطی را منفجر کرد و همه‌ی عوامل انحطاطی را که به نام مذهب، اندیشه، و سرنوشت، جامعه را متوقف و منجمد کرده بود، سرکوب نمود، بتواند فورانی از اندیشه‌ی تازه و حرکت تازه به جامعه ببخشد.

بر خلاف پروتستانیسم اروپایی، که در دستش چیزی نبود و مجبور بود از مسیح صلح و سازش، یک مسیح آزادی‌خواه و مسؤول و جهان‌گرا بسازد، یک پروتستانیسم مسلمان، دارای توده‌ی انبوهی از عناصر پر از حرکت، روشن‌گرایی، هیجان، مسؤولیت‌سازی، و جهان‌گرایی است و اساسی‌ترین سنت فرهنگی‌اش، سنت شهادت و کوشش و تلاش انسانی است و تاریخی پر از مبارزه بین عدل و ظلم و مفاهیم روشن‌ر و مسؤولیت‌ساز و مدافع آزادی انسان دارد و سرنوشتش مملو از این عناصر است... و بالأخره، با ایجاد یک نهضت «پروتستانیسم اسلامی» (به‌ویژه شیعی، که خود مذهب اعتراض است و عقیده‌اش اصالت برابری و رهبری، و تاریخش جهاد و شهادت مستمر) روح تقلیدی و تخدیری و تمکینی مذهب فعلی توده را به روح اجتهادی تهاجمی اعتراضی و انتقادی بدل کند و این انرژی عظیم متراکم در بطن جامعه‌اش و تاریخش را استخراج و تصفیه کند و از آن ماده‌های حرکت‌زای و عناصر حرارت‌بخش به جامعه ببخشد و عصر خویش را روشن، و نسل خویش را بیدار کند.»

متکلمان را به خود جلب کرد، بل‌که جامعه‌شناسان و سیاست‌مداران و مردم‌شناسان هم برای تحلیل آن وارد میدان شدند و آرای خود را عرضه کردند. امروز، ادبیات مربوط به تحولات پروتستانی در عالم مسیحیت، ادبیاتی بسیار غنی و فوق‌العاده آموزنده است و از آن‌جا که تجربه‌های بشری، وحدت و همرسانی دارند، هم در عالم کمال، هم در عالم فلسفه و هم در عالم علم و هنر، این تجربه‌ی دینی فوق‌العاده مهم مسیحی، برای ما مسلمان‌ها درس‌های بسیار عظیمی در بر دارد. نمی‌توانیم آسوده‌خاطر و تماشاگرانه بنشینیم و گمان کنیم اگر بلایی بوده، به سر دیگران آمده است و اگر اتفاقی بوده، متعلق به تاریخ دیگری است و با ما سر و کاری ندارد. چنین تصور و توهمی ناصواب است. البته آن‌چه در تاریخ و در حوزه‌ای اتفاق می‌افتد، طابق النّعل بالنّعل در جایی دیگر تکرار نمی‌شود. به یک معنا و به یک اعتبار، عالَم تاریخ، عالَم بدیع‌آفرینی‌ها و نوآفرینی‌ها است. امّا روح این حوادث، حقیقتاً تکرار می‌شود و اگر یکسانی و یک‌دستی در شکل و ظاهر نیست، در روح و باطن هست و تیزبینانی که از بدن می‌گذرند و نگاهشان را در روح خیره می‌کنند، می‌توانند آن مشابهت‌های نیک و مهم و عبرت‌آموز را کشف کنند.

پروتستانیسم، برای ما چنین واقعه‌ی عبرت‌آموزی است. شریعتی نیز عبرت‌آموزانه در این واقعه‌ی مهم کلامی ـ اجتماعی نظر می‌کرد و حرکت خود یا ایده‌آل خود را با حرکت و ایده‌آل پروتستانیسم، تنظیم و تقریب می‌کرد و چنین می‌انگاشت و می‌آموخت که در عالم اسلام هم لاجرم باید چنین حرکتی اتفاق بیافتد و بدون داشتن چنین تحول عظیم کلامی ـ اجتماعی‌ای در عصر حاضر، ما نمی‌توانیم دم از دین و دین‌داری بزنیم و دین را به منزله‌ی یک مکتب کارآمد و معتبر و سرافراز به کار گیریم یا معرفی کنیم. بنابراین، اگر حرکت شریعتی را یک حرکت روشن‌فکری دینی بخوانیم، روا است. اگر آن را حرکتی با مضمون ایدئولوژیک کردن دین بخوانیم، نیز روا است. و اگر حرکتی پروتستانی در حوزه‌ی عالم اسلامی یا عالم شیعی هم بخوانیم، روا ست.

امّا برای این که به درستی بدانیم خود مرحوم شریعتی از به‌کارگیری این تعبیر، چه اراده می‌کرده و چه مقصودی داشته، و هم‌چنین برای این که به درستی بتوانیم روش او را بشناسیم و بررسی و نقد کنیم، قدری باید در ماهیت حرکت پروتستانی چهار قرن قبل جهان مسیحی، تأمل کنیم؛ آن را آن‌چنان که هست بشناسیم و بعد از شناختی که حاصل می‌کنیم، حرکت فکری ـ عملی مرحوم شریعتی را هم مورد شناسایی به‌تر و عمیق‌تر قرار بدهیم. حرکت پروتستانی، حرکت دنیوی کردن دین مسیحیت بود و اگر این حرکت و این اتفاق مهم در حوزه‌ی مسیحیت نظر کسی چون شریعتی را به خوب جلب می‌کرد، از این حیث بود. ما اگر بگوییم یکی از اهداف و آرمان‌های روشن‌فکری دینی در سراسر جهان اسلام، دنیوی کردن دین بوده است، سخنی به گزاف نگفته‌ایم. معنای این جمله، در پایان بحث کنونی ما روشن‌تر خواهد شد. ولی تردید نباید کرد که ماهیت پروتستانیسم در دین مسیحیت، عبارت بود از به کار گرفتن دین برای دنیا، یا آن را در خور معیشت دنیوی کردن، و یا دین‌داری را در عین دنیاداری تعبیر کردن، و این دو را با یکدیگر آشتی و سازگاری دادن.

دغدغه‌ی کسی چون مرحوم شریعتی و بسیاری از مصلحان دینی دیگر، درست همین بود. خودشان به این معنا تصریح کرده‌اند. اگر تصریح هم نمی‌کردند، ما می‌توانستیم چنین رأیی را درباره‌ی آن‌ها، به قوت، صادر و اثبات کنیم. دنیوی کردن دین هم، معنا و محتوایی غیر از این ندارد. تصفیه و استخراج منابع فرهنگی هم که مرحوم شریعتی از آن دم می‌زد و آن را به منزله‌ی روشن‌فکری دینی آموزش می‌داد، مقصد و غایتی غیر از این نداشت که از درون دین، عناصری بیرون کشیده شوند که به کار دنیوی کردن دین بیایند. انقلابی کردن دین و آن را از سلاح و ابزار انقلاب کردن نیز یکی از اجزا و مصادیق دنیوی کردن دین بود. حتّی بحث‌هایی هم که مرحوم شریعتی در باب امت و امامت می‌کرد، خارج از این چارچوب و محدوده قرار نداشتند؛ دقیقاً در دل این مجموعه و منظومه می‌گنجیدند و این روح، در نم همه‌ی آن مباحث جاری بود.

فلسفه‌ی تاریخی که مرحوم شریعتی داشت، انسان‌شناسی‌ای که بیان کرد و اسلام‌شناسی‌ای که عرضه داشت، همه‌ی این‌ها زنده به این روحند؛ یعنی زنده به روح دنیوی کردن دین. تعبیر دنیوی کردن دین، هم می‌تواند متضمن معانی مذموم باشد و هم متضمن معانی ممدوح و محمود. اکنون در مقام داوری در این باب نیستم. امّا چنان‌که گفتیم، پروتستانیسم، دین مسیحیت را دنیوی کرد و با دنیوی کردن مسیحیت، به نحو ناخواسته و طراحی ناشده، خدمتی به تمدن اروپایی کرد که شاید هیچ اتفاق دیگری آن خدمت را نکرد و نتوانست بکند.

تاریخ، عالم حوادث غیر مترقبه و پی‌آمدهای ناخواسته است. کسی به منظوری کاری می‌کند، امّا کار او نتیجه‌ای می‌دهد که مطلقاً منظور او نبوده و در ذهن و قوه‌ی خیال او هم نمی‌گنجیده است. «لوتر»، یک کشیش مسیحی و یک متکلم بود. وجهه‌ی نظر او کلامی بود. یعنی او مشکلات کلامی‌ای را در مسیحیت تشخیص داده بود و با پاپ و دستگاه واتیکان در رم، اختلافات کلامی ـ دینی داشت.

شکاف اوّلیه‌ای هم که در مسیحیت افتاد، شکاف کلامی بود. ولی از آن‌جا که دین و دیانت در جامعه‌ی اروپایی تأثیر فوق‌العاده زیادی داشت و ذهن مردم را به تسخیر خود درآورده بود، ذهنیت دینی تازه‌ای که برای آدمیان پیدا شد، تأثیرات دنیوی غریبی در جامعه و بر تاریخ و تمدن اروپایی گذاشت، که مطلقاً هیچ متفکری و هیچ مورخی، پیش‌بینی آن را نمی‌کرد. وقتی این تأثیرات بسط یافتند و از حالت اجمال به تفصیل رسیدند و رفته‌رفته، یکی پس از دیگری سر برآوردند، آن‌گاه بود که متفکران و جامعه‌شناسانی مثل «ماکس وبر»، «توین بی» و دیگران نشستند و ریشه‌های تمدن جدید اروپایی را مورد تحلیل قرار دادند و آن‌جا بود که دانستند کسانی چون لوتر و «کالون»، چه خدمت ناخواسته‌ی عظیمی به سیر تاریخ اروپا کرده‌اند و چیزی که به ظاهر، یک نزاع دینی ـ کلامی محض بود، آثاری پدید آورد که اوّلاً بسیار فراتر از دین رفت، و ثانیاً، در پاره‌ای از موارد، عکس نظر دینی آن‌ها را نتیج داد. یعنی شاید به بی‌دینی، سکولاریسم، و امثال آن‌ها منتهی شد. چنین پی‌آمدی، نه در مخیله‌ی امثال لوتر و

کالون، و نه در مخیله‌ی هیچ‌کدام از هم‌عصران آن‌ها نمی‌گنجید. چیزی که اگر پیش‌بینی هم می‌شد، مطلوب و متبع نبود. در اروپا چنین اتفاقی افتاد و دنیوی شدن دین، تأثیر خود را نهاد.

شریعتی در این اتفاق، دقیقاً چه می‌دید و چرا خود را با این حرکت نزدیک می‌انگاشت و چرا مایل بود در جهان اسلام هم چنین حادثه‌ای رخ دهد و برکاتش نصیب جهان اسلام نیز بشود؟

من پاره‌ای از عبارات مرحوم شریعتی را در این‌جا می‌آورم تا کلام، مستند باشد و رأی آن بزرگوار را از کلام خود او به دست بیاوریم. در گفت‌وگویی که مرحوم شریعتی با پاره‌ای از دانشجویان دانشکده‌ی نفت آبادان، تحت عنوان «رابطه‌ی روشن‌فکر با جامعه» داشته است، اوّلین سؤالی که از ایشان پرسیده می‌شود، این است که اگر فرض کنیم ما همان روشن‌فکران واقعی هستیم، رابطه‌ی ما با جامعه چه‌گونه باید باشد و چه راهی را باید انتخاب کنیم؟

مرحوم شریعتی توضیحات مفصلی می‌دهد تا می‌رسد به این‌جا که می‌گوید: «عوامل اساسی‌ای که تمدن جدیدی را به وجود آورده و اروپا را از حالت راکد به حالت متحرک تبدیل کردند، دو تا هستند: یکی عامل اقتصادی است؛ یعنی تبدیل فئودالیته به بورژوازی؛ یعنی به جای طبقه‌ی اشراف فئودال، که عامل انحطاط و ارتجاع هستند، بورژوازی رشد پیدا کرد[*].»

توضیحات دیگری هم به دنبال این کلام هست که نمی‌خوانم. امّا عامل دوم، عامل فکری است (و رسالت روشن‌فکر در این‌جا معنا می‌یابد) و آن، تبدیل کاتولیتیسم به پروتستانیسم است. «یعنی روشن‌فکر قرن چهاردهم، نباید مذهب را نفی کند. بل‌که مذهبی را که در اروپا آن همه نیرو و قدرت داشت، و به همان میزانی که قدرت داشت باعث انحطاط و جمود اروپا شده بود، نگه داشت. ولی آن را از جهت آخرت‌گرایی، به جهت دنیاگرایی تبدیل کرد. از جهت توجه به روح و نفس و اخلاق و ریاضت، به کار و سازندگی و کوشش و فعالیت، و از جهت صوفی‌گری به جهت اعتراض، و از جهت «من‌گرایی» به طرف جامعه‌گرایی هدایت کرد. یعنی تبدیلش کرد به پروتستان. یعنی همان منبع فرهنگی و مذهبی نیرومندی که در بطن اروپا موجود بود، به وسیله‌ی روشن‌فکر، به یک ماده‌ی متحرک و محرک و زاینده و سازنده تبدیل شد. بنابراین، ما بایستی روی این موضوع تکیه کنیم[†].»

این خلاصه‌ی سخن مرحوم دکتر شریعتی است که فوق‌العاده آشکار و بی‌پرده است. او به وضوح، معتقد است که از دین می‌توان به صورت یک ماده استفاده کرد و بر آن صورت دیگری پوشانید. بر این باور است که آن‌چه در پروتستانیسم رخ داد، عبارت بود از بدل شدن یک مکتب ارتجاعی منحط، به یک مکتب پویا، متحرک، محرک، و مترقی. انتقاد مرحوم شریعتی به

---

[*] مرآ۲۰، ص۴۹۰

[†] مرآ۲۰، ص۴۹۱

روشن‌فکران غیر دینی یا ضد دینی، این بود* که می‌گفت فارغ از آن که بی‌اعتقادی خوب است یا بد، شما روشن‌فکران با پشت کردن به مذهب، خود را از یک منبع بالقوه‌ی زاینده و سازنده محروم کرده‌اید؛ منبعی که وجود آن را نمی‌توانید در جامعه‌ی ایران نادیده بگیرید. زیرا مذهب هست؛ بالفعل وجود دارد. نیرومند هم هست و عقول و اذهان عامه‌ی مردم را در تسخیر خود دارد و بر آن‌ها فرمان می‌راند. این که شما فریاد بزنید، بر آن نفرین بفرستید، مذهب را ارتجاعی بدانید، مردم را عوام بشمارید و آن‌ها را لایق سخن گفتن و مخاطبت ندانید، هیچ‌چیزی را عوض نمی‌کند. این دین، موجود است. با تمام قوت هم موجود است و با پشت کردن شما هم از میان نمی‌رود. بل‌که قدرت آن و اقتدار آن، شاید افزون‌تر هم بشود. ممکن است شما نخواهید دین‌دار شوید. امّا نمی‌توانید این منبع بالقوه‌ی سودمند را در جامعه‌ی خودتان متروک و مغفول بنهید. اگر اعتماد داریم، به منزله‌ی یک منبع متبرک دینی؛ و اگر اعتقاد ندارد، صرفاً به منزله‌ی یک منبع فرهنگی، باید از این مخزن استفاده کنید و آن را مورد بهره‌برداری قرار بدهید.

او معتقد بود که در اروپا این اتفاق افتاد کسانی چون کالون و لوتر، حقیقتاً از سر اعتقاد دینی به اصلاح دینی پرداختند و پارگی‌های آن مکتب را به زعم خود، رفو کردند و بازسازی نمودند. چنان کردند که از نظر آن‌ها، خدا می‌خواست و خدا می‌پسندید و مسیح به آن رضایت

---

* به عنوان چند نمونه از این انتقادات: «ما روشن‌فکران یا تحصیل‌کرده‌های این جامعه، یک گروه اجتماعی مجرّد نیستیم [...] در هر سطحی که بیاندیشیم و با هر سلیقه‌ای که فکر کنیم و با هر ایمانی که از نظر مذهب یا فلسفه و یا مکاتب داشته باشیم، این اصل در همه‌ی ما مشترک است که یک اندام اجتماعی، یعنی یک عضو وابسته در یک جامعه‌ی کلی هستیم و این جامعه، یعنی همین جامعه‌ی عینی است که در این سرزمین و در این منطقه و در این گوشه از دنیا و در این صف از صف‌های بشری هست و عینیت دارد. به هر شکلی که هست، با هر احساس و رابطه و خصوصیت‌ها و دردها و نیازهایی که هست، و ما که روشن‌فکریم، در هر حالتی و هر بینشی که هستیم، عضو پیوسته‌ی این جامعه هستیم. و این جامعه، مذهبی است و در این، از لحاظ علمی نمی‌شود شک کرد که هم جامعه‌مان جامعه‌ی مذهبی است، هم تاریخمان تاریخ مذهبی است... و روشن‌فکر نباید تمام جامعه را بر اساس سلیقه‌ی خودش و روابط روشن‌فکرانه‌ی درون‌گروهی خودش تعمیم بدهد. این یکی از اشتباهات روشن‌فکرانه است. در جامعه‌ی مذهبی زندگی می‌کنیم، وابسته به یک تاریخ مذهبی هستیم، و در یک جوّ فرهنگی تنفس می‌کنیم که مذهبی است و همچنین فرهنگ ما، فرهنگ دینی است.

اگر روشن‌فکر عبارت است از گروه آگاه و خودآگاهی که مسؤولیت هدایت و آگاهی جامعه‌اش را در خود احساس می‌کند، این روشن‌فکر بیش از هر چیز، باید به فکر ایجاد «پلی بین خودش و جامعه‌اش» باشد و چنین پلی، جز تکیه به مذهب، آشنا شدن با مذهب، و تحلیل علمی دقیق مذهب، و شناختن مذهبی که متن روحی جامعه‌ی ما را می‌سازد، نیست.» (مآ۱۶، ص۵ و ۶)

«اگر شنیده‌اید من به مذهب تکیه می‌کنم، به اسلام تکیه می‌کنم، تکیه‌ی من به اسلام رفورم شده مبتنی بر یک نهضت رنسانس اسلامی است. و این بینش مذهبی برای من، از این طریق به دست نیامده که بنشینم و فرقه‌های مختلف و ادیان گوناگون را جلوی خودم بگذارم و بعد یکی یکی آن‌ها را مطالعه کنم و بالأخره به اسلام، تحت عنوان «دین برتر» معتقد شوم. بل‌که من از طریق دیگری رفته‌ام. و اعلام آن طریق در این‌جا، به خاطر آن است که فقط روشن‌فکران و دانشجویان معتقد به مذهب نیستند که می‌توانند دعوت من را گوش دهند و بپذیرند. بل‌که هر کس که روشن‌فکر است و می‌خواهد به جامعه‌ی خودش خدمت کند و رسالت روشن‌فکری خودش را نسبت به نسل و زمان خودش حس می‌کند، می‌تواند از همین راهی که ما رفتیم، برود. خلاصه، بر اساس یک فکر و عاطفه نیست که من مسأله‌ی مذهب را به این شکل، در جامعه مطرح می‌کنم. چه، اتکای من به مذهب طوری است که یک روشن‌فکر که احساس مذهبی هم ندارد، می‌تواند با من بیاید و بر آن تکیه کند. منتها من تکیه‌ام به عنوان یک ایمان و یک مسؤولیت اجتماعی است، ولی آن روشن‌فکری فقط به عنوان یک مسؤولیت اجتماعی می‌تواند با من شریک باشد.» (مآ۴، ص۱۱ و ۱۲)

می‌داد. ولی نتایج خارجی آن این بود که دین، دنیوی شد. به تعبیر شریعتی، از آخرت‌گرایی درآمد و دنیاگرا شد؛ از حالت انحطاط ارتجاعی درآمد و مترقی شد و از حالت تسلیم صوفیانه بیرون آمد و پرچم اعتراض را برافراشت*. مرحوم شریعتی می‌خواست از اسلام و تشیع چنین چیزی بسازد. او به پروتستانیسم نگاه می‌کرد و از آنجا الگو می‌گرفت و در این‌جا آن الگو را تطبیق و پیاده می‌کرد. منظور از پروتستانیسم، این بود: دین انحطاطی ارتجاعی را به منزله‌ی ماده‌ای برگرفتن و صورت یک دین معترض و مترقی را بر او پوشاندن.

مرحوم شریعتی نامه‌نگاری‌هایی هم با بعضی از روشن‌فکران جهان سوم داشت؛ از جمله با «فانون». این نامه‌ها نیز نشان می‌دهد که مرحوم شریعتی در سر چه داشته است. کسانی چون فانون، معتقد بودند که دین جامعه‌ی آن‌ها به قدری منحط و فرسوده و پوسیده است که هیچ امیدی به آن نمی‌رود. بالأخره شما برای زنده کردن چیزی، باید حداقلی از حیات در آن سراغ داشته باشید تا بعد آن‌قدر بدمید و تنفس مصنوعی بدهید و تزریقات داخل وریدی بکنید تا جان بگیرد و دوباره سرپا شود. اگر مرده‌ی مطلق باشد که کاری نمی‌توانید بکنید. آن متفکران و روشن‌فکران جهان سوم درباره‌ی دین و مکتب جامعه‌ی خودشان چنین اعتقادی داشتند. می‌گفتند مطلقاً امیدی به این مرده نیست. ولی مرحوم شریعتی معتقد بود که در مورد اسلام، و خصوصاً در مورد تشیع، این داوری به‌هیچ‌وجه داوری صائب و صحیحی نیست. در تشیع، عناصر بالقوه پویا و انقلابی، آن‌قدر هست که به آسانی می‌توان آن‌ها را بازسازی کرد و به صورت یک مکتب انقلابی عرضه کرد. این تشخیص مرحوم شریعتی بود.

همه‌ی ما اکنون در موقعیتی قرار داریم که می‌توانیم داوری کنیم که آیا حقیقتاً تشخیص او صائب بود یا نه، و آیا او از عهده‌ی این کار برآمد یا برنیامد؟ آیا توانست آن عناصر لازم را تصفیه و استخراج کند و به کار ببرد؟ توانست آتش انقلاب را در خرمن جامعه‌ی ما بزند؟ توانست تصویر جوانان ما را از تشیع عوض کند؟ این داوری، اکنون برای ما بسیار آسان است. امّا در دورانی که شریعتی می‌زیست، هم روحانیت ما و هم روشن‌فکران غیر دینی، و بل‌که ضد دینی ما، با او مخالفت عنیفی می‌ورزیدند. هر دوی این‌ها، یک چیز را دریافته بودند که آن هم دریافت نادرستی نبود و آن این بود که شریعتی در دین چیزی را می‌خواند و از دین چیزی را

* شریعتی در این باره، در مآ۲۰، ص۴۹۱ می‌نویسد: «روشن‌فکر قرن چهاردهم [میلادی] نیامد مذهب را نفی کند. بل‌که مذهبی را که در اروپا آن همه نیرو و قدرت داشت و به همان میزانی که قدرت داشت باعث و انحطاط و جمود اروپا شده بود نگه داشت؛ ولی آن را از جهت آخرت‌گرایی، به جهت دنیاگرایی تبدیل کرد. از جهت توجه به روح و نفس و اخلاق و ریاضت، به کار و سازندگی و کوشش و فعالیت، و از جهت صوفی‌گری به جهت اعتراض، و از جهت «من‌گرایی» به طرف جامعه‌گرایی هدایت کرد. یعنی تبدیلش کرد به پروتستان. یعنی همان منبع فرهنگی و مذهبی نیرومندی که در بطن اروپا موجود بود، به وسیله‌ی روشن‌فکر، به یک ماده‌ی متحرک و محرک و زاینده و سازنده تبدیل شد. بنابراین، ما بایستی روی این موضوع تکیه کنیم؛ نه این که سارتر چه می‌گوید، مارکس چه می‌گوید، ژان ژاک روسو چه می‌گوید. آن‌ها مربوط به دو قرن بعد هستند. ما باید برای جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کنیم کار کنیم؛ نه برای ارضای نفس خودمان و ارضای فکر خودمان. الآن کار «لوتر» و «کالون» برای ما مهم است. برای این که آن‌ها ماده‌ای را که هزار سال اروپا را در سنت‌گرایی نگه داشته بود، به یک ماده‌ی تحریک‌آمیز و سازنده و ایجادکننده تبدیل کردند.»

می‌خواست که تاکنون آن خوانده‌ها و خواسته‌ها مطرح نبوده‌اند و هیچ‌کسی چنان نکرده است و لذا هر دو، در حقیقت، از عمل او واهمه داشتند.

روحانیان از این که مبادا در دین تحریفی رخ بدهد و روشن‌فکران غیر دینی یا ضد دینی، از این که مبادا موجودی که ـ به زعم آن‌ها ـ دوران تاریخی او به سر آمده است و هیچ امید برکت و حرکتی از او نمی‌رود، دوباره زنده شود و در جامعه‌ی ما فتنه و فساد بیافرینند. اگر خوش‌بینانه نظر کنیم، انتقاد منتقدان شریعتی چنین بود. علی‌ای‌حال، مرحوم شریعتی توفیق یافت. شرایط عینی هم به او کمک بسیار کرد. یعنی فقط شرایط ذهنی و فکری و معرفتی نبود که سخنان شریعتی را کارگر نمود. شرایط عینی جامعه‌ی ما هم چنان بود که حرف او، مثل آتشی که در خرمنی می‌وزد و می‌دمد، درگرفت و همه‌گیر شد و تبدیل به یکی از عناصر و ارکان بسیار مؤثر انقلاب اسلامی در جامعه‌ی ما شد. قبلاً هم گفته‌ام. این‌جا هم در پرانتز عرض می‌کنم که انقلاب اسلامی در کشور ما، انقلاب بسیار پرشوری بود، پرهیجان بود، پر از عشق بود، امّا فقر تئوریک داشت و این فقر تئوریک، یعنی کمبود همان سهمی که عقل باید نسبت به آن ادا کند و همچنان هم به صورت فقر باقی مانده است. مرحوم شریعتی و تزریقات تئوریک او، یکی از مغتنم‌ترین عناصری بود که در این انقلاب راه یافت و اگرچه نمی‌توان به‌هیچ‌وجه کار هیچ‌کس را در حد کمال دانست، خصوصاً در مسائل اجتماعی، فرهنگی و دینی، مع‌الوصف، او را در این زمینه باید بیش از هر کس دیگر سهیم و دخیل نمود.

ما امروز، بسیاری از عناصر دینی را که شریعتی تصفیه و استخراج کرده بود، با خود داریم و با آن‌ها آشناییم. شما کافی است به یک یا دو نسل قبل مراجعه کنید تا آن‌ها به شما قصه‌ی دین‌داری و دین‌فهمی خود را بگویند و شما بدانید مقولات و مفاهیمی که امروز برای دین‌داران ما و جوانان ما مطرح است، کدام است و چه‌گونه جای این‌ها در فهم دینی ما در سه ـ چهار دهه‌ی پیش، کاملاً خالی بود.

به هر حال، کار یک روشن‌فکر، اساساً کاری فکری است. اگر عملی هم بر کار او مترتب می‌شود، جزء فروغ و پی‌آمدهای کار اصلی اوست. بدنه‌ی کار او را یک کار فکری تشکیل می‌دهد و کار فکری هم علی‌الاصول، عبارت است از کشف و معرفی یک دسته مفاهیم تازه. هر فیلسوفی، متفکری، و هر روشن‌فکری را می‌توان با این معیار شناخت که او چه تعداد تقسیم‌بندی مهم صورت داده است؟ چه تعداد تفکیک لازم پدید آورده است تا حیرت‌ها را از ذهن‌ها بزداید؟ شما نمی‌دانید که نقش این تقسیم‌بندی‌ها و تفکیک‌ها در حیرت‌زدایی از ذهن و در زدودن تیرگی‌ها و تاریکی‌ها از پیش پای انسان چه‌قدر زیاد است و چه کار عظیم و مشکلی است. کشف چند مفهوم تازه و به دست دادن چند قالب تازه تا آدمیان فکر و عمل خود را زیر آن قالب و تحت آن مفهوم درآورند و معقول کنند، کار اصلی هر متفکر و روشن‌فکری است. کار او نیست که ماشین بسازد، یا لزوماً دستگاه حکومتی برپا کند، یا جنگی در اندازد. اگر هم چنین چیزهایی پدید بیاید، چنان‌که گفتم، از فروع عمل اصلی او است. عمل اصلی او این است که کار فکری متقنی عرضه کنید. آن کار فکری متقن هم، علی‌الاصول، در کشف و معرفی مفاهیم تازه و در به دست دادن تفکیک‌ها و تقسیمات تازه‌ای است که انجام می‌دهد.

اگر شما کار شریعتی را با هر یک از این معیارها بسنجید، کاری بدیع و سنگین و عظیم بوده است. آن معیاری را که «آیزایا برلین» به دست داده بود، به یاد بیاورید. او کتاب کوچک، ولی بسیار خوب و خوش‌خوان و عمیقی در باب «مارکس» و حرکت او دارد. در آن‌جا می‌گوید اگر معیار نابغه بودن این باشد که سخنی که آدمی می‌گوید ابتدا جنجال بسیار بیافریند و مخالفت بسیار تولید کند، امّا پس از مدتی به صورت بدیهیاتی درآید که هیچ کس درباره‌ی حقانیت آن‌ها شک نکند، با این معیار، مارکس یک نابغه بود. زیرا وقتی تز اقتصادی و طبقاتی خود را عرضه کرد، بیش‌ترین مخالفت‌ها، نه فقط از ناحیه‌ی دین‌داران، بل‌که از ناحیه‌ی جامعه‌شناسان، اقتصاددانان، مورخان، و دیگران، علیه او برانگیخته شد و عنیف‌ترین حمله‌ها را به او کردند. ولی اکنون، بسیاری از آموزه‌های مارکس حکم بدیهیات علوم اجتماعی را پیدا کرده است و اصلاً کسی در آن‌ها تردید نمی‌کند. حتّی لازم نیست تزهای مارکس را به او نسبت دهند و بگویند او چنین گفته است. بل‌که ارسال مسلم می‌کنند. مسلماتی است که گفته می‌شود و شنیده می‌شود. اگر این معیار را جزء معیارهای نبوغ بدانیم و بشماریم، مسلماً مرحوم شریعتی از چنین نبوغی برخوردار بود. چون مفاهیمی که او در زمان خود عرضه کرد، آن‌قدر مخالفت و مناقشه برانگیخت که حیرت‌آور بود. ولی اکنون، به صورتی آبی که به خورد زمین یا درختی رفته باشد، جزء زمینه‌ی فکری و دینی جامعه‌ی ما شده است و پاره‌ای از آن‌ها به صورت مسلمات نقد و غیر قابل تردید در آمده است، به طوری که دین‌داران ما و جوانان ما تصور می‌کنند که از بدو پدید آمدن اسلام، این مفاهیم بوده است و همه‌ی مسلمان‌ها الی زماننا هذا، همین حرف‌ها را می‌زده‌اند و چه‌قدر نداشتن این دید تاریخی، علی‌الخصوص برای دین‌داران، مضر است. بسیاری می‌پندارند که طرح مسأله‌ی حکومت دینی، فی‌المثل، همیشه از ابتدای تاریخ اسلام بوده است و همه‌ی فقها این حرف‌ها را می‌زده‌اند و حالا فقط محقق و پیاده شده است. نرفتن در دل تاریخ فقه، در دل تاریخ اسلام، و در دل تاریخ دین، این خطاها را برای آدمی به بار می‌آورد. حکایت اندیشه، بسیار پیچ‌وتاب‌دارتر از این ساده‌سازی‌ها است.

باری؛ مرحوم دکتر شریعتی چنین کاری کرد و چنین درکی ـ که بیان کردم ـ از کار خود داشت. من در توضیحاتی که در گذشته، درباره‌ی کار مرحوم بازرگان ارائه کردم، چشمی هم بر این جنبه از حرکت مرحوم شریعتی داشتم. بحث در باب دین دنیوی، یا دین سکولار، یا ایدئولوژیک کردن دین، همچنین بحث در باب نظریه‌ی «خدا و آخرت، هدف اصلی انبیاء»ی مرحوم بازرگان، که در سال‌های پایانی عمرشان مطرح کرده بودند، در همین چارچوب می‌گنجد.

مرحوم بازرگان، که در پایان عمر خویش نکته‌ای را طرح کرد که در سال‌های قبل، بر آن نکته تأکید نکرده بود و آن این بود که در حقیقت، دین دنیوی نیست. خلاصه‌ی سخن نهایی مرحوم بازرگان این بود که دین دنیوی، دین نیست و چنین درکی از دین، درک معوج ناصوابی است و خدا و آخرت، هدف اصلی انبیاء بوده است و:

هر که کارد قصد گندم باشدش

کـاه خـود انـدر تبـع مـی‌آیـدش

اگر هم دین فواید دنیوی دارد، این فواید را تقریباً باید از فواید و پی‌آمدهایی دانست کـه بـر دین مترتب است. امّا مقصود اصلی شـارع نبـوده اسـت. آن‌چـه بایـد در اصـل، از دیـن منظـور داشت و در او باید خواند و دیـد، برداشـتن و برگـرفتن فوایـد اخـروی و آبـاد کـردن جهـان آخـرت است.

حرکت مرحوم شریعتی، درست در جهت خلاف این بود. او معتقد بـود دینـی دیـن اسـت و قابل قبول و پیروی است، که دنیوی باشد و به درد دنیا بخورد. و دینی که به درد قبـل از مـردن نخورد، به درد بعد از مردن هم نخواهد خـورد*. ایـن، دکتـرین اصـلی مرحـوم شـریعتی بـود؛ بـه همـین صـراحت و بـه همـین بلاغـت. او در ایـن سـبوی کوچـک، یـک دریـا اندیشـه‌ی دینـی و روشن‌فکری خود را ریخت و بیان کرد که ما دین را نمی‌خواهیم و نمی‌طلبیم؛ مگـر ایـن کـه بـه کار دنیای ما هم بیاید و ما را از ستمگشی، از ارتجاع، از انحطاط، و از استثمار، نجـات بدهـد و موجب سرافرازی و عزت ما در این دنیا بشود. البته به درد آن دنیا هـم بخـورد. امّـا نمـی‌تـوانیم دنیای خود را به پای دین بریزیم، قربانی کنیم، و وجود خود را در ایـن جهـان لـه کنـیم و نادیـده بگیریم، به امید این که در جایی دیگر به ما ثواب و پاداش خواهند داد. پـس مرحـوم شـریعتی، حرکتش دنیوی کردن دین بود؛ آن‌چه خود او، آن را پروتستانیسم نام داد.

مرحوم بازرگان، قبل از این که به رأی واپسین خود برسد، کمابیش در همین جهت حرکـت می‌کرد. یعنی او هم به دنبال پی افکندن طرحی از دین بود که دیـن را دنیـوی کنـد. بـه عنـوان مثال، در پروتستانیسم، یکی از چیزهایی که به جدّ مورد توجه است، مسـأله‌ی کـار کـردن در جهان اسـت. البتـه کسـانی چـون لـوتر و کـالون، کـار بـه معنـای اقتصـادی امـروزی را مـد نظـر نداشتند. امّا از دل آموزه‌های آن‌ها، این مسـأله بیـرون آمـد و ایـن نکتـه‌ی بسـیار مهمـی بـود. مرحوم بازرگان، جزوه‌ی کوچکی دارد تحت عنوان «کار در اسلام». ایشان متوجه شده بـود کـه ما مسلمان‌ها، با تزریقات صوفی‌گرانه‌ای که در اندیشه و روحیه‌ی مـا شـده اسـت، دنیـا را بـه چیزی نمی‌گیریم و اهل تصوف و بی‌حالی و ذکر گفتن و این‌هـا هسـتیم. خیلـی همـت کنـیم، چند سفر زیارت برویم، حج برویم، و نمازی بخوانیم. امّا همت گماشـتن بـرای آبـاد کـردن دنیـا، فعالیت کردن، و این کار را دینی دانستن، در میان مـا رایـج نیسـت. بـه همـین سـبب، ایشـان معتقد بود که باید مفهوم کار را در اسلام و در حوزه‌ی دین زنده کند و این‌ها همان جوانه‌هـا یـا ریشـه‌های حاضر در ذهن ایشان بود که با دنیایی کردن دین، یعنی یک دنیای آباد را از دل دیـن بیرون کشید، مناسبت تامّ و تمام داشت.

مرحوم شریعتی، چنان‌که در جای دیگر هم گفته‌ام، پروژه‌ی بازرگان را بـه اوج و کمـال خـود رسانید و نه فقط یک دنیای آباد، بل‌که یک انقلاب دنیوی را از دل دین بیرون آورد. چنین کاری در جهان حاضر، کار کوچکی نبـود. بـه نـام دیـن و زیـر لـوای دیـن، انقـلاب کـردن و طالـب تغییـرات

* آن کس که دنیایش بر اساس بدبختی است، آخرتش هم بدبخت‌تر خواهد بود تا خیال نکنـد کـه بهشت، توجیه و جبران ضعف و ذلت او در دنیا است و خیال نکند آن چیزی که در این‌جـا کوشـش کرده و نتوانسته به دست بیاورد، در آن دنیا خواهد گرفت. (مرآ۱۶، ص۱۰۸)

اساسی و ساختاری سیاست و حکومت شدن، چیزی بود که مرحوم شریعتی آموزش داد و آن را کمابیش به عمل آورد. البته گروه‌های اپوزیسیونی که آن موقع علیه رژیم شاه وارد عمل شده بودند، هر کدام ایده‌ای داشتند. امّا در برانداختن آن رژیم، با یکدیگر هم‌داستان بودند. لیکنپس از این که آن رژیم برافتاد و به پایان رسید، اختلاف میان کسانی که قبلاً همکار یکدیگر بودند شروع شد و تا امروز هم ادامه دارد. بالأخره عده‌ای معتقد بودند که شاه حقوق فقها را غصب کرده است. او باید کنار برود و فقها بر سر کار بیایند. کسان دیگری بودند که از رژیم شاه و از خلاف‌کاری‌هایی که او می‌کرد، درک دیگری داشتند. منتها در این که خلاف و ناحق و نابه‌جاست، همه مشترک بودند. بعد از برافتادن شاه بود که آن اختلافات آشکار شد و این البته شأن همه‌ی انقلاب‌هاست. علی‌ای‌حال، مرحوم بازرگان هم در فکر دنیوی کردن دین بود و در نزدیکی‌های پایان راه بود که ایشان فکر خویش را عوض کرد.

گفتیم که حرکت پروتستانیسم، حرکت دنیوی کردن دین بود. حرکت دنیوی کردن دین در پروتستانیسم، معنا و نتیجه‌اش این بود که آخرت تابع دنیا است؛ نه این که آخرتی نیست و نه این که دین را دنیاپرستانه و از سر غفلت از امور معنوی و اخروی، خرج دنیا کنیم. این سخن به معنای دنیاپرستی یا ابزارانگاری دین، یعنی دین را برگرفتن و از آن برای رسیدن به مقاصد دنیوی استفاده‌ی ابزاری کردن هم نیست. در واقع عنصر آخرت و اندیشه‌ی جهان دیگر، همچنان بر سر جای خود باقی می‌ماند. آنچه اتفاق افتاد ـ و چنان که عرض می‌کنم، این اتفاق رفته‌رفته روشن‌تر شد و ما اینک به وضوح می‌بینیم که چه اتفاقی افتاده است ـ این بود که دنیا ماند، آخرت هم ماند، امّا تعریف تازه‌ای از نسبت میان دنیا و آخرت داده شد و این، در حقیقت، شاید مشکل‌ترین کاری است که یک روشن‌فکر دینی باید انجام دهد؛ یعنی تبیین و تعیین نسبت میان دنیا و آخرت.

من در گذشته، بر این مطلب انگشت تأکید نهاده‌ام که اگر آخرتی نبود، اگر زندگانی دیگری در انتظار ما نبود و اگر با مردن، کاملاً از میان می‌رفتیم و تمام می‌شدیم، آمدن دین هیچ ضرورتی نداشت. آنچه دین را لازم می‌آورد و آنچه دین‌داران را به دنبال دین می‌فرستد، این نیست که ساکنان این جهان هستند. بل‌که این است که ساکنان جهان دیگری خواهند بود و برای آن جهانشان، باید از این جهان اندوخته ببرند و فکری بکنند. همچنان که به فکر آبادانی و سعادت این جهان هستند، باید به فکر آبادانی و سعادت جهان دیگر هم باشند. و الاّ اگر فکر کنیم که تک‌جهانی هستیم، دین به این معنا نداشتیم؛ خواه فقط جهان آخرت یا فقط دنیا.

بنا بر تعلیمات دینی، ملائکه تک‌جهانی‌اند و لذا، پیامبر و دین، به معنایی که آدمیان دارند، ندارند، آداب و شرایع و مناسک و غیره ندارند. موجوداتی که دوجهانی و دوحیاتی‌اند، یعنی همین ما آدمیان، ماییم که این همه خدا به ما پرداخته، این همه سربه‌سر ما گذاشته، و این‌قدر برای ما نقشه ریخته است و عزیزترین بندگان خود، یعنی پیامبران، را هم برای ما فرستاده است. بنابراین، اگر حیات دومی در انتظار ما نبود، دینی هم نبود. لذا، هیچ دین‌داری نمی‌تواند حیات اخروی را نادیده بگیرد و برای او حسابی باز نکند. زیرا اوّلاً انبیاء اندیشه‌ی آخرت را آورده‌اند و دین‌داران پیرو انبیاء هستند، و ثانیاً ـ چنان که گفتم ـ عقلاً و منطقاً هم

اگر حیات اخروی نباشد، دین بی‌وجه و بی‌معنا خواهد بود. لذا، منظور کردن حیات اخروی، به فکر سعادت آن جهانی بودن، یا به تعبیر قرآنی، ایمان به غیب و کار کردن برای آن جهان غیبی، جزء ارکان لایتجزّای هر اندیشه و عمل دینی است و نمی‌توان آن را از نظر دور داشت. امّا و صد امّا، همه‌ی نکته و دشواری آن در این است که ما در تبیین نسبت و رابطه‌ی این دو جهان، چه بگوییم و چه‌گونه بیاندیشیم.

آن‌چه در پروتستانیسم رخ داد، بیان و اظهار یک فتوای جدید درباره‌ی این نسبت در عالم دین‌داری بود. کسانی که اهل دین و دین‌داری نیستند، مشکلی ندارند و فقط فکر این دنیای مادی هستند. امّا کسی که آن جهان را می‌پاید و باید بپاید، البته نمی‌تواند چنین فارغ‌دل و آسوده‌خاطر بنشیند. در اندیشه‌ی پروتستانیسم، این معنا مطرح شد و به موقع قبول نشست که این دنیا نه‌تنها مقدمه‌ی زمانی جهان دیگر است، بل‌که مقدمه‌ی منطقی و اخلاقی جهان دیگر هم هست. ما معمولاً تصور می‌کنیم که این جهان بر جهان دیگر مقدم آمده است و این تقدم، فقط تقدم زمانی است. یعنی اوّل ما در این جهانیم و پس از مرگ، به جهان دیگر خواهیم رفت و فقط یک قبلیت و بعدیت زمانی است. امّا نکته‌ی دیگری که پروتستانیسم بر آن تأکید ورزیده، این است که این جهان، مقدمه‌ی اخلاقی جهان دیگر هم هست. یعنی آن‌چه در این جهان از جنس فضیلت و سعادت شمرده می‌شود، در جهان دیگر هم فضیلت‌آور و سعادت‌آور است. این نکته‌ی دوم است که همیشه مشکوک بود و درباره‌اش تأملی نمی‌رفت و در پروتستانیسم مورد تأمل قرار گرفت. معمولاً صوفیان ما، و بل‌که راهبان مسیحی ـ اگر بخواهیم یک نمونه‌ی اخلاقی بگوییم ـ دقیقاً چنین تعلیم می‌دادند که توفیق و سعادت در جهان دیگر، از قضا در گرو محرومیت در این جهان است. شما هرچه این جا کم‌تر برداشت کنید، هرچه کم‌تر به فکر زندگانی این جهان باشید و خود را از قید و بند این زندگانی رها کنید، فرصت بیش‌تری برای تأمین ذخیره برای دنیای دیگر پیدا خواهید کرد و در چشم خدا محبوب‌تر خواهید بود. این سخن، که توفیق در این عالم نشانه‌ی توفیق در عالم دیگر است، چیزی نبود که کسی به آسانی بگوید و پای آن بایستد و به منزله‌ی یک تز و یک دکترین دینی، آن را مطرح کند. امّا در پروتستانیسم، دقیقاً بر همین سخن تأکید شد. گفته شد آدمهایی در دنیای دیگر بیش‌تر پاداش می‌برند، که در این دنیا توفیق دنیوی بیش‌تری داشته باشند؛ یعنی پول بیش‌تر، درآمد بیش‌تر، خانه‌ی به‌تر، و قدرت بیش‌تری داشته باشند. دقیقاً همین حرف را بدون تعارف و رودربایستی می‌زدند و این چیزی نبود که در مخیله‌ی دین‌داران بگنجد و قابل قبول باشد که اگر من دنیای آبادتری برای خود تدارک ببینم و رفاه دنیوی بیش‌تری را تأمین کنم، حتماً به رفاه اخروی بیش‌تری دست پیدا خواهم کرد. دین‌داران این را نمی‌گفتند و نه‌تنها این را نمی‌گفتند، بل‌که چنین هم نمی‌اندیشیدند و برای آن تئوری هم نداشتند. بل‌که اگر کسی هم چنین سخنی می‌گفت، از او نمی‌پذیرفتند. شاید نوادری بودند که چنین می‌اندیشیدند؛ امّا به‌هیچ‌وجه چنین فکری همه‌گیر نبود. اصال تئوری و درک دینی دین‌داران این را نشان نمی‌داد که آدمی، اگر در این دنیا موفق باشد، علامت این است که در جهان دیگر هم موفق است. عموماً معتقد بودند اگر کسی به این دنیا خیلی پیله کند و خیلی دنبال متاع و

نعمت‌های دنیوی باشد، اگر در آن دنیا بابت غفلتی که ورزیده و به آخرت نیاندیشیده عذابش نکنند، پاداشش هم نمی‌دهند.

به او می‌گویند: تو در آن دنیا تنعم خودت را برده‌ای، دیگر از ما چه می‌خواهی؟ بگذریم از دیدگاهی که همانند غزالی، صریحاً می‌گفت هرچه آدمی در این دنیا بیش‌تر برداشت کند، در دنیای دیگر از او کم می‌گذارند. ولی یک اندیشه‌ی رایج بین دین‌داران بود که به فکر آخرت بودن، معنایش این نیست که آدمی به فکر دنیا باشد. امّا پروتستانیسم این معنا را تعلیم داد که شما هرچه بیش‌تر به فکر آباد کردن این دنیا باشید و در این جهان موفق‌تر باشید، در آن دنیا پاداش بیش‌تری به شما می‌دهند. البته این نتیجه، به صراحت در کلام و تعلیم پروتستانیسم نیست. امّا همین نتیجه‌گیری شد و بر وفق آن هم عمل شد. گویی اصلاً لازم نیست به فکر آخرت باشید؛ شما دنیا را تأمین کنید، آخرت خودش تأمین خواهد شد. زیرا اگر ما آخرت را در گرو این دنیا نهادیم و تابع این عالم کردیم و گفتیم این مقدمه‌ی منطقی و مقدمه‌ی اخلاقی او است، بنابراین، شما به فکر آخرت باشید یا نباشید، فکر دنیا بودن، در دل خود فکر آخرت بودن را هم دارد. تأمین رفاه و سعادت این جهانی، خودبه‌خود متضمن رفاه و سعادت آن جهانی هم خواهد بود. این روح تعلیم پروتستانیسم بود و دنیوی کردن دین هم معنایش این است؛ نه بیرون کردن اندیشه‌ی آخرت، بل‌که آخرت را خواستن، امّا تابع سعادت دنیا قرار دادن.

«ماکس وبر»، جامعه‌شناس مشهور آلمانی، درست همین اندیشه را در مورد تحلیل قرار داده و گفته است که به این معنا، پروتستانیسم به رشد بورژوازی آن‌چنان کمکی کرد که هیچ‌چیز دیگر نکرده بود. مرحوم دکتر شریعتی ـ در عباراتی که از او خواندم ـ به این تفصیل صحبت نمی‌کند؛ علی‌الخصوص این که نتیجه‌ی صرحیی را که من گرفتم، نمی‌گیرد. امّا اشاراتش روشن است که کمابیش، همین دغدغه در ذهن شریعتی هم بوده است.

این که دین را از آخرت‌گرایی، باید به سوی دنیاگرایی سوق داد و از انحطاط، ارتجاع، صوفی‌گری تسلیم‌طلبانه، باید به اعتراض برد، به این معناست که به فکر دنیا بودن کافی است تا آدمی را در آخرت سعادت‌مند کند و آخرت، دقیقاً تابع منطقی وضعیتی است که آدمی در دنیا دارد. حال معنای آن جمله‌ی شریعتی ـ که سبوبی است و همه‌ی دریای اندیشه‌ی شریعتی در آن ریخته شده ـ را کاملاً می‌فهمید: «دینی که به درد قبل از مردن نخورد، به درد پس از مردن هم نخواهد خورد.» شریعتی به نحو سلبی گفت. ولی همان مطلب، به صورت ایجابی، چنین خواهد شد: «دینی که به درد ماقبل از مردن بخورد، حتماً به درد مابعد مردن هم خواهد خورد.» تبدیل آن جمله از جنبه‌ی سلبی به ایجابی، روح پروتستانیسم را با تمام قامت، در حرکت و اندیشه‌ی شریعتی حاضر می‌کند. یعنی لازم نیست به فکر پس از مردن باشیم. بل‌که کافی است در اندیشه‌ی پیش از مردن باشیم. این درست همان کاری بود که این بزرگوار کرد و سرّ اختلاف‌های شدیدی که با شریعتی ورزیده می‌شد، همین بود. این اختلاف‌ها، حق بود یا باطل، حرف دیگری است. امّا چنین روحی در حرکت شریعتی، به نحو

غریزی استشمام می‌شد. البته و صد البته این به‌هیچ‌وجه سکولاریسم، به معنای ناپسند کلمه نیست.

سکولاریسم، نفی آخرت است. در حرکت شریعتی و هیچ روشن‌فکر دینی‌ای، آخرت نفی نمی‌شود. اصلاً دغدغه‌ی آخرت و جهان دیگر داشتن، گوهر دین‌داری است و اگر شما آن را فراموش یا انکار کنید، اصلاً حاجت به دین، از میان رفته است. اگر آن‌گونه تفسیر کنیم، شریعتی یک روشن‌فکر غیر دینی می‌شود که دین را به منزله‌ی ابزار برگرفته بود؛ صرفاً به خاطر این که می‌دید مؤثر است. ولی همه‌ی شخصیت و حرکت و سخن شریعتی نشان می‌دهد که اعتقاد او این نبود. به ضرس قاطع می‌توان داواری کرد که او اعتقاد دینی داشت و به آن عشق می‌ورزید و از جمله عنصر آخرت، تبع الگویی که از پروتستانیسم گرفته بود، جز به این‌جا منتهی نمی‌شد و پاره‌ای از جملات او، که به نظر مبهم می‌رسد، در پرتو این انگیزه‌های پروتستانی، به صراحت معنای خود را پیدا می‌کند و حرکت او را بر آفتاب می‌افکند.

ما در پرتو حرکت شریعتی ـ که تجربه‌ای از تجربه‌های تاریخ دینی ما است ـ چنین می‌آموزیم و اکنون در موقعیتی قرار داریم که منطقاً و برهاناً، می‌توانیم چنین داوری کنیم که اصلاً جمع بین دین دنیوی و دین اخروی ناممکن است. دین یا باید دنیوی دنیوی باشد، یا باید اخروی اخروی باشد. این نکته‌ای اساسی است که مایلم درباره‌ی آن بیش‌تر تأمل کنیم. حرکت شریعتی، حرکت یک‌سویه‌ای بود. یکی از اسرار و اسباب مؤثر بودن او هم همین بود. فراموش نکنید حرکت‌هایی که می‌خواهند همه‌چیز را با هم جمع کنند، به هیچ‌جایی نمی‌رسند. خوب یا بد، اگر تشخیص شما این باشد که تمام تیرها و پیکان‌هایی که می‌افکنید، به یک نقطه بیافکنید، یا اگر تشخیصتان هم این نباشد ولی در عمل چنین کنید، به هر حال، احتمال توفیقتان بسیار بالا است. امّا اگر بخواهید همه‌چیز را با هم جمع کنید، ولو این که سخنتان صواب هم باشد، توفیق حرکت شما کم خواهد شد. نگاهی به همه‌ی حرکت‌های موفق در این عالم، از حرکت پیامبران تا حرکت امام خمینی در انقلاب اسلامی، این نکته را به اثبات می‌رساند. اگر امام صد ایده و شعار مطرح می‌کرد، انقلاب موفق و پیروز نمی‌شد. آن شعاری که تیزی و تندی به مردم داد و حرکت را تسریع کرد، این بود که «شاه باید برود». شعاری بود که هم مشخص بود و هم یکی بود و به همین دلیل نیز تأثیرگذار شد. پیغمبر اسلام هم اوّلین حرفش این بود که بت‌پرستی و شرک نباید باشد و سخن کاملاً مشخصی بود. پس از توفیق این حرکت، پیغمبر بساط دعوت را پهن و بسیاری ایده‌های دیگر را مطرح کرد و با مردم در میان گذاشت.

یکی از اسرار توفیق حرکت شریعتی این بود که یک سخن داشت و آن این که می‌خواهیم دنیای شما را با دین، تأمین کنیم. البته به این صراحت بیان نمی‌کرد. ولی همه این را می‌فهمیدند. اگر کسی بگوید من هم دنیا و هم آخرت را تأمین می‌کنم، سخن او به هیچ‌جایی نخواهد رسید. مرحوم بازرگان تا حدودی حرکتش از یک‌سویه بودن دور بود و در واقع، به دنبال جمع دنیا و آخرت بود. مرحوم شریعتی، اگر حرکتش نسبت به حرکت بازرگان و بسیاری از حرکت‌های روشن‌فکری دینی قبل از او تفاوتی و تکاملی داشت، به خاطر این بود

که یک‌سویه بودن را آموزش داد و عملاً در پیش گرفت. انگار کاری به آخرت نداشت. ولی البته در دل حرکت او و با تبیین حرکت پروتستانی او، آخرت هم تأمین می‌شد.

حرکت‌های روشن‌فکری در جامعه‌ی ما و جهان اسلام را می‌توانیم این‌گونه تقسیم‌بندی کنیم: حرکت‌های روشن‌فکری‌ای که می‌خواستند دنیا و آخرت را با هم تأمین کنند، و حرکت‌های روشن‌فکری‌ای که آخرت را تابع دنیا قرار می‌دادند و لذا، همّ اصلی خود را مصروف آبادانی دنیا می‌کردند. این دومی، دنیوی کردن دین، یا همان پروتستانیسم است که یک‌سویه نیز هست. یعنی تک‌هدفی است و نسبت به حرکت‌های قبلی روشن‌فکری و اصلاح دینی، تفاوت آشکاری دارد و نقش و مهر پروتستانیسم مسیحیت بر او خورده است. آباد کردن دنیا و آخرت در کنار هم، به وسیله‌ی دین، همان چیزی است که در واقع، روحانیت ما نیز به آن اعتقاد دارد و تا امروز هم پشتیبان این دیدگاه است و این شعار را می‌دهد و البته چنین چیزی به نظر من نشدنی است. یعنی حرکت‌های روشن‌فکری دینی، این را به ما آموخته‌اند و منطقاً هم می‌توانیم توضیح دهیم و اثبات کنیم که چنین چیزی امکان‌پذیر نیست. این سخن، به این معنا نیست که نمی‌توان با دین، دنیا و آخرت را آباد کرد؛ بل‌که به این معنا است که نمی‌توان در عرض هم، دنیا و آخرت را آباد کرد. فقط وقتی می‌توانیم چنین کاری کنیم که این دو را در طول یکدیگر ببینیم. یعنی بگوییم اگر دنیای خود را آباد کنیم، آخرت خودش آباد خواهد شد؛ بگوییم اگر فکر آخرت باشیم، خودبه‌خود دنیایمان هم درست می‌شود. امّا این که دین و دنیا را در عرض هم بدانیم و هیچ‌یک را تابع و مقدمه‌ی منطقی و اخلاقی دیگری ندانیم و برای آبادانی هر دو، طرح و تئوری ارائه دهیم، این تزی است که به شکست منتهی می‌شود. در این‌جا به دلیل اطاله‌ی کلام، وارد ادله‌ی این بحث نمی‌شوم. إن‌شاءالله در نوبت دیگری، دلایل عقلی این مسأله را ارائه خواهم کرد.

آن‌چه تاکنون بیان شد، در واقع سیری تاریخی و تبیینی از حرکت‌های شریعتی بود و دادن درکی از نسبت میان دنیا و آخرت، و توضیح این مطلب که تا در اصلاح‌گری، نسبت دنیا و آخرت روشن نشده باشد، حرکت اصلاح دینی، حرکتی مشوش، پریشان و بی‌هدف خواهد بود و به نتیجه‌ی قاطعی نخواهد رسید. شریعتی از وقتی این نتیجه‌ی قاطع را گرفت، که «دینی که به درد قبل از مردن نخورد، به درد بعد از مردن هم نمی‌خورد»، و منظورش این بود که دینی که به درد قبل از مرگ بخورد، حتماً به درد بعد از مرگ هم خواهد خورد، تمام همت خود را یک طرف کرد و گفت همین یک طرف اگر درست شد، خاطرمان جمع است که طرف بعد، خود درست خواهد شد. امّا حرکت‌های اصلاحی‌ای که این معنا را برای خود حل نکرده‌اند ـ چنان‌که گفتم ـ دچار تشویش و پریشانی هستند و دیگران ار هم در عمل، مشوش خواهند کرد. البته نباید از خاطر برد که دنیوی کردن دین، یک پارادایم است. ولی این که آیا خود دین و تعلیمات دین راه به این کار می‌دهند یا نه، و آیا درک دینی دیگری نمی‌توان داشت که دین را اصلاً غیر دنیوی بداند و لذا اصول آباد کردن دنیا را از دین نخواهد و برای دین شأن و نقش دیگری قائل باشد، سخن دیگری است که در جای خود محفوظ است و گرایش شخصی بنده به آن‌سو است. ولی قاعدتاً درک دینی و تفسیر دینی مرحوم شریعتی، به او چنین می‌گفت که انتظاری که ما

از دین می‌توانیم داشته باشیم، این است که دنیای ما را آباد کند. او بر این درک دینی خود و بر این انتظار دینی خویش، این را افزود که کافی است دین دنیا را آباد کند؛ دیگری چیزی بیش از این هم از دین نمی‌خواهیم. این، نهایت سخن مرحوم شریعتی است.

در باب این که چه رأی دیگری از دین می‌توان داشت و چه کار دیگری با دین می‌توان کرد، إن‌شاءالله در **فرصت دیگری** سخن خواهم گفت.

چند پرسش و پاسخ

• چرا شما در مورد شریعتی، از اصطلاحات مذموم استفاده می‌کنید و او را جزء مصلحت‌اندیشان می‌آورید؟ همه می‌دانند که خود دکتر شریعتی، چه‌قدر از این اصطلاح متنفر بود و این عبارت چه‌قدر در نزد آشنایان او مذموم است و یا او را متفکری معرفی می‌کنید که می‌خواهد دین را دنیوی کند و دین را در خدمت دنیا قرار دهد؟ این‌ها تفکرات معاویه‌گونه و ماکیاولیستی را به یاد آدم می‌آورد.

به اطلاع این دوست عزیز، خواهر یا برادر گرامی‌مان، میورسانم که در کلماتی که به کار برده می‌شود و در جغرافیای این کلمات، توجه بیش‌تری بکنند. مرحوم دکتر شریعتی، از کدام مصلحت و مصحلت‌اندیشی متنفر بود؟ مصلحتی که در مقابل حقیقت قرار می‌گرفت*. او می‌گفت مصلحتی که آن را در برابر حقیقت بگذارند، دیگر اصلاً مصلحت نیست؛ نافی حقیقت است و برترین مصلحت، گفتن خود حقیقت است. کلمه‌ی مصلحت در عرف عامه، شاید در مواردی معنای مذموم داشته باشد؛ ولی این همه‌ی معنای آن نیست. مصلحت یعنی فوایدی که بر امری، یا غایاتی که بر عملی مترتب است. این کلمه را ما اختراع نکرده‌ایم. بل‌که کلمه‌ای است که عموم اصولیّین، فقها، و متکلمین، به کار می‌برند و معنای مشخصی دارد و باید در عرف اندیشه‌های فنی، بر همان معنا حمل کنند. وقتی ما می‌گوییم مصلحت‌اندیش، نه به معنای کسی است که دنبال منافع شخصی خود است. ما انتظار نداریم شما چنین معنایی را از آن دریابید. مصلحت‌اندیشی، یعنی همان عقلانیت عملی که وبر می‌گوید. او در

---

* به عنوان نمونه، برخی از تعبیرهای شریعتی در باب مصلحت، از این قرارند: «همیشه مصلحت، روپوش دروغین زیبایی بوده است تا دشمنان «حقیقت»، حقیقت را رو به قبله ذبح کنند که مصلحت، همیشه مونتاژ دین و دنیا بوده است [...] «تشیع مصلحت»، نابودکننده‌ی «تشیع حقیقت» است؛ همچنان که در تاریخ اسلام، «اسلام حقیقت»، قربانی «اسلام مصلحت»، که آغاز نبرد میان مصلح و حقیقت در سقیفه بود و مصلحت پیروز شد و از همان‌جا ادامه دارد و همچون دو خطی که از یک نقطه آغاز می‌شوند و با زاویه‌ی یک درجه‌ای از هم دور می‌شوند و هرچه می‌گذرد فاصله بیش‌تر می‌شود و بیش‌تر، تا فاصله‌ی حقیقت و مصلحت می‌شود فاصله‌ی ظلم و عدل، امامت و استبداد، جمود و اجتهاد، ذلت و عزت... یعنی گذشته و حال [...] من که تمام عمر، شاهد قربانی شدن و پای‌مال شدن حقیقت‌ها به وسیله‌ی انسان‌های مصلحت‌پرست بوده‌ام، در مورد مصلحت عقده پیدا کرده‌ام و اعتقاد یافته‌ام که «هیچ‌چیز غیر از خود حقیقت، مصلحت نیست.» (مآ۷، ص۲۶۲ تا ۲۵۹)

«هرگز از ظلم ننالیده‌ام و از خصم نهراسیده‌ام و از شکست نومید نشده‌ام. امّا این کلمه‌ی شوم «مصلحت»، دلم را سخت به درد آورده بود. «مصلحت»، این تیغ بی‌رحمی که همیشه حقیقت را با آن ذبح شرعی می‌کنند. هرگاه حقیقت از صحنه‌ی جنایت خصم پیروز بازگردد، در خیمه‌ی خیانت دست به دست مصلحت، خفه‌اش می‌سازند و سرنوشت علی، گواه است.» (مآ۱۹، ص۱۰)

تحلیل حرکت لوتر و کالون و پروتستان می‌گوید در این مکتب، اخلاق عقلانی شد. یعنی معطوف به مصلحت شد. یعنی این‌ها نمی‌گفتند راست می‌گوییم یا دروغ نمی‌گوییم، چون ثواب یا گناه دارد؛ بل‌که این موارد را عقلانی کردند. گفتند اگر راست بگوییم یا اگر دروغ بگوییم، در همین دنیا نتیجه‌اش را می‌بینیم. اگر دزدی کنیم، اگر رشوه بدهیم، اگر در کار کوتاهی بکنیم، اگر دوستی بورزیم یا دوستی نورزیم، نتیجه‌اش را خواهیم دید. اصلاً اخلاق عقلانی، معنایش این است.

واقعاً ممکن است کسی معتقد باشد کارهایی که می‌کند، در دنیای دیگر جواب می‌دهد و کسی معتقد باشد کارهایی که می‌کند، باید در همین دنیا نتیجه‌اش را ببیند. این همان عقلانیت و مصلحت‌اندیشی دنیوی است و در پروتستانیسم، همین اتفاق افتاد. در روشن‌فکری دینی هم علی‌العموم، همین اتفاق افتاد. این مطلب در حرکت دکتر شریعتی، از همه‌جا صریح‌تر و واضح‌تر است که کارهایی که می‌کنیم، این‌گونه نیست که برای دنیای دیگر باشد. نه این که کارهای ما در دنیای دیگر هیچ نتیجه‌ای و اثری ندارد؛ بل‌که ما اصلاً توجه خود را به آن دنیا معطوف نمی‌کنیم. ما در درجه‌ی اوّل، باید در همین دنیا نتیجه‌اش را ببینیم. این استدلال در عالم اخلاق هم مطرح است. نباید بگوییم که ما در این دنیا آدم بدبخت و بی‌چاره‌ای هستیم؛ امّا در آن دنیا به بهشت می‌رویم. آدمی که نمی‌تواند در این دنیا خود را اداره کند و هزار مشکل روحی دارد، از همین دنیا جهنمش شروع شده است. قرآن هم می‌فرماید: من كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى*. «اگر در این دنیا کور هستی، آن‌جا هم کور خواهی بود.» نگو من کارهایی می‌کنم و دواهایی می‌خورم که سلامتش در آن دنیا پیدا می‌شود و در این دنیا همچنان مریض هستم. اگر این‌جا خوب نشوی، آن‌جا هم خوب نخواهی بود. این، معنای دنیوی کردن دین و اخلاق است. نفی آخرت اصلاً در آن نیست. فقط متضمن نسبت ویژه‌ای بین دنیا و آخرت است و آن این که کوری دنیوی، کوری اخروی را هم در پی دارد. بیماری و محرومیت این‌جا، بیماری و محرومیت آن دنیا هم هست. من وقتی پیرامون اندیشه‌های حافظ بحث می‌کردم، همین رأی را از مجموع کلمات حافظ استنباط کردم و توضیح دادم که حافظ هم دقیقاً همین مطلب را می‌گوید. یعنی دین در همین دنیا باید نتیجه بدهد.

تفاوت شریعتی با دیگران در چه بود؟ آیا تفاوت در این بود که او هیجانی در مردم ایجاد می‌کرد و خطابه‌های غرّایی ارائه می‌داد و به قول بعضی‌ها، به اصطلاح، به زبان روز سخن می‌گفت، فی‌المثل جایی از الکترون می‌گفت، جای دیگری از سارتر می‌گفت، و گاهی از اگزیستانسیالیسم سخن می‌گفت؟ آیا همه‌ی تفاوت در این بود؟ این‌ها که کوچک کردن یک نفر است. تفاوت او با دیگران، در مبنا بود و اگر این مبنا به درستی روشن نشود، حرکت شریعتی تقلیل پیدا می‌کند به این که او منبری و واعظ موفقی بود که به خوبی بلد بود سر مردم را گرم کند و شوری در آن‌ها بیافریند.

---

* قرآن کریم، سوره‌ی بنی‌اسرائیل، آیه‌ی ۷۲

تمام نکاتی که مرحوم شریعتی گفته است، همین را نشان می‌دهد که او اساساً از موضع دیگری حرکت می‌کرد. و الاّ سرّ این همه مخالفت‌ها در چه بود؟ سرّ این همه توفیق کدام بود؟ این پروتستانیسم که شریعتی از آن دم می‌زد چه بود؟ «الدنیا مزرعة الآخرة» را که ده قرن است همه می‌گویند. عین این تعبیرات و مقاهیم در مسیحیت هم وجود دارد. اگر بنا بود کسی همین راه را ادامه دهد، دیگران که برتر از شریعتی و موفق‌تر از او و مسلطتر از او بر منابع بودند. شما را دعوت می‌کنم به این که چشم‌ها را بشویید و نگاه تازه‌ای به حرکت شریعتی بیاندازید. این سخنان، به‌هیچ‌وجه، تخفیف حرکت شریعتی نیست. من البته ابایی ندارم که اگر حرکتی را خفیف یافتم، آن را با دلایل بیان کنم. ولی حرکت شریعتی را نه خفیف یافتم و نه بنا دارم آن را خفیف کنم. سخنان من، توضیح گوهر حرکت شریعتی و تمایزی است که با مبانی و حرکت‌های دیگر داشته و تفاوت اصلی او با دیگران، در همین مطلب است.

• مرحوم شریعتی قصد داشت موازنه‌ای بین دنیا و آخرت به وجود آورد و این که روی وزنه‌ی تفکر دنیوی تأکید داشت، علتش این بود که کفه‌ی دیگر، خیلی قوی بود و شما در تفکر هیچ‌کدام از روشن‌فکران، تا این حد میل و تحریک به عشق و جهاد و شهادت نمی‌یابید. کدام جهاد و شهادت است که به درد دنیا بخورد؟

عرض کنم که شما یک جمله از مرحوم شریعتی بیاورید که گفته باشد جهاد و شهادت ثواب دارد و هر که به جهاد برود و به شهادت برسد، ثوابی مثل فلانی به او می‌دهند.

مرحوم شریعتی، حرکت امام حسین را تحلیل تاریخی ـ انسانی کرد. تمام حرفش این بود که روضه‌خوانی‌ای که تماماً معطوف به آخرت است، درست نیست و این درک از حادثه‌ی کربلا و حرکت امام حسین، به درد دنیای ما نمی‌خورد. تمام تحلیل او این بود که امام حسین، برای آباد کردن این دنیا حرکت کرد. سخن اصلی شریعتی در کتاب *جهاد و شهادت*، این است که امام حسین، مثل یک سیاست‌مدار عاقل، زیرک، و موقیت‌شناس، چنین تحلیل می‌کرد که من زورم به دستگاه اموی نمی‌رسد، زیرا این حکومت ریشه دوانده که برانداختن آن از من هم که فرزند پیامبر هستم برنمی‌آید. تنها کار من و امکان من، افشا کردن و رسوا نمودن امویان، یا به زبان سیاسی امروز، سلب مشروعیت از آنان است. حرمت پیامبر و حرمت خاندانش و سفارش‌های پیامبر درباره‌ی اهل بیت، هنوز زنده و محفوظ است و اگر حکومتی چنین جهالت و جسارتی به خرج دهد که سر پسر پیغمبر را ببرد، ممکن است مدتی هم سر کار بماند، امّا چنان مشروعیتش زیر سؤال می‌رود که بالأخره برخواهد افتاد. آن‌ها جانی را از من می‌ستانند. ولی در عوض، من مشروعیت را از آن‌ها می‌ستانم و واقعاً هم به فاصله‌ی کمی بعد از شهادت امام حسین، حرکت‌های اعتراضی و شورشی علیه حکومت اموی شروع شد و ادامه یافت و این لرزه‌ها، یکی پس از دیگری، آمد تا آن حکومت را ویران کرد. بنابراین، حرکت امام حسین از دید شریعتی، بسیار حساب‌گرانه و دنیوی بود. همان محاسبه‌ی دنیایی‌ای که امامان دیگر بعد از امام حسین کردند و جهاد و شهادت را انتخاب نکردند. اصحاب امامان، این همه پیش آن‌ها می‌آمدند و اصرار و محاجّه می‌کردند، می‌گفتند: آقا! جد شما قیام کرد، شما

چرا قیام نمی‌کنید؟ بین موقعیت شما و امام حسین چه فرقی است؟ از چه می‌ترسید؟ حرکت زید بن علی و دیگرانی که در زمان امام باقر و امام صادق صورت گرفت، دقیقاً با این تحلیل بود. آن‌ها به امامان شیعه معترض بودند و البته افراد بزرگ و مقدسی هم بودند؛ مع‌الوصف، زیر بار داوری امامان شیعه نرفتند و خودشان قیام کردند و شهید هم شدند.

صحیفه‌ی سجادیه، یکی از معتبرترین کتب شیعه است که اسناد آن، به زید بن علی و یحیی بن زید می‌رسد، که هر دو نفر هم علیه حکومت اموی قیام کردند و به طرز فجیعی به شهادت رسیدند.

بنا بر اسناد *صحیفه‌ی سجادیه*، ظاهراً این کتاب نزد یحیی بن زید بوده است و کسی که می‌خواسته این کتاب را از او بگیرد، با او بحث می‌کند که پدر تو رفت و به شهادت رسید و پیروان زیادی هم پیدا نکرد. امّا امام باقر و امام صادق چنین حرکتی و قیامی نکردند، ولی بسیار بیش‌تر از پدر تو پیرو دارند. پاسخی که فرزند زید به آن‌ها می‌دهد این است که چون پدر من مردم را به جنگ و شهادت دعوت می‌کرد، امّا امامان شیعه، مردم را به حیات دعوت می‌کنند. شما جوّ آن موقع را نگاه کنید که کسانی از خاندان پیغمبر چنین ایده‌ای داشتند و معتقد بودند که باید برخاست و شهید شد. امّا امامان شیعه، با همان حساب‌گری‌های دنیوی، می‌گفتند که وقت قیام نرسیده است. استدلال آن‌ها این نبود که شهادت ثواب دارد و هر طور شده باید خودمان را به کشتن دهیم تا خدا خوشش بیاید. کتاب *شهید جاوید* آقای صالحی نجف‌آبادی، که غوغای عنیفی برانگیخت، متضمن همین تز بود که حرکت امام حسینف یک حرکت شهادت‌طلبانه‌ی کور نبود. بل‌که حرکتی سیاستمدارانه بود و حرکت سیاسی هم گاهی موفق می‌شود و گاهی هم نمی‌شود و این، البته باعث برانگیختن مخالفت‌های زیادی با آقای صالحی شد. همین آقای صالحی در یکی از سخنرانی‌هایش می‌گفت: «وای بر این منطق! می‌گویند امام حسین آن‌جا ایستاد و گفت: این خنجر تو، این حنجره‌ی من، اصلاً من آمده‌ام که شما مرا بکشید و کار دیگری ندارم.» آخر یک آدم متوسط هم این‌گونه عمل نمی‌کند. بالأخره به مصالح و غایاتی که مترتب بر عمل اوست، توجه دارد؛ چه رسد به پسر پیامبر.

لذا، من تعجب می‌کنم از این سؤال که کدام جهاد و شهادت است که به درد دنیا بخورد؟ بله؛ آن جهاد و شهادت‌هایی که خودکشی است، البته به درد این دنیا نمی‌خورد. ولی خداوند ما را به‌هیچ‌وجه دعوت به خودکشی نکرده است. خداوند خونی و آبرویی به آدمیان داده است و هیچ‌وقت نگفته که آن را ارزان بریزید و آسان خرج کنید. بله، جاهایی هست که می‌ارزد آدمی جان خود را بدهد و البته خداوند، عقلی هم به انسان داده است تا با آن محاسبه کند و مواردی را که جان دادن می‌ارزد، پیدا کند.

• شما در بحث دنیوی کردن دین، شریعتی را متهم به نوعی ابزارگرایی یا «اینسترومنتالیسم*» می‌کنید. در صورتی که در یکی از مکتوبات خود، شریعتی را از این اتهام تبرئه کرده‌اید.

بله؛ تبرئه کرده‌ام. زیرا اینسترومنتالیسم، یعنی این که کسی دین را ابزار محض بداند و هیچ اعتقادی به حقانیتش نداشته باشد و اصلاً بحث حق و باطل برایش مطرح نباشد و اینسترومنتالیست یعنی کسی که دین را فقط به منزله‌ی یک ابزار کارآی کارآمد و یک چاقوی برّا به دست می‌گیرد. لازمه‌ی این دیدگاه این است که همین فرد، اگر در جامعه‌ی دیگری با دین دیگری می‌زیست، آن دین را ابزار خود می‌گرفت و با حق و باطل بودنش، باز هم کاری نداشت. ولی به اعتقاد من، تمام آثار و گفتار مرحوم دکتر شریعتی، گواهی می‌دهد که به دینی که از آن دم می‌زند، عاشقانه و مخلصانه، اعتقا می‌ورزیده و ذره‌ای ظاهرسازی، اینسترومنتالیسم، و ابزارانگاری در کار او نبوده است. البته درک دینی دکتر شریعتی با درک دینی عامه تفاوت داشت. نباید انتظار داشته باشید که آن مرحوم، در سطح عوان دین را بفهمد و به همان چیزهایی احترام بگذارد که عوام احترام می‌گذارند. امّا این که بی‌اعتقاد یا ابزارانگار باشد، نه؛ چنین چیزی اصلاً قابل باور کردن نیست.

• در جلسه‌های «حافظشناسی»، شما به تفصیل از سکولاریسم سخن گفتید. امّا به نظر می‌رسد سکولاریسمی که در مبحث فعلی مطرح می‌کنید، با معنایی که در آن مباحث به کار می‌بردید، تفاوت دارد.

نه؛ تفاوتی ندارد. من متذکر آن معنا هستم. اگر مسامحاتی در تعابیر من به کار می‌رود، شما خودتان، با توجه به چهارچوبی که در سخنانم هست، معنا کنید. سکولاریسم ـ همچنان که دوست ما یادآوری کرده‌اند ـ در بحث جدایی دین از سیاست خلاصه نمی‌شود. سکولاریسم در حقیقت، عبارت است از تعریف و تبیین منطقه‌ای که در آن منطقه، اراده‌ی خداوند نافذ نیست این روح سکولاریسم است و به این معنا، در خیلی جاها، از جمله در عرصه‌ی سیاست هم یافت می‌شود. آن‌چه در سکولاریسم رخ می‌دهد، جدا کردن حساب دین از حساب دنیا است و به این معنا، دین دنیوی، اصلاً سکولار نیست؛ منتها یکی از پی‌آمدهای ناخواسته‌ی دین دنیوی، سکولاریسم است و این، همان چیزی است که در مغرب‌زمین رخ داد و در این‌جا هم رخ خواهد داد. به نظر من، چه اسلام فقاهتی و چه دین دنیوی کسانی مثل مرحوم شریعتی، یک نتیجه بیش‌تر نخواهد داشت و آن، سکولاریسم است. این سخن، ظرافت‌هایی دارد که در وقت خودش و در جای خودش، إن‌شاءالله بحث خواهیم کرد.

---

* Instrumentalism

شریعتی و پروتستانیسم*

بخش دوم

مرحوم دکتر شریعتی، لقبی بر کار احیاگرانه‌ی خود نهاده بود و آن لقب، «پروتستانیسم اسلامی» بود. در **بخش پیشین**، اجمالاً توضیح دادیم که در پروتستانیسم چه اتفاقی افتاد. آن اتفاق مهم، رسیدن پروتستان‌ها به این تشخیص بود که توفیق و سعادت دنیوی، علامت سعادت اخروی است و لذا، کسانی در آن جهان سعادت‌مندند که در این جهان هم سعادت‌مند باشند. به تعبیر «ماکس وبر»، کاری که در پروتستانیسم مسیحی شد، عقلانی شدن اخلاق بود؛ عقلانی شدن اخلاق به این معنا که آدمی کارهای اخلاقی را، نه به انگیزه‌ی حسن و قبح اعمال، بل‌که به خاطر نتایج آن، انجام می‌دهد. فرق است میان این که بگوییم فلان عمل، چون کار خوبی است، آن را انجام می‌دهیم و یا چون شکستی و هزیمتی به دنبال دارد، آن را کنار می‌گذاریم. عقلانی شدن در نظر وبر عبارت است از معطوف شدن عمل به نتیجه. چشم پی‌آمدبین را باز کردن و به حسن و قبح اخلاقی صرف، یا به پاداش و کیفر اخروی نظر نکردن؛ بل‌که بیش از هر چیزی، به نتایج دنیوی اعمال و رفتار ناظر بودن. از نظر وبر، آن‌چه در پروتستانیسم رخ داد، عقلانی شدن اخلاق، یا دنیوی شدن دین بود. دکتر شریعتی در پی انجام چنین تحولی در عالم اسلام بود و جمله‌ای که از او نقل کردیم ـ چنان‌که گفتم ـ همچون سبوی کوچکی، دریای بزرگ تلاش او را در خود داشت. آن جمله این بود که «دینی که به درد حیات پیش از مرگ نخورد، به درد پس از مرگ هم نخواهد خورد.» ما این جمله را بازتفسیر کردیم و گفتیم که قرائت دیگری هم از این جمله می‌توان به دست داد، که منظور اصلی و جوهری شریعتی را در بر دارد و آن این است که دینی که به درد پیش از مرگ بخورد، حتماً به درد پس از مرگ هم خواهد خورد و مرحوم شریعتی از دین چنین انتظاری هم داشت و آن را در حد طاقت خود، و در حد رخصتی که شرایطی عینی به او می‌داد، عملی کرد.

همچنین، به این نتیجه و برآیند رسیدیم که دین یا می‌باید دنیوی دنیوی باشد، یا اخروی اخروی. امّا دینی که بخواهد هم دنیوی باشد و هم اخروی، توفیق رفیق خود نخواهد شد. دین دنیوی دنیوی، به معنای دین نافی آخرت نیست؛ بل‌که به معنای دینی است که آخرت را تابع دنیا قرار می‌دهد. دقیق‌تر بگوییم: دین دنیوی دنیوی، که بر الگوی پروتستانیسم مسیحی ساخته شده است، دینی است که سعادت آخرت را تابع سعادت دنیا می‌کند و سعادت دنیا را علامت سعادت آخرت برمی‌شمارد. ولی دین اخروی، دینی است که سعادت دنیا را تابع سعادت آخرت قرار می‌دهد. در این‌جا از علامت اثر و خبری نیست.

راویان صادق، یعنی پیامبران، راه و شیوه‌ی سعادت‌مند شدن در آخرت را به دین‌داران می‌آموزند و دین‌داران برای تحقق سعادت اخروی در این دنیا می‌کوشند. دنیای آن‌ها، هرچه از

---

* این سخنرانی، در تاریخ ۳ تیر ماه ۱۳۷۷ ایراد گردیده است.

آب درآمد، مطلوب است. تعریف مستقلی برای سعادت دنیا ندارند. امّا تعریف مشخصی برای سعادت آخرت دارند و به آن عمل می‌کنند. در حالی که در دین دنیوی، تعریف مستقل و مشخصی برای سعادت دنیا داده می‌شود و دنی‌داران به طلب آن سعادت می‌روند و برای کسب آن می‌کوشند و سعادت اخروی هم، که همان بهشت جاودان و رضوان خداوند باشد، در جهان دیگر در انتظار آن‌ها خواهد بود.

امّا کسانی هستند که مدعی‌اند هم تعریف مستقل و مشخصی برای سعادت دنیوی دارند و هم تعریف مستقل و مشخصی برای سعادت آخرت؛ و هیچ‌یک را هم تابع دیگری نمی‌خواهند و با ارائه‌ی یک برنامه، می‌کوشند این هر دو سعادت را کنار هم و در عرض هم، تأمین کنند. این همان اندیشه‌ی دینی است که بر ذهن عموم دین‌داران کلاسیک ما، از روحانی و غیر روحانی، حاکم بوده و هست و به همین دلیل و با این انگیزه است که با اندیشه‌های احیاگرانه‌ی جدید، سر سازگاری و آشتی ندارند و آن‌ها را دین‌داری‌های منحرفانه‌ای می‌بینند و می‌شمارند. نه می‌پسندند که آخرت تابع دنیا باشد و چنین فکری را بدعت‌آمیز یا کفرآلود می‌یابند و نه می‌پسندند که دین‌دار، دنیا را رها کند و فقط صوفیانه و عابدانه و راهبانه، به دنبال آخرت باشد. لذا، مثل بسیاری از موارد دیگر، ادعای جمع بین سعادتین می‌کنند. این قصه، فقط مربوط به دنیا و آخرت نیست. ما در بسیاری از موارد دیگر هم در اندیشه‌ی ناسنجیده‌ی دینی موجودمان، همین ادعای جمع بین دو خاصیت مثبت و طرد دو اثر منفی را داریم.

در این مقوله، یک مثال ساده‌ی دیگر، قصه‌ی کاپیتالیسم و سوسیالیسم است. شما بسیار شنیده‌اید که گفته‌اند اقتصاد اسلامی، نه کاپیتالیستی است و نه سوسیالیستی. پس چیست؟ سیستمی است که محاسن هر دو را دارد و معایب هیچ‌کدام را ندارد. امّا متأسفانه آن‌ها که این را گفته‌اند، هیچ‌وقت خطوط مشخص این سیستم را ترسیم نکرده‌اند که آن کدام است که نیکی‌های همه را دارد و بدی‌های هیچ‌کدام را ندارد. این همان اندیشه و گرایشی است که هر وقت چند چیز خود را در جایی می‌بیند، می‌خواهد مدعی شود که همه‌ی خوبی‌ها را در اختیار می‌گذارد و بدی‌ها را هم دور می‌کند. ولی یک نکته‌ی اساسی در این‌جا وجود دارد و آن این که عالم، عالم اختیار و انتخاب است و چنان نیست که به راحتی و فزون‌طلبانه، آدمی بتواند همه‌ی نیکی‌ها را کنار هم جمع کند. علی‌ای‌حال، داستان دین‌داری، داستان احیای فکر دینی و داستان نواندیشی دینی، بسیار قوی‌تر و عمیق‌تر از آن است که با این آسان‌گیری‌ها بتوانیم به راحتی از کنار آن عبور کنیم. نه آن‌ها که قائلند باید دین را دنیوی کرد، نفی سعادت اخروی می‌کنند؛ و نه آن‌ها که قائلند دین را باید اخروی کرد، نفی سعادت دنیا می‌کنند. بل‌که آنان نیز دغدغه‌ی سعادتین را دارند. امّا دغدغه‌ی چیز دیگری را هم دارند و آن دغدغه‌ی سازگاری نظری است. یعنی می‌خواهند سیستم و منظومه‌ی فکری‌ای که عرضه می‌کنند، به لحاظ نظری هم قابل دفاع باشد. فقط یک شعار تبلیغی برای بردن دل پاره‌ای از عامیان نباشد.

حقیقت این است که سعادت، امر گران‌بهایی است و با این آسان‌گیری‌ها به دست نمی‌آید. علی‌ای‌حال، اگر ما از مرحوم دکتر شریعتی و کثیری از متفکران و مصلحان دینی سخن می‌گوییم و حرکت آن‌ها را در دنیوی کردن دین خلاصه می‌کنیم، این سخن به‌هیچ‌رو به معنای تخفیف تلاش عملی و نظری آن بزرگواران نیست. نقطه‌ی عطفی که در تاریخ فکر دینی پدید آمده است، نقطه‌ی غیر قابل بازگشتی است. هر گونه برگشتن به مواضع پیشین، ارتجاع محسوب خواهد شد. جمع بین سعادتین، در عرض هم، تفکر حاکم کلاسیک دینی ما بوده است. امّا از زمان مرحوم سید جمال و پس از او، رفته‌رفته مصلحان دینی به این اندیشه نزدیک شدند ـ البته هیچ‌کدام آن را با این صراحت که من می‌گویم بیان نکرده‌اند؛ امّا عمل آن‌ها را می‌توان چنین بازسازی و تفسیر کرد ـ که دین باید واجد هدف‌مندی یک‌سویه باشد. هدف‌گیری‌های دوسویه، مرکب دین را از حرکت خواهد انداخت و این حرکت، ناکام و ناتمام باقی خواهد ماند.

مرحوم شریعتی، از این جهت، اهتمام روشن و بی‌مشکلی داشت و دست‌کم برای خود او روشن بود. آن همه که برای تأمین سعادت دنیوی از طریق دین می‌کوشید، دست‌کم اشاره به این معنای روشن داشت که سعادت اخروی را باید در گرو سعادت دنیوی نهاد. این، یعنی سعادتی که در طول سعادت دیگر قرار می‌گیرد؛ خواه دنیا در طول آخرت باشد و یا آخرت در طول دنیا. امّا اگر دو سعادت را مستقل از هم تعریف کنیم و با هم بخواهیم، در آن صورت، سعادتی در عرض سعادت دیگر می‌نشیند.

به عنوان مثال، همه‌ی شما با قصه‌ی فرد و اجتماع، مصالح فردی و مصالح اجتماعی، اخلاق فردی و اخلاق اجتماعی، آشنا هستید. گاهی گفته می‌شود که مصالح اجتماعی، از طریق تأمین مصالح فردی می‌گذرد. یعنی کافی است شما فقط دغدغه‌ی فرد را داشته باشید. اگر افراد اصلاح شدند، خودبه‌خود جامعه هم اصلاح خواهد شد. یعنی صلاح فردی، تأمین‌کننده‌ی صلاح جمعی هم هست. شما به صلاح جمعی نیاندیشید. همه‌ی همت خود را مصروف اصلاح فرد کنید. اخلاق فردی را بالا ببرید و مسؤولیت‌های فردی را به آدمیان بیاموزید. کاری به کار جامعه نداشته باشید. جامعه خودبه‌خود اصلاح خواهد شد. پاره‌ای از گذشتگان، به‌ویژه اخلاقیون ما، چنین می‌اندیشیدند. زیرا هنوز جامعه به صورت یک امر مستقل در اذهان جامعه‌شناسان و عالمان متولد نشده بود. امر اجتماعی*، به عنوان هویتی مستقل و مشخص، هنوز اندیشیده و پیدا نشده بود. لذا، جامعه، علی‌الاصول، تابع فرد تلقی می‌شد و اندیشیدن به صلاح جامعه، جای مستقلی برای خود نداشت. این، یعنی آن که جامعه در طول فرد قرار دارد؛ یعنی با داشتن فرد نیکو، جامعه‌ی نیکو هم تأمین است و مشکلی ندارد.

در طرف مقابل، ممکن است کسی بگوید که همه‌ی همت‌ها را باید معطوف به اجتماع کرد. باید قوانین را اصلاح کرد و ارزش‌های اجتماعی را مد نظر قرار داد. فرد مستقل و منزوی در جامعه نداریم. افراد در دل این قوانین، صلاحیت‌های فردی هم پیدا خواهند کرد. پارسایی در

---

* le social

انزوا، معنایی ندارد. در گوشه‌ی غاری نشستن و دروغ نگفتن و غیبت نکردن، این چه ارزشی دارد؟ کسی نیست که شما به او دروغ بگویید، کسی نیست که غیبت بشنود یا بکند. امّا اگر اجتماع پیراسته شد، افراد هم راه صواب و صلاح پیش خواهند گرفت. در این منطق و جهان‌بینی، فرد تابع جمع محسوب می‌شود و شایستگی و پاکی فرد، از طریق پاکی جامعه تأمین می‌شود. از این منظر هم، شما دغدغه‌ی فرد نخواهید داشت. فقط دغدغه‌ی جمع دارید. فرد به تبع، راه نیکوی خود را خواهد یافت و سعادتش تأمین خواهد شد.

امّا اگر کسی بگوید ما مکتبی داریم که هم مستقلاً سعادت و صلاح فرد را تعریف می‌کند و هم سعادت و صلاح جمع را، و با یک مکتب واحد می‌خواهد این هر دو سعادت مستقل را در کنار هم تأمین کند، این آن نقطه‌ی دشوار است. چنین کسی، گاهی بیش‌تر فردگرا و گاهی بیش‌تر جمع‌گرا می‌شود و در عمل، هرگز چنین نیست که بتواند به وعده‌ی خود، تماماً وفا کند. ریشه‌ی این مشکل چیست؟ هنگامی که تعارضی بین این دو سعادت نیافتد و سعادت فرد و سعادت جمع ـ علی‌الفرض ـ با یکدیگر همگام و همراستا و سازگار باشد، مشکلی پیش نمی‌آید و آدمی تصور می‌کند که هم فرد و هم جمع، به اهداف و اغراض خود رسیده‌اند. امّا اگر بین این دو سعادت تعارض افتاد، در آن صورت باید تکلیف خود را روشن کنیم و یکی را بر دیگری مقدم بداریم و هر کدام را که مقدم داشتیم، نشان این است که ما در واقع، رأیمان به کدام سو بوده است.

فرض کنید فردی می‌خواهد رفاهی داشته باشد، از حیات و بقا برخوردار باشد، پیش همسر و فرزندان خود باشد، شغل خود را داشته باشد، به گردش برود و خوش‌بخت باشد، امّا ناگهان شیپور جنگ را می‌دمند و این فرد باید به میدان جنگ برود. ما در این‌جا با تعارضی میان صلاح جمع و صلاح فرد روبه‌رو می‌شویم. فرد این حادثه را برای خود، حادثه‌ی نامیمونی می‌یابد. زیرا تمام آن‌چه را که برای زندگی فردی و خانوادگی خود می‌خواسته، از دست خواهد داد. امّا البته جامعه نیز، به این فدکاری‌ها باقی و قائم نخواهد ماند. مکتبی که می‌گوید ما رفاه، صلاح، و سعادت فرد و جمع را در کنار هم می‌خواهیم و تأمین می‌کنیم، البته اگر جنگی نباشد، شاید تعارض درونی این مکتب، آن‌طور که باید آشکار نشود. امّا همین که تعارضی بین این دو صلاح و رفاه در افتاد، جای تصمیم‌گیری است که رفتن به میدان جنگ را به اختیار خود فرد می‌گذارند، یا این که او را جبراً و قانوناً وادار می‌کنند تا رفتن به جبهه ر ابرگزیند و دست از خانواده، شغل، کسب، رفاه، و دیگر شئونات فردی و خانوادگی بشوید. همین که فتوا دادیم که در این‌جا رفتن به جبهه مقدم است، روشن می‌کند که ما در واقع، و از همان اوّل هم چه‌گونه می‌اندیشیدیم. منتها چون دست‌اندازی پیش نیامده بود و تعارضی رخ نداده بود و در معرض امتحان قرار گرفته بودیم، معلوم نبود که قصه از چه قرار است. امّا اکنون که نوبت امتحان فرا رسیده است، معلوم می‌شود که کدام‌یک از صلاح فرد یا صلاح جمع، در رأی نخستین ما تقدم داشته است.

جوامع و مکتب‌هایی هستند که می‌کوشند مصالح جمع را از طریق مصالح فرد تأمین کنند و این، لازمه‌اش تئوری‌پردازی فوق‌العاده مشکل و دشواری است. لیبرالیسم از مدعیان چنین

اندیشه‌ای است. درست است که در باب لیبرالیسم حرف‌ها و تعریف‌های فراوانی بیان شده است؛ ولی این نکته، وجهه‌ی نظر عموم لیبرال‌ها بوده است که حتّی‌المقدودر، تعارض مصالح فرد با مصالح جمع را از میان بردارند. در سوسیالیسم، آن‌چه بی‌پرده و بدون تعارف ابراز می‌شد، این بود که مصالح فرد، تابع مصالح جمع است. سوسیالیسم، هدف کاملاً یک‌سویه‌ای برای خود انتخاب کرده بود و به آن تصریح می‌کرد. لیبرالیسم تمام دغدغه‌اش این بود که مصالح فرد را با مصالح جمع آشتی دهد و این، حرکت دشواری است و این که چه‌قدر در برآوردن این هدف کامیاب بوده است، از مسائلی است که همیشه در ادبیات لیبرالیسم مطرح می‌شود. یعنی تئوریسین‌های لیبرال، همواره با این مسائل مواجه می‌شوند و دقیقاً همین موارد تعارض است که نشان می‌دهد این تئوری‌پردازها، چه‌قدر واجد توفیق بوده‌اند.

قصه‌ی روان‌شناسی و جامعه‌شناسی نیز دقیقاً همین‌طور است. مدت‌ها این رأی حاکم بود که روان‌شناسی، مادر جامعه‌شناسی است و با داشتن علم روان‌شناسی، از علم جامعه‌شناس مستغنی هستیم و به تعبیر فنی‌تر، جامعه‌شناسی به روان‌شناسی تحویل‌پذیر است. ولی از «دورکیم» به این‌طرف، این قول از قوت افتاده است و دورکیم جد و جهدش مصروف این بود که نشان دهد جامعه‌شناسی، تماماً از دل روان‌شناسی بیرون نمی‌آید و برای خود، علم مستقلی است و بنابراین، کافی نیست که بگوییم آدمیان مال دوستند و به دنبال سود بیش‌تر می‌روند، و لذا، از این گرایش‌های روانی، علم اقتصاد در می‌آید. علم اقتصاد، صبغه‌ای اجتماعی دارد که قابل تحویل به امیال روانی نیست با داشتن روان‌شناسی آدمیان، نمی‌توان اقتصاد آن‌ها را هم داشت. با همین امیال سودجویانه، شما هم اقتصاد سوسیالیستی دارید و هم اقتصاد کاپیتالیستی. و برای توجیه مطلب، باید عنصر دیگری را در میان آورید که همان عنصر اجتماعیت محض و خالص است و لذا، هیچ‌یک از این دو علم در طول یکدیگر قرار نمی‌گیرند و این‌ها به نحو مستقل تعریف می‌شوند و در عرض هم قرار می‌گیرند.

به عنوان مثالی دیگر، فرض کنید کسی در دبستان ثبت‌نام کرده است. این شخص می‌تواند نسبت به دبیرستان چند تصور داشته باشد. یکی این که دبیرستان در طول دبستان است؛ یعنی موفق شدن در امتحانات دبستان و گرفتن مدرک دبستان، شرط توفیق او در دبیرستان هم خواهد بود. بنابراین، الآن که در دبستان است، هیچ به فکر دبیرستان نیست و تمام فکر او را موفق شدن در امتحانات دبیرستان پر کرده است و این که این دوره که گذشت و وارد دبیرستان شد، در آن‌جا میوه‌ی توفیق دبستان را خواهد چید. امّا شخص دیگری می‌تواند بر این باور باشد که به فرض، هم در دبستان ثبت‌نام کند و هم در دبیرستان ـ اگر چنین چیزی ممکن باشد ـ و بخواهد که هر دو را با هم به پیش ببرد و بگوید من استعداد کافی دارم و در همان حال که دروس دبستان را می‌خوانم، دروس دبیران را هم می‌خوانم و امتحان آن‌ها را هم با هم می‌دهم و گواهی پنج دبستان و دیپلم دبیرستان را یک‌جا می‌گیرم، هیچ اشکالی هم ندارد و فرض هم بر این است که ایشان از استعداد کافی برخوردار است. او درس‌های دبیرستان و دبستان را توأماً می‌خواند. تا جایی که تعارضی پیش نیامده، مشکلی نیست و

علی‌الظاهر، این شخص پیش می‌رود ـ به یاد داشته باشید که دبستان و دبیرستان، دو هویت مستقل از هم دارند و این‌گونه تعریف شده‌اند ـ امّا اگر تعارضی پیش آمد، فرضاً رفتن به کلاس‌های دبستان با رفتن به کلاس‌های دبیرستان هم‌زمان شد و او مجبور شد یکی را انتخاب کند، یا فی‌المثل، امتحانات دبستان و امتحانات دبیرستان در روزها و ساعت‌های واحدی افتادند و تعارض پیش آمد، باید روشن کند که بالأخره دبستانی است یا دبیرستانی؛ کدام طرف را می‌خواهد انتخاب کند.

پس ما اگر دو سعادت و دو توفیق را در عرض هم و مستقل از هم تعریف کردیم، باید جوابی برای بیرون آمدن از موارد تعارض داشته باشیم. البته ممکن است کسی در اصل این فرض چون‌وچرا کند و بگوید چرا باید فرض تعارض کرد. شاید اصلاً تعارض و تزاحمی پیش نیاید و این دو، همیشه با هم آشتی باشند و با هم جلو بروند و بسا که شخص در هم در هر دو حوزه به مراد خود برسد. یا این که می‌توان مدعی شد که اصلاً آن خدایی که دنیا و آخرت را ساخته، مگر دو جهان متضاد به وجود آورده، که ما بگوییم در جاهایی گیر می‌کنیم و می‌مانیم و نمی‌دانیم به این‌سو برویم یا به آن‌سو. اصلاً چنین دوراهی‌ها و چنین بن‌بست‌هایی پیش نخواهد آمد. یک جاده‌ی صاف است که نه پیچی دارد، نه دست‌اندازی، و نه گردنه‌ای. پس فرض تعارض، اصلاً فرض باطلی است و دنیا و آخرت، بدون هیچ مشکلی، در طول یکدیگر قرار می‌گیرند و ما راه را تا نهایت، به نیکی طی خواهیم کرد.

این اعتراضی است که ما باید پاسخ آن را بدهیم. اجازه دهید چند مثال بزنم تا روشن شود که فرض تعالی، فرض خیالی، یا نیش غولی، یا امری انتزاعی که فقط در عالم خیال یافت می‌شود، نیست و نمونه‌های واقعی بسیار زیادی دارد.

از مسائل فقهی آغاز کنم. مسأله‌ی رباخواری را در نظر بگیرید. این اتفاقاً از آن نکات جالبی است که در پروتستانیسم هم دیده می‌شود. شما می‌دانید یکی از حرام‌هایی که در پروتستانیسم حلال شد، رباخواری بود. یعنی لوتر، به حلیت رباخواری فتوا داد. حال در فقه شیعه و اسلام چه اتفاقی افتاده است؟ همین جمهوری اسلامی را در نظر بگیرید. کشور ما می‌خواهد در مسائل مالی و اقتصادی موفق باشد و توفیق دنیوی در مسائل تجاری، فعلاً صددرصد، منوط و مشروط است به معاملات بانکی. معاملات بانکی و شیوه‌های آن را ما تعریف نکرده‌ایم. امّا کشورهای دیگر تعریف کرده‌اند و مبتنی است بر همان چیزی که آن را رباخواری شرعی می‌نامند و رباخواری کاری است که بنا بر تعریف و توضیح فقه ادیان و دست‌کم اسلام، گناه اخروی دارد. یعنی سعادت اخری نمی‌آورد. ما در این‌جا، به طور خیلی ساده، روبه‌روی دو توفیق قرار گرفته‌ایم که با یکدیگر تعارض دارند. این‌جا میان دو توفیق، مخیرید. یا توفیق دنیوی می‌خواهید، که به هر حال راه و چاه مشخصی دارد و شما، چه به منزله‌ی یک تاجر و چه به منزله‌ی یک کشور، باید در تجارت داخلی و خارجی شرکت کنید و با جهان معامله کنید و سیستم اقتصادی ـ پولی ویژه‌ای داشته باشید. یا ربا نمی‌خورید و از این طریق، پاداش اخروی کسب می‌کنید؛ امّا نظام اقتصادی شما، پاک ویران خواهد شد. البته ممکن است بگویید ما به خاطر سعادت اخروی، همه‌کاری می‌کنیم و اصلاً خیر و مطلوب،

همین نظام ویران دنیوی است. اشکالی ندارد. ولی این زمانی است که شما صددرصد تصمیم گرفته باشید که سعادت اخروی را به هر قیمتی حاصل کنید؛ ولو به قیمت از دست دادن ملک و ملت و اقتصاد و تجارت و سیاست و هر چیز دیگر. امّا اگر شما برای توفیق دنیوی هم نقش و تعریف مستقلی قائلید و معتقدید که باید در تجارت و اقتصاد این دنیا هم موفق بود، لازم است چاره‌ای بیاندیشید.

من نمی‌گویم صریحاً رباخواری می‌کنید. ولی بالأخره راهی پیدا می‌کنید که هم بانک، تجارت، و اقتصاد موفقی داشته باشید و هم ربا نخورید. و این همان کاری‌ست که فعلاً در کشور ما انجام می‌شود. ما کاری نداریم که به لحاظ فقهی، آنچه اتفاق افتاده و رخ داده چیست. این خطا است که عده‌ای بگویند این‌جا حیله‌ی شرعی به کار برده‌اند. اصلاً فقه همین حیله‌های شرعی است. شما انتظار داشتید چه کنند؟ فقه، علمی دنیوی است. این درست نیست که ما فکر کنیم فقه، احکام ثابتی است که اگر چرخ اقتصاد هم از کار بیافتد، برایش مهم نیست. نه؛ چنین نیست و فقها برای تداوم کار، بالأخره راه‌حلی پیدا می‌کنند و همه‌ی مکتب‌های حقوقی هم همین کارها را می‌کنند.

فقه هم یک مکتب حقوقی است و اتفاقاً کاملاً هم دنیوی است. یعنی به فکر توفیق دنیوی است. وقتی می‌گوییم دنیوی است، یعنی به فکر توفیق است. در این‌جا هم توفیق دنیوی را پیش چشم خود گذارده است. فقیه یا حقوق‌دان هم برای آن است که کار معیاردار بکند؛ نه کار بی‌معیار. کار بی‌معیار را که هر عوامی می‌تواند انجام دهد. امّا فقیه می‌خواهد از روی همان موازینی که دارد و با همان شگردها و شیوه‌ها که در فن خود می‌داند، یک معضل را حل کند. نمی‌خواهد مسأله را حل‌نشده بگذارد و بگوید سعادت ما در حل نشدن این مشکل است. اگر چنین پیش‌فرضی نداشت که به دنبال این همه فنون فقهی و حقوقی نمی‌رفت و فقه این‌قدر بسط پیدا نمی‌کرد و فربه نمی‌شد. این رشد و فربهی عظیم فقه در جوامع اسلامی، اعم از سنی و شیعی، اصلاً به دلیل پدید آمدن مشکلات عینی عملی بوده و این که فقیهان می‌خواسته‌اند گره این مشکل را باز کنند و نه این که بنشینند و بگویند مرغ یک پا دارد؛ ولو این که همه‌چیز رو به ویرانی و تلاشی و تجزیه برود. این به‌ترین دلیل است بر این که در تعارض بین دو توفیق، فقهای ما کاملاً توفیق دنیوی را انتخاب کرده‌اند. امّا و هزار امّا، این توفیق دنیوی را در پوشش دین انتخاب کرده‌اند. یعنی سعادت آخرت را در گرو سعادت دنیا نهاده‌اندو. گفته‌اند اگر از این راه برویم، سعادت و توفیق دنیایمان محفوظ است و در عین حال، چون با شیوه‌های فقهی مسأله را حل کرده‌ایم، سعادت آخرتمان هم محفوظ است. در غیر این صورت، می‌گفتند رباخواری حرام است و با هیچ حیله‌ی شرعی هم نمی‌توان روی این رباها، کلاه شرعی نهاد؛ ما باید بنشینیم و تماشا کنیم که دنیا به جلو برود و ما هم دست‌بسته، توفیق آن‌ها را تماشا کنیم.

این که بارها در کشور ما، از ناحیه‌ی بزرگان سیاسی کشور، بر این نکته تأکید شده که مصالح نظام، مقدم بر هر مصلحت دیگری است، این هیچ معنایی جز دنیوی کردن دین، جز تقدم دادن به توفیق دنیوی، و جز سعادت اخروی را در طول سعادت دنیوی نهادن، ندارد. به یاد

دارم در انگلستان و در دوان دانشجویی‌ام، که انقلاب ایران کم‌کم پا گرفته بود، امام به پاریس آمده بود و همه‌جا در مطبوعات و رسانه‌ها، بحث از انقلاب بود. تلویزیون انگلستان از من دعوت کرد تا برای یک میزگرد، به آن‌جا بروم. یک کشیش، یک استاد دانشگاه آکسفورد، و یک ایرانی دیگر هم در آن میزگرد شرکت داشتند. صحبت بر سر انقلاب و نظام دنیوی‌ای که بر اساس دین بنا خواهد شد و ایده‌های امام و امثال این‌ها بود. البته ما در آن کار، توفیق دنیوی نداشتیم! و آن میزگرد، به دلایلی که نمی‌دانم چه بود، پخش نشد. در آن میزگرد، بحث قوانین اسلامی برای تأمین عدالت اجتماعی و بحث معامله با مخالفان مطرح شد. آن استادی که از دانشگاه آکسفورد آمده بود و با تاریخ اسلام هم آشنایی داشت، از سر اعتراض و انتقاد، می‌گفت: علی (ع) با مخالفان خود، به انگیزه‌ی توفیق دنیوی عمل نکرد. اگر می‌خواست در این دنیا موفق شود و بر سر کار بماند، باید با آن‌ها به گونه‌ی دیگری رفتار می‌کرد. گفت: Ali, Poor Ali did not succeed. علی (ع) توفیقی نیافت. یعنی دقیقاً روی همین نکته انگشت می‌نهاد. سؤالش این بود که شما در حکومت اسلامی، به توفیق دنیوی می‌اندیشید یا آن‌طور که در باب علی و تاریخ علی گفته شده است، به مخالفانتان آن‌قدر میدان و آزادی می‌دهید که به زیان خودتان تمام شود؟

مشی و روش جمهوری اسلامی، به هر حال، این بوده که توفیق دنیوی را خیلی جدی گرفته و توفیق اخروی را در گرو توفیق دنیوی نهاده و سعادت اخروی را به دنبال این سعادت تعریف کرده است. این را هم با همان شیوه‌های فقهی و دینی به انجام رسانیده و به‌هیچ‌وجه هم مدعی نیست که خودسری کرده و احکام دینی را زیر پا نهاده است. امّا تمام سخن این است که در مواردی که تعارض بین توفیقین، یا سعادتین رخ می‌داده است، توفیق دنیوی را کاملاً مقدم داشته و هیچ شک و شبهه‌ای هم به خود راه نداده است. «دیانت ما عین سیاست ما است»، هیچ معنایی غیر از این ندارد. شما اگر بخواهید دیانتتان عین سیاستتان بشود، آن‌وقت سیاستتان هم عین دیانتتان می‌شود. این دو، کاملاً با یکدیگر قابل تعویض و به یکدیگر قابل تبدیلند.

در دین دنیوی، نه‌تنها سیاست، بل‌که اقتصاد، تعلیم و تربیت و سایر شئون هم عین دیانت است. یعنی هر کاری در سیاست کردیم و لازمه‌ی توفیق در سیاست بود، همان کار دینی ما است و هر کاری که در اقتصاد کردیم و لازمه‌ی توفیق در اقتصاد بود، همان کار دینی ما است و هکذا و هلمّ جراً. چون سیاست و اقتصاد مقتضیات خود را دارد، نمی‌نشیند تا شما مقتضیات او را تعریف کنید. وقتی شما دیانتتان را عین سیاست و اقتصادتان کردید، در واقع، دیانت شما باید آن مقتضیات را محترم بشمارد؛ و الاّ موفق نخواهد شد. ما اینک نمونه‌ای از دین دنیوی را در جامعه‌ی خودمان، به رأی‌العین می‌بینیم. البته به این عنوان تصریح نمی‌شود و تئوریسین‌های نظام معتقدند که میان سعادتین دنیا و آخرت، جمع می‌کنند. امّا آن‌چه در عمل رخ می‌دهد و نمی‌تواند غیر از این هم باشد، این است که حتماً یکی دنبال دیگری خواهد افتاد. در تعارض‌ها، نمی‌توان معطل ماند و تصمیم نگرفت و «باری به هر جهت» مسأله را طی کرد. بالأخره باید یکی از این دو سو را اختیار کرد و آن‌چه معمولاً در عمل انتخاب می‌شود، دین

دنیوی است و این البته عین بهره بردن از تجربه‌های مردم در جاهای دیگر دنیا است. فقط تعارضی بین نظر و عمل هست؛ یعنی در تئوری چیزی گفته می‌شود که در این نظام، نوعی پراگماتیسم حاکم است ـ این را هم درونی‌ها می‌نویسند و هم بیرونی‌ها ـ تفسیرش این است که در تعارض‌ها، همیشه به طرف توفیق دنیوی فتوا داده می‌شود.

مثال دیگری برایتان می‌زنم. به یاد می‌آورم که بعد از انقلاب، در انگلستان، در سمیناری شرکت کرده بود که متفکران مسلمان دیگری هم از نقاط دیگر جهان اسلام، در آن حضور داشتند. یک روحانی اردنی هم در آن جمع بود که با من رفاقت بیش‌تری داشت. او به من می‌گفت شما شیعیان یک امیتز دارید که ما اهل سنت نداریم. یک گردنه‌ای است که شما آن را رد کرده‌اید؛ ولی ما رد نکرده‌ایم. دیواری است که شما از روی آن پریده‌اید و ما نپریده‌ایم. دیواری تئوریک، که به راحتی هم نمی‌توانیم از روی آن بپریم. آن دیوار تئوریک این است که فتوای عموم فقهای اهل سنت، این است که در مقال حاکم اسلامی، ولو فاجر و فاسق باشد، نمی‌توان قیام کرد! چنین قیامی از نظر فقهی و شرعی، حرام است و گناه و فسق به شما می‌رود و مؤاخذه و عقاب در پی خواهد داشت. افرادی مانند ابوحنیفه، که معتقد بود قیام در برابر حاکم جائر جایز است، کم بودند و رأی او در اقلیت مانده است. از این رو، بسیاری از اهل سنت، حرکت امام حسین را تجویز و تحسین نمی‌کردند و می‌گفتند حسین چه حقی داشت که در مقابل حاکم اسلامی قیام و شورش کند؟ این مسأله که برای ما شیعیان این همه بدیهی است، در میان اهل سنت، اقلش این است که این همه بداهت ندارد؛ چون‌وچرا دارد، امّا و اگر دارد. آن‌ها معتقدند شما می‌توانید حاکم جائر را با زبان ملایم و حداکثر با زبان تند امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر کنید. امّا دست به سلاح بردن، کاملاً ممنوع است.

«غزالی» در کتاب امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر در *احیاءالعلوم*، این بحث را به بسط تمام آورده است و حتّی این مطلب را آورده که آیا تخشین‌القول، یعنی سخن درشت گفتن در مقابل حاکمان اسلامی، جایز است یا نه؟ و بعد می‌گوید بله؛ جایز است ـ جایز است، نه این که واجب باشد؛ اصلاً بحث وجوب مطرح نیست ـ و در این صورت، اگر کسی کشته شود، شهید خواهد بود. مرحوم فیض کاشانی ـ که از آن دسته فقهای شیعی است که حتّی این مقدار از عرض اندام را هم در مقابل حاکم جائر، جایز نمی‌داند ـ می‌گوید همین هم جایز نیست و شخص «شهید» نخواهد بود؛ بل‌که نفله خواهد شد. البته این رأی، در میان فقهای شیعه رأیی قوی بوده است و عمل بسیاری از فقیهان شیعه هم همین را نشان می‌دهد.

در زمان خود ما، از امام خمینی که بگذریم، بسیاری از فقها همین‌گونه فکر می‌کردند. این چیز عجیب‌وغریبی نیست. بل‌که سنت فکری سیاسی در گذشته‌ی کلاسیک اسلامی، چنین بوده است که با امرا و حاکمان کم‌وبیش راه می‌آمدند و اصلاً تئوری سلطنت، یک تئوری پذیرفته‌شده و جاافتاده بود. این در زمانه‌ی ماست که سلطان در این جهان غریبه است، جایی ندارد، و حقوق سلطنت برای او شناخته شده نیست. حال، یک نفر اهل سنت متشرع معتقد به این فتوا را در نظر بگیرید که در مقابل حاکم جائر اسلامی، قیام و شورش مسلحانه را به‌هیچ‌عنوان جایز نمی‌داند. این شخص در برابر چنین حاکمی باید چه کند؟ به هر حال، این

روشن است که حکومت جائره‌ی مستبده‌ی ظالمانه، برای جامعه چه به ارمغان می‌آورد و چه ذلتی برای مردم به دنبال دارد. حتّی با همان قالب‌های کلاسیک فکری و دینی هم زندگی در آن جامعه، زندگی مطبوع و سعادت‌مندانه‌ای نیست. این شخص، دنبال سعادت دنیا برود و علیه حاکم جائر شورش کند، یا بنشیند و تحمل کند تا در آخرت گریبان او را نگیرند و گناهی به پای او ننویسند؟ چه بکند؟ شما فراموش نکنید که حتّی عملیات مسلحانه‌ی سازمان مجاهدین خلق، قبل از انقلاب، مورد موافقت فقها نبود و آنان با اجتهاد شخصی خود آن کارها را می‌کردند. بعضی هم مثل هیأت‌های مؤتلفه، رفته بودند و فتوا گرفته بودند و می‌کوشیدند این خون‌ریزی‌ها را وجهه‌ی شرعی ببخشند. به هر جهت، دست زدن به چنین عملیاتی، چیزی نبود که به راحتی برای مسلمان‌ها، از نظر فقهی و شرعی، حل شده باشد. شما مسلم بدانید که این افراد، اگر از کسی مثل مرحوم فیض کاشانی فتوا می‌خواستند، هرگز او چنین فتوایی به اینان نمی‌داد. ولی کسی مثل امام خمینی، این فتوا را داد؛ شجاعتش را هم داشت و پایش ایستاد و موفق هم شد و واقعاً معلوم نیست اگر امام موفق نمی‌شد، فتواهای فقهی به کدام طرف می‌چرخید.

در زمان حاضر، که امام خمینی موفق شده و این حکومت را در این کشور به پا کرده، شاید برای عموم فقهای حاضر و آینده‌ی ما، دیگر فتوا دادن به جواز شورش مسلحانه، امری مشکل و نامشروع نباشد. ولی اگر به فرض، این انقلاب و این قیام موفق نمی‌شد، همان فقهای کلاسیک می‌گفتند که ما همیشه می‌گفتیم این کارها را تا ظهور امام زمان باید عقب انداخت. و عیناً، این عدم توفیق انقلاب را هم حجتی بر فتوای خود می‌گرفتند. این، یعنی یک رخداد عملی، با یک پی‌آمد بزرگ تئوریک.

بسیاری از مردم مسلمان و متفکرانشان در طول تاریخ، به این داوری رسیده‌اند که سعادت آخرتشان را حفظ کنند و با حاکم جائر حاضر در زمان خود نپیچند. کسانی چون غزالی، این مطلب را تئوریزه هم کرده‌اند. دیگران هم به نحو دیگری به فتوای فقها و علما عمل می‌کردند و انگشتی به اعتراض بلند نمی‌کردند. مثال‌های زیادی از این نوع می‌توان زد که نشان می‌دهد قصه چنین آسان نیست که بگوییم همیشه سعادت یک طرف، به آسانی در طول و راستای سعادت طرف دیگر قرار می‌گیرد و هر دو سعادت، یک‌جا در اختیار ما می‌نشیند. در موارد عدیده، بل‌که اگر حقیقتاً هوشیارانه عمل و زندگی کنیم، در هر قدم با چنین امری روبه‌رو خواهیم شد. یعنی باید تصمیم بگیریم و داوری کنیم که به نفع کدامیک از دو طرف فتوا دهیم. تمام فقه می‌تواند به این‌سو یا آن‌سو روان شود. ما می‌توانیم دو نوع فقه، یکی کاملاً دنیوی و دیگری کاملاً اخروی داشته باشیم. امّا از آن‌جا که کار فقیه و حقوق‌دان، علی‌الاصول، حل معضلات و کسب توفیق دنیوی است، معمولاً فقه به سوی دنیوی شدن روان می‌شود و البته در تئوری، چنین ابراز می‌شود که ما این هر دو را با هم می‌خواهیم و با هم تأمین خواهیم کرد.

مثال دیگری هم بزنم که بیش‌تر جنبه‌ی اخلاقی دارد و مسأله‌ی فقهی صرف نیست. ما در جهان صنعتی زندگی می‌کنیم و اگر بخواهیم زندگی کنیم و بمانیم، نمی‌توانیم غیر صنعتی و

غیر توسعه‌یافته باشیم. در زمان کنونی، دیگر کشوری که صددرصد غیر صنعتی مانده باشد، وجود ندارد. آن‌ها هم که کاملاً با توسعه‌ی جدید همراه نشده‌اند، کلاهشان پس معرکه است و در مسابقه‌ی نفس‌گیری گرفتار آمده‌اند و پابه‌پای ملل توسعه‌یافته می‌دوند تا بتوانند به توسعه دست یابند.

تکنولوژی، یکی از اساسی‌ترین ارکان توسعه‌یافتگی است. امّا شما به نیکی می‌دانید که تکنولوژی، آفت‌های جدی برای سعادت اخلاقی و فردی، و حتّی اخروی ـ در مفهوم کلاسیک آن ـ دارد. من در مقاله‌ی «صناعت و قناعت»، خلاصه و عصاره‌ی اعتراضات فراوانی را که بر تکنولوژی و ورود آن در عرصه‌ی زندگی مدرن شده است، آورده‌ام. این مشکلات، به راحتی قابل حل و جواب‌گویی نیست. در این که تکنولوژی طبیعت را آلوده کرده است، تردیدی نیست. هم‌اکنون، خواه‌ناخواه، من و شما مقداری رادیواکتیو سرب و گازکربنیک را که معلول دود ماشین‌ها و کارخانه‌ها است، تنفس می‌کنیم و این چیزی است که هرگز در تاریخ بشر سابقه نداشته است. شما یا تکنولوژی دارید، یا هوای پاک و سالم؛ و این دو را با هم نمی‌توان خواست. درست است که شیوه‌ها و شگردهایی برای کم کردن مضرات و آثار تکنولوژی وجود دارد، ولی «خون به خون شستن محال آمد محال». قدری از مشکلات تکنولوژی را می‌توان با تکنولوژی حل کرد. ولی نمی‌توان مشکلات آن را به صفر رسانید. چون اگر قرار شود با استفاده از تکنولوژی، از پاره‌ای مضرات تکنولوژی جلوگیری وشد، باید تکنولوژی دیگری در میان بیاید و به این ترتیب، بر مشکلات افزوده خواهد شد. ماهیت «ماشین»، که در واقع سرعت بیش‌تر و تولید بیش‌تر است، آدم‌ها را ماشینی می‌کند و این ماشینیسم و انسان ماشینی و الیناسیون و همه‌ی این دردهای بی‌درمانی که متفکران مغرب‌زمین به درستی بیان کرده‌اند، همراه تکنولوژی است. غفلت و الیناسیونی که تکنولوژی می‌آورد، حقیقتاً بی‌نظیر است و در تاریخ بشر سابقه ندارد.

گذشتگان تجارت می‌کردند، کشاورزی می‌کردند، دریانوردی میوکردند، همه‌ی این‌ها بود. ولی این کجا و آن کارگری که پای ماشین در کارخانه می‌ایستد کجا؟ چه‌قدر شما می‌توانید از او انتظار داشته باشید که به یاد خدا باشد؟ چه‌قدر از او می‌توانید انتظار داشته باشید که آن معنویت کلاسیکی را که ادیان می‌گفتند، یا تصور می‌شد که می‌گفتند، با خود حمل کند و واجد باشد؟ چه‌قدر می‌توانید از او انتظار داشته باشید که زندگی‌اش را با معنویت و دیانت عجین کند؟ ازخودبیگانگی و ازخدابیگانگی، لازمه‌های زندگی ماشینی هستند. بسیاری از این نجات، که نکات حقی است و از ماشینیسم و تکنولوژی می‌زاید، متفکران را هم به فکر انداخته است. امّا تا تکنولوژی هست، کموبیش این عوارض هم هست. حال سؤال این است که ما مسلمانان باید با تکنولوژی چه کنیم؟ جواب فقهی مسأله، بسیار آسان است. فقه می‌گوید اگر این‌ها منافع محلله داشته باشد، حلال است و اگر در جهت منافع محرمه باشد، البته حکم با غلبه و لذا حرام است. ولی آیا واقعاً قصه‌ی تکنولوژی در همین جا تمام می‌شود؟ خیر؛ ابداً این‌طور نیست.

تکنولوژی، آن‌چنان که همه گفته‌اند و جزء بدیهیات است، فرهنگ تام و تمامی را با خود می‌آورد. مدرنیسم و به قولی حتّی سکولاریسم را با خود می‌آورد و تمام سنت را تحت‌الشعاع قرار داده و نحوه‌ی زندگی پیشین را ویران می‌کند؛ همچنان که کرده است و بی‌تردید، شما دیگر آن اخلاق سنتی و آن ارزش‌های سنتی را نمی‌توانید داشته باشید و باید با آن‌ها وداع کنید و تعریف تازه‌ای به دست دهید. این که ما بکوشیم جمع بین اخلاقین کنیم و در عین نحوه‌ی جدید زندگی، ارزش‌های کهن را هم نگه داریم، باز از آن سوداهای خام و خیالی است. این سخن کسانی است که از نظر فکری و یا از نظر عملی تنبل هستند و یا واقعاً نمی‌فهمند چه اتفاقی افتاده است؛ یا می‌فهمند، ولی نمی‌خواهند کاری بکنند. امّا آن که به فکر آخرت خویش است، این مسأله واقعاً برایش مهم است که در حیات و معیشت تکنولوژیک، چه‌گونه رابطه‌ی خود را با خدا حفظ کند؟ متفکران مسیحی زودتر از دیگران این مسأله را فهمیدند. چون زودتر از همه با هجوم توفان تکنولوژی مواجه شدند. همه به این فکر افتادند که آیا دین‌داری در زندگی جدید ممکن است؟ فکر نکنید که در عصر جدید، فقط شبهه‌های تازه‌ای علیه خدا مطرح می‌شود و صرفاً باید جواب این شبهه‌ها را بدهیم.

بعضی افراد واقعاً متوجه نیستند و گمان می‌کنند عده‌ای شیاطین تازه پیدا شده‌اند که از سر بی‌کاری و بی‌عاری، نشسته‌اند و انگشت در اندیشه‌های دینی می‌کنند و می‌کوشند رخنه‌هایی در آن به وجود آورند. اصلاً این‌طور نیست. اگر به این چشم نگاه کنید، همه‌ی زندگی جدید شبهه است. مسأله بسیار جدی‌تر و عمیق‌تر از این‌ها است. فکر نکنید خزیدن در آغوش سنت و زندگی سنتی، نحوه‌ی دین‌داری پیشین را به شما می‌دهد و شما می‌توانید با خواندن دعای ندبه در روز جمعه، و مدام ذکر و تسبیح گفتن، احساس برائت وجدان کنید و این همه را در کنار زندگی مدرن داشته باشید هیچ آسیبی به زندگی مدرن وارد نیاید. در زندگی مدرن، بسیار مشکل می‌توان این‌ها را در کنار هم نگه داشت. سعدی در گلستان می‌گوید:

شب چو عِقد نماز کردم
چه خورد بامداد فرزندم

شما در جلسه‌ی دعای کمیل هم که نشسته‌اید، زندگی ماشینی آن فراغتی را که دعا لازم دارد، به شما نمی‌دهد و آن وضع پیشین را که شما می‌توانستید در صد سال پیش داشته باشید، در اختیار شما قرار نمی‌دهد. اگر کسانی فکر می‌کنند به راحتی می‌توان آن نحوه از دین‌داری را با این نحوه از زندگی جمع کرد، اشتباه می‌کنند؛ مگر این که واقعاً خود را از زندگی کنار بکشند و کسان دیگری کارهای ایشان را انجام دهند و آن‌ها هم فقط عبادت کنند. این‌طور ممکن است. ولی درپیچیدن با این زندگی، دیگر آن شیوه‌ها و موقعیت‌ها و جغرافیا را در اختیار ما قرار نمی‌دهد.

تازه، نکاتی که بیان شد عوارض ساده‌ی تکنولوژی است. عارضه‌ی بزرگ‌ترش، فی‌المثل، خالی کردن زندگی از معناست، که متفکران دیگر هم درباره‌ی آن توضیح داده‌اند. حالا با تکنولوژی چه کار کنیم؟ دو راه پیش رو داریم. یا توفیق دنیوی را مد نظر قرار دهیم و بگوییم

زندگی در جهان جدید، اصلاً تعریف دیگری دارد؛ یعنی زندگی غیر توسعه‌یافته و غیر تکنولوژیک، اصلاً زندگی نیست؛ یا تویق اخروی را برگزینیم و بگوییم سعادت ما در این است که یک زندگی ساده‌ی روستایی شبانی متعلق به پنج قرن و هفت قرن پیش را انتخاب کنیم تا در عوض، آخرتمان تأمین شود.

باری؛ این مثال‌ها باید نشان داده باشد که قصه از چه قرار است. روشن‌فکر دینی، بالأخره باید این مسأله را برای خود حل کرده باشد. در جای دیگری هم گفته‌ام که روشن‌فکر دینی، کسی است که بین خلوص دین و توانایی دین، وفق می‌دهد. یعنی اوّلاً سؤال از خلوص و توانایی دین برای او مطرح است؛ و ثانیاً می‌کوشد تا توانایی و خلوص را با یکدیگر آشتی دهد؛ یعنی نه التقاطی شود تا خلوص را برآشوبد، و نه چندان پرهیزکار و محتاط شود که توانایی را از میان بردارد. یک چنین اجتهاد تئوریکی برای آشتی دادن بین خلوص و توانایی، لازم است. روشن‌فکر دینی، باید به مسأله‌ی دنیوی شدن یا اخروی شدن دین حساس باشد و نشان دهد که کدامیک را بر دیگری، و به کدام دلیل، ترجیح می‌دهد.

جریان روشن‌فکری دینی در صد ساله‌ی اخیر، در پی دنیوی کردن دین بوده است ـ اگرچه این مسأله به صراحت تئوریزه نشده است ـ و دنیوی کردن دین، یعنی دینی که سیاسی، اقتصادی، تعلیمی، تربیتی، تجاری، علمی، و همه‌ی این‌ها باشد. در این راه، از فقه از همه‌ی معارف دینی هم استفاده می‌شود و نتیجه‌اش هم، کم‌وبیش، این شده است که ما امروزه در کشور خود می‌بینیم. اینک آثار و علائم سیاسی شدن دین و اقتصادی شدن آن، کم‌وبیش ظاهر است و متفکران ما، کم‌وبیش می‌توانند بفهمند که این درخت چه میوه‌ای می‌دهد. من اوّلین دلیلم را بر ناممکن بودن این که دینی بین سعادتین در عرض هم جمع کند، بیان کردم. آن دلیل این بود که وقتی تعارض بین این دو سعادت می‌افتد، جمع بین این دو ناممکن است و شخص باید به یکی از دو سو بغلتد. این دلیل را توضیح مبسوط دادم.

دلیل دوم من این است که دنیا را بیش‌تر غیر دین‌داران اشغال کرده‌اند. دنیا به فرمان و به میل ما نمی‌گردد و این، واقعیتی است که ما باید آن را در دین‌داری خود و در توفیق دنیوی و اخروی خویش منظور کنیم. آری؛ اگر همه‌ی مردم دنیا مسلمان بودند، ما اصلاً فکر دیگری می‌کردیم. اگر همان موقع که پیامبر گرامی اسلام ـ صلوات‌الله علی ـ ظهور کردند، هیچ مخالفی و هیچ منافقی و هیچ کافری پیدا نمی‌شد و همه دعوت ایشان را می‌پذیرفتند و مسلمان می‌شدند، اصلاً چهره‌ی دین عوض می‌شد. احکامی که در شریعت آمده، احکام دیگری می‌بود و و اصولاً اوضع به صورت دیگری درمی‌آمد. ولی نه آن‌وقت چنین شد، و نه اکنون این‌طور است. مردم دنیا برای خود راه و روش زندگی دارند. تکنولوژی را ما پدید نیاوردیم. ما مسلمان‌ها علم جدید و نحوه‌ی معیشت و مدرنیسم و توسعه را پدید نیاوردیم. ما چندان دخالتی در به وجود آمدن این وضع نداشتیم. ولی اکنون با چنین وضعیتی روبه‌رو هستیم. یا باید آن را نادیده بگیریم، یا باید به‌دیده بگیریم. اگر نادیده بگیریم، وضعی خواهیم داشت و اگر به‌دیده بگیریم، وضعی دیگر.

ظاهراً ما مسلمان‌ها تصمیم گرفته‌این که وضعیت جدید را نادیده نگیریم و دیواری آهنین به دور خود نکشیم و منزوی و منعزل زندگی نکنیم و نمی‌توانیم هم تصمیم دیگری بگیریم. جهان رفته‌رفته تبدیل به دهکده‌ی کوچک و کوچک‌تری می‌شود. ارتباطات ما با جهان، آن‌قدر زیاد شده است که وقتی در گوشه‌ای تحولی رخ می‌دهد، بلافاصله، به گونه‌ای غیر قابل اجتناب، در ما انعکاس می‌یابد. به همین دلیل، با تعریف تازه‌ای که از زندگی می‌شود، با تعریف تازه‌ای که از پول و از بسیاری شئونات آدمی در این جهان می‌شود، کم‌وبیش باید مدارا کنیم. نمی‌گویم صددرصد تسلیم و دست‌بسته‌ی آن باشیم. امّا عملاً چنین است که ما در داد و ستدی در جهان قرار داریم و فرمان‌روای مطلق نیستیم.

ما معنای اقتصاد را در این جهان معین نمی‌کنیم. معنای زندگی را، معنای صنعت را، معنای سیاست را معین نمی‌کنیم. دیگرانی هم هستند. حداکثرش این است که با آن‌ها وارد یک مبادله‌ی فکری و عملی بشویم. امّا سلطه‌ی تاموتمام بر همه‌چیز، فعلاً در اختیار ما نیست. وارد شدن در این معامله، یعنی توفیق خود را با توفیق دیگران گره زدن؛ توفیق خود را با توفیق دیگران مناسب و ملائم آوردن؛ یعنی بخشی از تعریفی را که آن‌ها برای توفیق و سعادت می‌دهند قبول کردن، به کار گرفتن، و مبنا قرار دادن. و لذا، ما باید همیشه در محاسبات دنیوی، دیگران را هم مد نظر داشته باشیم. تاریخ به فرمان و به میل ما حرکت نمی‌کند. اگر آن‌چنان بود، شاید ما می‌توانستیم توفیق دنیوی خود را در تناسب با توفیق اخروی، به معنایی که خود می‌فهمیم، سامان دهیم. ولی فعلاً چنین اتفاقی نیافتاده و بسیار بعید است که چنین اتفاقی هم بیافتد. علی‌ای‌حال، اگر ما در این دنیا به فکر سعادت دنیوی خویش هستیم، این سعادت دنیوی را خود ما تماماً تعریف نمی‌کنیم و سامان نمی‌دهیم. به این ترتیب، ماییم و رسیدن به این نتیجه که اگر بخواهیم دین‌دار دنیوی باشیم، سعادت اخروی را باید در طول سعادت دنیوی بخواهیم.

امّا انتخاب دوم این است که دین اخروی داشته باشیم. دین اخروی یعنی چه؟ یعنی فقط به سعادت اخروی فکر کنیم و سعادت دنیا را در طول آن سعادت قرار دهیم. دین اخروی به دو صورت ممکن است. یک نوع آن، همان صوفی‌گری است؛ یعنی ترک دنیا و فقط به فکر آخرت بودن و اصلاً دنیا را مزاحم آخرت دیدن. این طرز فکر صوفیانه است. امّا شکل‌های کم‌رنگی از آن، در ذهن عموم دین‌داران وجود دارد. کم بوده‌اند دین‌دارانی که دنیا را واقعاً جدی نگرفته باشند.

دین دنیوی یعنی این. یعنی دنیا را حقیقتاً جدی گرفتن و به منزله‌ی یک وظیفه‌ی دینی، به دنیا پرداختن و گویی کم بوده‌اند کسانی که از دنیا کاملاً غفلت کنند. این همه مثال که ما در ادبیات صوفیه و ادبیات دینی خود در باب دنیا داریم، که دنیا و آخرت به دو هوو می‌مانند که هر کدام را راضی کنی، دیگری از تو خشمناک است، یا دنی و آخرت مثل دو قطب می‌مانند که به هر کدام نزدیک شوی، از دیگری دور شده‌ای، عموماً ناظر به این معنا بوده است که جمع بین این دو، ناممکن است. اگر دنیا را انتخاب کردی، از آخرت باز می‌مانی و بالعکس، اگر به آخرت رسیدی، از دنیا باز می‌مانی. مثلاً غزالی درباره‌ی آیه‌ی «یوم یعرض الّذین کفروا علی النّار

أذهبتم طيّباتكم في حياتكم الدّنيا و استمتعتم بها*» یعنی «روزی که کفار را بر آتش عرضه می‌کنند، به آن‌ها می‌گویند شما پاکی‌های خود (به تعبیر غزالی: نعمت‌های خود) را در دنیا مصرف کرده‌اید و در این جهان، دیگر چیزی برای استفاده کرد نمانده است»، می‌گفت گویی رقابتی بین دنی و آخرت است که اگر در حیات دنیوی مصرف کردید، آن‌طرف کیسه‌تان خالی است و اگر این‌جا برداشت نکنید، آن‌جا کیسته‌تان پر خواهد بود. پس سعی کنید در دنیا از لذّات، از نعمات، و از مواهب طبیعت و زندگی، کمتر بهره‌برداری کنید تا آن‌جا نصیب بیش‌تری داشته باشید. این تفکر شایعی بود. لذا، دین اخروی، یعنی دینی که دنیا را طلاق می‌دهد، یا از سر ناچاری، به حداقل از این دنیا رضایت می‌دهد و فقط به فکر آخرت است؛ و به حداقلی از این دنیا رضایت دادن، یعنی رها کردن تکنولوژی، توسعه، و مدرنیسم. زیرا ماشینیسم و توسعه، یعنی حداکثر استفاده را از طبیعت بردن و شیره‌ی آن را مکیدن و تفاله کردن. آز و فزون‌طلبی گذشتگان، امروز همت نام گرفته است.

از دناعت شمر قناعت را
همتت را که نام کرده است آز

همت آدمی این است که از طبیعت بهره‌برداری کند و او را به استخدام خویش بگیرد و بر او سوار شود. این دیدگاه، با آن نحوه از اندیشه که گذشتگان داشتند، تقابل و منافات مطلق دارد. آن، نوعی دین آخرتی است و البته همان نوعی است که مرحوم شریعتی و همه‌ی متفکران و مصلحان، با او مخالفت می‌کردند و بل‌که آن را سرّ انحطاط مسلمین می‌دانستند. می‌گفتند از وقتی چنین مفهومی از قناعت و ترک دنیا حاکم شد، ما عقب رفتیم. منتها کمتر به این مطلب اشاره می‌کردند که چه چیزی به جای آن باید نهاد. این مطلب را من در مقاله‌ی «معیشت و فضیلت» آورده‌ام که یکی از مهم‌ترین اتفاقاتی که در رنسانس افتاد و ادامه یافت، دنیوی شدن اخلاق بود. این، مسأله‌ای بسیار اساسی بود و عده‌ای تئوریسین داشت و آن‌گونه نبود که آنان از یک طرف به دنبال توسعه باشند و از طرف دیگر، بالای منابرشان قناعت و توکل را با مفهوم‌های کهن، تبلیغ کنند. اخلاق دنیوی باید مبانی تئوریک خود را داشته باشد. وگرنه چرخ‌های این مظام معیشتی، بدون هیچ‌گونه تعارف و تکلفی، از کار خواهد افتاد. پس ترک دنیا گفتن و فقط به فکر آخرت بودن، نوعی از دین اخروی بود.

نوع دیگری از دین اخروی هم می‌توان داشت و آن این است که ما اصلاً دین را به معنای پاداش اخروی و سعادت را به معنای رفتن به بهشت تفسیر نکنیم. البته آن‌ها هم هست. ولی به آن‌ها کاری نداشته باشیم. آن‌ها را کار خدا بدانیم و بپذیریم که او به‌تر می‌داند باید چه کند و آن نعمات را به چه کسی بدهد و به چه کسی ندهد. این بدین‌معناست که دین‌داری را عبارت از «تجربه‌ی دینی» بدانیم. در این دیدگاه، دین‌داری یعنی پرواز روح، معنادار شدن زندگی و آزادگی درونی. یعنی زندگی خود را چنان سامان دهیم که این پرواز روح برای ما میسر شود و این، عین آخرت ما است.

---

* قرآن کریم، سوره‌ی احقاف، آیه‌ی ۲۰

نان از برای کنج عبادت گرفته‌اند
صاحبدلان نه کنج عبادت برای نان

خوب است درباره‌ی این توضیح سعدی در گلستان، خوب دقت کنیم. من این نکات را در مقاله‌ی «دین دنیوی» هم آورده‌ام و در این‌جا نیز به اختصار، عرض می‌کنم. ما معمولاً قصه را وارونه دیده‌ایم و تصور کرده‌ایم که دین برای دنیا آمده است. یعنی آدم‌های خوب و دین‌داری باشیم تا دنیای ما به خوبی اداره شود. معلوم است که انسان باتقوا سر کسی را کلاه نمی‌گذارد، تعدی هم نمی‌کند، ناسزا هم نمی‌گوید، حق کسی را هم نمی‌خورد، بل‌که گاهی از حق خودش هم درمی‌گذرد و دنیای خوب هم در پرتو همین اخلاقیات است. این دینی است که دنیای ما را آباد می‌کند. ولی دین اخروی، درست برعکس است. می‌گوید دنیای آباد، اتفاقاً دین خوبی به شما می‌دهد؛ نه این که دین خوب، دنیای آبادی به شما می‌دهد. تفاوت در همین برگرداندن ورق است. شما اگر دغدغه‌ی نان، جامه، و مسکن نداشته باشید و زنجیر این حاجات معیشتی بر دست و پای روح شما بسته نشده باشد، امکان پرواز و عروج معنوی برای شما میسر خواهد بود؛ و الاّ نه. نزاع بین سعدی و درویش را به یاد بیاورید. آن درویش، توانگران را مذمت می‌کرد که این‌ها معجبند، متکبرند، و هزار آفت و فساد دارند. ولی سعدی از آن‌طرف می‌گفت اگر توفیقی برای عبادت و طاعت هست، برای همین توانگران است که دغدغه‌ی زندگی ندارند. امّا درویشان و بی‌چارگان، آن‌قدر در بند نان و معیشت هستند که قدرت نماز و عبادت راستین را هم از دست می‌دهند. ولی در عوض:

توانگران را وقف است و نذر و مهمانی — زکوة و فطره و اعتقاق و هدی و قربانی
تو کی به دولت ایشان رسی که نتوانی — جز این دو رکعت و آن هم به صد پریشانی

خلاصه و عصاره‌ی مطلب، این است که زندگی در دنیای غیر آباد و دست به گریبانی با فقر و فلاکت، حتّی دین را هم در اختیار آدمی نمی‌گذارد. امّا و هزار امّا، منظور از دین، یعنی تجربه‌ی دینی، پرواز معنوی روح، عروج ملکوتی، ارتباط با خداوند، آزادگی درونی و پارسایی، و بقیه‌ی آن‌چه می‌ماند دنیاویت است. آن دنیا را عقلا اداره می‌کنند و البته نه به نام دین و نه با تکیه بر دین. امّا به خاطر امکان دین ورزیدن. آنان دنیا را چنان اداره می‌کنند که این پرواز روحی میسر باشد. یعنی مجال برای کسی که خواهان راز و نیاز عاشقانه با خدا است، فراهم باشد. و همه‌ی این کون و مکان، به یک لحظه مناجات عاشقانه و صمیمانه با خدا می‌ارزد.

صد هزاران طفل سر ببریده شد — تا کلیم‌الله صاحب‌دیده شد
صد هزاران دین و دل تاراج رفت — تا محمّد یک شبی معراج رفت

تمام شیرینی و زیبایی عالم در این است. یک تجربه‌ی دینی خالص، به همه‌ی این ریاها و تظاهرها و غوغاها و شلوغ‌کاری‌ها و جنجال‌ها می‌ارزد. دین‌داری، به معنای شلوغ‌کاری و نعره و فریادکشی نیست. دین‌داری، یعنی ارتباط مستقیم با خداوند و خالص کردن کعبه‌ی دل. البته معنایش این نیست که دیگران هر کار دلشان می‌خواهد در جامعه انجام دهند؛ بل‌که باید جامعه در تمام ابعاد، چنان اداره شود که بندگانی که می‌خواهند بندگی کنند، امکان بندگی برایشان میسر باشد؛ همین و بس. این یک دین سراپا اخروی است و یک دین محض خالص

است. نباید قلدری باشد. نه به این دلیل که چون دین‌دارهای خوبی هستیم قلدری نمی‌کنیم؛ بل‌که قلدری نباید باشد، چون نمی‌گذارد دین‌داری به خوبی انجام گیرد. در یک نظام استبدادزده، آدمیان دیگر خودشان نیستند. بل‌که شخصیت‌های له‌شده‌ی کج‌شده‌ی مچاله‌شده‌ای هستند که برای خدا هم بندگان خوبی نخواهند بود. ما استبداد، دیکتاتوری، و استثمار را نمی‌خواهیم. چون آن تجربه‌های ناب دینی را ناممکن می‌کند. چون آن پرواز روح را از ما می‌ستاند. نه این که شب عبادت می‌کنیم تا روز آدم‌های خوبی باشیم؛ به‌عکس، روز آدم‌های خوبی هستیم تا شب بتوانیم عبادت کنیم. فرق بین دین دنیوی و اخروی، دقیقاً همین است.

باری؛ تشخیص کسی چون مرحوم دکتر شریعتی این بود و این تشخیص را هم بیان کرد که حتّی جهان‌بینی دینی، حتّی اعتقادات خالص فلسفی دینی، باید در خدمت اهداف نیکوی دنیوی، یعنی سعادت دنیوی قرار بگیرند. او در دین، هدف‌گیری یک‌سویه داشت و در این مورد پروایی هم نداشت و به صراحت می‌گفت که حتّی درک ما از توحید، باید چنان باشد که به رفع تبعیض طبقاتی و نیز تبعیض نژادی، خونی، و مالی بیانجامد. شریعتی قولی را از تروتسکی نقل می‌کرد که «کارگران! ما انقلاب را تصمیم گرفته‌ایم.» خود مرحوم شریعتی تصریح نمی‌کرد، امّا به چه صدایی بلندتر از این می‌توانست بگوید که «ما سعادت دنیوی را تصمیم گرفته‌ایم و همه‌چیز را هم در پای او می‌نهیم.» این هدفی بسیار باارزش و عالی بود. زیرا برای او روشن بود که از این مسیر باید رفت و معتقد بود که دین برای تأمین سعادت دنیوی آمده است و اگر سعادت دنیوی را تأمین نکند، سعادت اخروی را هم تأمین نخواهد کرد. و البته او این سخن را دین‌دارانه و معتقدانه می‌گفت و چنین ادعایی هم نداشت که هم سعادت دنیا و هم سعادت آخرت را با هم و در عرض هم تعریف و تأمین می‌کند. این، یک پارادایم و نظام فکری است که روشن‌فکری دینی ما، تا به امروز، آن را برگزیده است.

پارادایم دیگری که به نظر من دچار ناسازگاری جدی درونی است، پارادایم روحانیت است که وعده می‌دهد هر دو سعادت را با هم و در کنار هم حفظ کنند. ولی در عمل این کار را نمی‌کند و نمی‌تواند هم بکند. پارادایم سومی هم وجود دارد و آن دین اخروی است. دین اخروی دو معنا دارد: یکی دین صوفیانه‌ی تارک دنیا، که ذلت را می‌پسندد و به ظلم «نه» نمی‌گوید و فقر را بر غنا ترجیح می‌دهد، امّا معتقد است رضایت خالق در این نحوه از دین‌داری است و در عوض محرومیت دنیوی، در آن دنیا همه‌ی نعمات و مواهب و سعادات در اختیار او خواهد بود. دین اخروی دیگری هم داریم که برخاستن از خاک و پرواز به آسمان معنا است. غیر از این، هرچه هست، دنیاویت است.

فقه و آداب و رسوم، در مکاتب غیر دینی هم وجود دارد. آن مکاتب هم حقوق و ارزش‌های اخلاقی دارند. این‌طور نیست که هرهری‌مذهب و لاابالی‌مسلک باشند. دین، برخاستن از روی خاک است، ایجاد ارتباط با خداوند است، تجربه‌ی دینی داشتن است، عروج ملکوتی روح آدمی است، سبکبار زیستن است، آزادگی درونی است، معنا برای زندگی داشتن است؛ و این دین‌داری و تجربه هنگامی میسر می‌شود که نظام معیشتی، به نحو خاصی سازمان یابد

و هدایت شود. در هر شرایطی از معیشت، این‌گونه پرواز میسر نیست. وقتی زنجیر حاجات اوّلیه از دست و پای روح باز شود، آن پرواز میسر خواهد شد. این یک دین اخروی تامّ و تمام است. دنیا را عقلا چنان اداره می‌کنند و سامان می‌دهند که این پرواز میسر شود و همیشه آخرت را به این معنا، مقدم می‌دارند. یعنی اگر نظام معیشتی دچار فزون‌طلبی شد، دچار آفات و مفاسد خاصی شد که این نحوه از پرواز آزادانه را ناممکن کرد، باید تجربه‌ی دینی را مقدم داشت. از این منظر، جامعه‌ی غیر دینی، جامعه‌ای است که در آن، علی‌الاغلب، این پرواز روحی ناممکن باشد. جامعه‌ای که حتّی در خلوت من به من مجال نمی‌دهد که از ارتباط خود با باطن عالم استفاده کنم، غیر دینی است؛ ولو همه‌ی ظواهر به نحو دیگری و بر خلاف این حکم کند و گواهی دهد. این جامعه، غیر دینی است. زیرا ما از دین، فقط سامان دادن حقوقی زندگی را نمی‌خواستیم. از دین آموختن آداب و روش‌های زندگی، صله‌ی رحم کردن، راست گفتن و دروغ نگفتن را نمی‌خواستیم؛ از دین تنها مصلحت‌اندیشی دنیوی را نمی‌خواستیم. این که چه‌گونه سود بیش‌تری بریم و زیان کم‌تری کنیم. چنین چیزهایی در همه‌جای دنیا هست و همه‌ی عقلا آن را می‌فهمند. آن‌چه دین می‌خواهد به ما بدهد، میسر کردن چنان زندگانی‌ای است که پربها است و کم‌تر یافت می‌شود.

هرچند یک نظام دینی و اجتماعی، کم‌تر به این توفیق پرواز روحی وفا کند، کم‌تر دینی است. چنین پارادایمی، کاملاً در مقابل دین دنیوی قرار می‌گیرد. تجربه‌ی تاریخ و امتحان تاریخی جوامعی مثل ما، نشان خواهد داد که کدام دسته از تئوریسین‌ها بیش‌تر بر جاده‌ی صواب بوده‌اند. هر دو انگیزه‌های مساوی دین‌دارانه‌ی معتقدانه‌ی خالصانه‌ی صمیمانه داشته‌اند؛ امّا توفیق عملی چیز دیگری است. اکنون نمی‌توانیم آن را پیش‌بینی کنیم و به امید جواب تاریخ، خواهیم ماند.

چند پرسش و پاسخ:

• راجع به مسأله‌ی قیام در مقابل حاکم فاسد، که در ضمن آن، دیدگاه اهل سنت مطرح شد، آیا این دیدگاه از آن علمای امروزین اهل سنت هم هست یا خیر؟ زیرا در اغلب کشورهای اسلامی، احزابی را می‌بینیم که در مقابل حاکمان خود ایستاده‌اند و چه‌بسا شهدایی تقدیم می‌دارند؛ در مصر، ترکیه، اریتره، عراق، ایران زمان شاه، سوریه، و فلسطین. اغلب فقهای قدیمی نیز این نظریه را قبول نمی‌کردند؛ ابوحنیفه، امام شافعی، و احمد بن حنبل، در مقابل حاکم جائر می‌ایستادند. آیا ابوحنیفه قیام زید را تأیید نکرد؟ آیا احمد بن حنبل را در فتنه‌ی خلق قرآن به زندان نبردند؟ در مذهب شیعه، آیا تقیه مسأله‌ای قوی و روشی کلی در زندگی ائمه‌ی شیعه نبوده است؟ آیا امام رضا (ع) در خراسان، در مقابل مأمون عباسی قیام کرد یا خیر؟ و...

دوست عزیزمان البته انگشت بر مسأله‌ی بسیار مهمی نهاده‌اند. این فهرست را می‌توان بیش‌تر از این هم ادامه داد. نکته‌های زیادی هست و بنده هم قبول دارم که این مسأله، باید بیش‌تر شکافته شود. منتها شما اصلاً جهان جدید را با جهان قدیم مقایسه نکنید. من در مورد

فقهای شیعه هم گفتم که بسیاری از آنان رأیشان همین بود. یعنی قیام در مقابل حاکم جائر را یا جایز نمی‌شمردند و یا سودمند نمی‌دانستند و عملاً هم این‌چنین می‌کردند. ما بسیاری از فقهای شیعه را داریم که می‌بینیم با دستگاه سلاطین همکاری داشته‌اند و این همکاری هم به صور مختلف، تفسیر شده است؛ مثلاً برای این که ظلم حکام را کمتر کنند و تعدیل نمایند؛ یا در مواردی فقها به سلاطین اجازه می‌دادند تا از جانب آن‌ها، مأمور سلطنت باشند و کارهایی از این قبیل. به هر حال، روابط آن‌ها شکل‌های مختلفی داشته. ولی آن‌چه مسلم است، این است که در تاریخ، قیام‌ها همیشه نادر بوده‌اند. قیام‌ها هیچ‌گاه قاعده نبوده؛ بل‌که استثنا بوده‌اند. در میان ائمه‌ی شیعه هم، چه از سر تقیه و چه به هر دلیل سیاسی دیگر، فقط یک قیام وجود داشت که آن هم قیام امام حسین بود و بقیه‌ی امامان قیام نکردند.

بین عمل و تئوری فرق است و آن‌چه من این‌جا مد نظر داشتم، قصه‌ی تئوری بود. و الاّ در عمل، ممکن است اتفاقات بسیار مختلفی بیافتد. من از ابوحنیفه یاد کردم که هم‌چنان که دوستمان گفتند، قیام زید را تأیید کرد و اصولاً قیام در مقابل حاکم جائر را تأیید می‌کرد. امّا این که احمد بن حنبل به زندان افتاد، اصلاً ربطی به قیام مسلحانه علیه خلیفه‌ی وقت نداشت؛ آن مناقشه‌ای بود بر سر مسأله‌ی خلق قرآن و این که خلفا، و اصولاً اهل قدرت، مخالفان خود را مورد شکنجه و تعذیب قرار می‌دادند. به‌علاوه، مخالفت به معنای انتقاد و حتّی سخن تند در برابر حاکمان گفتن، مطابق آرای اهل سنت، جایز شمرده می‌شد و من این را حتّی از فتوای غزالی هم نقل کردم و این رأی عموم فقهای اهل سنت است. امّا تجهیز مبارزان و تسلیح مخالفان و این را یک واجب شرعی دانستن و علیه یک حاکم جائر، که به اسم حکومت و خلافت اسلامی آمده است و مردم با او بیعت کرده‌اند، قیام کردن، چیزی بود که آن‌ها به راحتی به آن فتوا نمی‌دادند. دلیل هم داشتند. دلیلشان دینی هم نبود. بل‌که بر مبانی فلسفه‌ی سیاسی ـ اجتماعی بود. عموماً این قول را می‌گفتند که «سلطان قشوم خیرٌ من فتنة تدوم» یعنی سلطان ظالم، به‌تر از یک فتنه‌ی مداوم است. می‌گفتند اگر شورش و انقلاب بشود، دیگری کسی روی خیر نمی‌بیند. بنابراین، به‌تر است زیر بال و پر مستبد قدرت‌مندی، نیمه‌امنیتی در کشور برقرار باشد؛ و الاّ اگر قرار شود شورش و شلوغ و هرج‌ومرج باشد و آدم از در خانه که خارج می‌شود امنیت نداشته باشد، چه فایده‌ای دارد؟ این تأمین امنیت، یکی از بالاترین اهداف حکومت‌ها و سیاست‌ها بود.

بعضی از فقهای اهل سنت، البته دلیلی فقهی می‌آوردند و می‌گفتند وقتی با حاکمی بیعت شد، این بیعت به اصطلاح «عقد لازم» است و شکستن آن، دیگر جایز نیست و باید به دوام آن فتوا داد.

در فقه شیعه هم مسأله‌ی قیام علیه حکومت، مورد بحث است. اگر به کتاب *دراست في ولاية الفقيه و فقه الدولة الاسلامية* آیت‌الله منتظری نگاه کنیم، خواهیم ددی که ایشان هم به عنوان تئوریسین ولایت فقیه، در چهار جلد کتاب قطور و بی‌نظیر خود، زیر و بم این مسأله را به لحاظ قرآنی، روایی، و فقه سنی و شیعی، بررسی کرده‌اند. ایشان در آن کتاب، این مسأله را بررسی می‌کند که چه وقت می‌توان علیه حاکم خروج کرد، و این خروج، اصلاً تعریف فقهی

دارد یا ندارد؛ مردم مجازند یا شرعاً مکلفند که قیام کنند. ایشان در آن کتاب، این سؤال را مطرح می‌کند که اگر خلاف شرعی از رهبر و ولی فقیه سر زد، مثلاً دروغی گفت، فتوای باطلی داد، یا ستمی بر دست او جاری شد، آیا او از مرجعیت و ولایت خواهد افتاد و دیگر مشروعیت از او سلب خواهد شد؟ مسأله‌ی سلب مشروعیت در هر تئوری حقوقی و هر نظام سیاسی و فقهی، مسأله‌ای پیچیده است. به سادگی نمی‌توان فتوا داد که چه زمانی از رهبر، حاکم، یا ولی‌ای که از لحاظ دینی بر مسند قدرت نشسته است، سلب مشروعیت می‌شود و مردم حق دارند علیه او قیام کنند. خروج بر حاکم، نظریه‌ای است که نه فقط برای فقهای اهل سنت، که برای شیعیان هم پیچیده بود.

در نظام‌های سیاسی سنتی، همانند نظام ولایت فقیه، که حاکمی با بیعت بر مسند می‌نشیند و حق حاکم، الهی تعریف می‌شود و مردم نیستند که حق ولایت و حکومت را به رهبر می‌دهند، ارائه‌ی فرمولی برای سلب مشروعیت از حاکم، کار بسیار مشکلی است. نظام‌های دموکراتیک این مسأله را حل کرده‌اند و معتقدند با شیوه‌های دموکراتیک، حاکمی به حکومت می‌رسد و با همین شیوه‌های دموکراتیک هم عوض می‌شود؛ به این معنا که یا دوره‌ی ریاستش تمام می‌شود و فرد دیگری جای او انتخاب می‌گردد، و یا اگر خلاف‌هایی انجام داد و پارلمان ـ که انتخاب آن هم با مردم است ـ آن را تشخیص داد، با شیوه‌های دموکراتیک از او سلب مشروعیت می‌شود و هیچ نزاع و خون‌ریزی هم رخ نمی‌دهد. امّا در نظام‌های سنتی، که به قول ماکس وبر، یا بر «کاریزما» یا «حق الهی» یا «وراثت» متکی است، اصلاً دادن فرمول برای سلب مشروعیت از حاکم و جواز قیام و شورش علیه او، معضلی می‌شود. هم غزالی در گذشته با این معضل روبه‌رو بوده، و هم آیت‌الله منتظری در زمان ما. این معضل، ذاتی هم هست و چنین نیست که نبوغ یک فقیه بتواند آن را بگشاید؛ مگر این که سیستم عوض شود و همانند بقیه‌ی جاهای دنیا، سیستم جدیدی به جای آن بنشیند. اتفاقاً در سیستم‌های دموکراتیک، عزل حاکم، نکته‌ی مهم‌تری است تا نصب حاکم. یعنی بیش از این که به نصبش بیاندیشند، به عزلش می‌اندیشند. یعنی اگر حاکم مشروعیت خود را از دست داد، چه‌گونه می‌توان به راحتی و بدون سروصدا، و با شیوه‌ای تعریف شده و معقول، او را برکنار کرد.

علی‌ای‌حال، در نظام‌های حکومتی سنتی، تعریف مشروعیت، چه‌گونگی سلب مشروعیت، و اختیارات کسانی که می‌خواهند این کار را انجام دهند، اصولاً کار معضلی است. البته فقهای اهل سنت با این مسأله بیش‌تر روبه‌رو بوده‌اند تا فقهای شیعه. زیرا خلافت سنی، بلافاصله پس از وفات پیامبر پدید آمد. امّا برای شیعه چنین فرصتی پیدا نشد و علمای شیعه، هرگز بر مسند قدرت و حکومت نبودند. لذا، این مسائل تئوریک در میانشان پخته و پرورده نبود. در همین بیست ـ سی ساله‌ی اخیر است که این مسائل را بررسی می‌کنند. جواب‌هایی هم که تا الآن داده شده، به‌هیچ‌وجه جواب‌های نهایی نیست و بسیار جای بررسی دارد. اگر فضای جامعه بازتر از این بود، این مسائل راه‌حل‌های پخته‌تری می‌یافت.

و امّا در مورد قیام‌هایی که هم‌اکنون در گوشه و کنار جوامع سنی مذهب انجام می‌گیرد، صورت مسأله با آن‌چه بیان شد فرق می‌کند. اصولاً در حال حاضر، اهل سنت قائل به این نیستند که حاکم اسلامی دارند. همه‌ی این سخنان، مربوط به زمانی است که شما به منزله‌ی رعیت، معتقد باشید فردی که بر شما حکومت می‌کند، یک خلیفه یا حاکم اسلامی است. فی‌المثل، در دوران پانصد ششصد ساله‌ای که خلفای عثمانی بر ترکیه و بخش بزرگی از جهان اسلام حکومت می‌کردند، هیچ‌یک از علمای اسلامی، فتوا به جواز قیام علیه خلیفه‌ی اسلام نمی‌داد. خلفای عثمانی در کنار خود، تعداد زیادی از فقها داشتند که فتاوای شرعی می‌دادند و کار سلطان و خلیفه را تأیید می‌کردند و اگر هم مخالفتی بوده، به صورت استثنا بوده است. ولی آیا مسلمان‌های ترکیه، در حال حاضر، واقعاً آقای دمیرل یا آقای ییلماز را حاکمان اسلامی می‌دانند؟ این‌طور نیست. من در ترکیه، در سمینار مفصلی متشکل از از همه‌ی گروه‌های ترک، از لائیک‌ترینشان گرفته تا متدین‌ترینشان، دعوت داشتم. به یکی از کسانی که مرا دعوت کرده و از روشن‌فکران مسلمان بود، گفتم: روحانیان شما کجایند؟ گفت: روحانیانمان، خودمان هستیم! و واقعاً هم راست می‌گفت. در ترکیه، روحانی، به معنای مصطلح کلمه، وجود ندارد. برای روشن‌فکران آن‌ها، با اندیشه‌های روشن‌فکری جدید، این مسائل حل شده است و دیگر معطل فتوای فلان فقیه سنی نمی‌مانند و در صورتی که نظام را نپسندیدند، خیلی آسان می‌توانند علیه آن قیام کنند و فتوا بدهند. همه‌ی مسائل و غموض، به جایی تعلق داشت که در همان چارچوب‌های سنتی، کسی به نام خلافت پیامبر، بر مسند حکومت می‌نشست و مردم با او بیعت می‌کردند و حکومت هم مورد تأیید علما قرار می‌گرفت. در چنین جایی، مسأله و مشکل پدید می‌آید. لذا، شاید دوست عزیزمان، که این مطلب را نوشته، گمان کرده است که من در حق علمای اهل سنت جفایی کرده‌ام. نه؛ جفایی نکرده‌ام. آن‌چه گفتم، بنا بر اطلاعاتی بود که داشتم، و امیدوارم این توضیحات، مسأله را روشن کرده باشد.

شریعتی و فلسفه*

نام دکتر شریعتی، همچنان زنده است و همه‌ی علایم و قراین هم بر این گواهی می‌دهند. اکنون در خانه‌ی او ور در دانشکده‌ای هستیم که به نام او نامیده شده است. دانشجویان، استادان، علاقه‌مندان، و طرفداران اندیشه‌ی او، در این ظهر گرم تتابستان، با تجمع فوق‌العاده‌ی خود در این محضر، نشان می‌دهند که پس از هفد سال خموشی، او همچنون گویا و زبان‌آور است و آتشی که در خرمن اندیشه‌ی خلقی زده است، همچنان شعله می‌کشد و دردی که در سینه‌ها نشانده است، همچنان دردمندان را به التهاب وا می‌دارد و آن‌ها را به دنبال درمان می‌فرستد. نشانه‌ای به‌تر از این بر مؤثر بودن یک شخصیت و تاریخی بودن او و حسن و قوت تأثیر او در تاریخ، که به نحو بی‌سابقه‌ای این‌چنین جوانان دیار ما را جمع کند تا برای چندمین بار، پیام‌های او را بشنوند و با او تجدید پیمان کنند و زندگانی خود را بر وفق اندیشه‌های او سامان دهند، نداریم. از بی‌مهری‌های روزگار گله نمی‌کنیم. برای این که وفاداری وفاداران چنان است که این بی‌مهری‌ها و سردی‌ها، بهایی و تأثیری ندارند. و خداوند را می‌خوانیم که این کانون پرحرارت و پرفروغ را همچنان زنده و تابنده و درخشنده بدارد و دل‌های کسانی را که از او طلب فروغ و گرما می‌کنند، گرم و پرفروغ بدارد.

سخن گفتن از مرحوم دکتر شریعتی، از یک حیث آسان و از یک حیثی دیگر دشوار است. دشوار به این دلیل که احاطه یافتن بر عمق اندیشه‌های او، به دلیل وسعت آثار باقی‌مانده از او، گاه مشکل است. امّا آسان از این حیث که آن‌قدر در مواضع مختلف و در میدان‌های گوناگون پا نهاده است که وقتی آدمی بر سر سفره‌ی اندیشه‌های او می‌نشیند، هر نوع غذایی که با ذائقه‌ی او و با عاقله‌ی او مناسب باشد، در این سفره می‌یابد. او کسی را ناکام و تشنه باقی نمی‌گذارد و به همین سبب، می‌توان همچنان و تا سال‌ها از منبع فوّاری که برای ما به ارث نهاده است، بهره‌برداری کرد و از تمام شدن آن نهراسید.

مرحوم شریعتی، یک جامعه‌شناس بود و دین‌شناسی او هم یک دین‌شناسی جامعه‌شناسانه بود و چنان که می‌دانید، محور فکری او این بود که دین را با زندگی و معیشت دنیوی پیوند دهد و دریافت و شناخت تازه‌ای از دین، برا اساس اندیشه‌های جامعه‌شناسی ارائه بکند.

شریعتی به دلایل مختلف، با فلسفه‌ی رایج در این دیار و فلسفه‌ی یونانی و اندیشه‌های عقلی به جا مانده از حکیمان پیشین، بر سر مهر نبود و این بی‌مهری را صراحتاً آشکار می‌کرد و درباره‌ی آن سخن می‌گفت. البته او هیچ‌گاه با فیلسوفان، فیلسوفانه چالش نکرد و وارد مواضع فلسفی نشد و استدلال و برهان علی ـ فلسفی بر ضد ادله‌ی عقلی و فلسفی فیلسوفان اقامه نکرد. آن‌که وارد گلستان اندیشه‌های او می‌شود، به درستی استنباط و

* این سخنرانی، در تاریخ ۲۵ خرداد ماه ۱۳۷۳ ایراد گردیده است.

استشمام می‌کند که رایحه‌ی فلسفه از این گلستان برنمی‌خیزد و بل‌که تمام در و دیوار آن و تمام ازهار و اشجار آن، گواهی می‌دهند که فلسفه در آن میان، راهی و جایی ندارد. برای به‌تر شناختن عمق تفکر شریعتی و بینش او، به جا است که این معنا هم کاویده و دانسته شود که سرّ این بی‌مهری نسبت به فلسفه چه بوده است و تا کجا در نحوه‌ی تفکر او تأثیر نهاده است و دین‌شناسی او را، بالأخص، به کدام راه کشانده است.

شریعتی در درجه‌ی اوّل، یک ایرانی خراسانی بود و می‌دانید که خراسان، به ضد فلسفه بودن نام‌بردار است و این نه چیزی است که در زمان ما نو شده و قوت یافته باشد؛ بل‌که سابقه و پیشینه‌ی تاریخی بلندی دارد.

مواوی، وقتی پیش از هجوم اقوام مغول به ایران، همراه با پدرش از بلخ مهاجرت کرد و از بغداد گذشت و به ترکیه‌ی کنونی رفت و در آن‌جا مقیم شد، در یکی از اشعار خود گفت:

از خراسان کشاندی تا بر یونانیان
تا درآمیزم بدیشان تا کنم خوش‌مذهبی

تعبیری که مولوی در این‌جا به کار می‌برد و تقابلی که بین خراسان و یونان می‌افکند، بسیار تقابل معناداری است و تعبیر «خوش‌مذهبی» نیز، که در انتهای این بیت می‌آورد، آن هم معنادار است و دال بر نکته و کنایه‌ای است که مولوی منظور داشته است. می‌گوید مرا از یک قطب فکری عالم به قطب فکری دیگر کشاندی. «از خراسانم کشاندی تا بر یونانیان»؛ یعنی از جایی که فلسفه را نمی‌پسندید و طرد می‌کردند، مرا بیرون آوردی تا بر یونانیان و کانون فلسفه، «تا درآمیزم بدیشان تا کنم خوش‌مذهبی».

خاقانی شروانی، همین تعبیر را در دو قرن قبل از مولوی می‌آورد، می‌گوید:

فلسفه فلسی و یونان همه یونی ارزد
نفی این مذهب یونان به خراسان جویم

یونانی را در خراسان طرد می‌کردند. خاقانی شروانی، میراث‌خوار غزالی بود و غزالی طوسی خراسانی، از برجسته‌ترین شخصیت‌ها در تاریخ و فرهنگ اسلام و ایران بود، که عَلَم مخالفت با فلسفه‌ی یونانی را برافراشت و کتاب *نهایة‌الفلاسفه* را نوشت و در آن کتاب، بیست مسأله‌ی فلسفی را مطرح کرد و خطاهای فیلسوفان را در آن بیست مسأله‌ی مهم نشان داد و در سه مسأله، فیلسوفان را تکفیر کرد: اوّل در مسأله‌ی حشر اجساد، دوم در مسأله‌ی قِدَم عالم، و سوم در مسأله‌ی علم باری به جزئیات.

گفته‌اند کتاب غزالی، تأثیری در تاریخ فرهنگ اسلام نهاد و ضربه‌ای به کمر فلسفه وارد کرد که پس از آن، فلسفه دیگر کمر راست نکرد و به آن استواری و استقامت پیشین بازنگشت. البته کار او و کتاب او بی‌پاسخ نماند و حکیمان و فیلسوفان ـ و از همه مهم‌تر، ابن‌رشد اندلسی ـ به کتاب او پاسخ گفتند. امّا داوری پاره‌ای از شارحان و ناقدان آثار او، این بوده است که تأثیر کتاب ابن‌رشد، به قوت تأثیر کتاب غزالی نرسید و آثار مخرب و مخلّ او را تماماً دفع نکرد.

داستان فلسفه و ضدیت با آن، از غزالی آغاز نشد و به او هم ختم نگردید؛ گرچه غزالی در این زمینه، شخصیت برجسته‌ای بود. پس از او، نوبت به مولوی رسید و این ضدیت، شخصیت زبان‌آوری برای خود پیدا کرد که به به‌ترین وجه و در قالب گویاترین تمثیلات، آن را بیان می‌کرد و همه‌ی این‌ها هم از سر دین‌داری و از سر شفقت بر شرع بود و با این هدف انجام می‌شد که حریم دین‌داری محفوظ بماند و هجوم مهاجمان فیلسوف، خنثی و بی‌اثر شود. در تمام کتاب *مثنوی* مولانا، این نکته تلقین می‌شود که یا فلسفه بر ضد دین است و یا حداقلش این است که راه رسیدن به خدا را دور می‌کند. بنابراین، یا حاجت به آن نیست و یا اصلاً حاجت به دفع کردن و ابطال آن است. حاجت به آن نیست، چون راه‌های نزدیک‌تری داریم. امّا اگر آن را کفر و مخالف شرع بدانیم، در آن صورت باید به قوت، در نفی و ابطال آن بکوشیم. مخاطب این شعر بسیار مشهور مولوی، که:

پای استدلالیون چوبین بود
پای چوبین سخت بی‌تمکین بود*

فیلسوفان هستند و کس دیگری نیست. به اعتقاد مولانا، ورود به دین، با عقل فلسفی و استدلالی، دین را تخریب می‌کند:

ظاهر الفاظشان توحید و شرع
باطن آن همچو در نان تخم صرع†

تخم صرع، ماده‌ای سمی است که گاه آن را با گندم یا جو مخلوط می‌کنند و نانی که از آن آرد به دست می‌آید، قطعاً کشنده است. مولوی می‌گوید ظاهر الفاظ فیلسوفان، توحید و شرع است. آن را شرع‌اندود می‌کنند. امّا باطن آن قتّال است و زهرآگین و آدمی را به هلاکت می‌افکند: «باطن آن همچون در نان تخم صرع».

هر که را در دل شک و بی‌جانی است — در جهان او فلسفی پنهانی است
می‌نماید اعتقاد و گاه‌گاه — آن رگ فلسف کند رویش سیاه‡

گاهی ممکن است فیلسوفی اظهار ایمان هم بکند. ولی بالأخره کفر و بی‌ایمانی او آشکار می‌شود و تفلسف و فلسفه‌پردازی و فلسفه‌بافی او، مشت او را باز می‌کند: «آن رگ فلسف کند رویش سیاه».

امّا سرّ مطلب چیست؟ سرّ این مطلب در این است که فیلسوفان به عقل خود متکی هستند و این متکی بودن به عقل، آفت‌الآفات در از نظر یک عارف، مادر رذایل است. مولوی می‌گوید خدا عقل را به منزله‌ی یک عصا به شما داد تا با این عصا، راهتان را پیدا کنید. بنا این بود که به کوری خود معترف باشید و در مواردی که راه را نمی‌بینید، از یک دیده‌ور و از یک بینا

---

* *مثنوی معنوی*، همان، دفتر اوّل، بیت ۲۱۳۲
† مهان، بیت ۲۱۵۴
‡ همان، ابیات ۳۲۹۰ و ۳۲۹۱

کمک بگیرید. ولی شما ناسپاسی کردید و عصایی را که کمک دست شما بود، برگرفتید و بر سر و چشم کسی زدید که به شما عصا داده بود:

او عصاتان داد تا پیش آمدید آن عصا از خشم هم بر وی زدید
چون عصا شد آلت جنگ و نفیر آن عصا را خرد بشکن ای ضریر*

حالا که عصا موجب دعوا شد، دیگر نگه‌داشتنی نیست. آن را باید شکست و دور افکند. عصا برای نزاع کردن و کفر ورزیدن نسبت به خدا و شبهه افکندن در دین نبود. برای پیدا کردن راه بود. برای آن بود که انسان ناآگاه، معترف و مذعن به نابینایی خود باشد و در مواقع حاجت، از بینایان استمداد کند. امّا این کور، کوری خود را فراموش کرد و عصا را به آلت جنگ و نفیر بدل ساخت:

چون عصا شد آلت جنگ و نفیر آن عصا را خرد بشکن ای ضریر
حلقه‌ی کوران به چه کار اندرید دیدبان را در میانه آورید†

شما کورید. شما باید معترف باشید که این عقل، بینایی چندانی ندارد و باید از بینایان، که پیامبرانند، کمک بجویید. ولی شما عاقلان و شما فیلسوفان، به احساس استغنا رسیدید؛ توهم استقلال کردید و خود را از نبی مستغنی پنداشتید و به همین سبب، عقلی که بنا بود شما را راهنمایی کند، راه‌زنی کرد.

عارفانی مثل مولوی، عقل فلسفی را رقیب نبوت می‌دیدند. از نظر آنان، فیلسوفان کسانی بودند که با تکیه بر عقل و تشخیص و تدبیر خود، خویش را مستغنی از رسولان حق می‌دیدند. در این باره، مولوی داستان پسر نوح را برای ما مثال می‌زند و می‌گوید وقتی آب همه‌ی سطح زمین را فرا گرفت و نوح از پسر خود خواست که بیاید و در کشتی بنشیند تا رهایی پیدا کند، او بر خود تکیه کرد و گفت من شناگردی می‌دانم، من به کشتی تو و به سفینه‌ی نجات تو احتیاجی ندارم. او زیرکی ورزید، تکیه بر عقل و هنر و مهارت خود کرد. ولی:

کاشکی او آشنا ناموختی تا طمع در نوح و کشتی دوختی
کاش چون طفلان از حیل جاهل بدی تا چو طفلان چنگ در مادر زدی‡

کاش او شنا بلد نبود و آن نیمه‌مهارت را نداشت و در عوض، خود را محتاج پیامبر می‌دید و به او می‌پیوست و نجات ابدی می‌یافت. امّا به سبب همان خرده‌خردی که در او بود، هلاکت ابدی یافت و از نجات ابدی محروم شد.

همچو کنعان سر ز کشتی وامکش که غرورش داد نفس زیرکش
که برآیم بر سر کوه مشید منت نوحم چرا باید کشید§
کاشکی او آشنا ناموختی تا طمع در نوح و کشتی دوختی

---

* همان، ابیات ۲۱۴۱ و ۲۱۴۲
† همان، بیت ۲۱۴۳
‡ همان، دفتر چهارم، ابیات ۱۴۱۳ و ۱۴۱۴
§ همان، ابیات ۱۴۰۸ و ۱۴۰۹

علاوه بر آن، مولوی به ما می‌گوید که فیلسوفان، گاه دین را با معیار عقل خود می‌سنجند و این بدترین کاری است که می‌کنند. چرا که در این صورت، آن‌چه را که به عقلشان نمی‌رسد، غیر واقعی و محال می‌شمارند و به همین سبب، دست به تأویل و تصرف در دین می‌برند و این هم آفت دیگری است که از تکیه بر عقل خویش زاده می‌شود:

عقل بحثی گوید این دور است و گو
بی ز تأویلی مُحالی کم شنو*

عقل بحثی، یعنی عقل فلسفی. گاهی‌وقتی به یکی از معارف دینی می‌رسد که آن را در نمی‌یابد، یا آن را فوق دریافت خود می‌یابد. می‌گوید: این دور است و گو». یعنی این از مرحله دور است، این بی‌راه و بی‌ربط و نادرست است، باید تأویل کرد و اگر تأویل نکنیم، به ورطه‌ی محال‌اندیشی می‌افتیم.

قطب گوید مر تو را ای سست‌حال
آنچ فوق عقل توست آید محال†

امّا قطب تو، که ولی خدا است، به تو می‌گوید: نه، تند نرو. چون فوق عقل تو است، می‌گویی محال است.

خویش را تأویل کن نه اخبار را
مغز را بد گوی نه گلزار را‡

مولوی خطاب به فیلسوف می‌گوید خودت را عوض کن! چرا آیه‌ی قرآن را عوض می‌کنی و چرا خودت را معیار حقیقت قرار داده‌ای؟ خود را بر قرآن بیافکن، نه آن که آن را بر خود منطبق کنی. پس این هم آفت دیگری است که فیلسوفان به آن دچار بوده‌اند؛ یعنی می‌کوشیده‌اند تا اندیشه‌های دینی را با خود منطبق کنند و موافق خویش سازند. به هر حال، در تاریخ و فرهنگ گذشته‌ی ما، نسبت به اندیشه‌ی فلسفی در دین، بدبینی وجود داشته است.

نام خراسان و مشهد را بردم. بد نیست در این زمینه، به وضع متأخری هم که در این دیار حاکم است، نظری بیافکنیم. از حدود یک قرن پیش تاکنون، مکتبی در این دیار حاکم و قائم شد که از جهت دیگری مخالفت خود را با فلسفه ابراز کرد و آن، جهت خاص اندیشه‌ی شیعی بود. غزالی اهل تشیع نیست؛ خاقانی، مولوی، و کثیری از متفکران ما نیز همین‌طور. امّا آن‌چه در خراسان پیش آمد و به‌خصوص در مشهد، به اندیشه‌ی خالص شیعی مستند بود. در این شهر، پاره‌ای از نیک‌مردان و پارسایان، مخالفت با فلسفه را آغاز کردند و عَلَم آن را برافراشتند. معنای اصلی آن فکر این بود که هر کس از راهی غیر طریق اهل‌البیت (ع) به هر جا برسد، آن ضلالت و گمراهی است. برای رسیدن به معارف ناب دینی و محمدی، یک را بیش‌تر وجود ندارد و آن عبارت است از کوفتن در منزل اهل‌البیت. و اگر کسانی از راه دیگری بروند، به جایی

---

* همان، دفتر سوم، بیت ۳۶۵۴

† همان، بیت ۳۶۵۵

‡ همان، دفتر اوّل، بیت ۳۷۵۰

نخواهند رسید و هلاکت نصیب آن‌ها خواهد شد. من در صحت و سقم این اندیشه‌ها داوری نمی‌کنم و فقط در تفاوت این اندیشه‌ها سخنی می‌گویم.

در اندیشه‌ی شیعی و اندیشه‌ی متأخری که از آن نام بردم، راز رد کردن فلسفه این نیست که فلسفه ما را از دین برکنار می‌دارد یا فهم آن را مختل می‌کند. بل‌که سرّ آن این است که ما را از مکتب اهل بیت دور می‌سازد. کسانی مثل مولوی، عقل را قربانی می‌کردند؛ امّا در پیش عقل عقل، در پیش عشق. آنان در نزد خود، به جای عقل متعارف، عقل عقلی را می‌نشاندند که در مرتبه‌ای فراتر از عقل بود و می‌گفتند اگر عقل با آن به رقابت برخیزد، خود را به هلاکت افکنده است.

در این مکتب، که به نام «مکتب تفکیک» خوانده شده، این عشق نیست که عقل باید قربانی آن بشود. بل‌که مکتب اهل بیت است که برتر از عقل می‌نشیند. اصحاب این مکتب، دخالت دادن آرای فلسفی را در فهم اندیشه‌های دینی، بالمرّه و بالکل مورد انکار قرار می‌دهند. عارفان پیشین ما معتقد بودند که فلسفه، ذهنیت آدمی را چنان تغییر می‌دهد که درک دین را برای او، مسخ و مختل می‌کند. در نزد ایشان، گاه فیلسوفان تا مرز کفر پیش می‌روند. در مکتب تفکیک هم همین‌طور است. از بزرگان این مکتب، کسانی مثل مرحوم میرزا مهدی اصفهانی، مرحوم آقا شیخ مجتبی قزوینی، و پاره‌ای از شاگردانشان را می‌توان نام برد. در پاره‌ای از نوشته‌های این بزرگواران، توضیحات و تعبیراتی وجود دارد که بعضی از فیلسوفان نامبردار گذشته را به مرز کفر نزدیک می‌داند و آرای آن‌ها را کفرآمیز تلقی می‌کند. مرحوم دکتر شریعتی، کمابیش در چنین محیطی پرورش یافت؛ محیطی که فیلسوف‌پرور نبود و اگر نگوییم نافی فلسفه بود، دست‌کم باید بگوییم که به فلسفه مهری نمی‌ورزید و فلسفه در آن دیار، رونق چندانی نداشت. در قسمت‌های دیگر ایران، یا در دیگر کشورهای اسلامی، البته وضع این‌طور نبود. گرچه من‌حیث‌المجموع، فیلسوفان در همه‌جا مورد بدبینی بودند و متهم به بددینی می‌شدند و چندان احترامی نداشتند، ولی شدت آن نسبت به خراسان، کمتر بود.

در این‌جا بد نیست به کتاب *سیاحت شرق* مرحوم قوچانی، که او هم یکی از همین خراسانیان است، اشاره‌ای کنم. او روحانی فوق‌العاده چابک، زیرک، درس‌خوانده، و دارای فکر سیاسی بود و در کتاب خود، نکته‌سنجی‌هایی هم کرده است. او یک فرد روستایی، از یکی از روستاهای قوچان بود که دست تقدیر او را به نجف کشاند تا این که شاگرد مرحوم آخوند ملا محمّد کاظم خراسانی، صاحب *کفایة* شد. وی در مدت اقامت در نجف، شاهد اقدامات علما در گیرودار مشروطه‌خواهی و مرگ مشکوک آخوند خراسانی بود.

او شرح حال خود را در همین کتاب *سیاحت شرق* آورده است و در مجموع، نوشته‌ی او بسیار خواندنی است. او نقل می‌کند در نجف استادی داشتیم که این استاد، درس فلسفه می‌داد و چند شاگردی هم داشت. پس از مدتی، استاد گفت: درس دادن فلسفه شوم است و خوش‌نامی نمی‌آورد. مایلم از این به بعد، درس دیگری هم دایر کنم: درس فقه، یا اصول، تا این بدنامی و شومی تدریس فلسفه، دامن مرا نگیرد و من به منزله‌ی یک مدرس محض فلسفه نامبردار نشوم. قوچانی می‌گوید من چون به احوال اجتماعی آن‌جا آشنا بودم و این

معلم ما قدری ساده‌دل بو، به انحاء مختلف می‌خواستم به او حالی کنم که درس او در اصول و فقه، پا نخواهد گرفت. زیرا رقبای قوی در نجف وجود دارد. کسی مثل مرحوم آخوند خراسانی هست که در کنار او مغازه‌ی فقه و اصول باز کردن، چندان قرین توفیق نخواهد بود. ایشان نشنید و این کار را کرد و مجموعاً مشتری‌ها و شاگردانش از دو نفر تجاوز نکرد و پس از مدتی مجبور به تعطیل کردن درس شد و در نجف نماند و از آنجا به شیراز رفت. بعد هم در شیراز فوت کرد.

باری؛ چنین وضعی بود و فیلسوفان، دائماً متهم و مجبور بودند که از خود دفاع بکنند و توضیح دهند که بددین نیستند. می‌دانیم که ناصرخسرو هم مزاج و مذاق فلسفی داشت. او هم می‌گوید:

او همی گوید امروز مرا بددین
که به جز نام نداند ز مسلمانی

کسانی پیدا شده‌اند و به ما تهمت بددینی می‌زنند؛ کسانی که خود، فقط اسمی از مسلمانی دارند و چیزی از دین نمی‌فهمند. امّا ما را به علت آن که مذاق فلسفی ـ عقلی داریم، به بددینی متهم می‌کنند و این سرنوشت کثیری از این افراد بود. مرحوم شریعتی در چنین محیطی پرورش یافت؛ مثل کثیری از افراد دیگر.

مرحوم دکتر شریعتی علاوه بر پرورش یافتن در این محیط، در فرانسه هم تحصیل کرد. در آنجا هم از اندیشه‌های فیلسوفی به نام «سارتر»، و دیگر فیلسوفان اگزیستانسیالیست، تأثیر پذیرفت. کسانی که با فلسفه‌ی رایج و مصطلح در دیار ما ـ که فلسفه‌ی مشاء است ـ آشنا هستند، می‌دانند که اگر کسی پای در عرصه‌ی فلسفه‌های اگزیستانسیالیستی بگذارد، چه عمیق و چه سطحی، به وادی دیگری خواهد افتاد و این نوع تعقل‌ورزی مشّائی ـ که ما در این‌جا داریم ـ دیگر برای او جاذبه‌ای نخواهد داشت. لذا، مرحوم شریعتی از دو سو و به دو سبب، چنان پرورش یافت و به مجرایی هدایت شد که نمی‌توانست فلسفه را جدی بگیرد. نمی‌توانست آن را امری سودمند ببیند و پا در وادی آن بگذارد و کار جدی در این زمینه بکند.

ناگفته نماند که مرحوم دکتر شریعتی را نباید فقط فرزند محیط دانست. زیرا چنان نبود که هرچه بگوید و هرچه بکند، فقط تحت تأثیر القائات و تلقین‌های کورکورانه‌ی محیط باشد. البته هیچ‌کس نمی‌تواند خود را از تبعیت و تلقین محیط آزاد کند. همه‌ی ما فرزند فرهنگ و محیط خویش هستیم. منتها بزرگانی هستند که سر خود را قدری از زیر لحاف بیرون می‌آورند و فراتر را نیز می‌بینند. امّا بقیه چنان غوطه‌ورند که فقط پیش پای خود را می‌بینند. آن قهرمانان هم چنین نیست که به طور کامل دامن بیافشانند و بتوانند موجودی فوق فرهنگ شوند. ولی می‌توانند اندکی سر خود را از این آب بیرون بیاورند و افق‌ها دورتر و فضاهای فراخ‌تر بعدی و آینده را بیش‌تر ببینند. وقتی می‌گوییم مولوی انسان برجسته و بلندی بود، معنایش این نیست که تمام اندیشه‌های محیطی را زیر پا نهاده بود و تمامی آن‌ها را تحلیل و وارسی کرده بود و حق هر کدام را ادا کرده بود. در بسیاری از مسائل، وقتی به مثنوی مراجعه می‌کنیم،

می‌بینیم مولوی زبان فرهنگ عصر خود بود. به عنوان مثال، وقتی من در باب «زن در مثنوی» برای دانشجویان سخن می‌گفتم، از پاره‌ای کلمات او تعجب می‌کردند. آن‌چه مولوی درباره‌ی زن گفته است، برآمده از فرهنگ عصر او است؛ نه چیزی از خود افزوده و نه چیزی از آن کم کرده است.

نباید انتظار داشته باشیم که مولوی در تمام عرصه‌ها سخن بدیهی آورده باشد و در تمام مسائل، فوق فرهنگ زمانه‌ی خود باشد. او نیز در بسیاری از عرصه‌ها، تابع و همزبان و پیرو فرهنگ دوران خویش است. در پاره‌ای از موارد است که از خود برجستگی و نبوغ و ابداع نشان می‌دهد و فراتر از همعصران خود می‌رود.

مرحوم دکتر شریعتی هم چنین بود. امّا بی‌مهری و گاهی مخالفت شدشد و انکارنپذیر او با فلسفه، ریشه‌های دیگری هم داشت. او از یک طرف مورخ بود و در عرصه‌ی تاریخ، کار جدی و وسیعی کرده بود و این یکی از خصیصه‌های بارز او بود. ما کمتر روشن‌فکر دینی‌ای داشته‌ایم و یا شاید ـ در حد اطلاع من ـ اصلاً نداشته‌ایم که این وسعت اطلاع را در عرصه‌ی تاریخ داشته باشد. تاریخ‌دانی و تاریخ‌اندیشی برای هر عالمی که می‌خواهد در عرصه‌ی اجتماع و در متن مردم کار کند و سخن گیرا و گویا و راه‌گشا داشته باشد، فضیلت و موهبتی است. کلی گفتن، خطابه کردن، موعظه کردن، شاید کار دشواری نباشد. امّا حرف راه‌گشا زدن، تفکیک مؤثر کردن، و چیزهایی را از چیزهای دیگر جدا کردن و نوعی روشن‌بینی به دست آوردن، عمدتاً در گرو غوطه‌ور شدن در عرصه‌های تاریخی است.

مهم‌ترین چیزی که یک مورخ به دست می‌آورد، این است که آدمی را در متن تاریخ و به صورتی متغین می‌بیند و نه به صورت کلی. کار فیلسوف سخن گفتن از انسان کلی است. او از تعریف انسان کلی، که حیوان ناطق باشد، آغاز می‌کند و بعد همه‌ی احکام را نسبت به این مفهوم کلی جاری می‌کند. امّا یک مورخ، اصلاً با انسان کلی سر و کاری ندارد. او با همین انسان‌های جزئی که در تاریخ آمده‌اند و می‌آیند و تفاوت‌های چشم‌گیری با هم داشته‌اند و دارند، سر و کار دارد. چنین نگاهی به تاریخ، عین علمی اندیشیدن است. تفاوت تفکر علمی و تفکر فلسفی، خود را در چنین جاهایی آشکار می‌کند. کاری که مورخ می‌کند، این است که دست ما را می‌گیرد و ما را با آدمیان مشخصی که خدا آفریده است، آشنا می‌کند. هم یزید را به ما نشان می‌دهد و هم بایزید را. تفاوت میان اینان را به رخ می‌کشد و از ما می‌خواهد که ببینیم سیر آدمیان از کجاست تا به کجا. ولی فیلسوف، تعریفی کلی از آدمی ارائه می‌کند که در زیر آن، یزید و بایزید مخفی‌اند و همه در ظلّ این تعریف قرار می‌گیرند. با این تعریف، کسی قدرت تفکیک میان آدمیان مختلف را ندارد.

شریعتی می‌گفت دین دو چهره دارد: فرهنگ و ایدئولوژی*. او این سخن را به بیان دیگری هم گفته است که با سخن قبلی قرابت دارد و آن این که دین، خود را گاهی در شکل

* اسلام به عنوان یک «ایدئولوژی»، یعنی عقیده و ایمان و جهت فکری و مسؤولیت اجتماعی و جهان‌بینی خاص، با اسلام به عنوان یک فرهنگ و تمدن تاریخی، که مجموعه‌ی علوم و معارف و افکار و آثار فلسفی و علمی و اخلاقی و ادبی و عرفانی است که در طی چهارده قرن به ←

«نهضت» و گاهی در شکل «نهاد» نمایان می‌کند. این تقابل فوق‌العاده معناداری که شریعتی میان ابوعلی و ابوذر افکنده، از به‌ترین آیینه‌هایی است که می‌تواند مجموعه‌ی اندیشه‌ی شریعتی را به ما نشان دهد. من هرچه در آثار مرحوم شریعتی تأمل می‌کنم و می‌کاوم، شبح این تفکر و این تقسیم‌بندی را بر تمام اقار او سایه‌افکن می‌بینم. این فکر، در هیچ‌جایی گریبان شریعتی را رها نکرد که چه چیزی بود که پیامبر آورد و از آن ابوذر برخاست؟ و آن چیست که ما اینک فاقد آنیم؟ چرا اسم دین، فرهنگ دین، فلسفه، ادب، هنر، و استدلال و... وجود دارند، ولی دیگر از ابوذرپروری خبری نیست؟ چرا دین این‌قدر سنگین شده است؟ چرا این‌قدر زمین‌گیر شده است؟ چرا نه خود تکان می‌خورد و نه می‌تواند کسی را تکان و جنبش بدهد؟ مگر پیامبر این همه استدلال آورد؟ مگر این همه حکمت آورد؟ مگر این همه رخوت و سستی و بی‌تحرکی آورد؟ آن‌چه پیامبر آورد، چالاکی بود.

مولوی تعبیر بسیار خوبی دارد و من تصور می‌کنم منشأ اندیشه‌ی شریعتی هم احتمالاً همین باشد. او می‌گوید ما دو گونه علم داریم؛ علمی که سبکی می‌آورد و علمی که سنگینی می‌آورد:

علم‌های اهل دل حمّالشان	علم‌های اهل تن احمالشان
علم چون بر دل زند یاری شود	علم چون بر تن زند باری شود*
باش تا روزی که محمولان حق	اسپ‌تازان بگذرند از نه طبق†

می‌گوید: علمی داریم که حمّال آدمی است. یعنی ما را بر دوش می‌گیرد. و علمی داریم که احمال ما است. یعنی باری بر دوش ما می‌شود. آن علمی که بر دل می‌زند، یار است و آن علمی که بر تن می‌زند، بار است. این حکم را در معرفت دینی و در دین هم جاری کنیم: فهمی از دین داریم که باری بر دوش است و فهمی از دین داریم که آن، ما را بر دوش می‌گیرد. یعنی ما سوار می‌شویم، چالاک می‌شویم، و به پرواز درمی‌آییم و زودتر به مقصد می‌رسیم. خیلی فاصله است میان این دو.

← کوشش علما و متفکران و نوابغ مسلمانان «درباره‌ی اسلام» و یا «در پیرامون آن» فراهم آمده، یکی تلقی می‌شود و چنان در هم آمیخته است که بسیار کمند کسانی که این دو را از هم جدا می‌دانند. (مرآ۲۰، ص۴۰۴)

پس می‌بینیم که در تاریخ، به دو مذهب یا به دو مرحله‌ی تاریخی برمی‌خوریم: مذهبی یا مرحله‌ی تاریخی‌ای که در آن، مذهب به شکل ایدئولوژی مطرح است؛ و مرحله‌ای که مذهب به شکل سنت بومی یا سنت قومی یا سنت اجتماعی است، یا تجلی روح جمعی و گروهی است و به این شکل است که همه‌ی پیامبران بزرگ، در آغاز که برخاسته‌اند و یک نهضت آگاهی‌بخش و روشن‌گر ایجاد کرده‌اند و شعارهای طبقاتی و گروهی و انسانی مشخص داده‌اند، افرادی به آن پیوسته‌اند [...] امّا در مراحل بعدی، این مذهب از شکل حرکت، به شکل انستیتوسیون (Instituation) درمی‌آید؛ به شکل نهاد اجتماعی درمی‌آید. موومان تبدیل به انستیتوسیون می‌شود. حرکت، تبدیل به یک نهاد می‌شود. [...] در این حالت، هر کس که به این مذهب معتقد است، از شکم مادرش همین‌جور مؤمن بیرون می‌آید! [...] در این مرحله، ایدئولوژی، چه مذهبی باشد و چه غیر مذهبی، دیگر ایدئولوژی نیست؛ سنت اجتماعی است، فرهنگ است، و آگاهانه انتخاب نمی‌شود. (مرآ۲۳، ص۷۱)

* *مثنوی معنوی*، همان، دفتر اوّل، ابیات ۳۴۵۲ و ۳۴۵۳

† همان، بیت ۳۴۴۵

از نظر مرحوم شریعتی، حکمت یا همین فلسفه‌ی یونانی که در میان مسلمانان رواج یافت، آنان را به فوق فلک نبرد. آن‌ها را سبک و چالاک نکرد و به پرواز در نیاورد. بل‌که سنگین و زمین‌گیرشان کرد و قرن‌ها گذشت و نوا و ندایی از آن‌ها برنخاست. او مقدار زیادی از این امر را به گردن فلسفه‌دانی و ابوعلی‌صفتی می‌انداخت. می‌گفت تیپ فرهنگی ما ابوعلی است و تیپ ایدئولوژیک ما ابوذر است و پیامبر ابوذرپروری کرد، نه ابوعلی‌پروری. و ما باید بدانیم کدام درک و کدام منطق دینی بود که ابوذر از آن سر بر آورد و نه کسی مثل ابوعلی. این جمع و تفریق ساده، مرحوم شریعتی را به این نتیجه می‌رساند که آن‌چه مایه‌ی سنگینی مسلمانان شد و آن‌ها را زمین‌گیر کرد، همین تعقل و همین قیل‌وقال‌ها و مشاجرات فلسفی بود که دین را در نهایت، به صورت یک فرهنگ درآورد و شخص را به انسان «گره‌گشا» تبدیل کرد. گره‌گشا، به این معنا که عشقش این است که گره بزند و بعد این گره را باز کند؛ چنان‌که گویی نفس گره زدن و باز کردن گره برای او مطلوب است. مولوی خطاب به فیلسوفان میگوید:

در گشاد عقده‌ها گشتی تو پیر عقدی چندی دگر بگشاده گیر
عقده را بگشاده گیر ای منتهی عقده‌ی سخت است بر کیسه‌ی تهی*

گره‌های سخت و کوری بر کیسه‌های خالی می‌زنید و زمانی که گره‌ها باز می‌شود، چیزی در کیسه نیست. امّا شما فیلسوفان «عاشق هر جا شکال و مشکلی است†». عاشق اشکال هستید و دوست دارید اشکالی به وجود آورید و چند روزی در آن تأمل کنید تا اشکال بعدی، و این خوراک چند روز شماست. همین‌جور و به همین صورت، عمرتان در محمول و موضوع می‌رود؛ در حالی که گره‌های سختی بر وجود خودتان خورده و در فکر باز کردن آن‌ها نیستید:

عقده‌ای کان بر گلوی ماست سخت که بدانی که خسی یا نیک‌بخت‡
جان جمله علم‌ها این است این که بدانی من کی‌ام در یوم دین§

این است سرنوشت کسانی که مولوی، آن‌ها را به منزله‌ی فیلسوفان، متکلمان، و عقل‌ورزان معرفی می‌کند و می‌گوید که دین هم به دست آن‌ها به این روز می‌افتد.

مرحوم شریعتی این وضع را می‌دید و این نکات را از آن بزرگان آموخته بود و آن تفکیکی که میان دین فرهنگی و دین ایدئولوژیک می‌کرد**، دقیقاً منطبق بر همین بود. او فیلسوفان را مسؤول این وضعیت می‌دید. آن تعبیر بسیار تندی که مرحوم شریعتی در یک جا آورده، که

---

* همان، دفتر پنجم، ابیات ۵۶۰ و ۵۶۱

† همان، دفتر چهارم، بیت ۲۱۸۴: «عاشق هر جا شکال و مشکلی است / دشمن هرجا چراغ مقبلی است»

‡ همان، دفتر پنجم، بیت ۵۶۲

§ همان، دفتر سوم، بیت ۲۶۵۴

** شریعتی در کثیری از آثار خود، این تفکیک را نمایان ساخته است. به عنوان نمونه، رجوع کنید به مرآ۱۵، ص۸؛ مرآ۴، ص۱۵۰؛ و نیز درس‌های اسلام‌شناسی او.

فیلسوفان پفیوزان تاریخند*، مربوط به وقتی است که شور ضد فلسفی او بالا بود و او نظر می‌کرد به صحنه‌ی تاریخ و می‌دید که به تعبیر خیام: «زین طایفه برنخاست اهل دلی».

یکی دیگر از مواضعی که می‌توان از آن، به بررسی اندیشه‌ی مرحوم شریعتی پرداخت، ارزیابی تاثر او از مکتب مارکسیسم است. شریعتی به هر حال، به مارکسیسم و سوسیالیسم، به منزله‌ی مکاتبی زنده، نظر داشت و از آن‌ها بهره می‌جست. هیچ متفکری نیست که به این مکتب‌ها نظر نکند و بهره نجوید و نفیاً یا اثباتاً، نسبت به آن‌ها موضع‌گیری نداشته باشد. بی‌شک، موضع‌گیری عالمانه، مترتب بر درک عالمانه‌ی یک مکتب است. ابتدا باید چیزی را خوب شناخت، و بعد نسبت به آن داوری عالمانه و محققانه کرد. مرحوم شریعتی در سوسیالیسم، به طور جدی نظر می‌کرد. این را هم باید به یاد دشت که وی جامعه‌شناس بود و یکی از موضوعات مهم جامعه‌شناسی، مکتب مارکسیسم و اندیشه‌ی سوسیالیسم است.

یکی از نزهای بسیار مهم مارکس، که شاید هوش‌مندانه‌ترین سخن مارکس باشد، این است که فیلسوفان تاکنون جهان را تفسیر می‌کردند. امّا سخن بر سر تغییر جهان است. مارکس میان دو مقوله‌ی بسیار مهم تقابلی افکند و این، نهایت زیرکی و هوش‌مندی او را نشان می‌دهد و آن دو مقوله، یکی مقوله‌ی تفسیر بود و دیگری تغییر. کار فیلسوفان این است که توضیح بدهند در جهان چه خبر است، قوانین عالم چیست، و هستی بر چه مداری می‌گردد. ولی اکنون، سخن بر سر تغییر آن است. ما اکنون عزم تغییر عالم را داریم؛ در حالی که فیلسوف، دست به تصرف و تغییر نمی‌زند و کار او تماشاگری است. برجسته‌ترین نماینده‌ی این مکتب، هگل بود. او تمام عالم را تفسیر می‌کرد و فیلسوفان ما هم کارشان همین بود. شریعتی قطعاً این سخن را شنیده بود و در جانش نشسته بود. در این هیچ شبهه‌ای نیست. این حرف مهم و تکان‌دهنده‌ای است. زیرا خطی میان وضعیت گذشته و جدید بشر می‌کشد.

مارکس می‌گوید در قدیم، آدمی به تفسیر جهان قانع بود. امّا ما دگیر به تفسیر قانع نیستیم. ما می‌خواهیم دست تصرف از آستین قدرت بیرون بیاوریم و عالم را بر وفق مراد خود بسازیم. هیچ تضمینی وجود ندارد که جامعه و تاریخ، درست و متعادل و استوار و مستقیم ساخته شده باشد. وقتی اندیشه‌ی خدا، به مثابه‌ی یک معمار و بانی عادل برای این عالم، به کلی مورد انکار قرار گرفت، هیچ دلیلی نبود که انسان قبول کند که جهان بر عدل استوار است و معمار این عالم، عالم را کج نساخته است.

مارکس می‌گفت: اصلاً معماری نبوده که بگوییم جهان را کج ساخته یا راست ساخته است. از دید او، کاملاً معقول به نظر می‌رسید که تصور کنیم شاید این عالم، تاریخ، انسان، و همه‌چیز، کج ساخته شده باشد. پس باید کار استقامت بخشیدن به عالم را شروع کرد و این وضعیت جدید بشر است. اکنون همه‌ی ما آدمیانی که در این دوران زندگی می‌کنیم، چه آگاه

---

* برای آگاهی از این تعبیر، رجوع کنید به مرآ۲۳، ص۲۰۷ تا ۲۷۲.

باشیم و چه نباشیم، در دامن چنین اندیشه‌ای پرورده شده‌ایم. اندیشه‌ی تصرف در عالم بر ما امروز طبیعی‌ترین اندیشه است. اصلاً غیر از این نمی‌توانیم فکر کنیم. هر چیزی را مورد بررسی و تفحص قرار می‌دهیم که به چه دردی می‌خورد، یا با آن چه می‌توان کرد. در حالی که گذشتگان اصلاً این‌گونه فکر نمی‌کردند و برایشان آن‌جور تفکر طبیعی بود. در تفکر مارکسیسم، فلسفه مسخره می‌شود و اهل فلسفه مورد تمسخر قرار می‌گیرند؛ همچنان که هگلیان مورد تمسخر قرار می‌گیرند و چنین گفته می‌شود که آن‌ها تماشاگران بی‌کاره‌ی آن عالم بودند. زیرا تمام احوال جهان و از جمله تمام ستم‌هایی را که در جامعه بر مردم می‌رفت می‌دیدند و کم‌ترین حرکتی نشان نمی‌دادند و می‌گفتند سهم ما تماشاگری است، نه بازیگری:

اگر ز کوه فرو غلتد آسیا سنگی
نه عارف است که از راه سنگ برخیزد

می‌گفتند ما اگر سنگی را ببینیم که بر سر ما فرود می‌آید، باز از جای خود تکان نمی‌خوریم. آن را تفسیر می‌کنیم. امّا فرود آمدن سنگ و مسیرش را تغییر نمی‌دهیم. این راهی بود که بشر می‌رفت و از جایی به بعد، عوض شد. مرحوم دکتر شریعتی قطعاً این اندیشه‌ی مارکسیسم را شناخته و سنجیده و پسندیده بود. بدون تردید، ریشه‌ی بی‌مهری او با فلسفه، با بی‌مهری‌ای که مولوی، غزالی، و به طور کلی، مکتب تفکیک نسبت به فلسفه داشتند، بسیار فرق دارد. اگر از آن‌جا هم آغاز شده باشد، امّا در حصار آن محصور نماند و بسیار فراتر رفت. در عصر مولوی، فیلسوفان به این دلیل مورد طعن قرار نمی‌گرفتند که آن‌ها بی‌کاره‌ی عالمند و تماشاچی دنیا هستند. بل‌که مشکل آن‌ها این بود که در دین، به گزافه دست تصرف عدوانی می‌برند و فهم معوج و ممسوخی از دین به دست می‌دهند.

از نظر عارفان، فیلسوفان با پیامبران رقابت می‌ورزیدند و در مقابل دکان آن‌ها، دکان باز می‌کردند و نوعی وحی و الهام برای خود قائل بودند. این بود آن‌چه فلسفه را مطعون می‌کرد و کسانی مثل مولوی را وامی‌داشت تا ز آن‌ها بدگویی نماید و افراد را نسبت به آنان تحذیر کند.

مرحوم فیض کاشانی، داماد ملاصدرا است. وی با این که در دامن فلسفه پرورده شده و خودش اهل فلسفه است و کتاب‌های فلسفی نوشته است، امّا وقتی مخواهد در مورد این که آیا شخص می‌تواند فلسفه بخواند یا نه فتوای نهایی دهد، نهایتاً می‌گوید که اوّلاً مطالب مفید و درستی که در فلسفه هست، در شرع هم هست. یعنی شرع، ما را از فلسفه مستغنی می‌سازد. دوم این که فلسفه خطاافکن هم هست. همه‌ی کسانی که وارد آن وادی می‌شوند، نه‌تنها راه را پیدا نمی‌کنند، بسیاری هم گمراه می‌شوند. امّا در شرع، گمراهی نیست. سوم این که اگر خواستیم فتوا دهیم که کسی فلسفه بخواند، اوّل باید از آن شخص بخواهیم که بر علوم شرعی واقف شود و در آن‌ها اتقان حاصل کند و بعد وارد فلسفه شود. او این رأی را به این شکل و با این احتیاط فوق‌العاده صادر می‌کند. این رأی کسی است

مثل فیض کاشانی، که داماد ملاصدرا است و در دامن فلسفه‌ی خالص پرورش پیدا کرده است. بزرگان ما نسبت به فلسفه، به این میزان بدبین بودند.

امّا مخالفت و بی‌مهری مرحوم شریعتی نسبت به فلسفه، هیچ‌کدام از این ریشه‌ها را به تنهایی نداشت. مخالفت وی با فلسفه، دو منشأ اساسی داشت: اوّل مورخ بودن او و آشنایی او با انسان و موجودات خارجی و تقابل این نگاه با قالب‌های کلی‌ای که فیلسوفان به دست می‌دادند؛ و دوم این که فیلسوفان را اهل عمل و ایدئولوژی نمی‌دانست.

مرحوم شریعتی می‌گفت فلسفه اصلاً تعلیم بی‌عملی است؛ نه این که علمی است که می‌توان به آن عمل کرد یا عمل نکرد؛ نه این که بعضی‌ها کاهلند و عمل نمی‌کنند و بعضی‌ها عمل می‌کنند. او می‌گفت فلسفه اصلاً تلقین بی‌عملی است. به انسان یاد می‌دهد که چه‌گونه تماشاچی باشد و از خود هیچ حرکتی نشان ندهد*. مرحوم شریعتی آن‌چه در دین می‌پسندید و ابوذر را نماینده‌ی تامّ‌وتمام آن می‌دید، همین عمل کردن و ایدئولوژی داشتن بود. ایدئولوژی‌ای که به آدمی موضع می‌دهد، بصیرت می‌دهد، تحریک به عمل می‌کند، و او را از تماشاگری محض بیرون می‌آورد.

امّا مکتب تفکیک، نه علمی‌اندیش بود، نه تاریخ‌اندیش بود، و نه مسأله‌ی آن مسأله‌ی عمل و بی‌عملی در عرصه‌ی اجتماع بود. آن‌ها در فلسفه، نوعی بی‌مهری نسبت به شرع و نوعی کفرگویی را می‌دیدند و از این نقطه‌نظر، فلسفه را می‌کوبیدند و گاه حتّی با فیلسوفان وارد استدلال فلسفی می‌شدند.

مرحوم آقا شیخ مجتبی قزوینی، در مجلداتی که در باب قرآن، در توحید و معاد نوشته‌اند، مستقیماً وارد بگومگوهای فلسفی با فلاسفه شده‌اند و خواسته‌اند نشان دهند سخنان آن‌ها، از نظر عقلی و دینی، نادرست است.

مرحوم شریعتی، هیچ‌گاه از این کارها نکرد. او هیچ‌وقت سخن فلسفی نیاورد تا آن را نقد فلسفی کند† و هیچ‌گاه به طور جدید، با فیلسوفان وارد چالش فلسفی نشد. چون حاجت به این کار نمی‌دید و از موضع دیگری به فلسفه نگاه می‌کرد. از نظر او، فلسفه، مانعی در راه حرکت دینی بود و فیلسوفان نیز بی‌عملانی بودند که حوزه‌های بی‌عملی را در تاریخ فرهنگ دینی پدید آوردند.

البته قابل تذکر است که وقتی می‌گوییم فلسفه، نباید اشتباه شود که منظور تعقل است. فلسفه، مساوی با تعقل نیست. یعنی وقتی می‌گوییم کسی نسبت به فلسفه مخالف یا بی‌مهر است، منظور این نیست که این شخص با تعقل و خردورزی مخالف است. فلسفه یا فلسفه‌ورزی، نوع خاصی از خردورزی است. خردورزی معنایی بسیار عام دارد و پاره‌ای از کسانی که با فلسفه مخالفت می‌کردند، چنین نبود که با تعقل و عقلانیت، از بیخ و بن مخالف

---

* به عنوان نمونه، نگاه کنید به مرآ۲۳، ص۷۱ و ۷۲

† البته گاهی دکتر قاعده‌ی «الواحد لایصدر عنه الاّ الواحد» را مطرح می‌کرد و با طنز از آن رد می‌شد.

باشند. همین مولوی که از او این همه سخن گفتیم و ناگفته‌های بسیار هم باقی گذاشتیم، می‌گوید:

عقل دشنامم دهد من راضی‌ام زانک فیضی دارد از فیاضی‌ام
احمق ار حلوا دهد اندر لبم من از آن حلوی او اندر تبم*

می‌گوید ما عقل را به حماقت و سفاهت نمی‌فروشیم. ما اگر عقل را مورد طعن و عتاب قرار می‌دهیم، در قیاس با عقل عقل است؛ در قیاس با مرتبه‌ی بالاتری از عقل است؛ نه در قیاس با مراتب مادون عقل، همچون حماقت و سفاهت و بلاهت و مانند این‌ها. مولوی می‌گوید احمق اگر به من حلوا دهد و مرا ستایش کند، من ناراحتم. امّا عقل اگر مرا دشنام دهد، من سرافرازم؛ چرا که «عقل» با من روبه‌رو شده و سخن گفته است.

تصور نرود اگر کسانی با فلسفه بی‌مهری می‌ورزند، عاشق جنون و حماقت و دیوانگی و مانند این‌ها هستند. فلسفه‌ای که از یونان رسید و سرمایه‌ی اصلی فیلسوفان ما هم بود و آن‌ها هم چیزهایی به آن افزودند و رونقی به او بخشیدند، نوع خاصی از خردورزی بود. آن فلسفه، میراث یونانیان بود و حکیمان ما، هیچ‌گاه چارچوب آن را نشکستند؛ بل‌که آن را فراخ‌تر و فربه‌تر کردند. آن‌ها در درون آن بسیار کار کردند. امّا چارچوب و اساس، واقعاً همان بود و اکنون نیز همان است. یعنی خطی که به اصطلاح امروز، یونانیان به حکیمان ما دادند، پاک نشد و باقی ماند و حکیمان ما بر همان محور کار کردند و آن را غنی‌تر ساختند؛ به نحوی که اکنون در این شیوه، نوع خاصی از خردورزی شده است. منظور از نوع خاص، این است که مبانی معین، روش خاص، و اغراض و غایات خاصی داشت. وقتی در میان ما آمد، البته با دین و اندیشه‌های دینی هم آمیخته شد و سرنوشت عجیب و غریبی پیدا کرد که اکنون مجال سخن در مورد آن نیست و عارفان و متفکران ما با این نوع خردورزی مخالف بودند. وگرنه به معنای اعم کلمه، خود شریعتی یک متفکر بود؛ یعنی خردورز بود و هر کس که نفی فلسفه می‌کند، در واقع نفی نوعی خردورزی می‌کند، امّا نفی خردورزی به معنای مطلق نمی‌کند. مرحوم شریعتی مخالف فلسفه بود، چون از نظر او، بی‌عملی می‌آورد و به آدمی تماشاگری می‌آموخت و دین را به قال‌وقیل بدل می‌کرد. آن فلسفه‌ای که کانت درباره‌ی آن سخن می‌گفت: «این فلسفه، نوعی دور خود گشتن است و شما هر چه دلیل بیاورید، طرف مقابل هم دلیل خواهد آورد و هیچ‌گاه هیچ مسأله‌ای به طور قطعی حل نخواهد شد.»، فلسفه‌ای بود که عده‌ای با آن به مخالفت برخاستند و این مخالفان هم در مشرق‌زمین بودند و هم در مغرب‌زمین.

چند قرن قبل از کانت، مولوی به راز این مسأله پی برده بود. مهم‌ترین اکتشافات کانت در فلسفه، این بود که در فلسفه، مسائلی است که هیچ‌گاه نمی‌توان بر «له» آن دلیلی آورد، مگر این که در همان زمان، «علیه» آن هم دلیلی پیدا می‌شود و همیشه زور دو طرف مساوی

* *مثنوی معنوی*، همان، دفتر چهارم، ابیات ۱۹۴۸ و ۱۹۵۰

خواهد ماند و همواره مسأله بر سر دوراهی باقی خواهد ماند و حق قطعی و نهایی پیدا نخواهد کرد.

یکی از این نمونه‌ها، بحث «حدوث و قِدَم عالم» بود؛ یعنی بحث بر اسر این که این عالم حادث است، یعنی آغاز دارد، یا حادث نیست، یعنی آغاز ندارد. اتفاقاً این یکی، از همان بحث‌هایی است که غزالی با حکیمان داشته و متفکران مکتب تفکیک هم این را داشته‌اند و معتقد بودند که حکیمان در این‌جا اشتباه کرده‌اند. کانت، خود در این باره که آیا عالم حادث است یا قدیم، بحثی نکرده. بل‌که می‌گفت بحث بر سر این مسأله، هیچ‌گاه به نتیجه نخواهد رسید. این از آن مسائلی است که هر دلیلی که از این‌سو بیاید، دلیلی دیگر از سوی مقابل پیدا خواهد شد. مسأله‌ی «قضاوقدر» و «جبر و تفویض و اختیار» هم از این قبیل است. مولوی چند قرن قبل از کانت، عیناً به همین معما اشاره کرده بود و این، نهایت روشن‌بینی این انسان بزرگ را نشان می‌دهد:

در میان جبری و اهل قدر
همچنین بحث است بُد دوام تا حشر بشر*

چونک مقضّی بُد دوام آن روش
می‌دهدشان از دلایل پرورش†

می‌گوید تا قیامت، میان اهل جبر و اهل اختیار جنگ برپاست و این جنگ، هیچ‌گاه تمام نخواهد شد. هر دلیلی که خداوند به این طرف یاد می‌درون‌مایه‌ی، دلیلی هم در مقابل، به طرف دیگر یاد می‌دهد و لذا، این نزاع هیچ‌گاه پایان نخواهد پذیرفت و هر که از بیرون به این‌ها نگاه کند، می‌بیند که این‌ها غفلت و سرگرمی است و خداوند، عده‌ای را مسخّر رده که در غفلت بمانند:

عشق بُرد بحث را ای جان و بس
کو ز گفت‌وگو شود فریادرس‡

از نظر مولانا، باید از دایره‌ی عقل چون‌وچراکن بیرون شد. چرا که در آن‌جا جوابی پیدا نمی‌شود. باید به وادی عشق رفت و آتشی که در آن‌جا درمی‌گیرد، همه‌ی این‌ها را از ریشه خواهد سوزاند و صحنه پاک خواهد شد و هیچ مسأله و مانعی در میان باقی نخواهد ماند. مولوی گاهی در میان بحث‌هایش، به اشکال و جواب‌هایی می‌رسد و یک‌مرتبه به خود نهیب می‌زند که: نه، این راهی نیست که من ادامه بدهم، شرط مروت نیست. من اگر بخواهم مشغول اشکال و جواب شوم، کی به سقّایی بپردازم. ما کارمان چیز دیگری است. امّا خداوند عده‌ای را مسخر کرده تا در این اشکال و جواب باقی بمانند. این نوع فلسفه‌ورزی بود که حکیمان و عارفان و متفکران، هر کدام با دلایل خویش، با آن مخالفت می‌کردند.

---

* همان، دفتر پنجم، بیت ۳۲۱۴

† همان، بیت ۳۲۱۷

‡ همان، بیت ۳۲۴۰

در زمینه‌ی مخالفت شریعتی با فلسفه، بد نیست به اختلاف او و مطهری نیز اشاره‌ای بکنم. مرحوم مطهری در میان ما، یک تیپ فکری ـ فلسفی بود و ما اگر بخواهیم تیپ‌شناسی کنیم، شاید بتوانیم ریشه‌ی اختلاف فکری این دو بزرگوار را دریابیم. تیپ فکری مرحوم مطهری، یک تیپ فلسفی و درس فلسفه خوانده بود. او در ابعاد مختلف فلسفه‌ی شرق تحصیل کرده بود و زیر و بم این فلسفه را به خوبی می‌دانست و درس می‌داد و می‌نوشت. عشق او فلسفه بود و در هیچ‌چیزی به اندازه‌ی فلسفه کار نکرده بود. در مقابل، مرحوم شریعتی به دلایلی که عرض کردم، یک تیپ فکری دیگر داشت. او به فلسفه و فیلسوف، به گونه‌ای دیگر نگاه می‌کرد و تفسیرش از تاریخ دین، اصلاً چیز دیگری بود. به نحو طبیعی، این دو طرز فکر با هم برخورد پیدا می‌کردند. یک تقابل فوق‌العاده ریشه‌ای در میان بود. تفاوت میان این دو نگاه، تفاوتی عَرَضی، فرعی، و حاشیه‌ای نبود. بسیار گوهری و ذاتی بود و همین باعث می‌شد تا هر جا دنبال هر یک از افکار این دو بزرگوار را می‌گرفتیم، بالأخره این دو در جایی معناً متفاوت می‌شدند. ولو این که ظاهراً هم مشابه بودند، امّا معناً متفاوت می‌شدند. زیرا میوه‌هایی بودند که ریشه‌هایشان مختلف بود. گاهی ممکن بود ظاهرشان یکسان باشد، ولی باطن فرق داشت. برای این که از این منشأ برمی‌خاست که یا دین فرهنگی داریم یا دین ایدئولوژیک. دین فرهنگی مطلوب شریعتی نبود و او بزرگ‌ترین کار و خودمت را ایدئولوژی می‌دانست؛ یعنی در واقع ابوذرپروری. در حالی که مرحوم مطهری، دین فرهنگی را می‌پذیرفت و به‌هیچ‌وجه رأی مرحوم شریعتی در باب دین فرنگی را قبول نداشت و شاید اصلاً چنین تقسیم‌بندی‌ای را نمی‌پذیرفت و به نحو دیگری تاریخ دین و معرفت دینی را تقسیم‌بندی می‌کرد.

خوب؛ داوری ما در این باب نهایتاً چه می‌تواند باشد و نکته‌ی اصلی‌ای که می‌توانیم در این‌جا بگوییم چیست؟ مسأله البته عمیق‌تر از آن است که بتوان به راحتی در مورد آن فتوا داد و داوری کرد. امّا می‌توان گفت که با هر نوع فلسفه‌ای نمی‌توان مخالفت کرد. زیرا فلسفه، نوعی فن عقلی است و بی‌جهت نبوده که بشر آن را پدید آورده است. ورود فلسفه در عرصه‌ی دین، چیزی است که تردیدآور بوده است. امّا آیا واقعاً ورود تفکر فلسفی در عرصه‌ی دین، امری میمون بوده است یا نامیمون، فلسفه، گاه به صورت یک فن مستقل مورد بررسی قرار می‌گیرد؛ مثل ریاضی و بقیه‌ی علوم دیگر، که حکم خود را دارد. امّا ورود آن در عرصه‌ی دین، این فلسفه‌اندیشی‌ای که پاره‌ای از متدینان و متفکران ما پیدا کرده‌اند و به قدری اندیشه‌های فلسفی در ذهنشان نفوذ داشته که اصلاً دین را از ورای حجاب فلسفه می‌دیده‌اند، آیا این ورودی مبارک بوده است یا نامبارک؟ مخالفت یا موافقت با فلسفه، چیزی است که به خود فیلسوفان راجع است و نفی و اثباتش هم درون فلسفه است. شما اگر بر ضد فلسفه دلیل بیاورید، فلسفه است و اگر برای اثباتش دلیل بیاورید، باز هم فلسفه است. حساب خود فلسفه را باید از ورود فلسفه در دین و فهم فلسفی دین جدا کرد.

شریعتی و غرب*

مسأله‌ی غرب، مسأله‌ای نیست که هیچ متفکری در عصر ما و در جهان سوم، بتواند گریبان ذهن خود را از آن رهایی بخشد. تاریخ ما در یک‌صد سال اخیر، با تاریخ غرب گره خورده و پیوند وثیق پیدا کرده است و ما در این مدت، از هر جهت، یا مورد تهاجم غرب بوده‌ایم یا در ارتباط و مبادله‌ی با غرب، از آن اثر پذیرفته‌ایم. اگر کسی در روزگار ما و در جهانی که ما در آن زندگی می‌کنیم، نسبت به این مسأله بی‌اعتنا و غیر حساس باشد، نشان بی‌خبری خود او است. وگرنه این مسأله، موجود است و باید به آن به چشم اعتنا و عبرت نظر کرد. شریعتی هم از این گروه بود و دانستن آرای او در این باب و تحلیل آن، قطعاً در مواجهه‌ی امروز ما با مغرب‌زمین و با فرهنگ غرب، مؤثر خواهد بود. من می‌کوشم به اختصار، هم آرای آن بزرگوار را در این‌جا عرضه کنم و هم تحلیلی در باب آرای رقیب ارائه نمایم و بر روی هم، نتیجه‌ی خاصی را از این بحث‌ها، در اختیار شما بگذارم.

در جامعه‌ی ما، کسانی که دم از ضدیت با غرب می‌زنند، خودشان از مرعوب‌ترین افراد در برابر غربند. دلیل آن هم این است که غرب را یک هیولای پرهیبتی می‌انگارند که به‌هیچ‌رو و با هیچ نیرو، با آن مواجهه نمی‌توان کرد. آنان چنین تلقی و تصور می‌کنند که غرب، بلایی است که در تاریخ نازل شده است. یک هیولای عظیمی است که از قعر تاریک تاریخ به ما رو آورده و حمله‌ور شده است. به منزله‌ی یک بلیه‌ی آسمانی است که ما در برابر آن، دست‌بسته و عاجزیم. وقتی دوره‌ی آن گذشت، خود آن هم به مرگ طبیعی خواهد مرد و هیچ جهد و تلاشی در برابر آن تأثیری نخواهد گذاشت و مفید فایده‌ای نخواهد بود. این‌ها دیگران را مرعوب غرب یا غرب‌زده می‌نامند. ولی به حقیقت، این صفت بیش از هر کس، مناسب و در خور خود آن‌هاست.

جامعه‌ی ما، حتّی جامعه‌ی فرهنگی ما و تحصیل‌کردگان ما، معمولاً درک صحیحی از اصطلاح رایج «غرب‌زدگی» در کشور ما ندارند. من در برخوردهای بسیاری که با دانشجویان عزیز و حتّی با استادان، نویسندگان، و روشن‌فکران داشته‌ام و با تأملی که در نوشته‌های برخی از نویسندگان کرده‌ام، این معنا برایم روشن و متیقّن شده است که مسأله‌ی غرب، روز به روز پیچیده‌تر، تیره‌تر، و غامض‌تر می‌شود و هیچ‌کس مسؤول این غموض و تیرگی نیست؛ مگر کسانی که مدعی غرب‌شناسی‌اند. دلیل روشن آن هم این است که این غموض، سرمایه‌ی کسانی است که می‌خواهند در بازار فرهنگ، با این کالا تجارت کنند. هیچ‌وقت آنان نمی‌پسندند که این معنا گسترده شود و این راز باز شود و آدمیان، تحصیل‌کردگان، و فرهنگیان، به درستی بدانند که با چه چیزی روبه‌رو هستند. یک کالای مجهول را در یک شب تاریک و تیره می‌فروشند و می‌خرند و مجهول بودن و تاریک بودن شب بر هیبت این کالا و هول‌ناک بودن آن می‌افزاید و چنین است که این قصه، نسل اندر نسل، پایدار مانده و می‌ماند

* این سخنرانی در تاریخ ۲۰ خرداد ماه ۱۳۷۴ ایراد گردیده است.

و کسی حتّی جرأت نزدیک شدن به آن را برای گشودن رازش پیدا نمی‌کند. امروز هم که در باب غرب و غرب‌زدگی و رأی مرحوم شریعتی در باب غرب سخن می‌گوییم، صرفاً و محضاً به همین دلیل است که این طلسم را بشکنیم و از هوا و هراس‌ناکی این امر مجهول ـ که به دلیل مجهولیت، این همه هول‌ناک نموده است ـ بکاهیم و به این ترتیب، برای شناختن بیش‌تر آن، به خودمان دلیری ببخشیم.

شما با اصطلاح «غرب‌زدگی» در کشور ما آشنایید. من به واضع این اصطلاح کاری ندارم. او کسی بود که هیچ خدمتی به فرهنگ این کشور نکرد و جز تیرگی و اعوجاج در اذهان پاره‌ای نوآموختگان، چیزی پدید نیاورد و جز ابهام و ذهن‌آزاری، کاری نکرد. جلال آل‌احمد، آن بزرگوار که جلال آل قلم بود، درک خود را از این مفهوم داشت و با آن درک بود که این سکه را رایج ساخت و این پول را وارد بازار فرهنگ و فکر ما ایرانیان کرد. البته تعبیرهای معادل غرب‌زدگی در زبان‌های دیگر، اعم از اروپایی و غیر اروپایی وجود داشت. این اختراع مهمی نبود. ولی به هر حال، چون نو بود و به صورت یک کپسول، کثیری از مفاهیم را با خود حمل می‌کرد و گویای یک عقده بود که شاید در دل کثیری از خلایق وجود داشت ـ که امکان و یا توانایی ابراز آن را نداشتند ـ خوب جا افتاد و کاربرد وسیع پیدا کرد.

تعبیر Westernization در زبان‌های اروپایی، دقیقاً به همین معنا بود و یعنی «زده‌ی غرب شدن» یا «فرنگی مآبی»، که این تعبیر، قبل از تعبیر غرب‌زدگی در زبان و جامعه‌ی ما جاری بود. *جعفرخان از فرنگ برگشته*، نمایشنامه‌ای است که در همین جامعه‌ی ما، پنجاه سال پیش اجرا شد و فوق‌العاده مورد استقبال مردم قرار گرفت. این نمایشنامه، حکایت از در رسیدن بلایی در کشور ما می‌کرد که بی‌سابقه بود. این‌ها، همه‌ی اذهان را برای توجه به یک مسأله‌ی جدید آماده کرده بود و این تعبیر، وقتی با آن همه صراحت و بلاغت، از ناحیه‌ی یک نویسنده‌ی درجه‌ی اوّل، با قلمی پرخون و پرجان، در جامعه‌ی ما مطرح شد، البته مؤثر افتاد و همه آن را بر گرفتند و مصرف‌کننده‌ی آن شدند.

«غرب‌زدگی» در تعبیر و در درک مرحوم آل‌احمد، چیزی بود از جنس خودباختگی در برابر غرب. تعبیراتی که مرحوم آل‌احمد در کتاب مشهور خود، به نام *غرب‌زدگی* آورده است، تماماً دلالت بر این معنا دارد. وقتی می‌گوید غرب‌زده، یعنی قرتی، هرهری‌مذهب، خودباخته، بی دین و ایمان و نگاه‌کننده‌ی به دست دیگران. آل‌احمد وقتی از ورود تکنیک، آداب و رسوم، هنر، علم، و تکنولوژی غربی‌ها به کشور ما سخن می‌گوید و این که این تازه‌وارد، همه‌ی روابط انسانی و ایمان و سنت‌های ما را تحت تأثیر قرار داده و در هم ریخته است، منظورش این است که در پی روبه‌رو شدن با غرب، ما خود را باخته‌ایم و در جهان جدید و تاریخ جدید، نمی‌دانیم کجا هستیم و چه می‌گوییم. رابطه‌ی ما و سابقه‌ی ما با سنت ما، پاک گم شده و بریده شده است؛ نه آینده‌ی پیش روی ما چندان دیدنی و آشکار است و نه گذشته‌ی ما. امروز است که برای ما محترم است و به همین دلیل، ما انسان‌های از همه‌جا بریده، معلق و رها شده در فضای تاریک تاریخ هستیم و این‌ها هم به آن سبب است که مغرب‌زمین، با

همه‌ی امکانات خود، مختارانه یا غیر مختارانه، به فرهنگ ما و به هویت فرهنگی ما حمله‌ور شده و ما را چنین بی‌خانمان کرده است؛ یعنی ما را از سکنای سنت، برکنده است.

آل‌احمد در اواخر عمر، گوشه‌ی چشمی هم به مذهب داشت و ما باید در این‌جا، به درستی این نکته را بیان کنیم. برای آل‌احمد، مذهب یکی از اجزای سنت بود و او چون به سنت عشق می‌ورزید و آن را دستگیره‌ی هویت ما و متّکا و پناه و خانه‌ی تاریخ ما می‌دانست، ما را به سنت و مذهب، که یکی از فربه‌ترین اجزای سنت است، دعوت می‌کرد. او به معنای متعارف کلمه، یک انسان مذهبی نبود و وقتی در جوانی از مذهب دست شست و به مکاتب بیگانه پیوست، با مذهب سنتی قطع رابطه کرد و وقتی دوباره به آن بازگشت، از یک سطح بالاتر و با دیدگاهی دیگر بود که مذهب را کشف کرد و آن را برگرفت و دیگران را هم به آن دعوت کرد. به هر حال، معنای غرب‌زدگی نزد مرحوم آل‌احمد، این بود که ما را «غرب» زده است، به ما حمله کرده است، به ما ضربه زده است، آفت جان ما شده است، سنت ما را از ما گرفته است، و هویت ما را از دست ما بیرون کرده است؛ و ما باید بکوشیم تا دوباره آن را بازیابیم. در بن سخنان آل‌احمد، دعوت به کوششی برای بازیافتن «خود»، آشکار است.

شما هیچ‌جا در آثار آل‌احمد و جمعی از نظایر او، نمی‌بینید که آدمیان را به طرد غرب و تکنولوژی دعوت کرده باشند. تصور این معنا هم برای آن‌ها ممکن نبود. آن‌ها معتقد بودند که غرب، اگرچه برای ما یک آفت است، امّا فی‌نفسه و برای خود، محسنات بسیار دارد؛ برکندنی هم نیست و فتوا به برکندن آن دادن هم علامت خردمندی نیست و از همه بالاتر، ما محتاج آنیم و به بسیاری از دست‌آوردهای فکری و مادی آن نیازمندیم؛ مصرف‌کننده‌ایم و زندگی بدون آن‌ها برای ما ممکن نیست. لذا آن‌چه در این میان می‌باید درمان می‌شد، عبارت بود از آن درد خودباختگی و هرهری‌مذهبی و بی‌سنتی، که البته تشخیص فوق‌العاده درستی بود و به همین سبب هم سخن او بسیار گیرا افتاد و مورد استفاده‌ی دیگران قرار گرفت. البته این سخن آل‌احمد هم به آن معنا که مورد نظر او بود، مفهوم واقع نشد. بسیاری از افراد آن را یک درجه پایین‌تر آوردند و درک نازل‌تری از آن پیدا کردند. من خودم در مجلس ترحیم آل‌احمد حضور داشتیم. یکی از روحانیان مشهور تهران، در مجلس ترحیم او سخن می‌گفت. وی گفت من کتاب *غرب‌زدگی* آل‌احمد را نخوانده‌ام. امّا می‌توانم حدس بزنم که منظور او چه بوده است و بعد حدس خود را به این نحو بیان کرد: گفت در عربی تعبیری داریم که می‌گویند فلان کس مستسبع شده است؛ یعنی کسی که سَبُع (حیوان درنده) او را گرفته است؛ نه این که با چنگال او را گرفته باشد، بل‌که مرعوب آن درنده شده است. در برابر درنده‌ای قرار گرفته و چنان ترسیده، خشک، فلج، و قبض روح شده که وجودش را از یاد برده است و حتّی نمی‌تواند اقدام به فرار هم بکند. تعبیر مولوی هم همین است:

پیش شیر آهوی مدهوش شد
هستی‌اش در هست او روپوش شد*

* همان، دفتر سوم، بیت ۳۶۷۶

گویی این آهو، جزئی از آن شیر است. آن شیر هنوز این را نگرفته و ندریده است. امّا پیشاپیش، این آهو مرده و قبض روح شده و حتّی توان فرار از پاهای او گریخته است. این استسباع است. آن روحانی می‌گفت تلقی و ظنّ من این است که منظور مرحوم آل‌احمد از غرب‌زدگی، این‌چنین در چنگال یک سَبُع هار افتادن و این‌چنین خود را باختن است. این البته تعبیر نیکویی بود. امّا به دنبال این نحوه‌ی درک، رفته‌رفته فهم روحانیان و مردم ما از غرب‌زدگی، این شد که «مفاسد» غرب در میان ما ریخته است و کشتار می‌کند و جوانان و پیران و همه‌چیز ما را دست‌خوش آفت کرده است.

غرب‌زدگی، از آن معنایی که مراد آل‌احمد بود، یعنی بریدن از سنت و بی‌هویت شدن، پایین‌تر آمد و بدل به این شد که غرب، رشته‌ای از مفاسد و تفاله‌های فرهنگی و تمدنی دارد که این تفاله‌های فرهنگی به میان ما آمده و ما اکنون، بدون این که از مزایای غرب و از عمق تمدن غرب بهره‌مند شده باشیم، فقط از آفت‌ها، بلاها، و زشتی‌های آن نصیب برده‌ایم. این معنای بسیار رایجی است که در میان توده‌ی ما وجود دارد. البته همه‌ی ما می‌دانیم که هیچ تمدنی نبوده است که بدون زشتی باشد و تمدن غرب هم زشتی‌های فراوان داشته است و دارد و کم‌ترین چیزی که می‌توانیم بگوییم، این که این زشتی‌ها، آثار مُترَف بودن است. وقتی قومی به توانگری رسید، در او بَطَر، سرمستی، غفلت، و دنیازدگی پیدا می‌شود. آدمی اگر استغنا پیدا کرد، دچار طغیان خواهد شد. اقلش این است که آن‌چه در مغرب‌زمین پدید آمده، طغیان مسبوق به استغنا است. یعنی کسانی به درجاتی از توانگری رسیده‌اند و امکانات و قدرت‌های بی‌سابقه‌ای در تاریخ پیدا کرده‌اند که توان خویشتن‌داری اخلاقی را از دست داده‌اند. این بی‌اخلاقی یا رفتارهای ضد اخلاقی در مغرب‌زمین، دست‌کم معلول این‌ها است. شما می‌دانید آدمی همین که قدرتش زیاد می‌شود، نیازمندی‌اش به اخلاق، صد مرتبه بیش‌تر می‌شود. بی‌جهت نبود که صوفیان ما ـ البته به غلط ـ می‌گفتند که فقر برای آدمی به‌تر از غنا است. من سخن آن‌ها را تأیید نمی‌کنم. امّا نباید حجت آن‌ها را از یاد ببریم. حجت آن‌ها این بود که «فقر، به‌تر مایه‌ی پرهیزگار». برای این که آدمی به صدها آفتی که معلول توانگری است مبتلا نشود و دست او بسته بماند و حتّی اگر بخواهد هم نتواند زشتی کند، باید فقر را بر غنا ترجیح دهد.

غزالی، یک عالم اخلاق درجه‌ی اوّل اهل سنت، و فیض کاشانی، یک عالم فقیه مفسر و محدث درجه‌ی اوّل شیعه، هر دو صریحاً می‌گفتند که «فالمطلق القول بأنّ الفقر بکافّة الناس اصلح»: ما مطلقاً می‌گوییم و فتوا می‌دهیم که برای عموم مردم، فقر به‌تر از غنا است. علی‌ای‌حال، اقل مطلب این است که در مغرب‌زمین، این آفت‌ها ـ که معلول توانگری، بطر، و امکانات بسیار است ـ پدید آمده است. سر آن نیز همان است که گفته شد. یعنی آدمی هرچه واجد امکانات بیش‌تر می‌شود، حاجت او به اخلاق، خویشتن‌داری، و تقوا، بیش‌تر می‌شود. این چیزی است که ما امروز در مغرب‌زمین نمی‌بینیم. یعنی با آدمیانی مواجه هستیم، با توانایی‌های فوق‌العاده بالا، ولی خویشتن‌داری‌های کم، و بل‌که فلسفه‌هایی برای نفی خویشتن‌داری، که به کثیری از رذایل اخلاقی و زشتی‌هایی که همیشه همه‌ی

فرهنگ‌ها آن را مذمت کرده‌اند، متصف هستند. مردم ما، عمدتاً و عموماً، درکشان از غرب‌زدگی این بوده است. امّا و هزار امّا، آن کسانی که واضع واژه‌ی غرب‌زدگی بودند، رأی دیگری داشتند و هیچ‌کدام از این دو معنایی که گفتم، مورد نظر آن‌ها نبوده و نیست. نظر آن‌ها این بود که تاریخ مغرب‌زمین، تاریخ ما را زده است. یعنی ما با تمام تاریخمان، که واجد همه‌چیز ماست، له‌شده‌ی تاریخ مغرب‌زمینیم و این له‌شدگی، هرگز به اختیار کسی نبوده و به اختیار و تدبیر احدی هم علاج نخواهد شد و هیچ‌کس با این بلیه‌ی عظیم تاریخی، که عین تاریخ است، بر نخواهد آمد. به نظر من، نتیجه‌ی این سخن، تلقین عجز به مردم ما بوده و هست.

کسانی که واژه‌ی غرب‌زدگی را وضع کردند، مرعوب‌ترین مردم نسبت به غرب بودند و هستند و این رعب را به جامعه هم تلقین و تزریق کرده و می‌کنند. البته گاه به این کلام، جامه‌های فیلسوفانه می‌پوشانند و چهره‌ی متفکرانه می‌دهند و به ظاهر، پاره‌ای از آن‌ها ادله‌ای هم اقامه می‌کنند. ولی باطن و قلب آن اندیشه، این است که دوران فرهنگ ما مسلمین سپری شده است؛ آن‌چه در چنته داشته‌ایم، به بازار آورده‌ایم و دیگر کالای نوی در بساط ما برای عرضه نیست.

دوره‌ی متافیزیکی سپری شده است، دوره‌ی انبیاء و اولیاء سپری شده است و فرهنگ ما خاتمه‌ی مطلق یافته و چیزی جز چند ادب و عادت پوسیده و فرسوده، برای ما باقی نمانده است. تقریباً عین این تعبیرات، در نوشته‌های طرفداران این اندیشه وجود دارد. من کمتر تعبیرات شخصی خود را در این‌جا به کار می‌برم و کمتر نقل به مضمون می‌کنم. پاره‌ای از این‌ها، عین نقل صریح و مستند و منطبق با آن چیزی است که در پاره‌ای از این مکتوبات آمده است. از نظر اینان، وقتی غبرب آمد، ما ته کشیده بودیم، هیچ‌چیز از ما باقی نمانده بود، تهی شده بودیم، و بنابراین، او تمام ما را پر کرد.

غرب‌زدگی، معنایش این بود که ما زده‌ی غربیم، پر شده‌ی غربیم. حتّی وقتی در نفی غرب سخن می‌گوییم، همان غرب از دهان ما سخن می‌گوید. تدبیر می‌اندیشیم، نقشه می‌کشیم، پاره‌ای از ما توسعه را می‌پذیریم، پاره‌ای رد می‌کنیم، امّا تمام ما، مرعوب و مسحور و مسخر تاریخ و فرهنگ غربیم و ندانسته و نامختارانه و ناآگاهانه، از زبان همان تاریخ سخن می‌گوییم. این همان معنای غرب‌زدگی نزد کسانی است که ابتدا این واژه را وضع کردند و ترویج نمودند. خوش‌بختانه بسیاری از مردم ما نه این معنا را می‌دانند و نه اگر به آن‌ها بگویید، به آن اعتنا می‌کنند. ولی باید به خاطر داشت که در جوّ روشن‌فکری کشور ما، در قبل و پس از انقلاب، چنین معنایی از این واژه اراده می‌شد؛ بل‌که واضعان اصلی، مراد اصلی‌شان همین بود. البته پیدا است برای کسانی که چنین معنایی را از این لفظ اراده می‌کنند، هیچ دست‌وپازدنی در برابر غرب، معنا ندارد و معقول نیست، بل‌که عین غرب‌زدگی است. غرب‌زدگی از نظر آنان، بلایی است که آمده و باید به تماشای آن نشست تا از بین برود. البته در چنین تعبیری از غرب‌زدگی، مضمون تقدیر یا جبر تاریخی نهفته است. از غرب‌زدگی به این معنا، جبر تاریخ، تقدیر، قضا و قسمت ـ به همان معنای سنتی کلمه ـ اراده شده است. یعنی یک جبر سنگین آهنین نازدودنی، به صورت یک بلا نازل شده است و به هیچ حیله و تدبیری

هم قابل رفع نیست. همان دستی که این را آورده، همان دست هم باید ببرد. بنابراین، کار ما چیست؟ کار ما تماشا کردن و توصیف کردن این بلا، و احیاناً ناله سر دادن است. کار ما نوعی گفت‌وگوی روشن‌فکری در این زمینه، و تخطئه‌ی چاره‌جویان است. هر کس به عزم چاره‌جویی و دادن علاج و راه‌حلی برای این مشکل اقدام کند، باید با رشته‌ای از حربه‌های آماده، او را دفع کرد و به او حالی نمود که مجال مانور و امکان حلی نیست؛ باید بنشینیم تا تقدیر ما برگردد و به چیز تازه‌ای مبدل شود. این دریای وجود، موج دیگری بزند و ما را با واقعه‌ی تازه‌ای روبه‌رو کند و هستی، چهره‌ی دیگری از خود نشان بدهد. این مطلبی است که این گویندگان و طرفداران این فکر ـ که البته آبشخور فکرشان هم صددرصد زمینی بود ـ بیان می‌کردند. هیچ لازم نیست برای ریشه‌یابی از این فکر، به سراغ فلسفه‌های عمیق رفت. در آلمان، فردی به نام «اسوالد اشپینگر»، که مدتی آموزگار ریاضی بود، به تاریخ و تاریخ تمدن علاقه‌مند شد و رفته‌رفته به این حوزه گرایید و دو جلد کتاب تحت عنوان *انحطاط غرب* نوشت، که مدتی، خصوصاً در فاصله‌های جنگ اوّل و دوم، مورد استقبال عجیب جامعه‌ی اروپایی قرار گرفت؛ آن هم به علت روحیه‌ی خاصی که در آن زمان بر این جامعه حاکم بود.

اروپایی، پس از جنگ جهانی اوّل، همه‌چیزش را ویران می‌دید و از همه ویران‌تر، روحیه‌اش را. و اگر کسی برای او توضیح می‌داد که این ویرانی فلسفه‌ای هم دارد، می‌شد حدس زد که این فلسفه‌بافی، مؤثر و مستقر می‌افتد و چنین هم شد. البته آن اقبال به کتاب اشپینگلر، پس از این که به اوج رسید، دوباره افول کرد و از محبوبیت نخستین آن بسیار کاسته شد. این کتاب، تمدن‌ها را به منزله‌ی اورگانیزم‌های تامّ و تمامی توصیف می‌کرد که همه‌چیزشان با یکدیگر سازگاری دارد. به طوری که:

اگر یک ذره را برگیری از جای
همه عالم خلل یابد سراپای

سخن اشپینگلر این بود که اوّلاً غرب در انحطاط است و دوران پیری خود را می‌گذارند، و ثانیاً غرب یک «کل» است. یعنی یک اورگانیسم تامّ‌وتمام است که همه‌ی اجزای آن با هم متناسب است؛ به گونه‌ای که اگر یکی از این‌ها دچار خلل شود، همه‌ی آن فرو خواهد ریخت. اشپینگلر در آن‌جا بحثی راجع به ریاضیات در مغرب‌زمین دارد و می‌گوید مثلاً حساب مشتقات امکان نداشت در فرهنگ دیگری، به ذهن کس دیگری برسد. تمام اجزایی که در فرهنگ مغرب‌زمین هست، همه دست به دست هم داد تا نیوتنی، لایب‌نیتزی، و ریاضی‌دان‌ها و فیزیک‌دان‌هایی نظیر این نوابغ، این حساب مشتقات را کشف کنند و به کار ببرند. همچنین است بقیه‌ی اجزای آن. یک «کل» ناگهان فرسوده می‌شود و فرو می‌ریزد. هر «کلی» دوران جوانی و کمال و بالأخره دوران پیری و فرسودگی دارد و به گمان او، تمدن مغرب‌زمین به دوره‌ی فرسودگی خود رسیده است. این رأی اشپینگلر در باب غرب بود. البته برای کسانی که می‌خواهند غرب‌ستیزی کنند ـ آن هم به این معنا ـ چه به‌تر که این اندیشه را هم از یک مغرب‌زمینی گرفته باشند. این عمق و لبّ آن اندیشه بود که از آن‌جا برخاست و در میان ما نشست و کسانی هم طرفدار آن شدند؛ منتها عاملی به استقرار این فکر کمک کرد و آن، یک

مغالطه بود. آن مغالطه این بود: ما غرب می‌گوییم و از این واژه، دو معنا ماراد می‌کنیم: یک معنا عبارت است از فرهنگ غرب، تمدن غرب، و آن‌چه از چهار ـ پنج قرن پیش به این‌طرف شروع شده و رفته‌رفته استقرار کامل در مغرب‌زمین پیدا کرده است؛ یک معنای دیگر هم هست که غرب می‌گوییم و منظورمان سیاست خارجی آمریکا است؛ سیاست خارجی انگلستان و استعماری است که اروپایی‌ها در حق جهان‌سوم روا داشته‌اند.

ما وقتی می‌گوییم غرب، بخواهیم و نخواهیم، این دو معنا را در کنار هم می‌گذاریم و گویی در آن واحد، هر دو معنا در این کلمه نهفته است. لذا، اگر کسی آمد و برای ما از «انحطاط تمدن غربی» سخن گفت، ما در دلمان ناآگاهانه، ترجمه می‌کنیم: زوال سیاست خارجی آمریکا. یعنی اگر کسی آمد و گفت تمدن غربی در حال انحطاط است، ما از شنیدن این حرف خوشحال می‌شویم و آن را بی‌حجت، می‌پذیریم. چرا؟ زیرا از یک واقعه‌ی شیرین خبر می‌دهد. آن واقعه‌ی شیرین چیست؟ این که سیاست خارجی ظالمانه‌ی آمریکا، دیر یا زود، ذلیل خواهد شد و این ستمی که بر اقوام جهان‌سوم به ناحق می‌رود، سپری خواهد شد. آن پشتوانه‌ای که کسانی برای معنای خاص خود از غرب‌زدگی در جامعه‌ی ما پیدا کردند، این مغالطه بود و مردم ما تصور کردند که این‌ها افراد انقلابی ستم‌ستیز و ضد آمریکایی هستند که از غرب‌زدگی دم می‌زنند. امّا باید گفت کسانی که این سخن را می‌گفتند، جز تلقین عجز و جبر، هیچ کار دیگری نمی‌کردند. امّا یک مقارنت موجب این مغالطه شد و همیشه مقارنت‌ها مغالطه‌آمیزند. وقتی چیزی همراه چیز دیگری شد، در بسیاری از موارد، ذهن ناآزموده، حکم یکی را به دیگری سرایت می‌دهد؛ بدون این که بداند چه خطای مهمی را صورت می‌دهد.

ما جهان‌سومی‌ها از استعمار کم صدمه ندیده‌ایم. تاریخ تلخ گذشته‌ی ما سرشار است از مظالمی که از ناحیه‌ی استعمارگران غربی بر سر ما رفته است. آن‌ها چه حاکمان نالایقی را که بر ما تحمیل نکرده‌اند و چه هجوم‌ها و حمله‌هایی که به فرهنگ ما نبرده‌اند. این‌ها جای انکار ندارد و فقط هم به کشور ما مربوط نمی‌شود. بل‌که عموم کشورهای جهان‌سوم، چنین وضعیتی داشته‌اند. امروز هم که دم از نظر جدید جهانی می‌زنند، به این دلیل نیست که از استعمار خسته شده‌اند یا اخلاقاً آن را کنار نهاده‌اند. بل‌که علت آن است که توسعه‌ی جهانی به نقطه‌ای رسیده که اگر کشورهای دیگر عقب‌افتاده باشند، نمی‌توانند مصرف‌کننده‌ی صنایع آن‌ها باشند. یعنی کشورهای جهان‌سوم، باید به درجه‌ای از پیش‌رفتگی و توسعه برسند تا بتوانند با آن‌ها سر یک سفره بنشینند. این چهره‌ای است که ما از غرب دیده‌ایم و شناخته‌ایم و از آن رنج برده‌ایم و تلخی کشیده‌ایم و فراموش هم نمی‌کنیم. همان‌طور که گفتم، تنها به کشور ما نیز مربوط نمی‌شود. هندی‌ها به مراتب بیش از ما از استعمار انگلستان ستم کشیدند.

غربی‌ها حتّی در سخن گفتنشان در اشاره به هندی‌ها، ضمیر he یا she به کار نمی‌بردند. ضمیر it به کار می‌بردند که برای حیوانات است. غرب در تاریخ گذشته‌ی ما، چنین چهره‌ی زشتی داشت و اکنون که سخن از غرب می‌رود، بلافاصله این چهره از غرب در ذهنمان پدیدار می‌شود که حق هم هست. امّا از این هم نمی‌توان گذشت که غرب، تمدنی است که مانند

هر تمدن دیگر، وجوه و مؤلفه‌های مختلفی، اعم از علم، هنر، سیاست، ادب، فلسفه، و... دارد. ما خواهان زوال آن سلطه‌های جابرانه بودیم. امّا عده‌ای آمدند و به ما فلسفه‌ی دیگری تحویل دادند و گفتند تمدنی با چنان خصوصیات، تماماً زایل‌شدنی است. ما آن حرف را بی‌دلیل پذیرفتیم، چون تصور می‌کردیم منظور این است که این سلطه زایل‌شدنی است و ما چون خواستار زوال این سلطه بودیم، آن اندیشه‌ی فیلسوفانه را هم بی‌حجت و دربست پذیرفتیم. آن مغالطه در این‌جا صورت گرفته است. یعنی مقارنتی بین دو معنا از غرب پدید آمده و ما حکم یکی را ندانسته، به دیگری سرایت داده‌ایم و به این ترتیب، یک‌چنین اندیشه‌ای جا افتاد. پس از انقلاب، کسانی که افراد صادق‌تری بودند، همین سخنان را با تعبیراتی لطیف‌تر بر زبان آوردند که البته نتیجه هم یکی است.

من اخیراً کتاب یکی از روحانیان کشور را، که فکر روشنی هم دارد، مطالعه می‌کردم ـ این‌ها را می‌گویم برای این که نمونه‌ها کاملاً عینی باشد ـ متوجه شدم ایشان نیز در همین مقوله‌های غرب‌شناسی وارد شده و نکته‌هایی را بیان کرده است. امّا متأسفانه نکته‌سنجی‌های ایشان در همین چارچوب و مداری بود که آوردم. ایشان نوشته‌اند که مغرب‌زمین، یا غرب، تا مدتی لیبرال بود. امّا از جایی دچار بحران شد و مبانی‌اش دست‌خوش تزلزل گردید. سپس غرب برای این که مبانی خود را نجات دهد، چاره‌اندیشی کرد و سوسیالیسم را پیشنهاد نمود و سوسیالیسم هم غرب را برای مدتی اداره کردو تا حدودی مبانی‌اش را نجات داد. امّا امروزه سوسیالیسم هم دچار بحران و مشکل شده و بنابراین، غرب کاملاً بحران‌زده است. این تعبیر «بحران در تمدن غرب»، و این که غرب دچار بحران است و به دوران پیری خود رسیده و چیزی نمانده که دچار احتضار بشود و از میان برود را مدت‌هاست که می‌شنویم. حقیقتاً انسان از این پیش‌گویی‌ها و دلیری‌ها در ساحت علم، شگفت‌زده می‌شود. من حقیقتاً نتوانستم این را هضم کنم که چه‌گونه کسانی می‌توانند چنین سخنانی را بگویند و یا به قلم جاری کنند و با چه مبانی و استدلالی می‌توانند برای تمدنی، چنین سرنوشتی را رقم بزنند و یا چنین آینده‌ای را پیش‌بینی کنند. خود واژه‌ی «تمدن»، مفهوم درشت و فربهی است که هیچ حدود و ثغور معینی ندارد. هنگام سخن گفتن، هرچه مقولات و مفاهیمی که به کار می‌بریم مضبوط‌تر و دقیق‌تر و تعریف‌شده‌تر باشد، علامت وسواس و احتیاط بیش‌تر ما در مقام نظرورزی است؛ و الاّ حکایت از شلختگی فکری می‌کند و بعداً، این شلختگی فکری که از این‌جا آغاز می‌شود، ادامه پیدا می‌کند. یعنی از مقولات و مفهومات شروع می‌شود و بعد به مرحله‌ی صدور احکام می‌رسد. من می‌خواهم از همین‌جا نقبی بزنم و وارد این نوع غرب‌شناسی بشوم.

اوّلین علامت این نوع غرب‌شناسی، عبارت است از Personification، یعنی شخصیت بخشیدن به چیزی که شخص نیست، امّا ما او را شخص می‌انگاریم. همین مثالی که من از این مرد بزرگوار آوردم، به دقت متضمن چنین معنایی است. وقتی او به تمدن غربی اشاره می‌کند، گویی «تمدن غربی» یک فرد یا یک شیء یا محفل یا شورایی است که مبانی لیبرالی‌اش به تزلزل افتاده و این تمدن «برای نجات مبانی خود، سوسیالیسم را به وجود آورده

است.» امّا این سؤال که تمدن غربی کیست یا چیست که می‌نشیند و برای خود چاره‌اندیشی می‌کند، بی‌پاسخ است. این Personification، اوّلین علامت این نوع غرب‌شناسی است.

دومین علامت، عبارت است از «تفکر جبری» و جبرباورانه. این تفکر را مارکسیسم به ما معرفی کرد و متأسفانه عده‌ای هم سریعاً از آن تبعیت کردند. تفکر جبر تاریخی، از مارکسیسم منشأ گرفته و در میان ما، به شکل‌های مختلف ظاهر شده است که از بدترین و کوبنده‌ترین اشکال آن، همین نوع غرب‌شناسی است که عرض کردم. جبرباوری، از مفروضات پیشینی‌ای است که برای اعتقاد به غرب‌زدگی ـ به معنای اخصّ کلمه ـ لازم است.

شاخصه‌ی سوم، «کل دیدن غرب» است؛ کلی که اجزای آن را نمی‌توان از یکدیگر جدا کرد. کلی که اجزایش را به جای دیگر نمی‌توان برد؛ یا همه‌اش را باید برگرفت و یا همه‌اش را باید وانهاد. جدا کردن اجزا و پاره‌هایی از آن‌ها را برگرفتن و پارهوهایی را وانهادن، در این طرز، فکر مطلقاً ممنوع است. یعنی مجموعه‌ای را یا باید با کمال بی‌رحمی، و البته با کمال بی‌حجتی، کاملاً طرد کنیم، و یا به همه‌ی آن خوش‌آمد بگوییم. و اتفاقاً نکته‌ی فوق‌العاده جالب در کشور ما این است که دو گروه از فلسفه‌خوانده‌های غرب وجود دارند که در این‌جا دقیقاً به دو نتیجه‌ی مختلف رسیده‌اند. یعنی دو فلسفه را در این‌جا تلقین و ترویج می‌کنند. یک گروه به دلیل این که معتقدند کل را نمی‌توان تجزیه کرد، می‌گویند همه‌اش را باید رد کرد؛ و گروه دوم می‌گوید چون نمی‌توان اجزا را از هم تجزیه کرد، پس همه را باید پذیرفت. این دو نتیجه‌ی کاملاً متضاد، از آن فلسفه و بر مبنای اوّلیه برآمده است. من اسم این‌ها را گذاشته‌ام «تقی‌زاده‌های جدید». این‌ها البته مثل تقی‌زاده، آن‌طور لخت و عریان این حرف را نمی‌زنند که سیل دشنام نثارشان شود. خیلی ورزیده‌تر و آبدیده‌تر و محتاط‌ترند. امّا برای کسانی که با مغز کلمات آشنا هستند، مشخص است که در باطن، چیزی غیر از این نیست: «از مغز سر تا نوک پا باید فرنگی بشویم» این حرف آقای تقی‌زاده بود. او زمانی این حرف را گفت که بسیاری از این فلسفه‌ها نیامده بود و خیلی هم بی‌پروا و عریان گفت و البته رماننده بود. ولی عده‌ای همان حرف را میان لفافه‌ها و تعبیرات لطیف می‌پیچند که در ابتدا معلوم نیست، امّا نهایتاً همان مفهوم است که تکرار شده است. البته من کسانی را که می‌گویند همه‌ی غرب را باید بپذیریم، صادق‌تر می‌دانم. آن‌ها نفاق نمی‌کنند. آن تمدن را می‌پسندند و بعد هم می‌گویند جای آن نیست که ما بنشینیم و اخم کنیم و بگوییم بعضی‌هایش بد است و بعضی‌هایش خوب؛ چنین حرفی صحیح نیست و ما چنین اختیاری نداریم. باید همه‌اش را بگیریم و بپذیریم و وارد تاریخ غرب بشویم که تاریخ جهان است. مفرّی هم نیست و ما باید همراهی و همگانی بکنیم، و الاّ خودمان را بی‌جهت معطل کرده‌ایم و نیروهایمان را فرسوده‌ایم و نهایتاً هم به همان‌جا خواهیم رسید. پس «کل دیدن»، شاخصه‌ی سوم این نوع غرب‌شناسی است.

شاخصه‌ی چهارم، که شاید بسیار مهم‌تر هم هست، عبارت است از این که ما برای غرب، قائل به «ماهیت» باشیم. یعنی بگوییم روحی در باطن غرب است که همه‌ی آن‌چه در غرب و در تمدن غربی می‌گذرد، فرزندان آن روحند و برآمده‌ی از آن باطنند. پاره‌ای از این

مدعیان غرب‌شناسی در کشور ما ـ آن هم پس از انقلاب ـ آمده‌اند و گفته‌اند که ماهیت غرب، «اومانیسم» است؛ یعنی انسان‌پرستی، یعنی خدا کردن انسان. من البته انکار نمی‌کنم که در مغرب‌زمین، اندیشه‌ی اومانیسم، اندیشه‌ای فوق‌العاده قوی است و متفکرانی که انسان را بالاتر از همه‌چیز می‌دانند، کم نیستند. این اندیشه، اگر ابتدا مضمر و نهفته بود، در روزگار ما، در مکتب اگزیستانسیالیسم و امثال این‌ها، کاملاً آشکار شده و به صراحت ابراز می‌شود که انسان خداست و خدای دیگری وجود ندارد و بل‌که استدلال می‌شود که جمع بین خدا و انسان ناممکن است؛ یا انسان، یا خدا. استدلال هم استدلال اخلاقی است. می‌گویند اگر پای خدا در میان بیاید، انسان له می‌شود.

آدمی برای این که تام و تمام و سرفراز باشد، باید هیچ سایه‌ای بالای سرش نباشد؛ حتّی سایه‌ی خدا. زیرا اگر او آمد، ما کوتاه‌قد می‌شویم، ما فشرده می‌شویم، کوفته و له می‌شویم. پس باید همه‌ی این سایه‌ها و سقف‌ها را کنار زد. اگزیستانسیالیسم به وضوح تمام معتقد است جمع میان انسان و خدا ناممکن است. آدم تام*، یا انسان کامل، انسان بی‌خداست. انسان اگر با خدا شد، ناقص می‌شود. البته چنین فلسفه‌ای در غرب وجود دارد و طرفدارانی هم دارد. اندیشه‌های اگزیستانسیالیستی و فنومنولوژیستی جدید هم متأثر از این فلسفه است. امّا و هزار امّا، این که تاریخ مغرب‌زمین، فرزند این اندیشه است، از ناروا‌ترین حرف‌هایی است که می‌شود زد. اوّلین دلیلی که علیه این ادعا می‌توان اقامه کرد، این است که سخن بی‌دلیلی است. هیچ تاریخی را نمی‌توان به طور تک‌عاملی تحلیل کرد؛ از جمله، تاریخ فوق‌العاده پرتلاطم مغرب‌زمین را. ده‌ها عامل را می‌توان در آن‌جا نشان داد که همه همکاری کرده‌اند. آن هم ناآگاهانه، و چنین مجموعه‌ی فوق‌العاده شگفتی را به وجود آورده‌اند. این که کسی بگوید تنها یک عامل وجود دارد و آن عامل منشأ همه‌ی فلسفه‌ها، رمان‌ها، هنرها، تکنیک‌ها، و روابط انسانی بوده است، واقعاً دلیری زیادی می‌خواهد. این که می‌گویم دلیری، به این دلیل است که واقعاً چنین دلیری‌هایی در نوشته‌ها و گفته‌های برخی از اصحاب قلم بروز کرده است. یکی از همین آقایان، زمانی نوشته بود «غرب امروز در تمام رمان‌هایی که در مغرب‌زمین نوشته می‌شود، حضور دارد.» یعنی فی‌المثل، همین اندیشه‌ی اومانیسم در تمام رمان‌ها یافت می‌شود. من از ایشان پرسیدم آیا شما همه‌ی رمان‌های آن‌جا را خوانده‌اید؟ اصلاً مگر همه‌ی رمان‌ها در مغرب‌زمین هنوز نوشته شده است؟ مگر غرب تمام شده و پرونده‌اش بسته شده است؟ چه‌گونه می‌توان یک اندیشه را مبنا قرار داد و بر اساس آن، تاریخ آمده و نیامده و خوانده و نخوانده را تحلیل کرد؟ این که تنها یک مبنا و یک سرچشمه برای تاریخ مغرب‌زمین وجود دارد و همه‌چیز از دل آن جوشیده است، سخن فوق‌العاده واهی‌ای است و مگر جهالت آدمی موجب این جسارت شود. و الاّ اگر کسی بصیرت داشته باشد، هرگز چنین سخنان پرطمطراق و غیر قابل اثباتی را بیان نمی‌کند.

در این‌جا باید به صراحت بگویم که تحلیل تاریخ هر کشور، و از جمله تمدن مغرب‌زمین، که تاریخ فوق‌العاده غنی و پرشگفتی است، هیچ‌وقت با عامل واحد میسر نمی‌شود. شاید آرایی

---

* L'homme total

گسترده‌تر از این‌ها را مارکس در تحلیل ادواری خود از تاریخ مطرح کرد. ولی حتّی او هم که به مشرق‌زمین رسید، مجبور شد تبصره و استثنایی بزند و بگوید در این دیار، نوعی از استبداد وجود داشته، به نام استبداد شرقی، که معلول کم‌آبی بود و در اروپا این نوع استبداد وجود نداشته است. یعنی همین که آدمی کمی دایره‌ی تحقیق خود را وسیع‌تر و موضوع را گسترده‌تر کند، می‌بیند آن طرح و نقشه و الگویی که برای عالم داده، ده‌ها پارگی دارد که باید رفو کرد.

مارکس در مدت زیادی از عمر خود، فقط تاریخ اروپا را بررسی کرده بود و لذا، ادوار خاصی را در تاریخ اروپا ـ به غلط یا به درست ـ برشمرده بود و فکر می‌کرد می‌توان آن را به کل تاریخ جهان تعمیم داد. ولی همین که سفرنامه‌های پاره‌ای از کسانی که به شرق رفته بودند، و مخصوصاً خاطرات آن پزشک فرانسوی را که در هندوستان بود، خواند، رفته‌رفته متوجه شد که علی‌الظاهر، مشرق‌زمین احوال متفاوتی با مغرب‌زمین داشته و یکی از تفاوت‌های جدی‌اش ـ که از نظر او نادیده مانده بود ـ همین بود که مغرب‌زمین آب زیادی داشته، ولی مشرق‌زمین آب کمی داشته است و همین که در یک طرف آب زیاد و در طرف دیگر آب کم بوده، تأثیر عظیمی در کل تاریخ این‌ها گذاشته است؛ به طوری که نوعی از استبداد در مشرق‌زمین متولد شده که معلول کم‌آبی بوده است. این کم‌آبی، به یک قدرت مرکزی نیاز داشت تا این آب کم را میان همه تقسیم کند و اصلاً به همین دلیل، استبداد از نوع شرقی آن به وجود آمد و این نوع از استبداد، اصلاً در مغرب‌زمین مجال بروز و تولد نداشته است.

برای پدید آمدن تمدن غرب هم ده‌ها عامل وجود داشته است. این که عده‌ای بگویند همه‌چیز در غرب از دل اومانیسم پدید آمده، سخن عجیب و نامقبولی است. یعنی چه که علم یا فلسفه‌های مغرب‌زمین از دل اومانیسم آمده است؟ ما اگر یک گونه مکتب فلسفی در مغرب‌زمین داشتیم، می‌توانستیم بگوییم که چشمه یکی است و این‌ها همه فراورده‌ها و جوشیده‌های آن چشمه‌اند. ولی کجا این‌طور است؟ در غرب ده‌ها نوع فلسفه داریم. اتفاقاً در مشرق‌زمین، مکاتب فلسفی مختلف نداشته‌ایم.

مرحوم اقبال لاهوری، در کتابی به نام *سیر فلسفه در ایران*، که رساله‌ی دکترایش بوده، این سؤال را مطرح می‌کند که چرا در مشرق‌زمین، مکاتب فلسفی مختلف پدید نیامد؛ در حالی که در مغرب‌زمین این اتفاق رخ داد؟ ما در غرب، کانت داریم، هیوم داریم، هگل و دکارت داریم، این همه فلسفه‌های مختلف وجود دارد. ولی در مشرق‌زمین ـ خصوصاً در خطه‌ی اسلامی و در ایران ـ چند مکتب فلسفی است که فوق‌العاده به هم نزدیکند و همه‌ی آن‌ها تقریباً یکی هستند و مثل سه شاخه از یک درختند. از قضا در شرق، تنوع کمتر بوده است، ولی در غرب تنوع بسیار زیاد بوده است. این که کسی بگوید همه‌ی هنرهای غربی یک ریشه دارد، یا همه‌ی فلسفه‌های آن‌جا یک ریشه دارند، یا همه‌ی تئوری‌های علمی یک ریشه دارند، همه‌ی این نظامات سیاسی یک ریشه دارند، حرف نامقبول، بل‌که نامفهومی است. فقط کسی که می‌خواهد خود را از شر فکر کردن و تحلیل کردن خلاص کند، ممکن است چنین حرفی بزند و بگوید ما آن یک ریشه را پیدا کرده‌ایم و مخاطبمان هم آن است و به تمام این

ظهورات و تجلیات بعدی هم کاری نداریم. امّا انسانی که واقعیتی پیچیده را در برابر خود دارد، هرگز چنین شتاب‌زده و جاهلانه اظهار نظر نمی‌کند. یکی از به‌ترین علائم ضعف یک نظریه، این است که یک امر پیچیده را ساده کند. یعنی به یک مسأله‌ی فوق‌العاده پیچیده، جواب ساده‌ای بدهد. این یکی از به‌ترین نشانه‌های خامی یک نظریه است. به‌ترین نشانه‌ی خامی این است که مجموعه‌ای فوق‌العاده پیچیده را این‌طور در یک عامل خلاصه کنیم و بعد هم تکلیف خود را با او، به این راحتی معین کنیم. این تحلیل تک‌عاملی، در عین حال، یک شاخصه‌ی دیگر را هم از این غرب‌شناسی ادعایی در اختیار ما قرار می‌دهد و آن این است که طرفداران و قائلان به این نظریه، پروای حق و باطل ندارند. من مایلم در این نکته تأمل بیش‌تری شود. در نوشته‌های پاره‌ای از این نویسندگان، این مدعا وجود دارد که منطق ریاضی هم غربی است و بنابراین برافکندنی است و طردکردنی است. این سخن، یعنی این که هرچه غربی است، رد است و هر چیز که غربی نیست، پس قبول است. در کجای تاریخ ما چنین معیاری وجود داشته است؟ کدام حکیم اسلامی و کدام حکیم عاقل و فرزانه‌ای در عالم چنین معیاری داده است؟ هیچ معیاری را نمی‌توان جانشین معیار حق و باطل کرد. اگر کسی حق و باطل را هم دوره‌ای و مکانی و زمانی کرد، این به‌ترین برهان بر بطلان رأی اوست. ما باید به معیار حق و باطل توجه کنیم. این که رأیی از کجا آمده، نباید مطرح باشد.

شاخصه‌ی بعدی‌ای که من در برخی نوشته‌هایم هم آورده‌ام، عبارت است از خلط انگیزه و انگیخته. وقتی ما می‌گوییم انگیزه‌هایی در این عالم داریم، یعنی مقدماتی داریم که به نتایجی و انگیخته‌هایی منتها می‌شوند. ممکن است انگیزه‌ها بد باشند، امّا انگیخته‌ها خوب باشند. انفصال منطقی بین انگیزه‌ها و انگیخته‌ها وجود دارد. در تاریخ علم نوشته‌اند که فی‌المثل، رشد علم آمار، معلول هوس‌های قماربازان بود. عده‌ای قمارباز، چون کار آماری می‌کردند، به ریاضی‌دان‌ها مراجعه کردند تا آن‌ها قوانین شانس را برایشان درآورند و با دانستن این‌ها، بتوانند بیش‌تر برنده شوند. بسیار خوب؛ انگیزه‌ی قماربازان، یکی از محرک‌ها در رشد علم آمار بوده است. ولی علم آمار، به هر حال علم آمار است. کسی نباید بگوید چون این علم را قماربازها درست کرده‌اند، پس به درد خودشان می‌خورد و نجس و باطل است. چنین معیار و سخنی مورد قبول نیست. علم، علم است و محرک و انگیزه‌ی پدید آمدن آن، هرچه هست، خود باید مستقلاً مورد بررسی قرار گیرد. فرض می‌کنیم فلسفه‌ی کانت یا هگل، معلول اومانیسم بوده باشد. ولی این مسأله، دلیل نمی‌شود که این‌ها باطلند. اگر بناست اثبات کنیم این‌ها باطلند، باید برای بطلان آن‌ها حجت مستقل بیاوریم.

شاخصه‌های دیگری هم می‌توان برای این غرب‌شناسی ذکر کرد که من از ذکر آن‌ها فعلاً چشم‌پوشی می‌کنم. لبّ مطلب این است که در جامعه‌ی ما، کسانی غربی و غیر غربی را معادل حق و باطل گرفته‌اند. این معادله، خود باطل است. برای حق و باطل نمایاندن چیزی، باید به معیارهای مستقل مراجعه کرد. نکته‌ی دوم این که غرب، مجموعه‌ای است که اوّلاً یکپارچه نیست و ثانیاً چون یکپارچه نیست، به‌هیچ‌وجه با ما صرفاً مواجهه‌ی جابرانه ندارد. چنان‌که وظیفه‌ی ما در برابر او، فقط شیون کردن، بر سر زدن، گریه کردن، و ناله سر دادن

باشد، ما خیلی به‌تر می‌توانیم در برابر آن تصمیم بگیریم. یکی از مسائل بسیار مهم در جامعه‌ی ما، مسأله‌ی توسعه است. به همین دلیل هم کسانی که این‌گونه راجع به غرب بحث می‌کنند، مواجهه‌ی منافقانه‌ای با مسأله‌ی توسعه دارند. بالأخره معلوم نیست که ما توسعه را می‌خواهیم یا نمی‌خواهیم؟ آیا باید همین‌طور منفعل بنشینیم یا مسأله را تدبیر کنیم؟ درست است که توسعه ابتدا در جای دیگری پخته و پرورده شده است، ولی به هر حال، فعلاً مسأله‌ی ماست. فرق است میان این که ما عاجزانه، جاهلانه، و بی‌عملانه با آن روبه‌رو شویم، یا عاقلانه و مدبرانه. ما امروز مسأله‌ی بسیار مهمی در مواجهه‌ی با غرب داریم و آن همین است که آیا غرب، یک جبر است که در برابر ما قرار گرفته است، یا برای ما مجال مانوری وجود دارد؟

اینک، بعد از این مقدمه که کمی طولانی هم شد، لازم است توضیحی در باب آرای مرحوم شریعتی در باب غرب بدهم. مقدمه‌ی ما طولانی بود. امّا ذی‌المقدمه را کوتاه می‌کنم. مرحوم دکتر شریعتی، مثل هر متفکر دیگری، نمی‌توانست از مواجهه‌ی با غرب بگریزد. نمی‌توانست آن را نبیند یا اظهارنظرهای سست و ناسنجیده‌ای درباره‌ی آن بکند. مسأله‌ی غرب، مسأله‌ی جدی ما بوده و هنوز هم هست و خواهد بود.

پدید آمدن غرب جدید، حادثه‌ی بسیار مهمی است که در تاریخ بشر اتفاق افتاده و هیچ‌کس نمی‌تواند نسبت به آن بی‌اعتنا باشد. مرحوم دکتر شریعتی، البته بحث را این‌گونه که بنده مطرح کردم، مطرح نکرده است. اندیشه‌ی غرب‌شناسی او، کم‌وبیش، شبیه اندیشه‌ی مرحوم آل‌احمد است و در بسیاری از وجوه، با آن شباهت دارد. مرحوم دکتر شریعتی، رغبت چندانی نسبت به لیبرالیسم و دموکراسی مغرب‌زمین از خود نشان نمی‌داد و این را به صراحت، در همه‌ی سخنرانی‌ها و نوشته‌هایش ابراز می‌کرد. مرحوم دکتر شریعتی تا حدود زیادی، شیفته‌ی سوسیالیسم غربی بود*. او معتقد بود که اگر سوسیالیسم علاج تامّی برای آفات و مفاسد دموکراسی یا لیبرالیسم عنان‌گسیخته‌ی غربی نباشد، دست‌کم علاج نیمه و ناقصی هست. اندک عدالتی در سوسیالیسم وجود دارد که همان اندک نیز در لیبرالیسم یافت نمی‌شود. مرحوم شریعتی چنین نمی‌اندیشد که مغرب‌زمین، مجموعه‌ی واحدی است که تا مدتی روی خود را با سیلی کاپیتالیسم، و وقتی که دیگر این حیله مؤثر نیافتاد، با سیلی سوسیالیسم، سرخ نگه می‌دارد. از مجموع آرای او می‌توان استنباط کرد که آن کلیتی که بعضی به ماهیت غربی می‌دهند، برای او مطرح نبوده است و با وجودی که

---

* علاقه‌ی شریعتی به سوسیالیسم را می‌توان در این جملات او، به روشنی مشاهده کرد: «امروز می‌بینیم که چه‌گونه توانسته‌اند از نیرومندترین قدرت معنوی انسان، یعنی مذهب، برای مقاومت در برابر تحقق برابری و انقلاب ضد طبقاتی و ضد سرمایه‌داری و ضد مالکیت استثماری فردی استفاده کنند و نیز چه‌گونه توانسته‌اند خیلی از فلسفه‌های گوناگون و نظریات علمی را از جامعه‌شناسی گرفته تا بیولوژیک، برای محکوم کردن سوسیالیسم استخدام نمایند و چنین وانمود کنند که سوسیالیسم، یعنی رها کردن ارزش‌های اخلاقی، خداپرستی، آزادی، و معنویت.» (مآ۲، ص۱۶۵)

«سوسیالیسم برای ما، تنها یک سیستم «توزیع» نیست. بل‌که فلسفه‌ی زندگی است و اختلاف آن با سرمایه‌داری، در شکل نیست. اختلاف در محتوی است. سخن از دو نوع انسان است که در فطرت و جهت با هم در تضادند.» (مآ۱۰ ص۹۵)

شاید شریعتی تا لبه‌ی پرتگاه Personification و شخصیت‌بخشی به تمدن غربی هم رفته باشد، امّا می‌توانیم ادعا کنیم که در آن نیافتاد.

شریعتی غرب‌شناس بود، مورخ بود، و نکته‌سنجی‌های بسیار تیزی هم در باب غرب داشت. امّا انصافاً نوشته‌هایش از بسیاری از آفت‌ها که دیگران، فیلسوف‌مآبانه دچار آن شده‌اند، بری و عاری بود و چنین چیزهایی از نوشته‌های او غایب است و این حسن و کمال آرای اوست. مع‌الوصف، مرحوم شریعتی ناقد تمدن غربی بود. او ناقد بود و هیچ‌وقت این موضع انتقادی خود را کنار ننهاد. ناقد بود و به درستی هم بیان می‌کرد که نقد او متوجه کجاست. برای آشنایی با انتقادهای او، باید به بحث او در باب ماشین در اسیری ماشینیسم، درباره‌ی اسکولاستیسم جدید، و بحث‌های او در باب مشخصات قرون معاصر مراجعه کرد. در این‌جاها، آرای مرحوم دکتر شریعتی در بابر غرب و علاجی که او برای آن‌ها بیان می‌کند، بازیافته می‌شود که من مختصراً به بعضی از آن‌ها اشاره می‌کنم.

مرحوم دکتر شریعتی ماشین را خوب شناخته بود و البته این شناخت را احتمالاً از خود غربی‌ها گرفته بود. من این را در مجلس ترحیم مهندس بازرگان هم گفتم و این‌جا هم تکرار می‌کنم که غرب، یا مغرب‌زمین، یا تمدن غربی، چند قرن است که خود، خویش را نقد می‌کند و این نقطه‌ی قوت و سرّ بقای اوست. غرب تمدنی است که از خود غافل نیست. کثیری از روشن‌فکرهای وطنی ما، که خیلی حرف‌ها راجع به غرب می‌زنند، آن حرف‌ها را از خود غربی‌ها یاد گرفته‌اند. به‌ترین نقدها در باب مغرب‌زمین، در خود مغرب‌زمین صورت گرفته است. این تمدن، با نقد زندگی کرده، از آن تغذیه نموده، و با بحران کنار آمده است. خود این حرف که تمدن غربی در بحران است، سخنی است که در بحران است. تمدن غربی اصلاً چند قرن است که با بحران زندگی می‌کند. امّا این بحران‌ها را می‌بلعد و فربه‌تر می‌شود؛ مثل آن حیوانی است که مولانا نام می‌برد:

هست حیوانی که نامش اُشغُر است — او به زخم چون زفت و لَمتُر است
تا که چوبش می‌زنی به می‌شود — او ز زخم چوب فربه می‌شود*

مولانا می‌گوید جانوری است که وقتی چوب می‌خورد، چاق‌تر می‌شود و ضربه موجب استحکام او می‌شود. مرحوم شریعتی ماشین را خوب می‌شناخت. نقد بر ماشین را هم خوب می‌دانست. همین‌ها را هم از ادبیاتی که در خود مغرب‌زمین منتشر می‌شد اخذ کرده بود. به عنوان مثال، ژانک الول، کتاب مهمی در باب تکنولوژی و تکنیک دارد که در آن‌جا، شاخصه‌های دقیقی برای تکنیک برشمرده است و من پاره‌ای از آن‌ها را در مقاله‌ی «صناعت و قناعت» آورده‌ام و ارجاع هم داده‌ام. ماشین‌شناسی، ماشینیسم، نقد ماشین، نقد تمدن دید، و راهی که تمدن جدید می‌رود، موضوعاتی است که در مغرب‌زمین، به‌ترین منابع و مراجع آن را می‌توان پیدا کرد. این که ماشین «خودزاینده» است، این که ماشین دنبال تولید بیش‌تر است، این که ماشین ضدقناعت است و این که ماشین همه‌چیز را یک‌دست می‌کند، از اوصاف

---

* *مثنوی معنوی*، همان، دفتر چهارم، ابیات ۹۷ و ۹۸

ماشین است که غربی‌ها به آن توجه دارند. یکی از ویژگی‌های تمدن غربی این است که ماشینی است و ماشینیسم از آن‌جا آغاز می‌شود که آدمی کمال ماشین را کمال خود بپندارد و این همان حرفی است که شریعتی می‌زند. به عقیده‌ی او، از این‌جا به بعد، خود ماشین هم در اسیری ماشینیسم قرار می‌گیرد.

شریعتی تأکید می‌کند که با ماشین مخالف نیست؛ امّا با ماشینیسم، یعنی آن فرهنگ غلطی که سوار ماشین می‌شود، مخالف است و او از این‌جا دقیقاً راه خود را از دیگران جدا می‌کند.

فردی به نام محمّدعلی اکبری، پس از این که نوشته‌ی مرحوم شریعتی در باب «ماشین در اسیری ماشینیسم*» منتشر شد، نوشته‌ای را در ردّ و نقد آرای مرحوم شریعتی در همان دوران قبل از انقلاب و در دوران حیات مرحوم شریعتی منتشر کرد. او در این کتاب، نوشت که من می‌خواستم نام این کتاب را *نقد آرای دکتر شریعتی* بگذارم، بعد دیدم خود این، باعث ترویج آرای دکتر شریعتی می‌شود و بنابراین، اسم کتاب را اسم خیلی ساده‌ای گذاشتم: *بررسی چند مسأله‌ی اجتماعی*. او در این کتاب، آرای مرحوم شریعتی را نقد کرد و وقتی به مسأله‌ی ماشین و ماشینیسم رسید، شروع کرد به توضیح این که آقای دکتر شریعتی! شما از این که ماشین چه فوایدی دارد و چه خدمت‌هایی به انسان کرده است، غافلید. پاسخی که مرحوم دکتر به او داد، همین بود که من این مقدار را می‌دانم که مثلاً ماشین‌های پنبه‌پاک‌کنی چه خدماتی به انسان کرده‌اند و می‌کنند. ولی بحث بر سر این‌ها نیست. صحبت بر سر ماشینیسم است و آن فلسفه‌ای که حاکم بر ماشین شده است. همین سخن شریعتی نشان می‌دهد که رأی او در برابر آرای دیگرانی قرار داشت که معتقد بودند ماشین از فرهنگ ماشینی جدانشدنی است؛ یعنی همان رأی جبری و کلی‌گرایانه‌ای که معتقد بود اگر ماشین آمد، ناچار و به نحوی اجتناب‌ناپذیر، فرهنگ معینی را نیز با خود می‌آورد و از ماشینی شدن گریزی نخواهد بود. ولی رأی مرحوم شریعتی البته این نبود. بسیار هم به صراحت می‌گفت که ماشین در اسیری ماشینیسم افتاده است و باید ماشین را نگه داریم و آن را از اسیری ماشینیسم بیرون بیاوریم†. از این رأی شریعتی، به راحتی می‌توان دیدگاه کلی او را در باب غرب، استخراج کرد. کسی که چنین ادعا و رأیی دارد که ماشین را از اسارت

---

* شریعتی در این کتاب، از تفکیک میان ماشین و ماشینیسم می‌گوید: «اگر من از ماشینیسم انتقاد می‌کنم و به آن حمله می‌کنم، نه به خاطر این است که من با ماشین مخالفم یا این که (یک آقای روشن‌فکر متجددی علیه *اسلام‌شناسی* من کتابی نوشته و ثابت کرده که مثلاً برای مسافرت از مشهد به تهران، جت هم زودتر می‌رسد و هم راحت‌تر می‌رساند و هم اصلاً به‌تر است!)، حمله‌ی من به ماشینیسم و به سیانتیسم، به خاطر این است که ماشین نجات‌دهنده‌ی آدمی می‌تواند باشد... ماشین هر ساعتی را که از قید کار اضافی آزاد می‌کند، در اختیار خودم قرار می‌دهد و این بزرگ‌ترین نجات‌دهنده‌ی آدمی است. امّا ماشینیسم، یعنی قانونی که سرمایه‌داری و اصالت مصرف و فلسفه‌ی مصرف‌پرستی و سیستم تصاعد کاذب، در اسیر کردن آدمی در قید مصرف و معنا کردن انسان فقط در چارچوب «حیوان مصرف‌کننده» بر ماشین تحمیل کرده است.» (مرآ۲۵، ص۲۱۲)

† سخنان شریعتی در این باره، روشن و گویاست: «این اسمش ماشینیسم است، نه ماشین؛ و این است که حمله می‌شود. برای نجات ماشین است که به ماشینیسم حمله می‌کنم. به خاطر این که ماشین، نجات‌دهنده‌ی آدمی می‌تواند باشد و نیست و اسیرکننده و مسخ‌کننده‌ی او است و می‌تواند نباشد.» (مرآ۲۵، ص۲۱۲ و ۲۱۳)

ماشینیسم نجات داد، در حقیقت معتقد است که بسیاری از چیزها هست که می‌توان خودشان را نگه داشت؛ امّا هاله‌ای را که دورشان تنیده است، درید و کنار گذاشت. یعنی چنین نیست که محصولات مادی مغرب‌زمین، هر جا رفتند، تمام فرهنگ مغرب‌زمین را با خود ببرند. این در واقع، لبّ و مفاد اصلی سخن مرحوم دکتر شریعتی است. امّا راه‌حل مرحوم شریعتی در باب مسأله‌ی غرب چیست؟ مرحوم شریعتی کمتر به مسأله‌ی مفاسد غرب، که معمولاً در ذهن عوام بیش‌ترین تجلی را دارد، پرداخته است.

می‌دانیم که کثیری از مردم، درکشان از مغرب و از بدی غرب، بدی مفاسد غرب است و مفاسد غرب هم در نظر آنان خلاصه می‌شود در پورنوگرافی و صور قبیحه و فیلم‌های قبیح. چنین سخنان عوامانه‌ای نه در نوشته‌های مرحوم آل‌احمد پیدا می‌شود و نه در نوشته‌ی مرحوم شریعتی. مسأله‌ی شریعتی با مغرب‌زمین، مشکل هویت‌زدایی بود. از نظر او، غربی‌ها هویت ما را از ما می‌گیرند. بحث الیناسیون*، که در آثار مرحوم شریعتی جای وسیع و برجسته‌ای را به خود اختصاص می‌دهد، تماماً در همین رابطه است. یعنی از خود بیگانه شدن و خود را باختن. مرحوم شریعتی تعبیرات فوق‌العاده لطیفی در این مورد دارد. او می‌گوید: «روشن‌فکر شرقی از درد دیگران ناله می‌کند†.» این واقعاً تعبیر صحیح و به‌جا و گویایی از الیناسیون است. درد مال من نیست، امّا من ناله‌اش را می‌کنم. جوک را من نشنیده‌ام، امّا خنده‌اش را می‌کنم. یعنی تقلید محض، یعنی خودباختگی محض. کس دیگری چیز گفته و دلیل هم نیاورده، ولی من می‌گویم چون او گفته لابد درست است و تصدیقش می‌کنم. این خودباختگی و الیناسیون، به معنای واقعی کلمه است.

شریعتی انواع الیناسیون را توضیح می‌داد. امّا آن الیناسیونی که در مواجهه‌ی ما با غرب پدید می‌آمد، از نظر او بسیار اهمیت داشت. راه علاج پیشنهادی مرحوم شریعتی چه بود؟ «بازگشت به خویشتن» بود‡. بازگشت به خویش، یکی از آن سخنانی بود که شریعتی را آماج حمله‌های چپ‌گرایان مملکت ما کرد. گفتند او مرتجع است و بازگشت به خویش، تعبیر روشن‌فکرانه‌ی لطیف‌تری از همان ارتجاع است. شریعتی در نوشته‌های خود، مراد از بازگشت

---

* شریعتی بر مسأله‌ی الیناسیون تأکید فوق‌العاده‌ای داشت و معتقد بود او این مسأله را در ایران مطرح کرده است: «مسأله‌ی الیناسیون (Alienation) انسان، به عنوان یک فاجعه‌ی نوع انسانی در قرن حاضر مطرح است. این مبحث را برای اوّلین بار، من در ایران مطرح کردم... الینه شدن، یعنی بیماری‌ای که در آن حال، انسان خودش را آن‌چنان که واقعیت و حقیقت دارد حس نمی‌کند. بل‌که جن را در خود می‌یابد و می‌شناسد.» (مآ۲۵، ص۱۸۹)

† این سیاه‌پوست در آفریقا، این بربر در شمال آفریقا، این ایرانی و هندی در آسیا، هر کدام دارای گذشته‌ی خاصی و وضع حاضر خاصی هستند. امّا رنج‌هایی را در خود، به عنوان «رنج‌های خود» می‌یابند که رنج‌های بعد از قرون وسطی و پس از رنسانس قرن شانزدهم و بعد از نهضت روشن‌گری قرن هفدهم و بعد از سیانتیسم قرن هیجدهم و بعد از عصر ایدئولوژی‌های قرن نوزدهم و دنیای سرمایه‌داری پس از جنگ بین‌الملل اوّل و دوم است. (مآ۲۵، ص۲۰۲)

‡ امروز، سنگین‌ترین و حیاتی‌ترین رسالت روشن‌فکران کشورهای اسلامی، بیش از هر چیز، «بازگشت به خویشتن» و بازیافتن «شخصیت خویش» است؛ همچنان که غرب در آغاز ورود به شرق برای کوبیدن راه ورود و نفوذ خویش، پیش از هر چیز، ملت‌های شرقی را به دور کردن از خویش و به «بیگانه کردن با خویش» واداشت. زیرا روان‌شناسی علمی و تجربی نشانش داده بود که تا مرد شخصیت، اصالت، و ارزش‌های معنوی ویژه‌ی خویش را گم نکرده باشد، آسان رام نمی‌گردد و ابزار نمی‌شود و تن به هر کاری نمی‌دهد. (مآ۱۹، ص۳۶۵)

به خویشتن را توضیح داده است. امّا می‌توان گفت که یک نکته در نوشته‌های او غایب است. من فروتنانه می‌خواهم این نکته را اضافه کنم و البته در نوشته‌های خود نیز آن را آورده‌ام و در این‌جا یادآوری می‌کنم که ما مشکل بازگشت به خویشتن را به معنای دقیق کلمه، نمی‌توانیم حل کنیم و پاسخ اشکالات و اعتراضات مربوط به آن را به درستی نمی‌توانیم بدهیم؛ مگر این که قائل شویم به این که هویت، یک امر سیال است. اگر این سیالیت را در هویت قومی و هویت شخصی نپذیریم و وارد نکنیم، در آن صورت، بازگشت، به مفهوم بازگشت به سنت خواهد بود که می‌تواند نتیجه‌ای دوگانه و متعارض داشته باشد.

سنت، فوق‌العاده برای ما مهم است و به منزله‌ی تکیه‌گاه ماست. امّا سنت، با هر قومی که واجد سنت هستند، عملی دوگانه می‌کند. ما یکی از آن اقوامی هستیم که واجد یکی از قوی‌ترین سنت‌ها در تاریخ تمدن بشری هستیم. ما شخصیت‌های عظیم، کوبنده، و سهمگینی در تاریخ داشته‌ایم و این‌ها همه نقش خود را به طور نازدودنی بر تاریخ ما، بر روحیه‌ی ما، و بر حال و آینده‌ی ما، زده‌اند. اگر من و شما امروز این‌چنین هستیم، بدین خاطر است که چنان تکیه‌گاه مهمی داریم. امّا همین سنت، یک عملکرد دومی هم دارد و آن این که زنجیر پا هم می‌شود. یعنی سنت دو نقش دارد. هم تکیه‌گاه است و هم ما را میخ‌کوب می‌کند. حال چه باید کرد که تکیه‌گاه بودنش بماند؛ امّا زنجیر دست و پا نباشد؟ در برابر توسعه هم عیناً همین مسأله مطرح است. در سفری به مالزی، هنگام صحبت با یکی از روشن‌فکران مالزیایی، نکته‌ای را به او گفتم و او به سرعت تصدیق کرد. گفتم شما تصور نمی‌کنید دلیل این که سریعاً پذیرای توسعه شدید، این است که سنتی قوی ندارید؟ گفت چرا. حرف بسیار درستی است. گفتم شما چیزی ندارید، شما موم آسیایید ـ البته این تعبیر را به کار نبردم. خیلی لطیف‌تر گفتم که او را نرنجانم ـ وقتی آدمی موم باشد، آب باشد، راحت می‌توان او را در ظرف‌های مختلف ریخت. این از یک حیث خوب است. یعنی زنجیر بر دست و پا ندارد. امّا از یک حیث هم خیلی بد است. چرا که دیگر کسی نیست و همه‌ی هویتش در گرو ظرفی است که هر دم در آن ریخته می‌شود. امّا از آن‌طرف، اگر کسی واجد سنت قوی شد، به طوری که او را متحجر کرد، آن‌وقت دیگر با پتک هم نمی‌توان او را شکافت و شکست. یعنی انعطاف لازم از او ستانده شده است. قصه این است. یعنی ما در چنین وضعیت مهم بحرانی‌ای قرار داریم. از یک سو نباید آن سنت بسیار عزیز و محترم را از دست بدهیم و از یک طرف هم این سنت نباید بدل به زنجیر دست و پای ما بشود؛ به طوری که ما را همواره در گذشته نگه دارد و اجازه ندهد قدم از قدم برداریم.

مرحوم شریعتی وقتی می‌گفت بازگشت به خویشتن، همین مشکل را زنده و بیدار می‌کرد. بازگشت به خویشتن یعنی چه؟ یعنی در همان‌جایی که بودم بمانم و یک قدم هم به جلو حرکت نکنم؟ امّا اگر فرمان حرکت به جلو است، تا کجا می‌توانم بروم؟ شعاع حرکت چیست؟ معیار و میزان آن کدام است؟ ضابطه چیست؟ این است آن مسأله‌ی حساسی که در این‌جا باید به حلش نائل آمد. باید هویت را سیال کرد و آن را سیال دانست. ما باید با پاره‌هایی از هویت پیشین خود توبه کنیم. نباید همه‌ی آن‌چه را که بودیم، نگه داریم. هر روز

باید به دیده‌ی ناقدانه و شست‌وشوگرانه به سنت نظر کنیمم. ما در سنتمان ارزش‌های اخلاقی خوب داشته‌ایم و ارزش‌های اخلاقی بد هم داشته‌ایم. ما تکیه‌گاه‌های بسیار عالی داریم؛ تکیه‌گاه‌های واهی هم داریم. ما ملتی بودیم که در ظل شجره‌ی استبداد، قرن‌ها زیستیم. از طرفی، ما طایفه‌ای بوده‌ایم که تصوف و صوفی‌گری در میان ما بسیار رخنه کرده است و البته این‌ها اثر خود را بر ما گذاشته است و از طرف دیگر، یک فلسفه‌ی عقلانی محکم داشته‌ایم که این فلسفه‌ی عقلانی ما بسیار عالی است. فیلسوفان ما اگر هیچ کاری نکردند، یک کار نیکوی بسیار مهم کردند و آن این که چراغ عقلانیت را در این فرهنگ، روشن نگاه داشتند؛ تنور بگو ـ مگو، مباحثه، مشاجره، حجت آوردن و احتجاج را، که ما امروز به آن بسیار محتاجیم، گرم نگه داشتند. لذا، نتیجه‌ای که در مورد رأی مرحوم شریعتی می‌خواهم بگیرم، این است که شریعتی مسأله‌ی غرب را جدی می‌گرفت و مهم‌ترین نکته را در باب غرب، این می‌دانست که از ما سنت‌زدایی و هویت‌زدایی می‌کند، برای ما ازخودبیگانگی می‌آورد، فرهنگ ناروایی را بر ماشین مسلط می‌کند و علاج کار را هم در بازگشت به خویشتن می‌دانست.

چند پرسش و پاسخ:

• کدام پاره‌ی از غرب را باید پذیرفت و آن را وارد کشور کرد؟

من به این سؤال، در جایی مشروحاً و مستقلاً پاسخ داده‌ام و آن مقاله‌ای بود تحت عنوان «معرفت، مؤلفه‌ی ممتاز مدرنیسم»، که در مجله‌ی *کیان* درآمد و بعداً ضمن کتابی منتشر شد. این در اصل، سخنرانی من بود در سمیناری در خارج از کشور، تحت عنوان « Islam and the challenge of modernity»: «اسلام در برابر چالش یا کلنجار مدرنیسم» در آن‌جا کوشیدم تا توضیح دهم که ما مسلمین در این خصوص باید چه موضعی بگیریم و پس از آن، همین مسأله را مطرح کردم که عده‌ای که کل‌گرا هستند، ما را در برابر غرب، در موضع دشواری قرار داده‌اند. بعد برای حل مسأله توضیح دادم که کالاهای مغرب‌زمین دو دسته‌اند: کالاهای معرفتی و کالاهای غیر معرفتی و حساب این‌ها پاک از یکدیگر جداست. این تفکیک، تفکیک بسیار حیاتی و حساسی است. کالای معرفتی، یعنی علم و فلسفه. این‌ها خصوصیت مهم، ویژه، و ممتازی که دارند، این است که قابل نقدند و به دست من، شما، یا هر کسی که بیافتند، باید زیر و رو شوند، با معیارهای محکم سنجیده شوند، و اگر حق بود، باید آن‌ها را پذیرفت. یعنی ما در این‌جا اصلاً تقلید نداریم. بل‌که نقادی می‌کنیم. لذا، کالاهای معرفتی مغرب‌زمین، کاملاً قابل گزینشند.

کالاهای معرفتی، کالاهایی هستند که چاقوی نقد بر تنشان کارگر است و همین، آن‌ها را ممتاز می‌کند و قابل اخذ. این‌ها هر لازمه‌ای هم داشته باشند، آن لوازمشان هم مطلوب و مقبول است. زیرا اگر چیزی حق بود، لوازمش هم حق است. این نکته‌ی اوّل. بنابراین، من راه‌حلم همیشه این بوده است.

در سمینار توسعه هم این را عرض کردم که علم و توسعه، همرسرنوشتند. ما توسعه را از ارزش‌های توسعه‌ای نباید آغاز کنیم. از تکنیک و تکنولوژی نباید آغاز کنیم. از سیاست‌ها، آن هم سیاست‌های کلان حکومتی و غیره نباید آغاز کنیم. آن‌جا چاله‌های بسیار هست که عبور از آن‌ها بسیار دشوار است. نمی‌گویم قابل حل نیست. امّا چرا ما راه دشوار را انتخاب کنیم؟ باید از آن‌طرف که مستقیم‌تر، روشن‌تر، دفاع‌پذیرتر، و قابل‌عبورتر است عبور کنیم. راه‌حل و نقطه‌ی عزیمت این‌جاست. اگر خانه را می‌خواهیم آب و جارو کنیم، باید برای این میهمان آب و جارو کنیم. ما چند بار قصه‌ی مواجهه‌ی با غرب را آزموده‌ایم. ابتدا سیاستش را آزمودیم. در انقلاب مشروطه، مردم ما و نیک‌خواهان ما تصور می‌کردند که با حکومت مشروطه، می‌توانیم به بسیاری از خیرات و برکات دست پیدا کنیم.

خوب؛ البته آن آزمون، متأسفانه آزمون ناموفقی بود؛ یا به‌تر بگوییم، به نحو ناقص موفق بود. آن‌جا ما از سیاست آغاز کردیم؛ بعداً در دوران تمدن بزرگ و در عصر محمّدرضا شاه، خواستند از تکنولوژی آغاز کنند، توسعه را بیاورند، تکنیک را بیاورند، آخرین ماشین‌ها، مدرن‌ترین فراورده‌های مغرب‌زمین، به‌ترین و پیش‌رفته‌ترین کارخانه‌ها، جت‌ها، هواپیماها، تانک‌ها، کامپیوترها و... را بیاورند. امّا نتیجه‌ای نداد. چرا که این‌ها در واقع بذرهایی هستند که باید در خاک آماده‌ای کاشته شوند و الاّ خشک می‌شوند و از بین می‌روند. به‌علاوه، آن‌ها جای نقد ندارند و ما نمی‌توانیم در آن‌ها دست ببریم. وقتی یک ماشین را با اجزای پیچیده‌اش وارد می‌کنیم، فقط باید آن را مصرف کنیم و اگر هم خراب شد، کنارش بگذاریم و تازه‌تری بخریم. باری؛ برای مواجهه‌ی با غرب، باید از آن‌جا آغاز کنیم که بتوانیم لوازمش را، هرچه بود، بپذیریم و پایش بایستیم و آن، مسأله‌ی معرفت است. باید پذیرفت که به هر حال در این جهان، تصادف تاریخی‌ای صورت گرفته و در جایی، کسانی اسراری را کشف کرده‌اند، حقایقی را فهمیده‌اند که ما نفهمیدیم. ما غایب بودیم و دیر رسیدیم. ولی حالا که دیگر نمی‌توانیم خودکشی کنیم. به هر حال، این اسرار کشف شده‌اند و به کار همه‌ی ما می‌آیند و حقایقی هستند در این عالم، که خداوند به ودیعت نهاده و ما هر وقت که رسیدیم، باید آن را برگیریم. به‌علاوه، هیچ‌کس نگفته است که آن را دربست بپذیریم.

چه کسی می‌گوید هر فکری و هر عملی را باید دربست پذیرفت؟ تمام آن‌چه مرحوم شریعتی و دیگران در باب مواجهه‌ی با غرب گفته‌اند، در همین یک کلمه و یک جمله، خلاصه می‌شود: «تقلید بلاحجت، ممنوع». آن‌چه در مواجه‌ی با غرب ممنوع و مذموم است، تقلید بلاحجت است. و الاّ تقلید اگر با حجت باشد، که اصلاً دیگر تقلید نیست؛ آن اجتهاد است و بسیار میمون و ممدوح است. چه کسی می‌تواند آن را رد کند؟ قصه این است. لذا من این نکته را آن‌جا گفته‌ام که اگر باید راهی به جلو باز کرد، باید از این‌جا آغاز کرد. یعنی از نقطه‌ی معرفت:

نقطه‌ی عشق نمودم به تو هان سهو مکن
ورنه چون بنگری از دایره بیرون باشی

این آن نقطه‌ی اساسی است که باید کار را از آن‌جا شروع کرد. برای همین، بنده دانشگاه‌ها را مهم‌ترین مراکز در کشور می‌دانم؛ اساسی‌ترین مراکزی که نقد حیاتی این کشور و هر جامعه و فرهنگ و تمدنی به دست آن‌هاست. هیچ فرهنگی بر جهل بنا نشده است و اگر هم بنا شده، به راحتی با علم ویران می‌شود. نقطه‌ی آغاز تاریخ مغرب‌زمین، تحول دانایی آن‌ها بوده است و هر جای دیگر هم که تحول صورت بگیرد، نقطه‌ی آغازش تحول دانایی است. هیچ‌وقت زرق‌وبرق، زر و زیور، پرداختن به امور پیرامونی و بیرونی و تزئینی و حواشی و زواید، مجموعه‌ای را ماهیتاً عوض نمی‌کند. ماهیت می‌ماند و همان می‌شود که مرحوم شریعتی می‌گفت و میان تمدن و تجدد فرق می‌نهاد. می‌توان متجدد شد، یعنی کراوات زد، فرم مو و لباس، آرایش خانه و غیره را مشابه فرنگی‌ها کرد، امّا در باطن، وحشی و غیر متمدن بود. چون عوض کردن ظاهر که مؤونه‌ای ندارد، خرجی ندارد. بل‌که آدمی را مقلدتر و وحشی‌تر و بی‌سرمایه‌تر و فقیرتر هم خواهد کرد. باید از دانایی و آگاهی آغاز کرد؛ چرا که نقطه‌ی آغاز، نقطه‌ی گزینش و نقطه‌ی عزیمت، آن‌جاست.

• یکی از دوستان گفته‌اند که من در مقاله‌ی «صناعت و قناعت» گفته‌ام که ما باید در برابر تکنولوژی، اکل‌میته کنیم ـ این حرف درستی است که ایشان آورده‌اند ـ و گفته‌اند که حرف امروز تو با سخنان دیروزت منافات دارد یا نه؟

نه؛ ندارد. ما تا وقتی که واردکننده‌ی تکنولوژی هستیم، بذرش در میان ما کاشته نیست. ما خالقش نیستیم و واقعاً باید اکل‌میته کنیم. امّا از وقتی خالق و سازنده شدیم، دیگر ماییم و باید آن کاری را که می‌دانیم، بکنیم. ما اینک در موقعیتی هستیم که دیگری می‌سازد، دیگری قیمت می‌گذارد و می‌فروشد، و ما فقط خریدار و مصرف‌کننده‌ایم. در چنین وضعیتی، به‌ترین توصیه این است که هرچه زودتر، از مصرف‌زدگی بیرون بیاییم.

• پرسیده‌اند که آیا شما قبول ندارید روش‌های تجربی علم جدید، پایه در اومانیسم دارد؟

البته که بنده قبول ندارم. بنده اصلاً این حرف را نمی‌فهمم. یعنی چه که روش‌های علم تجربی ریشه در اومانیسم دارد! این روش‌های علم تجربی که از آسمان نیامده است. این عین همان چیزهایی است که در یونان قدیم بوده و حکمای مسلمان و حکمای فرنگ هم بحث آن را می‌کردند. تنها مسأله‌ای که پیش آمد، این بود که در مغرب‌زمین، از جایی به بعد، این روش‌ها به کار گرفته شد؛ نه این که آن‌ها روش را بر مبنای اومانیسم «اختراع» کردند. این حرف خیلی عجیب است.

مرحوم مطهری در دانشکده‌ی الهیات درس می‌داد و اصرار داشت اثبات کند روش استقرایی، نه کشف اروپایی‌ها، که کشف مسلمین بود. بل‌که او می‌گفت کشف قرآن بوده است. قرآن است که ما را به استقرا می‌خواند و اوّلین کتابی که شیوه‌ی استقرایی را مطرح کرد و به جد گرفت، قرآن بود. به‌علاوه، گیریم که این علوم از اومانیسم منشأ گرفته‌اند. آیا این علوم غلط هستند؟ اگر روش‌های علوم تجربی از اومانیسم سرچشمه گرفته باشد، به‌ترین

دلیل بر خوب بودن اومانیسم است. زیرا علوم تجربی موفق بوده‌اند. موفق بودن، شاخ و دم ندارد. همین لامپی که این‌جا روشن است، همین میکروفون و بلندگویی که کار می‌کند، همین ساختمانی که شما محاسبه‌ی مصالح کرده‌اید و ساخته‌اید، همین وسائط نقلیه‌ای که سوارش شده‌اید و به این‌جا آمده‌اید، همین بنزین و نفتی که از چاه استخراج شده و در آن ماشین ریخته‌اند که حرکت کند و شما را به این‌جا بیاورد، همه نشان‌دهنده‌ی توفیق علم تجربی است. این که روش‌های موفقی از اومانیسم نتیجه شده است، آیا دلیل بر شکست این روش‌هاست، یا دلیل بر آبادی اومانیسم؟ روشن است که چنین استدلالی غلط اس.

اومانیسم حکمی برای خودش دارد و علوم تجربی و روش‌های آن، حکمی دیگر. این‌ها را این‌چنین وصله و پینه کردن و کنار هم نشاندن و از یکی به دیگری پل زدن، درست نیست. به‌علاوه، همچنان که من در سخنانم گفتم، انفصال منطقی انگیزه از انگیخته را نباید از یاد برد. حالا اگر بپذیریم که علوم تجربی ریشه در اومانیسم دارد، می‌خواهیم چه نتیجه‌ای بگیریم؟ اگر ما از اومانیسم به علوم تجربی رسیدیم، حکم این‌ها جدا است. همان داستان قمارباز و علم آمار در این‌جا هم تکرار می‌شود. این که چیزی محرّک و انگیزه شود برای رسیدن به چیز دیگر، خود به خود اثبات نمی‌کند که اگر اوّلی بد است و دومی هم بد است و بالعکس. این‌ها همه مغالطه‌هایی است که صورت گرفته است.

• یکی از دوستان پرسیده‌اند که آیا به نظر شما بعضی از آفات و مضرات غرب، ضرورت منطقی خیرات و برکات او نیست؟ آیا فضایل اجتماعی بعضاً رذایل را به همراه ندارد؟

چرا؛ این از نکته‌هایی است که بنده البته در ضمن سخنرانی‌ام نگفتم و إن‌شاءالله روزی آن را توضیح خواهم داد. اگر کسانی بخواهند غرب را به دلیل این که مفاسدی دارد بکوبند، این حجتی علیه آن‌ها است. زیرا غرب محاسنی هم دارد. لذا، اگر کسی بگوید این تمدن به این مفاسد منتهی شده است، طرف مقابل هم می‌تواند بگوید خیر، به محاسنی هم منتهی شده است. این استدلال، واقعاً استدلال نارسایی است و به همین دلیل هم ما از این‌جاها شروع نکردیم. هر تمدنی این‌طور است. بدی‌هایی دارد و خوبی‌هایی دارد. به این ترتیب، نمی‌توان زیاد وارد بحث شد. به هر حال، ما باید تکلیف خود را در برابر آن تمدن روشن کنیم و اصلاً چه معنا دارد که ما می‌خواهیم درباره‌ی یک تمدن به طور کلی حکم برانیم و بگوییم بد است یا خوب است؟ یعنی چه؟ واقعاً در این‌جا یک امر واحد وجود ندارد.

شریعتی و فلسفه‌ی تاریخ*

موضوع مورد بحث ما، اندیشه‌ی فلسفی مرحوم شریعتی درباره‌ی تاریخ است. استاد گرامی، جناب آقای دکتر توسلی، در سخنانی که عرضه داشتند، به جای‌گاه «فلسفه‌ی تاریخ» در مجموع مدل هندسی دین‌شناسی مرحوم دکتر شریعتی اشاره کردند و این که یکی از پایه‌های ایدئولوژی اسلامی در فکر مرحوم شریعتی، فلسفه‌ی تاریخ است. شریعتی در بخش‌های مختلفی از آثار خود، در باب فلسفه‌ی تاریخ سخن گفته است که من می‌کوشم مجموع این پاره‌ها را کنار یکدیگر نهاده و یک رأی منسجم از آن ارائه کنم.

قبل از این که به آرای اختصاصی شریعتی درباره‌ی فلسفه‌ی تاریخ و فلسفه‌ی تاریخ اسلام برسم، لازم می‌دانم در مورد خود این فن و شاخه از دانش و محتوای آن، آن‌چنان که تاکنون هست، و یا تا زمان مرحوم دکتر شریعتی بوده است، چند جمله‌ای ذکر کنم تا مقدمه‌ای لازم و روشن‌گر برای بحث بعدی باشد.

فلسفه‌ی تاریخ، فنی است برای بررسی تاریخ از موضعی که علم تاریخ از آن موضع در تاریخ نظر نمی‌کند. یعنی اگر علم تاریخ برای بررسی تاریخ کافی بود، نیازی به فلسفه‌ی تاریخ نبود. کسانی که به فلسفه‌ی تاریخ رو آورده‌اند و چنین فنی را در کنار علم تاریخ پی‌افکنی کرده‌اند، انگیزه‌شان این بوده که علم تاریخ برای بیان آن‌چه در تاریخ می‌گذرد، کافی نیست. مورخان گفته‌اند اوّلین کسی که تعبیر فلسفه‌ی تاریخ را به کار برد، ولتر بود. امّا نزد ولتر، فلسفه‌ی تاریخ بدین معنای گسترده و نسبتاً تعریف‌شده و تدقیق‌شده‌ای که امروز وجود دارد، مطرح نبود.

فلسفه‌ی تاریخ نزد ولتر، عبارت بود از تحلیل تاریخ و عدم نقل خشک وقایع، خارج کردن تاریخ از نقّالی و وقایع‌نگاری صرف و رو آوردن به عوامل اجتماعی، برای به‌تر فهمیدن حوادث تاریخ.

شاید اوّلین کسی که بیش از هر فیلسوف دیگری در مغرب‌زمین، به پی افکندن و بنا نهادن فلسفه‌ی تاریخ نامبردار شد، فیلسوف مشهور آلمانی، فردریک هگل بود. هگل کسی بود که برای اوّلین بار، یک مکتب عظیم فلسفی در تاریخ عرضه کرد. امّا اگر بخواهیم به کسی که حتّی نسبت به او پیش‌روتر و پیش‌قدم‌تر محسوب می‌شود رو بیاوریم و ذکری از او کنیم، باید به سرزمین فرهنگی خودمان مراجعه کنیم؛ یعنی به عبدالرحمن بن خلدون تونسی، در قرن نهم میلادی. او را اوّلین فیلسوف تاریخ در فرهنگ اسلامی نامیده‌اند و این، لقب ناصواب و نادرستی نیست. ابن‌خلدون، نخستین کسی بود که به اندیشه و رشته‌ایبه نام فلسفه‌ی تاریخ نظر کرد. رأی او درباره‌ی فلسفه‌ی تاریخ، این بود که به صرف امکان عقلی داشتن چیزی، نمی‌توان آن را باور کرد و وجود و ورود آن را در تاریخ پذیرا شد. به عنوان مثال، این که

---

* این سخنرانی، در تاریخ ۱۹ خرداد ماه ۱۳۷۳ ایراد گردیده است.

انسانی چهار بال داشته باشد و یا در اندک زمانی، فاصله‌ی مکانی زیادی را طی کند، مطلبی نیست که عقل بر امتناع آن گواهی دهد. عقل فلسفی، وجود انسان بال‌دار را می‌پذیرد و آن را محال عقلی نمی‌داند. امّا یک مورخ نمی‌تواند چنین حوادثی را در ضمن تاریخ خود بیاورد. راهنمای دیگری برای مورخ لازم است تا وقایع تاریخی را با آن‌ها بسنجد و آن‌چه را می‌تواند تاریخی باشد و امکان وقوع عادی داشته باشد، در تاریخ بیاورد و آن‌چه را که نمی‌تواند، نیاورد.

ابن‌خلدون، به این معنا، فلسفه‌ی تاریخ را بنا کرد. فلسفه‌ی تاریخ ابن‌خلدون در حقیقت، نوعی جامعه‌شناسی نسبتاً عمیق است که به علم تاریخ ضمیمه شده و هم‌چون معیار و غربالی است برای سنجیدن نقل‌های تاریخی مورخام و جدا کردن آرای صواب آنان از آرای خطایشان. جهد ابن‌خلدون، اوّلین گامی بود که برای پی‌ریزی یک تاریخ‌نویسی علمی، توسط یک متفکر اسلامی برداشته شد. راه ابن‌خلدون تقریباً بی‌ره‌رو ماند و مورخان مسلمان، به استثنای اندکی، از مشی او پیروی نکردند و بعدها و در طی قرن‌های ۱۹ و ۲۰، ابن‌خلدون توسط اروپایی‌ها کشف گردید و آثار او به زبان‌های خارجی ترجمه شد و بعد از توجه اروپایی‌ها به آثار او بود که رفته‌رفته او در جهان عرب و بعد از آن در میان ما شناخته شد و اثر مهم که، که *مقدمه بر تاریخ* است، به فارسی درآمد. چند سال پیش، *مجموعه‌ی تاریخ* او نیز در شش جلد به فارسی منتشر شد. پس فلسفه‌ی تاریخ نزد ابن‌خلدون، نوعی تاریخ‌نگاری محققانه است کع در آن، شخص مورخ فقط بر صادق و کاذب بودن راوی تکیه نمی‌کند. فقط اعتماد خود را به این نمی‌نهد که گوینده‌ی خبر شخص معتمدی بوده است یا نه. بل‌که معیار دیگری را هم برمی‌گیرد که عبارت است از علمی به نام «علم عمران». ابن‌خلدون هم احتیاج به این علم را گوشزد کرد و هم این علم را بنا کرد و به منزله‌ی غربال و ترازوی سنجش فوق‌العاده مؤثری، آن را در اختیار مورخان قرار داد.

امّا فلسفه‌ی تاریخ به معنای جدید کلمه، آنی نیست که ما در نزد ابن‌خلدون می‌بینیم، یا حتّی در نزد ولتر که برای اوّلین بار ـ چنان‌که گفتم ـ تعبیر فلسفه‌ی تاریخ را به کار برد. فلسفه‌ی تاریخ به معنای جدید کلمه و در جهان جدید را باید سرچشمه گرفته از هگل دانست. در فلسفه‌ی تاریخ، ما طرحی برای تاریخ قائلیم و تاریخ را مجموعه‌ای می‌بینیم که اجزای آن با یکدیگر ارتباط دارند. هر حادثه‌ای به گزاف رخ‌دادنی نیست و آن‌چه رخ داده است، مطابق طرحی بوده که به نوبه‌ی خود، بر حوادثی که بعداً رخ خواهد داد، قیودی می‌نهد؛ به طوری که هر حادثه‌ای اجازه‌ی رخ دادن در آینده را نخواهد داشت و کار فیلسوف تاریخ عبارت است از کشف این طرح، و علاوه بر آن ـ اگر بتواند ـ پیش‌بینی نسبی حوادثی که در آینده رخ خواهند داد، و تا حدودی ترسیم منحنی مسیر تاریخ که از گذشته آغاز شده، حال را فرا می‌گیرد، و به آینده تعمیم می‌یابد؛ درست مثل شعری که شاعری می‌سراید. فرق است بین نثری که نویسنده‌ای می‌نویسد و شعری که شاعری می‌سراید. نثر بر دست و پای نویسنده قیدی نمی‌نهد و نویسنده در مقام بیان مراد خود، آزادی کامل دارد. امّا وزن، دست و پای شاعر را می‌بندد. سجع و قافیه، دست و پای او را می‌بندند و از حیث نگارش معنا و انتخاب کلام، آزادی او را می‌ستاند.

کلام موزون مقّفی و کلام منثور بدون سجع، شبیه دو نوع تفسیر از تاریخند. یک تصویر از تاریخ بشر این است که تاریخ مثل نوشته‌ای است که گویی خداوند می‌نویسد و او در انتخاب کلمات آزاد است و هر حادثه‌ای را در این تاریخ می‌تواند پدید آورد و از این منظر، هر کس در تاریخ، هر کاری می‌تواند بکند و ممکن است جهان و تاریخ، به هر سویی برود. هیچ قیدی بر حوادث تاریخ نهاده نیست، هیچ مسیری برای آن معین نشده است، هیچ طرحی بر تاریخ افکنده نشده است و حوادث، در نهایت آزادی، سیر می‌کنند و شخص مورخ این مسیر را می‌بیند و آن را آنچنان که باید، در کتاب خود نقل می‌کند.

فیلسوف تاریخ امّا چنین تصوری از تاریخ ندارد. این که چرا چنین تصوری ندارد و این پیش‌فرض را از کجا آورده است، کلام دیگری است. امّا به هر حال، چنین فرض و تصوری را دارد که تاریخ، گویی شعری است که خدا می‌سراید؛ نه کتاب منثوری که می‌نویسد. حوادث از پیش دست‌چین شده‌اند و هر حادثه‌ای در شعر تاریخ جا نمی‌گیرد. هر کلمه‌ای در کنار هر کلمه‌ی دیگری نمی‌نشیند و مجموعاً تاریخ، مجموعه‌ای بامعنا است. وقتی کسی به عنوان نویسنده، آزادی مطلق در مقابل انتخاب کلمات داشته باشد، نوشته‌ی او تقریباً بی‌معنا خواهد بود. یعنی حتّی اگر قید معناداری را هم بر کلمات نیافکند، هر کلمه‌ای را از هر جا بگیرد و در کنار کلمات دیگر بنشاند، نثری بلند بالا به وجود خواهد آورد؛ امّا درک معنا از آن، جز به تصادف ممکن نخواهد بود. ولی اگر بنا بر سرودن شعری باشد، هم معنا از آن استفاده خواهد شد و هم دارای وزن خواهد بود و این به منزله‌ی آن است که هر کلمه‌ای در آن شعر جا نمی‌گیرد.

فیلسوف تاریخ در معنای جدید فلسفه‌ی تاریخ، علی‌الاصول، ملتزم به چنین اندیشه‌ای است و چنین طرحی را برای تاریخ بشر قائل است. او معتقد است خداوند، یا هر نیروی دیگری، با نظارتی که بر تاریخ آدمیان دارد، به درستی تاریخ را چنان هدایت می‌کند و حوادث را چنان در آن می‌گنجاند یا پاره‌ای حوادث را چنان طرد می‌کند و اجازه‌ی وقوع و ورود نمی‌دهد که در سرانجام و پایان تاریخ، وقتی کسی به این مجموعه‌ی سروده شده نگاه نیکند، آن را یک غزل یا یک قصیده‌ی بلند و یک شعر موزون مقّفی خواهد یافت؛ شعری که کلمات آن به دقت گزینش شده و با میناگری در کنار هم قرار گرفته‌اند و بر مجموع آن‌ها، وزن و معنایی حاکم است. پس اندیشه‌ی طرح داشتن تاریخ و سروده شدن قصیده‌ی تاریخ تحت نظارت شاعرانه‌ی یک خالق مبدع، اندیشه‌ی اصلی فلسفه‌ی تاریخ است و همه‌ی کسانی که فلسفه‌ی نظری تاریخ را در این عالم پدید آورده‌اند و قائل به آن بوده‌اند، خواه تصریح کرده باشند و خواه نکرده باشند، کمابیش در پس ذهن خود چنین رأیی داشته‌اند.

این اندیشه در آثار هگل، بسیار آشکار است. یعنی هیچ شبهه‌ای نیست که او چنین طرحی را در بر تاریخ افکنده است. او معتقد است موجودی وجود دارد به نام روان مطلق، یا ایده‌ی مطلق، و این ایده‌ی مطلق، مثل طوماری در حال باز شدن است و با باز شدنش، تاریخ آدمیان رقم می‌خورد. ما آدمیان، قهرمانان، کارگزاران، پهلوانان، و دانش‌مندان، همه در حقیقت بازیگرانی هستیم که آن ایده ما را به بازی وا داشته است. ما نمی‌دانیم در تاریخ چه طرحی پیاده می‌شود و چه تصویری ترسیم می‌شود. امّا رفته‌رفته با کارهایی که می‌کنیم، یعنی

کارهایی که بدان‌ها گماشته می‌شویم، آن طرح و تصویر اعمال می‌شود و تحقق پیدا می‌کند. به این دلیل است که او فلسفه‌های تاریخ خود را «عقل در تاریخ» نامگذاری کرده است. به عقیده‌ی او، تاریخ عبارت است از حرکت یک موجود، به نام «ایده»، که او راه افتاده و کارهایی را به دست آدمیان صورت می‌دهد و طرحی را پی می‌افکند و تحقق می‌بخشد و این همان تاریخ است. یعنی در حقیقت، پراکندگی‌ای که ما در رفتار آدمیان می‌بینیم و تنوع عظیمی که در تاریخ هست و حوادث به ظاهر متزاحم و متعارضی که در آن وجود دارد، تحت ظلّ وحدت‌بخش یک طرح فلسفی در تاریخ، متحد می‌شوند و دست به دست هم می‌دهند و مثل یک نقاشی مینیاتور، اجزای مختلف خود را پیدا می‌کنند. این سخن هگل است و آن‌چنان که می‌دانیم، نظری است که ما نیز بین عارفانمان تقریباً داشته‌ایم. مترجم کتاب *عقل در تاریخ*، مرحوم حمید عنایت، بیتی از مثنوی را بر بالای دیباچه‌ی این کتاب نوشته و حقیقتاً به‌ترین انتخابی است که صورت داده است:

این جهان یک فکرت است از عقل کل
عقل چون شاه است و صورت‌ها رُسُل*

این اندیشه‌ی مولوی، همان اندیشه‌ی هگلی است و بل‌که اندیشه‌ی هگلی همان اندیشه‌ی مولوی است. چون ما می‌دانیم و شواهدی در دست داریم که هگل، اندیشه‌های مولوی را مطالعه می‌کرده است و در کتاب خود از او نام برده است و با آثار و آرای او کاملاً آشنا بوده است. یکی از مهم‌ترین آرای مولوی نیز همین است که «این جهان یک فکرت است از عقل کل». یعنی تصور ما باید این باشد که خداوند، که عقل کل است، فکری می‌کند و فکر او در خارج تجسم پیدا می‌نماید و این تجسم، همان تاریخ بشر است. بعد از هگل، کسانی به تعبیر خود، این ایده‌آلیسم هگلی را نپسندیدند و از نیروهای دیگری برای طرح بخشیدن به پراکندگی‌های تاریخ بشر و وحدت بخشیدن به تنوعات به ظاهر بی‌ارتباط با یکدیگر استفاده کردند. مشهورترینشان مکتب مارکسیسم است. امّا غیر از مارکسیسم، مکتب اشپینگلر و مکتب توین‌بی هم چنینند. مکتب‌های خرد دیگری نیز وجود دارد که این‌جا و آن‌جا پدید آمده‌اند و کوشیده‌اند تا فلسفه‌ای را در تاریخ به دست دهند.

طرح بخشی به تاریخ، رکن دیگری هم دارد؛ با این توضیح که ما در تفسیر رفتار آدمیان در جامعه و تاریخ، گاهی به رفتار تک‌تک آدمیان توجه می‌کنیم و در این صورت، هرگز نمی‌توانیم از پراکندگی نجات پیدا کنیم.

حقیقتاً هر انسانی، عالمی است و برای خود اندیشه‌ای، آرمانی، هدفی، حسرتی، و انگیزه‌هایی دارد. هر انسانی اگر به تمامی مورد توجه قرار گیرد، جهانی است افتاده در گوشه‌ای و انسان دیگری که در کنار او است، او هم جهان دیگری است و به‌هیچ‌وجه این جهان‌ها را نمی‌توان با هم یکی کرد. هیچ دو انسانی، نه به لحاظ ساختمان بیولوژیک و نه به لحاظ ساختمان روحی و نفسانی، به‌هیچ‌وجه با یکدیگر منطبق نیستند. این تفرق و تنوع

---

* *مثنوی معنوی*، همان، دفتر دوم، بیت ۹۷۹

وحشت‌ناک و عجیب و فوق‌العاده و تقلیل‌ناپذیر که میان آدمیان است، چنان است که اگر کسی بخواهد یکایک آدمیان را مورد مطالعه قرار دهد، به طور جاودان، در تفرق و تشتت باقی خواهد ماند و هیچ‌وقت نمی‌تواند این تفرقه را به جمعیت بدل کند و به یک قانون یا حکم کلی دست یابد. برای این که ما از این تفرق نجات پیدا کنیم، فیلسوفان تاریخ، جامعه‌شناسان، فیلسوفان علوم انسانی، و عالمان علوم انسانی، تدبیری اندیشیده‌اند و آن تدبیر این است که از مفاهیم جمعی استفاده کنند. من در واقع، به نحو تلویحی، سیر تاریخی اندیشه در علوم انسانی و تاریخ را در این‌جا بیان می‌کنم؛ بدون این که بخواهم وارد جزئیات فنی مسأله شوم و همه‌ی این‌ها را به عنوان مقدمه، ولی مقدمه‌ای ضروری، در میان می‌آورم.

زمانی علم انسانی، عبارت بود از مطالعه‌ی کلی آدمیان. امّا از جایی به بعد، علمای علم‌الاجتماع، مفاهیم جدید اختراع کردند تا به کمک آن‌ها، بتوانند از این نوع تنوع و تفرق فاصله‌ای که میان آدمیان است بگریزند و قانون بنا کنند. ما با مفهوم «فرهنگ» آشنایی داریم، که از رایج‌ترین کلمات در میان ما است. فرهنگ چیست؟ آیا فرهنگ عبارت است از افکار من، یا افکار کسی دیگر؟ حقیقت این است که فرهنگ افکار انسان‌ها، به حیث فرد بودن آن‌ها نیست. فرهنگ مفهومی جمعی است که تمام آدمیان یک کشور در ذیل آن قرار می‌گیرند. وقتی ما می‌گوییم «فرهنگ»، هیچ فرد خاصی را در نظر نداریم. فرهنگ، یک مفهوم اختراعی است. اختراع جامعه‌شناسان است. هیچ کسی فرهنگ را ندیده است. هیچ‌وقت قابل لمس نیست. به هیچ شخص منفردی هم قابل تحویل نیست. ولی چیزی است که واقعاً موجودیت و واقعیت دارد. وقتی ما می‌گوییم «تمدن»، غرض ما چیست؟ تمدن، فکر یا چیز منفردی نیست. یک مفهوم جمعی است که بنا کرده‌ایم و در درون آن و در ظلّ آن، انواع پدیده‌ها و آراء و آثار را جا داده‌ایم. یا وقتی می‌گوییم تورم، آن هم یک مفهوم جمعی است. یعنی این‌ها هیچ‌کدام به هیچ حادثه یا تک‌چیز اطلاق نمی‌شود. آن‌وقت در علوم انسانی، می‌کوشند تا به کمک این مفاهیم جمعی، حوادثی را که در جامعه و تاریخ رخ می‌دهد، تبیین کنند.

علوم انسانی از وقتی پا به مرتبه‌ی علمیت نهاد که توانست از سطح تحلیل‌های فردی دامن فراچیند و مفاهیم جمعی اختراع کند و این مفاهیم جمعی را به یکدیگر ربط داده، از درون آن‌ها قانون بیرون بیاورد. این قوانین، حکم اغلبی و اکثری دارد. یعنی چنین نیست که در جمیع موارد و درباره‌ی تک‌تک افراد، صادق باشند. ولی در اکثر موارد صادق، و به همین دلیل هم این علوم می‌توانند پیش‌بینی و نتیجه‌گیری کنند و بر اساس آن‌ها می‌توان به طور نسبی، برنامه‌ریزی اقتصادی و اجتماعی کرد. این کاری است که در علوم انسانی، مستمراً صورت گرفته است و می‌گیرد. مثلاً ما با مفهوم «طبقه» آشنایی داریم که در فلسفه‌ی تاریخ و جامعه‌شناسی مارکسیستی، متّکای اصلی است. ولی البته تنها متّکا نیست. هر دانشی از دانش‌های انسانی، واجد چنین مفاهیم جمعی است. در فلسفه‌ی تاریخ هم چنین مسأله‌ای وجود دارد. در فلسفه‌ی تاریخ هم مورخان کوشیده‌اند تا این قبیل مفاهیم جمعی را اختراع کنند و با استفاده از این مفاهیم کلی و بیرون آوردن علم تاریخ از دستان زید و عمرو، حوادث تاریخی را تبیین کنند.

به ابن‌خلدون برمی‌گردیم. مفهوم مهمی که او اختراع کرد، عبارت است از مفهوم «عصبیت»، که آن را می‌توان به طور مسامحه‌آمیز و اجمالی، به «همبستگی» ترجمه کرد. به عقیده‌ی او، عصبیت، محرک تاریخ است و کثیری از آن‌چه در تاریخ و اجتماعات رخ داده است، معلول چیزی است به نام عصبیت. امّا عصبیت چیست؟ آیا می‌توان این مفهوم را روی تک‌تک افراد پیاده کرد و گفت فلان کس عصبیت دارد یا ندارد؟

عصبیت، مثل یک نیروی جمعی اختراعی فرضی، در تاریخ راه افتاده و کار خود را انجام داده است. از فیلسوفان دیگری مثال بزنیم. می‌دانیم که هگل، مفهوم دیگری به نام عقل را اختراع کرد و از آن برای تبیین حوادث تاریخی کمک طلبید، یا توین‌بی ـ که شریعتی در فلسفه‌ی تاریخ خود از او بسیار یاد کرده است ـ مفهومی را طرح می‌کرد به نام «کلنجار»، که در تاریخ ظاهر می‌شود و سلسله‌جنبان حوادث می‌گردد*. اگر به سراغ مارکس نیز برویم، در آن‌جا نیز مفاهیمی چون ماتریالیسم تاریخی، طبقه، نیروی مولّد، و روابط تولید را داریم. تمام این‌ها مفاهیمی جمعی‌اند. یعنی پای تک‌تک افراد در میان نیست. بل‌که پاره‌ای موجودات کلی وجود دارند که صحنه‌گردان تاریخند.

این طرح فلسفه‌های بزرگ تاریخ در دوران ما است ـ که البته با درک ابن‌خلدون و ولتر فرق دارد ـ و قائم به دو ستون است: ستون اوّل این که تاریخ طرح دارد؛ مثل شعری که سروده می‌شود. و ستون دوم این که مفاهیم سترگ جمعی‌ای هستند که بی‌اعتنا به اراده‌ی آدمیان، صحنه‌گردان تاریخند. وقتی می‌گوییم طبقه، یعنی موجود عظیمی که وجود دارد و تاریخ را به جلو می‌راند و موافقت و مخالفت چند نفر ـ که در این طبقه وجود دارند ـ در اثرگذاری آن تأثیری ندارد؛ یا نیرویی به نام عصبیت وجود دارد و او در تاریخ، کار خود را می‌کند. در برابر چنین تحلیل‌ها و تصویرهایی از تاریخ، کسی نباید استثنائات را مطرح کند. چرا که تمام حیله‌ی فلسفه‌ی تاریخ در این مقام، این بوده است که گرفتار این استثنائات فردی نشود و تاریخ را به دست اراده‌های افراد و تمایلات آن‌ها نسپارد.

آشکارترین و آشناترین نوع این فلسفه‌ی تاریخ که ما آن را فلسفه‌ی نظری تاریخ می‌نامیم، همان بود که از طریق مارکسیسم در جهان منتشر شد و در کشور ما نیز بیش‌تر مورد بحث و گفت‌وگو قرار گرفت. تصوری که از فلسفه‌ی تاریخ در کشور ما و در ادبیات دینی و غیر دینی ما پدید آمد، علی‌الاصول، سرچشمه گرفته از تصوری بود که در مارکسیسم، از فلسفه‌ی تاریخ وجود داشت. چه، وقتی که مرحوم دکتر شریعتی فلسفه‌ی تاریخ می‌گفت و چه وقتی که مرحوم مطهری جامعه و تاریخ می‌نوشت، هر دو به این الگوی مارکسی نظر داشته و هر دو

---

* شریعتی، تئوری تهاجم و تدافع توین‌بی را مورد تأمل قرار داده است: «تاین‌بی معتقد است که تمام تاریخ بر اساس دو حالت «تهاجم» و «تدافع» حرکت دارد. این تهاجم و تدافع ـ که حالت جبری متوالی نیز هست ـ موجب می‌شود که نوعی فرهنگ و تمدن و جامعه به وجود بیاید، رشد کند، ضعیف و پیر شود، و در برابر تهاجم فرهنگ، جامعه، یا تمدن دیگر، نابود شود و بعد تمدن و جامعه و فرهنگ جدید، باز سیر خویش را به سوی رشد، کمال، و پیری و مرگ، طی کند و باز در برابر نیروی جوان و تازه‌ای قرار گیرد. این «تهاجم» و «تدافع»، هم علت و هم عالم حرکت تاریخ را نشان می‌دهد و هم خودبه‌خود شکل حرکت تاریخ را مشخص می‌کند.» (مآ۱۷، ص۵۱ و ۵۲)

ناقد این الگو در فلسفه‌ی تاریخ بودند. البته هر کدام دلیلی داشتند و هدف خاصی را دنبال می‌کردند. امّا در عین حال، فراورده‌ی آن‌ها در فلسفه‌ی تاریخ، مبتنی بر همان الگوی مارکسیستی بود. البته این چیزی نیست که تنها در کشور ما پدید آمده باشد. تقریباً هر جا که فلسفه‌ی تاریخ در جهان جدید به وجود آمد، به دلیل انتشار وسیع اندیشه‌ی مارکسیستی، مبتنی بر الگوی مارکسیستی بود. من برای این که به تنوع الگوها اشاره کرده باشم، شما را به کتابی که تحت عنوان *منطق ایمانیان در مارکسیسم* نوشته شده است، ارجاع می‌دهم. این کتاب قبل از انقلاب منتشر شد و کتاب محققانه‌ی خوبی بود. مؤلف این کتاب، طرح بسیار زیرکانه‌ای را مطرح کرده است و آن این که در زمان خود مارکس و در میان معاصران او، فلسفه‌هایی برای تاریخ وجود داشته و مارکس برای بنا کردن طرح فلسفه‌ی خود در تاریخ، بخش‌هایی را از تمام این مکاتب فلسفی وام گرفته است.

نویسنده در کتاب خود، به شعری از مرحوم حکیم سبزواری در باب فکر کردن اشاره می‌کند که:

الفکر حرکةٌ الی المبادی

و من مبادی الی المرادی

معنای این بیت این است که فکر کردن عبارت است از این که از وضعی که الآن داریم، حرکت کنیم به سوی مبادی و مقدمات، و بعد از مبانی حرکت کنیم به سوی مقصد و هدف. یعنی هر فکری دو حرکت است: یکی حرکت به سوی مبانی، و بعد حرکت از مبانی به سوی مراد. از نظر نویسنده، مارکس هم در مقام بنا کردن فلسفه‌ی تاریخ، چنین دو حرکتی را انجام داد. مارکس مرادی داشت و مراد او این بود که فلسفه‌ای حرکت‌آفرین در تاریخ بیافرینند تا به کار طبقه‌ی کارگر بیاید. لذا، حرکتی کرد به مبانی، یعنی به فلسفه‌های موجود تاریخ در زمان خود، و از آن‌جا حرکتی کرد به سوی مراد خویش؛ یعنی قسمت‌هایی را که می‌توانست از آن‌ها بگیرد، برگرفت و آن‌ها را با هم تألیف کرد و یک مکتب فلسفی در تاریخ به وجود آورد. این مکتب فلسفی مارکس، البته مبنای ماتریالیستی داشت. اساساً بنیاد مارکسیسم، بر «ماتریالیسم تاریخی» استوار است و کار او، یک تحلیل ماتریالیستی و فلسفی از تاریخ است. در این فلسفه‌ی تاریخ، آن‌چه مهم است، این است که برای تاریخ می‌توان قانون داد، می‌توان آن را پیش‌بینی کرد، و می‌توان طرح مادی تاریخ را ـ یعنی طرحی را که در تاریخ مادی خارجی پیدا می‌شود ـ کشف کرد و بر مبنای آن، آینده را تا حدودی پیش‌بینی نمود. باری؛ چنین رأیی در فلسفه‌ی تاریخ، وقتی وارد فرهنگ و کشور ما شد، تقریباً مورد الگوبرداری قرار گرفت و به قراری که خواهم گفت، کم و بیش فلسفه‌های دیگر تاریخ بر اساس آن‌ها ساخته شد*.

---

* من از یاد نمی‌برم که پاره‌ای از کسانی که تفکر اسلامی داشتند، وقتی می‌خواستند فلسفه‌ی تاریخی بنا کنند، طراحی‌شان این بود که می‌گفتند به جای دیکتاتوری پرولتاریا، که در پایان خواهد آمد، ما دیکتاتوری مستضعفین خواهیم داشت. یعنی لفظ و تعبیر را عوض می‌کردند، امّا معنا و انطباقات همان بود. یا به جای آن، جامعه‌ی بی‌طبقه‌ای که در پایان خواهد آمد و پیش‌بینی فلسفه‌ی تاریخی مارکسیستی است، ما، فی‌المثل، جامعه‌ی توحیدی را می‌گذاریم و یا به جای نیروهای دیگری که در تاریخ هستند، ما هم نیروهایی که نام‌های دیگری بر آن‌ها نهاده‌ایم می‌گذاریم و به این ترتیب، می‌کوشیدند که طرحی در فلسفه‌ی تاریخ بدهند.

امّا مرحوم دکتر شریعتی فلسفه‌ی خود را چه‌گونه پی‌افکنی کرد؟ آن‌چه که در آثار مرحوم شریعتی آشکار است، این است که او به وجود یک طرح در تاریخ قائل است و این نکته، به‌هیچ‌وجه مورد انکار او نیست. موضوع دیگر، که نکته‌ی غریبی در آثار مرحوم دکتر شریعتی است و لازم است مورد توجه قرار گیرد، این است که او به صراحت می‌گفت که وقتی می‌گوییم فلسفه‌ی تاریخ، برای این است که هنوز علم قطعی تاریخ نشده است و اگر علم قطعی شود، دیگر نام فلسفه بر آن نخواهیم نهاد. واضح است که این سخن شریعتی، نسب از مکتب اگوست‌کنت می‌برد. در مکتب فلسفی اگوست‌کنت، فلسفه فلسفه است. زیرا هنوز علمی تیره و تار است و مبنا و منهج روشنی ندارد و در آن، احکام با حدس و گمان ابراز می‌شود و دلیل محکمی پشت سرشان نیست.

از نظر کنت، تمام معارف بشری به سمتی می‌روند تا به علمیت برسند که آن‌جا روشنایی و نور است. ولی قبل از آن، مرتبه‌ی طفولیت، ظلمت، و تیرگی است که مرحله‌ای لازم در تاریخ است و باید این دوران تیرگی سپری شود تا ما به آن دوران روشنایی برسیم. این تعبیر Enlightement، که دوره‌ی روشنایی یا روشن‌گری در تاریخ اروپا است، دقیقاً به همین معنا است که اروپا از دوران ظلمت بیرون آمده است و Dark Ages، یا همان قرون وسطی و قرون ظلمانی، دوره‌ی قبل از روشنایی است. عین همین تقسیم‌بندی‌ای که در تاریخ غرب توسط اگوست‌کنت شده، در تاریخ معرفت صورت گرفته است. به این معنا که معرفت، بالضروره، می‌باید از تونل یک کانال ظلماتی عبور کند. پس از این که این دوران سپری شد و دوران روشنایی رسید، آن‌جاست که ما به علم می‌رسیم.

از نظر اگوست‌کنت، فلسفه «پیش‌علم» است. دوران طفولیت و کودکی علم است و وقتی علم شد و به علمیت رسید، ما فلسفه را رها می‌کنیم. دیگر به آن حاجت نداریم. بل‌که فلسفه، خودبه‌خود فرو خواهد مرد. چنین تعبیر غریب و قابل تأملی در آثار شریعتی در مورد فلسفه به طور عام، و فلسفه‌ی تاریخ به طور خاص، وجود دارد. امّا باید بدانیم که کسان دیگری که اصطلاح فلسفه‌ی تاریخ را به کار برده‌اند ـ خواه مارکس، خواه هگل، خواه توین‌بی، اشپینگلر، شیلر، و کسان دیگری که مرحوم شریعتی نیز از آن‌ها نام می‌برد ـ فلسفه‌ی تاریخ را به این معنا به کار نمی‌بردند. آن‌ها حساب علم تاریخ را از فلسفه‌ی تاریخ جدا می‌کردند. مرحوم شریعتی در این‌جا، آشکارا از مشی پوزیتیویستی اگوست‌کنتی پیروی کرده است و نامیده شدن فلسفه‌ی تاریخ را به فلسفه، نه به دلیل طراحی و مشخصاتی که گفتم، بل‌که به دلیل قطعی نبود و تیره بودن و تثبیت شده نبودن آن دانسته است.

نکته‌ی بعدی، درباره‌ی تعبیر «تقدیر علمی تاریخ*» است که شریعتی به کار می‌برد. این تعبیر، تعبیر جالب توجهی است. کلمه‌ی تقدیر، کلمه‌ای است که از فرهنگ اسلامی گرفته

---

* مراد شریعتی را از تقدیر علمی تاریخ، از این جملات می‌توان یافت: «مشیت الهی، که به شکل قانون علمی در طبیعت و در تاریخ حاکم است، و «تقدیر الهی»، که به شکل «تقدیر علمی» تجلی دارد...» (مرآ۱۹، ص۲۹۵) «تاریخ آفریننده‌ی «چه‌گونگی» انسان است [...] و نمی‌تواند بر عبث و بیهوده و تصادفی و بی‌جهت و فاقد علیت و وحدت عینی و حقیقت علمی باشد [...]. بنابراین، بررسی و مطالعه‌ی اقوا و جوامع و حوادث گذشته، خود تاریخ نیست. ←

شده و کلمه‌ی علمی، به معنای علم تجربی، کلمه‌ای است که متعلق به فرهنگ جدید است و معنای جدید را دارد. به نظر می‌رسد شریعتی در این نامگذاری، کوشیده است تا دو چیز را با هم جمع کند: یکی علمیت تاریخ، و دومی گره زدن آن با مفهومی به نام مفهوم تقدیر، که ما آن را در فرهنگ اسلامی داریم. در حقیقت، مرحوم شریعتی با این نامگذاری خواسته است نشان دهد، یا لااقل این معنا را افاده کند که همان چیزی که در معنای تقدیر نهفته است، در معنای جبر علمی و قانون‌مندی علمی هم نهفته است. در واقع، او خواسته است بگوید آن‌چه دین به نام تقدیر می‌گوید، همان چیزی است که فرهنگ جدید، تحت نام قانون‌مندی علمی، از آن نام می‌برد. اگر واقعاً نظر مرحوم شریعتی این باشد ـ که تقریرات بعدی و دیگر او، و نفس این نامگذاری هم دقیقاً به همین معنا دلالت می‌کند ـ آن‌وقت بنده باید عرض کنم که او در این نامگذاری و نظریه‌پردازی، میان دو سطح از معرفت، که یکی از معرفت فلسفی است و دیگری معرفت علمی و قانون‌مندی علمی، تمایز ننهاده و به نادرست، آن‌ها را با هم خلط کرده است.

ما دو نوع قانون‌مندی داریم: یکی قانون‌مندی فلسفی، و دیگری قانون‌مندی علمی. تقدیر، آن‌طور که در معارف دینی به ما رسیده است و تمام موارد استعمال این کلمه بر آن دلالت می‌کند، اگر بر معنایی دلالت کند، بر معنای جبر فلسفی تاریخ و قانون‌مندی فلسفی تاریخ است. قانون‌مندی علمی تاریخ، گرچه منافاتی با قانون‌مندی فلسفی تاریخ ندارد، امّا عین آن نیست و لذا، ترکیب تقدیر علمی تاریخ، به نظر ترکیب ناموزون و متناقضی می‌آید.

اینک می‌پرسیم چرا مرحوم دکتر شریعتی این کار را کرد؟ پاسخ شاید این باشد که با طرح و معنای خاص به فلسفه‌ی تاریخ دادن و فلسفه‌ی تاریخ را به معنای پیش‌علم گرفتن، غیر از این راهی نمی‌ماند. یعنی با عدم اعتقد به فلسفه‌ی تاریخ ـ با توجه به این که آن را مفهومی گذرا و میرا دانسته‌ایم ـ تنها تقدیر علمی تاریخ برای ما باقی می‌ماند و این راهی است که مرحوم دکتر شریعتی آن را پیمود.

نکته‌ی دیگری که باید در این‌جا بیافزاییم، این است که شریعتی به قانون‌مندی علمی تاریخ معتقد بود. یعنی او دقیقاً هدفی را که کسانی در علم تاریخ دنبال می‌کردند، دنبال می‌کرد. امّا او به یک مشکل واقف بود؛ یعنی همان مشکلی که مارکسیست‌ها هم داشتند و کوشیدند برای آن مفرّی پیدا کنند. مشکل این بود که قانون‌مندی یا جبر علمی ـ قانونی تاریخ را چه‌گونه می‌توان با اختیار آدمیان وفق داد؟ پیش از این، از مفاهیمی چون تمدن، فرهنگ، و طبقه، ویا دیدگاه که این‌ها اختراع شده‌اند تا به اراده‌ی فردی انسان‌ها بی‌اعتنا بمانند، یاد کردیم. اگر ما بخواهیم در مقام جامعه‌شناس و انسان‌شناس و تاریخ‌شناس، پای تک‌تک

← بل‌که نمونه‌های جزئی و عینی‌اند که مورخ از این طریق، می‌کوشد تا قوانین علمی تاریخ را کشف کند؛ قوانین علمی‌ای که هم انسان را می‌شناساند و جامعه‌ی انسانی را و کیفیت تکوین آن را، و هم حال و آینده‌ی نوع انسان و تقدیر تاریخ او را، و به‌خصوص به انسان آگاه ـ که تاریخ به او آموخته است که قوانین حرکت و تحول و تکوین جامعه و تمدن و نوع انسان کدامند و معلول چه عللی ـ این توانایی و شناخت را می‌دهد که با چه تکنیکی می‌تواند اراده‌ی خود را بر جبر علمی حاکم بر جامعه‌ی بشری و عوامل تحول و رشد و انحطاط و ارتقاء و رکود و انقلاب آن، آگاهانه تحمیل کند و با پی بردن به «تقدیر تاریخی» جامعه‌ی خویش، «تقدیر آزادی» خود را جانشین آن سازد.» (مآ۱۱، ص۷۶ و ۷۷)

اراده‌های افراد را به میان بیاوریم، به هیچ‌جا نمی‌رسیم، به هیچ حکم کلی‌ای نمی‌رسیم، و نمی‌توانیم قدم از قدم برداریم. تنها راه برای بنا کردن علم، این است که حیله و تدبیری پیدا کنیم تا گذارمان به این اراده‌ها نیافتد. امّا اگر این کار را کردیم و مفاهیم کلی را ارائه دادیم و سودای پیش‌بینی‌های قطعی را در سر پروراندیم، مشکلی پیش می‌آید و آن این که مسأله‌ی اختیار آدمیان را چه‌گونه می‌توانیم حل کنیم.

به یاد داریم که تروتسکی می‌گفت: «ای کارگران! ما پروزی را تصمیم گرفته‌ایم. برآمدن جامعه‌ی سوسیالیستی، مثل برآمدن آفتاب فردا ظهر، قطعی است.» و می‌دانیم که این مطلب او، برای برانگیختن کارگران به حرکت، بسیار مؤثر افتاد؛ چنان که مرحوم سید جمال‌الدین اسدآبادی هم در دفاعی که از قضاوقدر می‌کند، به این مسأله اشاره می‌کند و می‌گوید این به‌ترین نیروی محرک در پیکار بوده است. به هر حال، چه قضا و تقدیر بگوییم، چه پیروزی حتمی طبقه‌ی کارگر بگوییم، و چه پیش‌بینی علمی و جبری تاریخ، ماهیت امر یکی است و تأثیر نهایی آن در تهییج آدمیان و برانگیختن آن‌ها، بر عمل مؤثر در عرصه‌ی پیکار حیات، هیچ‌جای شبهه ندارد. ولی اگر در این میدان فاتح شدیم، در میدانی دیگر با مشکلی جدی روبه‌رو خواهیم شد. یعنی یک شبهه‌ی غول‌آسای فوق‌العاده نیرومندی در برابر ما سر بر خواهد آورد که عبارت است از غول شبهه‌ی جبر. چه‌گونه می‌توانیم آدمیان را به مبارزه دعوت کنیم، ولی پیشاپیش بگوییم که نتایج معین است؟ این چه دعوت کردنی است؟ این سخن عین جبر است و در آن، از اختیار خبری نیست. چرا که ما در حقیقت گفته‌ایم «می‌خواهی مبارزه بکن، می‌خواهی نکن، این نتیجه در تاریخ حادث خواهد شد.» این تعبیر «خواه‌ناخواه»، بسیار مهم است.

ما دو نوع پیش‌بینی داریم: اگر بگوییم که «اگر چنین کنیم، چنان خواهد شد و اگر چنین نکنیم، چنان نخواهد شد»، این پیش‌بینی مشروط است و در آن، «خواه‌ناخواه» هم وجود ندارد. امّا اگر بگوییم تاریخ، چه ما بخواهیم و چه نخواهیم، ما را به فلان راه می‌برد، به معنای این است که خود را با یک مشکل بسیار بزرگ روبه‌رو کرده‌ایم و آن مشکل این است که خود را در برابر غول تاریخ، دست‌بسته کرده‌ایم.

برای این که از عهده‌ی حل شبهه‌ی جبری برآییم، تدبیرهایی شده است. در نوشته‌های مرحوم شریعتی هم یکی از این تدبیرها آمده است* که بنده به ارزیابی آن می‌پردازم. تدبیر شریعتی چنین است: او می‌گوید آگاهی به قوانین علمی تاریخ، مثل آگاهی به قوانین علمی هر موجود دیگری است و فرقی با آن ندارد. ما به عنوان یک گیاه‌شناس، چنین نیست که

---

* از نظر شریعتی، مورخ: «... می‌کوشد تا قوانین علمی تاریخ را کشف کند، قوانین علمی‌ای که هم انسان را می‌شناساند و جامعه‌ی انسانی را و کیفیت تکوین آن را، و هم حال و آینده‌ی نوع انسان و تقدیر تاریخی او را، و به‌خصوص به انسان آگاه [...] این توانایی و شناخت را می‌دهد که با چه تکنیکی می‌تواند اراده‌ی خود را بر جبر علمی حاکم بر جامعه‌ی بشری و عوامل تحول و رشد و انحطاط و ارتقاء و رکود و انقلاب آن، آگاهانه تحمیل کند و با پی بردن به «تقدیر تاریخی» جامعه‌ی خویش، «تقدیر آزادی» خود را جانشین آن سازد و چنان که در گیاه‌شناسی و جانورشناسی و طبیعت‌شناسی با کشف قوانین حیات و حرکت بر آن‌ها مسلط می‌شود و به جای آن که مثل همیشه مقهور و مجبور جبر طبیعت باشد، جبر طبیعت را در اختیار و استخدام خود می‌کشد. با شناخت تاریخ، جبر تاریخ را مهار می‌کند.» (مآ۱۱، ص۷۷)

دست‌بسته در برابر گیاهی بنشینیم و بگوییم حالا که این گیاه قوانینی دارد و خواه‌ناخواه یک جورهایی خواهد شد و فی‌المثل میوه‌هایی خواهد داد و یا نخواهد داد، سبز خواهد شد و یا نخشک خواهد شد، پس ما هیچ‌کاره هستیم. چنین نمی‌کنیم. بل‌که با آگاهی و استفاده از قوانین گیاه‌شناسی، می‌توانیم به گیاهی طراوت بخشیم، یا آن را نابود کنیم.

پس این که بر یک مجموعه‌ای، قوانینی حاکمی است، به این معنا نیست که این قوانین دست ما را در عمل بسته است. شریعتی نمی‌گوید چون قوانین هست، پس ما باید منفعل در گوشه‌ای بنشینیم، چرا که قوانین کار خود را خواهند کرد و ما چه بخواهیم و چه نخواهیم، کار انجام خواهد گرفت. به اعتقاد او، وقتی ما هواشناس شدیم و دانستیم که هوا قوانینی دارد، در چه صورت باران می‌بارد، در چه صورت برف می‌بارد، در چه صورت گرم می‌شود، باد می‌وزد، و غیره، در آن صورت گاهی می‌توانیم باران مصنوعی هم ایجاد کنیم و یا اگر نشد، لااقل چتر در دست بگیریم. به هر حال، دست‌بسته نمی‌مانیم و تدبیر و علاجی می‌کنیم و هکذا در جمیع عرصه‌های علمی دیگر.

در تاریخ نیز، اگر ما قوانین حرکت تاریخ را دانستیم، می‌توانیم از جبر رها شویم. چرا ما بگوییم تاریخ به راه خود میودر و قوانینی بر آن حاکم است و به اراده‌ی ما بی‌اعتنا است؟ چرا به اراده‌ی من بی‌اعتناست؟ من قوانین تاریخ را به کار می‌گیرم و به پیروزی می‌رسم و اگر به کار نگیرم، شکست خواهم خورد. بنابراین، هم می‌توان قانون‌مند بودن حرکت تاریخ را منظور و قبول داشت، و هم می‌توان از آن‌ها به نحو مناسب استفاده کرد و به مقصود خود رسید.

به نظر بنده، این تدبیر، تدبیر ناموفقی است و پاسخ‌گوی مسأله نیست. چرا که اگر آن‌چه تحت عنوان تقدیر علمی یا جبری تاریخ گفته می‌شود درست باشد، ما از آن هیچ گریزی نخواهیم داشت و تعبیر جبر تاریخ، که در مکتب‌های مارکسیستی به وجود آمد، با هیچ حیله‌ای قابل رفع نیست؛ مگر این که پاره‌ای از مبانی آن عوض شود. در مورد تمثیل گیاه‌شناس و این که مواجهه‌ی ما با جبر تاریخ، مثل مواجهه‌ی گیاه‌شناس با قوانین گیاه‌شناسی است نیز باید گفت که این تمثیل غلط است. ما درباره‌ی درخت به این دلیل می‌توانیم قوانین مربوط به درخت را به کار گیریم که خودمان خارج از درختیم. ما موجوداتی هستیم غیر درحت. در برابر درخت می‌ایستیم، قوانین مربوط به درخت را کشف می‌کنیم، به آن‌ها آگاه می‌شویم، آن‌ها را به کار می‌بندیم، و به مقصد خویش می‌رسیم. ولی در تاریخ وضع ما این نیست. ما جزء درخت تاریخیم؛ نه بیرون از درخت تاریخ و ایستاده در برابر تاریخ و به کار گیرنده‌ی قوانین تاریخ.

ما خود در درون تاریخیم. ما مثل سلول‌های بدن یک گیاهیم؛ نه مثل آن زارع، یا آن باغبان و دهقانی که بیرون درخت می‌ایستد و نسبت به درخت اعمال نیرو و تصرف می‌کند. وضع ما در تاریخ این‌گونه نیست. ما درون تاریخ و عین تاریخیم. ما سلول‌ها و اجزای تاریخیم و قیاس ما با تاریخ، ناصواب است و مثل قیاس باغبان با درخت نیست. باغبان و درخت، دو موجودند. امّا ما و تاریخ دو موجود نیستیم. ما خود تاریخیم. تاریخ چیز دیگری غیر از رفتار ثبت‌شدنی ما انسان‌ها نیست. اگر انسان‌ها از بین بروند، خود تاریخ انسانی از بین رفته است.

نکته‌ی دیگری که در مورد فلسفه‌ی تاریخ مرحوم دکتر شریعتی می‌توان گفت، این است که آن فلسفه، برگرفته از اندیشه‌های اسلامی است. طراحی مرحوم دکتر شریعتی در فلسفه‌ی تاریخ، اقتباسی از یک داستان قرآنی* است. آقای دکتر توسلی بیان کردند که این داستان تاریخی را مرحوم دکتر شریعتی تأویل کرده و جنبه‌ی نمادین به آن داده است. حقیقت این است که باید درباره‌ی واقعیت چنین داستان‌هایی تأمل کرد. اصل داستان آدم در قرآن، به ظن بسیار قوی، جنبه‌ی نمادین دارد و پسران آدم، که هابیل و قابیل باشند، بالطبع، همین وضع را دارند. با واقعی دانستن این داستان، مشکلات زیادی به وجود می‌آید. بعضی خواسته‌اند از طریق سمبولیک دانستن این داستان، مشکلات را حل کنند و از میان بردارند. این که آیا واقعاً آدمی بوده ابلیسی، امر به سجده شده و آیا سجده تکوینی بوده یا تشریعی، بهشتی که آدم در او بود کجا بوده، آن آسمان کجا بوده، هبوط به چه معنا بوده است؟ برهنه شدنشان به چه معنا بوده است؟ خوردن از درخت ممنوعه چه معنایی داشته و... تمام این سؤال‌ها برای مفسران، مسأله و معضل بوده و آن‌ها کوشیده‌اند به نحوی آن‌ها را حل کنند. یک راه‌حل هم این بوده است که گفته شود این‌ها نمادین است و از چیزهای دیگر خبر می‌دهد.

مرحوم دکتر شریعتی، نه به دلایل قرآنی، بل‌که به دلیل پاره‌ای از نکات که در حکایت‌ها آمده است، هابیل و قابیل را نماینده‌ی یک طبقه و یک دوران دانسته است و فلسفه‌ی تاریخ را بر این مبنا بنا کرده است. او تضاد دیالکتیکی هابیل و قابیل را موتور محرکه‌ی تاریخ و مبدأ فلسفه‌ی تاریخ خود می‌داند. من این را البته بیان تمثیلی زیبای خیلی خوبی می‌دانم و اگر از حیث تفسیری، اشکالی بر مرحوم دکتر شریعتی نگیریم و نمادین بودن این داستان را بپذیریم، به کار بردن این تعبیرات و آن‌ها را به صورت دو نیروی جاری در تاریخ بشری دانستن نیز بدون اشکال است و جای مناقشه ندارد. امّا مطلب این است که این طراحی در فلسفه‌ی تاریخ، چندان کار چشم‌گیری نیست. یعنی نتیجه‌ی زیادی به ما نمی‌دهد. در واقع، هابیلی‌ها یعنی خوب‌ها، و قابیلی‌ها یعدی بدها. تاریخ، صحنه‌ی نبرد بدان و خوبان است. به قول مولوی:

انبیاء با دشمنان برمی‌تنند — پس ملائک رب سلّم می‌زنند
کین چراغی را که هست او نور کار — از پف و دمهای دزدان دور دار
دزد و قلاب است خصم نور بس — زین دو ای فریادرس، فریاد رس†!

این که در تاریخ، انبیاء با دشمنان برمی‌تنیدند و بدان با خوبان در مجادله‌ی دائمی بودند، نکته‌ی نیکویی است و شریعتی، البته دو نام قرآنی ـ اسلامی هم انتخاب کرده و بر این نزاع نهاده است. امّا این سخن، اوّلاً نکته‌ی زیادی را نشان نمی‌دهد. دوم این که با فلسفه‌ی تاریخ دکتر شریعتی هم ناسازگار است. طراحی فلسفه‌ی تاریخ، آن‌طور که شریعتی به ما نشان می‌دهد، برای پیش‌بینی در تاریخ و داشتن قوانین علمی تاریخ است. با گفتن این که هابیلیان

---

* قصه‌ی آدم را نگاه کنید! در قصه‌ی آدم، سخن از یک نوع انسان است [...] امّا تاریخ را از کجا می‌شناسیم؟ از کجا شروع می‌شود؟ از جنگ قابیل و هابیل [...] قصه‌ی هابیل و قابیل «فلسفه‌ی تاریخ» را نشان می‌دهد. (مرآ۱۶، ص۵۱)

† *مثنوی معنوی*، همان، دفتر چهارم، ابیات ۲۷ تا ۲۹

و قابیلیان داشته‌ایم و این‌ها در جنگ و جدال ابدی بوده‌اند و حتّی با گفتن این که نهایتاً هابیلیان به پیروزی خواهند رسید، نکته‌ی چندانی درباره‌ی تاریخ نمی‌آموزیم* و برای ما در مورد تاریخ، پیش‌بینی علمی چندانی میسر نخواهد شد. این طرح در مورد این که در کجا، چه جامعه‌ای، چه دوره‌ای از تاریخ، چه کسانی پیروز خواهند شد یا نخواهند شد، چه ادواری در تاریخ خواهیم داشت، چه مسیری طی خواهد شد، ساکت است. من نمی‌گویم این طرح را نباید ارائه کرد. بل‌که می‌گویم نسبت به آن تصویری که مرحوم شریعتی، خود از فلسفه‌ی تاریخ داده بود، این طرح ناقص است. مگر این که مطابق تعبیرات خود او، بگوییم این هنوز فلسفه‌ی تاریخ است؛ یعنی قطعیت ندارد و تیره است. یعنی هنوز جواب روشن به ما نمی‌دهد، باید منتظر ماند تا کس دیگری در تاریخ، این طراحی هابیل و قابیل را علمی کند، یعنی به جایی برسد که شکل یک قانون قطعی تاریخی پیدا کند و از دل آن بتوان پیش‌بینی‌های روشن تاریخی را بیرون کشید. مگر چنین سخن گفته شود. وگرنه در شکل کنونی، دست‌آورد چندانی برای ما نخواهد داشت.

امّا شریعتی توحید را هم مبنای فلسفه‌ی تاریخ اسلامی دانسته است و با بحث توحید، ابعاد دیگری به فلسفه‌ی تاریخ داده است.

اساساً یکی از حرف‌های مهم و برجسته‌ی مرحوم شریعتی، که بر آن تأکید بسیار داشت، این بود که توحید، فقط یک ایده‌ی کلامی و فلسفی ـ اعتقادی نیست. یعنی صرفاً به این معنا نیست که خدا یکی است و دو تا نیست؛ چنین تعبیری، ساده کردن اندیشه‌ی توحیدی است. توحید، تجلیات اجتماعی، تاریخی، و روانی دارد. ما تاریخ توحیدی و غیر توحیدی داریم. جامعه‌ی توحیدی و غیر توحیدی داریم. توحید را باید در جامعه و تاریخ نیز جست‌وجو کرد. توحید فقط امری ذهنی نیست که بگوییم بعضی اعتقاد دارند خدا یکی است و برخی مشرکند و عقیده دارند چند خدا وجود دارد و بعضی هم اصلاً بی‌خدا هستند. توحید باید تجلی و انعکاس بیرونی داشته باشد. این سخنی است که شریعتی، به کرّات می‌گفت و سعی می‌کرد آن را در تاریخ اعمال کند. او معتقد بود زیربنای تاریخ، توحید است†. به این معنا که اوّلاً تاریخ از جامعه‌ی بی‌طبقه و بی‌تمایز و بی‌تفاوت آغاز شده. یعنی از توحید آغاز شده است. و ثانیاً ـ این را ایشان نگفته، ولی منافاتی هم با اعتقادش ندارد ـ از اعتقاد توحیدی هم آغاز شده و شرک هم بر اجتماعات و هم بر اعتقادات عارض شده است. یعنی شرک بر توحید مقدم نیست؛ نه از لحاظ اعتقادی و نه از لحاظ اجتماعی. بل‌که نسبت به آن ثانوی است. به سخن دیگر، جوامع و آدمیان، ابتدا با هم نزاع نداشتند و امت واحده‌ای بودند ـ «کان النّاس امة

---

* ستم‌ها، جنایت‌ها، ظلم‌ها، همه داستانی و حادثه‌ای و نیمه‌تمام در تاریخ بشر است. این داستان به سود عدالت و حقیقت و به زیان ستم و فساد و پلیدکاری پایان خواهد پذیرفت. این اعتقاد من است. (مرآ۱۹، ص۲۹۲)؛ تا آخرالزمان، و آن هنگامی است که قابیل بمیرد و نظام هابیلی، بار دیگر استقرار یابد. (مرآ۱۶، ص۶۲)

† توحید، به عنوان فلسفه‌ی تاریخ و به عنوان یک جبهه‌گیری معین در حرکت تاریخ و در نبرد مستمر تاریخ بشری مطرح است. (مرآ۱۶، ص۱۴۱)؛ توحید اسلام [...] به عنوان یکی از پایه‌های فلسفه‌ی تاریخ است. (مرآ۱۹، ص۳۱۶)

واحدة*» ـ امّا بعدها فرقه‌فرقه شدند. این اختلافات نژادی و طبقاتی و مالکیتی و غیره، بعدها در میان مردم افتاد. لذا، زیربنای اجتماعات، به لحاظ مبدأ، توحیدی است و شرک عارض آن است و در نهایت هم به توحید منتهی خواهد شد†.

سخن دیگر شریعتی آن است که شرک اعتقادی، روبنای شرک اجتماعی است. یعنی وقتی در جامعه‌ای شرک افتاد و بین طبقات و مردم اختلاف به وجود آمد، این تفرق، رفته‌رفته باعث می‌شود آدمی بگوید که لابد در اداره‌ی جهان هم چند نفر دخالت دارند و بدین‌ترتیب، چندخدایی، تئوری مقبولی می‌شود. این هم عنصر دیگری است که در طراحی فلسفه‌ی تاریخ مرحوم دکتر شریعتی. در باب این که توحید، به لحاظ اعتقادی مقدم بر شرک بوده است، تمام معارف دینی مؤید رأی مرحوم شریعتی است. و در این که توحید اجتماعی، یعنی امت واحد بودن، مقدم است بر فرقه‌فرقه شدن آدمیان، این مقدار را هم می‌توانیم بپذیریم و این رأی، مؤید است به تأییدات دینی و قرآنی. امّا این که شرک اعتقادی روبنای شرک اجتماعی و تاریخی است‡، این یک ایده‌ی تجربی است و یک نظریه‌ی فلسفی نیست و باید آزمون تاریخی شود تا معلوم شود از آزمون تجربی و تاریخی پیروز بیرون می‌آید یا نمی‌آید.

چند پرسش و پاسخ:

• شاید این‌گونه مطلق سخن گفتن درباره‌ی فلسفه‌ی تاریخ چندان مبتنی بر واقع نباشد. آیا فکر نمی‌کنید اعتقاد به یک ایده‌ی بینابین که هم به رأی شما نزدیک باشد و هم دربرگیرنده‌ی اعتقاد دکتر شریعتی، مورد قبول باشد و واقعیت را به‌تر منعکس کند؟

من اوّل داستانی را برای شما نقل کنم و بعد توضیحی درباره‌ی پاسخ این سؤال بدهم. به یاد دارم یکی دو سال مانده به انقلاب، در خارج از کشور که بودم، انجمن‌های اسلامی، مجمع و نشست سالانه‌ای داشتند و بنده هم در آن مجمع شرکت داشتم. از قضا، در آنجا هم بحث فلسفه‌ی تاریخ مطرح بود و بنده هم نکاتی را آنجا گفتم. یکی از سؤالاتی که یکی از برادران در آنجا پرسید و من به یاد دارم و برای توضیح مباحث امروزمان هم مناسب است، این بود که این فلسفه‌ی تاریخی که ارائه می‌دهید، به درد داخل زندان‌ها هم می‌خورد، یا برای بیرون زندان‌ها است؟ آن موقع، بسیاری از جوانان مسلمان و انقلابی و دوستدار مرحوم دکتر شریعتی، در زندان به سر می‌بردند و به یک فلسفه‌ی تاریخ معتقد بودند که در زندان‌ها راهنمای عمل آن‌ها بود و به مبارزات آن‌ها امید می‌داد و او از من می‌پرسید که آنچه من می‌گویم، منطبق بر آن فلسفه‌ی تاریخ است و به آن کار می‌آید یا نمی‌آید؟ مرحوم دکتر

---

* قرآن کریم، سوره‌ی بقره، آیه‌ی ۲۱۳

† تاریخ نشان می‌دهد که در پس همه‌ی این شرک‌ها، توحید نهفته است. (مرآ۱۶، ص۲۲۸)

‡ شرک در همه‌ی اشکالش: بت‌پرستی، پرستش انواع، چندخدایی، تثلیث و ثنویت، انعکاسی بوده است از شرک تاریخی. (مرآ۱۶، ص۲۳۲)؛ خدایان شرک تجلی خواجگان شرکند. آن‌ها در آسمان پرتو و انعکاسی از خدایان زمینند که در زمین و در رابطه‌ی با مردم، بدان وسیله تکثیر و توجیه می‌شوند. (مرآ۱۶، ص۲۳۵)

شریعتی خود در آثارش به این نکته توجه داشت و در پاورقی یکی از کتاب‌هایش آورده است که من به اندیشه‌های فلسفی مربوط به تاریخ، آن‌هایی که صرفاً فلسفی است، کاری ندارم. من تا حدودی اهل اصالت عمل و پراگماتیست* هستم. امّا نه آن پراگماتیستی که ویلیام جیمز می‌گوید. قدری با آن فرق دارد و من بیش‌تر به آن‌چه که نتیجه‌ی عملی می‌بخشد توجه دارم؛ نه به بخش‌های نظری محض. این نظر مرحوم شریعتی است. امّا بنده می‌خواهم شما به این توجه کنید که هیچ‌وقت در برابر اندیشه، آسان‌گیر نباشید؛ از هر کسی می‌خواهد باشد. این اوّلین شرط محقق بودن است. ما نسبت به مرحوم دکتر شریعتی، نهایت احترام را می‌گذاریم. امّا محترم بودن کسی، جای برهان را نمی‌گیرد و جای خالی استدلال را پر نمی‌کند.

مرحوم دکتر شریعتی طرحی در فلسفه‌ی تاریخ داده‌اند. آن طرح کم و بیش همین چیزی بود که من در این محضر بیان کردم و در یک سخنرانی یک ساعته یا دو ساعته، بیش از این نمی‌توان گفت. نکته‌ای که باید متذکر شوم، این است که در مسائل عقلی و علمی، حد وسط وجود ندارد. پیشنهاد حد وسط مبتنی بر فلسفه‌ی نادرست است. حد وسط، مخصوص امور عملی و اخلاقی است؛ نه امور عقلی. ما در امور عقلی نمی‌توانیم بگوییم کسانی که به خدا معتقدند، کمی راست می‌گویند و کسانی هم که معتقد نیستند کمی راست می‌گویند. این نمی‌شود که شعار دهیم حزب ایران نوین پاینده باشد یک کمی هم حزب مردم زنده باد! در مقام مباحث عقلی، مرزبندی‌های دقیق استدلالی وجود دارد و حد وسط نداریم.

در مورد تئوری مرحوم دکتر شریعتی در باب فلسفه‌ی تاریخ نیز معتقد به رعایت اصل حد وسط نیستم و نظر خود را به صراحت ابراز کردم. باز هم می‌گویم تئوری فلسفه‌ی تاریخ مرحوم دکتر شریعتی، تئوری نامنقّح و مشوشی است. او هیچ دستگاه منسجمی در این باب ارائه نکرده است. قسمت‌هایی از سخنان او، البته محکم است. ولی تقریباً ثمره‌ی عملی ندارد و قسمت‌هایی هم که می‌تواند ثمره‌ی عملی داشته باشد، از استحکام برخوردار نیست و از درون هم سازگاری و انسجام چندانی ندارد. لذا، مجموعاً فلسفه‌ی تاریخ مرحوم دکتر شریعتی را در مجموع دستگاه فکری او، باید جزء اجزای سست این دستگاه دانست. جزئی که خیلی روی آن کار نشده و مورد تأمل جدی قرار نگرفته؛ امّا ضرورتش احساس شده است و بر مبنای این ضرورت، نسبت به آن تئوری‌پردازی شده و آرایی هم ارائه شده است که در این آراء، صواب و ناصواب مخلوطند و من‌حیث‌المجموع، این بخش از مجموعه‌ی فکر شریعتی، از آن استحکام آرمانی برخوردار نیست. دلیلش هم این است که مرحوم دکتر شریعتی نمی‌خواسته روی این مطلب توقف زیادی بکند. خود او هم این را صریحاً نوشته است که من

* ولی من بیش‌تر به مسائلی می‌پردازم ـ مسائل دینی و علمی و مکتب‌های مختلف ـ که مشخص باشد به چه درد ما می‌خورد. یعنی اگر مطلبی در مذهب، علوم، هنر، و ادبیات باشد که بسیار عمیق، زیبا، و باارزش باشد ـ از لحاظ منطقی، علمی، فلسفی، و... ـ امّا اکنون به کار ما نیاید و فقط ذهنیت علمی روشن‌فکران یا دانش‌مندان و یا فضلا را اشباع کند، مطرحش نمی‌کنم. نه به خاطر این که با آن مخالفم. بل‌که اعتقاد به اصالت عمل دارم ـ نه به معنای ویلیام جیمزی‌اش و امثال این‌ها. هرچه که از عمل بگذرد، به درد بی‌عمل‌ها می‌خورد ـ به این معنا به همه‌ی مسائل نگاه می‌کنم ـ البته معتقد نیستم که هرچه امروز به درد جامعه‌ی ما نمی‌خورد، باطل است. بل‌که طرحش فوری نیست. (مآ۱۶، ص۱۵۵)

روی این موضوع نمی‌خواهم توقف زیادی بکنم. در حقیقت، طرح او به منزله‌ی پلی بود که او به سرعت از روی آن عبور کرد تا به مقصد دیگری برسد.

• با این بیانات شما تکلیف اختیار بشر چیست؟

برای ما، اختیار بشر یک اصل است. هر دستگاه فلسفی‌ای که اختیار را مورد تردید قرار دهد، اشکال در آن دستگاه است؛ نه در اختیار بشر. ما معیارهایی داریم که آن‌ها را نمی‌توانیم کنار بگذاریم. این درکی که ما از اختیار داریم، برای ما بسیار اساسی و اصلی است و به هیچ قیمتی نمی‌توان آن را از دست داد. مولوی می‌گوید که ما هیچ، حیوان‌ها هم اختیار را درک می‌کنند. وقتی شتربانی شتر را با چوب می‌زند، شتر می‌داند که این چوب مجبور است؛ امّا شتربان مجبور نیست و مختار است. لذا، وقتی کتک می‌خورد، به چوب حمله نمی‌کند، بل‌که حمله به شتربان می‌کند.

گر شتربان اشتری را می‌زند آن شتر قصد زننده می‌کند
خشم اشتر نیست با آن چوب او پس ز مختاری شتر برده است بو*

شتر هم از اختیار بویی برده و می‌داند چه کسی مختار است و چه کسی مختار نیست. این چیزی است که حیوانات هم درک می‌کنند. ما نمی‌توانیم اصلی را که اصل فوق‌العاده مهمی است، تعطیل کنیم. حتماً دستگاه فلسفی‌ای که می‌سازیم و بنا می‌کنیم، باید پاره‌ای از این ستون‌های اصلی را محفوظ نگه دارد. ویران کردن این‌ها، ویران کردن خود دستگاه است. لذا، هر فلسفه‌ای برای تاریخ ارائه دهیم، باید فلسفه‌ای باشد که اختیار بشر در آن آسیب نبیند، اختیار به بازیچه گرفته نشود و محفوظ بماند. مرحوم دکتر شریعتی هم به آن بیانی که گفتم، کوشیده این را محفوظ نگاه دارد.

• آیا فلسفه‌ی تاریخی، به تعبیر مرحوم مطهری، علم به تحولات جامعه از مرحله‌ای به مرحله‌ی دیگر است؟

من سخنی درباره‌ی مرحوم مطهری نگفتم و در این‌جا هم قصد بسط کلام ندارم. مرحوم مطهری فلسفه‌ی تاریخ را علم به تکامل جوامع می‌دانست. این تعریف اشکالات زیادی دارد. او سه نوع تاریخ ارائه داده است: تاریخ نقلی، تاریخ عقلی، و تاریخ فلسفی یا فلسفه‌ی تاریخ. تاریخ نقلی، نفس وقایع‌نگاری است. تاریخ عقلی، به دست آوردن سنن و قوانین تاریخی است. علاوه بر این دو، فلسفه‌ی تاریخ هم وجود دارد که علم به تکامل جوامع است. او «علم به تکامل جوامع» را «فلسفه‌ی تاریخ» می‌نامد. ولی این نام‌گذاری نام‌گذاری درستی است، نه معنای فلسفه‌ی تاریخ این است، نه علم تاریخ و فلسفه‌ی تاریخ لزوماً به جوامع تعلق می‌گیرند، و نه همه‌ی جامعه‌شناسان به تکامل جوامع معتقدند. این تقسیم‌بندی از جهات مختلف اشکال دارد. امّا در این‌جا فرصت بررسی این رأی و مقایسه‌اش با رأی‌های دیگر

---

* *مثنوی معنوی*، همان، دفتر پنجم، ابیات ۳۰۵۰ و ۲۰۵۱

نیست. مرحوم مطهری درباره‌ی فلسفه‌ی تاریخ و جامعه، همچنان که گفتم، از همان الگوی واحد پیروی کرده است. او البته طرح ماتریالیستی تاریخ را نمی‌پذیرد و به جای آن، طرحی را ارائه داده است به نام طرح «فطرت» و گفته است که فطرت، موتور محرکه‌ی تاریخ و عامل پیش‌برنده‌ی تاریخ است.

آن‌چه به اختصار می‌توان گفت، این است که طرح فطرت اوّلاً طرحی فردگرایانه است و آن مفهوم جمعی که ذکر شد در آن نیست؛ و ثانیاً خود نظریه‌ی فطرت کلاً نظریه‌ی ضعیفی است و اشکالات زیادی دارد که باید مورد بررسی قرار گیرد. در مجموع، طرح فلسفه‌ی تاریخ مطهری را، نه در تعریف و نه در محتوا، مورد قبول نمی‌دانم. البته ایشان انتقاداتی هم به طرح‌های فلسفه‌ی تاریخ دیگران دارند که این نکات مجمل را إن‌شاءالله روزی به نحو مبسوط و مفصل بیان خواهم کرد.

شریعتی: حافظ زمانه*

جلسه‌ی امروز، به نام و در گرامی‌داشت یکی از قهرمان‌های فکری ـ هنری تاریخ این دیار، یعنی مرحوم دکتر شریعتی تشکیل شده است. از حسن اتفاق، در شب میلاد پیامبر بزرگ اسلام هم قرار داریم؛ پیامبری که درهای بسته‌ی آسمان را بر روی زمینیان گشود و با خود برای امیان و زندگی‌شان معنا آورد و تمدنی نو ساخت و هویتی جدید به پیروان خویش داد و آتش تازه‌ای در خرمن تعادل تاریخ و جهانیان زد و دست ما را مستقیماً در دستان مهربان و نوازش‌گر خداوند نهاد و درس آدمیت و مهربانی به ما آموخت و خداوند را در چهره‌ی خالقی مهربان به ما معرفی کرد. از خداوند کریم و منان می‌طلبیم که عنایات آن روح بزرگ و آن ولی اعظم را بر ما بیش‌تر و افزون‌تر کند. به همین مناسبت، به یکایک دوستان و پیروان خالص و صمیمی و مؤمن آن بزرگوار، این شب و روز مبارک را خجسته‌باش می‌گویم و برای همه، به‌روزی بیش‌تر آرزو دارم.

در ابتدا باید بگویم که نفس تشکیل چنین جلسه‌های باشکوهی، گواهی می‌دهد که شریعتی هنوز با ماست و حضور او در جامعه‌ی ما، پرهیمنه و برجسته و سنگین است. خوش‌بختانه شریعتی حکومتی نشده است تا بگوییم پاره‌ای از این جلسه‌ها به تشویق و ترغیب اربابان قدرت برگزار می‌شود. بل‌که این‌ها حرکاتی است کاملاً خودجوش و دانشگاهی، که از فرهنگ این کشور نشأت می‌گیرد. این امر، همچنان که گفتم، نشان می‌دهد شریعتی هنوز با ماست و ما نتوانسته‌ایم او را رها کنیم. تشکیل چنین جلساتی، از سر مصلحت‌اندیشی یا سیاست‌اندیشی هم نیست. چرا که مصلحت‌اندیشی هم دوران و جولانی دارد و بالأخره از نفس می‌افتد و به پایان می‌رسد. امّا وقتی موجودی، علی‌رغم بی‌مهری‌ها و مخالفت‌های عظیمی که با او می‌رود، همچنان پایداری می‌کند و ماندگار می‌ماند و یاد و خاطره‌اش در دل‌ها و ضمایر درس‌خواندگان و زیرکان و مسؤولان این دیار می‌ماندف این نشان می‌دهد که در او، خیر و کمال و جمالی هست که چنین به بقای او کمک می‌کند.

سخن در این محفل مبارک، درباره‌ی ماندگاری حضور دکتر شریعتی است. می‌خواهم به کوتاهی، توضیح دهم که چرا شریعتی با ماست و چرا حضور او همچنان احساس می‌شود و از این بالاتر، چرا به او همچنان نیازمندیم. نه او ما را رها می‌کند و نه ما او را. یکدیگر را می‌خوانیم و می‌طلبیم. لاجرم چیزی در او می‌یابیم و می‌خوانیم که چنین به او اشتیاق می‌ورزیم و ابراز احتیاج می‌کنیم. من وقتی *رازدانی و روشن‌فکری و دین‌داری* را می‌نوشتم، در میان بزرگان، از شریعتی آغاز کردم، سخن از مطهری گفتم، از بازرگان ذکری به میان آوردم، از مرحوم اقبال لاهوری سخن گفتم و نوشتم و در پایان، به حافظ رسیدم و حافظ را روشن‌فکر زمانه‌ی خود نامیدم. تعریف‌های سخت‌گیرانه‌ای که از روشن‌فکری می‌شود، البته حافظ را در

* این سخنرانی در تاریخ ۳۰ خرداد ۱۳۷۹ ایراد گردیده است.

خود جا نمی‌دهد. زیرا حافظ متعلق به دوران گذار از سنت به مدرنیته نبود. حافظ در شکاف میان دو تاریخ نایستاده بود و برای پل زدن میان این دو، جهدی و اهتمامی نمی‌ورزید. اگر این عنصر را در تعریف روشن‌فکری دخیل بدانیم، کثیری از بزرگان که در دوران اسطوره‌ای تاریخ به سر می‌بردند و هنوز امواج مدرنیته بر اذهان آن‌ها نخورده بود، روشن‌فکر محسوب نمی‌شوند. امّا اگر ویژگی‌هایی چون دلیری، هنرمندی، نقّادی، و دردشناسی را از عناصر لایتخلف و لایتجزای روشن‌فکری بدانیم، در آن صورت به این معنا و به این اندازه می‌توان حافظ را روشن‌فکر زمانه‌ی خود دانست. من در تعریف روشن‌فکری بر عناصری چون دلیری، دردشناسی، و نقّادی تکیه می‌کنم. روشن‌فکران کسانی هستند که اوّلاً دردشناسند. معایب و آفات و مفاسد جامعه‌ی خود را می‌فهمند و می‌بینند و ثانیاً در مقام بیان آن‌ها و نقد آن‌ها دلیری می‌ورزند و عنصر شجاعت در وجود آن‌ها برجسته است. بر موارد فوق، اگر هنرمندی را هم اضافه کنیم که باعث می‌شود سخن آن‌ها بر مرکب هنر بنشیند و به میان جامعه روانه شود و گوش‌ها را بنوازد و در دل‌ها جا بگیرد، در آن صورت، حافظ قطعاً یک روشن‌فکر است و به همین اندازه، مرحوم شریعتی هم با حافظ مشابهت دارد. یعنی شریعتی را می‌توان حافظ زمانه‌ی ما خواند؛ کسی که به عیوب و آفات جامعه‌ی دینی وقوف تام داشت و با نقد آن سعی کرد تا رسالت بزرگ خود را، که آگاهی بخشیدن بود، انجام دهد.

حافظ بدون تردید، به جامعه‌ی دینی زمانه‌ی خود نگاهی ناقدانه داشت و این راز ماندگاری اوست. چرا حافظ همچنان با ماست؟ به همان دلیل که شریعتی با ماست. چرا شریعتی همچنان با ماست؟ به همان دلیل که حافظ همچنان با ماست. ما امروز حافظ را تکریم می‌کنی؛ نه صرفاً به خاطر این که از بزرگان گذشته‌ی ما بوده است. برای آن که همچنان احساس می‌کنیم حرف دل ما را می‌زند و ما سخن خود را از زبان او می‌شنویم. حافظ قهرمانی است که تبدیل به اسطوره شده و اکنون هر نسلی و هر قومی، چهره‌ی خود را در آیینه‌ی او می‌بیند، خود را در او می‌خواند، و به همین سبب، همواره او را با خود، حاضر و زنده و همنشین نگه می‌دارد.

حافظ به آفات جامعه‌ی دینی زمان خود وقوف تام داشت. جوامع دینی، مستعد ابتلا به پاره‌ای از بلایا هستند و اگر رهبران فکری و مسؤولان آن جامعه، آن آفات را نشناسند و از وقوع آن‌ها پیش‌گیری نکنند، آن آفات بالقوه به فعلیت خواهند رسید و بدل به عیوب محقق خواهند شد. یکی از آفات جوامع دینی، ریاکاری و نفاق است. حافظ، استاد افشاکردن ریاکاران است. او با بیان‌ها و تعبیرهای مختلف، این آفت عجیب و انسان‌کش و دین‌ستیز را با ما در میان نهاده است. ریاکاران، در ظاهر از خود زیبایی‌هایی را در معرض تماشا می‌گذارند و در عوض، مفاسدشان را می‌پوشانند. حافظ از این مفاسد پرده برگرفته است. به قول سعدی:

ای هنرها گرفته بر کف دست — عیب‌ها برگرفته زیر بغل
تا چه خواهی خریدن ای مغرور — روز درماندگی به سیم دغل
پارسایان روی در مخلوق — پشت بر قبله می‌کنند نماز
آن که چون پسته دیدمش همه مغز — پوست بر پوست بود همچو پیاز

این تعبیرات از سعدی است که یک قرن پیش‌تر از حافظ می‌زیست. نوبت به حافظ که رسید، تعبیرات تندتر شد:

خدا را کم نشین با خرقه‌پوشان رخ از رندان بی‌سامان بپوشان
تو نازک‌طبعی و طاقت نیاری گرانی‌های مشتی دلق‌پوشان
در این خرقه بسی آلودگی‌هاست خوشا وقت قبای می‌فروشان
بیا وز غبن این سالوسیان بین صراحی خون دل و بربرط خروشان

ریاکاری، نفاق، تظاهر به دین‌داری و دین‌فروشی، از آفات و عیوب رایج همه‌ی جوامع دینی است. پیش‌گیری از آن‌ها و درافتادن با ریاکاران و مزدوران دین، از رسالت‌ها و وظایف خطیر مشفقان و ناصحان و روشن‌فکران است. حافظ در این کار و در این امر سنگین، سنگ تمام نهاده است. واژگون شدن نظام ارزش‌ها، واژگون شدن نظام رذیلت‌ها و فضیلت‌ها، بزرگ شدن گناهان کوچک، کوچک شدن گناهان بزرگ، از آفات جوامع دینی است.

ریا حلال شمارند و جام باده حرام
زهی طریق و ملت، زهی شریعت و کیش

معنای این سخن این است که ریا، که اعظم گناهان و شرک بالله است، در یک جامعه‌ی دینی، آن‌چنان کوچک شمرده می‌شود که ریاکاران، آزادانه و بی‌پروا، مرتکب آن می‌شوند. امّا شرب‌خمر، که در قبال ریاکاری معصیت کوچک‌تری است، در صدر گناهان می‌نشیند و کسی که مرتکب آن می‌شود، جزء کافرترین و رذل‌ترین گناه‌کاران محسوب می‌شود:

دانی که چنگ و عود چه تقریر می‌کنند پنهان خورید باده که تعزیر می‌کنند
ناموس عشق و رونق عشّاق می‌برند عیب جوان و سرزنش پیر می‌کنند
می خور که شیخ و حافظ و مفتی و محتسب چون نیک بنگری همه تزویر می‌کنند

تزویر، تظاهر، نفاق، سالوس، ریاکاری، زهدفروشی، عُجب خانقاهی، طلبکاری از خلق و خدا به خاطر به جای آوردن دو رکعت نماز جماعت یا فرادی و...، چیزهایی بود که دل دردمند حافظ را به درد می‌آورد. او چنان دیانتی را با چنین آفت‌هایی نمی‌پسندید. او همه‌جا درباره‌ی این ریاها سخن می‌گفت و قهرمان افشای آفات و عیوب جامعه‌ی دینی زمان خود بود. حافظ به خوبی به این نکته توجه داشت که در چنان جامعه‌ای، عبوسی و تنگ‌خلقی، بر شادی و خوش‌رویی غلبه خواهد یافت:

پشمینه‌پیوش تندخو کز عشق نشنیدست بود
از مستی‌اش رمزی بگو تا ترک هوشیاری کند

*

عبوس زهد به وجه خمار ننشیند
غلامت همت دردی‌کشان خوش‌رویم

او خوش‌خویی را در مقابل تنگ‌خلقی، عبوسی، و زهدفروشی قرار می‌دهد:

نصیحت‌گوی رندان را که با حکم قضا جنگ است

دلش بس تنگ می‌بینم مگر ساغر نمی‌گیرد

این نهیب‌ها و نعره‌های حافظانه، در طول تاریخ طنین افکند. همان دردی که حافظ در جامعه‌ی زمان خود حس می‌کرد و همان آفت‌هایی که او در یک اجتماعی دینی مشاهده می‌کرد، هم‌اکنون نیز با ماست و به همین سبب است که حافظ، حافظه‌ی ما و زبان زمانه‌ی ماست. او با ما حاضر است؛ چرا که حرف دل ما را، حتّی به‌تر از خود ما می‌زند و این نه فقط به آن سبب است که او سخن زیبایی می‌گوید یا شعرپردازی و لفّاظی می‌کند یا خداوند صنعت ایهام است؛ بل‌که به خاطر درون‌مایه‌ی کلام او و جهت‌گیری سخن او و نفوذ شخصیت او و زیرکی او در شناخت اوضاع زمانه‌ی خویش است. به همین سبب است که او همچنان با ما معاصر است. همین همزبانی‌هاست که باعث می‌شود ما حافظ را رها نکنیم. این که دیوان او را به شیوه‌های مختلف تصحیح می‌کنیم، به صورت‌های مختلف، لوکس و غیر لوکس، طبع و تجدید طبع می‌کنیم، گارچه نشانی از کاسبی، درآمدجویی، و سوداندیشی دارد، امّا چیزی در ورای آن‌هاست و آن این است که ما در کلام حافظ، سخن اصلی و درد دل خود را می‌یابیم و حاضر بودن و همنشین بودن به این معنا است. اگر شما خود را در کسی دیدید، اگر حرف دل خود را در جایی خواندید، آن کس و آن جا نزد شما باقی می‌ماند، انس شما با او حفظ می‌شود، پیوند شما با او پیوسته می‌ماند و نمی‌گسلد و سرّ بقای حافظ هم همین است.

شریعتی نیز به این دلیل همچنان با ماست. البته شریعتی تفاوت‌هایی با حافظ دارد که آن‌ها را خواهم گفت و از آن طریق خواهم کوشید تا تصویر نسبتاً جامعی از شریعتی به دست بدهم. اکنون سرّ همزبانی شریعتی را می‌کاوم و این که چرا ما همچنان گریبان او را رها نمی‌کنیم. سرّ آن این است که ما همچنان دردهایی داریم که همان دردهای شریعتی است. همان‌هایی است که او دلش از آن‌ها به درد می‌آمد. همان‌هایی است که برایشان چاره‌جویی می‌کرد، نسخه می‌نوشت، و راه‌حل می‌داد. همان‌هایی است که او تمام ذهن و زبان خود را در خدمت بیان و حل آن‌ها نهاد. اگر در جواب‌ها با شریعتی همراه نباشیم ـ که در پاره‌ای از موارد نیستیم ـ در پرسش‌ها با او همراهیم. دردها و رنج‌هایی که او داشت، کمابیش همان درد و رنج‌هاست که ما امروز داریم و احساس می‌کنیم. امّا البته به سبب این که او در دوران دیگری می‌زیست و ما فرزندان دوران دیگری هستیم. ای بسا که در ارائه‌ی پاره‌ای از راه‌حل‌ها و دادن پاسخ به پرسش‌ها، راهمان از او جدا گردد و تفاوت‌هایی میان ما و او پیدا شود که البته و صد البته بسیار طبیعی است و جای هیچ‌گونه اندیش‌ناکی و یا انکاری ندارد.

صورت مسأله نسبتاً ساده است. شریعتی در دامن خانواده‌ای دینی و پدری دین‌دار و صاحب معلومات و غیرت دینی پرورده شد، بعد به فرنگ رفت و با کوله‌باری از تجربیات مبارزاتی و معارف مدرن به ایران بازگشت. در دوران اقامت در پاریس، با مبارزات استقلال‌جویانه‌ی جوانان الجزایری و با مکاتبی چون مارکسیسم، اگزیستانسیالیسم، و نیز با جامعه‌شناسی مدرن و تاریخ مدرن آشنا شد و این تجربه‌ها و اندوخته‌ها را با خود به ایران آورد. وقتی به ایران آمد، هنوز زخم کودتای ۲۸ مرداد، بر دل و سینه و چهره‌ی ایرانیان تازه بود. ناکامی مبارزات گذشته به جای خود، امّا این یکی بر فراز همه‌ی آن‌ها و تازه‌تر از همه‌ی آن‌ها، دل‌های زیرکان

و دردمندان را خونین‌تر کرده بود. در چنین فضایی و با چنان دست‌آوردها و سرمایه‌هایی، شریعتی وارد صحنه‌ی ایران شد.

اکنون که آثار او را بازخوانی می‌کنیم، تقریباً متوجه می‌شویم که او با چه نقشه و تشخیصی پا به عرصه‌ی عمل فرهنگی ـ مبارزاتی نهاد. شریعتی دین‌دار بود. همه‌ی آثار او نشان می‌دهد که عشق و علاقه‌ی خود را به گوهر دین، یعنی عبودیت، و به قاعده‌ی دین، یعنی معنابخشی به زندگی، هیچ‌گاه ترک نگفت. شریعتی در عرصه‌ی دین‌داری، فقط تماشاگر نبود؛ بازیگر هم بود. هیچ‌گاه نمی‌توان آن عشق وافری را که او به حسین، به زینب، به ابوذر، و شخصیت‌هایی این‌چنین ابراز می‌کرد، مصنوعی دانست. هیچ‌وقت نمی‌توانم بپذیرم که او در این موارد، مصلحت‌اندیشانه و ابزارانگارانه عمل کرده باشد. هیچ گواهی بر این امر نیست. بل‌که همه‌ی آن‌چه در نوشته‌های او و در عمل او می‌توان یافت، قرائنی است بر ضد آن گمان باطل. شریعتی قطعاً علایق دینی و اعتقادات دینی داشت و آن‌ها را تا آخر عمر با خود حفظ کرد. برای او بسیار روشن بود که نمی‌تواند به راه روشن‌فکران لائیک برود و هر چاره‌ای که می‌اندیشد، باید با منظور کردن عنصر دیانت همراه باشد. از طرف دیگر، به صحنه‌ی جامعه که نگاه می‌کرد، مشکلات، مسائل، و معایب جامعه را به دو دسته تقسیم می‌نمود: معایب و مشکلات درون‌زا، و معایب و مشکلات برون‌زا؛ یعنی آن‌ها که منشأ درونی دارند و آن‌ها که منشأ بیرونی دارند.

شریعتی، حافظوار، هیچ تردیدی نداشت که کثیری از مشکلات درون‌زای جامعه‌ی ما، ناشی از دین‌داری ماست. هم‌چون حافظ معتقد بود که آفات یک جامعه‌ی دین‌دار، ما را فراگرفته است. شریعتی آفاتی چون یک‌سونگری، تعصب، ریاکاری، خرافه‌پروری، استعمار، و.. را درون‌زا می‌دید و آن‌ها را ناشی از دین‌داری این قوم می‌دانست. از آن‌طرف، مشکلات و آفات ناشی از عوامل و نیروهای بیرونی را هم کاملاً مد نظر داشت. همان که نامش را استعمار و استثمار می‌نهاد. شریعتی به دلیل آگاهی‌هایی که داشت و تجربه‌ها و درس‌هایی که در مغرب‌زمین اندوخته بود، به واقعیت دوران مدرن، کاملاً آگاهی داشت و بل‌که آن را با گوشت و پوست خود، آزموده و چشیده بود.

نفرت عظیمی که در نوشته‌های او نسبت به بورژوازی و فسادهای آن وجود دارد، ماحصل مواجهه‌ی شخصیتی شریعتی با این بلای بزرگ دوران مدرن بود و البته منشأ مارکسیستی و سوسیالیستی هم داشت. مخفی نمی‌توان کرد که مرحوم شریعتی دل‌برده و دل‌باخته‌ی برابری‌طلبی سوسیالیستی بود. او به مکتب چپ، آن‌چنان که در آن دوران تعریف می‌شد، تعلق خاطر بیش‌تری داشت و مکتب سوسیالیسم علمی را چنان که خود یاد می‌کرد، به‌تر می‌پسندید و هم‌چنان که در کتاب *شناخت ادیان* خود آورده است، بر این باور بود که اگر دین‌دار نبود، تنها مکتبی که انتخاب می‌کرد، سوسیالیسم علمی بود. البته نباید فراموش کرد که شریعتی بسیار جوان بود و انتظار داشت که به همه‌ی آفاق تفکر احاطه پیدا کند و در همه‌ی مسائل و موارد، داوری‌های صحیح بنماید. او فرزند زمانه‌ی خود بود و همه‌ی ما فرزند زمانه و فرهنگ خویشتنیم. بزرگان و قهرمانان، اندکی سر خود را از زیر لحاف زمانه‌ی خود

بیرون می‌آورند و تا حدی افق‌های بازتر و دورتر را مشاهده می‌کنند. امّا کنار زدن مطلق پوسته‌ی فرهنگ زمان، برای هیچ‌کس مقدور نیست.

شریعتی به آن آفت برون‌زا هم آگاهی داشت. اگر می‌خواست برای حل مشکلات ناشی از دین‌داری، به راه روشن‌فکران لائیک برود، اصلاً سراغ دین نمی‌رفت. علایق او این اجازه را به او نمی‌داد. او نمی‌توانست بر ضد دین سخن بگوید و از طریق نفی دین، با آفات آن مبارزه کند. شریعتی دین را از سرمایه‌های این ملت می‌دانست. باز هم می‌گویم. حتّی اگر در این عرصه تماشاگر هم بود، باز هم دین را رها نمی‌کرد. او معتقد بود یک روشن‌فکر باید سرمایه‌های یک قوم را به نیکی بشناسد و بداند که از چه طریق و مبنایی می‌توان با آن قوم سخن گفت و یا در حل مشکلات آن‌ها کوشید. شریعتی از دو سو مورد اتهام قرار گرفت: یکی از سوی متولیان کلاسیک و سنتی دین، و دیگری از سوی روشن‌فکران غیر دینی.

متولیان کلاسیک و سنتی دین او را متهم به دین‌زدایی می‌کردند و روشن‌فکران غیر دینی او را متهم به دین‌آرایی می‌کردند. یکی می‌گفت دین را تخریب می‌کند و از میان می‌برد، دیگری می‌گفت دین را بزک می‌کند و می‌آراید و این موجود مردنی را با تزریق‌ها و تنفس‌های مصنوعی سر پا نگه می‌دارد. و سرنوشت شریعتی، البته نصیب و سرنوشت هر روشن‌فکری است که می‌خواهد راه مستقل و مستقیم خود را داشته باشد.

شریعتی دین را ترک نکرد و آن را به منزله‌ی یک سرمایه برگرفت؛ سرمایه‌ای برای حل مشکلات برون‌زا و درون‌زای این قوم. همچنین باید گفت که مرحوم شریعتی از دین به فکر سعادت اخروی نبود. نه که آن را باور نداشت یا منکر آن بود؛ بل‌که در رسالت خویش و در عملکرد خود، آن را وجهه‌ی همت قرار نداد. به دین از آن حیث که تأمین‌کننده‌ی سعادت اخروی است نظر نمی‌کرد. بل‌که از آن حیث که حلاّل مشکلات دینوی است نظر می‌کرد. او می‌خواست آن‌چه را در جامعه می‌گذرد و پسندیده نیست، از طریق اندیشه‌ی دینی درمان کند. به همین سبب مجبور بود تعریف تازه‌ای از دین عرضه کند، برای آن چهره‌ی تازه‌ای ترسیم کند و از آن طریق راه‌حلی برای مشکلات جامعه ارائه دهد. امّا سؤالی که درست همین‌جا مطرح می‌شود، این است که آیا زنده کردن دین، به معنای زنده کردن دین تاریخی نیست؟ می‌توان پرسید که چرا و به چه سبب می‌خواهی دین را زنده کنی؟ و این سؤال مهم، مهیب، و سنگینی است. زیرا دین آن نیست که در ذهن روشن‌فکری چون دکتر شریعتی می‌گذرد. دین همان است که در تاریخ بوده است. دین آن است که در جامعه و میان عامه‌ی مردم جریان دارد. دین یک سنت است. یک جریان سنگین و پرسابقه‌ی تاریخی است. وقتی شما کسی را به دین دعوت می‌کنید، در حقیقت او را به شنا کردن در رودخانه‌ای دعوت می‌کنید که قرن‌هاست جاری است، شکل گرفته است، قوام یافته است، حدود و ثغور معلومی دارد، فشار معینی دارد، و آدمی را به جانب خاصی می‌برد. این‌طور نیست که شما او را دعوت به دین بکنید، او را وارد آن جریان و آن سنت مهیب تاریخی بکنید، و در عین حال به او بگویید که تعریفی را که از دین به تو می‌دهیم در نظر داشته باش و آن‌چنان که به تو می‌آموزیم به جریان این رودخانه نگاه کن. واقعیات چنین اجازه‌ای نمی‌دهد.

اهمیت دادن به تاریخ دین، یکی از نکته‌های اصلی‌ای است که من در *قبض و بسط* و *بسط تاریخی دین* آورده‌ام. همان‌جا گفتم اسلام هیچ نیست جز تفسیرهایی که در طول تاریخ از اسلام شده است. فقط هم تفسیرهای ذهنی و تئوریک نیست. عمل‌هایی که مسلمان‌ها کرده‌اند، تمدنی که آفریده‌اند، فرهنگی که پدید آورده‌اند، آداب و رسوم و عادات و خرافات و هنرها و علوم و دست‌آوردهایی که داشته‌اند، مجموع این‌ها، سنت اسلام را پدید می‌آورد. وقتی یک روشن‌فکر دینی پرچم دین‌داری را برمی‌دارد و دعوت به دین‌داری می‌کند، در حقیقت نمی‌تواند بگوید شما را به آن دینی دعوت می‌کنم که خود تعریف می‌کنم. حتّی اگر این را هم بگوید، آن‌چه در عمل اتفاق می‌افتد، گرده زدن آدمی است به آن سنت تاریخی و هل دادن او است به درون آن جریان پرفشار سنتی، که قرن‌ها پایداری کرده است. به همین سبب، چنین دعوتی مسؤولیت خطیری دارد. پرچم دین‌داری را بالا آوردن و آدمیان را به خاطر بهبود زندگی خود، به دین ـ با آن تاریخ عجیب و پرنشیب و فرازش ـ دعوت کردن، کاری سهل نیست. چرا که در تاریخ دین، تنها زیبایی‌ها وجود ندارد. بل‌که تاریخ دین، مشحون از تعصب‌ها، جنگ‌ها، خرافه‌ها، حق‌کشی‌ها، و تعدیات نیز هست. و یک روشن‌فکر دینی، همواره خود را با این سؤال مردافکن و کمرشکن روبه‌رو می‌بیند که با این پرچم دعوت و رسالت که به دست گرفته است، مردم را با خود به کجا می‌برد، به کدام سمت پیوند می‌زند و آن‌ها را به کدام منبع وصل می‌کند. تنها سخن از زیبایی‌ها و کمال‌ها و جمال‌های دین گفتن، درمان درد نیست. زیرا آن‌چه در واقع بوده است، آمیخته‌ای از زشتی و زیبایی بوده است. شریعتی قطعاً خود را با این سؤال مواجه می‌دید. علایق او نمی‌گذاشت از دین به طور کامل دست بکشد. بالأخره آن زیبایی‌ها دل او را ربوده بود و به هر طرف که می‌گشت، هم آن زیبایی‌ها را و هم این سرمایه‌ی پرانگیزشی را که در اختیار ایرانیان بود، مشاهده می‌کرد. او به خوبی ـ به منزله‌ی یک جامعه‌شناس ـ می‌فهمید که از قصه‌ی امام حسین، قصه‌ی زینب، قصه‌ی ابوذر، چه بهره‌ها می‌توان برد و بالأخره خودش هم با زنده کردن این شخصیت‌ها، یکی از بزرگ‌ترین آموزگاران انقلاب شد.

کسانی که بر شریعتی طعنه می‌زنند و خرده می‌گیرند و می‌گویند دین را زنده کرد و جوانان را به سوی انقلاب برد، حرف دلشان همین است. می‌گویند او دین را با همه‌ی تاریخش زنده کرد و تاریخ دین، همه‌اش زیبایی نیست؛ پر از زشتی‌ها هم هست. و البته در این باره شکی نیست. این است آن طعنی که در شریعتی و دیگر روشن‌فکران دینی می‌زنند و این سخن را باید به جدّ شنید و نسبت به آن حسّاس بود. یک طبیب، وقتی موجودی مردنی را از نو زنده می‌کند و او را با تمام شخصیتش حیات می‌بخشد، این‌چنین نیست که فقط خوبی‌های او را زنده کند. آن شخص اگر حسود است، حسد او هم احیا می‌شود. اگر بدخواه است، بدخواهی او هم احیا می‌شود. اگر کریم است، کرامت او هم احیا می‌شود. در واقع، وقتی مجموعه‌ای که تاریخ دارد، دوباره زنده می‌شود، با همه‌ی شئون و کوله‌بار و خورجین خود از راه می‌رسد، همه‌ی سابقه‌ی خود را بر ما تحمیل می‌کند، و این است آن خرده‌ای که بر او و بر همه‌ی روشن‌فکران دینی گرفته‌اند. شریعتی قطعاً خود را با این سؤال مواجه می‌دید. در پاره‌ای از تأملات درونی و به صورت نجوا و بث‌الشکوری، او این سخنان را مطرح

کرده و نشان داده است که دل‌مشغول این دغدغه‌هاست. او می‌دانست که اگر روشن‌فکری دینی پاسخ این سؤال را مهیا نکند، هم مسؤولیت تاریخی خود را به خوبی ایفا نکرده، و هم ای بسا آفات و شروری بزرگ‌تر از خیرات متصور و متوقع پدید بیاورد. به همین سبب، شریعتی تکیه‌ی خود را بر جوانب دنیایی دین نهاد. این به نظر من، تصمیم آگاهانه‌ای بود که او گرفت و نکته‌ی مهمی بود. من اگر نقدی را بر شریعتی وارد می‌بینم، همین نکته است. امّا در عین حال، هنری که در شریعتی می‌بینم و زیرکی‌ای که در کار او مشاهده می‌کنم نیز همین‌جاست.

شریعتی بسیار آگاهانه این کار را کرد. یعنی مطلقاً در باب این که آخرت از طریق دین‌داری آباد خواهد شد، سخنی نگفت. چون اوّلاً کار او نبود، ثانیاً معتقد بود دیگران به حد وفور از این سخنان می‌گویند و کمبودی از این حیث در جامعه وجود ندارد. به‌علاوه، متوجه بود که از آن طریق سخن گفتن، ای بسا راه را بر حرکت‌های چاره‌جویانه و روشن‌فکرانه‌ی او تنگ کند یا ببندد. به همین سبب، در آن زمینه، لب از کلام فرو بست.

پروتستانیسم، که ابتدا در دل مکتب مسیحیت سر برآورد، در یک تعریف بسیار ساده، مکتبی بود که دین را در خدمت دنیا نهاد. این که «لوتر» و «کالون» آگاهانه این کار را کردند یا ناآگاهانه، و این امر از پی‌آمدهای خواسته‌ی حرکت آن‌ها بود یا از پی‌آمدهای ناخواسته، فعلاً در بحث ما مدخلیتی ندارد. آن‌چه اتفاق افتاد، این بود که دین در خدمت دنیا قرار گرفت. به‌ترین تفسیر و تبیین از این امر را «وبر» به دست داده است و جامعه‌شناسان بعدی هم کم‌وبیش این سخن را از او پذیرفته‌اند که اخلاقی که پروتستانیسم تعلیم داد، خدایی که شناساند، معنایی که از سعادت آموخت، همه‌ی این‌ها چنان بود که به کار آباد کردن دنیا می‌آمد. به طوری که «وبر» نهایتاً نتیجه گرفت که کاپیتالیسم و سرمایه‌داری اروپایی، محصول مستقیم اندیشه‌ی پروتستانی است. پروتستانیسم، نامش مأخوذ از اعتراض (پروتست) بود. امّا ماهیتش خدمت به دنیای دین‌داران مسیحی، و آباد کردن دنیای آن‌ها و آزاد کردن ذهن آن‌ها از دغدغه‌های دینی بود. البته بر این کار، عرفی کردن دین هم می‌توان نام نهاد. زیرا وقتی دین به خدمت جامعه‌ی اروپایی رفت، مثل نردبانی بود که آدمیان را به بام رساند و از آن پس، دیگر حاجتی به او نبود و لذا، به نهان‌خانه‌ی ضمیر و خلوت فردیت و انفراد افراد رفت. مرحوم شریعتی از پروتستانیسم اسلامی همین منظور را داشت. مفهوم اعتراض آن را در نظر نگیرید. البته شریعتی معترض بود، منتقد بود، به عیوب و آفاتی که جامعه‌ی دینی به آن دچار شده بود اعتراض داشت، علیه آن‌ها مبارزه می‌کرد، ولی درون‌مایه‌ی پروتستانیسم او این بود که اسلام را به حل مشکلات اجتماعی بگمارد. او این کار را کاملاً آگاهانه کرد.

منظور من البته این نیست که شریعتی در فکر انقلاب بود و آگاهانه، اندیشه‌هایی را مطرح کرد که انقلابی شد، یا انقلابی از دل آن‌ها بیرون آمد. چنین سخنی را گفتن، مشکل است. این را من در جای دیگری هم گفته‌ام: انقلاب و اصلاح، دو ترم نسبی‌اند. بستگی دارند به محیط و نظامی که اندیشه‌ها در آن نظام‌ها مطرح می‌شوند. یعنی اصلاً انقلابی و اصطلاحی، دو مفهوم مطلق که مقابل یکدیگر بایستند نیستند. نظامی که ظرفیت او کم است،

کوچک‌ترین حرف می‌تواند در او انفجار ایجاد کند و نظامی که ظرفیت و هاضمه‌ی او فراخ است، انقلابی‌ترین سخنان را ممکن است در خود جذب کند، از آن‌ها تغذیه کند، و دچار آفت و انفجار و انقلاب هم نشود. این نکته‌ی مهمی است. شریعتی سخنان خود را در دل نظامی بسته می‌گفت. آن سخنان، ناچار به انقلاب و برافتادن آن نظام منتهی می‌شد. زیرا آن نظام چنان بسته بود و چنان ظرفیت تنگی برای پذیرش تحولات داشت که کوچک‌ترین تحولی، کوچک‌ترین تلنگری، در او شکاف ایجاد می‌کرد. لذا شریعتی قصدش تحول بخشیدن به جامعه بود و به این منظور، عناصر درونی مکتب دینی را هم به نحو گزینشی برمی‌گرفت و با آن‌ها حرکت و تحول می‌آفرید. نظام هم شانس انقلاب را در اختیار او نهاد. یعنی چنان تنگ‌حوصله و تنگ‌ظرفیت بود که آن تحولات، ناچار به براندازی وی منتهی شد.

شریعتی، هم به دین علاقه‌ی قلبی داشت و هم مصلحت سیاسی ـ اجتماعی را در این می‌دید که به منظور تحرک‌بخشی به جوانان و تغذیه‌ی تئوریک آنان، از آن بهره بگیرد. او معتقد بود که یک روشن‌فکر، باید از سرمایه‌ها و موجودی‌های ملت خود استفاده کند؛ حتّی اگر به آن‌ها معتقد نباشد. چه رسد که خود به آن‌ها معتقد بود و از آن سرمایه‌ها استفاده کرد و آن حرکت عظیم را آفرید و جوانان را تغذیه‌ی تئوریک کرد و به آن‌ها یاد داد که چه‌گونه از منبع دینی خویش استفاده کنند. به این معنا، شریعتی حافظ زمانه‌ی خود بود. یعنی به آفات درون‌زای جامعه‌ی خود توجه داشت و با هنرمندی و دلیری تمام، این آفات را نقد می‌کرد و برای آن‌ها راه‌حل نشان می‌داد و از سر تعلق خاطر دینی، به حفظ و پیرایش دین می‌پرداخت. او حافظ‌صفتانه، رسالت خود را به شایستگی به انجام رساند و یک روشن‌فکر دینی شد؛ چنان که او را می‌توان حافظ زمانه خواند.

ولی شریعتی، تفاوت‌های مهمی هم با حافظ داشت. آن تفاوت‌ها، شایسته‌ی توجه است و مجموعه‌ی تفاوت‌ها و شباهت‌های شریعتی با حافظ، تصویر نسبتاً جامع و وفاداری از او ترسیم می‌کند. همچنان که گفتم، شریعتی این دغدغه را داشت که زنده کردن دین، زنده کردن همه‌ی دین و همه‌ی سنت و تاریخ دینی است. این تابع اراده‌ی ما نیست که بگوییم دین موجود بالفعل در خارج را زنده می‌کنیم، امّا در دل، تعریف دیگری برای دین ارائه کنیم. شریعتی زیرک‌تر از آن بود که این نکته را نداند و درنیابد که واقعیت، به فرمان و میل هیچ‌کسی حرکت نمی‌کند. دین آن‌چنان از نیروهای عظیم تاریخی و درونی مشحون است که می‌تواند اراده‌های فردی را به کناری افکند و پیش رود. عین همین دغدغه را مارکسیست‌های مؤمن امروز دارند و در نوشته‌های خود می‌آورند. آنان از این که مارکسیسم در شوروی فرو ریخت، متأسفند. امّا این را هم می‌دانند که زنده کردن مارکسیسم، ای بسا به معنای زنده کردن استالین دیگری باشد و لذا، مسؤولانه با این پدید برخورد می‌کنند. آنان می‌دانند که لنین و استالین، بی‌جهت در مارکسیسم پدید نیامدند. این‌ها بخش‌های جدایی‌ناپذیر از تاریخ این مکتبند. نمی‌توان گفت فقط خوبی‌ها از آن مارکسیسم است و بدی‌ها مال مارکسیسم نیست.

این هوشیاری در کار شریعتی بود و لذا، همیشه می‌کوشید این هشدار را بدهد و شاید اکنون نیز جای تکرار این هشدار باشد که در امر دین، بسیار مسؤولانه و محتاطانه باید برخورد کرد. ما با موجود غریبی روبه‌رو هستیم و این موجود غریب را زنده کردن و فعال نمودن، عواقب ناشناخته و ناخواسته‌ی بسیاری دارد. تا آنجا که در طاقت بشری است، باید نسبت به عواقب آن حساس بود، آن‌ها را شناخت، در مورد آن‌ها تصمیم‌گیری کرد، و دیگران را هم مشفقانه آگاهی بخشید. شریعتی این نکته را به خوبی می‌فهمید. لذا، دائما در نوشته‌های خود توضیح می‌داد که به دنبال چه‌گونه دینی است. سؤال «کدام اسلام؟»، از حرف‌های شریعتی است و از حرف‌های نیکو و ساده، و در عین حال، بسیار گویا و پرمعنای اوست. من به خوبی به یاد دارم که در دورانی که در انگلستان تحصیل می‌کردم و در سمینارهای دانشجویان اسلامی که در کشورها و شهرهای مختلف برگزار می‌شد شرکت می‌کردم، می‌دیدم که جوان‌ها به درستی این درس را از شریعتی فرا گرفته بودند. تا کسی می‌گفت «اسلام» این را می‌گوید، بلافاصله این سؤال را جلویش می‌گذاشتند که «کدام اسلام؟» این «کدام اسلام؟»، سخن شریعتی بود.

دوستی مقاله‌ای در نقد *قبض و بسط* نوشته بود و گفته بود این حرف‌ها مأخوذ از شریعتی است. من در جواب آن برادر بزرگوار گفتم همه‌ی آنچه را که بنده دارم، حاضرم در اختیار مرحوم شریعتی بگذارم. من احساس تملکی نمی‌کنم و کاملاً اذعان دارم که اسلام، تفسیرهای مختلف برمی‌دارد و یک اسلام نداریم؛ بل‌که اسلام‌های مختلف داریم. من هیچ تردیدی ندارم که شریعتی این نکته را خوب می‌فهمید و آن را در تعبیرات ساده‌ای، به دیگران می‌آموخت. من اگر در این باب حظّ و سهم مختصری داشته باشد، جنبه‌ی معرفت‌شناسی مسأله است، پیوند زدن این مطالب با علوم دیگر و دست‌آوردهای دیگر است. امّا من به شما می‌گویم تفطّن به این نکته، البته نزد مرحوم شریعتی بوده است. «کدام اسلام؟» یا به تعبیر امروزی ما، «کدام قرائت از اسلام»، نکته‌ی مطرح، واضح، و مهمی برای شریعتی بود و او آن را به دیگران هم می‌آموخت. او همیشه از مخاطبان خود می‌خواست که اسلامی را که او از آن سخن می‌گوید، با اسلام‌های دیگر یکی نبینند و در این موارد، گاه سخنان نسبتاً گزنده‌ای می‌گفت. از اسلام منهای روحانیت صحبت می‌کرد و همه‌ی این‌ها پرده‌ای از درک نیت و آینده‌بینی او باز می‌کرد و نشان می‌داد که او خطاها، خطرها، و آفت‌ها را در کجا می‌بیند و مایل است اسلامی که به دست او متحقق می‌شود، چه‌گونه اسلامی باشد.

شریعتی تفاوت‌های دیگری هم با حافظ داشت. شریعتی در دورانی می‌زیست که جهان، به تعبیر «وبر»، اسطوره‌زدایی شده است. به تعبیری، ما در دورانی زندگی نمی‌کنیم که حافظ می‌زیست. دورانی که ما با امواج مدرنیته روبه‌رو هستیم، دورانی است که حتّی از دین هم راززدایی شده است و به همین سبب، برای شریعتی مسائلی مطرح بود که برای حافظ، به منزله‌ی یک متفکر و روشن‌فکر، قطعاً مطرح نبود. این مفاهیم جدیدی که در دنیای جدید پدید آمده‌اند، نزد حافظ مطرح نبودند. او چنین دغدغه‌هایی نداشت و مایل بود جامعه‌ای متعادل و متوازن داشته باشد.

امّا این که آیا می‌توان آفات برون‌زا را با دین درمان کرد یا نه، از مسائلی بود که شریعتی با آن دست به گریبان بود. در این‌جا این سؤال مطرح می‌شود که حافظ و شریعتی به دنبال پدید آمدن چه جامعه‌ای بودند؟ مدینه‌ی فاضله‌ی آنان چه بود؟ کدام جامعه‌ی آرمانی را می‌خواستند؟ من اوّل طرح حافظ را برای شما می‌گویم تا از این طریق، تفاوتی میان حافظ و شریعتی به دست داده باشم. حافظ به نظر اتوپیست نبود. او بسیار خوب و روشن می‌فهمید که چه می‌گوید و چه می‌خواهد. به نظر من، حافظ با خود می‌اندیشید که اقلاً دو نوع جامعه می‌توان داشت. یک نوع جامعه‌ای که آسان‌گیر است، یعنی نسبت به مسائل دینی، احکام شرعی و فقهی، آسان‌گیر است و در عوض، جامعه‌ی شادی است، جامعه‌ی متنعمی است، جامعه‌ی غیر عبوسی است، جامعه‌ی بی‌ریایی است، جامعه‌ی بی‌تظاهری است، و البته گناهانی هم در آن رخ می‌دهد. امّا جامعه‌ی دیگری وجود دارد که نسبت به احکام شرعی و فقهی سخت‌گیر است، اجازه‌ی ارتکاب و رواج پاره‌ای از گناهان را نمی‌دهد، و در عوض، ریا در آن پیدا می‌شود، تظاهر پیدا می‌شود، عبوسی راه می‌یابد، شادی از میان می‌رود، عشق بهایی پیدا نمی‌کند، و...

حافظ این دو جامعه را با هم سنجیده بود و به خوبی فهمیده بود که اگر هر یک را انتخاب کنیم، خوبی‌هایی خواهیم داشت و بدی‌هایی؛ حسن‌هایی و قبح‌هایی. و این را فهمیده بود که امکان ندارد جامعه‌ای بسازیم که خوبی‌های هر دو را داشته باشد و بدی‌های هیچ‌کدام را نداشته باشد. باید یکی از این دو نوع را در پیش بگیریم و به پی‌آمدهایش هم رضایت دهیم. یا آن سخت‌گیری‌ها را با پی‌آمدهایش، که ریا و عبوسی است، بپذیریم و یا آن آسان‌گیری را که پی‌آمدهایش پاره‌ای از گناهان است، ولی در عوض در آن تعصب و نفاق نیست یا کم است.

حافظ در این تفکر پلورالیستی خود، به این نتیجه رسیده بود که این دومی به‌تر است. یک جامعه‌ی شاد، ولی در عوض بی‌ریا، که در آن پاره‌ای گناهان انجام می‌شود، به‌تر است از جامعه‌ای که در آن پاره‌ای از مفاسد اخلاقی بدتر وجود دارد. او چنین جامعه‌ای را می‌پسندید و شعرهای او، به روشنی به این معنا گواهی می‌دهد. ما بر این اساس، نمی‌توانیم حافظ را یک اتوپیست بشماریم؛ یعنی بگوییم او دنبال یک جامعه‌ی فاضله‌ی آرمانی و بهشت‌گونه بود که همه‌ی خوبی‌ها را داشته باشد و هیچ بدی‌ای نداشته باشد. او چنین چیزی را به منزله‌ی یک مقصد هم در نظر نگرفته بود. آدمی گاهی ممکن است چیزی را به عنوان مقصد بگیرد، امّا اذعان کند که در راه رسیدن به آن، مشکلاتی وجود دارد. ولی کسی ممکن است از ابتدا بگوید که چنین مقصدی وجود ندارد. حافظ زهد را، نه زهد ریایی، که حتّی زهد واقعی را، فلسفه‌ی خوبی برای زندگی نمی‌دانست. او این نکته را تصریح می‌کرد. او می‌دانست که در این نوع زندگانی‌ای که تبلیغ می‌کند، ممکن است پارهوای از گناهان هم پدید بیاید؛ ولی معتقد بود در آن نوع دیگر زندگی هم پاره‌ای گناهان پدید می‌آید. از این نظر، آدمی بر سر یک دوراهی قرار داد؛ دوراهی میان اتوپیاگرایی و واقع‌گرایی.

حافظ را نمی‌توان یک اتوپیست به شمار آورد. من مایلم به این نکته اشاره کنم که نه‌تنها حافظ، بل‌که سعدی و مولوی و کثیری از بزرگان دیگر هم اتوپیست نبودند و چنین ایده‌ای

نداشتند. من نمی‌دانم این ایده از کی و از کجا آمده است که همه‌ی فضایل باید در جامعه محقق بشود. به هر حال، ایده‌ی بسیار جدیدی است و متعلق به دنیای نو است. به اتوپیست‌ها، توتالیتارین‌ها، و کسانی تعلق دارد که می‌خواهند همه‌چیز را در قبضه داشته باشند. اصلاً این تفکر که همه‌ی نیکی‌ها را باید محقق کنیم و همه‌ی بدی‌ها را باید ریشه‌کن کنیم، چیزی است که ایدئولوژی‌ها مروج آن بوده‌اند.

بدون تردید، یکی از لوازم ایدئولوژی‌اندیشی، اتوپیااندیشی است. اتوپیااندیشی، به معنای آرمان‌خواهی و داشتن آرمان نیست. آرمان داشتن ـ که امر نیکویی هم هست ـ معادل اتوپیااندیشی نیست. مقصودم از اتوپیااندیشی، سودای تحقق جامعه‌ای را در سر داشتن است که در جامعه، همه‌ی فضایل حاضر باشد و همه‌ی رذایل از آن غایب باشد. این که انسانی مثل حافظ، فی‌المثل معتقد باشد که باید جامعه‌ای داشته باشیم که متضمن پاره‌ای از نیکی‌ها و پاره‌ای از بدی‌ها باشد، به این معنا نیست که دارای آرمانی اتوپیایی است و می‌خواهد بهشت را روی کره‌ی زمین محقق کند. حافظ می‌گفت:

من آدمی بهشتی‌ام امّا در این سفر
حالی اسیر عشق جوانان مه‌وشم

دقیقاً می‌گفت من از بهشت بیرون آمده‌ام و این‌جا دیگر بهشت نیست. فضای این‌جا غیر از بهشت است. وقتی دوباره به بهشت رفتیم، آن‌جا همه‌ی فضایل حاضرند. ولی بنا نیست در زمین بهشت ثانی‌ای داشته باشیم. چنین امکانی وجود ندارد. ما باید وضعیت غیر اتوپیایی این زندگی را قبول کنیم.

در واقع، این ایدئولوژی‌اندیشی دوران جدید بوده که با خود اتوپیااندیشی را آورده است. نمونه‌ی اعلای اتوپیااندیشی را می‌توان در ایدئولوژی مارکسیسم جست‌وجو کرد. کتاب *۱۹۸۴*، نوشته‌ی «جرج اورول»، در نقد همین اتوپیااندیشی ایدئولوژی‌ها است.

امّا آیا شریعتی یک اتوپیست بود؟ در این که شریعتی یک ایدئولوژی‌اندیش بود، تردیدی نیست. این را من در نوشته‌های خود نیز آورده‌ام. امّا در نوشته‌های او، به نحو صریح معین نشده است که جامعه‌ی آرمانی او چه جامعه‌ای است و او به دنبال محقق کردن چیست.

حافظ از رندی و تنعم سخن به میان می‌آورد و شریعتی نیز در مقام سلب، از نفی زر و زور و تزویر سخن می‌گفت و در مقام ایجاب از عرفان، آزادی، و سوسیالیسم. او جامعه‌ی آرمانی خود را که قرار بود بری از مفاسد بورژوازی باشد، با سه مؤلفه تعریف می‌کرد: عرفان، آزادی، و برابری سوسیالیستی. البته من هیچ‌جا در آثار شریعتی ندیده‌ام که توضیح داده باشد لازم نیست چنین جامعه‌ای از همه‌ی بدی‌ها و مفاسد و رذایل پاک و پیراسته باشد. حتّی نگفته است که در راه رسیدن به مقصد، این آفات و این مشکلات قابل حل هستند.

تفاوت عمده‌ی دیگری که می‌توان به آن اشاره کرد، مواجهه‌ی شریعتی با مدرنیت و جهان اسطوره‌زدایی شده‌ی مدرن بود که حافظ با چنین پدیده‌ای مواجه نبود. ولی مهم‌تر از این، قصه‌ی اتوپیااندیشی است. ما به این دلایل است که می‌توانیم بگوییم هم با شریعتی

هستیم، هم از شریعتی گذشته‌ایم. هر دو وجه را باید ملاحظه کنیم. ما با شریعتی هستیم، چون بسیاری از دردهای ما با شریعتی یکی است. همان مشکلات برون‌زا و درون‌زایی که او می‌دید، ما هم داریم و هنوز در میان ما حل نشده است. تعلق خاطری که شریعتی به دیانت داشت، ما هم داریم. سرمایه‌ی عظیمی که او به نحو گزینشی در پاره‌ای از تعلیمات دینی برای گشودن پاره‌ای از گره‌ها مشاهده می‌کرد، ما هم به آن سرمایه‌ها وقوف و اذعان و ایمان داریم. آن دغدغه‌ی دیگر شریعتی، که با زنده شدن این خفته، همه‌ی موجودیت و همه‌ی تاریخ و سابقه‌ی آن نیز به میدان خواهد آمد، دغدغه‌ای است که ما همه داریم. احتیاطورزی او در احیاء و عمل اصلاحی و انقلابی نیز امر نیکویی بود و ما هم خود را به رعایت آن، ملزم می‌دانیم.

تفکرات انقلابی، به معنای اخصّ کلمه، به دنبال آنند که بهشتی را جای‌گزین جهنمی کنند. تفکرات اصلاحی، باز به معنای اخصّ کلمه، تفکراتی هستند که به دنبال جانشین کردن یک اتوپیا نیستند. بل‌که انسان و بشریت را آن‌چنان که هست می‌پذیرند، راه‌حل را در همین مجموعه می‌جویند و سعی می‌کنند با همین عناصر و همین مؤلفه‌ها به جنگ مشکلات بروند. چنین است که می‌گوییم شریعتی کوله‌باری از تجربه‌های خود را برای ما باقی نهاد. ما اکنون به او، به چشم یک قهرمان نگاه می‌کنیم که دردهای زمانه‌ی خود را شناخت و هنرمندانه برای آن‌ها نسخه نوشت و راه‌حل داد. اگر هم صددرصد به راه او نرویم، قطعاً صددرصد همدل و همراز او هستیم. پیام جاودانه‌ی شریعتی برای همه‌ی نسل‌های بعد از او، این نیست که پاسخ‌های او را تکرار کنند. بل‌که این است که با او همدردی کنند و به نحوی دردشناسانه، هنرمندانه، و دلیرانه، روشن‌فکر مسؤول زمانه‌ی خود باشند.

از شریعتی*

بسم الله الرحمن الرحیم

حضور یکایک دوستان گرامی، حاضران در مجلس، خواهران و برادران ارجمند، سلام عرض می‌کنم و از توفیق مجدد برای حضور در محضر شما، خوشنودم. نکته‌ی اوّلی که مایلم در ابتدای سخنانم با شما در میان بگذارم، این است که دیروز†، روز بزرگی بود و مردم ما حقیقتاً یکی از نهادهای مهم دموکراتیک، یعنی رأی دادن را، پاسداری و آبیاری کردند و به احیاء و ابقای این نهال و نهاد، رأی مثبت دادند. نتایج هم هرچه باشد، به یاد به او، به حکم دموکراسی، گردن بگذاریم و راه بعدی خود را در این مجموعه پیدا کنیم. امیدوارم قطب‌نما را گم نکنیم و هدایت این کشتی را، چنان‌که عقل و تدبیر اجازه می‌دهد، از دست فرو نگذاریم. آن‌چه مردم ما می‌خواهند، هم امنیت است، هم آرامش است، و هم برتر و جامع همه‌ی این‌ها، عدالت است. و چنان‌که همه می‌دانیم و من بارها گفته‌ام، دموکراسی در انتخابات خلاصه نمی‌شود. بل‌که انتخابات، مقدمه و رکن اضعف آن است. رکن اقوی و اهمّش، عدالت و داشتن عدالت‌خانه‌ای است نیرومند و مستقل، که حقیقتاً پناه‌گاه مردم باشد. به همین سبب، کوشش برای تحقق بخشیدن به یک دموکراسی واقعی، هرگز به پایان نرسیده، بل‌که این نخستین گام است و امیدوارم همه با هم، در راه برداشتن گام‌های بعدی، به پیش بشتابیم. نکته‌ی دوم این که بنده امشب تطفلاً در این مجلس و در این مسند نشسته‌ام و خدمت شما سخن می‌گویم. چنان‌که اشاره کردند، قرار بود آقای احسان شریعتی، فرزند گرامی مرحوم دکتر علی شریعتی، در این‌جا حضور یابند و سخن‌گوی مجلس باشند. امّا بنا به پاره‌ای از علل و عوامل، این امر برایشان میسر نشد.

امروز، بیست‌وهشتم خرداد ماه سال ۱۳۸۴ است. مرحوم دکتر شریعتی در بیست‌ونهم خداد ماه ۱۳۵۶ از دنیا رفت. شاید بسیاری از شما و یا هیچ‌یک از شما به یاد نداشته باشد که در آن ایام، و خصوصاً در آن روز و یکی ـ دو روز بعد از آن، همین ساختمانی که اکنون شما در آن قرار دارید و همین کوچه‌های اطراف، از چه ازدحامی برخوردار بود و چه کسانی در این مجلس نشسته بودند و چه سخنانی در آن مجلس جنون می‌رفت. آقای احسان شریعتی، یکی از سخنرانان آن مجلس بود و من کاملاً به یاد دارم که در نقطه‌ی پایینی و پایینی مجلس نشسته بودم و کثیری از دوستان ما از خوف ساواک، با نقاب بر چهره در این مجلس حضور داشتند. اگر بخواهم نام ببرم نام‌های آشنا در میان آن‌ها خواهد بود. به یادم هست که مدیران حسینیه‌ی ارشاد و سران اپوزسیون علیه نظام شاه، در این‌جا حضور داشتند و افرادی از طیف‌های مختلف، که بعید بود آن‌ها در هیچ مجلسی در کنار یکدیگر بنشینند، زیر این سقف

---

* این سخنرانی، در تاریخ ۲۸ خرداد ماه ۱۳۸۴ ایراد شده است.

† در روز ۲۷ خرداد ماه ۸۴، انتخابات مرحله‌ی اوّل دوره‌ی نهم ریاست جمهوری اسلامی ایران برگزار شده است.

گرد آمده بودند. افرادی از فرانسه، از آمریکا، از کشورهای دیگر اروپایی، و از خود انگلستان، در این‌جا حضور داشتند. آقایان بنی‌صدر، دکتر حبیبی، صادق طباطبایی و احسان شریعتی سخنرانی کردند و احسان خصوصاً در آن سنین بسیار جوانی که از آمریکا برگشته بود و مرگ پدر البته او را بسیار هیجان‌زده کرده بود، سخنان غرّا و مؤثری می‌گفت؛ علی‌الخصوص در باب زاپاتا، آن مبارز آمریکای لاتین. او می‌گفت زاپاتا نمرده و هنوز زنده است؛ سخنانی که پیروان زاپاتا، پس از مرگ او و پس از ربوده شدن او می‌گفتند. خلاصه، مجلس شوری داشت.

آقای بنی‌صدر در سخنان خود، به نکته‌ای اشاره می‌کرد و به یکی از نوشته‌های خود مرحوم دکتر شریعتی استناد می‌کرد که گفته بود به من می‌گویند این همه کار نکن، این‌قدر تند نرو، این‌طوری عمرت کوتاه خواهد بود، اگر این همه کار کنی، نمی‌توانی بیش از پنج سال زنده بمانی. و بنی‌صدر می‌گفت که آن نوشته، چهار سال و هشت ماه پیش از مرگ دکتر شریعتی نوشته شده بود و بنابراین، آن پیش‌بینی‌ها کاملاً درست از آب درآمده بود.

همه‌ی این‌ها، نداهایی بود که زیر همین سقف و در همین فضا می‌پیچید و مستمعان آن را می‌شنیدند و چه دل‌ها بریان بود و چه چشم‌ها گریان بود. هیچ فراموش نمی‌کنم. همه‌ی گروه‌ها پدر معنوی‌شان را از دست داده بودند. نگاه‌هایی که افراد به یکدیگر می‌کردند، نگاه‌هایی عمیق، بسیار پرمعنا، و در عین حال، افسرده و بیمناک از آینده بود که در اثر فقدان این رهبر، چه پیش خواهد آمد.

به یاد دارم که گروه‌های چپ، کنفدراسیون، دیگران، همه پیام‌های تسلیت فرستاده بودند. در همان دیوار مقابل، تابلویی نصب شده بود که «کنفدراسیون دانشجویی ایران، مرگ علی شریعتی، مبارز علیه رژیم، را تسلیت می‌گوید.» این تعبیری بود که در آن روزگار، زیاد به کار می‌رفت. من این مطلب را خصوصاً گفتم تا تغییر گفتمان را به نحو عینی به شما نشان داده باشم. هیچ‌کس نمی‌گفت علی شریعتی، مبارز راه آزادی، یا مبارز راه دموکراسی، یا دموکرات شهیر. این سخنان در میان نبود. آن‌چه مهم بود و به منزله‌ی فضیلتی بلامنازع و فوق چون‌وچرا از او سخن می‌رفت و درباره‌ی او تأکید می‌شد، همین «مبارز بودن» بود که در آن روزگار، همه را زیر یک چتر می‌آورد. یادم هست خانم‌ها این‌جا سرپا حضور داشتند. فرزند خود من که در همین لندن هم به دنیا آمده بود، این‌جا شلوغ می‌کرد و به این‌سو و آن‌سو می‌رفت، که الآن وی در این‌جا حاضر است. روزگار غریبی بود و یادآوری آن ایام، هم فوق‌العاده خاطره‌انگیز است و هم حقیقتاً بسیار معنادار و عبرت‌آموز.

و مرگ شریعتی، چنان ناگهانی اتفاق افتاد و چنان ضربه‌ای و شوکی به روحیه‌ی همه‌ی مبارزان، و خصوصاً بچه‌های مسلمان، وارد کرد که حقیقتاً قابل توصیف نیست. من در همان ایام در لندن بودم. مرحوم آقای مطهری و مرحوم آقای علامه طباطبایی هم در لندن بودند. یکی دیگر از علما نیز که شهرت کمتری دارد، به نام آقای کشفی، در لندن بود. ایشان هم از طایفه‌ی فلاسفه بود و همه‌شان هم‌اکنون به رحمت خدا رفته‌اند.

مرحوم مطهری ابا داشت از این که در آن روزها، اساساً ظاهر شود و تلفنی به من گفت من فعلاً آفتابی نمی‌شوم تا این که قدری آب‌ها از آسیاب بیافتد و هیجان‌ها فرو بنشیند. در مجلس بزرگداشت و ترحیم مرحوم شریعتی هم حاضر نشد. بعد از آن، من سفر نسبتاً بلندی به آمریکا کردم و در محفل‌های مختلف انجمن‌های اسلامی دانشجویان سراسر آمریکا، در هفت ـ هشت ایالت، سخنرانی می‌کردم و می‌دیدم که مرگ ناگهانی مرحوم شریعتی، چه تأثیر عمیقی در روح این جوانان گذاشته است. حقیقتاً همه سؤالشان این بود که چه خواهد شد؟ و البته همه‌شان از رژیم، به خاطر این که فکر می‌کردند ضرب‌شستی به آن‌ها نشان داده و شریعتی را این‌چنین از آن‌ها گرفته و چنین مرگ غافل‌گیرانه‌ای را نصیب او کرده است، عصبانی بودند.

از همان ایام، این خاطره را نوشته‌ام و باز هم برایتان نقل می‌کنم. صبح بیست‌ونهم خرداد ماه، یکی از دوستان عزیز ما که در این مجلس هم حاضر هستند، به من تلفن کرد و دیدم که گریه می‌کند. خبر آمدن دکتر شریعتی از فرانسه به انگلستان را داشتیم و بنا بود که فردای آن روز، با دوستان به دیدار او به ساوت‌همپتن برویم. ولی دوست من تلفن زد و با گریه گفت که بیا برویم ساوت‌همپتن. امّا دیگر با جنازه‌ی دکتر مواجه خواهیم شد. چرا که دیگر زنده نیست. انصافاً خیلی لحظات تلخی بود. خیلی.

در این‌جا خاطراتی را می‌گویم که به طور کاملاً واضح و روشن، در ذهن من است. سه نفر بودیم. راه افتادیم و به منزلی که مرحوم دکتر، شب قبل در آن‌جا اقامت داشت رفتیم. دو دختر مرحوم دکتر، آن موقع بسیار نوجوان بودند. مثل دو گنجشک پژمرده، لباس‌های مشکی پوشیده بودند و کنار دیوار ایستاده بودند. سراسر رخسارشان را غم پوشانده بود. ما وارد اتاقی شدیم و آن‌ها تخت‌خوابی را که مرحوم دکتر بر آن خوابیده بود، به ما نشان دادند. گفتند تا دیرگاه با ما نشسته بود و سخن می‌گفت. تازه هم از راه رسیده بود و علی‌رغم خستگی، نشست و نشست و چای خورد و تعریف کرد و سخن گفت و سیگار کشید و... تا نزدیک سحر. پس از اذان صبح، نمازش را خواند و برای استراحت به اتاق خود رفت تا بخوابد. هنگام صبحانه خوردن، اهل خانه منتظر مرحوم دکتر بودند که بیاید و در صبحانه با آن‌ها شرکت کند. می‌گفتند که نیامد و دیر کرد. صدا کردیم. جوابی نیامد. به اتاق او رفتیم. گفتند همین که وارد اتاق شدیم، دیدیم که دکتر با صورت به زمین افتاده است. حتّی به ما آن نقطه‌ای از موکت اتاق را که آثار ساییدن بینی دکتر در آن‌جا هنوز آشکار بود، نشان دادند. کاملاً معلوم بود که هنگامی که او می‌خواسته از تخت پایین بیاید، قلبش درد گرفته و دست روی قلب گذاشته و دیگر نتوانسته کنترل خود را حفظ کند و با صورت به زمین افتاده است.

به هر حال، با دیدن این وضع، بلافاصله آمبولانسی خبر کرده بودند و مأموران آمبولانس هم تا آمده بودند، در همان محل، علائم حیاتی مرحوم دکتر را معاینه کرده بودند و گفته بودند که ۱۵ دقیقه است ایشان فوت کرده. در عین حال، به سرعت او را به بیمارستان ساوت‌همپتن رسانده بودند. ما هم به بیمارستان رفتیم. دکتر را به سردخانه برده بودند و ما را به سردخانه راه نمی‌دادند. من کارت دانشجویی‌ام همراهم بود و چون روی آن نوشته بود دکتر فلانی،

آن‌ها تصور کردند من طبیبم و اجازه دادند به سردخانه وارد شوم و همراه دوستان، به سردخانه وارد شدیم. در آن‌جا دو کشو بود. اوّلی را کشیدند تا جنازه‌ی دکتر را به ما نشان بدهند. امّا در کشوی اوّل، جنازه‌ی یک زن بود. کشوی بعدی را کشیدند که جسد مرحوم دکتر در آن بود. بسیار آرام خوابیده بود. من حقیقتاً کم‌تر چهره‌ی آرامی را این‌چنین دیده بودم. موهای سرش تا روی شانه‌هایش ریخته بود و فوق‌العاده آرام خوابیده بود. آقای میناچی که همراه ما بود، جلو رفت و به دلیل این که وکیل بود و با پاره‌ای از امور آشنایی داشت، کمی کوشید تا با دقت نگاه کند و ببیند که آیا زخمی یا آثار ضربه‌ای یا چیزی بر روی بدن دکتر دیده می‌شود یا خیر؛ که حقیقتاً نبود. خیلی چهره‌ی معمولی‌ای داشت. اصلاً گرفته نبود. درهم نبود. چشم‌هایش بر هم بود و در یک خواب ناز ابدی فرو رفته بود.

بیرون آمدیم و به لندن بازگشتیم و دوستان دیگر را خبر کردیم. به هر حال، مقدمات برگزاری مراسم ترحیم و بزرگداشت مرحوم دکتر، فراهم شد. دوستان در سراسر دنیا ـ چنان‌که گفتم ـ همه باخبر شدند و یکی پس از دیگری، از این‌جا و آن‌جا در رسیدند. در آن ایام، لندن، ایام بسیار شلوغی را پشت سر می‌گذاشت و همه‌ی کسانی که در آن وقت نامی داشتند و از مخالفان به‌نام رژیم شاه بودند، این‌جا گرد آمدند.

در همین اثناء، جناب آقای شبستری هم که امام مسجد هامبورگ بودند، بدون خبر از این که چنین اتفاقی افتاده است، به منزل یکی از دوستان، که بقیه‌ی دوستان هم در آن‌جا بودند وارد شدند. ایشان به من می‌گفت وقتی آمدم، دیدم همه‌ی چهره‌ها گرفته است. من خبر نداشتم که چه اتفاقی افتاده است. وقتی به ایشان گفتند که مرحوم شریعتی از دنیا رفته است، به طوری بسیار طبیعی، آهی از نهاد برکشید و گفت: عجب! دکتر شریعتی هم به تاریخ پیوست. و حقیقتاً به تاریخ پیوسته بود.

به هر حال مقدمات فراهم شد و بر خلاف مشهور، جنازه‌ی مرحوم دکتر در این‌جا، یعنی در «امامباره»، غسل داده نشد. بل‌که در یکی از مساجد لندن، که مسجدی کوچک و متعلق به اهل سنت بود و غسال‌خانه‌ای داشت، غسل داده شد. بنده و جناب آقای شبستری، متعهد تغسیل و تکفین ایشان بودیم. یعنی در واقع، دوستان از آقای شبستری خواسته بودند و ایشان هم به من گفت که بیا تا با هم این کار را انجام بدهیم. البته دو نفر دیگر هم به ما پیوستند: آقای دکتر ابراهیم یزدی و آقای صادق قطب‌زاده. این چهار نفر بودیم که جنازه‌ی مرحوم دکتر را آوردند. دیگر جسد دکتر سالم نبود. سر تا پای او را شکافته بودند. تمام سر و بدن شکافته شده بود، نمونه‌برداری شده بود، و بررسی‌های طبی بسیار جدی‌ای صورت گرفته بود.

بیمارستان ساوت‌هامپتین، یک گزارش مفصل طبی در باب مرگ دکتر ارائه کرد و در آن گفته بود چیز مشکوکی دیده نشده است و مرگ او مثلاً بر اثر به قتل رسیدن، دسیسه، زهر، دشنه، و چیزی از این قبیل نبوده و به نظر می‌آید که به مرگ طبیعی از دنیا رفته است؛ مرگ طبیعی، یعنی با سکته. اتفاقاً همان روزی که به ساوت‌همپتن رفته بودیم و برای اوّلین بار با جای خالی مرحوم شریعتی روبه‌رو شدیم و بعداً به بیمارستان رفتیم، در همان اتاقی که

مرحوم دکتر خوابیده بود، سطلی بود که شاید در آن، نزدیک به ۴۰ تا ته‌سیگار بود. یعنی در همان مدت کوتاه، مرحوم دکتر مقدار زیادی سیگار کشیده بود. طبیبان مجلس مل به‌تر از من می‌دانند که در حالت عصبی شدید و با آن فشاری که دکتر در آن روزها، در آن قرار داشت، امکان چنین رخدادی وجود داشت. خصوصاً این که شب قبل از حادثه، مرحوم شریعتی به فرودگاه هیثرو رفته بوده چون قرار بود دختران او بیایند. همه‌ی مسافران آمده بودند، الاّ دختران او. دوست ما نقل می‌کرد که دکتر فوق‌العاده مضطرب شده بود. چون خانمش از تهران، تلفنی به او گفته بود که دخترها از گمرک و قسمت کنترل گذرنامه گذشته‌اند و به طرف هواپیما رفته‌اند. وقتی دخترها نیامده بودند، او شدیداً مضطرب شده بود که مبادا دوباره حیله‌ای در کار بوده و به نام سوار شدن هواپیما، دخترک‌ها را هدایت کرده‌اند و به جای دیگری برده‌اند و مثلاً آن‌ها را گروگان گرفته‌اند یا زندان انداخته‌اند. همه‌ی این فکرها از سر او گذشته بود و او را فوق‌العاده درپیچیده بود. البته دخترها آمده بودند و با او به ساوت‌همپتن رفته بودند. این فشارها بوده و بعد هم این همه سیگار مصرف شده بود که من گمان می‌کنم به به‌ترین وجهی می‌تواند علت یک سکته‌ی قلبی ناگهانی را توضیح بدهد.

جسد مرحوم دکتر شست‌وشو و در تابوتی نهاده شد. در همان ایام، تصادفاً آقای شیخ مهدی شمس‌الدین، که رئیس مجلس اعلای شیعیان لبنان بود، در لندن حضور داشت. به یاد دارم که گفت‌وگویی با دوستان کردیم. من مأموریت یافتم که با آقای شیخ مهدی شمس‌الدین سخن بگویم و از ایشان بخواهم که به لبنان و سوریه برود و با حافظاسد سخن بگوید، تا با موافقت او، جنازه‌ی مرحوم دکتر به سوریه حمل شود و چنین کردم. در فرودگاه، آقای شمس‌الدین به من گفت بلافاصله از این‌جا به سوریه خواهم رفت و گفت‌وگوهای لازم را خواهم کرد. به هر حال، این کارها انجام شد و جنازه‌ی مرحوم دکتر به سوریه حمل شد. امّا در خیابان‌های لندن، خبر دیگری بود. این کارهایی که عرض کردم، همه پشت‌صحنه انجام می‌شد. در خیابان‌های لندن، انبوه عظیمی از دانشجویان و علاقه‌مندان مرحوم شریعتی اجتماع کرده بودند و تابوتی هم پیشاپیش آن‌ها حرکت داده می‌شد. البته این تابوت خالی بود و جنازه‌ی دکتر در آن نبود. زیرا خوف این می‌رفت که کسانی بیایند و بی‌حرمتی کنند، یا هر اتفاق نامنتظره‌ی دیگری بیافتد.

عکس‌ها و فیلم‌هایی از آن زمان در دست است که اگر ببینید، باز کاملاً مشخص است که کثیری از جمعیت، نقاب‌دار و همه فریادکنان و خورشان، به دنبا آن تابوت سمبولیک روان بودند. به «امامباره» آمدند ـ یعنی همین‌جایی که الآن هستیم ـ و مجلس باشکوهی برگزار گردید و بعد از آن، البته مجالس بسیاری در انگلستان و کشورهای دیگر برگزار شد و همه یاد مرحوم شریعتی را زنده نگه داشتند. از همه مؤثرتر، مجلسی بود که در مشهد برگزار شد و پدر مرحوم دکتر در آن مجلس حضور داشت و یک سخنرانی کوتاه، امّا ـ به تعبیر فردوسی ـ پر از آب چشم در آن‌جا انجام داد که نوار آن سخنرانی، به سرعت در همه‌جا پخش شد.

اجازه دهید دو خاطره از مرحوم محمّد تقی شریعتی، پدر مرحوم علی شریعتی بگویم و رحمت خدا را برای روح او هم بخواهم: اوّل این که در آن سخنرانی مشهد، سخنی از امام

حسین نقل کرده بود که وقتی در روز عاشورا، فرزند کوچک امام حسین را کشته بودند، ایشان گفته بود چیزی که مرا تسکین می‌دهد، این است که همه‌ی این‌ها زیر چشم خداوند انجام می‌شود و او می‌بیند که چه اتفاقی می‌افتد و مرحوم محمّد تقی شریعتی هم همین جمله را گفته بود که آن‌چه فقط می‌تواند مرا تسکین دهد، این است که خدایی هست و ناظر این احوال است.

بعد از انقلاب، وقتی من به ایران بازگشتم ـ هنوز زمان زیادی هم از وفات مرحوم دکتر نگذشته بود. چنان‌که گفتم، وی در خرداد ۵۶ مرحوم شد و انقلاب در بهمن ۵۷ پیروز شد و بنده هم اردیبهشت ۵۸ در ایران بودم ـ شاید یک سال بعد از آن، به مشهد رفتم. مرحوم محمّد تقی شریعتی هنوز زنده بود. با بعضی از دوستان به دیدار ایشان رفتیم. البته من قبل از انقلاب هم یک بار ایشان را دیده بودم. این بار هم توفیق یافتم که بروم و ایشان را ببینم. پیرمرد شده بود، عینک‌های ذره‌بینی درشتی زده بود و بسیار ناتوان بود. در تمام مدتی که با ما نشسته بود، دائماً تکان می‌خورد و نمی‌توانست آرام بنشیند. از هر دری سخن می‌رفت. ولی به قول سعدی، «از هر چه بگذری سخن دوست خوش‌تر است». مرحوم محمّد تقی شریعتی، هیچ‌گاه فرزندش را فراموش نمی‌کرد. شاید هم بدون مناسب، میان صحبت‌هایش، یک‌دفعه برگشت و به ما گفت: آقایان! خدا نصیبتان نکند. این را می‌خواهم به شما بگویم که داغ فرزند، از آن زخم‌هایی است که هیچ‌گاه کهنه نمی‌شود. و بعد هم شروع کرد به گریستن و همه را هم به گریستن واداشت. هنوز برای او، اندوه و زخم و رنج آن حادثه مولمه کاملاً زنده بود و دل او را بریان نگاه می‌داشت. حال ملتهبی داشت پیرمرد.

به هر حال در آن ایام، در همه‌جای ایران، در بزرگداشت دکتر، مجالس بسیار برگزار شد و نوشته‌های فراوان تحریر یافت و البته انگشت اتهام هم همه‌جا متوجه حکومت بود که عوامل نهان و آشکار خود را فرستاده است و آن‌ها مرحوم دکتر را به قتل رسانده‌اند. ولی روزبه‌روز آشکار می‌شد و به این اذعان می‌رسیدند که قرینه‌ای برای این امر وجود ندارد.

عین این قصه، در باب مرحوم آقا مصطفی خمینی، پسر آقای خمینی هم اتفاق افتاد. ایشان هم در نجف، در یک مرگ ناگهانی، از دنیا رفت. درباره‌ی مرگ او هم سخنانی گفته شد. امّا باز هم هیچ قرینه‌ای وجود نداشت که نشان دهد وی به دست کسی به قتل رسیده است. البته آقای خمینی، اجازه‌ی کالبدشکافی آقا مصطفی را ندادند و بدون معاینه و بازرسی طبی، بدنش را دفن کردند. در مورد ایشان هم من شنیدم که باز سکته‌ی قلبی بوده است.

باری؛ دیگر بعد از وفات مرحوم شریعتی و آن تلقی‌ای که مردم ما و خصوصاً جوان‌ها پیدا کرده بودند، مبارزه‌های ضد سلطنت، حقیقتاً اوج بسیار بیش‌تری گرفت. هیچ‌کس رژیم را به خاطر حرکت فوق‌العاده ناجوانمردانه‌ای که می‌گفتند صورت داده و دکتر شریعتی را از میان برداشته، نمی‌بخشید.

آثار دکتر شریعتی، تا قبل از مرگش، در جلسات دانشجویی، خصوصاً در میان دانشجویان خارج از کشور، کتاب‌های درسی بود. این‌جا آن‌ها را می‌خواندند و در جلسات هفتگی، به بحث

می‌گذاشتند. حقیقتاً بچه‌های مسلمان در این دیار، هویتی پیدا کرده بودند. ابراز شخصیتی می‌کردند. خودشان را کسی می‌دانستند که حرفی برای گفتن دارند و می‌توانند در مقابل دیگران ابراز وجود کنند. این امر هم در داخل کشور اتفاق افتاد و هم خارج از کشور. من خودم شاهد عینی این قضایا بودم. البته من نمی‌گویم تنها کاری که دکتر شریعتی کرد، زنده کردن اسلام هویت بود. ولی یکی از کارهای مهمش این بود. یعنی هویت‌بخشی کرد. واقعاً گروه‌گروه جوانانی که در داخل ایران پای صحبت شریعتی می‌رفتند ـ در حسینیه‌ی ارشاد که ما حاضر و شاهد بودیم ـ به‌ترین هدف‌ها و طعمه‌های دو چیز بودند: یکی مدرنیزاسیونی که در کشور صورت می‌گرفت، و دیگری اندیشه‌های چپ و مارکسیستی. مهم‌ترین هدف آن حوادث یا آن اندیشه‌ها و مکتب‌ها، همین جوانان بودند و همین‌ها مشتریان اصلی دکتر شریعتی نیز بودند. این جوانان، احساس می‌کردند که از هر دو جانب، چیزی در آن‌ها تحلیل و از میان می‌رود. مدرنیزاسیون با مدرن کردن، این‌ها را از سنت می‌برید و وارد فضای بزرگ‌تری می‌کرد که بحران هویت به آن‌ها می‌داد و اندیشه‌های چپ هم باز آن‌ها را از سنت دینی می‌برید و باز وارد فضایی می‌کرد که دچار بحران هویت می‌شدند. بحران هویت، همیشه در جوانی وجود دارد و وقتی این عوامل هم به آن اضافه شود، اضعاف مضاعف می‌شود.

مرحوم دکتر شریعتی، چه بگوییم عزم روشنی کرده بود و با تشخیص دقیق به این نتیجه رسیده بود، و چه بگوییم این از توابع و لوازم عملش بود، حقیقتاً این ذوب شدن و این بحران هویت را به نحوی علاج می‌کرد و به همین دلیل هم جوانان ما، پناه روحی خود را در او می‌جستند. شریعتی، این سقفی که بر سر آن‌ها خراب می‌شد و این هویتی که از هم فرو می‌پاشید و از میان می‌رفت و هر عنصرش را کسی از جوانان می‌دزدید و از دست آن‌ها می‌گرفت، دوباره به آن‌ها باز می‌گرداند و به آنان می‌آموخت که ما اندیشه‌هایی برتر از مارکسیسم داریم و لذا، می‌توانیم مارکسیسم را در دل خود هضم کنیم و با مدرنیته، به نحو معقولی کنار بیاییم و لازم نیست خود را در او حل کنیم و از دست بدهیم. بدین‌ترتیب، مکتب او و اندیشه‌های او، برای گروه کثیری از جوانان ما، بدل به پناه‌گاهی شده بود.

در خارج از کشور هم من این را به وضوح می‌دیدیم. در آن‌جا هم برای مدتی، بچه‌های مسلمان حرف زیادی برای گفتن نداشتند و حقیقتاً سخنان مرحوم آقای بازرگان، سخنان مرحوم مطهری، و غیره، برای آنان خوراکی کافی و وافی نبود و آن سخنان، قدرت ابراز وجود نداشتند و به آن‌ها جسارت و گستاخی در مواجهه با دیگران را نمی‌بخشید. از وقتی که کتاب‌های شریعتی و جزوه‌های سخنرانی او ـ آن موقع هنوز به صورت کتاب‌های مدون درنیامده بود ـ به خارج از کشور رسید، مثل آبی در دل تشنگان بود. آن را می‌بلعیدند و می‌نوشیدند و با تمام عطشی که داشتند، هر قطره‌اش را ارج می‌نهادند و مباحث دکتر را در جلسات خود، مورد بحث و گفت‌وگو قرار می‌دادند.

بعد از مرگ مرحوم شریعتی، اقبال به کار شریعتی چند برابر شد و واقعاً آثار او را مثل ورقه‌ی زر می‌بردند و مطالعه می‌کردند. فضا هم برای این کار، بسیار بسیار مساعد بود. یعنی شریعتی، یک کلام می‌گفت یا می‌نوشت و از آن، ده‌ها نتیجه‌ی انقلابی استخراج می‌شد که

ای‌بسا مورد نظر گوینده و نویسنده هم نبود؛ ولی چنین می‌شد و کسی هم یارای مقابله و مقاومت در برابر آن را نداشت.

جوانان، حقیقتاً یکپارچه آتش گرفته بودند؛ هم آتش خشم علیه رژیم و هم آتش انقلاب، که درون آن‌ها شعله می‌کشید و مرحوم دکتر شریعتی و نوشته‌های او هم هیزم و نفتی بودند که بر این آتش ریخته می‌شدند و این جوان‌ها را شعله‌ورتر می‌کردند. این‌چنین بود که ما وارد تونل انقلاب شدیم و کوره‌ی انقلاب گداخته‌تر و گداخته‌تر شد. کسی اگر می‌دید آن روزگار و آن جوانان را، می‌فهمید که اتفاق مهمی در راه است؛ اتفاقی بسیار بسیار مهم.

چون خاطرات و برگ‌هایی از تاریخ را می‌گویم، این را هم بد نمی‌دانم که بیافزایم که مرحوم آقای خمینی، با حادثه‌ی مرگ مرحوم شریعتی، بسیار سرد برخورد کرد. در آن زمان، جوان‌های انقلابی خارج از کشور با ایشان ارتباط داشتند که در صدرشان، آقای محمّد هاشمی، برادر آقای اکبر هاشمی رفسنجانی بود که آن موقع در آمریکا زندگی می‌کرد. همچنین دکتر ابراهیم یزدی. این‌ها با ایشان در نجف، ارتباط نسبتاً مستقیمی داشتند، نامه می‌فرستادند و نامه می‌گرفتند و به نحوی نمایندگی می‌کردند. آقای دکتر یزدی، که اساساً نماینده‌ی آقای خمینی بود و از طرف ایشان وجوهات و خمس و غیره جمع می‌کرد و به ایشان می‌پرداخت. آقای محمّد هاشمی هم همین‌طور. او هم در اوکلند کالیفرنیا ساکن بود و چنین نسبتی را با آقای خمینی داشت. اتفاقاً در همان ایام، آقای محمّد هاشمی هم به لندن آمده بود و چنان‌که گفتم، کثیری از این اعاظم در این‌جا بودند؛ آقای یزدی هم بود و دیگران.

در همان ایام، نامه‌ای از آقای خمینی، برای انجمن اسلامی دانشجویان رسید که در او، به مرگ مرحوم دکتر شریعتی هم اشارتی رفته بود و این اشارت، اندک‌تر و خفیف‌تر از آن بود که آن دل‌های بریان را شاد کند، یا مرهمی بر زخم آن‌ها بگذارد. به یاد دارم که حتّی ایشان [آقای خمینی] از به کار بردن کلمه‌ی «مرحوم» هم برای دکتر شریعتی ابا کرده بود و نوشته بو: «شریعتی فقید»، که همین البته البته باز بر التهاب یاران می‌افزود.

بعدها البته ما دانستیم که ایشان با مرحوم دکتر شریعتی، ظاهراً مسأله و مشکلی نداشته است. این را آقای جلال فارسی و دیگران به من گفتند. حتّی بعدها و بعد از انقلاب، آقای خاتمی می‌گفت که برای چاپ کتاب‌های مرحوم دکتر شریعتی، که بعضی‌ها غوغایی برانگیخته بودند، مشکلی از سوی امام وجود ندارد*. من شخصاً شاهد بودم در جلساتی که در وزارت ارشاد تشکیل می‌شد و بر سر کتاب‌ها گفت‌وگو می‌رفت، رئیس کنونی مجلس، مخالف چاپ آثار مرحوم شریعتی بود. نظر مشاورتی ایشان این بود که نباید یک سطر از اقار شریعتی، چاپ شود. در آن جلسات بود که آقای خاتمی به جمع گزارش داد که خدمت آقای خمینی رفته بود و آقای خمینی در رابطه‌ی با آثار مرحوم شریعتی، با تسامح بسیار برخورد کرده بود و گفته بود شاید یکی ـ دو اثر شریعتی مسأله‌دار باشد؛ آن‌ها را فعلاً دست نگه دارید، ولی بقیه را اجازه‌ی چاپ بدهید. و چنین هم شد. در عین حال، همین آقای خاتمی از

* علت این که در این‌جا نام اشخاص را می‌آورم و آدرس می‌دهم، این است که بخشی از تاریخ را می‌گویم و می‌خواهم دقیق گفته باشم. و الاّ، خرده‌حسابی با کسی تسویه نمی‌کنم.

آقای خمینی نقل می‌کرد که ایشان نسبت به علی دشتی بسیار سخت‌گیر بود و به وزارت ارشاد، دستور مستقیم و اکید داده بود که یک سطر از آثار دشتی هم نباید چاپ بشود؛ که ظاهراً تا امروز هم این امر برقرار است.

برخورد امام با آثار مرحوم شریعتی، بعد از این‌چنین بود. ولی در عین حال، ما درباره‌ی برخورد قبل از انقلاب ایشان، حقیقت مطلب را می‌دانستیم و بعدها، وقتی نامه‌ای که آقای مطهری درباره‌ی مرحوم شریعتی به آقای خمینی نوشته بود چاپ شد، به‌تر دانستیم و این معنا، برای همه آشکار شد. این نامه ـ که آن را مطهری، پس از مرگ شریعتی، برای آقای خمینی نوشته بود ـ بسیار تند بود. نامه به قدری تند بود که وقتی چاپ شد، بعضی از دوستان ما، مثل جناب آقای اشکوری، موضع گرفتند و گفتند شاید این نامه جعلی باشد و انتصابش به مطهری مشکوک است. ولی برای من بسیار روشن بود و هیچ تردیدی نداشتم که این‌ها، سخنان خود مرحوم شریعتی است. چون عین این حرف‌ها و نزدیک به آن‌ها را شخصاً، از دو لب آقای مطهری شنیده بودم. آقای مطهری در آن نامه نوشته بود که مرگ شریعتی، یکی از عنایات الهی بود و این مرد، با همراهی حکومت و ساواک، از ایران به خارج از کشور رفت تا اندیشه‌های باطل خود را در سراسر جهان پخش کند. این سخن آقای مطهری، الآن هم چاپ شده و در آثار آقای مطهری هست. من عین عبارت ایشان را دقیقاً به یاد ندارم. امّا مضمون، همین بود که برایتان گفتم. البته این در روزگاری بود که خود مطهری هم بسیار زیر فشار بود؛ یعنی فشار بی‌التفاتی و بی‌اعتنایی نسل جوان. پس از مرحوم شریعتی، تقریباً کسی در صحنه نمانده بود که مرجع جوانان باشد. نه این که شریعتی آن‌ها را طرد کرده باشد؛ بل‌که جاذبه‌ی آن آن‌قدر بود که دیگران، همه در حاشیه قرار گرفته بودند. مرحوم مطهری در همان نامه، شعری را آورده که خواجه نصیر طوسی در یکی از نوشته‌هایش آورده است. آن شعر، این است:

به گرداگرد خود چندان که بینم
بلا انگشتریّ و من نگینم

و به آقای خمینی نوشته که است که وضعیت کنونی من، مضمون شعری است که خواجه در آثار خود آورده است. او این‌قدر از وضع موجود شاکی بود و شاید پاره‌ای از عوامل این وضع را هم به شریعتی نسبت می‌داد یا به اطرافیان و پیروان شریعتی، یا به فضایی که شریعتی پدید آورده بود. هرچه که بود، آن نامه، نامه‌ی آتش‌آلودی بود و می‌توان حدس زد که این نامه، با آقای خمینی چه کرده باشد.

آقای خمینی، آقای مطهری را زیاد قبول داشت. نمی‌دانم مصاحبه‌های اوّل انقلاب آقای هاشمی رفسنجانی را یادتان هست یا نه. ایشان آن اوایل انقلاب، مصاحبه‌ای کرد که در آن، وضع شورای انقلاب را توضیح داده بود، که مثلاً چه کسانی هستیم و چه‌گونه کار می‌کنیم و غیره. بعد گفته بود در مسائلی که ما دو جناح می‌شویم، یعنی عده‌ای به مطلبی رأی می‌دهند و عده‌ای نمی‌دهند، آقای خمینی رأی آن گروهی را می‌پذیرند که مطهری در آن

باشد. و برای سنگین کردن وزنه و کفه‌ی آراء، او را به تنهایی کافی می‌دانند. آقای خمینی، چنین اعتماد نسبتاً مطلقی به مطهری داشت.

و باز اگر به یاد داشته باشید، یکی از نکته‌هایی که ایشان در باب مرحوم مطهری گفت، این بود که تمام آثار او، بلااستثناء، مفید است. این تعبیر، تعبیر مطلقی بود؛ آن هم از یک فقیه، که بالأخره فقاهت همیشه همراه با عنصری از احتیاط است. به یاد داریم که در زمان حیات خود آقای خمینی، در مورد کتاب *اقتصاد اسلامی* آقای مطهری، بزرگانی مثل مهدوی کنی و غیره پیش ایشان رفتند و گفتند این کتاب برای اسلام خطرناک است و ناشر آن کتاب، که انتشارات حکمت بود و آن موقع ۲۰۰۰۰ نسخه از کتاب یادشده را چاپ کرده بود، همه را به دست اسیدها سپرد تا خمیر شود. البته چند جلدی را به دوستان دادند، که به من هم نصیبی رسید. امّا کتاب، اصولاً پخش نشد. ولی آقای خمینی هیچ‌وقت تعبیر خودشان را پس نگرفتند و همچنان برقرار بود: تمام آثار مطهری، بلااستثناء، مفید است.

چنین شخصی، با چنین موقعیتی که نزد امام داشت ـ بالأخره شاگرد ایشان بود و در خیلی جنبه‌ها، برای سال‌ها معتمد او بود ـ وقتی چنان نامه‌ای را که شکوه‌آلود و آتش‌آلود بود، برای آقای خمینی نوشت، می‌توانست اثر منفی زیادی داشته باشد. امّا با همه‌ی این احوال، من فکر می‌کنم آقای خمینی خیلی خویشتن‌داری کرد. چرا که آن نامه، می‌توانست بسیار بیش از این آثار منفی به بار بیاورد. ایشان در باب شریعتی سکوت کرد و پس از انقلاب هم سکوت کرد و اگر یادتان باشد، چون دیده بود اختلاف بزرگی بر سر شریعتی، پس از مرگش برخاسته است، در یکی از سخنرانی‌های نجف، تعبیر خوبی به کار برد. ایشان در واقع، حافظ را به میان آورد و گفت که به حافظ نگاه کنید و ببینید او چه‌گونه به دنیا نگاه می‌کند و عرفان حافظ آن‌چنان پلورالیستی است که همه را در خود جمع می‌کند. آقای خمینی، از این طریق کوشید تا بگوید با شریعتی هم کنار بیایید. فعلاً وقت اختلاف نیست و این مسائل را کنار بگذارید. این توصیه، انصافاً هم مؤثر واقع شد و اختلافات بر سر شریعتی، موقتاً فروکش کرد.

پس از انقلاب هم، چنان‌که من به یاد دارم، مرحوم آقای خمینی، یک کلام راجع به شریعتی سخن نگفت و این را به طرفداران شریعتی، موافقان و مخالفانش، وانهاد تا خودشان درباره‌ی او گفت‌وگو کنند. و گفت‌وگو هم بسیار داغ بود؛ همچنان هم هست. هنوز هم تنور این گفت‌وگو سرد نشده و این آتش فرو ننشسته است. ایشان به نظر من، بسیار مدبرانه و حکیمانه، وارد این نزاع نشد.

آقای خمینی، یک سکوت معنادار دیگر هم دارد که باید در وقت دیگری، به طور مفصل درباره‌اش صحبت کنیم. این سکوت، راجع به سید جمال‌الدین اسدآبادی است. سید جمال‌الدین اسدآبادای، به هر حال، در تاریخ اسلام و در تاریخ اخیر ملل شرق و در مبارزه علیه نظام‌های جور و در بیدارگری و روشن‌گری مسلمانان و متوجه کردن آن‌ها به عقب‌ماندگی تاریخی‌شان، شخصیت بزرگی است. چالاکی‌ای که او داشت، که از این کشور به آن کشور سفر می‌کرد و در پی بسیج کردن مسلمانان برای ایستادن خصوصاً در مقابل استعمار بود، قابل توجه است؛ کسی که به هر صورت فیلسوف بود، در مصر هفت ـ هشت سال فلسفه

درس می‌داد و اشارات بوعلی سینا را تدریس می‌کرد. یعنی فقط یک فعال سیاسی نبود؛ بل‌که اهل منطق و فکر بود. همچنین مدتی شاگرد مرحوم ملا حسینقلی درجزینی بود، که او یکی از عرفای بسیار بزرگ نجف، و پیر ارشاد مرحوم علامه طباطبایی و دیگران بوده است. سکوت آقای خمینی در رابطه با سید جمال، برای من بسیار معنادار است. اتفاقاً امشب می‌خواستم راجع به ناکامی تاریخی مسلمانان قدری صحبت کنم و باید سخن از سید جمال هم در میان می‌آمد، که ظاهراً فرصتی نیست. باری؛ نمی‌دانم. امّا حدس‌هایی می‌زنم که چرا آقای خمینی در باب مرحوم سید جمال سخنی نگفته. ولی علی‌ای‌حال، در مورد مرحوم شریعتی دیگر سخنی نگفت.

به نظر من، دستگار ارشاد ما هم با شریعتی، مجموعاً با تسامح برخورد کرد. به‌خصوص اگر میزان دشمنی‌هایی را که با شریعتی می‌رفت و می‌رود، در نظر بگیرید؛ دشمنانی که از مواضع بسیار نیرومند اجتماعی و سیاسی برخوردار بودند و مطلقاً مایل نبودند نامی از او در میان باشد و کسی ذکری از او بکند. من حتّی از افرادی موثق، چنین موضوعی را شنیدم که اوایلی که آقای خامنه‌ای رهبر انقلاب شده بود و در نمایشگاه کتاب به دیدن کتاب‌ها و نوارها رفته بود، نوار «پس از عاشورا»ی شریعتی را از یکی از غرفه‌ها خریداری کرده بود و بعد مورد اعتراض چند تن از روحانیون بلندپایه قرار گرفته بود که شما چرا چنین کردید و این نوار را خردیدید؛ این‌ها موجب اعتلای ذکر و بلندی نام شریعتی خواهد شد که شایسته‌ی رهبر انقلاب نیست. غرضم این است که خرده‌گیری‌ها برای خاموش کردن صدای این مرد و برای پاک کردن نام او، حتّی در آن سطح هم صورت می‌گرفت. امّا به هر حال، شریعتی با دل جوانان و با روح آنان، کاری کرده بود که به این زودی‌ها، پاک‌شدنی نبود.

خود بنده هم در باب مرحوم دکتر شریعتی، هم در ذکر او و هم در نقد او، سهمی داشته‌ام. اوایل انقلاب، که مرحوم شریعتی بسیار مورد خصومت و عداوت بود، من اوّلین سخنرانی خود در باب شریعتی را در دانشگاه مشهد کردم. به خوبی به یاد دارم، بیش از پانزده سال پیش بود. در آن‌جا به جامعه‌ی دانشگاهی چنین نهیب زدم که ما هنوز به آن‌جا نرسیده‌ایم که بتوانیم فردی مثل شریعتی را نادیده بگیریم. او هنوز کسی است، منبعی است، پاره‌ی مهمی از تاریخ اخیر ماست، و باید او را مطرح کنیم و نامش را در میان بیاوریم. در آن‌جا من از دلیری شریعتی، از دردمندی او، و از هنرمندی او سخن گفتم و بیان داشتم که شریعتی هم مرد دردمندی بود و هم در مقام بیان این دردها دلیر بود و هم در مقان بیان آن‌ها هنرمند بود. همه‌ی این‌ها را یک‌جا با هم داشت و بدین‌ترتیب، می‌توانست سوار امواج عواطف جوانان بشود، قلوب آن‌ها را تسخیر کند، و آنان را در راه یک حرکت توده‌ای، بسیج کند. علاوه بر این که درک خاصی هم اسلام داشت؛ یا به‌تر است این‌طوری بگوییم که انتظار خاصی از اسلام داشت.

انتظار ویژه‌ای که او از اسلام داشت، این بود که اسلام، انقلاب بیافریند. به نظر من، کار اصلی شریعتی در دیالکتیک دنیا و آخرت ـ که همیشه مسلمانان و پیروان ادیان با این مسأله درگیر بوده‌اند ـ این بود که فتوا به دنیوی کردن دین داد. از دنیا هم بیش‌تر پاره‌ای سیاست

دنیوی را مد نظر داشت. از سیاست هم بیش‌تر عنصر انقلاب را مد نظر داشت و بدین‌ترتیب، و با گزینش پی‌درپی و تودرتو، اسلام را با انقلاب آشتی داد*.

مرحوم شریعتی چنین تشخصی داشت و چنان‌که می‌دانید، به نحوی بسیار منطقی و سازگار با پیش‌فرض‌های خود، به سراغ عناصری در دل تاریخ اسلام می‌رفت و آن‌ها را استخراج می‌کرد و به قول خودش تصفیه می‌کرد و مورد استفاده قرار می‌داد.

مرحوم شریعتی سخنرانی‌ای دارد که آن را در دانشگاه نفت آبادان القا کرده است. او دقیقاً دو اصطلاح «استخراج» و «تصفیه» را، که مناسبت تام و تمام با کار مهندسان نفت هم داشت، در آن سخنرانی به کار برد و از استخراج و تصفیه‌ی عناصر فرهنگی اسلام سخن گفت و این کار را هم بسیار بامهارت انجام می‌داد و کاملاً هم نشان می‌داد که کارش گزینشی است. او روی عنصرهای خاصی که به دردش می‌خورد انگشت می‌گذاشت، آن‌ها را مانند شیء نفیس عتیقه‌ای که در دل خاک مانده و باید آن را بیرون آورد، گردگیری کرد، شست‌وشو داد، صیقل زد، و مورد استفاده قرار داد، درمی‌آورد و الحق که این کار را خیلی خوب انجام می‌داد و موفق هم بود. مثلاً ابوذر، انصافاً تا آن موقع، جامعه‌ی اهل سنت که هیچ، جامعه‌ی شیعه هم او را خوب نمی‌شناخت. مرحوم شریعتی جانب عشقش به ابوذر بود و از شخصیت او به خوبی استفاده کرد و اساساً معتقد بود که اسلام، ابوذرپرور است و هر کسی باید با این ترازو و معیار، خود را بسنجد و ببیند چه‌قدر از آن دور، یا به آن نزدیک است. به نظر مرحوم دکتر، ابوذر یک فرد سوسیالیست بود، یک عنصر انقلابی بود، علیه عثمان و اشرافیت دوره‌ی عثمان مبارزه می‌کرد، و مرگش در تبعید و مظلومیت بود. یعنی شریعتی، همه‌ی آن‌چه را که ما از یک چریک، یک جنگ‌جو، یک مبارز، انتظار داریم، در ابوذر نشان می‌داد.

اوّلین کتابی که مرحوم شریعتی نوشت یا ترجمه کرد، راجع به سلمان فارسی بود. ولی بعدها او به سلمان پشت کرد. چون سلمان به درد او نمی‌خورد. ابوذر بیش‌تر به کار او می‌آمد و لذا، دنبال ابوذر را گرفت و تقابل بسیار معناداری را میان ابوذر و ابوعلی، یعنی بوعلی سینا، درافکند و گفت بوعلی نماینده‌ی فرهنگ اسلامی است و ابوذر نماینده‌ی بینش اسلامی و روح مبارز اسلامی. و لذا برای مسلمان بودن، به دانش زیادی نیاز نیست. بل‌که یک روح مبارزه‌جو لازم است.

من یادم هست که در ایام قبل از انقلاب، روحانی‌ای کویت به انگلستان آمده بود و در همین جلسات اسلامی، به زبان فارسی سخنرانی می‌کرد. او با بعضی از دوستان، مسافرتی از لندن به منچستر رفته بود. آن دوست هم‌سفرش ـ که اینک در سپاه مشغول است ـ برای من نقل می‌کرد که این آقا در راه، مقداری مطالب دینی گفته بود، روایات و حکمت گفته بود، و راجع به شریعتی هم صحبت شده بود. این دوست ما می‌گفت وی خیلی هوشیارانه به من گفت: من به شما شاگردان شریعتی چی بگویم؟ هر چه بگویم، می‌گویید

* این منطقی بود که من بعدها البته به کار بردم و گفتم اگر اسلام را می‌توان با انقلاب آشتی داد، چرا نتوان آن را با دموکراسی آشتی داد و چرا ما در این جاده قدم برنداریم و چرا وقت این آشتی، اکنون در نرسیده باشد؟

این‌ها دانش اسلامی است و این‌ها به درد نمی‌خورد، بینش لازم است و من را فاقد بینش می‌دانید. بینش هم یعنی این که همه‌ی این‌ها را سر هم بیاورید و بگویید که الآن چه باید کرد، به جنگ چه کسی باید رفت، چه چیزی را باید ویران کرد و کجا را باید آتش زد. این‌ها را باید به ما یاد بدهید. و الاّ دانش اسلامی، یعنی کوهی از دانش، فلسفه، حکمت، روایت، و تفسیر قرآن، به کار نمی‌آید. و حقیقتاً این تقابل معنادار را شریعتی افکند و اصطلاح «دانش و بینش» را بر سر زبان‌ها افکند.

من در پرانتز بگویم که واژه‌های «دانش» و «بینش»، در سخنان مولانا هم هست و دقیقاً همین تقابل بین دانش و بینش در ذهن و زبان او بوده است. منتها خیلی جالب است که برای او، دانش همان دانش به معنای مراد شریعتی است، امّا غرضش از بینش، تجربه‌های دینی و عرفانی است و اصلاً بینش مبارزاتی مسلمانه در مخیله‌ی آن بزرگوار نمی‌گنجیده است:

هر که در خلوت به بینش راه یافت — او به دانش‌ها نجوید دستگاه
با جمال جان چو شد همکاسه‌ای — باشدش زاخبار و دانش تاسه‌ای*

به هر حال، این کاری بود که مرحوم شریعتی کرد و البته بنده هم در سخنانم این دست‌آوردها را توضیح می‌دادم. منتها نوبت نقد هم رسید. گفت:

نقد بازار جهان بنگر و آزار جهان
گر شما را نه بس این سود و زیان، ما را بس

من به گمان خودم، بر فربه‌ترین و اصلی‌ترین عنصری که در کار مرحوم شریعتی بود، انگشت نهادم و البته خود او هم این هوشیاری را به دیگران داده بود که مهم‌ترین کاری که به دست من صورت گرفت، ایدئولوژیک کردن دین بوده است. من کوشیدم تا توضیح دهم که ایدئولوژیک کردن دین یعنی چه، چه لوازم و توابع و عقباتی دارد، و بدین‌ترتیب، مقاله‌ی «فربه‌تر از ایدئولوژی» را منتشر ساختم†.

آن نوشته، خوش‌بختانه مورد توجه واقع شد. یعنی جوانان، طرفداران شریعتی، و اهل نظر، به این نکته توجه بیش‌تر و به‌تری کردند که اصلاً ایدئولوژیک کردن دین یعنی چه، و از دل آن چه بیرون می‌آید؛ و خصوصاً مرحوم شریعتی چه نظری در این باب داشته است و چرا افکار او و مکتبی که او بنا نهاد، به جاهایی منتهی شد که اگر خود او هم بود، فی‌المثل نمی‌پسندید و فتوا به صحت آن‌ها نمی‌داد. البته مسأله‌ی هم مسأله‌ی مرحوم شریعتی نبود. خلاصه‌ی آن‌چه در آن‌جا گفتم، این است که ایدئولوژی به دنبال ایجاد حرکت است، نه دنبال کشف حقیقت. و شما وقتی یک مکتب فکری پدید آوردید تا صرفاً حرکت ایجاد کند و دغدغه‌ی حقیقت نداشتید، یعنی برایتان مهم نبود که عناصری که کنار هم گذاشته‌اید راست است یا دروغ، و چه ارتباطی با واقعیت دارد، بل‌که برایتان این مهم بود که چیز خوبی است، چون

---

* همان، دفتر سوم، ابیات ۳۸۵۵ و ۳۸۵۶

† بعد از انتشار آن نوشته، البته دوستان مرحوم شریعتی پیش من آمدند، گله‌ها کردند، نقدها کردند، نوشتند و گفتند که همه هم مفید بود. چون بالأخره دانش پیش هیچ تک‌نفری نیست. همه باید بگویند و بشنوند و در همین رقابت‌ها و معاونت‌هاست که واقعیت، چهره‌ای می‌نماید.

می‌تواند عده‌ای را جمع نماید، بسیج کند، به حرکت وادارد، و آن‌ها را به اسلحه و سلاح بدل کند، این چیزی است که باید نسبت به آن بسیار حساس و هوشیار بود و من هم کوشیدم که این هوشیاری را به وجود بیاورم. به هر حال، شریعتی‌شناسی، قدری فرق کرد و توجه‌ها به جوانب ساختار این فکر و این مکتب، بیش‌تر جلب شد. البته جامعه‌ی ما هم وارد دوران دیگری شده بود و فضای تازه‌ای پیدا کرده بود و مسائل جدید پدید آمده بود.

من در آن‌جا گفتم که راه شریعتی را دنبال نباید کرد. ولی باید از مدل او و از روش اصلاح‌گری‌اش الهام گرفت. در الهام گرفتن، مشکلی نیست. ولی این که عده‌ای تصور کنند که جاده‌ای کشیده شده و باید در همان گام نهاد و ادامه داد، لزوماً چنین نیست. این عبورها همیشه صورت می‌گیرد.

خیلی جالب است که پس از مدتی، دوباره در جامعه‌ی ما، مرحوم مهندس بازرگان مطرح شد. در حالی که با آمدن شریعتی، می‌توان گفت که بازرگان افول کرده بود. گرچه به گمان من، مرحوم شریعتی، به اوج رساننده‌ی دنیاگرایی بازرگان بود.

به هر حال، نهضت اصلاح دینی، که در یک‌صد سال اخیر در کشورهای اسلامی پدید آمد، یک جنبه‌ی بسیار بارز داشت و آن، دنیاگرایی دینی بود. یعنی مسلمان‌ها یا رهبران فکری و مصلحینشان می‌خواستند اثبات کنند که اسلام، دینی است که می‌تواند دنیا را اداره و آباد کند و سعادت دنیوی را هم با خود بیاورد. به گمان من، در این‌جا نکته‌های ظریفی مورد غفلت قرار گرفته بود که من در حال حاضر، وارد آن ظرافت‌ها نمی‌شوم، چون فرصت منقضی است. امّا این را به طور کلی می‌گویم که این بزرگان، چیزی را که در دین شاید اصلی‌ترین امر بود و آن به گمان من اصلاح «معاد» مردم بود، یا به فراموشی سپردند یا از او سخن چندانی نگفتند و به دنبال اصلاح «معاش» مردم برآمدند؛ آن هم از طریق اندیشه‌ی دینی.

یکی از فرق‌های ظریفی که نگذاشتند، این بود که دین و دیانت ـ آن‌طور که بنده می‌فهمم و خصوصاً در مورد اسلام این امر را صادق می‌دانم ـ هیچ تئوری‌ای برای اقتصاد و سیاست و امثال این‌ها ندارد و جهدهایی هم که پاره‌ای از بزرگان در ایام و سال‌های اخیر کرده‌اند، گواه این امر است. ولی اسلام چیزی دارد که این بزرگواران، بعضی وقت‌ها آن را با تئوری داشتن اشتباه گرفته‌اند و آن این است که مسلمانان وظیفه دارند ـ این وظیفه، غیر از تئوری داشتن است ـ که با بی‌عدالتی کنار نیایند. همان جملات بسیار مهمی که از پیامبر و دیگر پیشوایان دین وارد شده است. مانند: «افضل الجهاد کلمة حق عند سلطان جائر» و غیره. این‌ها به جای خودش. امّا این که مسلمانان چنین وظیفه‌ای دارند که با بی‌عدالتی کنار نیایند، آدم غیر عادل را نپذیرند، زیر بار ستم نروند و امثال این‌ها ـ مثلاً درسی که از نهضت امام حسین می‌توان گرفت و کثیری از این شواهد را می‌توان برایش آورد ـ این‌ها اصلاً معنایش این نیست که ما در دین، نظریه‌های سیاسی یا اقتصادی داریم. این‌ها، دو تا حرف کاملاً متفاوت است.

من سه هفته پیش در سمیناری شرکت کردم که عنوان آن، این بود که «آیا اسلام برای غرب، خطری هست یا نه؟» من اتفاقاً در آن‌جا لازم آمد که این نکته را برایشان توضیح دهم که

هم خطری هست و هم خطری نیست. منتها باید به نکته‌ی نهفته در این امر، به خوبی توجه کرد. در آغاز گفتم برای من بسیار جالب است که پس از ۱۵۰ سال که فیلسوف بزرگی مثل هگل، در درس‌های فلسفه‌ی تاریخ خود در برلین و هایدلبرگ، به شاگردان خود می‌گفت که اسلام به آرامگاه شرقی خود بازگشته و دیگر برای ابد در آن‌جا آرام گرفته است، یعنی نقش تاریخی‌اش تمام شده، امروز شما صحبت از این می‌کنید که اسلام خطری برای غرب است. معلوم است این مرده، جنبیدن گرفته است. و الاّ مرده که خطری ندارد و کسی را تهدید نمی‌کند. همین که اسم تهدید می‌آید، گرچه در آن مفهومی منفی هم نهفته است، ولی بالأخره حکایت از جنبشی و حرکتی می‌کند. بعد توضیح دادم که اسلام، خطری برای جهان نیست و یکی از دلایل آن این است که اسلام سنتی، تئوری سیاسی ندارد. هیچ‌وقت روحانیت ما مدعی این حرف‌ها نبوده است. به حرف‌هایی که در چند سال اخیر پدید آمده نظر نکنید. اسلام سنتی، نه تئوری اقتصادی دارد و نه تئوری سیاسی. بله؛ مسلمانان یک هویت قوی دارند که اگر آن هویت مورد اهانت قرار بگیرد، واکنش و عکس‌العمل نشان می‌دهند. امّا این‌طور نیست که دنیا را با تئوری‌های سیاسی و اقتصادی‌شان تهدید کنند. همان‌طور که گفتم، البته یک دستور و وظیفه‌ی دینی دارند و آن این است که در مقابل بی‌عدالتی و در مقابل تهدید کرامتشان، ساکت ننشینند. این چیزی است که به عنوان یک وظیفه‌ی دینی دارند و گاهی هم به آن عمل می‌کنند و شما هم نباید خلاف این را انتظار داشته باشید.

اسلام اصلاح شده و اسلام اصلاح‌طلبانه و مدرن هم ترسی ندارد. چون بسیار پلورالیست است و خیلی چیزها را می‌تواند در خود جای دهد و انحصارگرا نیست. پس از این بابت هم خوفی نداشته باشید. بله؛ اگر بخواهید به هویت مسلمانان اهانت کنید، آن حرف دیگری است. در آن‌جاها، ما باید حرکت یکدیگر را نگاه داریم.

بعد نکته‌ای گفتم که مایلم در این‌جا هم آن را تکرار کنم. گفتم اتفاقاً باز بدون این که تئوری سیاسی‌ای وجود داشته باشد، ساختار اندیشه‌ی اسلامی و ساختار تمدن اسلامی، به گونه‌ای است که اگر شما خوب بشناسیدش، با دموکراسی، به معنای جدید کلمه، نزدیک است. نزدیکی به این شکل که عرض می‌کنم. گفتم که تمدن اسلامی، یک تمدن بسیار قانون‌گرا و فقه‌گرا است و بر خلاف تمدن یونانی که تمدن فلسفه است و یا بر خلاف تمدن جدید که تمدن علم و تکنولوژی است، تمدن اسلامی، تمدن شریعت است و بیش از آن که فلسفه و عارف و عالم تولید کرده باشد، فقیه تولید کرده است. این تمدن، استعداد و مزاجی دارد که به این‌طرف می‌رود و تولیداتش از این جنسند. حجم کتاب‌هایی که در باب فقه نوشته شده، بارها و بارها بیش‌تر از همه‌ی کتاب‌هایی است که در علوم طبیعی و فلسفه و سایر فنون نوشته شده است. بعد گفتم که اگر یکی از مؤلفه‌های مهم دموکراسی، نوموکراسی باشد، یعنی حکومت قانون، این حکومت قانون از قبل در میان مسلمانان وجود دارد. یعنی ذهنشان با تبعیت از قانون بسیار آشناست. البته قوانین فقهی. ولی بالأخره قانون است. تابع هرج‌ومرج نیستند و مایلند از قانون اطاعت کنند و چنین روحیه‌ای وجود دارد. البته ما در این قانون، عنصری را کم داریم و آن عنصر، «حق» است. اگر حق را به چنین فقهی که مبتنی بر

تکلیف است اضافه کنید، آن‌وقت کموبیش به جایی می‌رسیم که به نظر من، جای مطلوبی است. بدون این که بخواهیم تئوری‌پردازی کنیم، یا از دل آیات قرآن، تئوری‌های سیاسی و اقتصادی بیرون بیاوریم، که نشدنی است.

در دوران مرحوم شریعتی، یک نگاه حداکثری به دین، به‌علاوه‌ی انقلابی کردن دیانت و ایدئولوژیک کردن دین وجود داشت و این خطای ظریف رخ داد که وظیفه‌های دینی، به جای تئوری‌های سیاسی گرفته شد. البته وظیفه‌های دینی، وظیفه است، ولی در آن‌ها تئوری‌ای نهفته نیست و این رو را به جای هم نمی‌توان گذاشت. ما این را پس از انقلاب آزمودیم. انقلاب چشم بسیاری از ما را باز کرد که چه چیزهایی، چه معناهایی می‌دهد و چه معناهایی نمی‌دهد و به همین سبب، باید این‌ها را منصفانه و صادقانه بازگفت تا ما به همان مشکلات و مغالطات دچار نشویم.

من فکر می‌کنم اینک در مورد مرحوم دکتر شریعتی، بسیاری از غبارها فرو نشسته، خیلی از عشق‌ها و بغض‌ها و نفرت‌ها تخفیف یافته و سبک شده، و از این رو، داوری درباره‌ی او و افرادی امثال او، برای ما آسان‌تر شده است. به گمان من ـ کما این که در یکی از سخنرانی‌هایم در دانشگاه وست‌مینیستر هم گفتم ـ دورانی بود که دوران حقیقت‌جویی بود و می‌گفتند حقیقت شما را آزاد خواهد کرد و در دوران مدرن گفته شد که آزادی، شما را به حقیقت خواهد رساند. اینک موقعی است که ما باید به دنبال حقیقت برویم. منتها این آزادی است که ما را به حقیقت خواهد رساند. این، تشخیص بسیار مفید و متعالی‌ای است که صورت گرفته و نباید به دنبال محض حرکت دادن رفت و از هر چیزی که گلوله و سلاخی ساخت؛ ولو از دین. بل‌که باید به دنبال حقیقت بود. امّا و هزار امّا که حقیقت در انبان هیچ‌کسی نیست. این ادعا هم کهک بگویند ما خزانه‌دار حقیقتیم و بیایید متاع حقیقت را از ما بخرید، از سوی هر که مطرح شود، چه روحانیون باشند که الآن در جامعه‌ی ما مدعیانند، چه روشن‌فکران باشند و چه هر عمرو و زیدی، دیگر پذیرفتنی نیست. ما گرچه به دنبال حقیقتیم، امّا بر خلاف قرون وسطی که معتقد بودند حقیقت نزد افراد خاصی یا در کتاب‌های خاصی پیدا می‌شود، بر حقیقت‌خواهی ما، یک تشخص مهم مدرن افزوده شده است و آن این که آزادی ما را به حقیقت خواهد رساند. و این آزادی، یعنی پلورالیسم، یعنی تعدد منابع معرفتی. یعنی این که هیچ حقیقت رسمی‌ای که از ناحیه‌ی فردی و مرجعی اعلام شود نداریم. یعنی این که خداوند حقیقت را نزد هیچ گروه ویژه‌ای، به ودیعت ننهاده است و با هیچ طایفه‌ای قوم و خویشی ندارد و هر کس عقل خود را به کار بیاندازد، کار خدایی‌تری کرده است. نمی‌توان تکیه داد و گفت حقیقت پیش ماست و تا ابد هم پیش ماست و همگان به خدمت ما بشتابند تا رستگار شوند. به گمان من، امروز حقیقت‌خواهی به همراه چنین تشخص مهمی که بر او افزوده شده است، فضای کنونی جامعه‌ی ما را کموبیش رقم می‌زند: در جست‌وجوی حقیقت، از طریق آزادی.

چند پرسش و پاسخ

• به نظر می‌آید مرحوم شریعتی از منابعی مثل فلسفه و قرآن، چندان استفاده نکرده است. امّا ایشان معروفند به این که جامعه‌شناسند و جامعه‌شناسی را خوانده‌اند و استفاده کرده‌اند. من می‌خواستم ارزیابی شما را در این باره بدانم. شما چه‌قدر دکتر شریعتی را جامعه‌شناس می‌دانید و چه‌قدر احساس می‌کنید که دکتر شریعتی جامعه‌شناسی را خوب خوانده بود و چه‌گونه از آن استفاده کرد؟ حداقل در نظر من، همین هم قابل خدشه است. حالا من بقیه‌ی علوم غربی، چه علوم تجربی و چه فلسفه که ایشان چندان عنایتی به آن‌ها نداشتند یا استفاده‌ای نکردند را مد نظر ندارم.

سؤال خوبی است. امّا به‌تر است پاسخش را هم خودتان بدهید. چون جامعه‌شناس شمایید؛ بنده نیستم! من ابتدا این را عرض کنم که درباره‌ی این سؤال، می‌توان به دو شکل توضیح داد: یکی دوستانه یا منصفانه، و دیگری هم خصمانه. خصمانه‌اش را دیگران گفته‌اند. آقایی به نام دکتر متینی، که از همکاران مرحوم دکتر شریعتی در دانشگاه مشهد بوده است و البته بدنامی‌هایی هم دارد و می‌گویند با دستگاه [ساواک] همکاری داشته است ـ که این‌ها را من چندان نمی‌دانم ـ سال‌ها قبل، دو مقاله یا شاید بیش از دو مقاله در *ایران‌نامه* ـ مجله‌ای که در خارج، توسط برخی از ایرانیان منتشر می‌شود ـ منتشر کرد. پاره‌ای از منابع ایشان را هم می‌شناسم و می‌دانم که چه کسانی آن اطلاعات را به او رسانده بودند. آن منابع، اکنون هم هستند. ایرانیانی هستند که در آمریکا زندگی می‌کنند. مقاله‌های ایشان، خصمانه بود. امّا متضمن اطلاعاتی بود که این اطلاعات قابل توجه است و باید بررسی شود.

اتفاقاً بخش اعظم آن مقاله، به همین سؤال مربوط می‌شد که تحصیلات مرحوم شریعتی چه بوده است و ایشان با چه مدرکی به دانشگاه تهران و سپس به دانشگاه مشهد آمده و تقاضای کار کرده است و مدرک ایشان و همسرشان مورد بررسی قرار گرفته است. در آن مقاله، در مورد هر دو، توضیحات زیادی داده شد و خود نویسنده هم البته اظهار می‌کند که مسؤول مستقیم این مسأله بوده است؛ یعنی در اداره‌ی آموزش دانشگاه مشهد شغلی داشته ـ گرچه استاد دانشگاه هم بوده است ـ و این مدارک، تماماً زیر دست او بوده است.

اتفاقاً من چند سال پیش، به دعوت آقای یان ریشار، در دانشگاه سوربن بودم. ایشان در بخش ایران‌شناسی دانشگاه سوربن کار می‌کند. مرا به اتاق خودش، یا آن دپارتمان مربوطه برد و از قضا، رساله‌ی دکترای مرحوم دکتر شریعتی را به من نشان داد. از غرایب است که خود احسان هم در آن سفر و در دیدار از آن دپارتمان، با من بود. او هم تا آن زمان خبر نداشت که رساله‌ی پدرش در آن‌جا قرار دارد. البته من آن رساله را نخواندم. امّا گزارش آقای متینی این است که این رساله، مطلقاً در جامعه‌شناسی نیست و رساله‌ی بسیار مختصر و ضعیفی است. آن‌طور که وی گفته بود، دکتر در آن رساله، یک فصل از کتاب *فضائل بلخ* را ـ که مثل *تذکرةالاولیاء* راجع به بزرگان و مشایخ صوفیه است و به قول فرنگی‌ها یک کتاب Hagiography است ـ تصحیح کرده و مثلاً مقدمه‌ای نوشته و صدر و ذیلی اضافه کرده و دانشگاه هم از

ایشان پذیرفته است. رساله‌ی دکترای دکتر شریعتی این است. بله؛ اصلاً در جامعه‌شناسی نیست.

من در این باب، با آقای دکتر غلامعباس توسلی هم صحبت کرده‌ام. دکتر توسلی، سال‌ها است که استاد جامعه‌شناسی دانشگاه تهران هستند و از دوستان قدیمی مرحوم دکتر شریعتی‌اند. توضیح ایشان این بود که شریعتی به این قبیل کارها زیاد نمی‌پرداخت و دل نمی‌داد. این که بیاید موافق استانداردهای آکادمیک، روی چیزهای خرد و ریزی که آن‌ها فضل می‌شمارند و Scholarship محسوب می‌کنند کار کند، برایش جالب نبود. اصلاً به این قبیل کارها دل نمی‌داد. دلش می‌خواست یک چیزی ارائه دهد تا آن‌ها را راضی کند و کار، صورتاً تمام شود تا او بتواند به کارهای اصلی‌ای که خودش قبول داشت، یعنی پیوستن به حرکت مبارزات مردم الجزایر ـ که آن موقع بسیار داغ بود و شریعتی هم به آن‌ها اشتغال داشت ـ بپردازد، یا به ایران برگردد و در ایران به مبارزاتش ادامه بدهد و امثال این‌ها. شاید هم واقعاً همین‌طور بوده است. ولی حالا نیت مرحوم دکتر هر چه که بوده، آن‌چه که از ایشان به جا مانده، همین است. اتفاقاً مرحوم شریعتی این کار را چاپ هم نکرد و هنوز هم لااقل بنده سراغ ندارم که این کار، جزء آثار ایشان درآمده باشد.

متینی آن‌جا می‌گوید که چون من در دانشگاه مشهد سرپرست این کار بودم و همه‌ی مدارک به من عرضه می‌شد، این‌ها را تماماً دیده‌ام و چنین گزارشی از این کار داده است. علاوه بر این، در مقاله‌ی ایشان نکات دیگری هم هست که نکات تلخی است؛ یعنی خصمانه نوشته شده است. به هر حال، علاوه بر اطلاعات شخصی خود متینی، پاره‌هایی از آن اطلاعات هم از طریق دوستانی که حالا به‌تر است من نام آن‌ها را این‌جا ذکر نکنم، به دست او رسیده است. این از جهت تحصیل.

امّا مرحوم شریعتی ظاهراً به طور غیر رسمی، و بدون این که ـ به اصطلاح امروز ـ واحدی گرفته باشد، در کلاس‌های جامعه‌شناسانی مثل گورویچ، برک، و شاید یکی دو نفر دیگر از مشاهیر جامعه‌شناسان فرانسه، شرکت می‌کرده است. یعنی رساله‌اش شاید در این زمینه نبوده، امّا به لحاظ تحصیلی و درسی، علی‌الظاهر، در این درس‌ها شرکت می‌کرده است. داوری در باب مابقی ماجرا، دیگر با جامعه‌شناسان است که آن‌ها گواهی دهند که مایه و وزن علمی جامعه‌شناسانه‌ی سخنرانی‌ها و نوشته‌های او به چه میزان است و آیا واقعاً حکایت از تعمق و تأمل کافی او در این فن می‌کند یا نه؛ او در سخنرانی‌هایش به دنبال مطلب دیگری بوده است. البته در سخنرانی‌های عمومی، معمولاً نمی‌توان مسائل تخصصی را مطرح کرد. این بدیهی و طبیعی است. امّا دکتر شریعتی به ایران هم که برگشت، درس‌هایی که در دانشگاه مشهد می‌داد، در جامعه‌شناسی نبود؛ در اسلام‌شناسی و تاریخ ادیان بود. خلاصه، در آن فنون خیلی وارد نبود.

امّا این که بعضی گفته‌اند مرحوم دکتر شریعتی دو دکترا داشت، یکی در تاریخ و دیگری در جامعه‌شناسی، گمان نمی‌کنم که هیچ‌کدام از این‌ها درست باشد و آن‌چه از سوابق تحصیلی ایشان برمی‌آید، یک چنین چیزی است که گفتم. امّا این‌ها هیچ‌کدام، هوش سرشار

شریعتی، مطالعه‌ی فراوانش، تجربه‌های انقلابی‌اش، آموختن اسلام نزد پدرش، و آشنایی‌اش با زبان عربی را منتفی نمی‌کند. این‌ها چیزهایی است که خیلی‌ها نداشتند، ولی برایشان حاصل بود.

• فرمودید که کتاب‌های مرحوم شریعتی مدتی است به چاپ نرسیده است. باید عرض کنم که خود من، سال‌ها است به دنبال بعضی از کتب شهید مطهری هستم و پیدا نمی‌کنم. علاوه بر این، اخیراً ویژه‌نامه‌ی شهید مطهری را که خواندم، در آن نوشته بود که شهید مطهری و مرحوم شریعتی و بازرگان، از دوستان صمیمی یکدیگر بودند و اصلاً مرحوم مطهری، وقتی از خانه‌ی دکتر سحابی خارج شده، در پشت در خانه‌ی ایشان ترور شده است. به هر حال، من فکر می‌کنم نباید صحبت‌هایی مطرح شود مبنی بر این که یکی از این دو، یعنی شریعتی یا مطهری، دیگری را طرد می‌کرده است. این به صلاح نیست.

البته همین‌طور است. امّا من صحبتی از این نکردم که کتاب‌های مرحوم دکتر شریعتی چاپ نمی‌شود. چرا؛ چاپ می‌شود. کتاب‌های مرحوم مطهری هم إن‌شاءالله روزی کمیاب و تجدید چاپ می‌شود. این که مسأله‌ای نیست. بعد هم، آن نکته‌ای که من راجع به مرحوم مطهری گفتم، در آثار ایشان منتشر شده است. یعنی چیز مخفی‌ای نیست که مثلاً ما این‌جا افشای سرّی کرده باشیم. به‌علاوه، حالا چه حاصلی دارد که ما بر روی مسائلی که واقعاً وجود داشته است، پرده بکشیم. ما که این‌جا دعوای خانوادگی نداریم که بگوییم صلوات بفرستید و آشتی کنید و با هم زندگی کنید! در تاریخ ما واقعیاتی وجود دارد که باید آن‌ها را بدانیم. اهل نظر و اهل رأی باید بدانند. مرحوم مطهری و مرحوم شریعتی در جاهایی با هم اختلافات اساسی داشتند. حتّی این تعارضات از اختلاف‌های اساسی فکری عبور کرده بود. مطهری نسبت به شریعتی بدبین بود. من بار آخری که ایشان را در لندن دیدم، اصلاً وی نسبت به شریعتی بدگمان بود. یعنی معتقد بود شریعتی آگاهانه می‌خواهد به اسلام ضربه بزند. واقعاً این را می‌گویم و این‌جا خدا را هم شاهد می‌گیرم. این عقیده‌اش بود. حالا شما می‌گویید این را نگو! آقای مطهری خودش این را می‌گفت. عقیده‌اش بود. به دیگران هم این را منتقل می‌نمود و بر مبنای این عمل می‌کرد. نامه‌ای که به آقای خمینی نوشت، متضمن همین مفاهیم است. چیزی است دیوار به دیوار همین چیزها و این نامه را هم چاپ کرده‌اند. الآن مریدهای نزدیک آقای مطهری، کمابیش همین روحیات را نسبت به شریعتی دارند.

من یادم هست اوایلی که راجع به مرحوم شریعتی صحبت می‌کردم، یا چیزی می‌نوشتم، یکی دو تن از شاگردان مرحوم مطهری، که خیلی هم مدعی شاگردی‌اند و بسیار هم از نام مرحوم مطهری نان می‌خورند و خود را زیر عبای ایشان مخفی می‌کنند و در آن‌ها پناهی برای خود جسته‌اند، از من وقت گرفتند و به دفتر من آمدند. به من گفتند تو شریعتی را نمی‌شناسی! بنابراین، اصلاً راجع به او صحبت نکن. من هم قدری برآشفته شدم. گفتم شما اگر نظری دارید به من بگویید، اگر رأیی علمی و تحقیقی دارید، آن را به من بگویید، امّا این که بنده باید چه کنم را خودم بلدم. بعد هم این‌ها رفتند و به شریعتی نمره دادند و گفتند که مثلاً نمره‌ی شریعتی در اسلام‌شناسی صفر است، در جامعه‌شناسی ۱۰ یا ۱۲ است، در ادبیات و

بیان شیوا ۱۸ است. مثل معلم‌هایی که نشسته‌اند و دیکته‌ی یک شاگرد کوچک را تصحیح می‌کنند. این‌قدر هم رو دارند و در این زمینه‌ها گستاخی می‌کنند. و همه‌ی این کارها را هم با تکیه بر این که ما با مرحوم مطهری بوده‌ایم انجام می‌دادند.

ببینید! مرحوم مطهری در حاشیه‌ی کتاب *اسلام‌شناسی* شریعتی، مطالبی نوشته بود. این مطالب را فردی به نام علی منذر ـ که طلبه‌ای است در قم و گمان می‌کنم اسم واقعی‌اش هم این نیست ـ چاپ کرد. آن تعبیرات، گاهی تعبیرات موهنی هم هستند. من در نوشته‌هایم آورده‌ام که شما کار خلافی کردید. این مثال را آن‌جا زدم. گفتم همه‌ی ما دو جور لباس می‌پوشیم: وقتی بیرون می‌آییم، لباسمان یک جور است و وقتی به خانه می‌رویم، لباس سبک می‌پوشیم و با آن لباس سبک به کوچه نمی‌آییم. گفتم شما متفکری را گرفته‌اید و با همان لباس‌های زیر به کوچه آورده‌اید. مطهری یادداشت‌هایی شخصی در حاشیه‌ی کتابی که می‌خوانده، برای خودش نوشته است. نه آن‌ها را تفصیل داده، نه بسط داده، نه در مقاله‌ای آورده، و نه قصد چاپ آن‌ها را داشته است. هر کسی هم برای خودش چنین چیزهایی دارد. درست مثل آن‌چه فرنگی‌ها به آن Thinking loud می‌گویند. یعنی گویی شما با خودتان بلند فکر می‌کنید و آن را به زبان می‌گویید یا به قلم می‌نویسید.

این‌ها دقیقاً برای تخریب شریعتی و درست با نیتی که در این‌جا شما نقدش کردید، این مطالب را چاپ کردند و گفتند این خسنان شریعتی، اسلام‌سرایی است، اسلام‌شناسی نیست، و یا فی‌المثل، در جاهایی هوچی‌گری و... است. خلاصه، تعبیراتی به کار بردند که هیچ تعبیرات خوبی نبود. این‌ها چاپ شد و تمامش بیرون آمده است. ما که الآن در این‌جا با هم صحبت می‌کنیم، از چیزهایی صحبت می‌کنیم که در ملأ عام است و در معرض و منظر همگان قرار گرفته است. حالا لحن را بپسندیم یا نپسندیم، حقیقت مطلب این است که یک نفر مثل مرحوم مطهری ـ که به هر حال، اهل فلسفه و اسلام‌شناسی بود ـ نسبت به فرد دیگری ـ که او هم عنصری بسیار مؤثر در تاریخ اخیر کشور ما بوده ـ چنین نظرهایی داشته است و این نظرها مؤثر بوده. کسانی آن‌ها را جدی گرفته‌اند. هم‌اینک نیز بر طبق آن داوری می‌کنند و الآن هم اگر دستشان به مناصب دولتی برسد، تنگناهایی به وجود می‌آورند. گمان نمی‌کنم پرده‌پوشی بر روی این حقیقت‌ها، ما را به جایی برساند.

• در ابتدای انقلاب، به خاطر اختلافات عقیدتی‌ای که وجود داشت، سعی می‌کردند خط دکتر شریعتی را خاموش نگه دارند. ولی اخیراً موجی بین مردم در پیروی از دکتر شریعتی به وجود آمده است. به نظر شما، علت این امر چیست؟

راستش من از موج جدیدی که واقعاً انظار را جلب کند و حرکت تازه‌ای در جامعه محسوب شود، خبر ندارم. ولی می‌دانم که هر سال، در سالگرد وفات دکتر شریعتی، مجالس زیادی در دانشگاه‌ها و بیرون دانشگاه‌ها برگزار می‌شود. گاهی کمی سخت می‌گیرند، گاهی سخت نمی‌گیرند. امّا این مستمر است. یعنی کار امسال و پارسال نبوده؛ بل‌که از همان ابتدا بوده و هست. دانشجویان، به هر حال شریعتی را هم‌چنان می‌شناسند، آثارش را می‌خوانند،

کتاب‌هایش منتشر می‌شود، به فروش می‌رسد، و معلوم است که خریاد و طرفدار دارد. همین احسال در حسینیه‌ی ارشاد، سمیناری تحت عنوان «عرفی‌گراییی پسافقاهتی»! برگزار کرده‌اند. این‌ها به نظر من، موج جدیدی نیست. حرکت مستمری است. یعنی من از اوّل انقلاب تاکنون، می‌بینم که هر سال این قصه بوده است. تلاطم فوق‌العاده‌ای در آن پیدا نشده که بگوییم یک دفعه بالا رفته یا پایین افتاده است. این حرکت همچنان وجود دارد و هر نسلی یا دوره‌ای در دانشگاه، این مشعل را تحویل نسل یا دوره‌ی بعدی می‌دهد و لذا، شمع روشنی است و نوربخشی‌ای هم استمرار دارد.

موج تازه‌ای پدید نیامده است. امّا آن‌چه پدید آمده ـ که شاید منظور شما این باشد، یا الآن در ذهن من می‌گذرد ـ این است که پس از برخورد توأم با نفی و طردی که در اوایل انقلاب، از ناحیه‌ی روحانیت و جناح راست، نسبت به شریعتی صورت گرفت، این‌ها متوجه شده‌اند که سیاست خوبی را در پیش نگرفته‌اند. لذا، به اصطلاح فرنگی‌ها، سیاست Appropriation، یعنی تملک شریعتی را در پیش گرفته‌اند و اجرای این سیاست، چند سالی است که آغاز شده است. در واقع، اعلام می‌کنند که شریعتی از آن ماست، مال شماها نیست. یعنی شما دانشجویانی که به اصطلاح در جناح چپ هستی، شما دانشجویانی که گاهی هم در اپوزسیون نظام قرار می‌گیرید، شمایی که خود را اصلاح‌طلب می‌نامید و شریعتی را محاصره کرده‌اید و در تملک خویش درآورده‌اید، بدانید که قصه این نیست و با آوردن بخش‌هایی از آثار مرحوم شریعتی و استناد به آن‌ها، به هر حال، سعی کرده‌اند که شریعتی را تملک کنند و از آن خود سازند.

بله؛ این اتفاق اسبن به آن جریان نفی و طرد اوّل انقلاب، نسبتاً جدید است. امّا من اسمش را موج نمی‌گذارم. عده‌ای مثل روزنامه‌ی کیهان و طرفداران این روزنامه، نشسته‌اند و این فکر را کرده‌اند که چرا ما بگذاریم کسی که به هر حال از بین نرفته، وجود دارد، وجودش حرکت‌آفرین است و جاذبه دارد، او را فقط دیگران داشته باشند و با او احراز و ابراز هویت کنند؛ خوب این را خود ما برمی‌داریم. به‌علاوه که پاره‌هایی از کلمات مرحوم شریعتی هم هست که به نظام ولایت فقیه و این قبیل چیزها ـ ولو دورادور ـ می‌خورد. این‌ها را برمی‌دارند و مورد استفاده قرار می‌دهند. این اتفاق البته افتاده و باید هم نسبت به آن هوشیار بود.

• فرمودید که نمی‌توان راه دکتر شریعتی را به صورت اسلام انقلابی به کار برد؛ بل‌که باید افکار ایشان را در مدل‌های جدید به کار گرفت. بفرمایید مؤلفه‌های این مدل چیست و چه‌گونه می‌توان آن را در اسلام دموکراتیک به کار برد؟

من الآن چنین ذهن آماده‌ای ندارم که بخواهم مؤلفه‌های این مدل را برشمارم. امّا این که من گفتم الهام باید گرفت، این الهام گرفتن، معنایش تبعیت طابق النعل‌بالنعل نیست. من گفتم مرحوم شریعتی و صولا حرکت اصلاحی صد سال اخیر، به دنبال دنیوی کردن دین بوده است. ما در تاریخ دین و خصوصاً در تاریخ اسلام، بین چند قطب، چند جدال داشته‌این که این جدال‌ها، دائماً هم در درون فرد و هم در بیرون، یعنی در فضای بزرگ و کلان تمدنی، رخ داده

است. یکی از آن‌ها، همین جدال دنیاوی ـ اخروی بوده است که در عصر حاضر، به دلیل ورود سکولاریسم در کشورهای اسلامی، احتمالاً قوی‌تر هم شده است. همچنین، به دنبال ضعف بنیه‌ی نظامی و اقتصادی مسلمانان، باز این دنیوی کردن دین اهمین فوق‌العاده‌ای پیدا کرده است.

شما اگر آثار سید جمال‌الدین اسدآبادی را ببینید، یک ترجیع‌بند بیش‌تر ندارد و آن این است که ما مسلمان‌ها ضعیف هستیم و توسری‌خور شده‌ایم و برای این که از این ضعف بیرون بیاییم، باید خود را قوی کنیم؛ قوت هم یعنی قوت نظامی و قوت اقتصادی. سید جمال حسرت آن دورانی را می‌خورد که مسلمین، به قول او، ناوگان‌های دریایی داشتند، سلاطین جبار و عساکر جرار داشتند. دلش می‌خواست آن عصر تجدید شود و مسلمان‌ها دوباره آقای دنیا شوند.

من در مقاله‌ای که راجع به آقای خمینی نوشتم، گفتم که ایشان از جهاتی، شبیه سید جمال بود. استدلال من این بود که عنصری که در حرکت امام خمینی هم به چشم می‌خورد، این بود که مسلمانان باید آقا بشوند. این تعبیر در کلمات ایشان خیلی به کار می‌رفت و تصادفی نبود. یعنی این ایده یا روحیه‌ای است که در پاره‌ای از مصلحین بوده است. من این‌ها را مصلح مسلمین می‌خوانم؛ نه مصلح اسلام. شما اگر نگاه کنید، نه سید جمال و نه امام خمینی، هیچ‌کدام، تئوری‌ای برای اصلاح اسلام نداشتند. این که کجای اندیشه‌ی اسلامی عقب مانده است و باید اصلاً حشود، چنین چیزی در آثار آن بزرگان دیده نمی‌شود. تئوری‌شان، تئوری آقایی مسلمین بود. می‌گفتند مسلمان‌ها را باید جنباند و به حرکت درآورد. این تشخیص دیگری بود که کسان دیگری دادند و گفتند «آقایی» به اسلحه و قدرت نظامی نیست. بل‌که چیزهای دیگری لازم است که آن‌ها باید ابتدا تحصیل شوند تا به به این آقایی‌ها برسیم.

به هر حال، چنین اتفاقی در تاریخ صد ساله‌ی گذشته‌ی ما افتاده است. دلایل و علل این امر هم که چرا ما به این فکر افتادیم، چرا مصلحین ما این‌گونه اندیشیدند و چرا این دغدغه، این‌قدر آزارشان می‌داد و به دنبال حل آن بودند، بسیار روشن است. سید جمال، رسماً پیش سلاطین می‌رفت و فکر می‌کرد از این طریق، می‌توان قصه را حل کرد. بزرگانی مثل امام خمینی فکر می‌کردند که با به دست گرفتن سکان سیاست، می‌توان این قصه را حل کرد.

من این را در بعضی نوشته‌های خود آورده‌ام که این تشخیص‌ها، همه باید در بوته‌ی تحقیق و نقد قرار بگیرد تا روشن شود که آیا اگر ما مسند سیاست را اشغال کردیم و اگر فرمان سیاست را به دست ما دادند، این به‌ترین مدخل برای اصلاح است؟ چه اصلاح مسلمین، و چه اصلاً اسلام. این‌ها چیزهایی است که باید راجع بن آن‌ها فکر شود. این تفکر در میان بزرگان وجود داشته است. من وقتی می‌گوید باید از این حرکت‌ها درست و الهام بگیریم، بدین معنا است که ببینیم آیا واقعاً این‌ها راه درستی را انتخاب کرده‌اند؟ این‌ها درد را به خوبی تمییز داده‌اند؟ و درمان صحیح را تشخیص داده و ارائه کرده‌اند؟ به این معنا، باید درس بگیریم. امّا از این که سرمان را پایین بیاندازیم و بگوییم «ره چنان رو که ره‌روان رفتند» و

همین‌طوری کار آن‌ها را ادامه دهیم، به جایی نمی‌رسیم. همه‌ی این‌ها باید نقد شود. یکی از کارهایی که باید دانشجویان و تحصیل‌کردگان ما در خارج از کشور انجام دهند، همین تأمل و نقد است. الآن این کارها در داخل کشور ناممکن است؛ مخصوصاً اگر به حکومت حاضر برسد. من در آن‌جا ندا در دادم و گفتم که ما باید دین و سیاست را نقد اخلاقی کنیم. بزرگانمان را هم همین‌طور؛ و ببینیم این راهی که رفته‌اند، از کجاها کج شده، یا آن‌ها دچار خطا شده‌اند. کل قصه این است و دیگر جزئیات را باید در وقت خودش طلب کرد.

• این که می‌فرمایید مرحوم مطهری در نامه‌ای به امام خمینی، راجع به دکتر شریعتی هشدار داده‌اند، آیا فکر نمی‌کنیم امام خمینی، با اطلاعات فقهی و اجتماعی و سیاسی خود، به چنین نتیجه‌ای رسیده باشند؛ نه این که فقط به خاطر سفارش آقای مطهری از ایشان احتراز کرده باشند؟

بالأخره امام خمینی هم مثل هر انسان دیگری، به مشاورین خود رو می‌آوردند و مطالبی را می‌پرسیدند و به بعضی‌ها اعتماد داشتند. امّا اطلاعات فقهی برای داوری درباره‌ی مرحوم شریعتی کافی نیست. شما در کتاب‌ها، هر چه‌قدر هم که فقه و فلسفه بخوانید، راجع به اشخاص که مطلبی ننوشته است. افراد و زندگی‌شان را باید در بیرون دید و با آن‌ها آشنا شد؛ حالا یا خود من شخصاً با چشم خودم می‌بینم، یا کس دیگری که دیده است و من به او اعتماد دارم، به من گزارش می‌دهد.

من یادم هست که در ستاد انقلاب فرهنگی که بودیم، یک بار آقای خمینی راجع به مطلبی در علوم انسانی، نظری داده بود. جزئیاتش یادم نیست. ما پیش ایشان رفتیم و من برایشان توضیحاتی دادم. گفتم علوم انسانی غرضش این است، محیطش این است، دایره‌اش این است. ایشان هم خیلی راحت به ما گفت که تقصیر خود شماست که این‌ها را برای من توضیح نمی‌دهید، من نمی‌دانم به چه چیزی علوم انسانی می‌گویند، من پیش خود فکری کرده بودم و آن را گفتم. شما باید به من بگویید که علوم انسانی در اصطلاح جدید یعنی چه. خیلی راحت و بدون هیچ مشکلی [این را بیان کردند]. برای ما هم شنیدن این حرف خیلی [طبیعی بود] و توقعی غیر از این هم نداشتیم. ما رفته بودیم و برای ایشان توضیح می‌دادیم که فکرش را تصحیح کنیم و بگوییم که آقا! به هر حال این‌جوری نیست و از این به بعد، اگر خواستید در این زمینه سخن بگویید، مطلب این است. ایشان هم خیلی راحت پذیرفت. این‌طوری نبود که در فقه نوشته باشند که علوم انسانی چیست. خوب باید از کسی که اهل این علوم است بشنوند. خوبی ایشان این بود که پذیرا هم بود. یادم هست که ایشان به ما گفت من تا حالا فکر می‌کردم رقاصی هم جزء علوم انسانی است و حالا که شما گفتید، متوجه شدم که این‌طور نیست. این، عین سخنی بود که ایشان به ما گفت. کسی مراتب فقهی و عرفان‌شناسی و فلسفه‌دانی آقای خمینی را انکار نمی‌کند. ولی این‌ها اوّلاً همه‌چیز نیست، ثانیاً خود آن بزرگوار هم مدعی نبود که همه‌چیز را می‌داند. و از همه مهمتر و بالاتر، اشخاص اصلاً مقوله‌ی جدایی هستند و در هیچ علم و فنی مطرح نیستند.

من یادم هست که آقای جلال‌الدین فارسی ـ که عضو ستاد انقلاب فرهنگی بود ـ آرای سیاسی خاص و شاذّی داشت. آقای فارسی، خیلی با مرحوم مصطفی چمران مخالف بود. خیلی زیاد مخالف بود. یعنی در مقام ابراز مخالفت، تهمت‌های غریبی به مرحوم چمران می‌زد. مثلاً می‌گفت این آدم بی‌دین است و اصلاً دین ندارد. از آن‌طرف، تعریف آقای خمینی از چمران یا از دیگران را هم می‌دید. یک بار به ما گفت این آقای خمینی آدم‌شناس نیست، آدم‌ها را نمی‌شناسد، چون نمی‌داند چمران کیست و یزدی کیست. حالا بنده که این را نمی‌گویم. ولی حرفم این است که آقای خمینی هم برای آدم‌شناسی، احتیاج داشت به این که کسانی به او مشورت بدهند. مرحوم مطهری را قبول داشت، چون شاگردش بود، آشنایش بود، و با هم محشور بودند. به‌علاوه، داوری مطهری را که مخصوصاً داوری‌های فکری هم بود، در باب شریعتی و مسائل آن زمان خیلی قبول داشت و فکرش را بر آن اساس می‌ساخت و نتیجه‌گیری‌هایش را هم بر آن اساس قرار می‌داد. این بسیار عادی و طبیعی بود و اگر ایشان غیر از این عمل می‌کرد، بد بود. یعنی مثلاً بگوید من از آرای دیگران مستغنی‌ام، من همه را می‌شناسم و همه‌چیز را بلدم. این خیلی چیز بدی است و فکر نمی‌کنم این سخن دوست ما، مدحی از آقای خمینی باشد. اگر کسی این‌گونه عمل کند، بسیار مذموم و غیر قابل قبول است.

• شما می‌توانید من را متقاعد کنید که دکتر علی شریعتی، مردم و نسل جوان را با اسلام آشنا کرد. ولی من مطمئن نیستم که آیا این، اسلام واقعی است، یا آن را طوری تصفیه کرده‌اند که به شدت جالب و مدرن و غنی شده باشد، با این هدف که انقلاب اسلامی رخ بدهد. کتاب‌های دکتر شریعتی، شاید همه را عاشق دین اسلام بکند، امّا من مطمئن نیستم که این، اسلام واقعی باشد.

ببینید؛ ما راجع به هر چه که شریعتی و یا هر کس دیگری گفته است، می‌توانیم نقد و بررسی بکنیم. ولی الآن حرف من این نیست. حرف من این است که اسلام‌شناسی، مثل هر فن دیگری، هویتی جمعی و جاری دارد. یعنی اسلام‌شناسی هیچ تک‌نفری، نباید صددرصد مقبول شما باشد. اسلام‌شناسی هم مثل فقه می‌ماند. فقه فقط فتاوای شیخ طوسی و یا شیخ انصاری نیست. فقه رودخانه‌ی جاری‌ای است که این بزرگان، همه در آن شنا می‌کنند. شیمی فقط حرف‌ها یا کتاب‌های فلان شیمیست نیست؛ دریای بزرگی است که همه‌ی شیمیست‌ها پیمانه‌ی خود را در آن ریخته‌اند. اسلام‌شناسی هم همین‌طور است. اسلام‌شناسی نه فقط حرف‌هایی است که بنده می‌زنم و نه فقط حرف‌هایی سات که مطهری می‌زند. همه متاعشان را به بازار آورده‌اند. بازار اسلام‌شناسی، بازار فلسفه، بازار شیمی، و یا بازار هر فن دیگری را داریم که هویت جمعی دارد، یعنی فروشندگان و خریداران بسیار دارد، و همین رقابت بین فروشنده‌ها و متاع‌های مختلفی که عرضه می‌کنند و قیمتی که متاع آن‌ها در بازار پیدا می‌کند، من‌حیث‌المجموع، چیزی است که اسلام‌شناسی را تشکیل می‌دهد. لذا، شما اصلاً نباید اسلام‌شناسی را محضاً و منحصراً از شریعتی یاد بگیرید.

از سوی دیگر، نمی‌توان گفت که شریعتی باید خاموش باشد تا دیگران سخن بگویند. کدام دیگران؟ همه باید در این بازار باشند و متاعشان را عرضه کنند و در چنین مجموعه‌ای است که چیزی به تدریج، قیمت خود را پیدا می‌کند. ممکن است شریعتی گوشه‌ای را تراشیده باشد و دیگری گوشه‌ی دیگری را. یکی این‌ها را به‌تر گفته باشد و دیگری آن‌جا را. قصه غیر از این نیست. در هر فن دیگری هم همین‌طور است. ما که در این مسائل، از کسی تقلید نمی‌کنیم. این‌جا که مسأله‌ی شرعی در میان نیست که شما بگویید فقیه من فتوا داده که این نجس است و آن پاک است و تمام. حتّی در آن‌جا هم قصه به این راحتی نیست. خیلی بازتر از این است. این‌جا عرصه‌ی عرضه است و باید این سخنان را شنید و اجازه داد که وارد جامعه شوند، تا وزن خود را پیدا کنند. من سؤال شما را در همین مجموعه می‌بینم. یعنی نباید پرسش را این‌گونه معنا کنیم که شما می‌گویید شریعتی را کنار بگذاریم، چون به صحت و درستی گفته‌هایش مطمئن نیستیم. خوب، به چه کسی می‌توان مطمئن بود؟ این اطمینان باید در مسیر عمل و در دل این زد و خوردها پیدا شود؛ آن هم اطمینان نسبی، نه اطمینان مطلق که اسمش یقین تام و کامل است و در هیچ‌جایی پیدا نمی‌شود. به هر حال، در این‌جا، هم قناعت و هم تواضع، شرط است.

• من فکر می‌کنم عیب از خود ماست که مثلاً وقتی دکتر شریعتی آمد و تحرکی را به وجود آورد، اوّل خود ما او را آبسترکت می‌کنیم و بعد خرده گرفتن از یکایک بزرگانمان را شروع می‌کنیم. فکر می‌کنم الآن وقت خوبی است که در این باره صحبت کنیم که اگر شریعتی الآن زنده بود، همان حرف‌ها را می‌زد؟ راجع به ابوذر صحبت می‌کرد؟ آن موقع، چون زمان انقلاب بود و خود مرحوم شریعتی هم فرد انقلابی بود، وسیله‌ای که در دست داشت و به نحو احسن از آن استفاده کرد، آن مفاهیم و مقولات بود. البته این خصوصیت انسان است که هر چیزی را آبسترکت می‌کند. ولی در کل، مشکل ما این است که یک نفر را آبسترکت می‌کنیم و بعد، پس از مدتی، می‌گوییم چرا به او خرده نمی‌گیریم.

بله، درست است. البته خرده گرفتن را هم باید به معنای صحیح کلمه در نظر گرفت؛ نه این که بخواهیم طعن بزنیم و عیب بگیریم و کسی را محکوم کنیم. یعنی باید چیزها را بتراشیم و وزن کنیم. بله، بیماری مقدس‌تراشی ما، گاهی چنین وضعیتی را که شما گفتید ایجاد می‌کند. ولی من واقعاً این را عرض می‌کنم که شریعتی آن‌قدر مقدس نشده که مطهری. ما باید این انصاف را داشته باشیم. به نظر من، حکومت [ایران] مطهری را خراب کرد. آن‌قدر او را به شکل حکومتی درآوردند و از بالا به خورد مردم دادند و او را تبدیل به ایدئولوگی برای نظام موجود ـ که من نمی‌دانم خودش هم این را می‌خواست یا نه ـ کردند که اقبال عمومی نسبت به او، به شدت کاهش یافت.

به هر حال، انصاف این است که در حال حاضر در ایران، مقاله‌ای انتقادی راجع به مطهری، منتشر نمی‌شود. شما اگر سراغ دارید، به من بگویید. ولی راجع به شریعتی، ده‌ها نقد بیرون می‌آید؛ تازه اگر ناسزا و هتاکی بیرون نیاید. ای کاش نقد باشد. این کاش انتقاد باشد. ای کاش بحث و فحص علمی باشد. با این حال، به نظر من اتفاق بسیار خوبی رخ داده است.

امّا دریغا که یک‌جانبه است و دریغا که در آن توازن نیست. در انتقاد از حرف‌های خود من، تا به حال شاید اقلاً بیست کتاب منتشر شده است. من در یکی از مصاحبه‌هایم گفتم که واقعاً من از این بابت ـ فارغ از هر گونه تعارفی ـ بسیار بسیار خوشحالم. چرا که برای شخص من خوب است و من از این انتقادات، چیزهایی یاد می‌گیرم. بالأخره به ما که وحی نمی‌شود و ما هم که قرار نیست به دیگران وحی کنیم. حرف‌هایی است که آدم به نظرش می‌رسد و بیان می‌کند و بعد هم دیگران می‌آیند و آن‌ها را نقد می‌کنند.

این انتقادها غیر از خاصیت فردی، خاصیت اجتماعی هم دارد. زیرا چشم دیگران هم باز می‌شود و قیمت هر متاعی واقعاً معلوم می‌شود. الآن کسانی مثل مطهری، مصباح، و اصلاً روحانیت ما به طور کلی، در یک موضع تقدسی نشانده شده‌اند که از این بابت بسیار زیان می‌کنند؛ گرچه خودشان متوجه نیستند. وقتی شما چیزی را نقد نکردید، معنایش این است که به آن محل نگذاشته‌اید. چون محل گذاشتن و اعتنای جدی کردن، یعنی درپیچیدن با یک چیز و با او درگیر شدن، نه از سر بی‌اعتنایی نگاه کردن و کتاب را بستن و کنار گذاشتن. با کمال تأسف، این اتفاقی است که برای این آقایان افتاده است.

شریعتی واقعاً برای کسی بت نشده است. این چه بتی است که این همه سنگ و تیر و نیزه و سنان به او پرتاب می‌کنند. اتفاقاً در جامعه‌ی ما، به دلیل دخالت غلط حکومت در این باب، کسانی مثل مطهری تبدیل به یک بت شده‌اند. افکارشان دیگر مطلقاً در بوته‌ی نقد قرار نمی‌گیرد. اشکال این است. البته بعضی از این‌ها خودشان هم خودشان را مقدس نکرده‌اند. بل‌که دیگران این حرم و بارگاه را برایشان ساخته‌اند. به هر حال، مرحوم مطهری دیگر نقد آکادمیک نمی‌شود. یعنی مثل آبی راکد می‌ماند و صیقلی نمی‌خورد و رفته‌رفته از چشم‌ها دور می‌ماند و این اتفاق، با کمال تأسف، رخ داده است. من سال‌ها قبل پیش آقای هاشمی رفسنجانی بودم. به او گفتم جامعه‌ی ما تبدیل به کارخانه‌ی مقدس‌تراشی شده است. هر روز چیز تازه‌ای بیرون می‌آید که راجع به او نباید حرفی زد؛ حالا یا شخصیت است، یا فکر است، یا هر آن چیز دیگر. گفتم آخر این چه معنایی دارد. به ایشان توصیه کردم شما که این همه جانب اقتصاد را می‌گیری، جانب فرهنگ را هم بگیر!

صحبت عافیتت گرچه خوش افتاد ای دل
جانب عشق عزیز است فرو مگذارش

ولی چه فایده؟!

والسّلام علیکم و رحمة الله و برکاته

از خوانندگان گرامی به خاطر بروز اشتباه‌های تایپی ناخواسته، پوزش می‌خواهم.

تیر ماه ۱۳۸۵