

پیام ۲۲

ابراهیم

جامعه زنان انقلاب اسلامی

سال چهارم // شماره بیست و دوم
مرداد و شهریور ۹۶ // ۱۰۰ صفحه // ۶۰۰۰ تومان



حسن محدثی گیلوایی
ضعف تألیف در علوم انسانی
ایران: مورد زوال اندیشه
سیاسی سید جواد طباطبایی

۳۸



گفت‌وگو با بیژن عبدالکریمی
مقایسه‌ای میان آرا و
اندیشه‌های علی شریعتی و
سید جواد طباطبایی

۷

تفاوت‌های بنیادین

گفت‌وگو با سید جواد میری

۲۱



امکان‌های گفت‌وگو میان دو افق ستیزه‌جو

محمد جواد غلامرضا کاشی

۱۸

طالقانی در گذار تکاملی از مشروطیت به جمهوریت

سید هاشم آقاچری

۷۴



طالقانی؛ قرآن و حکومت

داوود فیرحی

۷۶

پرونده

آیت‌الله طالقانی

به مناسبت
سالگرد ایشان



سخنرانی آیت‌الله
سید محمود طالقانی در
مراسم دومین سالگرد
درگذشت
دکتر علی شریعتی

محمدحسین رفیعی
سید هاشم آقاچری
داوود فیرحی
داوود هرمیداس باوند
لطف‌الله میثمی
امیر یوسفی
محمود دردکشان
عبدالرضا قنبری

پرونده

بازخوانی مقایسه‌ای آرا و افکار علی شریعتی و سید جواد طباطبایی

گفت‌وگو با علی قاسمی
محمدعلی مرادی
آیدین ابراهیمی
محترم رحمانی
حسین میرزانی
گفت‌وگو با رحیم محمدی



پیشخوان

مردی برای تمام فصول

گفتگو با مسعود کرمانیان وزیر پیشه‌وای انجمن

۳۳۳ شماره ۲۲ بهار ۱۳۹۷

خبرگزاری فارس

آرمن غنم
نیلان قاضی
جینا لوز چینی بودیک

صفر حیات ۱۳

پرونده ویژه: خانواده، اصالت‌ها و آسیب‌ها

خبرگزاری فارس

صدرا

مسیر جدید روحانی

بررسی رونق‌گیر در وصال‌جمهور
دو دولت‌های دروم

دیو کسین تریلیق
برنده‌های برنده و صاحب امروز و فردا

لنسه وحشت
۱۶۰ سال از مرگ چنگیز خان گذشت اما حنوبت
میراث‌های او در دنیا مرگ او را زایل کرده است

۱۲۰ سال از انفجار بمب‌سازها در کربلا گذشت
نگاهی به زندگی و وفات او

اندیشه دوما ۴۴

پرونده باز: ۲۸ مرداد

اصلاح طلبی: آیا از آن برای اصلاح طلبی؟

شماره: شاعر حضور؟

آچه بود، آنچه نبود

گفتگو با فاطمه سلطانی
کمی از بدین‌گونه خود را در کمال خردمردی

فای

ملکه ریاضیات جهان

زندگی
مریم میرزا خانی
گفتگو با
پدر، همکاران
معلمان و اساتید
مریم

مناکاهی به مشروطه
و کودکی ۲۸ مرداد
ظهور و سقوط
امرداد

پیشخوان ۱۰۲

ما و شریعتی

اکنون؟
انکار گریز قبا،
رزم پیروزی روحانی

تحلیل انتقادات و سیاست جمهوری
در آنگار و کمال‌ها
عبدالحسین امینی کمال‌ها
عبداللهی: خرابی‌های علی شکر علی
محمد رحمانی و مسعود صادقلی

مجموعه

ماژن‌های خندانیم!

مهم‌ترین رویدادها و تحولات سیاسی و اجتماعی ایران

فرزاد احمدی
دو جاده متفاوت
عزت‌الله سلیمان‌پور
علی‌اکبر کاشانی

مذلت

کابینه ائتلافی

شورش صدر
خروج حکیم
سیاست ایران به چه سمتی می‌رود؟

قدرت گرفتن ائتلاف و توسعه
رئیس‌جمهور چه زمانی بازگردد؟

فرزاد احمدی
چهار رئیس‌جمهور ایران
پارک ملی: یک سند تاریخی

سر و صدای ترامپ
امریکا و کوشش برای جنگ
پهنای میز

دو جاده متفاوت
عزت‌الله سلیمان‌پور
علی‌اکبر کاشانی

عصر اندیشه ۱۲

اریاب راهبردها

سیاست و آگاهیا
تاریخ نگاری
بحران آموزش و پرورش در ایران

بزرگان قدرت
نظریه‌پردازان و روشنفکران جهان
اروپا: از رنسانس تا عصر مدرن
چشم‌انداز رهایی
نگاهی به راه‌های پیش رو
تفکر سیاسی و دینی
انقلاب زورا
کتابهای روز

اسلام‌الرحمن‌الرحیم

فهرست

||| پرونده: بازخوانی مقایسه‌ای آرا و افکار علی شریعتی و سیدجواد طباطبایی |||

- گفت‌وگو با علی قاسمی // شریعتی و تداوم گسست تاریخی // ۵
- گفت‌وگو با بیژن عبدالکریمی // مقایسه‌ای میان آرا و اندیشه‌های علی شریعتی و سیدجواد طباطبایی // ۷
- محمدجواد غلامرضا کاشی // امکان‌های گفت‌وگو میان دو افق ستیزه‌جو // ۱۸
- گفت‌وگو با سید جواد میری // تفاوت‌های بنیادین؛ مقایسه‌ای تطبیقی در اندیشه‌های دکتر شریعتی و دکتر طباطبایی // ۲۱
- گفت‌وگو با رحیم محمدی // مقایسه‌ای افتراقی در آرا، روش‌ها و موقعیت‌های علی شریعتی و جواد طباطبایی // ۳۱
- حسن محدثی گیلویی // ضعف تألیف در علوم انسانی ایران: مورد زوال اندیشه سیاسی سید جواد طباطبایی // ۳۸
- محمدعلی مرادی // فرم هیبریدی؛ اندیشه‌های شریعتی و طباطبایی // ۴۹
- آیدین ابراهیمی // بازگشت به متن و پلورالیسم معرفت‌شناختی در گفت‌مان شریعتی // ۵۲
- محترم رحمانی // خوانشی بر تاریخ معاصر از نگاه شریعتی // ۵۴
- حسین میرزانی // شریعتی؛ مناقشه‌ای بی پایان // ۵۸

||| پرونده: آیت‌الله طالقانی |||

- سخنرانی آیت‌الله سید محمود طالقانی // هجرت و جهاد // ۶۲
- محمدحسین رفیعی // طالقانی و سوسیال‌دموکراسی دینی // ۶۶
- سید هاشم آقاجری // طالقانی در گذار تکاملی از مشروطیت به جمهوریت // ۷۴
- داوود فیرحی // طالقانی؛ قرآن و حکومت // ۷۶
- داوود هرمیداس باوند // جایگاه آیت‌الله طالقانی در دیدگاه تاریخی ایران // ۸۴
- لطف‌الله میثمی // جای خالی پدر طالقانی // ۸۵
- امیر یوسفی // طالقانی، هوش ارتباطی و عقل مهربان // ۸۷
- محمود دردکشان // بازگشت به قرآن و نهج‌البلاغه؛ راهی که طالقانی پیمود // ۸۹
- عبدالرضا قنبری // آیت‌الله طالقانی و جلال آل احمد // ۹۱

||| تاریخ |||

- گفت‌وگو با ناصر تکمیل‌همایون // زمینه‌های سیاسی، تاریخی و اجتماعی مبارزات ملی ایرانیان از کودتای ۲۸ مرداد تا جبهه ملی دوم // ۹۳
- احسان قنبری // مصدق، ماندگارترین رؤیای ایرانی // ۹۷

||| یادمان |||

- مهرداد پورندار // مریم بالاتر از تمام برجسب‌ها و قضاوت‌هاست // ۹۹

صاحب امتیاز //
جامعه زنان انقلاب اسلامی
مدیرمسئول //
اعظم طالقانی
زیر نظر شورای سیاست‌گذاری
دبیران //
کیمیا انصاری (اجتماعی)
منیژه گودرزی (ادبیات)
لاله شاکری (اندیشه)
مهدی غنی (تاریخ)
سید ابوزر علوی (حقوق)
حوریه خانپور (خبر)
زهرا زالی (زنان)
فرشاد نوروزیان (سیاسی)
حسن بنام (دانشجو)
همکاران //

یغما فشخامی، فاطمه پزشک،
صدیقه کنعانی، یاسمن عزیزی،
منیژه نویدنیا، صدیقه مقدم.

||| امور هنری و فنی |||

صفحه‌آرا: رضا شیخ‌سامانی
ویراستاران: سید احمد هاشمی، اکرم گشتاسبی
نمونه خوان: مصطفی آشوری
حروفچین: سیده لیلا علوی

||| نشانی |||

تهران، خیابان انقلاب، خیابان سعدی شمالی خیابان هدایت
(شهید برادران قاندری) بعد از ظهرالاسلام، پلاک ۱۴۹

تلفکس: ۷۷۵۳۷۰۲۲

پست الکترونیکی:

Payam.ebrahimjournal@gmail.com

Telegram: @PayamEbrahimJournal

||| اشتراک و آگهی |||

۷۷۵۳۷۰۲۲

چاپ: ایران چاپ

توزیع: نشرگستر

مطالب درج‌شده در مجله لزوماً دیدگاه نشریه نمی‌باشد.
مسئولیت محتوای مطالب بر عهده نویسندگان است.

بازخوانی مقایسه‌ای علی شریعتی و جواد طباطبایی

پرونده



شریعتی و طباطبایی با قرار گرفتن در برابر مسائلی مشترک، رویکردها و صورت‌بندی‌های گوناگونی از مسائل و پاسخ‌ها را ارائه دادند و با کار بست مبانی و بنیان‌های معرفتی و روشی متفاوت در تعیین نسبت مقولاتی از قبیل کثرت و وحدت، تغییر و ثبات، زمان و مکان، تاریخ و فلسفه، فرهنگ و سیاست، سنت و تجدد، اندیشه اجتماعی و اندیشه سیاسی، عقل و شرع، عرفان و اسلام، رویکرد فلسفی و رویکرد جامعه‌شناختی و اراده‌گرایی و جبرگرایی، منظومه‌های معنایی و اجتماعی مختلفی را پدید آوردند. شناخت همدلانه این اندیشه‌ها و روشنایی گفت‌وگوی مغفول در این عرصه، برگرفته از سرچشمه نخستین پرسش‌های ایشان خواهد بود. در این مسیر، بازخوانی مقایسه‌ای و انتقادی آرای دکتر علی شریعتی و دکتر سید جواد طباطبایی شاید افزودن چراغی باشد در فهم بهتر چیستی و چگونگی این منظومه‌های معرفتی؛ راهی که مجموعه حاضر پیش گرفته است.



شریعتی و تداوم / گسست تاریخی

گفت‌وگو با علی قاسمی

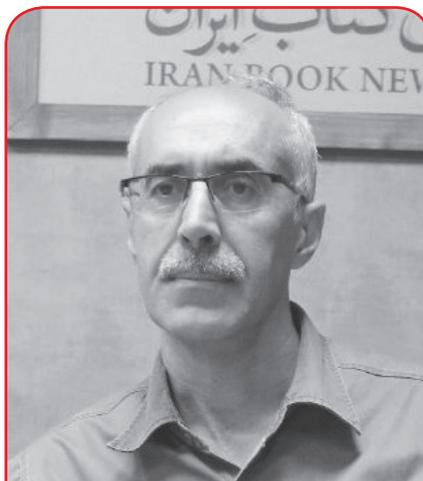
پیام ابراهیم: علی قاسمی از شریعتی پژوهان برجسته است، با او درباره برخی از محورهای انتقادات مطرح شده بر آراء علی شریعتی گفت‌وگویی داشتیم.

■ برخی از منتقدان شریعتی بر آنند که او از پایگاه ایدئولوژی به نفی تاریخ پرداخته و رویکرد او را ضد تاریخی قلمداد می‌کنند. آیا این تلقی درستی از رویکرد شریعتی به تاریخ است؟

شریعتی در جاهایی از گفتارها و نوشتارهایش گفته است که از دو «ت» بدش می‌آید؛ یکی تقی زاده و دومی تاریخ. از اولی به دلیل غرب‌گرایی و هویت‌زدایی ایرانیان از فرهنگ بومی‌شان و از دومی به دلیل نادیده‌نگاشتن نقش مردم و صاحبان اصلی رنج و کار و فداکاری که همواره بهره‌ده بوده‌اند و خود از آن نصیبی نداشتند. دیدگاه فوق و موارد مشابه را می‌توان ایدئولوژیک نامید؛ اما باید دانست که تلقی شریعتی از تاریخ فراتر از اظهار لحن‌های ایدئولوژیک و احساسی است. اگر نگاهی اجمالی به آثار شریعتی بیندازیم در خواهیم یافت که به‌کارگیری بینش تاریخی در فهم واقعیات و امور، یکی از ارکان اصلی معرفتی شریعتی در فهم عالم و آدم و آشکارسازی و پدیداری حقیقت و درک واقعیات و حوادث و انکشاف ذات‌ها و رای اعراض است. آنچه رویکرد شریعتی را از رویکرد سنتی - مدرسی و حوزوی جدا می‌سازد به‌کارگیری بینش تاریخی در تحلیل و تحلیل فرایندهاست که برخاسته از نگرش پویایی هراکلیتی-برگسونی-اقبالی و ملهم از نگاه تاریخی هگلی-مارکسی است که در سال‌های آغازین دهه پنجاه به بار می‌نشیند. همین نگاه تاریخی در درس گفتارهای موسوم به اسلام‌شناسی ارشاد در قالب «متد هندسی» در کنار دو ضلع «انسان‌شناسی فلسفی» و «جامعه‌شناسی» به‌مثابه شاکله فهم مکتب اسلام صورت‌بندی تئوریک می‌شود. از ویژگی‌های این سیستم فکری می‌توان به ارائه درک هم‌پسته و هماهنگ از مکتب؛ شالوده‌ریزی برای وجوه راهبردی؛ امکانی برای تکوین سوزده‌های کنشگر فردی و جمعی؛ برون‌تراوی بینش تاریخی؛ صف‌بندی و آرایش طبقاتی بر اساس عوامل تعیین‌کننده تاریخی؛ تحول انسان از پیچ تاریخی و خروج

از کمون اولیه و... اشاره کرد. یکی از اضلاع و ابعاد طرح هندسی مکتب، فلسفه تاریخ است. در این باره شریعتی تلقی خود را از تاریخ و علم و فلسفه تاریخ توضیح می‌دهد. از فحوای کلام او مشخص می‌شود که او بین ذات تاریخ و اعراض آن؛ و بین حقیقت و واقعیت آن؛ و بین ظاهر و باطن آن تمایز قائل است. حتی تاریخ را علم می‌داند و از آنجاکه هنوز معرفت بشری به شناخت کامل پدیده‌های تاریخی به دلیل نامعین بودن رفتارهای آدمی نشده، به فلسفه تاریخ متوسل می‌شود تا بلکه کلیه فرآیندها و حوادث و امور را بر اساس عوامل مؤثر و تعیین‌کننده در تکوینشان بررسی کند. بینش تاریخی از مقومات اصلی جهان‌بینی شریعتی است که به فهم فرآیندی از حوادث و امور؛ هم‌پیوندی نفس با زمان؛ و مبدأ و مقصد و سازوکار قائل شدن در تاریخ و... کمک می‌کند.

شریعتی تاریخ را قانونمند می‌دانست و یکی از شروط قانونمندی، ارتباط و هم‌بستگی پدیده‌هاست. از خلال تعاملات پدیده‌ها برهم به کشف روابط درونی و بیرونی آنها نایل می‌شویم و گرنه با تکه‌تکه دیدن پدیده‌ها و آشفتگی رفتاری آن‌ها چگونه می‌توان به فرایندها و امور نظارت داشت و آن‌ها را بررسی و رفتارشان را به‌صورت گرایش‌ها تحلیل و تحلیل کرد. در نگاه شریعتی، تاریخ بر چهار مولفه: (۱) سنت؛ (۲) ناس؛ (۳) قهرمان؛



و (۴) تصادف استوار است. سنت به‌مثابه قانونمندی عام حاکم بر پدیده‌هاست؛ و ناس (مردم) نیروی محرک و دگرگون‌ساز و اصلی در حرکت‌های تاریخی؛ و قهرمان کسی است که نسبت به دیگران قابلیت بیشتری برای کشف قانونمندی‌های تاریخی و به‌استخدام درآوردن آن‌ها در راه اهداف خود دارد و تصادف شامل اموری است که قانونمند است، اما ما به دلیل محدودیت معرفتی و فقدان اشراف بر رفتار پدیده‌ها از حوادث و اموری که رخ می‌دهند و به‌ظاهر تعلیل‌بردار نیستند آگاه نیستیم و از این‌رو نام تصادف بر امور ناشناخته می‌گذاریم. شریعتی علاوه بر موارد فوق، گاه با تکیه بر دو اصل تهاجم و تدافع ملهم از توین بی - مورخ بزرگ انگلیسی - به تعلیل و تحلیل پدیده‌های تاریخی می‌پرداخت. این‌ها خود نمایانگر یاور به تاریخ و علمی دیدن تاریخ و ارتباط علی قائل شدن به پدیده‌های تاریخی است؛ بنابراین شریعتی بنا به اقرار مذکور نمی‌تواند به گسست در تاریخ قائل باشد و تداوم را نادیده بگیرد. از این‌رو دیدگاه شریعتی را ضد تاریخی قلمداد کردن نوعی بی‌انصافی و اجحاف و بیشتر نوعی شتاب‌زدگی و کژفهمی در فهم دقیق آرای اوست.

■ برخی منتقدان گفته‌اند که شریعتی با بازگشت به سرچشمه نخستین اسلام می‌خواسته عمداً تداوم را بگسلد و ۱۴۰۰ سال تاریخ را نادیده بگیرد. آیا این برداشت‌ها از تز بازگشت به خویش شریعتی درست است؟

از تز «بازگشت به خویش» شریعتی برداشت‌های ناصوابی شده است: از «بازگشت به خویش» (علی میرفطروس) تا بازگشت به گذشته منجمد شده؛ درحالی‌که در فهم این تز، منتقدان باید بین رویکرد تاریخی و رویکرد هستی‌شناسانه شریعتی تمایز قائل شوند. شریعتی بیش از هر کس می‌داند که بازگشت به گذشته امری محال است و بازگشت به حال و آینده امری ممکن؛ بنابراین اگر با رویکرد تاریخی به بازگشت به خویش بنگریم. بازگشت

را نوعی عقب‌گرد ارتجاعی و خطی به قبل و گذشته لحاظ می‌کنیم که اساساً امری محال است، اما با رویکرد هستی‌شناسانه، بازگشت به خویش یعنی بازگشت وجودی و کیفی به سرچشمه‌ها و آغازها و حوزه‌های معنا بخش و دگرگون‌ساز و تحول‌آفرین برای زیست امروزی و اکتونی و حال و آینده‌مان. «خویش» در این تلقی، خوداصالی و تمثلی و بنیادی و به‌زعم یونگ: آرکی تایپی است که مایه‌های بالقوه‌ای برای فعلیت‌بخشی به صورت‌های انسانی را در مرحله ی تاریخی - اجتماعی واجد است.

درواقع با رویکرد هستی‌شناختی و نه تاریخی و خطی (قبل و بعدی) در پیوند با هستی‌بالان می‌توان به فهم بازگشت به خویش نایل آمد که از رشته تسلسلی زمان و قبل و بعد و گذشته و آینده می‌گسلد و همچون «عالم ذر» در فضایی قدسی و تمثلی و رازورانه راه می‌سپرد.

نکته دیگر در کژفهمی «بازگشت به خویش» نزد منتقدین آن است که گویا آنان خبر ندارند که انسان‌شناسی شریعتی ملهم از اگزیستانسیالیسم است و در این قرائت فلسفی انسان یک طرح و یک امکان برای شدن است که همواره به آینده افکنده می‌شود. به ضرس قاطع تمام تعاریف شریعتی از انسان اگزیستانسیالیستی است. به تعبیر خودش انسان یک امکان و شدن دائمی است که همواره به آینده و امکانات پیش‌رو نظر دارد تا گذشته و پس‌پشت. آری در این تلقی «هستی به ذات بازنگرداندنی» است.

شریعتی خود می‌دانست که در تاریخ همان‌گونه که جنگ است و ستیز و کشتار و خشونت و استعمار و استبداد و استثمار و استحمار و حق‌کشی و نابرابری و ستم، اما این‌ها واقعیت است نه حقیقت؛ هم‌چنان‌که زور و زر و تزویر واقعیت است نه حقیقت؛ برادرکشی و قتل‌هاییل به دست قابیل واقعیت است نه حقیقت؛ او بر لایه‌ی سطحی و دروغین تاریخ صحنه نمی‌گذارد و آنها را برساخته مناسبات تولیدی و زاده روابط ناعادلانه مبتنی بر زور مداری و ثروت‌اندوزی و تکاثر و غارت می‌داند که به دست و تدبیر و تمهیدات آدمیان در طی تاریخ شکل گرفته و اعمال و جاری شده است و نه حقایقی زاینده مشیت الهی و قضا و قدر و جبر که باید به دست و تدبیر و اراده و فعلیت خود انسان‌ها از بین برود.

نمی‌توان از هویت فردی و جمعی انسان‌ها سخن گفت و از زمینه‌ها و علل معده و

شرایط عینی و ذهنی و بسترهای متداوم شکل‌دهنده به آن‌ها سخن نگفت. نمی‌توان از سنخ تیپولوژی انسان‌ها در جوامع سخن گفت و از بسترهای روال‌مند برسازنده آن‌ها سخن نگفت.

شریعتی انسان را مولود دو عامل طبیعت و تاریخ می‌داند و بر آن است که اولی نوعیت انسان را می‌سازد و تجلی‌اش در تمدن است و دومی ملیت او را که به فرهنگ معطوف است و هر دو برای بازتولید و بازآرایی و برساختن و تکوین پدیده‌ها متداوم و جاری هستند (۱۰۷/۲۷). او در جایی دیگر در خصوص شکل‌گیری هویت جمعی می‌گوید: «هویت جمعی هر قوم زاده ی تاریخ اوست» (۱۲۸/۴). در جای دیگری می‌نویسد: «تاریخ هر ملتی عامل آفریننده و قوام‌بخش شخصیت وجودی آن ملت است» (۸۱/۲۸). شریعتی نقش فرهنگ را که در تاریخ و حیات اجتماعی انسان‌ها مؤثر است در برساختن روح فردی و جمعی انسان‌ها بسیار بارز می‌داند و می‌گوید: «میهن حقیقی هرکس، زادگاه او نیست، فرهنگ اوست» (۱۱۷/۴)؛ در جای دیگر در خصوص شکل‌گیری ملیت به‌عنوان هویت روح جمعی یک ملت می‌نویسد: «ملیت در تاریخ شکل می‌گیرد و نسل به نسل به میراث می‌رسد نه اینکه از ذات نژاد سرزند» (۱۱۳/۲۷)

آنچه از جملات و عبارات‌های مذکور برمی‌آید این است که تاریخ یک حقیقت جاری است که نسل‌ها و آدمیان در آن غوطه‌ورند و با حلقه‌های زبانی و نژادی و فرهنگی و مذهبی به یکدیگر متصل هستند و از قبل به بعد و از گذشته به آینده حرکت می‌کنند. این زنجیره علی‌الدوام و مستمرا به جلو در حرکت است و گسستی در آن راه ندارد. بلکه اگر شریعتی می‌خواست قاعده تاریخ را به هم بریزد (!؟) مرادش برهم‌ریزی قاعده تاریخ تصنعی و برساخته زورمندان و زرپرستان و تزویریان بود، نه برهم‌ریزی قاعده‌های طبیعی و ذاتی و جوهری تاریخ؛ که شدنی نبود و امری محال بود. شورش شریعتی علیه تاریخ به این معناست، نه به معنای نادیده انگاشتن داشته‌ها و قابلیت‌ها و فراورده‌هایش.

■ اشاره کردید که شریعتی به تداوم نه گسست در تاریخ قائل است. پس بازگشت به سرچشمه نخستین اسلام چه توجیهی در گفتار شریعتی دارد؟ شریعتی بر آن بود که ما دارای دو خویش

تاریخی-فرهنگی هستیم: (۱) «خویشتن ایران باستان. ناسیونالیستی که ریشه در تاریخ هخامنشی، اشکانی، ساسانی و در مذهب زرتشتی دارد و در انتها به اساطیر ایرانی-آریایی می‌پیوندد. خویشتنی که در شوش مدفون است. در تخت جمشید و پاسارگاد، ستون‌های شکسته‌اش باقی است؛ و بالاخره خویشتنی که در شاهنامه ی فردوسی هنرمند و میهن‌پرست و سنت‌دوست، به یاری طبع و تعصب، دوباره شیرازه بسته است.» (۴/ص ۲۱۸). این خویشتن به‌زعم شریعتی تنها در تاریخ وجود دارد و نه در جامعه! (۲) خویشتن اسلامی که «در جامعه من اسلام هم ایمان توده است، قدرت نیرومند اجتماعی است، هم تاریخ است و هم فرهنگ ملی و هم در ذات، سازنده و آگاهی‌بخش و عدالت‌خواه و ضد استبداد و معتقد به عزت انسانی و اجتماعی و مادی پیروانش» (۹۵/۵) و «اسلام، جز حقیقت، به‌صورت یک واقعیت نیز در متن فرهنگ و فطرت ما و وجدان جمعی و روابط اجتماعی ما حضور دارد... و علاوه بر آنکه یک ایدئولوژی است، برای ما، محتوای تاریخ، روح و خصلت فرهنگ، شیوه زندگی، رفتار فردی و اجتماعی، روح جمعی و بالاخره، تعیین‌کننده تلقی ویژه ما از جهان، رابطه ما با هستی و نیز تشکیل‌دهنده بنای ارزشی و بنیاد انسانی و فطرت وجودی ماست» (۱۲۶/۵)

شریعتی بر آن است که با ورود اسلام به ایران بین ایران باستان و بعدازآن، شکاف افتاده و وجدان ایرانی دستخوش تطورات و تحولات عمیقی شده که دیگر آن را در نسبت و مواجهه با ایران باستان و فرهنگ شاهنامه و... نمی‌توان توضیح داد؛ و فرق است بین جاری بودن یک فکر و اندیشه و فرهنگ در وجدان ملی ایرانی تا حضور یک اندیشه در قالب ابنیه و آثار و اماکن و کتاب‌ها و موزه‌ها که صرفاً به کار تبارسازی‌های ناسیونالیستی و شوونیستی و... می‌آید تا آنکه نقش و کارکرد زندگی ساز در حیات و زیست آدمیان ایفا کند. از اینجاست که بازگشت به اسلام نخستین در اندیشه شریعتی معنا می‌یابد. به‌زعم او خویشتن اسلامی در جامعه و تاریخ ایران زمین جاری است و زمینه و بستری برای خودآگاهی و خلق سوژه‌های فردی و اجتماعی است؛ و این رویکرد نه رویکرد گسستی که اتفاقاً پیوستگی و تداومی است: امکانی گشوده شده و به فعلیت درآمده و تاریخی که در هستی اجتماعی نمایان شده است. ❖

مقایسه‌ای میان آرا و اندیشه‌های علی شریعتی و سیدجواد طباطبایی

گفت‌وگو با دکتر بیژن عبدالکریمی

لاله شاکری: صبح يك روز بهاری دیداری داشتیم با دکتر بیژن عبدالکریمی. دکتر عبدالکریمی متفکر ایرانی در حوزه فلسفه و استاد دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران شمال است. پژوهش‌های وی عمدتاً در حوزه نقد سنت‌های فکری، فلسفه هایدگر، فلسفه فرهنگ و فلسفه سیاسی قرار دارد. او بر بازخوانی سنت فکری متفکرانی همچون علی شریعتی و احمد فردید تاکید می‌کند. از جمله آثار وی می‌توان به پایان تئولوژی، تفکر و سیاست: نسبت مابعدالطبیعه و فلسفه سیاسی در افلاطون، هایدگر در ایران، شریعتی و تفکر آینده ما اشاره نمود. با ایشان درباره پروژه فکری و آراء دکتر شریعتی و دکتر سید جواد طباطبایی گفت و گویی داشتیم که در ادامه خواهد آمد.

عرضی است. اما گاه مسئله را طولی می‌بینیم و فرضاً می‌پرسیم در این دو قرن اخیر در میان ما ایرانیان یا مسلمانان چه نوع رویکردهایی در مواجهه با شکاف و تعارض عالم سنت و تجدد وجود داشته است. لذا ما با چشم‌اندازهای گوناگون، به اعتبارهای گوناگون و بر اساس معیارهای متفاوت می‌توانیم تقسیم‌بندی‌های بسیار گوناگون، متکثر و متفاوتی را از رویکردهای خود در مواجهه با عالم تجدد داشته باشیم.

امروزه همه ما می‌دانیم که در نخستین مواجهه‌های ما ایرانیان با غرب، آنچه بیش از هر چیز نظر ما را جلب کرد ابزارهای نظامی و قدرت نظامی آن‌ها بود و آنچه ما ایرانیان را در نخستین مواجهه‌هایمان با عالم تجدد به فکر واداشت ضعف قدرت نظامی‌مان در برابر قدرت کشتی‌های جنگی پرتغالی‌ها و شکست‌های نظامی‌مان در جنگ‌های ایران و روس بود.

در بیانی بسیار کلی که همه با آن آشنا هستند، وقتی ما با جهان تجدد برخورد کردیم نخستین رویکرد ما سنت‌گرایانه بود؛ یعنی رویکردی که نمی‌توانست درکی از تغییر عالمیت عالم داشته باشد، زیست‌جهان مدرن را به رسمیت نشناخت و کوشید از زیست‌جهان سنت در برابر عالم جدید به دفاعی واکنشی برخیزد. البته خود این رویکرد سنت‌گرایانه رویکردی بسیار عام و دربرگیرنده طیفی وسیع از اندیشه‌هایی بسیار متفاوت و متکثر است که دیدگاه‌هایی حتی گاه بس متعارض را در برمی‌گیرد.

در خود حوزه‌های علمیه، که همواره رهبری رویکرد و بخش سنت‌گرای جامعه ما را برعهده داشته است، تلاش‌های بسیاری در مواجهه با تمدن جدید صورت گرفت و کماکان صورت می‌گیرد و این تلاش‌ها گاه به‌شدت از جانب خود روحانیون و حوزه‌های علمیه سرکوب شده است. مثلاً تلاش‌هایی که آخوند خراسانی یا

کنم که تاریخ ما با تاریخ غرب یکی نبوده است. در غرب، عالم سنت در برابر عالم تجدد و مدرنیته قرار نگرفت بلکه خود به عالم مدرن استحاله یافت، و این برخلاف روند رویدادها در تاریخ جوامعی همچون جامعه ماست. در غرب جریانات و متفکرانی همچون رومان‌تیست‌های آلمانی، مارکس، کی‌یرکه‌گور، نیچه، هوسرل، هایدگر، یاسپرس، فرانکفورتی‌ها و این اواخر پست‌مدرن‌ها هر یک به گونه‌ای به طرح پرسش در برابر روند سونامی‌گون مدرنیته پرداخته‌اند، و البته در همان حال هر یک در بسط مدرنیته نقش داشته‌اند.

به اعتبار تن ندادن به
منطق‌های شرق‌شناسی
و شرق‌شناسی وارونه
و اندیشیدن در خارج
از مرزهای اندیشه‌های
اروپامحورانه و بنیادگرایانه
تفکر شریعتی در قیاس
با تفکر دکتر طباطبایی با
رویکرد پدیدارشناسانه و
تفکر آینده‌نسبتی بیشتر و
نزدیک‌تر دارد

لذا قاعدتاً و احتمالاً پرسش شما را باید محلی و بومی فهمید به این معنا که در تاریخ ما ایرانیان یا در جهان اسلام از بدو ظهور عالم تجدد و نخستین مواجهه‌های ما با آن چه جریاناتی وجود داشته است. همچنین ما می‌توانیم تاریخ را با دو برشی عرضی و طولی مورد بررسی قرار دهیم. فرضاً گاه می‌پرسیم در بدو رویارویی ما ایرانی‌ها یا ما مسلمانان با عالم تجدد چه مواجهه‌هایی با آن شکل گرفت؟ این برش

بحث اصلی که برای ما مطرح است این است که دکتر علی شریعتی و دکتر سیدجواد طباطبایی جدای از حواشی‌ای که پیرامون آن‌ها مطرح است، با یک مسئله مشترک مواجه‌اند: بحث پیشرفت غرب و انحطاط ایران. حول چرایی این مسئله اندیشمندان و جریات فکری مختلف واکنش‌های مختلفی داشته‌اند. اگر بپذیریم که دو متفکر مورد بحث ما با دغدغه‌ها و مسائل مشترکی مواجه بوده‌اند و پروژه‌های فکری‌شان پاسخ‌هایی به این مسائل و دردهای مشترک بوده‌اند، حال می‌خواهیم بفهمیم تفاوت پاسخ‌هایی که این دو به دردها و دغدغه‌های مشترک خود داده‌اند، چیست و می‌خواهیم بدانیم که این دو اندیشمند چه راه‌های متفاوتی را پیش پای ما می‌نهند. به طور کلی، مشترکات و افتراقات این دو متفکر ایرانی را در کجاها باید جست؟ شاید برای شروع بحث بد نباشد که ابتدا برای ما یک دسته‌بندی و سنخ‌شناسی بسیار کلی از جریان‌های فکری و سیاسی‌ای ارائه دهید که کوشیده‌اند تعارض میان عالم سنت و عالم تجدد را حل کنند؟

برایم روشن نیست این پرسش شما را که «در مواجهه با تعارض عالم سنت و عالم تجدد به طور کلی تاکنون چه جریاناتی وجود داشته‌اند و این جریانات را چگونه می‌توان سنخ‌شناسی کرد؟»، باید جهانی بفهمم یا محلی. یعنی یک بار پرسش این است که از بدو ظهور عالم تجدد در جهان، یا لاقلاً در خود غرب چه جریاناتی به مقابله با روند مدرنیته یا لاقلاً پرسش‌گری از آن پرداخته‌اند. در اینجا فقط باید یادآوری

است لیکن هنوز در جامعه ما یافت می‌شود و در برخورد خشونت‌آمیز با پدیدارهای مدرنی همچون سینما، کنسرت، ورزش دختران و بانوان و غیره خود را آشکار می‌سازد.

یک سطح دیگر مواجهه‌ها از نوع مواجهه‌های سیاسی و از مواضع ضد استعماری، ضد انگلیسی و ضد امریکایی و غیره بوده است. فرضاً مبارزات مصدق در نهضت ملی، انقلاب ایران و... مواجهه با غرب و با جهان مدرن در سطح سیاسی بوده است.

در دوره‌های متأخرتر، رویکرد و مواجهه‌های ما با غرب، به خصوص تحت تأثیر جریان‌های چپ مارکسیستی و جهی ایدئولوژیک نیز پیدا کرد. فرضاً کاربرد مفاهیم و مقولاتی چون کاپیتالیسم، نظام سرمایه‌داری، نظام‌های بورژوازی کمپرادور، نظام سرمایه‌داری جهانی و... مقولاتی سیاسی و در همان حال ایدئولوژیک بوده و هستند. در این اواخر با چهره‌ای مانند دکتر سروش نحوه مواجهه یک سطح ارتقا یافت و مباحث روشنفکری ما تا سطح هرمنوتیکی و معرفت‌شناسانه اوج گرفت و ایشان از طریق مباحث هرمنوتیکی و معرفت‌شناسانه کوشیدند شکاف و تعارض میان سنت و تجدد را حل نمایند. کاربرد مفاهیمی مثل قبض و بسط تئوریک شریعت، معرفت درجه اول، معرفت درجه دوم، معرفت پیشینی و معرفت پسینی مفاهیمی هرمنوتیکی و معرفت‌شناسانه بودند که دکتر سروش به کمک آن‌ها کوشیدند به حل تعارض میان سنت و تجدد کمک نمایند.

اما این نخستین بار به واسطه مرحوم دکتر فرید بود که گفتمان فکری و نظری در جامعه ما تا سطح گفتمان انتولوژیک ارتقا یافت. یعنی وی به ما کمک کرد تا از غرب و تجدد نه درکی تئولوژیک، فقهی، سیاسی، ایدئولوژیک یا حتی اپیستمولوژیک بلکه دریافتی وجودشناسانه (انتولوژیک) داشته، تجدد را نه صرف ظهور پاره‌ای از ابزارها و بسط قدرت ابزارسازی بشر (تکنولوژی) یا نوعی اباحه‌گری و فساد اخلاقی، یا صرفاً به منزله کاپیتالیسم و امپریالیسم و استعمار و نظام سرمایه‌داری یا به منزله دموکراسی و نظام‌های لیبرالی بلکه آن را نوعی درک وجود و گونه‌ای از وجودشناسی تلقی کنیم، وجودشناسی‌ای که نهایتاً نیز عمدتاً به غفلت از وجود و به تعبیر دیگری سکولاریسم و نیهیلیسم می‌انجامد.

آن چه قابل ذکر است این است هم جریان‌های سنت‌گرا و هم جریان‌های تجددگرا عمدتاً و اکثر قریب به اتفاقشان درکی انتولوژیک،

به‌طور کلی اگر یک نگاه تاریخی به سیر شیوه‌های گوناگون مواجهه خودمان با غرب و مدرنیته داشته باشیم مواجهه ما ایرانیان با

**هر دو به یک اعتبار،
یعنی مطلق کردن تجدد و
عقلانیت مدرن و نگرستن
به سنت از چشم‌انداز
تجدد مشترک‌اند. لذا
اختلاف آن‌ها، نه اختلافاتی
فلسفی و متافیزیکی (یعنی
انتولوژیک) بلکه بیشتر،
ایدئولوژیک و در سطح
است**

تجدد گاه در گفتمانی تئولوژیک و بر اساس مفاهیمی چون صلیبیون، کفران نجس و به کمک صدور احکامی فقهی و حلال یا حرام دانستن برخی از امور صورت گرفته است و در خصوص تجدد حکم فقهی و تئولوژیک صادر شده است و فرضاً غربی‌ها را کافر و نجس دانسته‌ایم، به مدرسه‌های جدیدی که در مقابل مکتب‌خانه‌ها تأسیس شده بود، حمله و در آن‌ها را بسته‌ایم، حکم تکفیر داده‌ایم، استعمال تنباکوی انگلیسی را محاربه با امام زمان دانسته‌ایم و غیره. این گونه مواجهه‌ها و این رویکرد در طی این دو قرن بسیار تلطیف شده

نائینی یا در بخش دیگری از طیف، چهره‌هایی چون شریعت سنگلجی یا سید محمود طالقانی صورت داده‌اند همه و همه حکایت‌گر این است که در مواجهه سنت‌گرایان ما چه طیف وسیعی وجود داشته است.

همچنین، سنت‌گرایی گاه شکلی غیراصیل و بنیادگرایانه به خود گرفته است و گاه شکلی اصیل و غیربنیادگرایانه. برخی از اندیشمندانمان نیز در بخش خاکستری این طیف بوده‌اند، یعنی به اعتبارهایی آن‌ها را می‌توان بنیادگرا تلقی کرد و به اعتبارهای دیگر نمی‌توان. فرضاً درباره شخصیت‌هایی مانند سید جمال‌الدین اسدآبادی یا محمد عبده با تفسیرهای گوناگون و از چشم‌اندازهای گوناگون در خصوص برخورداری آن‌ها از وجوه بنیادگرایانه احکامی مختلف و حتی متعارض می‌توان صادر کرد.

رویکرد دوم در میان ما ایرانی‌ها در مواجهه با تجدد رویکرد تجددگرایانه بوده است، یعنی رویکردی که زیست‌جهان مدرن را نه تنها به رسمیت می‌شناسد، بلکه خواهان اضمحلال عالم سنت در دل عالم جدید است. این رویکرد نیز دربرگیرنده طیف وسیعی است.

اما در این میان جریان سومی نیز وجود داشته‌اند که نه به جریان سنت‌گرا تعلق داشته‌اند و نه به جریان تجددگرا، بلکه آنان به طرق گوناگون خواهان جمع میان سنت و تجدد و آشتی دادن آن‌ها با یکدیگر بوده‌اند. خود این جریان نیز مثل دو جریان نخست، دارای طیفی بسیار وسیع و گوناگون بوده‌اند.



متافیزیکی، حکمی و فلسفی از غرب و مدرنیته و از خود عالم سنت نداشته و ندارند.

آنچه بیان داشتیم صرفاً پاره‌ای از مقوله‌بندی، سنخ‌شناسی و تقسیم‌بندی‌هایی از انواع رویکردهای ما ایرانیان با غرب و در مواجهه‌مان با مسئله شکاف میان عالم سنت و عالم تجدد بود که ممکن است در اندیشیدن درباره شیوه‌های گوناگون برخورد ایرانیان با غرب و تأمل بر شکاف میان سنت و تجدد و در خصوص تأمل بر تاریخ تفکر در دو قرن اخیر به ما ایرانیان یاری دهد و مقدمه‌ای برای بحث امروز قرار گیرد.

■ دکت‌ر سید جواد طباطبایی در کدام‌یک از این سنخ‌شناسی‌های شما قرار می‌گیرند؟

برای پاسخ‌گویی به این پرسش مقدمتاً باید به چند نکته توجه داشته باشیم: اولاً، مفاهیم و مقولات در واقعیت اموری طیفی و ذومراتب هستند. فرضاً وقتی گفته می‌شود فلان متفکر دارای رویکردی «سنت‌گرا»، «تجددگرا» یا خواهان برقراری «دیالوگ میان سنت و تجدد» است یا گفته می‌شود مواجهه فلان شخصیت با تجدد «تئولوژیک»، «سیاسی»، «ایدئولوژیک»، «شبه‌فلسفی» یا «فلسفی» است، هر یک از این مفاهیم اموری طیفی هستند. یعنی چنین نیست که تفکر فلان شخصیت یا متفکر مطلقاً فلسفی یا مطلقاً غیرفلسفی باشد و ما با طیف‌های گوناگونی از رویکردهای تئولوژیک، ایدئولوژیک یا فلسفی روبه‌رو هستیم. فرضاً ممکن است اندیشه‌ای را در قیاس با یک اندیشه دیگر، سیاسی، ایدئولوژیک یا فیلسوفانه تلقی کنیم و درست همان اندیشه فیلسوفانه را در قیاس با اندیشه فلسفی اصیل‌تری غیر فیلسوفانه و ایدئولوژیک بنامیم.

ثانیاً، باید ببینیم که از چه زاویه‌ای خواهیم یک اندیشه را مورد بررسی قرار دهیم. گاهی سخن در این است که خود متفکر می‌کوشد یا مدعی است که از منظری خاص به مسائل بنگرد، فرضاً متفکری می‌کوشد از منظر جامعه‌شناختی به مسائل بنگرد یا مدعی است که از منظر فلسفی و متافیزیکی به مسائل مورد نظر می‌اندیشد. اما گاه سخن در این است که ما، در مقام خوانش‌گر متن اندیشه آن متفکر وی را در کدامین مقوله جای داده، رویکرد او را چگونه ارزیابی می‌کنیم. لذا در خصوص پرسش مورد نظر شما باید بگوییم یک معنای پرسش‌تان می‌تواند این باشد که دکت‌ر طباطبایی نحوه مواجهه خود را چگونه ارزیابی

کرده و بر اساس ارزیابی خود ایشان از تفکرشان در زمره کدام‌یک از مقولات و سنخ‌شناسی‌های بنده قرار می‌گیرند، پاسخ این است: یقیناً ایشان

شریعتی به سنت تاریخی و دینی ما تعلق خاطر دارد. روح سنت ما اندیشیدن به حقیقتی استعلایی و کانونی معنابخش است که به جهان، زندگی و تاریخ معنا می‌بخشد اما برای دکت‌ر طباطبایی تجدد مطلق می‌شود

در صددند از مواجهه‌های تئولوژیک، سیاسی و ایدئولوژیک فاصله گرفته، از منظری فلسفی به مسائل ما در خصوص نسبت میان سنت و تجدد بیندیشند. اما سؤال این است: آیا ایشان در کوشش خود موفق بوده‌اند و توانسته‌اند از مواجهه‌های ایدئولوژیک فاصله گرفته، مواجهه‌ای متافیزیکی با مسئله نسبت میان سنت و تجدد داشته باشند؟ این پاسخی است که خواننده باید بر اساس ارزیابی و چشم‌انداز خود عرضه کند، و ممکن است احیاناً پاسخ اینجانب با پاسخ خود ایشان فاصله‌هایی داشته باشد.

قاعدتاً دکت‌ر طباطبایی مدعی هستند که می‌کوشند از منظری فلسفی با مسئله مواجه شوند و مدعی گذر از «ایدئولوژی‌های جامعه‌شناسانه» هستند. اما کماکان این پرسش باقی است: آیا تفکر ایشان تا سطح مواجهه فلسفی ارتقا یافته است یا خیر؟ آیا ما می‌توانیم مواجهه دکت‌ر طباطبایی را با تعارض یا شکاف میان عالم سنت و عالم تجدد مواجهه‌ای فلسفی، متافیزیکی و انتولوژیک بدانیم؟ یا ایشان، علی‌رغم همه تلاش‌های سترگ و قابل احترامی که صورت داده‌اند و به نظر من نیز بسیار قابل اعتنا و ستودنی است اما کماکان برخوردار از چشم‌اندازی فلسفی، متافیزیکی و انتولوژیک برای مواجهه با این شکاف یا تعارض نبوده، افق و مسیر تازه‌ای را در برابر ما قرار نمی‌دهند و حتی به اعتباری می‌توانم بگویم که ایشان علی‌رغم همه تلاش‌هایی که برای گذر از ایدئولوژی، ایدئولوژیک‌اندیشی و به

تعبیر خود ایشان ایدئولوژی‌های جامعه‌شناسانه یا جامعه‌شناسی‌های ایدئولوژیک می‌کنند نهایتاً خود به ورطه ایدئولوژیک‌اندیشی سقوط می‌کنند.

■ بر اساس توضیحی کلی که در خصوص رویکردهای ما ایرانیان در مواجهه با تعارض سنت و تجدد فرمودید، ما با سه رویکرد بسیار کلی و طیفی سنت‌گرا، تجددگرا و رویکرد میانه تاکنون روبه‌رو بوده‌ایم. شما مشخصاً پروژه فکری دکت‌ر طباطبایی و دکت‌ر شریعتی که مورد بازخوانی مقایسه‌ای و انتقادی ما در این بحث هستند را چگونه می‌بینید؟ نقاط برجسته و نقاط ضعف آن‌ها چیست؟ مبنای تفکر و محورهای اصلی و بنیادین مباحث آن‌ها را چگونه می‌بینید؟

هم دکت‌ر شریعتی و هم دکت‌ر طباطبایی به یک اعتبار دردی مشترک دارند و این درد همان درد دو قرنه ماست. در این دو قرن اخیر درد مشترک همه متفکران و اندیشمندان ما این بوده است: «ما با تجدد چه باید بکنیم؟» این درد مشترکی است که در همه متفکران ما، از سید جمال‌الدین اسدآبادی گرفته تا اقبال لاهوری، از محمدعبده گرفته تا سیدقطب و رشیدرضا، از بازرگان و طالقانی و مطهری و سحابی گرفته تا شریعتی و از سیدحسین نصر و فردید و داوری گرفته تا سروش و ملکیان و شبستری و طباطبایی دیده می‌شود. همه سرمایه‌های اجتماعی، فکری و فرهنگی ما به نحوی به مسئله انحطاط ما ایرانیان و ما مسلمانان توجه داشته و دارند؛ و ما از زمانی که خود را در آینه تمدن غرب دیدیم و رفتیم و وقتی چهره خود را در دیگری غرب دیدیم به وجود انحطاط و عقب‌افتادگی در خودمان آگاه شدیم.

اما وجه تمایز دکت‌ر طباطبایی در این نکته نهفته است که ایشان، در قیاس با دیگران، بر مسئله انحطاط تأکید بیشتری می‌ورزیده‌اند، آن را برجسته ساخته، بدان صراحت بیشتری بخشیده‌اند و کوشیده‌اند برای آن مفهوم‌سازی کنند. اما این هرگز بدین معنا نیست که ایشان نخستین متفکر ما هستند که به این مسئله توجه داشته‌اند. اگر نتوانیم بگوییم همه، لاقلاً اکثر متفکران ما به زبان‌های گوناگون از انحطاط ما ایرانیان و مسلمانان سخن گفته‌اند. آنان حتی اگر صراحتاً نیز از مسئله انحطاط

سخن نگفته باشند به نحو غیرمستقیم و تضمناً با آن درگیر بوده‌اند. اما تفاوت اینجاست که دکتر طباطبایی می‌کوشند از طریق تاریخ اندیشه سیاسی مسئله انحطاط را برجسته ساخته، پاسخی نیز برای آن بیابند. همچنین، ایشان می‌کوشند دلایل انحطاط ما ایرانیان را در حوزه خرد سیاسی با رویکردی فلسفی به بررسی بپردازند، و از طریق فهم دلایل انحطاط خرد سیاسی مسئله انحطاط در تاریخ و تمدن ما را تبیین نمایند.

در این سو، شریعتی نیز به شدت با مسئله انحطاط درگیر است. درست است که شریعتی و طباطبایی هر دو به سوژه ایرانی، انحطاط وی و تعیین موقعیت او در جهان کنونی می‌اندیشند، اما میان شریعتی و طباطبایی تفاوت‌هایی وجود دارد: اولاً، شریعتی در خصوص انحطاط ایرانیان در سیاق وسیع‌تر انحطاط جهان اسلام می‌اندیشد، این در حالی است که طباطبایی سوژه ایرانی را از سیاق جهان اسلام به کلی منفک می‌سازد، و رابطه این سوژه با عالمیت عالم اسلام مد نظرشان نیست. به همین اعتبار، یعنی به اعتبار منفک ساختن ایران از اسلام، اندیشه دکتر طباطبایی وجه پدیدارشناسانه خود را از دست داده، وجهی ایدئولوژیک می‌یابد. ثانیاً، دکتر طباطبایی عوامل انحطاط ایران را در زوال اندیشه و خرد سیاسی جست‌وجو می‌کنند، در حالی که شریعتی انحطاط سنت دینی، اسلامی و تاریخی ما را در حول و حوش مقوله انحطاط دین و تفکر دینی و اسلامی جست‌وجو می‌کند. به همین دلیل، شریعتی در قامت یک اصلاح‌گر دینی ظهور پیدا می‌کند، اما دکتر طباطبایی در قامت اندیشمندی که در حوزه فلسفه سیاسی به تأمل می‌پردازند.

نکته بسیار مهم اینجاست که دکتر طباطبایی می‌کوشند از منظر تجدد به تاریخ انحطاط ما نگاه کنند. به بیان دیگر برای ایشان تجدد، جایگاهی مطلق می‌یابد. ایشان تجدد را مطلق می‌کنند. برای ایشان، انحطاط یعنی بازماندن از نیل به تجدد و عوامل انحطاط یعنی هر آنچه ما را از نیل به تجدد بازداشته است. ایشان اصالت را به تجدد می‌دهند. البته این سخن من که نباید تجدد را مطلق کرد، به هیچ وجه این درک ولونتاریستیک، اراده‌گرایانه و ایدئولوژیک نیست که گویی ما می‌توانیم بیرون از جهان مدرن بایستیم و از پیوستن به جهان مدرن سر باز زنیم یا مدرنیته، عقلانیت جدید، زیست‌جهان مدرن و جهان علمی و تکنولوژیک کنونی را

به رسمیت نشناسیم. مرادم از مطلق نکردن مدرنیته یا تجدد این است که ما حق داریم و باید درباره مبانی آن بیندیشیم و در خصوص

دریافت طباطبایی از عقل و عقلانیت، کاملاً ذات‌گرایانه، غیرتاریخی و توتالیتر است، اما روش تفکر شریعتی در قیاس با تفکر دکتر طباطبایی، به روش پدیدارشناسی نزدیک‌تر است

آن به طرح پرسش بپردازیم. هر گونه مواجهه سرکوبگرانه با پرسش‌گری از تجدد، وجهی از تفکر ایدئولوژیک است. این دقیقاً همان امری است که در تفکر دکتر طباطبایی دیده می‌شود. ایشان هر گونه تأمل و تفکر نقادانه نسبت به تجدد را با چوب واحد «ایدئولوژی‌های جامعه‌شناسانه» می‌رانند. اما شریعتی، برخلاف دکتر طباطبایی به تجدد اصالت نمی‌دهد. شریعتی جایگاه خاصی دارد. او، برخلاف دکتر طباطبایی، می‌کوشد به یک نوع دیالوگ و رابطه دیالکتیکی میان تجدد و سنت دست پیدا کند. شریعتی می‌کوشد از منظر عقل مدرن به عالم سنت نگاه کند و عوامل انحطاط در عالم سنت را از منظر سوژه مدرن به نقد کشد، و به نحو توأمان با مرجعیت‌های سیاسی، کانون‌های قدرت اجتماعی و اتوریته‌های مذهبی می‌ستیزد و این ستیزه را بر اساس مفاهیم خود سنت (ملاً، مترف، رهبان) و با تکیه بر شخصیت‌های تاریخی و اسطوره‌های خود همین فرهنگ انجام می‌دهد، لذا به اعتبار تلاش برای آزادسازی سوژه از اسارت همه اتوریته‌های سیاسی، اجتماعی، عقلی و دینی بیش از بسیاری، حتی بیش از خود تجددخواهانی چون دکتر طباطبایی، در آزادسازی سوژه، هم‌راستا با بسط سوژه و سوژه‌کتیویته مدرن، گام برداشته است. پس شریعتی از منظر عقل مدرن سنت را به نقد می‌کشد؛ اما در همان حال و به نحو توأمان از منظر سنت، عقل مدرن و عالم مدرن و مدرنیته را مورد انتقاد قرار می‌دهد. شریعتی از موضع عقل سنتی و عالم سنت، نیهیلیسم و

بی‌معنایی عقل مدرن را به چالش می‌خواند. برای شریعتی نیهیلیسم و بحران معنا در جهان کنونی یک مسئله اساسی است و علاوه بر این که می‌خواهد سنت را از انحطاط برهاند و به عوامل انحطاط در سنت تاریخی ما می‌اندیشد، در همان حال نمی‌خواهد نسبت به نیهیلیسم و بحران معنا در جهان کنونی بی‌تفاوت باشد و می‌خواهد به این مسئله نیز پاسخ دهد، اما در تفکر دکتر طباطبایی اصلاً مسئله نیهیلیسم و بحران معنا در جهان کنونی مطرح نیست. برای دکتر طباطبایی نیهیلیسم نه فقط اصلاً یک مسئله نیست، حتی شاید ایشان نیز همچون فوکو نیهیلیسم (یا به تعبیر نیچه، «مرگ خدا») را شرط تحقق آزادی راستین سوژه برمی‌شمارند. تاکنون من ندیده‌ام که ایشان در آثارشان اشاره‌ای جدی و کانونی به مسئله نیهیلیسم و بحران معنا در جهان کنونی داشته باشند. دقیق نمی‌دانم. بنده که تمام آثار ایشان را که نخوانده‌ام. شاید در خیل انبوه آثارشان در گوشه‌ای یا در پانوشتی و در حاشیه تفکرشان اشاره‌ای به مسئله نیهیلیسم یا بحران معنا کرده باشند و من ندیده باشم. اما با آن مقدار که من با آثار اصلی تاکنون منتشرشده‌شان آشنایی دارم تاکنون هیچ سطری از ایشان نخوانده‌ام که نشان دهد مسئله نیهیلیسم و بحران معنا در جهان کنونی پرسشی کانونی است. همین جا اضافه کنم که برای اینجانب، توجه یا عدم توجه به مسئله نیهیلیسم معیاری بنیادین برای تشخیص وجه فلسفی یک تفکر و فاصله‌گیری آن از ایدئولوژی‌های رایج زمانه است.

به بیان ساده‌تر، میان دکتر شریعتی و دکتر طباطبایی تفاوت بسیار بنیادینی وجود دارد. شریعتی به سنت تاریخی و دینی ما تعلق خاطر دارد. روح سنت ما عبارت است از اندیشیدن به یک حقیقت استعلایی و کانونی معنابخش که به جهان، زندگی و تاریخ معنا می‌بخشد. اما از آنجایی که برای دکتر طباطبایی تجدد مطلق می‌شود، و سخن گفتن از بحران صرفاً برخاسته از ایدئولوژی‌های جامعه‌شناسانه و از عوامل سد راه نیل ما به تجدد و عقلانیت جدید تلقی می‌گردد، لذا ایشان تعلق خاطری نیز به سنت تاریخی، دینی و معنوی ما ندارند یا لااقل، در قیاس با شریعتی، عرق بسیار کم‌تری نسبت به سنت تاریخی ما دارند.

دکتر طباطبایی وقتی نیز از سنت تاریخی ما سخن می‌گویند مرادشان صرفاً زبان فارسی و عقلانیت متافیزیکی مستتر در سنت نظری و تاریخی ماست. ایشان از ایران و ایرانیت صحبت

می‌کنند اما ایرانیت و اندیشه ایرانی شهری مورد نظر ایشان منفک از حکمت دینی و معنوی ایرانی، اعم از دوران پیشاسلام یا پساسلام است.

ایرانیت برای دکتر طباطبایی نهایتاً متافیزیک و خرد یونانی است. البته ایشان بر زبان فارسی و فرضاً فردوسی و شاهنامه او به عنوان یکی از مؤلفه‌های مهم سنت تاریخی دست می‌گذارند، اما برای ایشان زبان فارسی بدون روح آن، یعنی بدون شعر و حکمت معنوی ایرانی مورد توجه است. اما چگونه می‌توان از زبان فارسی سخن گفت اما روح آن را از عوامل انحطاط برشمرد که مانعی برای نیل ما به عالم تجدد و عقل مدرن بوده است؟ چگونه می‌توان از فردوسی سخن گفت لیکن عناصر بنیادین حکمی و معنوی او، مثل باور به پاک‌دینی یا قرّه‌ایزدی را از عناصر ایرانیت برنشمرد؟ برای دکتر طباطبایی اندیشه ایرانی شهری چیزی جز یونانیت نیست و هر آنچه وجوه تمایزبخش سنت تاریخی ما یعنی قوام‌بخش ایرانیت ماست در اندیشه ایشان به منزله عامل انحطاط تلقی می‌گردد، یعنی، هر آنچه ایرانی را ایرانی می‌کند، یعنی همان عناصر و مؤلفه‌هایی که با مؤلفه‌های قوام‌بخش فرهنگ و عقلانیت متافیزیکی یونانی متمایز است، برای دکتر طباطبایی به منزله عوامل انحطاط تلقی می‌شود. مثلاً تفکر حکمی و معنوی، مهم‌ترین شاخصه و مؤلفه‌ای است که تفکر و فرهنگ ایرانی را قوام می‌بخشد یا درهم آمیختگی و امتزاجی که میان هویت ایرانی با سنت تاریخی عبری، سامی، یهودی و مشخصاً خود اسلام وجود داشته و این ترکیب خود را در تشیع آشکار می‌سازد در درک دکتر طباطبایی از هویت ایرانی و اندیشه ایرانی شهری نه فقط مغفول مانده، بلکه این عناصر حکمی و معنوی و نیز عناصر فرهنگ سامی مستتر در فرهنگ و هویت ایرانی جملگی در زمره عناصر منحط و بازدارنده ما برای نیل به تجدد و حتی بالاتر از آن عین عوامل انحطاط تلقی شده است. چرا؟ زیرا این عناصر، یعنی عناصر حکمی و معنوی، مشخصاً عرفان، و عناصر فرهنگ سامی، مشخصاً اسلام و تشیع، که از عناصر اصلی هویت‌بخش ما ایرانیان هستند در اندیشه ایرانی شهری دکتر طباطبایی دست و پای عقل یونانی را بسته و قیوداتی را به آن تحمیل کرده‌اند، لذا به منزله عناصر بازدارنده بسط عقلانیت متافیزیکی یونانی و در نتیجه به منزله عوامل انحطاط تلقی گردیده‌اند. لازمه این سخن این است که ایرانیت عین انحطاط است

و باید بکوشد در دل عقلانیت متافیزیک یونانی و در تجدد و عقلانیت مدرن، که حاصل بسط عقلانیت یونانی است مضحمل و مستحیل شود

شریعتی از منظر عقل مدرن سنت را به نقد می‌کشد؛ اما در همان حال و به نحو توأمان از منظر سنت، عقل مدرن و عالم مدرن را مورد انتقاد قرار می‌دهد. شریعتی از موضع عقل سنتی و عالم سنت، نیهیلیسم و بی‌معنایی عقل مدرن را به چالش می‌خواند

تا بتواند به عالم تجدد راه یابد.

در اینجا، یعنی در برابر طرح و پروژه دکتر طباطبایی عزیز دو پرسشی اساسی و بنیادین وجود دارد: ۱. آیا اساساً تلاش به منظور اضمحلال هویت ایرانی در دل عقلانیت یونانی و کنار گذاشتن مؤلفه‌های معنوی، اسلامی و شیعی (در معانی تاریخی و پدیدارشناختی آن‌ها و نه در معانی سیاسی، تئولوژیک و ایدئولوژیک‌شان که در فهم همگانی، ژورنالیسم و فضای ضدفرهنگی مبتذل کنونی رایج است)، که چیزی جز اضمحلال کامل ما در دل نظام جهانی کنونی نیست، امری که متأسفانه با فرایند کنونی جهانی نیز سازگار است، امری «مطلوب» است؟ یقیناً پاسخ به این پرسش مبتنی بر مبادی وجودشناختی و تفسیری است که ما از جهان داریم و بسته به یکایک ما می‌تواند متفاوت باشد.

اما در این سیاق دکتر طباطبایی، در مقام متفکری که در سیاق اندیشه معلم بزرگ تفکر تاریخی، هگل می‌اندیشند و با تخریب سوژه توهمی دکارتی و تفکر انتزاعی و ریاضیاتی وی به‌خوبی آشنایند و کاملاً به این امر واقفند که «تاریخ» و «تفکر» دو مقوله مستقل از یکدیگر نبوده، بلکه میان آن‌ها پیوندی وثیق و ناگسستنی وجود دارد، پرسش دومی وجود دارد که پاسخ آن به هیچ وجه دیگر امری شخصی نیست بلکه پرسشی کاملاً علمی، عینی، پدیدارشناختی و مستقل از گرایش‌ها، تربیت، نوع اتئولوژی و دیگر عناصر سوژکتیو است: ۲. آیا اساساً به لحاظ تاریخی این امر «امکان‌پذیر»

است که ما در مواجهه با یک قوم بزرگ تاریخی، همچون ایرانیان، که جایگاه خاصی نیز در تاریخ جهانی و در تاریخ فرهنگ جهان دارند، عناصر و مؤلفه‌های بنیادین فرهنگی و تاریخی آن را، به منزله عوامل انحطاط و بازدارنده کنار گذارده، بر اساس عقلانیتی ذهنی و انتزاعی در خصوص این قوم بزرگ تاریخی مستقل از تاریخ و فرهنگش سخن بگوییم؟ آیا اساساً ایران و اندیشه ایرانی شهری مستقل از حکمت معنوی، اسلام و تشیع، خارج از مباحث تئولوژیک، ایدئولوژیک و حتی سیاسی و جامعه‌شناختی بلکه از منظری عینی، علمی و پدیدارشناختی، می‌تواند وجودی واقعی و تاریخی داشته باشد؟ آیا پاسخ مثبت، ذهنی و انتزاعی به این پرسش به معنای درغلتیدن به همان «ایدئولوژی‌های جامعه‌شناسانه» ای نیست که ایشان بسیاری، از جمله شریعتی را بدان متهم کرده، همگان را از آن بازمی‌دارند؟

علی‌رغم آنکه زبان و مفاهیم به کار رفته در اندیشه دکتر طباطبایی بزرگ از مفاهیم، زبان و اندیشه‌های آگوست کنت، تفسیر خطی او از تاریخ و منطق ایدئولوژیک شرق‌شناسانه بسیار فاصله دارد، اما در نهایی‌ترین تحلیل همان است، چرا که دکتر طباطبایی نیز درست همچون آگوست کنت از منظر و چشم‌انداز تجدد و عالم مدرن به تمام تاریخ گذشته، سنن، فرهنگ‌ها و عوالم ماقبل مدرن نظر می‌کنند. اما عظمت شریعتی و آنچه شریعتی را شریعتی می‌کند نفس جهت‌گیری و تلاش او صرف نظر از موفقیت یا عدم موفقیت او، که در قیاس با جهت‌گیری و موضع و مقام او، امری کاملاً ثانوی و فرعی است به منظور برقراری یک رابطه دوطرفه و رفت‌وبرگشتی میان سنت و تجدد و کوشش به منظور برقراری نوعی گفت‌وگو و دیالوگ میان سنت و عقل مدرن است. آنچه شریعتی را از بسیاری متمایز می‌سازد و جایگاه و موقعیت خاصی به شریعتی می‌بخشد، این است که او نه همچون سنت‌گرایانی چون مطهری به سنت تاریخی اعتباری مطلق بخشیده و می‌کوشد صرفاً از چشم‌انداز عالم سنت به جهان و عقل مدرن بنگرد و همه مؤلفه‌های قوام‌بخش عالم مدرن را بی‌آنکه به رسمیت شناسد، به زیست‌جهان سنتی جهان پرداخته، لذا به تصویری کج و معوج، تئولوژیک، ایدئولوژیک و غیرپدیدارشناسانه از جهان کنونی نایل می‌شود و به موضع «شرق‌شناسی وارونه» سوق می‌یابد و نه مثل خیلی از روشنفکران، از جمله روشنفکران به‌اصطلاح دینی یا مثل

خود دکتر طباطبایی، تجدد و عقلانیت جدید را مطلق کرده، صرفاً از منظر و چشم‌انداز تجدد و عقل مدرن به عالم سنت می‌نگرد.

علی‌رغم اختلافاتی که میان دکتر طباطبایی و روشنفکران به اصطلاح دینی وجود دارد و علی‌رغم حملات تندى که ایشان به رقبای فکری و نظری‌شان در حوزه روشنفکری به اصطلاح دینی می‌کنند، با این وصف، هر دو به یک اعتبار بسیار مهم و اساسی، یعنی مطلق کردن تجدد و عقلانیت مدرن و نگرستن به سنت از چشم‌انداز تجدد مشترک‌اند. لذا اختلاف آن‌ها، نه اختلافاتی فلسفی و متافیزیکی (یعنی انتولوژیک) بلکه بیشتر، اگر نگوئیم کاملاً، ایدئولوژیک و در سطح است.

همچنین، به اعتقاد اینجانب، تصویری که دکتر طباطبایی عزیز از سنت تاریخی ما عرضه می‌کنند، درست همچون تصویری که بر اساس منطق شرق‌شناسانه از تفکر شرقی، حکمت معنوی و اسلام عرضه می‌شود، تصویری کج و معوج و غیرواقع‌بینانه‌ای است.

اما در شریعتی ما با منطق و جهت‌گیری کاملاً متفاوتی روبه‌رو هستیم. تفکر شریعتی، در قیاس با اندیشه دکتر طباطبایی، مواجهه کاملاً همدلانه‌تری با سنت تاریخی دینی و حکمت معنوی ما دارد. همچنین، در قیاس با تفکر دکتر طباطبایی و علی‌رغم ادعای ایشان مبنی بر برخورداری از «تفکر و روش تاریخی»، به اعتقاد من تفکر شریعتی از وجوه تاریخی اصیل‌تری برخوردار است. به بیان ساده‌تر، در تفکر دکتر طباطبایی در مواجهه با مفاهیمی چون عقل، انسان، حقیقت، پیشرفت، انحطاط و حتی در تلقی ایشان از معنای خود مفهوم «تاریخ» با نوعی رویکرد ذات‌گرایانه (اسانسالیستی) مواجه هستیم، یعنی ایشان معنای عقل را به‌گونه‌ای می‌بینند که گویی مفاهیمی همچون «عقل و عقلانیت» از معنا، ذات، ماهیت و حقیقت ثابتی برخوردارند و این معنا برای ما کاملاً مشخص است. در حالی که ایشان اگر ملتزم به تفکر و روش تاریخی باشند باید بپذیرند که فرضاً مفاهیمی همچون عقل و عقلانیت «مفاهیمی تاریخی» بوده، ما حق نداریم از معنایی ثابت، ازلی، ابدی، جهانی، فرافرهنگی و جهان‌شمول از عقل و عقلانیت سخن گفته و آن را نیز مساوق با عقلانیت متافیزیکی یونانی بدانیم و عقلانیت یونانی را یگانه معنای عقلانیت تلقی کنیم. دکتر طباطبایی از دریافت این حقیقت تاریخی ناتوان بوده‌اند که ما نه با عقل‌ها بلکه با کثرتی از

عقلانیت‌ها روبه‌روایم و خود این امر که برآستی عقل و عقلانیت و معانی آن‌ها چیست، برخلاف تصور اولیه و غیرانتقادی که در افواه عمومی

دکتر طباطبایی می‌کوشند از منظر تجدد به تاریخ انحطاط ما نگاه کنند... اما شریعتی می‌کوشد به یک نوع دیالوگ و رابطه دیالکتیکی میان تجدد و سنت دست پیدا کند

رایج است، به هیچ وجه مسئله‌ای روشن و بدیهی نیست. این همان چیزی است که بنده از آن به وجه تفکر ذات‌گرایانه، اسانسالیستی و غیرتاریخی تفکر دکتر طباطبایی تعبیر می‌کنم. یعنی ایشان به این امر واقف نیستند که خود عقل و عقلانیت در سنن گوناگون تاریخی، معانی گوناگونی پیدا می‌کند. ایشان به این امر خودآگاهی نیافته‌اند که ما حق نداریم یک سنت تاریخی، همچون سنت تفکر معنوی ایرانی را با معیارهایی بیرونی، فرضاً بر اساس معیارهای عقلانیت متافیزیکی یونانی، سنجیده، آنگاه از پیشرفت یا انحطاط آن سخن بگوییم. همان گونه که گفتیم، از نظر دکتر طباطبایی مؤلفه‌های بسیار بنیادینی که در سنت تاریخی فکری و نظری ما، یعنی در حکمت معنوی و دینی ما وجود دارد، یکسره عامل انحطاط‌اند چرا که مانعی در برابر بسط عقلانیت یونانی بوده‌اند. دکتر طباطبایی، به دلیل اسارت در چارچوب اندیشه ذات‌گرایانه و شرق‌شناسانه به این نکته پدیدارشناسانه التفات نداشته‌اند که هر یک از سنن تاریخی، از جمله سنت نظری، معنوی و دینی ما برخوردار از عقلانیت خاصی است و این عقلانیت، از مبانی انتولوژیک، آن‌تروپولوژیک، معرفت‌شناختی و از احکام روش‌شناختی خاصی تبعیت می‌کنند که کاملاً با عقلانیت متافیزیکی یونانی متفاوت است و سنجش مؤلفه‌های یک سنت تاریخی و نظام وجودشناسانه و معرفت‌شناسانه آن با مبانی یک سنت تاریخی دیگر و نظام اپیستمیک متفاوت آن امری است که کاملاً مغایر با روش تاریخی و

پدیدارشناسانه است.

به این اعتبار، معتقدم که مواجهه شریعتی با تاریخ، سنت و تجدد، یعنی هم با سنن ماقبل مدرن و هم با مدرنیته و عالم تجدد، مواجهه‌ای تاریخی‌تر و پدیدارشناسانه‌تر است.

■ مفهوم «اندیشه ایرانی‌شهری» که دکتر طباطبایی می‌فرمایند چطور؟ این که می‌فرمایید ایشان بیشتر به عقل یونانی توجه و التفات دارند، پس توجیه و توضیح «اندیشه ایرانی‌شهری» در نظریه ایشان چیست؟

آقای دکتر طباطبایی صراحتاً در آثارشان اظهار می‌دارند که آنچه ایشان از اندیشه ایرانی‌شهری می‌فهمند، اندیشه ایرانی یونانی است. تمام پرسش بنده این است که تأکید ایشان بر عنصر عقلانیت و متافیزیکی یونانی، چه نسبتی با دیگر عناصر و مؤلفه‌های بنیادین و قوام‌بخش ایرانیت، فرهنگ ایرانی و اندیشه ایرانی‌شهری دارد. به زبان ساده‌تر، آنچه ایشان به منزله مؤلفه اساسی اندیشه و خرد ایرانی‌شهری می‌فهمند، به اعتقاد اینجانب، با سرشت تاریخی فرهنگ ما بسیار فاصله دارد. با لاقال، با توجه به بحث کنونی، کاملاً می‌توان گفت که تلقی شریعتی از سنت تاریخی و هویت ایرانی، اسلامی، شیعی ما با تلقی دکتر طباطبایی از اندیشه ایرانی‌شهری به منزله خردی ایرانی-یونانی بسیار فاصله دارد، و البته بنده معتقدم که تلقی شریعتی، در قیاس با دکتر طباطبایی به واقعیت تاریخی هویت و سوژه ایرانی نزدیک‌تر است. البته یقیناً دکتر طباطبایی و همه خوانندگان فهیم در خواهند یافت که سخن بنده، نه از منظر گرایشات تئولوژیک و ایدئولوژیک بلکه کاملاً از چشم‌انداز نوعی پدیدارشناسی تاریخی است.

به گمان بنده، آنچه ایران فرهنگی و ایران به منزله یک سنت نظری تاریخی را شکل می‌دهد در هم تنیدگی سه سنت بزرگ تاریخی است. به زبان ساده‌تر، هویت تاریخی ایرانی، که ریشه‌ها و بنیادهای آن را حتی در یک تاریخ حداقل پنج‌هزارساله نیز می‌توان دنبال کرد، حاصل ترکیب و امتزاج سه سنت بزرگ نظری بشری، یعنی سنت اندیشه هندو-ایرانی، سنت دینی سامی-یهودی و سنت متافیزیکی یونانی است. نخستین سنت خود را در عرفان، ادب، شعر و موسیقی ما، دومین سنت خود را در دین ما، اسلام و در حوزه‌های فقه، تفسیر، کلام، و سومین سنت خود را در فلسفه ما آشکار می‌سازد. فرهنگ ایرانی آمیزه‌ای از این سه سنت بزرگ تاریخی و جهانی است. آنچه

ایران فرهنگی و در قلب آن ما ایرانیان کنونی، را از دیگر نقاط جهان متمایز می‌کند ترکیب و در هم تنیدگی همین سه سنت بزرگ تاریخی در بطن فرهنگ‌مان است.

حال سؤال این است: در ایده ایرانشهری دکتر طباطبایی، سه مؤلفه بنیادین حکمت معنوی ایرانی، اسلام ایرانی (تشیع) و فلسفه ایرانی-یونانی چه نسبتی با یکدیگر دارند؟ به گمان من، دکتر طباطبایی دو مؤلفه نخستین را به گونه‌ای غیرتاریخی و غیرپدیدارشناسانه، و حتی به گونه‌ای جزمی و ایدئولوژیک نادیده گرفته و حتی آن‌ها را از عناصر انحطاط ما برمی‌شمارند. این دقیقاً به معنای تن دادن به ثنویت‌اندیشی ایدئولوژیک جهل/دانش، اسطوره/خرافه یا سیاهی/روشنایی‌ای است که خود را در عصر روشنگری آشکار ساخت که بر اساس آن تو گویی تمام سنن ماقبل مدرن اسیر اسطوره، جهل و تاریکی بوده‌اند و این نخستین بار با دوره جدید یا با عقل خودبنیاد یونانی است که بشر به خرد، روشنایی و آگاهی دست می‌یابد، و در تفکر اسطوره‌ای و سنن نظری غیرمتافیزیکی/غیریونانی هیچ گونه آگاهی و روشنایی وجود نداشته است. این همان «ثنویت‌اندیشی ایدئولوژیک»ی است که منطق شرق‌شناسی نیز اسیر آن است و دکتر طباطبایی کاملاً بدان تن می‌دهند.

دکتر طباطبایی فیلسوفان ما را نمونه‌های برجسته و مثل اعلای تفکر ایرانشهری برمی‌شمارند، اما به اعتقاد من چهره‌های اصلی سنت تاریخی ما و روح تاریخی ایرانی را نه در فارابی، ابن‌سینا و ملاصدرا بلکه بیشتر در شخصیت چهره‌هایی چون زرتشت، محمد مصطفی، علی بن ابی‌طالب، حسین بن علی، فردوسی، مولانا و حافظ باید جست‌وجو کرد. اما این نمونه‌ها، که هر یک حکایت‌گر وجهی از روح ایرانی و وجوه فرهنگی آن هستند، برخلاف تفکر شریعتی، در اندیشه دکتر طباطبایی کاملاً غایب است.

گفته می‌شود ایشان به سنت تاریخی بی‌توجه نبوده و فرضاً بر فردوسی بسیار تأکید می‌ورزند. اما تأکید ایشان بر فردوسی به اعتبار توجه‌شان به مقوله بسیار اساسی زبان فارسی است. اما سخن بنده این است که زبان فارسی بدون حکمت معنوی ایران و بدون روح و جهان بینی نهفته در آن چه می‌تواند باشد؟ هر زبان قومی و تاریخی جان و روحی دارد که حکایت‌گر روح و فرهنگ آن قوم است. البته که دکتر طباطبایی به درستی بر فردوسی به اعتبار پاسداری او از

زبان فارسی تأکید می‌ورزند. اما سخن در این است که فردوسی صرفاً شاعری نیست که به زبان فارسی شعر سرود و در روزگار سیطره

دکتر طباطبایی علی‌رغم همه تلاش‌هایی که برای گذر از ایدئولوژی، ایدئولوژیک‌اندیشی و به تعبیر خود ایشان ایدئولوژی‌های جامعه‌شناسانه یا جامعه‌شناسی‌های ایدئولوژیک می‌کنند نهایتاً خود به ورطه ایدئولوژیک‌اندیشی سقوط می‌کنند

اعراب پاسدار زبان فارسی بود. فردوسی در واقع عالمی را نیز در شاهنامه بر پا می‌کند که عناصر بنیادینی از جهان‌بینی ایرانی و تکیه بر خرد خاص ایرانی، که در پیوند با قره‌ایزدی، و عین پاک‌دینی و نیوشایی ندای خداوند و گشودگی به یک حقیقت متعالی در جهان است، از عناصر و مقومات آن عالم است. آنچه فردوسی را فردوسی می‌کند و او را برای ما تا حد یک «حکیم» بالا می‌برد، صرفاً سرودن شاهنامه به زبان فارسی نیست بلکه آن حکمت خاص ایرانی است که با پشتوانه آن فردوسی در اشعارش عالمی را برپا می‌کند و این عالم همان زیست‌جهان حقیقی حیات روح و فرهنگ ایرانی است. همین وجه حکمی و معنوی فردوسی، که خود را در سنایی، مولانا، حافظ و... نیز آشکار می‌سازد، وجهی که حتی مؤلفه یونانی و متافیزیکی سنت ما و اندیشه فیلسوفانی چون ابن‌سینا، شیخ اشراق و ملاصدرا را نیز کاملاً تحت تأثیر قرار داده است امری است که آن را به هیچ وجه، خاصه در اندیشه‌ای که بر مفهوم و مقوله ایرانشهری تأکید می‌ورزد، نمی‌توان نادیده گرفت. اما این وجوه حکمی و معنوی در فهم دکتر طباطبایی از اندیشه ایرانشهری کاملاً غایب است و حتی بدتر از آن این وجوه به منزله عوامل انحطاط تلقی می‌شوند.

با توجه به ارزیابی شما از دکتر شریعتی و دکتر طباطبایی، این پرسش مطرح می‌شود که این دو تفکر در آن دسته‌بندی که فرمودید کجا قرار می‌گیرند؟

علی‌رغم زبان فخیم دکتر طباطبایی و تلاش سترگی که ایشان برای مفهوم‌سازی در خصوص تاریخ ایران صورت می‌دهند و به گمان بنده، ما ایرانیان، به اعتبار تلاش‌هایی که ایشان برای ارائه یک تاریخ مفهومی از روند تاریخ و سنت تاریخی ما ارائه داده، می‌کوشند با رویکردی متافیزیکی و به کمک مفاهیم فلسفی سنت تاریخی‌مان را قابل فهم و قابل هضم سازند، به ایشان بسیار مدیونیم و من برای تلاش‌های ایشان بسیار ارزش و احترام قائلم و معتقدم ایشان از زمره نخستین کسانی هستند که در وادی متفکرانه تدوین تاریخی مفهومی از سرگذشت تاریخی ما ایرانیان ارائه دهند اما در عین حال نمی‌توانم این نکته را نادیده بگیرم که دکتر طباطبایی کاملاً در فضای تجدد و در افق تفکر شرق‌شناسانه می‌اندیشند. مرادم از تفکر شرق‌شناسانه، در معنای ادوارد سعیدی و فوکویی کلمه است، به این معنا که غرب برای آنکه به خودش هویت ببخشد، دانش را در اختیار قدرت نهاد و به ارائه تصویری از شرق پرداخت که تصویری وارونه است. بر اساس ثنویت‌اندیشی ایدئولوژیک شرق‌شناسانه یک دوقطبی شرق/غرب ساخته می‌شود و هر آنچه منفی است (مثل، استبداد، فقدان عقلانیت، اسطوره‌گرایی، عرفان‌گرایی، احساسات‌گرایی، نظم‌ناپذیری، فقدان سازماندهی اجتماعی و...) به شرق و هر آنچه مثبت است (مثل ایده آزادی و دموکراسی، فردیت‌گرایی و ارزش قائل شدن برای فرد، عقلانیت، تفکر علمی و تکنولوژیک، نظم‌پذیری، سازماندهی اجتماعی و...) به غرب نسبت داده می‌شود. اما شرقی که بر اساس منطق شرق‌شناسانه از آن سخن گفته می‌شود، شرقی مجعول، توهمی و کاریکاتورگونه است و از واقعیت تاریخی آن بسیار فاصله دارد. متأسفانه دکتر طباطبایی به این منطق تن داده‌اند. ایشان در سنت تاریخی شرقی و معنوی ایرانیان ما جز تفکر اسطوره‌ای (با بار منفی کلمه)، خرافه، عرفان‌بازی، جزمیت تئولوژیک و عوامل بازدارنده بسط عقلانیت نمی‌بینند. وقتی ایشان از منظر تجدد به سنت تاریخی ما می‌نگرند، مؤلفه‌های بنیادین سنت تاریخی ما به منزله عوامل منحنه، انحرافی و بازدارنده برای بسط عقلانیت یونانی و نیل به تجدد تلقی می‌گردند.

اما اندیشه شریعتی خارج از سیطره فضای تجدد صورت می‌گیرد. برخلاف تفکر استاد بزرگوارمان، جناب دکتر طباطبایی، عظمت شریعتی در این است که او خارج از فضای

عوامل انحطاط تعبیر می کنند. عقلانیت برای ایشان یک معنا بیشتر ندارد و آن عقل متافیزیکی یونانی است و لذا امکان وجود کثرتی از عقلانیت‌ها در سنن گوناگون تاریخی به رسمیت شناخته نمی‌شود.

اما روش تفکر شریعتی، در قیاس با تفکر دکتر طباطبایی، به روش پدیدارشناسی نزدیک‌تر است. مرادم به هیچ وجه این نیست که شریعتی به خوبی با جنبش پدیدارشناسی و اندیشه‌های برنتانو و هوسرل و نظریه منطقی یا معناشناسانه برنهارت بولتسانو و فرگه و ماکس شلر و... و از تمایزات پدیدارشناسی ماهوی هوسرل با پدیدارشناسی وجودی کی‌یرکه‌گور و پدیدارشناسی هرمنوتیکی و تاریخی هایدگر و گادامر آشنا بود. به هیچ وجه. برخورداری از این دانش و مطالعات امری فرعی و ثانوی است. آنچه در وهله نخست حائز اهمیت است این است که شریعتی در عمل و در مواجهه با تجدد و نیز سنت تاریخی خودمان مواجهه‌ای پدیدارشناسانه داشته است.

برخی از دوستانم به بنده معترض شده‌اند که چگونه می‌توان روش شریعتی را پدیدارشناسانه تلقی کرد، در حالی که نخستین گام در مواجهه پدیدارشناسانه تقلیل یا تأویل پدیدارشناختی، یعنی ابوخره کردن و به حال تعلیق درآوردن همه مفروضات پیشین است، در حالی که تفکر شریعتی مملو از اعتقادات، باورها، احکام ارزشی و مفروضات پیشین است؟ آنچه سبب این انتقاد به اینجانب شده است این است که این دسته از دوستان صرفاً با پدیدارشناسی در معنا و مفهوم هوسرلی آشنایند، لیکن با پدیدارشناسی وجودی از سنخ کی‌یرکه‌گوری، که بر اساس آن مشارکت در تجربیات اگزیستانسیل و زیسته فرهنگی یعنی همان چیزی که در روش‌شناسی اکثر روشنفکران متجدد ما، از جمله در دکتر طباطبایی در مواجهه با سنن تاریخی ماقبل مدرن دیده نمی‌شود شرط فهم پدیدارهای وجودی و اگزیستانسیل از قبیل حکمت معنوی، تجربه دینی، روح سنن شرقی و... است یا با پدیدارشناسی فلسفی هایدگر و گادامر که براساس آن وجود مفروضات پیشین نه فقط مانع فهم پدیدارها نبوده، بلکه از شرایط مقوم و بنیادین امکان مواجهه با پدیدارهایند، آشنا نیستند. لذا مرادم از وصف پدیدارشناسانه تفکر که در آثار شریعتی مستتر است بیشتر پدیدارشناسی در معنای کی‌یرکه‌گوری و هایدگری آن است و نه روش پدیدارشناسی هوسرلی که تعلیق حکم و معلق نگاه داشتن

است که معتقدم دوران تفکر اروپامحورانه و تلقی تجدد به منزله روایت برتر پایان رسیده است و اندیشه‌ها بیشتر به سوی مواجهه‌ای پدیدارشناسانه با همه سنن و فرهنگ‌ها سوق یافته‌اند.

درباره معرفت‌شناسی و روش‌شناسی دکتر شریعتی و دکتر طباطبایی نیز اگر ممکن است برای ما توضیح دهید.

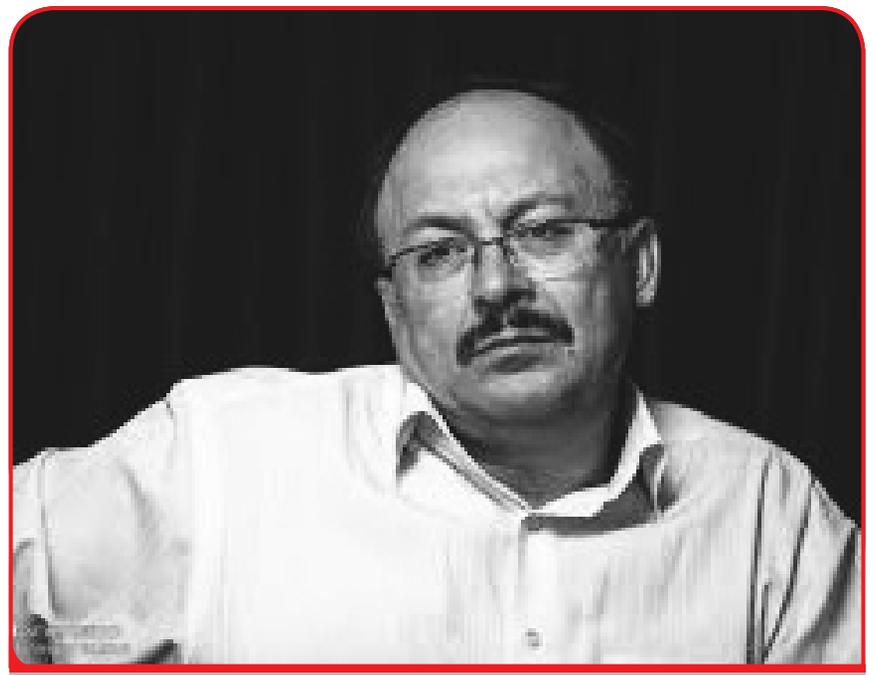
نه شریعتی و نه طباطبایی (تاکنون)، هیچ‌کدام بحث‌های دقیق معرفت‌شناسانه و روش‌شناسانه نداشته‌اند.

آیا بحث‌های معرفت‌شناسانه و روش‌شناسانه را نمی‌توان از آثارشان استخراج کرد؟

این سخن دیگری است. خودشان صراحتاً به مباحث اپیستموتولوژیک و متدولوژیک دندان‌گیری نپرداخته‌اند. گرچه در آثار هر اندیشمندی، می‌توان به نحوی جسته‌وگریخته از مبانی معرفت‌شناختی و روش‌شناختی نامنقح‌شان نشانه‌هایی را یافت. دکتر طباطبایی مدعی مواجهه تاریخی است اما به نظر من، ایشان به نتایج و لوازم تفکر تاریخی تن نمی‌دهند، به همین دلیل است که دریافت ایشان از عقل و عقلانیت، کاملاً ذات‌گرایانه، غیرتاریخی و توتالیترا است، به این معنا که تنها عقلانیت متافیزیکی یونانی و نظام اپیستمیک حاصل از آن را به رسمیت شناخته، نسخ‌های دیگر عقلانیت و نظام‌های گوناگون معرفتی را به رسمیت نمی‌شناسند و از آن‌ها به منزله

حاصل از سیطره تجدد و بیرون از مرزهای تفکر شرق‌شناسانه می‌اندیشد، بی‌آنکه او به موضع بنیادگرایی و تفکر شرق‌شناسی وارونه (ارائه تصویری کج و معوج، توهمی، غیرواقعی و کایکاتورگونه از غرب) سوق یابد. امروز هم منطق شرق‌شناسی و هم منطق شرق‌شناسی وارونه، هر دو، تفکر و حیات اجتماعی ما را تهدید می‌کنند. اما تمام عظمت شریعتی در این است که به هیچ یک از منطق‌های شرق‌شناسی و شرق‌شناسی وارونه تن نمی‌دهد و به مواجهه پدیدارشناسانه با همه سنن تاریخی، اعم از سنن ماقبل مدرن و سنت متافیزیک یونانی و مدرنیته حتی‌المقدر و در یک جهت‌گیری بسیار کلی، و نه در همه ظرایف و دقایق وفادار باقی می‌ماند. به همین دلیل است که معتقدم شریعتی یکی از بزرگ‌ترین سرمایه‌های اجتماعی و تاریخی ما در روزگار کنونی است و، علی‌رغم این که می‌توان انتقادات بسیاری را به شریعتی وارد دانست، لیکن به اعتبار اندیشیدن بیرون از مرزهای منطق شرق‌شناسی و منطق شرق‌شناسی وارونه و به برخی اعتبارهای دیگر، او در تاریخ ما جایگاه ممتاز و یگانه‌ای دارد.

همچنین، به همین اعتبار تن ندادن به منطق‌های شرق‌شناسی و شرق‌شناسی وارونه و اندیشیدن در خارج از مرزهای اندیشه‌های اروپامحورانه و بنیادگراییانه (که هر دو همدیگر را پیوسته بازتولید می‌کنند) تفکر شریعتی، در قیاس با تفکر دکتر طباطبایی عزیز، با رویکرد پدیدارشناسانه و تفکر آینده‌نسبتی بیشتر و نزدیک‌تر دارد. این ادعا مبتنی بر این استدلال



همه مفروضات در آن مبتنی بر همان شک دکارتی است که اساساً توهمی بیش نیست. لذا برخلاف گرایشات پوزیتیویستی هوسرل در راستای نیل به عینیت به واسطه اپوخه (تعلیق) کردن همه مفروضات، باید گفته شود که مطابق با پدیدارشناسی وجودی کی‌یرکه‌گور و پدیدارشناسی هرمنوتیکی و هرمنوتیک حضور در تفکر هایدگر، تعلقات شریعتی به تفکر معنوی شرقی، اسلام و تشیع نه فقط مانعی برای مواجهه پدیدارشناسانه با سنت تاریخی و تاریخ ما ایرانیان و مسلمانان نبوده، بلکه اساساً خود زمینه‌ساز مواجهه‌ای پدیدارشناسانه‌تر با پدیدارها و حقایق موجود در سنت تاریخی و پدیدارهای تاریخی ما بوده است. از قضا فقدان همین تعلقات به تفکر شرقی، حکمت معنوی، اسلام و تشیع است که دکتر طباطبایی و خیل انبوه روشنفکران ما را، برخلاف شریعتی، با روح سنت تاریخی ما بیگانه و موضع و مواجهه ایشان را بیرونی، ناهمدلانه، روشنگرانه (یعنی از منظر تجدد و عقل روشنگری)، غیرپدیدارشناسانه، کینه‌توزانه و دور از واقعیت تاریخی می‌سازد.

■ یکی از دوگانه‌های قابل بررسی در اینجا، دوگانه «سیاست و فرهنگ» است. به نظر می‌رسد ما از یک سو با مباحث دکتر طباطبایی مواجه هستیم که با تاکید بر مقوله دولت و نیز خرد و فرزاندگی سیاسی وارد بحث در حوزه امر سیاسی می‌شوند و از سوی دیگر دکتر شریعتی که ذیل احیای مقوله دین، وجه سیاسی امر دینی را نیرومند می‌سازند. به بیان دیگر، گرچه هر دو متفکر از حوزه فرهنگ آغاز می‌کنند اما به سرعت در حوزه امر سیاسی قرار می‌گیرند کشیده می‌شوند و مباحثشان در حوزه سیاست مورد توجه قرار می‌گیرد. شما این موضوع را چگونه ارزیابی می‌کنید؟

وقتی خواهانیم تفکر شریعتی و طباطبایی را از منظر دوگانه‌های «فرهنگ و سیاست» و بر اساس رابطه فرهنگ و سیاست مقایسه کنیم، مسائل بسیار عیده‌ای وجود دارد که می‌توان به آن‌ها اشاره کرد. ابتدا اجازه دهید پرسش شما را کمی شفاف‌تر کنیم. یک موقع مسئله این است که متفکر مورد نظر میان سیاست و فرهنگ چه نسبتی قائل است. اگر معنای پرسش شما این باشد، باید بگویم که هم شریعتی و احتمالاً هم دکتر طباطبایی هر دو معتقدند که میان سیاست و فرهنگ

ربطی وثیق وجود دارد و حتی امر سیاسی تابع امر فرهنگی است. البته حضور ذهن ندارم که دکتر طباطبایی در جایی مستقیماً، صراحتاً و

دکتر طباطبایی عوامل انحطاط ایران را در زوال اندیشه و خرد سیاسی جست‌وجو می‌کند، در حالی که شریعتی انحطاط سنت دینی، اسلامی و تاریخی ما را در حول و حوش مقوله انحطاط دین و تفکر دینی و اسلامی جست‌وجو می‌کند

به روشنی به بحث از رابطه فرهنگ و سیاست پرداخته باشند، اما علی‌الاصول دکتر طباطبایی نیز همچون شریعتی باید معتقد باشند امر سیاسی از امر فرهنگی نمی‌تواند جدا باشد و امر فرهنگی بر امر سیاسی تقدم دارد. تا اینجا درباره «اعتقاد» یا «رأی» شریعتی و دکتر طباطبایی در خصوص رابطه فرهنگ و سیاست سخن گفته‌ایم. اما یک موقع پرسش‌مان درباره رأی، نظر و اعتقاد این دو متفکر نیست، بلکه سؤال درباره این است که متفکران مورد نظر در «عمل و کنش اجتماعی» خودشان چگونه توانسته‌اند میان سیاست و فرهنگ ارتباط برقرار کنند؟ در حالت نخست، پرسش درباره باور ذهنی دو متفکر بود اما در حالت دوم پرسش در باره زندگی، حقیقت وجودی و پراکسیس اجتماعی و تاریخی آن‌هاست. به نظر من دکتر طباطبایی یک فرد کاملاً دانشگاهی و آکادمیسین هستند. اگر چه برای فعالیت‌های دانشگاهی ایشان در دانشگاه محدودیت‌هایی ایجاد شد، ولی در واقع ایشان همواره از منظر یک آکادمیسین و فردی دانشگاهی و از موضع نظر، و نه عمل اجتماعی، با مقوله سیاست مواجهه داشته‌اند. اما شریعتی علاوه بر نظریه‌پردازی مرد میدان عمل نیز بود. او فقط درباره فرهنگ نظریه نداد بلکه خود وارد حوزه حقیقی و واقعی حیات فرهنگی نیز شد و کوشید نه فقط با اندیشه‌هایش بلکه با کنش اجتماعی‌اش نیز بر زیست فرهنگی جامعه اثر گذارد. البته ممکن است گفته شود دکتر طباطبایی نیز در حوزه فرهنگی کشور ما اثرگذار بوده‌اند. اساساً هر معلم و استاد

دانشگاهی کم و بیش بر حوزه فرهنگ جامعه اثرگذاری می‌کند اما آنچه باید توجه داشت این است که تأثیرگذاری تاریخی شریعتی بر حوزه فرهنگ ما و بر توده‌ها، با تأثیرگذاری بسیاری از هم‌قطاران از جمله با تأثیرگذاری اجتماعی و تاریخی چهره‌ای مثل دکتر طباطبایی، به لحاظ عمق و وسعت اثرگذاری به هیچ وجه قابل مقایسه نیست.

همچنین، وقتی از فرهنگ صحبت می‌کنیم باید توجه داشته باشیم که فرهنگ دو وجه دارد. یک وجه فرهنگ عبارت است از مجموعه‌ای از امکاناتی که فرد در آن قرار گرفته است. فرضاً نهاد دین و مذهب، آداب، شعائر، رسوم، زبان، شعر، هنر، معماری و... همه امکانات از پیش تعیین شده‌ای هستند که ما را در بر گرفته‌اند. ما بی‌آنکه خودمان بخواهیم در میان این امکانات از پیش تعیین شده قرار گرفته‌ایم. این وجه از فرهنگ وجهی از واقع‌بودگی (facticity/fatality) یا رویدادگی (eventuality) ماست که ما در آن واقع شده‌ایم. اما فرهنگ وجه دیگری نیز دارد که ما را به نوعی گذشتن از خویشتن، تعالی و فراروی (transcendence) دعوت می‌کند. به تعبیر نیچه انسان موجودی است که از خودش می‌تواند عبور کند. انسان یگانه موجودی است که پلی است برای از خود گذشتن. این هم وجهی اساسی از فرهنگ است. شریعتی با تمام وجودش جامعه را به Transcendence و به نوعی اصالت یا Authenticity دعوت می‌کند، اما در آثار اندیشمندی مثل دکتر طباطبایی ما به هیچ وجه این وجه از فرهنگ و دعوت به نوعی تعالی، فراروی و Transcendence را نمی‌بینیم. ایشان می‌کوشند که در بهترین حالت توصیف‌گر وضعیت تاریخی، واقع‌بودگی و رویدادگی ما باشند، اما ایشان در خصوص وجه دیگر فرهنگ، یعنی دعوت فرد و جامعه به سوی نوعی خودتعالی‌بخشی، از خود عبور کردن و فراتر از خویش رفتن ما را با سکوت سهمگینی مواجه می‌سازند، در حالی که شریعتی در خصوص هر دو وجه فرهنگ اندیشیده و سخن گفته است. به همین دلیل است که اندیشه‌های شریعتی وجود (existence) فرد را درگیر کرده، وی را در فراروی از خویشتن یاری می‌دهد و این وجهی است که در تفکر اکثر قریب به اتفاق روشنفکران ما مغفول است و تفکر آنان اساساً فاقد پتانسیل لازم برای یک چنین اثرگذاری وجودی است. شریعتی صرفاً یک متفکر در صحنه حیات

اجتماعی نیست. او یک متفکر انسانی هم هست. او یک متفکر آگزیستانس نیز هست که بر وجه فردی و آگزیستانسیل مخاطباتش نیز اثرگذار است. در بیانی تمثیلی، دکتر طباطبایی فقط میراث‌دار اندیشه اجتماعی هگل و مارکس است، اما شریعتی نه فقط میراث‌دار اندیشه اجتماعی هگل و مارکس، بلکه میراث‌دار اندیشه فردی و وجودی کی‌یرگور نیز هست؛ و به همین دلیل در شریعتی ابعادی از فرهنگ وجود دارد که در تفکر دکتر طباطبایی به نحو مطلق غایب است.

روشنفکرانی همچون دکتر طباطبایی بزرگ، از موضع یک آکادمیسین برج عاج‌نشین به نحو بسیار کلی درباره عناصر فرهنگی ما به بحث و نظر پرداخته‌اند اما شریعتی در واقع با بسیاری از عناصر فرهنگی وارد نوعی چالش و درگیری شده است. فرضا وی نقدهای بسیار بنیادینی به باورهای اعتقادی، دینی و مذهبی می‌زند، بسیاری از عناصر فرهنگی از اسطوره‌ها و شخصیت‌های مذهبی گرفته تا آداب و رسومی چون حج، نماز، نیایش، مراسم عزاداری عاشورا و... را تغییر داده، بر فرهنگ جامعه در معنای راستین کلمه اثر گذارده است. او با فرهنگ واقعی مردم درگیر می‌شود. اما در آثار دکتر طباطبایی و خیلی از روشنفکران ما وقتی از فرهنگ سخن می‌گویند، فرهنگ واقعی که در شیوه زیست مردم حضور دارد، برایشان خیلی دور است. اکثر روشنفکران ما گویی در برج‌های عاج‌شان از کلیتی انتزاعی به نام فرهنگ صحبت می‌کنند، اما شریعتی امر فرهنگی را در کوجه و بازار جست‌وجو می‌کند و با آن مستقیماً درگیر می‌شود. لذا شریعتی به معنایی راستین و در معنای مضاعفی مرد فرهنگ است، نه صرفاً به این معنا که وی برخوردار از اطلاعات فرهنگی است یا فرهنگ موضوع مطالعات و پژوهش‌های اوست یا از طریق سخن گفتن درباره فرهنگ ارتزاق می‌کند، بلکه به این معنا که در حوزه فرهنگ، ابراهیم‌وار تیشه‌ای را در دست گرفته، به جان بسیاری از عناصر منحط و ویران‌گر فرهنگی در جامعه می‌پردازد و می‌کوشد به آن‌ها روح، جان و معنای تازه‌ای بخشد.

■ این پرسش البته همچنان مطرح است که بالاخره رأی نهایی دکتر طباطبایی در خصوص حل تعارض سنت و تجدد چیست؟ چرا که ایشان از یکسو اصالت را کاملاً به تجدد می‌دهند و معتقدند که سنت باید در دل تجدد حذف شود و حتی نقدی که

به روشنفکران دینی دارند این است که نمی‌توان مواجهه‌گزینشی با سنت و تجدد داشت یا آنکه در نقد شریعتی

دکتر طباطبایی در صددند از مواجهه‌های تئولوژیک، سیاسی و ایدئولوژیک فاصله گرفته و از منظری فلسفی به نسبت میان سنت و تجدد بیندیشند. اما آیا ایشان توانسته‌اند از مواجهه‌های ایدئولوژیک فاصله گرفته، مواجهه‌ای متافیزیکی با این مسأله داشته باشند؟

می‌فرمایند که اندیشه‌هایی مثل اندیشه شریعتی نگذاشتند سنت به طور کامل تحول درونی داشته باشد. شما این فقرات را چگونه می‌فهمید؟ به‌عنوان یک مخاطب مشخص نیست مسیری که ایشان نهایتاً ما را بدان سو دعوت می‌کنند چیست؟

در پاسخ به این پرسش شما ذکر دو نکته را لازم می‌دانم. نکته اول این است که کل اندیشه دکتر طباطبایی با مفهوم «سنت اندیشه ایرانی» نسبت دارد و بسیاری از مسائلی که ایشان تفکر خود را معطوف به آن‌ها ساخته‌اند شبکه‌ای مفهومی را تشکیل می‌دهند که مفهوم «سنت»، نقطه کانونی آن، یا در کنار مفهوم «تجدد» یکی از کانون‌های این شبکه مفهومی است. ایشان خواهان فهم سنت از چشم‌انداز تجددند و در صدد پاسخ‌گویی به این پرسش‌ها هستند که چرا سنت اندیشه ایرانی آنچنان تغییر نیافت تا ما را به تجدد رساند، یا چه عناصری در سنت تاریخی و نظری ما به منزله عوامل انحطاط و بازدارنده وجود دارد که مانع نیل ما به تجدد شد، ما باید سنت را آنچنان متحول می‌ساختیم که می‌توانستیم به تجدد نیل شویم و... اما نکته اینجاست علی‌رغم نقش کلیدی و بنیادینی که مفهوم «سنت» در اندیشه ایشان دارد، لیکن سنت تعریف‌ناشده باقی می‌ماند و پرسش از سرشت و چیستی سنت در اندیشه ایشان بدون پاسخ رها می‌شود. به بیان ساده‌تر، وقتی در بطن تفکر ایشان از سنت سخن می‌گوییم روشن

نیست از چه چیز داریم صحبت می‌کنیم. نکته دوم، یک مسئله هرمنوتیکی است. در مواجهه با یک تفکر، از یکسو باید ببینیم که خود مؤلف یا خود متن چه درکی از خود دارد و از سوی دیگر، درباره نتایج و لوازم یک متن یا اندیشه به تأمل می‌پردازیم. نکته اینجاست که لوازم و اندیشه‌های یک متن یا یک تفکر امری نیست که همواره خود مؤلف یا متفکر بدان آگاه بوده یا بدان تن دهد. بی‌تردید، خود دکتر طباطبایی در مقام متفکری که با تفکر تاریخی و تفکر هگلی و با الفبای هرمنوتیک فلسفی به خوبی آشناست، کاملاً به این حقیقت واقف هستند که سنت تاریخی همچون لباسی نیست که به سهولت بتوان آن را از تن بیرون آورد و لباس جدیدی جایگزین آن کرد. سنت تاریخی بخشی از واقع‌بودگی و هستی اجتماعی و تاریخی ماست. همچنین، سنت چیزی نیست که صرفاً به گذشته تعلق داشته و گذشته نیز سپری شده باشد. سنت در زمان حال و حتی در آینده ما پیشاپیش حضور دارد. متفکری چون دکتر طباطبایی که با سوژه هگلی، و لذا با تخریب بنیادین سوژه دکارتی آشناست، بیش از بسیاری با این حقیقت آشناست که هیچ فرد و جامعه‌ای نمی‌تواند بی‌سنت، یا فارغ از سنت بوده، با ذهن خالی دکارتی بیندیشد، بلکه انسان سوژه‌های تاریخی است و این بدین معناست که او و جامعه‌اش همواره در تاریخ، در یک سنت تاریخی و بر اساس مفروضات پیشین در یک سنت تاریخی می‌اندیشند و هیچ نقطه‌ای بیرون از سنت وجود ندارد. لذا، یقیناً دکتر طباطبایی، نمی‌توانند بگویند که ما سنت تاریخی را باید به کناری نهیم، چون از اساس یک چنین کنار نهادنی امکان‌پذیر نیست. البته ایشان نیز نمی‌گویند که ما سنت تاریخی را باید به کنار بگذاریم. ایشان نیز معتقدند سنت باید به گونه‌ای متحول گردد که ما را به نیل به تجدد یاری دهد. اما پرسش اصلی اینجاست: سرشت و چیستی این سنت چیست که با تحول آن می‌توانیم به تجدد دست یابیم؟ و این سنت بر اساس شاخصه‌های اصلی خود چه ویژگی‌هایی دارد که مانع نیل ما به تجدد شده است؟

اما به گمانم، دکتر طباطبایی با سنت تاریخی ما تعارف می‌کنند. یعنی ایشان می‌فرمایند که در جامعه ما تجدد در برابر سنت قرار گرفت، اما در غرب این سنت بود که به خود تجدد تحول یافت و تجدد صورت تحول‌یافته خود سنت

است، و بدین ترتیب سنت ما نیز باید تحول یافته تا به تجدد دست یابیم. با این وصف، ایشان به ما نمی‌گویند این سنت چیست که باید به تجدد تحول یابد، و اگر این سنت به تجدد تحول یابد، می‌توان از آن به سنت ایرانی و اندیشه ایرانشهری تعبیر کرد؟ ایشان به ما نمی‌گویند که چه چیز این سنت، باید تحول یابد و اگر آن چیزی که ایشان می‌فرمایند در سنت ما باید تحول پیدا کند، آنگاه از این سنت ایرانشهری چیزی باقی می‌ماند؟

به دلیل بی‌پاسخ ماندن همین پرسش‌هاست که معتقدم مواجهه شریعتی با سنت تاریخی ما مواجهه اصیل‌تری است. در تفکر شریعتی مراد از تفکر شرقی و سنت تاریخی ما درک و تفسیری معنوی از جهان، اعتقاد به وجود حقیقتی استعلایی و تعین‌ناپذیر و گشودگی انسان به این حقیقت استعلایی و تعین‌ناپذیر است. تأکید بر وجود این حقیقت می‌تواند پاسخی به بحران معنا و نیهیلیسم در جهان کنونی باشد و تکیه بر وجه استعلایی و تعین‌ناپذیری این حقیقت می‌تواند به ما در رهایی از چارچوب‌های تئولوژیک که از مهم‌ترین عوامل انحطاط مسلمانان است، ما را یاری دهد.

در دوگانه «سنت و تجدد»، در اندیشه شریعتی سنت وزنی دارد که در اندیشه دکتر طباطبایی دیده نمی‌شود. در تفکر دکتر طباطبایی اگر نگوییم سنت به‌طور کامل حذف و در تجدد مضمحل می‌شود، لاقلاً سنت آن وزنی را ندارد که در اندیشه شریعتی دیده می‌شود. در اندیشه دکتر طباطبایی سنت حتی اگر حذف نیز نشود، لاقلاً کفه ترازو به نحو مطلق به سمت تجدد سنگین‌تر گشته است. در میان سنت‌گرایان ما نیز در ترازوی دوگانه سنت و تجدد این وجه سنت است که کاملاً بر تجدد غلبه می‌یابد. اما به اعتقاد من عظمت شریعتی در اینجاست که می‌کوشد در موقعیتی قرار گیرد که هیچ‌کدام از این دو کفه ترازو را بر دیگری غلبه نبخشد. سنت‌گرایان ما می‌کوشند تجدد را ماده خام سنت تاریخی قرار دهند و همین امر به ظهور فجایعی کمیک یا تراژیک و حتی گاه هم کمیک و هم تراژیک انجامیده است. غالب روشنفکران سکولار ما نیز یا ضد سنت‌اند یا همچون روشنفکران به‌اصطلاح دینی می‌کوشند سنت تاریخی را ماده صورت تجدد قرار دهند و صورت تجدد را به ماده سنت تاریخی تحمیل کنند. در این صورت چیزی از سنت تاریخی باقی نمی‌ماند و نتیجه

آن چیزی جز سکولار شدن سنت تاریخی و تن دادن به روند سکولاریسم و نیهیلیسمی نیست که روح جهان تجدد است. به این اعتبار، یعنی به اعتبار تحمیل صورت تجدد به ماده سنت تاریخی، میان دکتر طباطبایی و روشنفکران به‌اصطلاح دینی تفاوت بنیادینی وجود ندارد.

اما شریعتی در جایی ایستاده که می‌کوشد نه سنت را به تجدد تحمیل کند و نه تجدد را به سنت؛ و به همین دلیل او در میان دو قطب اجتماعی جامعه ما، یعنی سنت‌گرایان و نوگرایان غریب و بیگانه است. ابیات زیر وصف‌الحال مقام و موقعیت شریعتی است:

نه در مسجد گذارندم که رندی
نه در میخانه کین خمار خام است
میان مسجد و میخانه راهی است
غریبم سائلم این ره کدام است.

پرسش دیگر این است که کدامیک از اندیشه‌های شریعتی و طباطبایی با هویت امروزین ما تناسب دارد و کدامیک با روح زمان سازگار است؟ شما، خود برای بحران هویت نسل جوان کنونی چه پاسخی دارید؟

نکته اساسی اینجاست که دربابیم ما امروز بحران هویت داریم. مسئله این است که امروز ما در یک وضعیت کیاتیک (Chaotic) آشوب‌گون و بی‌نظم قرار داریم. به بیان ساده‌تر، بسیاری از عناصر هویت‌بخش در جهان کنونی فروپاشیده است. تعریف «خود» و «هویت خود» در جهان کنونی بسیار دشوار گردیده است. نکته اساسی دیگر این است که وقتی از «روح زمان» صحبت می‌کنید، مرادتان چیست؟ یعنی چه چیز را به منزله روح زمان می‌فهمید. مبدا ما فضای عمومی و فهم رایج و غالب متعارف را به منزله روح زمان بفهمیم. اما تصور می‌کنم اندیشه‌های دکتر طباطبایی در روزگار کنونی با فضای عمومی جامعه و با نگاه نسل جدیدی که نسبت به وضعیت کنونی‌اش خشم و کینه دارد و بر اساس همین خشم و کینه با نفرت به هر آنچه مربوط به گذشته، سنت و میراث تاریخی‌اش است نگاه می‌کند و به همین دلیل نسبت به سنت تاریخی خودش نیز دچار نوعی گسست و انقطاع مضاعف شده است، سازگاری بیشتری دارد. این امر به معنای سازگاری بیشتر اندیشه‌های دکتر طباطبایی با روح زمان نیست بلکه به معنای تن دادن تفکر دکتر طباطبایی به فهم همگانی و غلبه وجه ایدئولوژیک بر وجه فلسفی و پدیدارشناختی

در اندیشه ایشان است. به این اعتبار که اندیشه‌های دکتر طباطبایی با فضای عمومی جامعه و با فضای ذهنی، احساسی و عاطفی نسل‌های جدید سازگارتر است، می‌توان گفت اندیشه‌های ایشان با اینجا و اکنون جامعه ایرانی سازگارتر است. اما پیش‌بینی بنده این است همان روندی که برای اندیشه‌های روشنفکران به‌اصطلاح دینی صورت گرفت، در انتظار اندیشه‌های ایشان نیز هست. یعنی بسیاری از اندیشه‌ها در جهان و جامعه کنونی دولتی مستعجل هستند. ابتدا چشم‌ها را خیره می‌کنند اما نسل‌های جدید، به سرعت، بعد از دو، سه دهه، کم‌تر یا بیشتر، از آن‌ها فاصله گرفته، خود مشتاقان پرشور اولیه به منتقدین پرشور بعدی تبدیل می‌شوند.

اما فکر می‌کنم تفکر شریعتی در قیاس با اندیشه‌های دکتر طباطبایی که به منطق شرق‌شناسی تن می‌دهد، به اعتبار گذر از هم اروپامحوری و منطق شرق‌شناسی و هم منطق شرق‌شناسی وارونه، از یکسو با واقعیت‌های تاریخی و از سوی دیگر با سمت و سوی که تفکر آینده بشری یافته است، انطباق و سازگاری بیشتری دارد. تفکر آینده بشری اروپامحور، تجددمحور و مبتنی بر منطق شرق‌شناسانه نخواهد بود، آنچنان که منطق شرق‌شناسانه وارونه نیز از همان آغاز افقی نداشت و به دوره پایانی خود رسیده است.

اما این که پرسیده بودید پاسخ خودم به بحران هویت در جهان کنونی چیست، بحث مبسوطی را می‌طلبید. شاید عناوین برخی از مقالات اینجانب، مثل «ضرورت گذر از تئولوژی به انتولوژی» یا «ضرورت مواجهه پدیدارشناسانه با تاریخ و غرب» بیان‌گر نشانه‌های مسیری باشند که بنده می‌کوشم در آن مسیر گام زنم. حرف اصلی بنده این است ما با سونامی عظیم نیهیلیسم مواجهیم و روند سیطره جهان تکنولوژیک نیرومندتر از آن است که اندیشه ایران‌شهری دکتر طباطبایی یا هویت‌گرایی شریعتی بتوانند در برابر آن مقاومت کنند. فهم این موقعیت می‌تواند به ما در فهم مسئله و خودآگاهی نسبت به موقعیت‌مان در جهان کنونی یاری دهد. این که چگونه می‌شود از این شرایط نجات و رهایی یافت، پرسش بسیار سهمگینی است. درک سهمگینی این پرسش شاید مقدمه‌ای برای عبور از ایدئولوژی‌های رنگارنگ باشد، ایدئولوژی‌هایی که چندی است خود را در شکل مخالفت با ایدئولوژی و ایدئولوژیک‌اندیشی آشکار می‌سازند. ❖

امکان‌های گفت‌وگو میان دو افق ستیزه‌جو



محمدجواد غلامرضا کاشی

دانشیار دانشکده حقوق و علوم
سیاسی دانشگاه علامه طباطبایی

**شریعتی و طباطبایی
می‌توانند با هم
گفت‌وگو کنند.
برای این کار،
شریعتی باید کمی
هم فیلسوف شود
و طباطبایی نیز به
ملزومات روشنفکر
هویت‌اندیش شدن
به‌درستی بیندیشد**

محدودیت‌های این مفاهیم و اندیشه‌ها در پرتو مواجهه با جهان و مناسبات جدید. جامعه‌شناسان و روشنفکران وطنی و عمل‌گرایان، جهان تفکر را آلوده کرده‌اند، نه اجازه می‌دهند دنیای سنت، آن‌چنان‌که هست خود را پدیدار کند، و نه اجازه می‌دهند در مواجهه با جهان جدید، امکان‌ها و محدودیت‌های افق سنت پدیدار شود. مشکل اصلی این سنخ از متفکران، غفلت بنیادینی است که از خود و جایگاه خود دارند. آن‌ها قطع‌نظر از اینکه چه موضعی نسبت به سنت داشته باشند، فرزندان سنت هستند. آن‌ها از بستری که وجود آن‌ها را امکان‌پذیر کرده غافل‌اند. در پرتو این غفلت بنیادی، هیچ اندیشه کردنی امکان‌پذیر نیست. آن‌ها تنها بر غفلت ما می‌افزایند و تیرگی اندیشه را بیشتر می‌کنند و از ناحیه این تیرگی، عسرت‌های عینی و عملی می‌زایند. باید فیلسوفی ظهور کند تا بر این غفلت نقطه پایانی بگذارد. دکتر طباطبایی تلاش می‌کند خود امکانی بر ظهور یک چنین افق اندیشگی تازه باشد.

به نظر دکتر طباطبایی، بستری از سوء تفاهم‌های برهم انباشته‌شده ما را در هاویه‌ای ژرف پرتاب کرده است. در فضایی که هم سنت و هم مدرنیته روی از ما نهان کرده‌اند، ما تصور می‌کنیم در حال اندیشیدن و عمل صحیح هستیم. گمان نمی‌کنم اندیشمند و متفکر ایرانی وجود داشته باشد که در آزمون فهم دقیق و عمیق دکتر طباطبایی سربلند بیرون آمده باشد. اینکه مستمراً از کج‌فهمی این و آن سخن می‌گویند و تکرار می‌کنند فلانی نفهمیده است، از یک ارزیابی کلی‌تر ایشان نشأت می‌گیرد: ما همه در یک دوزخ سوءفهم پرتاب شده‌ایم. شاید دکتر طباطبایی رسالت اولیه و مقدم خود را بر این قرار داده باشد که همگان را به این پرتاب‌شدگی واقف کند. گویی دکتر طباطبایی ما را در جهان غار و سایه‌ها می‌بیند و فیلسوف‌وار مدعیان تفکر را به خروج از جهان سایه‌ها فراخوان می‌کند.

توجه دکتر طباطبایی به شرط مقدم اندیشه و تفکر، به نظرم حائز اهمیت است. فی‌الواقع او با بذل توجه به سنت به‌منزله شرط پیشینی هستی ما، امکان‌هایی پیش‌روی ما می‌گشاید. ایرانی‌ت ما، مهم‌ترین امکانی است که در پرتو این توجه ظاهر می‌شود. همین بذل توجه است که ما را به‌منزله یک وضعیت خاص، از دیگران متمایز می‌کند. این امکان را مهیا می‌کند تا به ایرانی‌ت خود بیندیشیم و ایران را به یک مسئله فلسفی و اندیشگانی تبدیل کنیم.

اگرچه پروژه و رسالت فکری اندیشه طباطبایی تأمل‌برانگیز است، اما مشکل بزرگ آن دستاورد است. ساکنان غار ممکن است در پرتو آنچه دکتر طباطبایی اشاره می‌کند، به وضعیت زیست شیخ‌گون خود واقف شوند، اما منتظر می‌مانند فیلسوف راهی به خروج بگشاید. از او می‌خواهند میوه‌هایی از آن درخت راستین اندیشه بچینند و بر کام آنان بنشانند. دکتر طباطبایی هیچ‌گاه به‌دقت به مخاطب خود نمی‌گوید صورت درست و دقیق آنچه دیگران نمی‌فهمند چیست. سنت در فهم عاری از ابهام ایشان، دقیقاً چیست و چه شاخص‌ها و امکان‌ها و محدودیت‌هایی دارد. مدرنیته را دقیقاً چطور باید فهم کنیم. زحمت‌های بسیاری کشیده‌اند و آثار و درس‌گفتارهای متعددی تولید کرده‌اند، اما این همه بیشتر فهم نادرست وطنی‌ها را برملا می‌کنند و کمتر به ترسیم فهمی به‌کلی

دوستان در نشریه پیام ابراهیم، قصد دارند پروژه فکری دکتر علی شریعتی و دکتر سید جواد طباطبایی را مقایسه کنند. به گمانم چنین مقایسه‌ای یک پیش‌فرض ناصواب دارد: فرض گرفته شده که این هر دو به‌منزله فیلسوف یا متفکر آکادمیک، مسیرهای متفاوتی از تفکر و اندیشه را اختیار کرده‌اند و ما می‌توانیم دستاوردهای فکری این دو را با هم مقایسه کنیم. به گمان من دکتر علی شریعتی در وهله نخست یک فیلسوف و متفکر نیست، اگرچه دستاوردهای فکری و فلسفی مهمی دارد. او در صدد سامان‌دهی به یک تئوری انتقادی است تا بتواند به‌منزله یک نیروی مؤثر در حیات عملی از آن بهره‌گیری کند. دستاوردهای فکری او را باید در بستر تلاش‌های عملی او جست‌وجو کرد. فیلسوفی کردن برای دکتر شریعتی مازادی است بر هستی روشنفکرانه و عملی او؛ اما دکتر طباطبایی در نقطه مقابل جا دارد. او علی‌الاصول یک فیلسوف و متفکر و آکادمیسین است. عطف به عمل و میدان پراکتیکال سیاسی مازادی است بر هستی فیلسوفانه او. از نظر طباطبایی، دکتر شریعتی و شخصیت‌هایی نظیر او راه تفکر را گل‌آلود کرده‌اند. مهم‌ترین اتهام دکتر شریعتی همین گل‌آلودی در مسیر تفکر صحیح است. دکتر شریعتی زنده نیست؛ اما اگر در قید حیات بود شاید بر این باور بود که دکتر طباطبایی و شخصیت‌هایی نظیر ایشان، نسبتی با جهان واقع ندارند و در سحر مفاهیم انتزاعی، بازیگری در پویش‌های جهان واقعی را تعطیل کرده‌اند. آن‌ها در هاله مفاهیم انتزاعی، در میدان زایشگر و پراکتیکال زندگی مانع ایجاد کرده‌اند.

به عبارت دیگر، این دو شخصیت درکی متفاوت و حتی متعارض از اندیشه و فکر دارند. ابتدا باید به این تفاوت اشاره کنیم و آنگاه دست به مقایسه بزنیم و فضاهای تعارض و گفت‌وگو میان آن‌ها را بررسی کنیم. این یادداشت در حد امکان متعهد به انجام این دو امر است.

دکتر طباطبایی فیلسوف

به گمان من، همه تلاش دکتر طباطبایی، گشودن راه برای تفکر است. به باور او، تفکر در این دیار، دستخوش بحران است. تفکری در میان نیست. آنچه هست از سنخ واردات و -پدیدار شدن مفاهیم و جهان‌اندیشگی قدیم آن چنانکه فی‌الواقع هستند- ظهور امکان‌ها و

سنت یا مدرن باشد، رویدادی نشأت گرفته از ایستادن در این نقطه تلاقی است. زبان به‌منزله رویداد، تفاوت بنیادین شریعتی و طباطبایی را نشان می‌دهد. او با خلق و ابداع زبانی تازه، سنت را در منظری تازه می‌نشانند و جهان مدرن را نیز. شریعتی این چنین خود به امکانی تازه برای سکونت سوزده‌های بی‌پناه ناشی از مدرنیته عنان گسیخته دوران پهلوی تبدیل می‌شود.

دکتر طباطبایی و شریعتی هر دو نسبتی با هگل دارند. در روایت طباطبایی از هگل ایده‌ها شرط امکان وضعیت عینی ما هستند. شریعتی بیشتر با روایت مارکسی همدلی دارد. درست در نقطه معکوس دکتر طباطبایی می‌نشینند. شرایط عینی ماست که شرط امکان ایده‌ها را فراهم می‌کند. به همین دلیل دکتر طباطبایی جست‌وجوگر رهایی در پرتو به اندیشه درآمدن شاکله‌های فهم و ایده است، و فیلسوفان را میاندار صحنه می‌داند؛ اما شریعتی به بسترهای عینی می‌نگرد و ناسازه‌های جاری در نهادها و سنت‌ها و سازوکارهای زندگی و سازمان سیاسی را مدنظر قرار می‌دهد و به نسل‌های جوان و پرنرژی دل می‌بندد.

در منظری که شریعتی می‌گشاید، ابهام وجود ندارد. ابهام اصولاً به کسی تعلق دارد که درباره مفاهیم ذهنی می‌اندیشد. او مولد اراده مسئول و متعهد است. مخاطب او چندان با خود کلنجار نمی‌رود که آیا فلان مفهوم را به‌درستی فهم کرده یا نه؛ بیشتر به نقش عملی خود می‌اندیشد و جایگاهی که در آن ایستاده است. به دلیل همین خصوصیت اوست که شریعتی به‌جای آنکه خالق تئوری‌های تازه در فضای آکادمیک باشد، خالق یک فضای قدرتمند اجتماعی است. نیرو خلق می‌کند، جامعه از دست رفته را بازیابی می‌کند. در کار خلق و زایش عملی است و تأمل و تفکر و زبان را در خدمت این زایش عملی برده است. دکتر شریعتی متولی یک تفکر اضطرابی است. مضمون اندیشگانی او مملو است از هشدار و اشاره به حفره‌ها و مخاطرات بزرگ. همه اندام اندیشه او نیز خصلتی از جنس حرکت جمعی و عملی به سمت رفع مخاطرات دارند. سوهانی برای براق کردن و شفافیت‌بخشیدن به مفاهیم در دست نگرفته است.

شریعتی علی‌الاصول روشنفکر است، حتی اگر سخنان فلسفی بگوید. روشنفکر در میدان حیات عملی، نسبتی دیگر با مفاهیم و استعدادهای زبانی دارد. درونه معناشناختی مفاهیم و گزاره‌ها برای او در حاشیه‌اند. او به

شریعتی برای بازآفرینی خود نیازمند خم شدن بر خود است که از منظری فلسفی امکان‌پذیر است، دکتر طباطبایی نیز برای اثربخشی کلام خود نیازمند خروج از مفهوم‌پردازی‌های انتزاعی و ورود به حیات روزمره و دینی مردم است

کند. مخاطبی که تحت تأثیر اضطراب عملی ایشان است، ملتمسانه فریاد می‌زند کلمه‌ای واگو از آنچه در استعلای فلسفی دیده‌ای تا از این مخاطره برهیم، اما دستاوردی در آثار و کلام او به‌طور صریح نمی‌یابد. ممکن است به او گفته شود در وادی تفکر تعجیل چرا، آنگاه مخاطب می‌پرسد، این همه اضطراب و دغدغه و جوش و خروش توسط فیلسوف استلاندیشی چرا؟!

دکتر شریعتی روشنفکر

دکتر علی شریعتی اما هیچ‌گاه از امتناع تفکر ننالید. چندان دغدغه باسواد و بی‌سواد نداشت. کمتر اشاره کرد که کسی می‌فهمد یا نمی‌فهمد. مسئله اول او تفکر مستقل از میدان عمل نبود. او در وهله نخست درد و دردهای دیگر داشت. از استعمار می‌نالید. استبداد مسئله او بود. به استعمار و شکاف‌های طبقاتی می‌اندیشید. استعمار درد او بود. او به این نکته می‌اندیشید که چگونه باید جامعه تضعیف‌شده و از هم گسیخته را قدرت ببخشد. تفکر برای او فی‌نفسه درونه‌ای نداشت. مفاهیم به‌خودی‌خود موضوعیتی نداشتند. به نظر او فیلسوفی که مفاهیم را به هم ارجاع می‌دهد و از منظومه آن‌ها کاخی استوار می‌سازد راه بر عمل می‌بندد. او از مفاهیم شلاقی می‌ساخت و به جنگ واقعیت می‌رفت. نگاه او به فیلسوفان با رویکرد آرنی مطابقت داشت.

او به‌جای استقرار در موضعی استعلایی برای پیدا کردن گوهر و زبان سنت یا مدرن، در شکاف میان این دو می‌ایستد و در جست‌وجوی امکان‌های ناشی از تلاقی این دو سپهر فرهنگی است. به گمان او، وضعیت گریزناپذیر ما زندگی در تلاقی‌گاه این دو سپهر است. این تلاقی‌گاه زایشگر امکان‌های تازه است. زبان و کلام شریعتی به‌جای آنکه زبان توصیف‌کننده روح

متفاوت و دقیق کمک می‌کنند.

مطالعه آثار دکتر طباطبایی بر خواننده این نکته را پدیدار می‌کند که خروج از این وضعیت به‌سادگی امکان‌پذیر نیست؛ چراکه این آگاه‌کننده بر این وضع دوزخی، خود از سکونت در دوزخ نالان است. او خود هنوز خارج نشده است و به همین دلیل خواننده خود را در یک بن‌بست نگشودنی قرار می‌دهد. خواننده ممکن است بپرسد اساساً استعلا از این وضعیت سایه‌ها تا چه حد امکان‌پذیر است؟ چرا دکتر طباطبایی به ما ساکنان جهان سایه، سبیدی از باغ مصفایی از فهم درست عرضه نمی‌کند؟ چرا به‌دقت نشان نمی‌دهد سنت در سایه فهم فیلسوف فارغ چیست و چه امکان‌ها و محدودیت‌هایی برای برقراری نسبت با جهان جدید دارد؟ مخاطبی که مجذوب کلام اوست، از مکتب همه روشنفکران بریده است، رویاروی او می‌نشیند و از او می‌خواهد طریق متفاوت هدایت را ترسیم کند.

البته پاسخ دکتر طباطبایی روشن است. او به‌منزله فیلسوف نمی‌خواهد پیامبری و هدایت کند. او به تفکر صحیح دعوت می‌کند. اگر «لا اله» او را بپذیریم و از طرق ناصواب قطع علاقه کنیم، خود باید «لا اله» را بیابیم و از طریق تفکر عمیق راه پیدا کنیم. اگر چنین باشد، پروژه دکتر طباطبایی یک دعوت افلاطونی است. به فیلسوفان نظر دارد و منتظر فیلسوف راستینی است که سرانجام راه‌های بسته را بگشاید. عموم مردم و ذهنیت جمعی موضوعیتی ندارند. یک پروژه صد درصد نخبه‌گرایانه است. من خود که بدون تردید در شمار عوام مردم هستم، ترجیح می‌دهم در کناری به تماشا بنشینیم و بپذیریم که بخت شوم من آن بوده که در این زمانه برزخی زندگی کنم و امیدوار باشم تا نوادگانم از نعمت ظهور یک فیلسوف راست‌اندیش بهره‌مند شوند.

اگر چنین باشد، بعضی جلوه‌گری‌های دکتر طباطبایی فهم‌ناپذیر خواهد بود. ایشان به‌خصوص در این سال‌های اخیر، از مخاطراتی سخن می‌گویند که ایران را تهدید می‌کنند؛ اما در گشودن راه چاره، به هیچ راه‌حل سیاسی و عملی خاصی اشاره نمی‌کنند. همچنان به همان طریق فیلسوفانه خود نظر دارند. معلوم نیست چرا طریق تفکر فلسفی که علی‌الاصول باید از مسائل روزمره فارغ باشد، این چنین درگیر مسئله حاد روز می‌شود و مهم‌تر اینکه چطور قرار است راه هنوز گشوده‌نشده فلسفی، به حل یک مسئله اضطرابی و فوری کمک

به ملزومات روشنفکر هویت‌اندیش شدن به‌درستی بیندیشد.

سخن آخر

انقلاب میان روشنفکران پیش و پس از انقلاب شکافی بنیادین افکنده است. روشنفکران پیش از انقلاب به بسترهای عینی و عملی تعلق دارند. در صدد تغییر واقعی امور در میدان پراکتیکال جمعی‌اند. به همین دلیل، دانشگاه خانه اصلی آن‌ها نیست. اگر هم دانشگاهی‌اند، از محیط دانشگاه بیرون می‌روند و در عرصه‌های واقعی و عمومی ظاهر می‌شوند. شریعتی از این سخن بود؛ اما روشنفکران پس از انقلاب، زبان و نگاه و توانی عموماً دانشگاهی دارند. بیشتر برای کلاس و درس و تعلیمات فکری اشتغال دارند. اگر هم دانشگاه نیستند به دانشگاه می‌اندیشند. یا در بیرون دانشگاه محافل دانشگاهی درست می‌کنند. آن‌هم در موقعیت و اقلیمی که اصولاً دانشگاه با عرصه عمومی همان نسبتی را ندارد که مثلاً در فرانسه وجود دارد. این سخن از روشنفکران بر این باورند که اصلاح امور عینی و عملی با اصلاح مفاهیم و سازه‌های انتزاعی نظری امکان‌پذیر است. به نظر می‌رسد دکتر طباطبایی بیشتر از این سخن باشد.

برقراری نسبت میان روشنفکران پیش و پس از انقلاب، ناخواسته ما را درگیر مباحث انتزاعی نظیر نسبت میان ایده و پراکتیس سیاسی، زبان و واقعیت، زبان و قدرت، صدق کلام و کاربرد کلام و امثالهم می‌کند. این مباحث انتزاعی معمولاً مولد اردوگاه‌های فکری دوگانه‌اند.

کسانی بر استقلال ایده در مقابل پراکتیس سیاسی باور دارند و کسانی ایده را در خدمت و در حاشیه پراکتیس سیاسی می‌بینند. کسانی زبان را بازنمای واقعیت و کسانی پیچیده در واقعیت می‌پندارند. کسانی زبان را مستقل از قدرت و کسانی عین قدرت می‌دانند. کسانی به صدق کلام مستقل از کاربرد می‌اندیشند و کسانی صدق را در همان کاربرد جست‌وجو می‌کنند. این دوگانه‌های به‌ظاهر نظری، عملاً خندق‌های عمیقی میان افق روشنفکران پیش و پس از انقلاب ایجاد کرده است. همان‌قدر که در وادی نظر، این دوگانه‌ها با هم مستمراً گفت‌وگو می‌کنند و همیشه سخن راست، جایی میان این دوگانه‌هاست، روشنفکران پیش و پس از انقلاب نیز نیازمند گفت‌وگو با یکدیگرند. به گمانم آنچه از تلاقی این دو افق پدیدار می‌شود، از کاستی‌های نظری روشنفکران پیشین و از ناتوانی‌های عملی روشنفکران امروزی مبراست.



برقراری نسبت میان روشنفکران پیش و پس از انقلاب، ناخواسته ما را درگیر مباحث انتزاعی نظیر نسبت میان ایده و پراکتیس سیاسی، زبان و واقعیت، زبان و قدرت، صدق کلام و کاربرد کلام و امثالهم می‌کند. این مباحث انتزاعی معمولاً مولد اردوگاه‌های فکری دوگانه‌اند

شدن بر خود است و این خم شدن از منظری فلسفی امکان‌پذیر است، دکتر طباطبایی نیز برای اثربخشی کلام خود نیازمند ورود به جهان‌زیست مردم است و این ورود نیازمند خروج از مفهوم‌پردازی‌های انتزاعی و ورود به حیات روزمره و دینی مردم است. خم شدن فلسفی شریعتی بر خود، برخی از آثار را که به افق دوران او تعلق دارند و آفریننده سوژه انقلابی در یک افق خاص شیعی‌اند، به حاشیه می‌برد و آثار دیگر او را در کانون می‌نشانند. دکتر طباطبایی در پرتو گفت‌وگو با دکتر شریعتی می‌تواند ناسیونالیسم مطلوب خود را از مفاهیمی که برای مردم محتوای آشنایی ندارد خلاص کند. مفاهیمی که نزد عموم مردم، میان‌تهی و شعارگونه ظاهر می‌شوند؛ حتی اگر نزد خواص رازهای پنهان داشته باشند.

ایرانیّت مطلوب دکتر طباطبایی برای برقراری نسبت با جهان‌زیست مردم، نیازمند گفت‌وگو با امکان‌های حیات دینی است. از تئوری‌هایی که در منزلگاه اندیشه فلسفی میان تفکر ایرانی و اسلامی نسبت برقرار می‌کنند کاری برنخواهد آمد. برقراری نسبت با امکان‌های حیات دینی، بدون شریعتی امکان‌پذیر نیست. چنان‌که اسلام شریعتی نیز امروز نیازمند است با ایرانیّت، پیوندی تازه برقرار کند. شریعتی خود در آثارش به ایرانیّت بی‌توجه نیست؛ اما اسلامیتش بر ایرانیّتش می‌چربد. تمهیدات دکتر طباطبایی برای احیای افقی از حیات جمعی برای ایرانیان، برای دکتر شریعتی دستاوردهای مهمی دارد.

سرانجام اینکه شریعتی و طباطبایی می‌توانند با هم گفت‌وگو کنند. اگر آن‌ها خود چنین نکنند، می‌توان از پژوهشگران و اندیشمندان دیگر خواست تا به امکان‌های پیوند میان افق این شخصیت بیندیشند. برای این کار، شریعتی باید کمی هم فیلسوف شود و طباطبایی نیز

نقش و کارکرد مفاهیم در بستر زندگی روزمره می‌اندیشد. به‌عنوان نمونه اسلام در منظر شریعتی جایگاهی متمایز با دکتر طباطبایی دارد. دکتر طباطبایی هنگامی که از سنت دینی و اسلامی سخن می‌گوید، به مجموعه‌ای از منابع و آثار متفکران و فیلسوفان و فقیهان نظر می‌کند. شریعتی اما اسلام را نه منظومه فهم، بلکه جهانی از رویدادهای تاریخی می‌بیند. از بعثت و نبوت و رویدادهای تاریخی اسلام سخن می‌گوید. این چنین است که دکتر طباطبایی بیشتر در فرانس‌های علمی دانشجویان ظاهر می‌شود، اما دکتر شریعتی در تحولات عینی دوران خود ظهور عملی پیدا می‌کند.

دکتر طباطبایی در سوگ فهم‌های نادرست نشسته است. مرتب دکتر شریعتی و شخصیت‌هایی نظیر او را به‌عنوان مقصر و باعث و بانی این ضایعه شماتت می‌کند. دکتر شریعتی در سوگ فقر و تنگدستی و تحمیق مردم نشسته است. دکتر طباطبایی مرتب به دانشگاه حمله می‌کند، دکتر شریعتی به حوزه و نهادهای دینی. دکتر طباطبایی مرتب گوش مترجمان و مؤلفان را می‌پیچاند، دکتر شریعتی گوش صاحبان فکر و قلمی را که یا در خدمت دربارند یا در دانشگاه‌ها میان مفاهیم دوخت‌ودوز می‌کنند.

گفت‌وگو میان فیلسوف و روشنفکر

با همه تفاوت‌هایی که به آن‌ها اشاره کردیم، می‌توان از امکان گفت‌وگو میان این دو شخصیت سخن گفت. واقع این است که دکتر طباطبایی پشت چهره فیلسوفانه‌اش عزم‌های روشنفکرانه دارد؛ به‌خصوص روشنفکری از سنخ هویت‌اندیش. این وجه پنهان دکتر طباطبایی در سال‌های اخیر بیشتر و بیشتر آشکار شده و حتی بر چهره فیلسوفانه‌اش غلبه کرده است. این چهره هویت‌اندیش، او را رویاروی روشنفکران هویت‌ستیز امروز قرار داده است. به این معنا دکتر طباطبایی به افق شریعتی نزدیک می‌شود، اما در عمل توفیقی نظیر او ندارد. به همین سبب، نیازمند بهره‌گرفتن از الگوی کلامی و زبانی است که شریعتی به کار بست. دکتر شریعتی نیز نیازمند بستری تازه برای تداوم و بازآفرین شدن است. رویکرد خاص دکتر طباطبایی به تاریخ فکر و تمدنی‌ما، نقدهای او به اندیشه‌های ایرانیان دوران مدرن و نقطه‌نظر خاص او به خاستگاه مای مدرن در دوره مشروطه تا حدودی این بسترها را فراهم می‌کند.

شریعتی برای بازآفرینی خود نیازمند خم

تفاوت‌های بنیادین

مقایسه‌ای تطبیقی در اندیشه‌های دکتر شریعتی و دکتر طباطبایی، در گفت‌وگو با سیدجواد میری

منیژه فتحی: سید جواد میری، استاد جامعه‌شناسی و مطالعات ادیان از سوئد و انگلستان، پژوهشگر میهمان در مرکز مطالعات انتقادی ادیان در امریکا و بنیانگذار مجله چشم‌انداز اسلامی در لندن است. ایشان مولف پنجاه کتاب به زبان‌های انگلیسی و سوئدی و روسی و فارسی هستند و از ایشان یکصد مقاله به زبان انگلیسی در امریکا و بریتانیا به چاپ رسیده است. دکتر سید جواد میری اکنون در پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی مشغول به کار هستند.

را نشان‌دادن؛ یعنی به‌گونه‌ای دارند نشان می‌دهند که اگر همین رویه ادامه داشته باشد، این انتقادهای می‌تواند سویه‌های تخریب هم بگیرد.

بنابراین باید متوجه باشیم که بین مفهوم Critique یا Criticism در ادبیات فلسفی، علمی و علوم انسانی، تمایز بنیادینی وجود دارد.

حالا به بستر ایران یا بستر آکادمیک ایران برگردیم، حقیقت امر این است که به‌نظر می‌آید در بستر آکادمیک ایران بین این دو مرزی وجود ندارد. خود این باعث شده است حداقل درباره کاری که من در این مدت درباره نقد و بازخوانی آثار آقای سید جواد طباطبایی انجام داده‌ام، در بخشی از جامعه فرهیختگان ما که به‌گونه‌ای اهل قلم و اهل تفکر هستند، این شائبه را ایجاد کرده که سید جواد میری به دنبال انتقاد و تخریب آقای طباطبایی است. درحالی‌که واقعیت امر این است اگر ما بتوانیم یک گفتمانی را مطرح یا موضوع تفکر خودمان قرار بدهیم، شأن آن گفتمان و اندیشه را بیشتر می‌کند و از قضا به آن ابعادی وسیع‌تری خواهد داد. بر همین اساس وقتی ما نگاه می‌کنیم که آقای طباطبایی نسبت به شریعتی و نه تنها شریعتی بلکه آیت‌الله منتظری، علامه طباطبایی، احسان نراقی، جلال آل احمد، حمید عنایت و دیگران موضوعاتی را مطرح کرده است. اگر بین نقد و انتقاد تفاوت قائل نباشیم، می‌توانیم این موضوعات یا شیوه‌ها را در یک قالبی بریزیم و این پرسش را مطرح کنیم که آیا دکتر طباطبایی به دنبال تخریب شریعتی یا گفتمان روشنفکری دینی است و به تعبیری سؤال کنیم که آیا دکتر طباطبایی به دنبال انتقاد از آن‌هاست یا به دنبال نقد آن‌ها؟

به‌نظر می‌رسد به دلیل تفاوت‌های بنیادینی که از منظر ایدئولوژیک و از منظر نظام ارزشی

قضا بین نقد و انتقاد تفاوت بنیادینی هست. برای نقد ما مفهوم Critique و برای انتقاد Criticism را به کار می‌بریم؛ یعنی چه؟ یعنی وقتی ما داریم در آلمانی یا سوئدی یا انگلیسی صحبت از Critique می‌کنیم، به دنبال معیار و عیاری هستیم که بر اساس آن عیار و معیار یک گفتمانی را بسنجیم و بعد ببینیم کاستی‌ها، محدودیت‌ها و ظرفیت‌های آن گفتمان چیست و بر اساس آگاهی به دست آمده، در یک منظومه تعریف‌شده مبتنی بر ظرفیت‌ها و محدودیت‌ها یک پله جلوتر برویم. به عبارتی جامعه علمی، جامعه آکادمیک و حتی جامعه انسانی بتواند

شریعتی گفتمان خودش را در قالب ارتباط بین «پراکسیس» و تئوری؛ یعنی حوزه عمل و ایده گره زده بود و خواهناخواه با افکار عمومی و روندهای سیاسی، اجتماعی، فرهنگی جامعه به‌گونه‌های مختلف در هم آمیخته بود

تدریجاً و گام‌به‌گام به سمت درجات بالاتر برود. عقل نمی‌تواند هیچ راه دیگری را پیدا بکند، الا اینکه یک عیاری داشته باشد و بر اساس آن عیار، ظرفیت‌ها و محدودیت‌ها را شناسایی بکند، ولی وقتی می‌گویند انتقاد یا Criticism این به این معناست که یک رگه‌هایی از لحن سلبی ممکن است در آن باشد، مثلاً هنگامی که در زبان فارسی می‌گوییم مردم از حکومت انتقاد کردند، انتقاد کردن یعنی به‌گونه‌ای نارضایتی خود

■ اگر بخواهیم مقایسه‌ای تطبیقی بین اندیشه و افکار دکتر شریعتی و دکتر طباطبایی داشته باشیم، نکات اساسی و برجسته اندیشه‌های این دو متفکر را چه مواردی می‌دانید؟

به نظر من این فرصت مبارکی است که ما بتوانیم در حوزه اندیشه و فضایی آکادمیک، فارغ از جاروجنجال‌های سیاسی و فارغ از زنده‌باد و مرده‌باد و احساس مرید و مرادی بحث‌هایمان را مطرح کنیم، اما پیش از اینکه بخواهیم به اصل پرسش شما ورود پیدا کنم، ابتدا به‌ساکن، یکی دو نکته مفهومی را باز می‌کنم بعد نگرش، نظر و خوانش خودم را از این موضوع مطرح می‌کنم.

ببینید ما دو مفهوم داریم که در زبان فارسی تقریباً به نظر می‌رسد این‌ها را مترادف هم به کار می‌بریم: یکی کلمه نقد است و دیگری کلمه انتقاد. معمولاً این دو کلمه را به‌گونه‌ای استفاده می‌کنیم که هم‌معنی و مترادف‌اند. اغلب از این دو کلمه طوری استفاده می‌شود که این حس را در مخاطب و خواننده، یا جامعه علمی و افکار عمومی ایجاد می‌کند، کسی که دارد نقد انجام می‌دهد و به معنایی انتقاد می‌کند، یعنی دارد تخریب می‌کند؛ یعنی ۱. نقد و انتقاد را مترادف می‌بینند؛ و ۲. مساوی و هم‌معنی با مفهوم تخریب می‌بینند.

یعنی اگر کسی دارد شریعتی را نقد می‌کند بدان معناست که به او انتقاد دارد و انتقاد کردن هم به معنی تخریب است. یا اگر کسی به طباطبایی نقد می‌کند، به معنای انتقاد است و انتقاد هم خروجی‌اش تخریب و بعد از آن بدتر تخطئه فرد است، ولی واقعیت این است که نقد بسیاری از مفاهیم مدرن و معاصر که از طریق زبان انگلیسی، آلمانی، فرانسوی و... وارد ادبیات ذهنی و ادبیات علمی، فلسفی و اجتماعی ما شده است، مجرای برای فهم مدرنیته است. از

نشده است، بلکه اساساً می‌خواهد بنیان‌های متافیزیکی و ایدئولوژیکی که جامعه ایران امروز بر اساس آن ساخته و پرداخته شده را به گونه‌ای مورد بازخواست قرار بدهد. بعضاً هم حمله‌های تندی می‌کند که دیگر از دایره نقد خارج و وارد دایره انتقاد می‌شود و حتی بعضی موارد تخریب و تخطئه هم می‌شود.

پرسشی که شما مطرح کردید و فکر می‌کنم پرسش خوبی است، این است که آیا اساساً زمینه‌هایی مشترکی می‌توانیم در این دو اندیشمند ببینیم؛ یعنی آیا در گفتمان شریعتی و طباطبایی نقاط مشترک و نقاط هم‌گرایی‌های هم وجود دارد؟ من فکر می‌کنم یکی از موضوعاتی که هر دو متفکر به آن پرداخته‌اند و البته پاسخ‌ها و روش‌های متفاوتی هم داشته‌اند، مسئله ایران است.

اینکه ما ایران را چگونه مفهوم‌سازی کنیم. این مفهوم‌سازی و فهم تاریخی از ایران نه فقط به‌مثابه یک موضوع تاریخی است. مثلاً درباره تاریخ سلجوقیان صحبت نمی‌کنیم. مسئله تاریخی ما این نیست که در هزار سال پیش چه اتفاقی افتاده یا خاستگاه سلجوقیان چه بوده است. بلکه آن‌ها به تاریخ می‌نگرند و ایران را در بستر تاریخ مفهوم‌سازی می‌کنند تا بتوانند آینده ایران را در عالم معاصر متصور شوند، مفهوم‌سازی می‌کنند تا بگویند چه راهی یا چه آینده‌ای برای ایران مطلوب‌تر است. عین همین تمایز را بین استاد مطهری و پورداوود می‌بینیم که هر دو دارند درباره ایران فکر می‌کنند، به ایران می‌اندیشند و ایران را موضوع تفکر خودشان قرار داده‌اند، از دل اندیشه مطهری خدمات متقابل ایران و اسلام بیرون می‌آید. اساساً مطهری تمام تلاش خود را می‌کند که بگوید ایران باید مسیرش را از غرب و اروپا جدا کند و به سمت غرب نگاه نکند. باید یک راه و روش دیگری را ابداع کند. ولی تلاش پورداوود که مطالعات زبان‌شناسی، اسطوره‌شناسی و مطالعات تطبیقی خودش را در باب ریشه‌های اتیمولوژیک زبان‌های ایرانی و هندواروپایی انجام می‌دهد که صرفاً یکسری مطالعات زبان‌شناختی نیست، بلکه این مطالعات را می‌خواهد در خدمت این واقعیت قرار بدهد که ایران اگر می‌خواهد آینده‌ای برای خودش متصور شود باید خودش را از جهان اسلام و از جهان عرب جدا بکند و تاریخ خودش را به تاریخ اروپا و غرب گره بزند. در اینجا باز می‌بینیم تمایزی بین این شیوه از تفکر

جلال آل احمد یک اثر ادبی به‌نظر می‌آید، ولی در واقع امر این است که این اثر فقط یک اثر ادبی نیست، در لابه‌لای آن می‌توانیم

مفهوم ایران در طول تاریخ، خودش را بازسازی کرده است و برای اینکه از وضعیت موجود خلاص شود باید به‌گونه بسیار جدی و بنیادین از این دین خوبی فاصله بگیرد

اشارات بسیار روشنی ببینیم که جلال آل احمد می‌گوید این دینی که فقط به مسائل اخروی می‌پردازد، دین نیست، دین وقتی دین است که بتواند در وسط معادلات اجتماعی و مناسبات سیاسی نقش آفرینی بکند. این عین کلامش را هم اینجا می‌آورم. از زبان یکی از طلاب بیان می‌کند: «تمام مساجد شده بیغوله، همه منبرها خالی مانده، فردا جواب پیغمبر را چه می‌دهیم. میرزا اسدالله که یکی از خرک خرهاست در این داستان، می‌گوید: این دیگر از عهده ما خارج است. بعدش هم تا موقعی که شما به گوشه مدرسه قناعت کرده‌اید، چه انتظاری دارید که مردم بیایند به حرفتان گوش بدهند؟» یعنی اگر می‌خواهید مردم به حرفتان گوش بدهند، باید بیایید وسط جامعه؛ یعنی به‌گونه‌ای ما می‌توانیم بذرهای اسلام سیاسی یا اسلامی که داعیه مدیریت، نه فقط مدیریت معنوی بلکه مدیریت اجتماعی و سیاسی را دارد می‌توانیم هم در گفتمان جلال آل احمد، هم در گفتمان طالقانی و هم در گفتمان شریعتی ببینیم؛ به عبارت دیگر خود این تمایزها و تفاوت‌های ایدئولوژیکی و نظام‌های ارزشی باعث می‌شود که ما می‌بینیم یک جاهایی، وقتی آقای طباطبایی صحبت می‌کند یا به شریعتی ارجاع می‌دهد، ارجاعش فقط یک ارجاع آکادمیک نیست. نمی‌خواهد فقط بگوید که شریعتی مفهوم مدرنیته را خوب نفهمیده یا تمایزی بین مدرنیسم یا مدرنیسم و مدرنیته قائل

بین گفتمان ایران‌شهری آقای طباطبایی و گفتمان روشنفکری دینی یا بگویم روشنفکری انتقادی که در منظومه فکری شریعتی وجود دارد، در اغلب اوقات مرز بین نقد و انتقاد با هم دیگر خلط می‌شود. چرا؟ چون شریعتی فقط به دنبال این نبود که یک گفتمان آکادمیک ایجاد کند و بیاید و بگوید به‌عنوان مثال نظر من درباره «وبر» این است و بعد نظر من درباره «مارکس» این است و بعد آثارش در آکادمی بررسی شود و بعد به نتایج برسند، بعد آن نتایج ممکن است اشتباه یا درست باشد. می‌شود گفت شریعتی گفتمان خودش را در قالب ارتباط بین «پراکسیس» و «تئوری»؛ یعنی حوزه عمل و ایده گره زده بود و خواهناخواه با افکار عمومی و روندهای سیاسی، اجتماعی، فرهنگی جامعه به‌گونه‌های مختلف در هم آمیخته بود. نظریات، رویکردها، ایده‌ها و گرایش‌های دکتر شریعتی، گرایش‌های صرفاً آکادمیک نبود، بلکه به تغییر و تحولات بنیادین در این کشور و حتی در کشورهای دیگر منجر شد. حتی جریان‌های متفاوتی در اندونزی و مالزی و ترکیه و کشورهای متفاوت تولید کرد که این جریان‌ها به جریان‌های اسلام‌گرایی معروف است. حالا این اسلام‌گرایی خودش در شریعتی از چه نوع است، آن را بعداً می‌توانیم بحث کنیم.

به همین دلیل وقتی سید جواد طباطبایی درباره شریعتی صحبت می‌کند مجبور است نه تنها گفتمان اندیشه‌ای وی، بلکه پژواک‌ها و انعکاس‌های سیاسی آن را که نیز به‌گونه‌ای در جامعه ما متبلور شده نقد بکند؛ یعنی یکی انقلاب اسلامی؛ و دیگری حکومت یا جمهوری اسلامی. برخی معتقدند اصلاً رابطه‌ای بین شریعتی و جمهوری اسلامی وجود ندارد. من با این دیدگاه مقداری مشکل دارم، مثلاً می‌گویم رویه حکومت چیست؟ آیا می‌شود نعل‌به‌نعل رویه عملی حکومت را به‌گونه‌ای به شریعتی نسبت داد. من فکر می‌کنم، این حرف کودکانه‌ای است، بالاخره حکومت سازوکار خودش را دارد، ولی اینکه ایده جمهوری اسلامی و ایده اینکه دین به‌مثابه یک موضوع، فقط در مسائل اخروی با ما کار نداشته باشد، بلکه به‌مثابه یک پارادایم در وسط و میانه مدیریت جامعه باشد به‌راحتی می‌شود این را ریشه‌یابی کرد. نه تنها در شریعتی، بلکه در جلال آل احمد هم می‌شود این را دید. کتاب نون و القلم

درآمیخته شده، اصلاح کنیم؟ اینجاست که مفهوم اصلاح دینی یا همان نهضت اصلاح دینی یا احیای دینی مطرح می‌شود.

**برای اینکه ما بتوانیم
یک اثر را در یک سنت
فکری ببینیم نیاز به
خوانش آن داریم.
خوانش یعنی اینکه
ما اثر را در قالب یا
چارچوب یک سنت
فکری، فلسفی،
اجتماعی یا علمی
ببینیم. باید بتوانیم آثار
شریعتی و طباطبایی
را در چنین چارچوبی
مفهوم‌سازی کنیم**

حالا اینجا با رویکرد شریعتی با طباطبایی به صورت بنیادین و با مفاهیم مختلف متفاوت می‌شود.

طباطبایی هم اساساً درباره ایران می‌اندیشد، ولی به گونه‌ای ایران را متمایز از جهان اسلام یا متمایز از جهان عربی و جهان ترکی می‌داند و می‌گوید اصلاً ما مفهومی به نام مفهوم ایران داریم. این مفهوم ایران در طول تاریخ، خودش را بازسازی کرده است و برای اینکه از وضعیت موجود خلاص شود باید به گونه بسیار جدی و بنیادین از این دین‌خویی فاصله بگیرد. از این دین‌خویی فاصله گرفتن یعنی چه؟ در کتاب‌های مختلف این مطلب را مطرح کرده است، به عنوان مثال در کتاب خواجه نظام‌الملک این را به صراحت بیان کرده است که دو نحله، یا دو رویکرد عمده و تمدنی در جهان اسلام وجود داشته است: یکی شریعت‌نامه‌نویسی؛ و دیگری سیاست‌نامه‌نویسی.

این شریعت‌نامه‌نویسی به انحاء مختلف در جهان عرب بسط پیدا کرده و اساساً ما اگر بخواهیم، بنیادگرایی، داعش، طالبان و خلیفه‌گری و احیای خلافت را بفهمیم، باید در سنت شریعت‌نامه‌نویسی آن را مدنظر قرار دهیم. اتفاقاً نکته مهمی را می‌خواهد بگوید و آن این است که اساساً در سنت شریعت‌نامه‌نویسی چیزی که اصل است، ملک نیست، بلکه شریعت است. ولی در سنت سیاست‌نامه‌نویسی آن چیزی که اصل است ملک است. شرع و شریعت باید در دایره

ملک خودش را تعریف و بازتعریف کند و از قضا به صورتی تلویحی هم معتقد است که ولایت فقیه به مثابه یک تز برخلاف روند تمدنی ایران است، اما برخلاف روند تمدنی جهان اسلام نیست، به این اعتبار می‌توان گفت ولایت فقیه در جهان اسلام عقبه بسیار بنیادینی دارد؛ سنت شریعت‌نامه‌نویسی در ایران، حتی در دوره اسلامی‌اش در این ۱۴۰۰ سال، قدرت بنیادین و تمدن‌سازی نداشته است؛ بنابراین، هر حرکتی در ایران اگر بخواهد در مقام حاکمیت تداوم داشته باشد، اولاً باید ذیل جریان تمدنی ایران یا ایده ایران‌شهری باشد و ثانیاً، باید در ذیل سیاست‌نامه‌نویسی خودش را تعریف کند؛ یعنی چه؟ یعنی به گونه‌ای ملک را اساس قرار دهد و دین یا شریعت را بر اساس مقتضیات ملک تعریف کند.

البته آقای طباطبایی یک ایده بنیادین دیگری هم دارد که اینجا اساساً با شریعتی زاویه بسیار بنیادینی پیدا می‌کند و آن ایده شاهی-آرمانی است؛ ایده شاهی-آرمانی به گونه‌ای است که می‌گوید مقتضیات تمدنی ما پس از ورود اسلام باعث شده است ما نتوانیم آن ایده شاهی-آرمانی را به گونه‌ای بازسازی کنیم. از منظر آقای طباطبایی شاید بیشترین تلاش را خواجه نظام‌الملک کرده است، ولی او هم متوجه شد که یک گسست تمدنی در ایده شاهی-آرمانی پیدا شده است و اساساً ما نتوانسته‌ایم و نمی‌توانیم تا آینده بسیار نامعلوم، ایده شاهی-آرمانی را احیا کنیم و یک تداوم فرهنگی برپا کنیم؛ بنابراین، مطمئن‌ترین راه این است که ما آن سنت سیاست‌نامه‌نویسی یا آن سنتی را احیا کنیم که ملک را اساس قرار می‌دهد و شریعت را در دایره ملک تعریف می‌کند. ما اینجا می‌بینیم که اساساً رویکردهای شریعتی و طباطبایی از همدیگر بسیار متفاوت می‌شود. نکته دیگری که من فکر می‌کنم بسیار مهم است، این است که وقتی می‌خواهیم به عنوان مثال طباطبایی و شریعتی را مطالعه کنیم، باید پرسش بنیادینی را مطرح کنیم که این‌ها در کدام سنت حرف می‌زنند. صرف اینکه هر دو ایرانی‌اند یا صرف اینکه هر دو درباره ایران سخن می‌گویند، هر دو در فرانسه تحصیل کرده‌اند و هر دو ذیل ایران شیعی صحبت می‌کنند، آیا این دو را واجد این شرایط می‌کند که هر دو را در یک سنت قرار دهیم؟ خیر! من فکر می‌کنم سنت‌های

در مطهری و آن شیوه از تفکر در پورداوود وجود دارد و رویکردهای متفاوتی را نسبت به ایران نشان می‌دهد. درباره شریعتی و طباطبایی هم ما این را می‌بینیم؛ یعنی می‌بینیم که شریعتی به انحاء مختلف تلاش می‌کند تا مفهوم «امت» را ابداع کند. درست است ریشه این مفهوم در قرآن هست، ولی به گونه‌ای که شریعتی بازخوانی می‌کند این مفهوم فقط یک مفهوم تئولوژیکال نیست. یک مفهوم فقط دینی متعلق باور نیست، بلکه یک مفهومی است که حالا از قرآن و ادبیات دینی گرفته شده، ولی واسازی شده و مبتنی بر این است که شریعتی معتقد است ما یک حوزه تمدنی داریم. این حوزه تمدنی در طول این ۱۴ یا ۱۵ قرن یک پیوست فرهنگی پیدا کرده است و نام این پیوست فرهنگی را «امت» می‌گذارد. برای فهم و تعمیق این پیوست فرهنگی، که حالا او معتقد است استعمار و استثمار، حتی استعمار و بعد استبداد باعث شده که این مجموعه فرهنگی یا این امت نتواند خودش را در جهان معاصر بازسازی کند. برای اینکه بفهمیم چه عوامل و موانعی باعث شده که این حوزه تمدنی یا امت نتواند خودش را بازسازی بکند، شریعتی می‌آید خودش را در نحله یا در سنتی قرار می‌دهد که می‌گوید در این سنت سید جمال‌الدین اسدآبادی و اقبال لاهوری قرار دارد. من خودم را در این سنت می‌بینیم. آن سنت چیست؟ سنت اصلاح‌گری دینی است. می‌گوید این جامعه یا این تاریخ، اگر تاریخش مانند تاریخ یونان یا روم بود ما نیاز نداشتیم این قدر درباره دین حرف بزنیم. ولی تاریخ این مردم، تاریخ این امت، به انحاء مختلف با مفهوم دین و دین‌خویی امتزاج پیدا کرده است. این دین خودش توانسته است در یک دوره‌ای باعث دینامیزم اجتماعی و دینامیزم مدنیت و موتور محرکه تمدن‌سازی شود. اکنون باید ببینیم چرا دینی که تمدن‌ساز، مدنیت‌ساز و جهان‌گشا بود و رویش به جهان و این جهانی بود، به یک دینی تبدیل شده است که این جهانی نیست و کاملاً رنگ و بویی متصوفانه گنوستیک (Gonostici) پیدا کرده و آن جهانی شده است. می‌شود گفت بسیاری از رگه‌هایی مسیحیت کاتولیک و رهبانیت را در خودش گرفته و اساساً باعث جمود اجتماعی شده است.

اکنون چگونه می‌توانیم این قدرت متحرکه را که مردم به صورت عمیق هویتشان با آن

طبباطبایی جدا می‌شود. نکته مهم دیگری که باز اینجا می‌بینیم قرائت شریعتی از تشیع است. او می‌آید و مدل‌سازی می‌کند و در این مدل‌سازی از دو مفهوم تشیع علوی و تشیع صفوی صحبت می‌کند. او برآمدن تشیع صفوی و اساساً از حالت نهضت درآمدن و تبدیل به نهاد و حاکمیت و حکومت و سلطنت و غیره شدن را نقطه عطفی برای تقلیل و به قهقرا رفتن ایده‌آل‌های شیعی می‌بیند. درحالی‌که در قرائت آقای طبباطبایی، صفویه و استقرار صفویه باعث می‌شود که دوباره ایران به مرزهای هویت باستانی خودش یا هویت ساسانی نزدیک‌تر می‌شود و اساساً دوباره ایران هویت نوینی پیدا می‌کند؛ البته این هویت نوین دچار یکسری انحطاط‌ها و زوال‌هایی شده که این را آقای طبباطبایی در کتاب زوال اندیشه سیاسی مطرح می‌کند.

اگر بخواهم مجموعه حرف‌هایی خودم را تا پرسش بعدی شما جمع‌بندی کنم، این است که تفاوت‌های رویکردها یا تفاوت‌های سنت‌هایی که بین این دو اندیشمند وجود دارد باعث شده است که نوع نگاه و شیوه مفهوم‌سازی‌شان از ایران بسیار متفاوت باشد؛ یعنی اگر از منظر طبباطبایی به ایران نگاه کنیم، مناسبات اجتماعی، سیاسی و فرهنگی و مناسبات منطقه‌ای و بین‌المللی ما به‌گونه دیگری پی‌ریزی خواهد شد و اگر با نگاه شریعتی به ایران بنگریم چشم‌انداز دیگری را خواهیم دید.

■ از آنجا که هر دو متفکر با اندیشه‌های جدید آشنایی داشتند، آیا هریک یا هر دو بر سنت مکتب خاصی می‌اندیشند؟

نکته‌ای که باید درباره مقایسه بین شریعتی و طبباطبایی به آن توجه کرد، این است که باید دید نقطه ثقل و دال مرکزی هریک از این دو چیست. آیا می‌توان گفت دال مرکزی طبباطبایی و شریعتی خیلی به هم نزدیک است؟ به‌نظر می‌آید این‌طور نیست. بگذارید ساده‌تر، روشن‌تر و صریح‌تر بگویم. شریعتی دال مرکزی‌اش انسان است. اساساً وقتی شریعتی درباره قرآن حرف می‌زند، «انسان را مدنظر دارد» و انسان، شرقی و غربی و ایرانی، عربی و ترکی نیست. انسان است. البته این بدان معنا نیست که او انسان را در حالت عرضی‌اش، یا در حالت‌های اجتماعی، سیاسی و فرهنگی‌اش درک

اگر از منظر طبباطبایی به ایران نگاه کنیم، مناسبات اجتماعی، سیاسی و فرهنگی و مناسبات منطقه‌ای و بین‌المللی ما به‌گونه دیگری پی‌ریزی خواهد شد و اگر با نگاه شریعتی به ایران بنگریم چشم‌انداز دیگری را خواهیم دید

طبباطبایی و شریعتی ببینیم. البته جاهایی به‌نظر می‌رسد قرابت‌هایی نیز پیدا می‌کنند. مثلاً کربن با لویی ماسینیون هم ارتباط تنگاتنگی دارد. نگاه شریعتی به عرفان به‌نظر می‌آید متأثر از لویی ماسینیون است؛ و آن نگاه به‌انحاء مختلف در کربن دیده می‌شود و تأثیرش روی آقای طبباطبایی هم به‌وضوح دیده می‌شود. فقط اینجا یک نکته‌ای پیش می‌آید: اینکه وقتی مرحوم شریعتی از تشیع صحبت می‌کند، آن را به یک امر ایرانی تقلیل نمی‌دهد، اما طبباطبایی تحت تأثیر گفتمان کربن، تشیع را به یک امر ایرانی تقلیل می‌دهد و معتقد است که چون این یک امر ایرانی است، به همین دلیل به بازسازی هویت ما در برابر جهان عربی، جهان تسنن، جهان ترکی و جهان‌های دیگر کمک می‌کند.

اما شریعتی از نگاهی که به عرفان و حکمت ایرانی دارد به این نتیجه‌گیری نمی‌رسد. او می‌گوید که ساختارهای سیاسی، اقتصادی یا وضعیت‌های ورود استعمار از قرن ۱۷ - ۱۶ به جهان اسلام و اساساً به منطقه ما، باعث چه مشکلاتی بین جهان تسنن و جهان تشیع و اساساً بین ایران و عثمانی می‌شود. این دعوای ایران و عثمانی را به امر ایرانی در برابر امر ترکی، یا امر سنی و شیعی تقلیل نمی‌دهد. او می‌گوید از قضا یک «Political Economi» (اقتصاد سیاسی) آنجا بوده که با فهم این اقتصاد سیاسی باید ببینیم چه پیامدهایی ایجاد کرده و این جنگ‌های خانمان‌سوز که بین ملل مختلف در جهان اسلام رخ داده بعداً چه تأثیری بر انحطاط تمدن اسلامی و اساساً مستعمره شدن جهان اسلام و تکه‌تکه شدن آن داشته است؟ اینجا می‌بینیم، اساساً راه شریعتی و

فکری این دو به صورت‌های بنیادینی با هم تفاوت دارند.

اینجا دو نکته را باید بگویم: نکته اول اینکه باید بین مفهوم خواندن و مفهوم خوانش تمایز قائل شویم. یکی از مشکلاتی که در ایران در عالم آکادمیک داریم این است که شما زمانی یک کتاب را می‌گیرید و این کتاب را مانند یک روزنامه شروع به خواندن می‌کنید، مانند معلمی که نکات مهمی را گفته و نکاتی را هم گفته که ممکن است شما خوب یا متوجه نشده باشید یا اساساً با آن‌ها موافق نباشید شما به این کتاب یا اثر فی‌نفسه به نحوی نگاه می‌کنید که گویا این کتاب یک مسئله مفرد و بی‌نظیری است و اثری است بدون اینکه هیچ ربطی به هیچ‌جا داشته باشد. اساساً در عالم تفکر، اندیشه به این نحو شکل نمی‌گیرد. اندیشه‌ها در بستر سنت‌های فکری شکل می‌گیرند. برای اینکه ما بتوانیم یک اثر را در یک سنت فکری ببینیم نیاز به خوانش آن داریم. خوانش یعنی اینکه ما اثر را در قالب یا چارچوب یک سنت فکری، فلسفی، اجتماعی یا علمی ببینیم. باید بتوانیم آثار شریعتی و طبباطبایی را در چنین چارچوبی مفهوم‌سازی کنیم. اگر بخواهم خیلی مجمل بگویم، شریعتی در سنت پسااستعماری قرار می‌گیرد. آقای طبباطبایی اساساً در سنت پسااستعماری قرار نمی‌گیرد. با این حال با بسیاری از نحله‌های پسااستعماری یا مدرن و این‌گونه رویکردها یک زاویه جدی دارد. دکتر طبباطبایی سعی می‌کند و این‌گونه می‌نمایند که در قالب سنت فلسفی «هگلی» با قرائتی که مبتنی بر خوانش «الکساندر کوجیف» است صحبت می‌کند. الکساندر کوجیف یک فیلسوف روسی و از مهاجرین روسی ساکن فرانسه است. او با یک خوانش انتقادی خاص خودش هگل را می‌خوانده است. آقای طبباطبایی حداقل چنان‌که از نوشته‌هایش برمی‌آید، تلاش دارد تا در این قالب ببیند. از سویی هم نگرشی در آثارش وجود دارد که به‌نظر می‌آید تمایل شدیدی به خوانش «کربنی» از معنویت، دین و حتی تشیع دارد. یک جاهایی هم این را نشان می‌دهد. یک تأثیر ژرفی هم از برخی از قرائت‌های اورینتالیستی، مشخصاً نگاه ریچارد فرای «Recharad Fry» دارد که نگاهش در مفهوم ایران متأثر از اوست. مجموعه این‌ها باعث می‌شود که ما از منظر سنت فکری هم تمایزت بنیادینی بین

خرد ایرانی در امتزاج با عقل هلنی توانسته است حرکت‌هایی را انجام دهد. از این‌روست که ایران هنوز به‌مثابه یک امر مشخص یا یک امر خاص توانسته با تمامی این زوال‌ها خودش را بازسازی کند ولی هر جا اسلام یا شریعت ورود پیدا کرده، این باعث زوال شده است.

ولی در این‌سو می‌بینیم اساساً در نگاه شریعتی، اصلاً شاید بتوان گفت شریعتی در همان نگاهی که اقبال و حتی علامه محمدرضا حکیمی هم دارد و به‌گونه‌ای در آثار استاد محمدتقی شریعتی هم دیده می‌شود، زمانی زوال شروع می‌شود که این عقل یا عقلانیت قرآنی و اسلامی با عقل ارسطویی پیوند می‌خورد؛ یعنی زمانی که عقل، منطق و شیوه ارسطویی و به‌طور کلی عقل هلنی - مشخصاً از دوران و عصر ترجمه، کمی پیش‌تر یا پس‌تر از آن - وارد اسلام می‌شود عقل هلنی باعث می‌شود آن عقلانیتی را که در قرآن وجود دارد - و اساساً ایمان، حرکت و پویایی را ایجاد می‌کند و قدرت تدبیر به سوژه مسلمان داده بود - خفه کند. اساساً در قالب عقل ارسطویی، ما دچار نوعی انحطاط می‌شویم. در اینجا می‌بینیم باز هم دو شیوه متفاوت برخورد یا خوانش با سیر تحولات دنیای اسلام از داخل این دو نگاه می‌آید. عقل ارسطویی یا خرد هلنی، عقل هلنی و خرد ایرانی را منشأ بالندگی می‌داند و هر جا این عقل تضعیف شده، اساساً حیات و پویایی و نشاط و شادابی از بین رفته است. شریعتی اما درست برعکس می‌گوید. اگر می‌خواهیم دوباره به زلال آن عقلانیت قرآنی برسیم باید از سیطره تفکر و عقلانیت ارسطویی (Aristoterintradition) خودمان را نجات دهیم. از همین منظر است که به‌نظر می‌آید در برخی اوقات با زبان تند و حتی ناسزا با فلاسفه هجمه می‌کند. نه اینکه با فلاسفه مشکل داشته باشد یا از فیلسوفان بدش بیاید.

اینجا یک پرسش عمیق‌تری پیش می‌آید و آن نقطه تمایز شریعتی و طباطبایی است: اساساً نوع نگاه ما به عقلانیت چیست؟ در نگاه آقای طباطبایی این حس ایجاد می‌شود - من نمی‌گویم طباطبایی کاملاً این را می‌گوید. باید خودش در آثارش، یا در سخنرانی‌اش یا در مقاله‌ای این را روشن بکند - که اساساً او معتقد است تنها شیوه عقلانیت عقل هلنی است که این عقل هلنی امروز به‌گونه‌ای خود

وقتی مسئله استعمار، استثمار، استبداد و استحمار را مطرح می‌کند یا تثلیث «زر و زور و تزویر» را مطرح می‌کند تمام حرفش این است که چه عواملی باعث می‌شود انسان به «خودبیگانگی» برسد یا دچار از خودبیگانگی یا «الینه» شود

که امروز ما نه‌تنها دچار یک زوال اندیشه شدیم، بلکه اکنون نشستیم و داریم این وضعیت منحط خودمان را نظاره می‌کنیم. در نگاه طباطبایی جایی هم که آثاری از عقلانیت وجود دارد، زمانی است که این خرد ایرانی، به‌گونه‌ای با عقل «هلنی» پیوند می‌خورد و بارقه‌هایی از امید در آن دمیده می‌شود و این بارقه‌های امید را می‌توانیم ببینیم. آن خرد ایرانی را هم مبتنی بر مثلاً شریعت محمدی و مبتنی بر نگاه ائمه شیعه و عقل شیعی نمی‌بیند. بلکه برخاسته از خرد ایرانی و آن‌گونه که فردوسی آن را معرفی کرده می‌بیند و این‌گونه است که فردوسی را فقط یک کتاب شعر نمی‌بیند. فردوسی تنها مجموعه اشعار نیست، بلکه او را گنجینه‌ای و دفینه‌ای می‌بیند که خرد ایرانی در لابه‌لای آن پنهان شده و آثاری و رگه‌هایی و پژواکی از دوران پیش از اسلام دارد. یا آن ایده شاهی‌آرامی را به منصفه ظهور رسانده و این

نمی‌کند، یا ادوار تاریخی را نمی‌فهمد، بلکه به این معناست که دال مرکزی و اساسی تفکر شریعتی انسان است. او می‌خواهد ببیند چه عواملی باعث می‌شود این انسان از خودآگاهی خودش فاصله بگیرد. وقتی مسئله استعمار، استثمار، استبداد و استحمار را مطرح می‌کند یا تثلیث «زر و زور و تزویر» را مطرح می‌کند تمام حرفش این است که چه عواملی باعث می‌شود انسان به «خودبیگانگی» برسد یا دچار از خودبیگانگی یا «الینه» شود. ولی وقتی به گفتمان آقای طباطبایی نگاه می‌کنیم، اساساً این دغدغه را نمی‌بینیم. طباطبایی حداقل در آثارش (اینکه در خلوتش، ایشان چگونه است، من نمی‌دانم) دغدغه انسان را نمی‌بینیم. اساساً نزدیک‌ترین بحث‌هایی که درباره انسان دارد انسان ایرانی است؛ یعنی به‌نظر می‌رسد به دنبال بازسازی سوژه ایرانی است. حتی این سوژه ایرانی، زبانش زبان خاصی است. دینش، دین خاصی و تاریخش، تاریخ خاصی است؛ یعنی به دنبال روشن کردن و تبیین کردن این امر خاص است. چیزی که به آن می‌گوید امر ایرانی. در جای‌جای نوشته‌های طباطبایی شواهدی پیدا می‌کنیم که نسبت به ظهور اسلام در تمدن جهانی یا حداقل ورود اسلام به جهان ایرانی نگاه مثبتی ندارد؛ یعنی این احساس را به خواننده می‌دهد که ورود اسلام به جهان ایرانی باعث یک گسست بنیادینی می‌شود و این گسست از قضا فاصله ما را با عقلانیت بسیار بسیار بیشتر کرده و این گسل‌ها چنان در ذهن و جان و تاریخ ایرانی ریشه دوانده‌اند



مناسبات اجتماعی و اقتصادی‌اش بشناسید، باید تاریخ غربی را بشناسید و از آن مهم‌تر باید تاریخ اسطوره هلنی را بشناسید. در تاریخ اسطوره هلنی خدا رقیب انسان است. در حالی در تاریخ اسلامی خدا رقیب انسان نیست. کسانی که با هم رقیب‌اند انسان و شیطان‌اند و بعد در درون انسان است که این مبارزه بین انسان و شیطان ایجاد می‌شود؛ خدا رقیب انسان نیست. خدا نمی‌خواهد مانند زئوس یا تئوس یا پرومتوس در برابر انسان با همدیگر رقابت کنند. در میتولوژی اسلامی یا در داستان خلقت که شریعتی هم بیان می‌کند اصلاً چنین رقابتی وجود ندارد. اینجا هم می‌بینیم که تفاوت‌های بنیادینی بین این دو دیده می‌شود.

■ برخی آرای این دو متفکر را در نسبت با ایدئولوژی می‌دانند، نظر شما چیست؟ به‌عنوان مثال آیا بین اندیشه‌های دکتر شریعتی با ایدئولوژی یا دکتر طباطبایی با ناسیونالیسم نسبتی وجود دارد؟

اول باید دید ایدئولوژی به چه معناست؛ حداقل ۴۰ تا ۴۳ تعریف از ایدئولوژی وجود دارد. خیلی راحت می‌توان در ادبیات علوم انسانی آن‌ها را رصد و احصاء کرد؛ مثلاً ایدئولوژی از نگاه آلتوسر، مارکس، اریک فروم، هورکهایمر یا دورکیم چیست؟ شریعتی هم در گفتارانش از مفهوم ایدئولوژی به‌انحاء مختلف استفاده کرده. یک جاهایی حتی آمده و تبیینش کرده، حتی بین ایدئولوژی و جهان‌بینی تمایز قائل شده و برخی نیز مانند دکتر سروش معتقدند که شریعتی دین را ایدئولوژیزه کرده است. کسانی هم که خود را نوشریعتی خطاب می‌کنند معتقدند که این‌گونه نیست. چرا؟ برای اینکه اساساً مفهوم ایدئولوژی در نگاه شریعتی آن چیزی نیست که دکتر سروش یا منتقدان شریعتی می‌گویند. حتی برخی این‌گونه استدلال می‌کنند که خود مفهوم ایدئولوژی یک رشته یا گفتمانی بوده که پس از انقلاب فرانسه تأسیس می‌شود و بعدها به محاق می‌رود و آن این بوده که اساساً بیابند بر روی ایده‌های بسیار کلیدی و بنیادین یک شناختی پیدا کنند که باعث تغییر و تحولات اجتماعی و تاریخی و فرهنگی و تمدنی می‌شود، ولی ایدئولوژی امروز به این مفهوم دیگر کاربرد ندارد و اساساً ایدئولوژی در ذیل نگاه‌های مارکسیستی، لنینیستی

در جای‌جای نوشته‌های طباطبایی شواهدی پیدا می‌کنیم که نسبت به ظهور اسلام در تمدن جهانی یا حداقل ورود اسلام به جهان ایرانی نگاه مثبتی ندارد؛ یعنی این احساس را به خواننده می‌دهد که ورود اسلام به جهان ایرانی باعث یک گسست بنیادینی می‌شود

آسیا هم انجام دهید. او خود مفهوم تجدد را مورد نقادی قرار می‌دهد. اتفاقاً امروز اینجا با شریعتی بیشتر موافقم تا آقای طباطبایی. چون امروز مفهوم Moltyplemornity یا مدرنیته‌های متنوع یک اصل بدیهی است که در نظریه‌های فلسفی، جامعه‌شناختی و نظریه‌های اجتماعی مطرح شده است. اساساً هم امکان ندارد آن‌گونه که به‌عنوان مثال یک سوئدی که Loterian بوده، پروتستان بوده، تاریخ مسیحی داشته، متفاوت از ما بوده است و وضعیت جغرافیایی‌اش به‌گونه‌ای دیگر بوده، همان تجدد را شما بتوانید در ایران پیاده کنید؛ اساساً جنگ بین تجدد و سنت از اینجا در ایران شروع شده است که سنت‌گرایان به‌گونه‌ای می‌خواهند بگویند باید تجدد را نفی مطلق کرد. متجددین هم می‌خواستند به‌طور بنیادین سنت را نفی کنند. در این بین راه‌های بدیع و دیگری ایجاد شده است. خود طباطبایی ضد سنت نیست. ضد تجدد هم نیست. یا تجددگرا به آن معنایی نیست که بگوید باید سنت را حذف کنیم، بلکه با قرائت ویژه‌ای، شکاف بین سنت و تجدد را مطرح کرده و شریعتی هم به همان‌گونه مطرح کرده، ولی راه‌هایشان با هم متفاوت است. اساساً می‌شود به‌صورت اجمال این‌گونه گفت که نوع نگاهشان به عقل هلنی خیلی با هم متفاوت است و آقای طباطبایی هیچ اصلاتی برای عقل قرآنی یا عقل اسلامی یا عقل شیعی قائل نیست. ولی شریعتی در کنار عقل هلنی به این عقلانیت و به این عقل قائل است و حتی معتقد است که عقل هلنی در نوع نگاهش به خدا و اسطوره‌ها باعث شده که شیوه متفاوتی از انسان متولد شود. شما اگر می‌خواهید انسان را بشناسید، نمی‌توانید فقط بر اساس

را در عقل Euro Centric یا عقل غربی، اروپایی یا عقل فرنگی خودش را به منصفه ظهور رسانده و جهان را تحت سیطره و تسخیر خود قرار داده است. عقلانیت دیگری نداریم یا آن مفهوم تنوع یا تکثر عقلانیت‌ها را قبول ندارد و از دل این نگاه این برداشت می‌شود که اساساً ما وقتی داریم از مفهوم تجدد صحبت می‌کنیم دیگر نمی‌توانیم از Moityplemodernism یا مدرنیته‌های متنوع یا تجدد‌های متکثر صحبت بکنیم. خیر، ما فقط یک‌جور تجدد داریم و آن تجدد را باید در قالب یک خرد ایرانی بریزیم و این کاری است که آقای طباطبایی دارد انجام می‌دهد. ولی در تجدد دخل و تصرف نمی‌کند. می‌گوید تجدد این‌گونه نیست که نؤمن ببعض و نکفر ببعض باشد، نمی‌شود جایی را قبول داشته باشیم و جایی دیگر را نه. تجدد همین است که هست. در آمریکا و اروپا و ژاپن هم همین است. ولی باید در قالب تاریخت آن موضع و سوژه خاص، مثلاً ایرانی ریخته شود. در نگاه شریعتی ما اساساً در یک چشم‌انداز دیگری می‌افتیم و آن چشم‌انداز این است که:

۱. اولاً وقتی از عقلانیت (Rationality) یا حتی خرد یا عقل یاد می‌کنیم، باید بدانیم یک نوع عقل نداریم. عقل هلنی، عقل چینی یا عقل هندی داریم، بعد عقلانیت اسلامی هم داریم. این عقلانیت اسلامی از قضا تحت سیطره عقلانیت هلنی از بازسازی خویش باز مانده است. کار من شریعتی، من نظریه‌پرداز نقاد این است که این سنت را پیرایش کنم تا بتوانم آن هسته اصلی یا آنچه را به آن اسلام حقیقی می‌گویند آن را از دست اسلام تاریخی نجات دهم. وقتی اسلام حقیقی را از دست اسلام تاریخی نجات دادم آنجاست که وقتی با تجدد هم مواجه می‌شوم، می‌توانم تجدد را حتی در حوزه تأسیسش، مورد دخل و تصرف قرار دهم. من نباید تقلید کنم. به همین دلیل وقتی روشنفکران را خطاب قرار می‌دهم می‌گویند چه اصراری است که دوباره از آفریقا یا آسیا هم امریکای دیگری بسازیم. برای اینکه اروپایی‌ها وقتی رفتند امریکا دوباره همان چیزی را که در اروپا داشتند، در آنجا بازسازی کردند و جهان تغییر نکرد، بلکه مناسبات جهانی دوباره بر مدار استعمار و استثمار قرار گرفت. دوباره شما این کار را دارید در آفریقا می‌کنید و می‌خواهید در

در نگاه طباطبایی جایی هم که آثاری از عقلانیت وجود دارد، زمانی است که این خرد ایرانی، به گونه‌ای با عقل «هلنی» پیوند می‌خورد و بارقه‌هایی از امید در آن دمیده می‌شود

این برساخت، ایدئولوژیک به معنای سلبی کلمه یا به معنای ایجابی کلمه است، بسته به این است که کجا ایستاده باشیم و از کدام منظر داریم نگاه می‌کنیم و اینکه شریعتی خود دست به چنین برساختی زده، این در آثارش موج می‌زند.

حال آیا آقای طباطبایی فارغ از این بحث‌هاست؛ یعنی اساساً گفتمان آقای طباطبایی یک گفتمان آکادمیک صرف است؟ من اینجا مقداری تردید دارم. اگر صرفاً یک گفتمان آکادمیک صرف بود، اساساً نباید به عرصه عمومی کشیده می‌شد. ما می‌بینیم بسیاری از گفتمان‌ها یا آثار هستند که هیچ‌وقت نیز وارد عرصه عمومی نمی‌شوند. به دلیل آنکه ظرفیت عرصه عمومی را ندارند. اینکه آقای طباطبایی می‌گوید من ناسیونالیست نیستم و حتی آن‌ها نمی‌فهمند ناسیونالیست یعنی چه؟ مفهوم ملی با ناسیونالیسم فرق دارد و در آثارش نیز همیشه «ملی» را در گیومه می‌گذارد؛ یعنی یک معنا و مقصود خاصی دارد، ولی به نظر می‌رسد که آقای طباطبایی فهم خاصی از ایران دارد و آن فهم خاص از ایران باعث می‌شود که قرائت ویژه‌ای از تاریخ ایران داشته باشد. همان‌طور که پیش‌تر هم گفته‌ام، امر ایرانی را بسیار دارای اصالت می‌داند و می‌گوید ما یک چیزی داریم به عنوان «امر ایرانی» و حتی این تشیع هم که ما داریم و فکر می‌کنیم که تشیع از اسلام آمده از مکه آمده، به این صورت نیست و این قالبی ایرانی پیدا کرده است. این حرف فقط حرف آقای طباطبایی نیست. اصل این حرف را بسیار از مستشرقین گفته‌اند و از منظر من بسیار اشتباه است. آقای کرین هم این را گفته و پاسخ این تشیع به مثابه امر

و حتی مائوئیستی بیشتر فهم شده است و به معنای گونه‌ای یا شیوه‌ای از سازمان‌دهی جامعه تعبیر می‌شود.

برخی‌ها هم به عنوان مثال در مکتب انتقادی فرانکفورت، ایدئولوژی را به مثابه یک آگاهی کاذب می‌دیدند. آگاهی کاذب هم از قضا به معنای فقط یک چیز بد و زشت و پلید نیست. بلکه یک آگاهی است که منطقی دارد که باعث می‌شود مردم در قالب آن عمل کنند. با وجود آنکه کاذب است فرد را به واقعیت و خودشکوفایی نمی‌رساند. استعمار انسان را به صورت منطقی و مستدل نهادینه می‌کند، اما مردم در قالب این منطق عمل می‌کنند. معانی مختلف درباره ایدئولوژی وجود دارد. ولی تا آنجایی که من شخصاً مطالعه کردم، خود شریعتی تمایز بسیار بنیادینی قائل می‌شود. وقتی درباره دین یا اسلام صحبت می‌کند به این قائل است که اساساً ما یک نوع فرهنگ سنتی داریم یا اسلام سنتی داریم که مبتنی بر یک نوع نگاه فرهنگی است و از قضا آن قدر دچار انحطاط شده که باعث پویایی و حرکت جامعه نمی‌شود. در جهان امروز که در قالب دو رویکرد سرمایه‌داری و سوسیالیستی احاطه شده است، آن اسلام سنتی فرهنگی نمی‌تواند پاسخگو باشد. اسلام سنتی فرهنگی نه تنها به مسلمانان و ایرانیان، بلکه برای جهانیان هم حرفی ندارد. چرا؟ چون ما در جهانی قرار گرفتیم که تنها نظام‌های معنایی که می‌توانند پاسخگو باشند آن‌هایی هستند که به گونه‌ای منطق علمی را در خودشان هضم کرده باشند و این نظام‌های معنایی پسا یا ماورای علمی باشند. یک نظام معنایی باشد که ماوراء علمی باشد نه مادون علمی حتی علمی هم نباشد. بلکه علم و بینش علمی را در درون خودش هضم کرده باشد. ولی این اسلام فرهنگی نمی‌تواند چنین کاری را انجام دهد. به همین دلیل یکسری روشنفکران راستین اسلامی هستند که می‌توانند یا باید دست به یک برساختی بزنند. این عین کلام شریعتی است که فکر کنم در کتاب، انسان؛ انسان بی‌خود آمده است. در کتابی که زیر چاپ دارم نیز گفته‌ام می‌آید و اساساً می‌گوید آینده هم تقدیر نیست. این‌طور نیست که خدا این کار را برای جهان یا برای مسلمانان یا برای انسان می‌کند. باید این روشنفکران راستین اسلامی به دلیل آگاهی‌ای که پیدا کرده‌اند، دست به یک برساختی بزنند حالا

ایرانی را هم حدود شصت سال پیش مستدل در مجله عرفان، آقای امام موسی صدر در ذیل ده موضوع این را بحث کرده و به آقای کرین نقد جدی کرده است. اگر شما این نقد را به آقای کرین وارد بدانید به تالی به آقای طباطبایی هم نقد وارد است. اینکه ایشان می‌گوید اندیشه‌هایش ایدئولوژیک نیست و صحبت‌هایش جنبه‌ها و ابعاد ایدئولوژیک ندارد، من معتقدم جای بحث جدی دارد. فارغ از اینکه من با آقای طباطبایی موافق یا مخالف باشم یک بحث جدی دارد. چرا؟ چون ما می‌بینیم که در فهمش از تاریخ ایران، تمایز بسیار بنیادینی بین ایرانی و غیرایرانی قائل می‌شود؛ مانند فردوسی که تفاوتی بین ایرانی و انیرانی قائل می‌شود؛ این را که می‌شود گفت، گفتمان فردوسی و گفتمان اسطوره‌ای است که ابعادی از تاریخ هم دارد؛ اما آقای طباطبایی این را به مثابه یک امر تاریخی می‌بیند و برای غیرایرانی و ایرانی جوهری قائل می‌شود. در حالی که مطالعات امروز و مشاهدات علمی امروز خیلی راحت نشان می‌دهد، درست است ما تفاوت‌هایی با کشورها، تمدن‌ها یا با فرهنگ‌های دیگر داریم، ولی این تفاوت‌ها و تشابه‌ها جوهر ما نیست. بسیاری از آن‌ها ممکن است عرضی باشد، بسیاری از آن‌ها ممکن است به جغرافیا یا به مناسبات سیاسی، اجتماعی، فرهنگی ربط داشته باشد. اینکه ما آن را به جوهر تقلیل بدهیم و جوهر گرایانه امر ایرانی را تعبیر و تفسیر کنیم و بعداً هم تأویل کنیم، این جای یک پرسش جدی دارد. من در سخنرانی‌ها و نوشته‌هایم هم به آن اشاره کرده‌ام. حال مفهوم زبان هم هست. ایشان به مفهوم زبان نیز به معنای خاصی توجه دارد. مفهوم زبان فارسی را به گونه خاصی تعبیر می‌کند که در جای دیگر، این را هم نقد کرده‌ام.

خیلی مجمل باز اگر بخواهم بگویم، این است که هر دو این بزرگواران یعنی هم شریعتی و هم طباطبایی اساساً جنبه‌های ایدئولوژیکشان خیلی بالاست. چرا تأثیر و اثرگذاری طباطبایی مانند شریعتی نیست، این جای بحث دارد. بسترهای متفاوتی که این‌ها امروز درش قرار گرفته‌اند. شریعتی در یک دوره بسیار پرتلاطمی است و آقای طباطبایی در فضایی قرار گرفته که فضای حاکمیت جمهوری اسلامی ایران است و در این فضا بسیاری از مسائل و مناسبات تفاوت

درباره مکاتب فلسفی صحبت بکند، اما نوع نگاهش فلسفی نیست. از قضا نگاه طباطبایی هم از نوع نگاه فلسفی نیست. می‌گوید من حقوق خوانده‌ام، اندیشه سیاسی خوانده‌ام. حالا فلسفه را هم طبق اطلاعاتی که خودش داده در حلقه‌هایی فراگرفته است. می‌گوید من در حلقه‌های آلتوسر و حلقه‌های هگل‌شناسی در بین «یسوعیست‌ها»، «یسوعی‌ها» و «کشیشان یسوعی» درس و فلسفه خواندم. این پیشینه آکادمیک و پیشینه علمی این‌ها باعث می‌شود که رویکردهایشان نسبت به تاریخ و فلسفه متفاوت باشد ولی اینجا می‌توانیم صحبت از این بکنیم که روش‌های این‌ها چیست؟ آیا روش شریعتی با روش طباطبایی یکی است؟ به نظر می‌آید حداقل آن‌طور که خود شریعتی و خود طباطبایی در آثارشان می‌گویند تفاوت‌هایی وجود دارد.

شریعتی سعی می‌کند خیلی سوسیولوژیکال نگاه کند. همان‌گونه که خودش می‌گوید که نه مارکسی هستم و نه وبری هستم. مارکس -وبری هستم؛ یعنی سعی می‌کند هم برای عنصر فرهنگ اصالت قائل باشد و هم برای عنصر اقتصاد. هم نگاه تاریخ‌مند داشته باشد و هم سعی می‌کند اجتماع، جامعه و فرهنگ را در قالب یک تاریخ‌مندی ببیند. می‌بینم آقای طباطبایی در آثارش با این نگاه سوسیولوژیکال میانه‌ای ندارد. می‌گوید من نگاه هگلی دارم یا نگاه فوکویی دارم، در کتاب این‌خلدون و علوم اجتماعی می‌گوید، روش من، روش فوکویی و با قرائت خودم است. اینجا می‌بینم باز تفاوت‌هایی بین نوع روش‌ها وجود دارد. البته درباره روش‌های این دو بزرگوار من فکر می‌کنم شاید موضوع مناسبی برای مطالعات تطبیقی باشد. بینم در این مطالعات تطبیقی آیا تفاوت روش‌ها روی برداشت‌های این‌ها از موضوعاتی که برایشان مهم بوده است تأثیری گذاشته است؟

■ تفاوت یا تشابه این دو درباره هویت چیست؟ شما فرمودید دال مرکزی اندیشه شریعتی انسان است. انسان ایرانی در اندیشه این دو بزرگوار کجا قرار دارد؟ یعنی هریک چه هویتی از انسان ایرانی بر می‌سازد؟

اگر بخواهیم خیلی انتزاعی به این پرسش پاسخ بدهیم، می‌توانیم پاسخی بدهیم؛ اما به

خود طباطبایی ضد سنت نیست. ضد تجدد هم نیست. یا تجددگرا به آن معنایی نیست که بگوید باید سنت را حذف کنیم، بلکه با قرائت ویژه‌ای، شکاف بین سنت و تجدد را مطرح کرده و شریعتی هم به همان‌گونه مطرح کرده، ولی راه‌هایشان با هم متفاوت است

در و پنجره ندارد. این که زندان است که مرا درون آن آورده‌ای و به همین دلیل نوع نگاه این‌ها، یا جنس نگاه این‌ها وقتی به عرفان هم می‌رسد، با هم متفاوت است. طباطبایی اگر از عرفان یا حکمت هم صحبت می‌کند، در ذیل نگاه انسان‌شناسی‌اش قرار نمی‌گیرد. ولی شریعتی وقتی از عرفان چینی، عرفان هندی، عرفان بودائی و عرفان شرقی حرف می‌زند یا حتی از تصوف صحبت می‌کند یا از عین‌القضاء صحبت می‌کند و بعد از سارتر و هایدگر سخن می‌گوید، دغدغه‌اش انسان است. اساساً معتقد است که ما انسان به‌مثابه انسان یک بُعد مشترکی دارد و آن بعد مشترک عرفان است. اتفاقاً دین هم نیست. ایدئولوژی‌ها هم نیست. آن بعد مشترکی که به انسان‌ها قدرت درک مشترک و قدرت تفاهم می‌دهد و قدرت مفاهمه با همدیگر با تمامی تفاوت‌ها و تمایزهای بنیادین تاریخی و بسترهای سیاسی و اجتماعی و فرهنگی را می‌دهد، عرفان است. قدرت شناخت شهودی از عالم است. در اینجا اساساً طباطبایی را در این ابعاد و ساحات نمی‌بینیم. حداقل در نوشته‌هایش من این را ندیده‌ام.

■ آیا تفاوت‌ها و شباهت‌هایی بین نگاه این دو درباره فلسفه و تاریخ یا نگاه فلسفی و جامعه‌شناختی و نگاه تاریخی وجود دارد؟ اگر امکان دارد مقایسه‌ای تطبیقی بین این دو اندیشمند در باب فلسفه و تاریخ، یا نگاه فلسفی یا جامعه‌شناختی و تاریخی داشته باشیم.

من فکر می‌کنم پیشینه علمی و آکادمیک هریک از آنان خیلی دخیل است. شریعتی از منظر فلسفی به مسائل نگاه نمی‌کند، ممکن است درباره فلسفه حرف بزند، ممکن است

بنیادینی با سال‌های دهه ۴۰ و ۵۰ خورشیدی دارد. این باعث شده که تأثیرش مانند تأثیر شریعتی نباشد. شاید بتوان به‌گونه‌ای دیگر نیز این را تعبیر کرد؛ هر گفتمانی در ایران بخواهد با دین یک زاویه جوهری داشته باشد، یا بخواهد به‌گونه‌ای آن چیزی که آقای طباطبایی به نظرم تحت تأثیرش است و آن دین‌خویی است که از آرامش دوستدار گرفته، اگر بخواهد با دین‌خویی ایرانیان مواجهه مستقیم و تخریبی داشته باشد، نمی‌تواند برد زیادی داشته باشد، می‌تواند گروه‌ها یا نحل‌هایی را به خودش جذب بکند و به‌صورت Miltiyaret و Miltiyaret است. این‌ها را تجهیز فکری بکند که اساساً دچار ایدئولوژی به‌معنای عمیق کلمه خواهد بود ولی در افکار عمومی تأثیر ژرف و شگرف و بنیادین نخواهد گذشت.

■ به نظر تان نقاط افتراق و اشتراک این دو اندیشمند درباره عرفان چیست؟

ما وقتی آثار آقای طباطبایی را در کلیت خودش مطالعه می‌کنیم، پرسشی برای ما ایجاد می‌شود و اینکه وقتی داریم درباره «امر ایرانی» صحبت می‌کنیم یا وقتی داریم درباره موضع و مقام ایران صحبت می‌کنیم یا ایران را مورد تأمل خویش قرار می‌دهیم به‌گونه‌ای درباره انسان ایرانی نیز صحبت می‌کنیم. حالا این انسان ایرانی و از آن بالاتر اساساً انسان در نگاه آقای طباطبایی چیست؟ این به نظر می‌آید خیلی مغفول مانده است. شاید این مقداری هم به سرگذشت افراد بازمی‌گردد؛ یعنی انسان‌ها و اندیشه‌هایشان، گرچه می‌تواند در برخی اوقات با سرگذشت‌هایشان تفاوت بنیادین داشته باشد اما بی‌ربط هم نمی‌تواند باشد.

ولی در شریعتی می‌بینیم که اگر دارد درباره اسلام حرف می‌زند درباره اسرائیل هم حرف می‌زند. درباره تاریخ غرب حرف می‌زند در مورد هر موضوعی هم که صحبت می‌کند، باز دارد ابتدا از انسان شروع می‌کند. می‌گوید دین را ول کن، ایدئولوژی را ول کن، مکاتب را ول کن. اولین پرسش این است که انسان چیست؟ می‌گوید بسیاری از مکاتب و بسیاری از رویکردها همیشه به بن‌بست خورده‌اند چون از ابتدا نگفته‌اند که انسان چیست؟ مختصاتش چیست؟ چون مختصاتش را نمی‌دانند می‌روند خانه‌ای می‌سازند و می‌گویند شما برو درون آن بنشین، خب این

**اساساً می‌شود به صورت
اجمال این‌گونه گفت که
نوع نگاهشان به عقل
هلنی خیلی با هم متفاوت
است و آقای طباطبایی
هیچ اصلاتی برای عقل
قرآنی یا عقل اسلامی یا
عقل شیعی قائل نیست.
ولی شریعتی در کنار عقل
هلنی به این عقلانیت و به
این عقل قائل است**

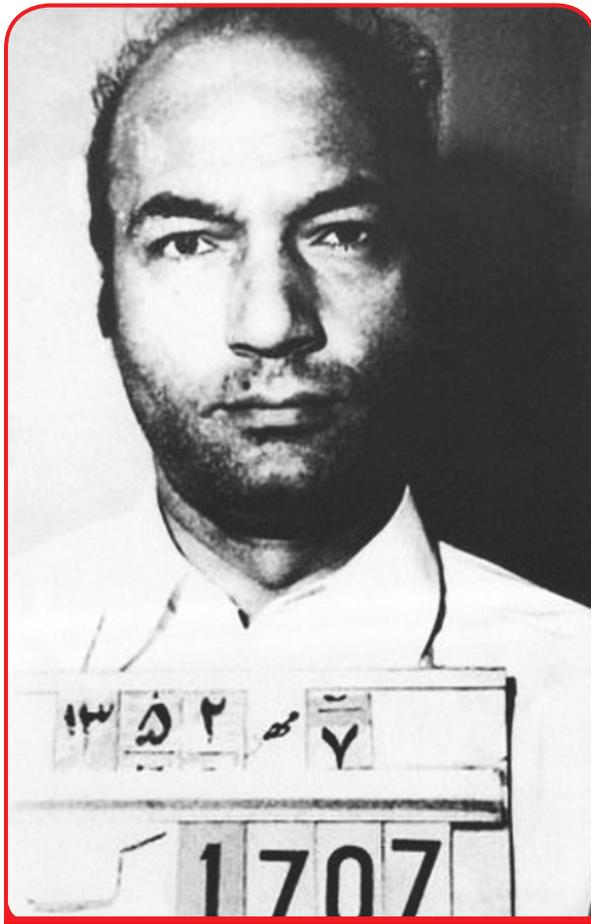
سوسیالیزم نداریم. از این‌سو، جهان دیگر در حالت دوقطبی نیست که یک طرف کاپیتالیزم باشد و ما بیرون از کاپیتالیزم یا در مرز آن باشیم. ما هم در جهان کاپیتالیزم، اما نه در بهترین وجه، هضم شده‌ایم. مناسبات سرمایه‌داری به‌انحاء مختلف جامعه ما را در خودش هضم کرده و ما حالا یک کشور سرمایه‌داری از نوع لجام‌گسیخته‌اش هستیم. در منطقه‌ای قرار گرفتیم که در این منطقه کشورهای مختلف به دنبال احیای امت

نظرم برای پاسخ به این پرسش، باید وضعیت متفاوت هر دو متفکر را در نظر بگیریم. شریعتی در زمانی از هویت صحبت می‌کند که در یکسوی ما اردوگاه سوسیالیزمی و در یکسوی دیگر ما اردوگاه سرمایه‌داری یا کاپیتالیستی وجود دارد. در چنین وضعیتی یک اتفاقی هم در دنیا در حال رخ دادن است. جهان دارد از وضعیت استعمار خارج می‌شود و ما با پدیده‌های بنیادینی به نام Deycolonazimisan یا استعمارزدایی در سطح جهان مواجه هستیم. مبارزات ضد استعماری در جهان دارد اتفاق می‌افتد. از قضا در این مبارزات هم ملل مسلمان و هم ملل غیرمسلمان دخیل‌اند. هم شرقی‌ها، هم امریکای لاتین و دیگران و آفریقایی‌ها. شریعتی وقتی دارد درباره هویت صحبت می‌کند به دنبال احیای هویت ناسیونالیسم ایرانی آن‌گونه که عبدالحسین زرین‌کوب یا پورداوود و دیگران به دنبالش بودند، نیست. یا مثل باستان‌گرایان در دوره اول پهلوی رضاشاه نیست. این مشخص است. شریعتی به دنبال این نیست حتی جاهایی رویکردش یک «انترناسیولیسم اسلامی» است. آن چیزی که امروز به آن «امت اسلامی» می‌گویند مانند قضیه فلسطین. متفکرانی که می‌خواهند نه راستی باشند و نه چپ‌ی و به‌گونه‌ای از هر دو متأثر باشند به یک بازگشتی به سنت اسلامی یا سنت خویشتن این‌ها را وامی‌دارد دست به یک Reansteraction و بازسازی بزنند. سعی می‌کنند آن به‌گونه‌ای چیزی را که به محاق رفته احیا کنند. البته رویکردها متفاوت است، برخی رویکردشان همان‌طور که امروز به آن‌ها سلفی و بنیادگرا گفته می‌شود خواهد بود و بعضی‌ها هم چیز دیگری می‌شوند. من معتقدم شریعتی برخلاف گفته‌هایی که می‌گویند نه سلفی بود و نه بنیادگرا. آقای طباطبایی امروز در چه جهانی قرار گرفته است، این را ما باید لحاظ کنیم. در جهانی است که اردوگاه کمونیزم و سوسیالیزم کاملاً نابود شده است. گفتمان سوسیالیزمی مشابه به یک خرده‌گفتمان در دانشگاه‌ها و اینجا و آنجا مطرح شود. ما دیگر اردوگاهی به نام اردوگاه

اسلامی نیستند. زمانی دشمن همه کشورهای اسلامی به‌ویژه کشورهای عربی اسرائیل بود، به‌جز ایران، چون حکومت ایران شاهنشاهی بود و با اسرائیل مشکلی نداشت- مصر و عربستان و کشورهای حاشیه خلیج فارس و بسیاری از کشورهای مختلف، هم افکار عمومی‌شان و هم حکومت‌هایشان، ضد اسرائیل بودند. با اسرائیل چند بار جنگیدند و به نیروهای مبارز علیه اسرائیل کمک می‌کردند. ولی امروز وضع منطقه چگونه است؟ می‌بینیم هیچ‌کس به دنبال احیای امت اسلامی نیست و فضای اسرائیل‌هراسی و اسرائیل‌ستیزی حداقل در سطوح حکومتی و حاکمیتی به ایران‌هراسی و ایران‌ستیزی تبدیل شده است. در چنین وضعیتی آقای طباطبایی باید و صحبت از امت اسلامی یا همبستگی اسلامی بکند، خیلی طنزآمیز به‌نظر می‌رسد. به همین دلیل وقتی می‌خواهیم متفکران و گفتمان‌هایشان را بخوانیم باید وضعیت‌های تاریخی، اجتماعی و جهانی‌شان را هم ببینیم.

امروز ما با مسئله دیگری نیز روبه‌رو هستیم که در زمان شریعتی به این شدت مطرح نبود و آن جهانی‌شدن عالم است. اکنون به‌نظر می‌رسد، به‌انحاء مختلف جهان به‌گونه‌ای در هم آمیخته، در هم غلتیده و در هم تنیده شده است. در اینجا نوع نگاهشان هم به مسائل ژئوپلیتیک و ژئواستراتژیک یا مدیریت کشور و مسائل کلان که در حوزه سیاست مطرح می‌شود و مسئله هویت متفاوت است.

از سوی دیگر پیش از انقلاب چون اسلام و حاکمیت اسلامی مستقر نشده بود هویت اسلامی برجستگی شدیدی پیدا کرده بود. هویت اسلامی حتی به‌گونه‌ای بود که چپی‌ها هم خودشان را به هویت اسلامی می‌چسبانند. به‌عنوان مثال، امام حسین را آرمان خودشان می‌دانستند. حداقل اگر نه از منظر «تئولوژیکال»، بلکه از منظر آزادگی. امروز که حکومت اسلامی یا جمهوری اسلامی حاکم شده اساساً هویت اسلامی به‌جای اینکه بسط پیدا کند دچار موانع شدید بیرونی و درونی شده است. اینجاست که یک خلأ گفتمان احساس می‌شود؛



ما ایران را چگونه می‌خواهیم. برخی خواستند ایران را فقط در قالب باستانی زنده کنند، برخی در قالب اسلامی، برخی در قالب شیعی و برخی در قالب غربی؛ یعنی در این چهار قالب بزرگ به‌انحاء مختلف ایران را تنها در این قالب می‌خواستند. برخی هم ایران را فقط در قالب زبان فارسی و هویت فارسی خواستند ببینند. در حالی که ایران همه این‌ها هست و هیچ‌کدام این‌ها نیست. ایران در یک قالب متنوع و متکثر است که قابل فهم است. وقتی ایران را به هر کدام از این واحدها تقلیل می‌دهیم، دچار کاستی‌هایی هم در سیاست داخلی و هم در سیاست‌های خارجی و هم در مناسبات اجتماعی و فرهنگی مان می‌شویم. به‌عنوان مثال در زمان پهلوی، شاه یا پهلوی اقشاری از جامعه را نمی‌دید و روی اقشار متجدد سرمایه‌گذاری می‌کرد و با قشری از جامعه زاویه پیدا کرده بود. در جمهوری اسلامی هم یک قشری را می‌بینند، مثلاً قشر سنتی را می‌بینند و آن‌ها را معیار و شاغل ایرانیت می‌بینند و بعد اقشار دیگر را نمی‌بینند. این هم دچار تشنگی و اختلال در مناسبات اجتماعی سیاسی، فرهنگی‌اش می‌شود. برخی‌ها غربی بودن ایران را شاغل می‌بینند، اسلامیت و ایرانیت و شیعی بودن و هویت‌های دیگرش را نمی‌بینند.

وقتی ما داریم درباره این دو تفکر صحبت می‌کنیم باید متوجه باشیم که فقط با دو فرد مواجه نیستیم. مسئله را به دعوی بین دو فرد تقلیل ندهیم. کسانی که هم به‌گونه‌ای پیروان این دو هستند فکر نکنند درباره دو فرد صحبت می‌کنند. اینجا دو گرایش وجود دارد و این گرایش‌ها در جاهایی ممکن است با هم یک تماس‌هایی داشته باشد. در جاهایی هم به‌صورت بنیادین با هم متفاوت باشند و این تفاوت‌ها را هم باید رصد و احصاء و مفهوم‌سازی کرد تا بتوانیم وضعیت آینده را به‌گونه‌ای روشن‌تر تئوری پردازی کنیم.

آیا ممکن است این دو دیدگاه در آینده وجه اشتراکات بیشتری پیدا کند؟ اگر شریعتی را مبتنی بر کتابی که درباره ایران نوشته (هویت ایرانی) ببینید و آن وجهش را برجسته کنید، یک جاهایی ممکن است تشابهاتی هم با گفتمان طباطبایی پیدا کند. ولی اگر در کلیتش بخواهیم ببینیم تفاوت‌هایشان همان‌طور که گفتیم بسیار بنیادین است. ❖

اینکه ایشان می‌گویند اندیشه‌هایش ایدئولوژیک نیست و صحبت‌هایش جنبه‌ها و ابعاد ایدئولوژیک ندارد، من معتقدم جای بحث جدی دارد. فارغ از اینکه من با آقای طباطبایی موافق یا مخالف باشم یک بحث جدی دارد. چرا؟ چون ما می‌بینیم که در فهمش از تاریخ ایران، تمایز بسیار بنیادینی بین ایرانی و غیرایرانی قائل می‌شود

نوشته است. به همین دلیل برای مقایسه این دو گفتمان فقط صرفاً نباید خودمان را به یک گفت‌وگوی مصاحبه‌ای محدود کنیم و بپنداریم که توانسته‌ایم تمام ابعاد این دو را ریز کنیم و احصاء کنیم. این شاید بتواند چشم‌اندازی ترسیم کند، برای اینکه ما اولاً متوجه شویم که هر دو گفتمان، گفتمان‌های بسیار قوی هستند. نه تنها برای اینکه فقط شریعتی مهم است یا فقط طباطبایی مهم است، به دلیل اینکه این گفتمان‌ها عقبه تاریخی در این کشور دارند. حداقل در این ۱۰۰-۱۵۰ سال اخیر؛ یعنی طباطبایی دارد از یک موضعی حرف می‌زند که در این موضع یک پیشینه‌ای هست. در این پیشینه افرادی بودند که ایران را در یک مفهوم باستان‌گرایانه و در یک مفهوم و سنت باستان‌گرایانه مفهوم‌سازی کرده‌اند. این‌ها جریان‌های خودشان را در جامعه نهادینه کرده‌اند. حتی در دوران جمهوری اسلامی ما می‌بینیم فردی مانند آقای حداد عادل وقتی می‌گوید زبان فارسی یکی از اصول و رکن رکن هویت ایرانی است، با اینکه در جمهوری اسلامی است نشان می‌دهد که این موضوع عقبه‌ای جدی در داخل ایران دارد و یک گفتمان تاریخی است؛ شریعتی هم همین‌طور. حداقل ۱۰۰-۱۵۰ سال گفتمان شریعتی و زمینه‌ای که شریعتی بر روی آن زمینه گفتمان خود را مطرح کرده عقبه دارد. ما باید این عقبه‌های تاریخی را بشناسیم. از سنت، تجدد، مناسبات سنت و تجدد. ایران و اسلام، جهان ایرانی، جهان اسلامی و جهان غرب فهم داشته باشیم.

که اگر کسی بیاید امروز صحبت از هویت اسلامی بکند، حرف خیلی جدیدی نزده است. همچنین حرف بنیادینی هم به‌نظر می‌رسد نزده است. خب حکومت خودش از تمامی رسانه‌هایش دارد برای بسط این گفتمان ناکارآمد استفاده می‌کند. این ناکارآمدی‌ها و در کنارش احیای هویت‌های پسا‌عربی، پساترکی یا هویت ترکی و عربی و قرقیزی و روسی و فلان، یک نوع ناسیونالیسم را دوباره در منطقه ما احیا کرده است. این ناسیونالیسم و احیای ناسیونالیسم در منطقه ما باعث شده گفتمان‌های هم‌گرا که بعضاً با نام گفتمان «امت اسلامی» مطرح می‌شد در یک حالت و لاک دفاعی قرار بگیرد. این را هم اضافه کنم، به‌نظر می‌رسد که در مسئله هویت مبتنی بر امت اسلامی به‌جای اینکه اول زمینه‌سازی شده باشد که اساساً ما مقصودمان از امت یک گفتمان فرهنگی بوده نه یک گفتمان سیاسی، اما به‌نظر می‌رسد آن وجه سیاسی‌اش غلبه پیدا کرد، بعد در قالب سیاسی مطرح شد و شاید یکی از عواملی که باعث شد ایران دچار جنگ و تضاد منافع با کشورهای عربی و سلطنتی شود این بود که حاکمیت داعیه‌دار گفتمان امت شد؛ این به این معنا بود که اگر حاکمیت دارد می‌گوید «ای کشورهای اسلامی مرزها معنا ندارد» این به‌معنای سیاسی تلقی شد. مرزها معنی ندارد، یعنی چه؟ یعنی ایران برود مثلاً عربستان و عراق و کشورهای دیگر را بگیرد؛ این به این معناست. آن‌هایی هم که خود داعیه‌دار این گفتمان شدند متوجه نشدند که پیش از انقلاب، این‌ها حاملان یک ایدئولوژی فرهنگی بودند، اما وقتی همین اشخاص رفتند در حکومت و حاکمیت نشستند، دیگر حرف‌هایشان نمی‌تواند پژواک سیاسی نداشته باشد. این تضادهایی بود که به آن توجه نشد و باعث این شد که هویت اسلامی در یک حاکمیت و وجه سلبی قرار گرفت و وقتی آقای طباطبایی با مرحوم شریعتی مقایسه می‌شود، باید این تفاوت‌ها و کانتکست‌های ملی، منطقه‌ای، جهانی و وضعیت کنونی جهان را هم در نظر بگیریم.

❖ در پایان اگر نکته‌ای باقی مانده بفرمایید.

من فکر می‌کنم هم آقای شریعتی یک متفکر کثیرالانتشار بود یعنی بسیاری در ابعاد مختلف خلق کرده و هم آقای طباطبایی آثار بسیاری در ابعاد مختلف

مقایسه‌ای افتراقی در آرا، روش‌ها و موقعیت‌های علی شریعتی و جواد طباطبایی

گفت‌وگو با رحیم محمدی عضو پیوسته انجمن جامعه‌شناسی ایران

لاله شاکری: دکتر شریعتی و دکتر طباطبایی موضوع دو نوع تفکر در حوزه معرفت هستند با خوانش‌های متعدد از مسئله ایران و امر اجتماعی. نگاه دکتر شریعتی از آغاز چالش‌های بسیاری برانگیخته است و البته واکنش‌های همدلانه مختلفی ایجاد کرده است؛ اما امروز، هم اندیشه‌های رقیب و هم طرفداران فکری و اجتماعی دکتر شریعتی گاه بر سر پرسش‌های مشترک و گاه بر سر راه‌حل‌های متفاوت، چالشی تازه پیش رو دارند.

هر چند منتقدان شریعتی عمدتاً شریعتی را بر اساس رویکرد سنتی تفسیر می‌کنند و به خوانش‌های تازه از او باور ندارند اما پرسش از چگونگی خوانش شریعتی و دیدگاه‌های رقیب همچنان پابرجاست.

دکتر رحیم محمدی از جمله متفکران منتقد دکتر شریعتی است که البته به تحولات اندیشگی ایران نیز نظر دارد.

ایشان دانش‌آموخته دکترای جامعه‌شناسی دانشگاه تربیت مدرس و عضو پیوسته انجمن جامعه‌شناسی ایران است و اکنون دبیر علمی سلسله همایش‌های «جامعه‌شناسان ایرانی و جامعه ایرانی» هستند. کتاب‌های گفت‌وگوهای جامعه ایرانی؛ رساله‌ای در گسست‌های زبان متعارف و پدیدار شدن مفاهیم و آگاهی نو؛ تجدد ایرانی؛ کوششی در پدیدارشناسی مسئله‌های جامعه و علم؛ و درآمدی بر جامعه‌شناسی عقلانیت، رویکردی بر مسائل عقلانیت سکولار و عقلانیت دینی از آثار ایشان است. گفت‌وگویی داشتیم با ایشان که تقدیم خوانندگان می‌شود.

اما برای مقدمه بحث امروز، پیش از اینکه وارد بحث محتوایی شوم، این پرسش‌ها را درباره شریعتی مطرح می‌کنم: ما شریعتی را چگونه بخوانیم؟ امروز خوانش شریعتی چگونه دارد اتفاق می‌افتد؟ یک خوانش، تداوم خوانش سنتی است که در زمان حیات شریعتی اتفاق می‌افتاد؛ افراد بسیاری در حسینیه ارشاد جمع می‌شدند، سخنان او را می‌شنیدند، جزوات می‌نوشتند و او را می‌خواندند و با او همدلی می‌کردند، اما آیا آن نوع خواندن و شنیدن، با خواندن و شنیدن یک دانشگاهی امروز یکسان است؟ مسلماً نه! ما امروز شریعتی را مانند یک وفادار ایدئولوژیک و سیاسی نمی‌خوانیم. کسانی که در حسینیه ارشاد جمع می‌شدند از شریعتی قوت و انرژی و حرکت می‌گرفتند، ولی ما امروز به‌مثابه یک آدم خونسرد شریعتی را می‌خوانیم. در خوانش دوم شریعتی به‌مثابه «رویدادی تاریخی» خوانده می‌شود که یک داده تاریخی است؛ یعنی، در بخشی از تاریخ معاصر ایران فردی به نام علی شریعتی ظهور می‌کند، سخن می‌گوید، پیروان بسیاری جمع می‌کند و به یک تحول بزرگ اجتماعی کمک می‌رساند. در این نگاه شریعتی بخشی از تاریخ ایران است، بخشی از تاریخ ایدئولوژی و بخشی از تاریخ سیاست است. پس در خوانش دوم، شریعتی به‌مثابه عنصری از تاریخ ایدئولوژی و اندیشه و «عنصری از تاریخ اجتماعی» خوانده می‌شود. این خوانش ویژگی‌های خاص خود

کردم به مقاله تبدیل شده و منتشر می‌شود. همچنین در چهارم اردیبهشت در سمینار دیگری با عنوان «نظریه امت و امامت علی شریعتی به‌مثابه یک بدیل سیاسی برای تجدد ایرانی» که در نقد کتاب امت و امامت شریعتی بود، مطالبی مطرح شد.

درباره دکتر طباطبایی دو بحث داشتیم: یکی درباره نقد کتاب ابن‌خلدون و علوم اجتماعی و دیگری نقد کتاب خواجه نظام‌الملک طوسی با عنوان «از اندیشه سیاسی تا اندیشه اجتماعی»؛ البته در سمینار دیگری هم بحثی با عنوان «ساحت اجتماعی دموکراسی» مطرح کردم که ادامه بحث از اندیشه سیاسی تا اندیشه اجتماعی است.

این دو نفر هم به‌لحاظ اندیشه‌ای و روشی، هم به‌لحاظ موقعیتی و هم به‌لحاظ تاریخی با هم متفاوت‌اند؛ بنابراین، به نظر من مقایسه شریعتی و طباطبایی به‌مثابه بحث در وجوه افتراق این دو نفر است نه در وجوه اشتراک آن‌ها

به‌نظر می‌رسد تعیین نسبت سنت و تجدد و بررسی چرایی و علل عقب‌ماندگی ما و پیشرفت غرب، محوری‌ترین مسئله نظری عمومی در سده اخیر بوده است که حول آن واکنش‌ها و رویکردهای مختلف نظری و سیاسی شکل گرفته است. پروژه نظری دکتر علی شریعتی و دکتر سید جواد طباطبایی را می‌توان پاسخ‌ها و رویکردهای متفاوت به این شکاف و پرسش اصلی دانست. در واقع پرسش اصلی ما نیز بررسی و بازخوانی مقایسه‌ای و انتقادی پروژه نظری این دو متفکر است که ذیل مقولات گوناگونی چون سنت و تجدد، سیاست و فرهنگ، تاریخ و فلسفه و عقل و شرع قابل طرح است. برای نمونه چگونه می‌توانیم این بحث را ذیل دوگانه امر سیاسی و امر اجتماعی دسته‌بندی و تحلیل کنیم؟

پیش از این در چند ماه گذشته، دو کنفرانس درباره اندیشه‌ها و آرای دکتر علی شریعتی داشتیم و دو کنفرانس درباره اندیشه‌ها و آرای دکتر جواد طباطبایی. در جلسه‌ای مربوط به دکتر شریعتی، در ششم بهمن در پژوهشگاه علوم انسانی، بحثی با عنوان «تجدد ایرانی در گفتار علی شریعتی؛ شمه‌ای در معنای گذار از معلم انقلاب» ارائه کردم. بحثی که آنجا مطرح

است.

اما طباطبایی از موضع فلسفه می‌اندیشد و سخن او هم نظریه‌ای در اندیشه سیاسی است؛ بنابراین، او به سیاست از موضع فلسفه می‌اندیشد و پرسشی فلسفی مطرح می‌کند که سیاست چیست؟ دولت چیست؟ دولت جدید چیست؟ و در نهایت به این پرسش می‌رسد که چرا دولت در ایران مستقر نمی‌شود؟ او هم زوال و انحطاط دولت را مطرح می‌کند و هم زوال و انحطاط اندیشه سیاسی را مطرح می‌کند. پس این دوگانه فلسفه و ایدئولوژی یکی از وجوه افتراق شریعتی و طباطبایی است.

دومین دوگانه‌ای که وجوه افتراق این دو را برجسته می‌کند؛ دوگانه دولت انقلاب است که طباطبایی به دولت می‌اندیشد، ولی شریعتی به انقلاب می‌اندیشد و به‌درستی یارانش او را «معلم انقلاب» خطاب کردند. توجه کنید که شریعتی به‌مثابه معلم انقلاب شناخته می‌شد. معنای انقلاب چیست؟ یک معنی انقلاب این است که ما می‌خواهیم دولت مستقر را از هم بپاشیم، اما جواد طباطبایی به تداوم دولت و مشکل دولت می‌اندیشد. این هم از تفاوت‌های اساسی این دو است. یکی به فروپاشی دولت می‌اندیشد در نتیجه به انقلاب می‌رسد، دیگری به استقرار و مشکل و تداوم دولت می‌اندیشد به حل مشکل و مسئله دولت می‌اندیشد.

■ نکته‌ای را که اینجا اشاره فرمودید اگر در نسبت با اندیشه اجتماعی

طباطبایی به یک معنا «امر اجتماعی» را نمی‌شناسد و به منطق آن در زمانه مدرن توجهی نمی‌کند، او زمانه مدرن را هم بر اساس منطق «امر سیاسی» توضیح می‌دهد. این یکی از تمایزهای شریعتی و طباطبایی است

ایدئولوژی مواجهیم که بسیار بحث مهمی است؛ به عبارت دیگر ما با دوگانه اندیشه سیاسی و ایدئولوژی سیاسی مواجه هستیم. ایدئولوژی سیاسی شریعتی در چارچوب «امت و امامت» و «نظریه انقلاب» است. شریعتی در سخنرانی‌هایی، که با عنوان امت و امامت مطرح می‌کرد و بعدها کتابی به نام امت و امامت نوشت و در مجموعه آثارش در جلد بیست‌وششم است، سعی می‌کند مدل امت و امامت را به‌مثابه یک «مدل سیاسی» در عصر جدید مطرح کند. او بر اساس بازتعریفی که از روابط امت و امام مطرح می‌کند، می‌خواهد امت و امامت را به یک مدل سیاسی در عصر جدید و در تجدد تبدیل کند تا از این راه به مشکل سیاسی تجدد پاسخی داده باشد. به نظر من چارچوب اندیشه‌ای شریعتی این‌گونه

را دارد و خوانشی آکادمیک، جامعه‌شناختی و فیلسوفانه است.

اما خوانش نخستین نیز ویژگی‌های خاص خود را داشت: خوانش پیروان و علاقه‌مندان و دوستداران و وفاداران بود. آن خوانش اولیه در حیات دکتر شریعتی اتفاق می‌افتاد و امروز هم تا حدودی ادامه دارد، اما امروز ما وقتی شریعتی را می‌خوانیم و درباره شریعتی حرف می‌زنیم خوانش نوع دوم مدنظر است. به این معنا که شریعتی در تاریخ معاصر ایران جایگاهی دارد و او را به‌عنوان عنصری از تاریخ ایران می‌خوانیم؛ این نکته مهمی است.

اما درباره دکتر طباطبایی بگویم که پروژه فکری ایشان از جهات مختلف به‌طور کلی از پروژه شریعتی متفاوت است. شریعتی در ساحت و موقعیت خاصی سخن می‌گفت و می‌اندیشید، طباطبایی در ساحت دیگری سخن می‌گوید و می‌اندیشد. این دو ساحت از منظر فکری، اندیشه‌ای و تئوریک متفاوت هستند و از منظر روش و متد و موقعیت اجتماعی و فرهنگی و تاریخی، شباهت دارند و هر دو به ایران معاصر و قدیم می‌اندیشند. هر دو سعی می‌کنند مسئله ایران را توضیح دهند: یکی از موضع دین و ایدئولوژی و دیگری از موضع فلسفه و پژوهش؛ بنابراین، وقتی می‌خواهیم این دو را مقایسه کنیم به نوعی امکان مقایسه وجود ندارد؛ یعنی، به دلیل تفاوت ساحت‌های نظری و روشی و تفاوت موقعیت‌های این دو نفر گاهی امکان مقایسه وجود ندارد، اما ما وقتی دو نفر را مقایسه می‌کنیم معمولاً روی دو عنصر تأکید می‌کنیم: یکی تشابه‌ها؛ یعنی، مشابهت‌های فکری و نظری و روشی آن‌ها؛ و دیگری وجوه افتراقی؛ یعنی، تفاوت‌های فکری و نظری و روشی آن‌ها.

پس وقتی در اینجا مقایسه می‌کنیم لاجرم وجوه افتراقی این دو نفر مهم‌تر می‌شود؛ یعنی، این دو هم به‌لحاظ اندیشه‌ای و روشی، هم به‌لحاظ موقعیتی و هم به‌لحاظ تاریخی با هم متفاوت‌اند؛ بنابراین، به‌نظر من مقایسه شریعتی و طباطبایی به‌مثابه بحث در وجوه افتراق این دو نفر است نه در وجوه اشتراک آن‌ها.

وجوه افتراق این دو نفر «دوگانه‌هایی» را در اختیار ما قرار می‌دهد که من می‌خواهم بعضی را در اینجا بحث کنم. مثلاً به‌لحاظ اندیشه‌ای، شریعتی از پایگاه ایدئولوژی می‌اندیشد، ولی طباطبایی از موضع فلسفه می‌اندیشد. پس ما در اینجا با دوگانه‌ای به اسم فلسفه-



رسیده بود و اگر غیر از این بود او باید به مشکل فرهنگ و به مشکل نهادهای اجتماعی و مشکل جامعه و تاریخ می‌رسید.

■ در مقایسه تطبیقی و در وجوه افتراق این دو اندیشه چه مقولات دیگری قابل توجه‌اند؟ آیا دوگانه‌های دیگری هست؟

بله دوگانه دیگری که در جنبه افتراقی آن دو مطرح است: دوگانه نهاد-کاریزما است. طباطبایی به نحوی خاص سخنگوی نهاد و شرایط نهادی است، اما شریعتی سخنگوی کاریزما بود. او در امت و امامت، مفهوم امام را بسط داد و از چارچوب امام معصومی که جزو دوازده امام شیعه است، خارج کرد و آن را تا زمان حاضر و زمانه مدرن بسط داد و مفهوم رهبری سیاسی واحد را از آن استنباط کرد. در نتیجه امام را به‌عنوان حاکم بلامنازع جامعه در دوره معاصر مطرح می‌کند؛ به عبارت دیگر، امام، یک انسان قهرمان و یک کاریزما است که وفاداران و پیروان خود را راه می‌برد و اساساً امت یک مجموعه انسان‌های پیرو است. که وظیفه اصلی آن‌ها پیروی از امام است. شریعتی به کاریزمایی می‌اندیشید که جامعه به‌خواب رفته را بیدار کند، رهبری کند و آن را به وضع مطلوب و آرمانی برساند؛ اما طباطبایی به نهاد و شرایط نهادی می‌اندیشد که امکان و امتناع فکری و عملی استقرار نهاد دولت و زوال اندیشه سیاسی را فراهم آورده‌اند. نهاد یک امر فرافردی و مستمر و تاریخی است. نهاد روش‌های تثبیت‌شده و ساخت‌یافته‌ای است و شرایطی را فراهم می‌آورد که عموم و حتی رهبران کاریزما را ملزم می‌کند به‌گونه‌ای بیندیشند و رفتار کنند که شرایط نهادی می‌طلبد. نهادها این‌گونه‌اند و الزام‌های اندیشه‌ای و عملی دارند.

■ آیا شریعتی دوگانه نهاد- نهضت را مطرح نمی‌کند؟

بله شریعتی در درون اندیشه خود این دوگانه را مطرح کرده است. ولی وقتی شریعتی و طباطبایی را مقایسه می‌کنیم، شریعتی سخنگوی کاریزماست؛ یعنی کاریزما را می‌طلبد چنان‌که در درون اندیشه خودش، او طرفدار نهضت بود، طرفدار جنبش و انقلاب بود و ضد نهاد بود. می‌گفت جنبش و حرکت نباید به نهاد و سازمان تبدیل شود، اما وقتی او را با طباطبایی مقایسه می‌کنیم به مفهوم رهبر و امام و کاریزما می‌رسیم. امام قهرمانی است که آگاهی ویژه‌ای پیدا کرده، آگاهی فراتر

طباطبایی بیش از آنکه از تداوم‌های تاریخ ایران سخن بگوید از گسست‌های تاریخی سخن می‌گوید. از جمله از گسست‌های اندیشه ایران شهری حرف می‌زند

قدرت سیاسی و اصالت دولت رسیده بود. چرا؟ به دلیل اینکه شریعتی سخنگوی انقلاب بود و «گفتار انقلاب» او و تئوری انقلاب او، دولت و قدرت و سیاست را نشانه گرفته بود. در گفتار انقلاب اصلی‌ترین سخن او فروپاشی دولت است و آنچه آرزوی او بود ایجاد مناسباتی شبیه مناسبات امت و امامت بود. پس شریعتی هم به وجه سلبی، نه به وجه ایجابی، به اهمیت و مرکزیت دولت رسیده بود که می‌خواست با انقلاب، دولت را از میان بردارد و دولت مطلوب خود را بگمارد. اگرچه شریعتی به اندیشه اجتماعی نزدیک می‌شود، اما از یک‌سو اصالت سیاست و قدرت سیاسی در طرح شریعتی جای خودش را به اصالت اندیشه اجتماعی و امر اجتماعی نمی‌دهد، چون اگر او به امر اجتماعی رسیده بود، به مشکل استقرار نهادهای اجتماعی و نهادهای بیرون از دولت و مشکل استقرار ملت و جامعه می‌پرداخت. سوژه در اندیشه اجتماعی بسیار مهم است، نهادهای اجتماعی مهم‌اند، حزب مهم است، خانواده و فرهنگ مهم است و استقرار و تداوم جامعه و تاریخ مهم است. از سوی دیگر شریعتی آشکارا از واسازی و فروپاشی نظری و عملی نهادهای اجتماعی و جامعه و تاریخ خصوصاً تاریخ اسلام سخن می‌گفت و نگران بود مبادا انقلاب سازمان پیدا کند و به نهاد تبدیل شود.

در اندیشه اجتماعی اصل بر این است که اگر فرهنگ، خانواده، نهادهای اجتماعی و انسان اجتماعی تغییر کنند و در آن‌ها دگرگونی اتفاق بیفتد، لاجرم نتیجه این تغییرات، خودش را در تغییر دولت هم نشان خواهد داد؛ بنابراین شریعتی هم به شکل دیگری سیاست‌محور و سیاست‌گرا بود و در فضای ایدئولوژی سیاسی می‌اندیشید. به همین دلیل به مفهوم انقلاب

و اندیشه سیاسی که پیش‌تر در سخنرانی‌تان در نقد دکتر طباطبایی مطرح کرده‌اید در نظر بگیریم، به این معنا که گفتار دکتر طباطبایی در سطح امر سیاسی یا دولت باقی می‌ماند و به منطقه تحلیل امر اجتماعی وارد نمی‌شود، آیا می‌توانیم گفتار دکتر شریعتی را که به دنبال تغییر اجتماعی یا به تعبیر شما انقلاب است، در ساحت امر اجتماعی تعریف و طرح کنیم؟

این حرف درستی است، طباطبایی به یک معنا «امر اجتماعی» را نمی‌شناسد و به منطق آن در زمانه مدرن توجهی نمی‌کند، به سخن دیگر او زمانه مدرن را هم بر اساس منطق «امر سیاسی» توضیح می‌دهد. انقلاب در معنای کامل خود یک مفهوم اجتماعی است، چون وضعیت و شرایط تاریخی و اجتماعی یک جامعه را بازنمایی می‌کند؛ اما دولت یک مفهوم سیاسی است، این یکی از تمایزهای شریعتی و طباطبایی این است که شریعتی در اینجا بیشتر در ساحت اندیشه اجتماعی یا دقیق‌تر بگویم در ساحت «ایدئولوژی اجتماعی» توضیح می‌دهد.

چرا انقلاب امر اجتماعی است؟ چون انقلاب نتیجه رفتار تاریخی و اجتماعی یک ملت است، نتیجه رفتار توده و مردم است. ملت و مردم و توده مستقل از دولت‌اند و بیرون از دولت‌اند و می‌خواهند نظم مسلط و دولت مستقر را از هم بپاشند؛ اما دولت یک مفهوم سیاسی است. در نظریه‌های دولت‌گرا و سیاست‌محور استقرار دولت موجب استقرار جامعه می‌شود؛ یعنی در اندیشه سیاسی، دولت نسبت به جامعه اصیل است و همچنین نسبت به مردم و ملت تقدم و اصالت دارد، اما در اندیشه اجتماعی، جامعه و نهادهای اجتماعی و سوژه مقدم بر دولت و سیاست‌اند. چون این جامعه و نهادهای اجتماعی و ملت و مردم هستند که دولت و سیاست را به‌صورت جمعی و تاریخی می‌سازند. این بحثی است که تمایز اندیشه اجتماعی و اندیشه سیاسی را مطرح می‌کند، ولی در اینجا چندان نمی‌توان آن را بحث کرد. اما آیا شریعتی به الزامات اندیشه اجتماعی پایبند بود؟ و وقتی از انقلاب سخن می‌گفت آن را به‌مثابه امر اجتماعی می‌فهمید؟ به نظر من، شریعتی هم از انقلاب یک درک کاملاً سیاسی داشت و به جامعه و تاریخ بی‌توجه بود و او هم به‌صورت غیرمستقیم به اصالت

دوگانه دیگر در مقایسه افتراقی طباطبایی و شریعتی، دوگانه تاریخ-ضدتاریخ است. شریعتی اگرچه خود تاریخ خوانده بود و تاریخ‌دان بود، اما در اندیشه ضدتاریخ بود اما طباطبایی نوعی تاریخ‌گرا است

فروپاشی تاریخ و ضدیت با تاریخ می‌اندیشید. چون تاریخ مانع از آن بود که جامعه مطلوب و آرمانی او محقق شود؛ چون تاریخ، تاریخ زر و زور و تزویر است.

■ در واقع آیا می‌توان گفت که دیدگاهی که دکتر طباطبایی مطرح می‌کند ما را به سمت جبرگرایی تاریخی می‌برد، اما در دیدگاه دکتر شریعتی، نوعی اراده‌گرایی وجود دارد؟

نمی‌توان این مقایسه را پذیرفت، چون طباطبایی هم دگرگونی تاریخ را می‌پذیرد، ولی می‌گوید این دگرگونی تابعی از منطق تاریخ و منطق اندیشه است، اما اراده‌گرایی شریعتی که از اگزیستانسیالیسم اخذ شده بود اساساً یک خصلت ضدتاریخی دارد؛ نگاه شریعتی به انسان یک اراده‌گرایی لحظه‌ای و هیجانی بود و گمان می‌کرد انسان در لحظه از چهار زندان معروف یعنی؛ تاریخ، جامعه، طبیعت و خود رها می‌شود و می‌گفت انسان می‌تواند به روش‌های مختلف از جمله هجرت و مبارزه و عرفان این رهایی را به دست آورد. نگاه شریعتی به انسان به گونه‌ای بود که فکر می‌کرد انسان می‌تواند به سهولت اراده خویش را بر تاریخ تحمیل کند و جامعه آرمانی و دولت آرمانی و وضعیت آرمانی را بسازد. یک نگاه انسان‌گرایانه و اراده‌گرایانه به تاریخ و جامعه داشت و فکر می‌کرد انسان به‌سادگی می‌تواند از فشار و الزامات آن چهار زندان نجات پیدا می‌کند و با توسل به عرفان، برابری و آزادی نجات پیدا کند.

اما واقعیت این است امروز که چهل سال از مرگ شریعتی می‌گذرد و پس از آنکه چهل، پنجاه سال گفتار و افکار و شعارهای او در جامعه ما جریان داشت. امروز ما وقتی

از زمان پیدا کرده، درد جامعه را فهمیده، درد انسان‌های زمانه را فهمیده و بنا به تشخیص خود می‌خواهد درمندان و مستضعفان را به ساحل نجات و رستگاری برساند.

شریعتی در کتاب امت و امامت می‌گوید حتی لازم نیست رهبر و امام به دیدگاه‌های پیروان و اعضای جامعه گوش فرادهد. او اهل تبلیغات نیست، مثل تاجران نیست، مثل رئیس‌جمهور آمریکا نیست، رهبر راه را می‌شناسد و دیگران را با خودش می‌کشد، حتی شده با اجبار می‌کشد تا به آن مقصود موردنظر خویش برساند. به همین دلیل یک نوع «جامعه پادگانی» و انضباط از بالا به پایین در اندیشه شریعتی نهفته است. گویا یک فرمانده هست و بقیه پیروان و سربازان و تابعان او هستند و باید آنچه را او معین می‌کند، پیروی کنند.

دوگانه چهارمی که در مقایسه افتراقی طباطبایی و شریعتی مطرح است، دوگانه تاریخ-ضدتاریخ است. شریعتی اگرچه خود تاریخ خوانده بود و تاریخ‌دان بود، اما در اندیشه، ضدتاریخ بود. چون از نظر او تاریخ جایی بود که قواعد «زر و زور و تزویر» در آنجا انباشت شده بود و خود را بر انسان‌ها تحمیل می‌کرد. زر نماینده طبقه ثروتمند حاکم است، زور نماینده قدرتمندان و حاکمان است و تزویر نماینده عالمان مزور و روحانیت رسمی است. در نگاه شریعتی روحانیت رسمی، اسلام را بر اساس ذائقه زمانه و منافع اهالی زر و زور و تزویر تفسیر کرده‌اند و دین اصیل و نخستین را به فراموشی سپرده‌اند. پس شریعتی می‌خواست قواعد تاریخ را فروبریزد تا زر و زور و تزویر را فروپاشد؛ اما طباطبایی نوعی تاریخ‌گرا است، او معتقد است تاریخ به‌وسیله ایدئولوژی و گفتن اینکه تاریخ محل انباشت قواعد زر و زور و تزویر است از میان نمی‌رود و فرو نمی‌پاشد و اثر خود را از دست نمی‌دهد. تاریخ فضایی است که چه ما بخواهیم و چه نخواهیم تأثیر خود را بر ما می‌گذارد و هم سیاست و فرهنگ و زندگی و بازار ما را تنظیم می‌کند و هم فکر و رأی ما را تنظیم می‌کند. پس تاریخ یک امر آگاهانه و به اراده ما نیست. تاریخ واقعیتی ایستاده است و حیات اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و اقتصادی و فکری ما را تنظیم می‌کند. پس طباطبایی به شناخت تاریخ اهمیت می‌دهد، به اندیشیدن در تاریخ اهمیت می‌دهد و به کشف تاریخ اهمیت می‌دهد و منطق دگرگونی تاریخ را هم یک منطق تاریخی می‌داند، اما شریعتی به

به عقب برمی‌گردیم و سخن شریعتی را با تاریخ ایران مقایسه می‌کنیم، این سؤال پیش می‌آید آیا سخن شریعتی آزمون موفقی در تاریخ ایران داشت؟ یعنی واقعا تاریخ به معنایی که شریعتی می‌گفت فضای زر و زور و تزویر است و با انقلاب ایرانیان از میان رفت و اهمیت خود را از دست داد و فروپاشید و تأثیر خود را از دست داد؟ واقعیت این است اگر در تاریخ بدی‌هایی وجود دارد که هست، با شعار و خشم و بدگفتن از تاریخ نمی‌توان از شر تاریخ نجات یافت. اتفاقاً طباطبایی هم جبرگرای تاریخی نیست، اما تاریخ را سهل و آسان نمی‌گیرد، منطق تاریخ را می‌شناسد، معتقد است اگر راه نجاتی از تاریخ هست، راه آن شناخت عقلانی و اندیشه خردمندانه و عمل معقول است. یک وقت ما بر تاریخ و جامعه می‌شوریم و علیه تاریخ طغیان انقلابی می‌کنیم، اما یک وقت دیگر با تاریخ برخورد عقلانی می‌کنیم و به منطق دگرگونی تاریخ و اندیشه توجه می‌کنیم. طباطبایی بر آن است اگر راهی برای رهایی از الزامات تاریخ وجود دارد آن راه، راه شناخت خردمندانه و شناخت عقلانی و کنش‌های مناسب است، بنابراین او طغیان علیه تاریخ را مطرح نمی‌کند، شناخت تاریخ را مطرح می‌کند، شناختی که بتواند اوضاع و مسائل و بن‌بست‌های امروز ما را توضیح بدهد.

■ شناخت تاریخ و سپس پذیرش تاریخ، درست است؟ یعنی ایشان بخش‌هایی از تاریخ را انتخاب می‌کند و آن‌ها را می‌پذیرد و درباره تداوم آن‌ها و طرحشان حتی به‌عنوان محورهای از هویت امروزین ما مباحثی مطرح می‌کند.

ما در تاریخ دو وضعیت داریم: تداوم و گسست. اتفاقاً طباطبایی به جهت اینکه الزامات تاریخ را می‌بیند هم به گسست اهمیت می‌دهد و هم به تداوم. تداوم تاریخ چیست؟ تداوم تاریخ این است که یک تجربه جمعی و یک اندیشه مشترک و یک آگاهی عمومی و یک نهاد اجتماعی در زندگی یک ملت وجود دارد و این تجربه و اندیشه و آگاهی و نهاد از نسل‌های گذشته تا امروز یک ساختی پیدا کرده‌اند و به‌صورت خودکار تداوم می‌یابند. این تداوم، گاهی تداوم زبانی، گاهی تداوم فرهنگی و گاهی تداوم اندیشه‌ای و گاهی تداوم عملی است که شما آن را تداوم هویت نامیدید. اما تداوم گاهی دچار گسست و زوال و انحطاط

و به اسلام نخستین برگردیم و همه چیز را از نو و از آنجا شروع کنیم. پس طباطبایی تداوم عقلانیت یونانی، عقلانیت ایران‌شهری و عقلانیت کلامی را بحث می‌کند و مسئله‌های آن را طرح می‌کند، اما شریعتی تداوم آن‌ها را هم بیمارگون می‌دید.

■ فوکو هم بر این تأکید دارد که آنچه ما هم‌اکنون هستیم، در گذشته ساخته شده است و به گذشته برمی‌گردد تا روند این برساختن را بیابد. شما مشابهتی می‌بینید؟ همچنین فوکو در بحث اراده هم قدرت را به‌نحوی تعریف می‌کند که قدرت، فقط آن قدرت یکپارچه‌ای که از بالا اعمال شود نیست؛ یعنی مقاومت و تأثیرگذاری‌اش را نیز می‌بیند. به نظر شما ما می‌توانیم چنین مواردی را در شریعتی ببینیم؟ یعنی هم در بحث تاریخ و هم مقاومت و اراده‌گرایی مشابه با فوکو باشد؟

تاریخ یک امر مهم و واقعیت مسلمی است و همه نظریه‌پردازان تاریخ به اهمیت آن وقوف دارند چه فوکو و چه دیگران، اما به نظر شریعتی تحت تأثیر فوکو نبود و بیشتر قرائت مارکسی از تاریخ داشت.

■ نه مشخصاً بحث تأثیر پذیری، بلکه مشابهت فوکو و شریعتی در برخی مباحثی که اشاره کرده‌اند مانند دو نمونه‌ای که اشاره شد. شما مشابهتی می‌بینید؟

دو سرچشمه فکری مدرنی که شریعتی از آن‌ها الهام می‌گرفت، یکی سوسیالیسم مارکسیستی بود که یک خوانش استعلایی از آن داشت. البته او حق هم داشت؛ چون شریعتی زمانی که در ایران بود، هم در ایران مارکس‌محوری بود و هم زمانی که به پاریس رفت آنجا هم مارکس‌محوری بود و گفتمان مارکسیستی گفتمان مسلط زمانه او بود. زمانی که شریعتی به پاریس رفت اساساً فضای روشنفکری پاریس فضای چپ بود. دومین منبع فکری که شریعتی از آن الهام گرفته بود، اگزیستانسیالیسم بود و آن هم با خوانش ژان پل سارتر، سارتر هم به‌نوعی تحت تأثیر گفتمان مسلط زمانه اگزیستانسیالیسم را با مارکسیسم درآمیخته بود.

اما در تفکر فوکو، آن دو وضعیت گسست و تداوم مهم است. او از تداوم گفتمان‌ها و گسست گفتمان‌ها، از تداوم تاریخ و گسست

دوگانه دیگری که وجوه افتراق این دو را برجسته می‌کند، دوگانه دولت انقلاب است. یکی به فروپاشی دولت می‌اندیشد در نتیجه به انقلاب می‌رسد، دیگری به استقرار و مشکل و تداوم دولت می‌اندیشد و به حل مشکل و مسئله دولت می‌اندیشد

جلو آمد این مشکلات هم بیشتر شد، پس او بازگشت به سرچشمه نخستین را مطرح کرد، اما این بازگشت فقط از مجرای بینش مدرن و ایدئولوژیک شریعتی راهگشا بود و او هر بازگشتی را راهگشا نمی‌دانست؛ اما این بازگشت به معنی نادیده گرفتن ۱۴۰۰ سال تاریخی است که مسلمانان جلو آمده‌اند. این همان گسستن از تاریخ است. چرا این را می‌خواهد بگسلد، برای اینکه تاریخ، تاریخ نابرابری، سرکوب و فریب است، شناخت غلط اسلام است، غلبه قدرتمندان و ثروتمندان است. پس شریعتی اساساً به تاریخ بدبین بود، تاریخ را عامل گمراهی می‌دانست و راه نجات از تاریخ، بازگشت به سرچشمه نخستین اسلام بود. خوانش اسلام نخستین با یک درک ایدئولوژیک بود. قرآن باید از نو خوانده می‌شد، پیامبر از نو خوانده می‌شد، سنت و سیرت از نو خوانده می‌شد. پس شریعتی عمداً به گسست تاریخ دامن می‌زد و فکر می‌کرد انسان و انسان به‌مثابه اگزیستانسیال، به‌سادگی با یک چرخش ایدئولوژیک و لحظه‌ای می‌تواند از شر تاریخ نجات یابد و به سرچشمه نخستین برگردد.

در حالی که طباطبایی چنین درکی از تاریخ ندارد و تداوم برای او اهمیت دارد، از جمله تداوم عقلانیت ایران‌شهری و تداوم عقلانیت یونانی و تداوم گونه‌های دیگر عقلانیت، حتی عقلانیت کلامی برای او اهمیت دارد. طباطبایی بر آن است هر کجا عقلانیت یونانی و ایرانی و کلامی متوقف شد یا به تیغ آخته دین‌پروری از میدان خارج کردند، ایران دچار انحطاط و زوال شد؛ اما شریعتی این عقلانیت را هم بیمارگون می‌دانست و بر آن بود ما باید این تاریخی که میراث گذاشتگان است و زندگی امروز ما را میزان می‌کند، از این تاریخ نجات پیدا کنیم

می‌شود؛ یعنی آن امر مشترک قومی و ملی در یک جایی از تاریخ گسسته و پاره می‌شود. اتفاقاً طباطبایی بیش از آنکه از تداوم‌های تاریخ ایران سخن بگوید از گسست‌های تاریخی سخن می‌گوید. از جمله از گسست‌های اندیشه ایران‌شهری حرف می‌زند. می‌گوید وقتی عرب‌های مسلمان نظم سیاسی ایران را پاشیدند، اندیشه ایران‌شهری هم در ساحت اندیشگی به گسست مبتلا شد، ولی بعدها در شعر و ادبیات و سیاست‌نامه‌ها بازسازی شد.

پس ما تاریخ را به این منظور نمی‌خوانیم که گذشته افتخارآمیز خود را پیدا کنیم و به آن افتخار کنیم و آن را ادامه بدهیم، بلکه ما تاریخ را می‌خوانیم تا خودمان را بشناسیم و وضعیت کنونی خود را بفهمیم و مسئله‌های خود را علت‌شناسی کنیم و توضیح دهیم، راه اندیشه عقلانی را باز کنیم. در واقع تاریخ مأمنی برای شناختن و اندیشیدن در مسئله‌های گسست و انحطاط و زوال است؛ بنابراین، طباطبایی انحطاط را از این منظر مطرح می‌کند، به عبارت دیگر انحطاط یعنی اینکه تاریخ ادامه پیدا نکرده است، ما در دوره‌هایی تاریخ عظمت داشتیم، ولی آن عظمت‌ها و موفقیت‌ها تداوم پیدا نکردند، بلکه دچار انحطاط و زوال شدند. پس ما اگر بخواهیم مسئله‌ها و مشکلات امروز خود را بشناسیم و از نو زندگی و جامعه خود را نظم و سامان بدهیم باید تجربه‌های انحطاط، تجربه‌های عظمت و تداوم و گسست تاریخ خود را بشناسیم و این شناخت، تجربه‌ای در اختیار ما قرار می‌دهد تا امکان بازاندیشی و بازسازی و پیشرفت پیدا کنیم؛ بنابراین تا جایی که من از بحث‌های طباطبایی می‌فهمم، او چنین نگاهی به تاریخ دارد. ما وقتی تاریخ خود را می‌شناسیم به بازاندیشی و بازسازی هم می‌رسیم.

■ آیا ما این تداوم تاریخ را در گفتار

شریعتی با برجسته کردن تاریخ اسلام و تاریخ تشیع نمی‌بینیم؟

شریعتی تاریخ اسلام را تاریخ زر و زور و تزویر می‌دید و عمداً می‌خواست این تداوم را متوقف کند. اتفاقاً یکی از دوگانه‌هایی که در نظر داشتیم، در وجوه افتراق بین شریعتی و طباطبایی مطرح کنیم، دوگانه تداوم-گسست است. شریعتی اولین اصلی که مطرح می‌کند، می‌گوید اسلام نخستین، سرچشمه اسلام، نجات و رهایی و سرچشمه الهام است؛ اما تاریخ واقعی اسلام و مسلمانان تاریخ زر و زور و تزویر است و هر چه تاریخ

در ارتباط قرار گرفتند، اصلاً به معنای شناخت و متأثر بودن مردم و انقلاب از شریعتی نبوده است و به این معنا نمی‌توان او را معلم انقلاب دانست. نظر شما چیست؟

به نظر من این سخن که شریعتی معلم انقلاب بود سخن درستی است؛ و در مجموع گفتار شریعتی «گفتار انقلاب» بود و در این گفتار او همواره یک نوع واسازی (Deconstruction) مکنون است که عمدتاً به واسازی چهار امر بنیادین یا «چهار ساختار تاریخی اجتماعی» متمرکز بود. البته اشاره کنم واسازی شریعتی صرفاً شبیه نقد واسازانه متن نبود که ژاک دریدا و دیگران توضیح داده‌اند، بلکه واسازی او به بنیادها و نهادهای عینی و ساختارهای سنتی و تاریخی ایران و اسلام معطوف بود که از یک موضع مدرن و با دریافتی از سوسیالیسم و اگزیستانسیالیسم صورت می‌گرفت؛ بنابراین در پس این واسازی‌ها نوعی آماده‌سازی برای انقلاب پنهان بود. او بنیادها و ساختارها و نهادهای تاریخی و اجتماعی ایران و اسلام را چنان می‌لرزاند که در عمل به ویران شدن آن‌ها می‌انجامید تا از این طریق موانع عملی و نهادی و ساختاری انقلاب برطرف شود. این واسازی‌های او عمدتاً شامل چهار امر بنیادین تاریخی - اجتماعی می‌شد:

اولی واسازی دین تاریخی یا دین رسمی بود؛ از نظر شریعتی سنن و قواعد و ارزش‌ها و مناسک اسلامی که در زیست اجتماعی و سیاسی جوامع مسلمان بر ساخته و تجربه شده بود و «اسلام تاریخی» را سامان داده بود همگی تحریف و ستمگری و نفع طبقاتی و اشرافیت و سرمایه‌داری بود و به یک ضلع از اضلاع زر و زور و تزویر تبدیل شده بود که او آن را «دین سیاه» و گاه تشیع صفوی می‌نامید و بر آن بود زمانه دین سیاه و تشیع صفوی به پایان آمده است و می‌کوشید دین با تمام اجزاء و کلیت و تاریخش به «دین سرخ» و تشیع علوی و مذهب اعتراض تبدیل شود و «شیعه یک حزب تمام» باشد. به دیگر سخن دین باید در زمانه مدرن به انگیزنده‌ای مقدس و ویران‌کننده هر نوع خرافه و واپس‌ماندگی و بیماری اجتماعی تبدیل می‌شد.

شریعتی می‌کوشید از منظری که خودش تعریف می‌کرد به اسلام نصی و منابع نخستین اسلام که دست‌نخورده بودند، بازگردد و قرآن و پیامبر اسلام و اهل‌بیت و خانه گلین فاطمه را

گفتار شریعتی «گفتار

انقلاب» بود و در

این گفتار او همواره

یک نوع واسازی

(Deconstruction)

مکنون است که عمدتاً

به واسازی چهار امر

بنیادین یا «چهار

ساختار تاریخی-

اجتماعی» متمرکز بود

امکان ایجاد خیلی چیزها را می‌گیرند. اساساً ممکن نیست بتوان بهشت را بر روی زمین بنا کرد. اگر تغییری بخواهد در واقعیت و در روی زمین رخ بدهد باید با حضور همین واقعیت‌ها و همین موانع اتفاق بیفتد. در اساس آرمانی اگر هست باید در این واقعیت پرورده شود نه در ذهن و خیال ایدئولوگ.

در اینجا مایلم به دوگانه دیگری که در جوه افتراق شریعتی و طباطبایی مهم است، اشاره کنم و آن دوگانه بر ساخت-بازگشت است. اگر قائل باشیم که در پروژه فکری طباطبایی نوعی راه‌حل وجود دارد آن راه‌حل، بر ساخت و بازسازی مبتنی بر تحول اندیشه و عمل است که در اثر عملکرد نیروهای تاریخی، اجتماعی و فکری اتفاق می‌افتد. بر ساخت به این معنا که اهل جامعه می‌خواهند از زوال و انحطاط خارج شوند و به وضعیت جدیدی بیندیشند. این وضعیت جدید در اثر عملکرد نهادهای اجتماعی و نیروهای اجتماعی و عقلانیت موجود و نیروهای فکری به صورت تاریخی و تدریجی اتفاق می‌افتد؛ اما شریعتی راه‌حل را در بازگشت ایدئولوژیک به سرچشمه‌های اسلام نخستین می‌دید و به احیای سنت‌الاولین قائل بود که سنت ابوذری یکی از مهم‌ترین آن‌ها بود.

به نظر می‌رسد که رویه اصلی و عمده در آثار شریعتی بر تغییر انقلابی او تأکید دارد، اینکه رویکرد فرهنگی تعریف شده و به دنبال تغییر فرهنگی است، حتی بسیاری در رابطه با انقلاب بر این نظرند که بخش خاصی از جامعه (و نه عامه مردم) مطالعه و شناختی از آرای شریعتی داشته‌اند و این امر که بعدها در هنگام انقلاب عامه مردم با نام و بخشی از افکار ایشان آشنا شدند و

تاریخ بحث می‌کند. البته طباطبایی آشکارا تحت تأثیر فوکو است و ارجاعاتی به فوکو دارد، ولی شریعتی این‌گونه نیست. ولی آن فضای فکری فرانسه که فوکو را متأثر کرده بود شریعتی را نیز کم و بیش متأثر کرده بود؛ بنابراین آن دو منبع الهام واحدی داشتند.

به همین دلیل شریعتی هم تاریخ را می‌شناخت، اما خصلت شریعتی این بود که با ساده‌سازی و سهل‌انگاری فکر می‌کرد که می‌توان به سهولت از تاریخ عبور کرد و از الزامات آن آزاد شد. درحالی‌که سایه تاریخ، زمخت‌تر و سنگین‌تر از آن است که بتوان از آن به‌سادگی که شریعتی می‌گفت رهایی پیدا کرد. شریعتی ایدئولوگ بود و در ایدئولوژی نوعی چرخش لحظه‌ای و هیجانی وجود دارد. در ایدئولوژی آن دقت و عمقی که در فلسفه، علم، جامعه‌شناسی و در ساحت شناخت رسمی هست وجود ندارد. شناخت ایدئولوژیک شناخت مختار ایدئولوگ و نوعی ساده‌سازی و ساده‌فهمی است.

چه تعریفی از ایدئولوژی مدنظر

شماست؟ اگر ممکن است معنای

ایدئولوژی را نیز توضیح دهید.

البته این بحث بسیار پیچیده‌ای است، فقط به اشاره عرض می‌کنم. ایدئولوژی، شناخت مختار ایدئولوگ و اهل ایدئولوژی است و پیش از آنکه ایدئولوژی به «شناخت واقعیت» متعهد باشد به «نجات از واقعیت موجود» متعهد است. در نتیجه به شدت عمل‌گرا است. علم و فلسفه بیشتر به شناخت عقلانی و سیستماتیک واقعیت موجود متعهدند، اما ایدئولوژی بیشتر به رهایی از واقعیت موجود متعهد است. چون واقعیت را ظالمانه و تحریف شده می‌داند؛ بنابراین پیش از آنکه واقعیت را بشناسد، دنبال کشف راه‌های نجات از واقعیت است. چون شریعتی واقعیت موجود را مصداق زر و زور و تزویر تفسیر کرده بود، بنابراین باید راهی می‌جست که از این فلاکت نجات یابد.

پس اولاً؛ ایدئولوژی نوعی شناخت و تفسیر است که به رهایی از واقعیت می‌اندیشد. ثانیاً؛ یک آرمان خیالی را طراحی می‌کند، آرمانی که فکر می‌کند وقتی از این وضعیت موجود نجات یافت باید به آن برسد؛ اما یکی از مشکلات ایدئولوژی همین است و به‌سادگی گمان می‌کند که می‌شود بهشت را بر روی زمین بنا کرد. اهل ایدئولوژی به این توجه نمی‌کنند که تاریخ و انسان و واقعیت، ویژگی‌هایی دارند که

انقلاب در معنای کامل خود یک مفهوم اجتماعی است، اما دولت یک مفهوم سیاسی است

از نو بخواند و تفسیر کند؛ بنابراین از این میان نظمی تازه از «اسلام مترقی» سر برمی‌آورد که خوانشی ایدئولوژیک از اسلام نصی بود. وی در امت و امامت می‌گوید: «از روزگار سید جمال و محمد عبده و کواکبی و رشید رضا و هم‌فکرانشان - که این شعار در جامعه‌های اسلامی عنوان شد - تا امروز، در لحظه‌لحظه زندگی ما هر تحولی که پیش آمده، این نیاز نیرومندتر شده است و احساس فوریت تصفیه طرز تفکر مذهبی و اصلاح مذهبمان شدیدتر تا بتوانیم به اسلام اولیه و به آن سرچشمه‌های نخستین و زلال اعتقادات مذهبی خودمان بازگردیم.»

دومی واسازی علم و فلسفه رسمی بود؛ علم و فلسفه و دانشگاه در گفتار شریعتی به سیانیتسم و اسکولاستیک جدید تعبیر می‌شد، از نظر او این نهادها از توده‌ها و مردم عادی و متن زندگی مردم فاصله گرفته بود و به نهادی اشرافی و محافظه‌کار و عاقبت‌گرا تبدیل شده بود و بخشی از دستگاه سرمایه‌داری بود. خصوصاً فلسفه و جامعه‌شناسی رسمی که او از آن‌ها انتظارات مهمی داشت، دیگر خاصیتی برای توده و مردم نداشت و جامعه‌شناس و فیلسوف بی‌کارکرد شده بودند. او انتظار داشت جامعه‌شناس و فیلسوف با مردم عادی سخن بگویند، به طوری که سخن آنان ساده‌ترین اذهان زمانه را نیز اقناع کند و مهم‌تر اینکه سخن مردم و توده را بگویند، نه آنکه سخنگویان و محافظان دین رسمی و قدرت و سرمایه باشند. از این‌رو مفاهیمی چون علم متعهد و رسالت علم و مسئولیت عالم و روشنفکر مسئول برای او مفاهیمی کلیدی بودند و انتظار داشت علم و فلسفه به آگاهی شوراننده و شاعرانه و ویران‌کننده بدل شود؛ به عبارت دیگر علم و دانش و دانشگاه برای شریعتی اولویت نخست نبود، بلکه فقط رسالت علم برای او مهم بود. در گفتار او علم در وهله نخست ویران‌کننده وضع موجود و سازنده وضع آرمانی بود، او دانش را در فرآیند ویران‌سازی و آرمان‌پردازی نیاز داشت، از این‌رو «ایده علم برای علم» را به‌سختی نقد می‌کرد و خود را یک دانشگاهی تن‌آسا و بی‌درد نمی‌دانست. او در یک میزگرد در پاسخ یکی از منتقدان خود گفته بود: «... من محقق علمی نیستم، بار قرن‌ها شکنجه و شهادت تاریخ بر جانم سنگینی می‌کند... و اکنون به خانه گلین و متروک فاطمه پناه برده‌ام... و می‌بینم که قومی اکنون همین خانه را دکان

کرده‌اند، ... شما می‌گویید تحقیقات آهسته و علمی و همراه با نزاکت و نرم و لطیف اشرافی به‌عمل بیاورم؟ منطق شیعه‌هایی چون من منطق ابوعلی سینا و غزالی و محقق و مستشرق نیست. منطق ابوذر است؛ استخوان پای شتر بر فرق کعب‌الاحبار، هرچند پشت سر عثمان. آخر برادر دعوا بر سر یک نظریه علمی نیست، بر سر میراث عبدالرحمن عوف است، روشن شد؟»

از این‌رو شریعتی بدون توجه کافی به قواعد عقلانی و مبادی فلسفه و علم، مفاهیم و ایده‌های خود را گذرا و شتاب‌زده طرح می‌کرد و می‌گذشت؛ مفاهیمی مثل «چهار زندان انسان» یعنی طبیعت، تاریخ، جامعه و خویشتن، در «خودسازی انقلابی» هم مفاهیم ناساز عرفان و برابری و آزادی را مطرح می‌کرد، اما از خود نمی‌پرسید آزادی و عرفان چه نسبتی با هم دارند؟ آیا آزادی حداقل در معنای مدرن می‌تواند در کنار عرفان در معنای سنتی بنشیند؟ از این‌رو شریعتی جامع مفاهیم متناقض بود و به الزامات و مبادی مفاهیم مدرن و مفاهیم سنت هیچ توجهی نداشت و بی‌محابا آن‌ها را در کنار هم می‌نشاند و نتیجه موردنظر خود را می‌گرفت و ایدئولوژی خویش را می‌پرورید.

در نتیجه آنچه یک روز علی شریعتی و احمد فردید از آن سخن گفته بودند، امروز دستمایه اهل سیاست و ایدئولوژی شده است تا از آن‌ها برای نفی علم و دانشگاه و امر مدرن استفاده کنند و بی‌توجه به همه‌چیز علم و دانشگاه را به‌عنوان نهاد غربی و وارداتی و غرب‌زده معرفی کنند و از جایگزین کردن چیزی به اسم علوم دینی و علوم انسانی اسلامی و علوم قدیمه سخن برانند.

سومی واسازی نهادها و ساختارها بود؛

شریعتی منتقد نهاد و ساختار و سازمان و نظام بود، چون روح تاریخ و روح وضع موجود در آن‌ها حلول کرده بود و او «ضرورت نگاه انتقادی نسبت به وضع موجود» را مطرح می‌کرد و به جنبش و حرکت و نهضت و انقلاب دائمی می‌اندیشید و «از تبدیل شدن نهضت به نهاد» حذر می‌داد. او درباره تبدیل شدن تشیع به نهاد در عهد صفوی می‌نویسد: «شیعه درست از همین موقع که همه این پیروزی‌ها را به‌دست آورد شکست خورد و از زمانی که همه موانع انجام اعمال مذهبی‌اش و مشکلات ابراز احساسات شیعی‌اش برطرف شد و از هنگامی که عوامل و قدرت‌های کوبنده او به تشویقش پرداختند و با او همگام شدند؛ از حرکت ایستاد و به یک نهاد قدرتمند حاکم تبدیل شد.» می‌بینید او می‌کوشید هر نهادی اعم از فرهنگ و اخلاق و دین و سیاست و زندگی، به حرکت و جنبش و نهضت و انقلاب تبدیل شود. به دیگر سخن هر آنچه سفت و محکم بود در گفتار شریعتی دود می‌شد و به هوا می‌رفت.

چهارمی واسازی کنش و عمل بود؛ در گفتار شریعتی هر چه کنش مسالمت‌آمیز و معمولی و عقلانی معطوف به زندگی و اقتصاد و سیاست و فرهنگ بود، به عمل مبارزه و کنش ستیزه‌گر و ستیزه‌جو تبدیل می‌شد و در عوض مبارزه و هجرت و جهاد و شهادت، اعمال و کنش‌های موردنظر او بودند و به‌عنوان کنش‌های رهایی‌بخش و نجات‌بخش توصیف می‌شدند و روشی برای رهایی از دام جامعه و تاریخ و تمدن و وضع موجود بودند.

پس می‌توان از این بحث‌ها این نتیجه را هم گرفت که در نگاه شریعتی معنای نو شدن و تجدد و آزادی، واسازی مستمر و گسست از تجدد موجود و «انقلاب دائمی» بود. او به تجددی علاقه‌مند بود که از انقلاب دائمی متولد می‌شد، چون تجدد انقلابی نقیض مدرنیته و تجدد موجود و غرب و سرمایه‌داری بود. در نگاه او مدرنیته چیزی جز سرمایه‌داری و امپریالیسم و غرب‌زدگی نبود که همگان را استعمار و استثمار و استحمار می‌کرد. از این‌رو جهان آینده شریعتی و تجدد موردنظر او همیشه شورانگیز و سیال و نوبه‌نو شونده و متحرک و ستیزه‌گر بود. به دیگر سخن تجدد شریعتی تجددی بی‌شکل بود که هر لحظه چون موج ویران می‌شد و از نو خلق می‌شد و در یک کلام تجدد شریعتی انقلاب دائمی بود. ❖

ضعف تألیف در علوم انسانی ایران: مورد زوال اندیشه سیاسی سید جواد طباطبایی

مقدمه

تفکر انتقادی با بت‌پرستی و بت‌سازی سر‌آشتی ندارد. هر جا که بت‌پرستی هست، جزم‌اندیشی نیز هست و تفکر انتقادی در چنین وضعیتی دچار کسوف می‌شود. نحوه بیان، نسبتی با بت‌سازی و جزم‌اندیشی دارد. بیانی که حجیت‌آمیز و رُعب‌آور است، آثاری بر مخاطب می‌گذارد و بیانی که فرآیند تفکر و فهم را تسهیل می‌کند نیز آثار متفاوتی به بار می‌آورد. زبان نوشتار یا گفتار چنانچه قابل‌فهم نباشد و در انتقال اندیشه ناتوان باشد یا متصنعانه و متکلفانه و رُعب‌آور باشد، روند اندیشه‌ورزی مخاطب را مختل می‌سازد. تفکر انتقادی اصولاً به روند پردازش اطلاعات وابسته است و چنانچه متنی معین این روند را مختل سازد، راه تفکر انتقادی تنگ یا مسدود می‌شود. در ادامه می‌کوشم نشان دهم که تبلیغات ژورنالیستی به همراه متون مشکل‌دار بت‌سازی از او قرار گرفته‌اند و این دو در پیوند با یکدیگر، مانع عمده‌ای برای مواجهه انتقادی با آثار و آرای سید جواد طباطبایی بوده‌اند.



حسن محدثی گیلوایی

جامعه‌شناس و استاد دانشگاه

**تبلیغات ژورنالیستی به
همراه متون مشکل‌دار
سید جواد طباطبایی،
در خدمت بت‌سازی
از او قرار گرفته‌اند
و این دو در پیوند با
یکدیگر، مانع عمده‌ای
برای مواجهه انتقادی
با آثار و آرای سید جواد
طباطبایی بوده‌اند**

طرح مسئله

مخاطبان آثاری که به زبان فارسی در حوزه علوم انسانی نوشته می‌شوند، دچار مشکلی جدی هستند و آن همانا مشکل ضعف تألیف در این‌گونه آثار است. مخاطبان آثار فارسی در علوم انسانی چه در متون ترجمه‌ای و چه در متون تألیفی سال‌هاست با این مشکل مواجه هستند. این معضل در آثار علمی، اعم از علوم طبیعی و علوم انسانی، چنان فراوان دیده شده است که یکی از صاحب‌نظران در باب آن گفته است: «مسئله همه ما نمونه‌های فراوانی از متن‌های علمی و فنی را دیده‌ایم که فهم معنای آن‌ها به شکستن و کشف یک پیام رمز شبیه است. این متن‌ها انباشته از واژه‌ها و ترکیبات مجعول و غالباً زشت است. [...] معنا در بین راه در اغتشاش تداعی‌های متضاد و یا نامربوط گم شده است» (رفیعی‌نژاد، ۱۳۷۲: ۲۱۶). شکایت از وضع نامناسب فارسی‌نویسی در آثار علمی بارها از سوی صاحب‌نظران موردبحث قرار گرفته و اهل نظر نگرانی خود را بارها در این باره بر زبان آورده‌اند. ترجمه‌ای بودن یکی از مشکلات جدی نگارش فارسی اهل علم

تأمل در باره ایران
جلد نخست: دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران
باملاحظات مقدماتی در مفهوم ایران
جواد طباطبایی

می‌کوشم نشان دهم که در این کتاب چه میزان جملات بی‌معنا و نامفهوم یا دشوارفهم وجود دارد و چه میزان ایرادات نگارشی دارد، درحالی‌که ویرایش دوم کتاب و چاپ دهم آن موردبررسی و نقد قرار گرفته است

نقد آن را در محدوده توان خود ندیدم» (جلایی‌پور، ۱۳۹۶). خوداعترافی موردبحث همیشه همچون مورد بالا ناشی از مواجهه تخصصی نیست، بلکه بسیاری اوقات واکنشی انفعالی در برابر اثری نامفهوم است. بدین ترتیب، خواننده اثر در وضعیتی انفعالی قرار می‌گیرد و معمولاً از ادامه مطالعه سرخورده و اعتمادبه‌نفسش زایل می‌شود. مورد مذکور نمایانگر نوعی خوداعترافی در یک استاد برجسته دانشگاه است که با جسارت و صمیمیت بیان شده است. در مورد دانشجویان و مخاطبان غیردانشگاهی و به‌طورکلی غیرمتخصصان، واکنش انفعالی موردبحث شدت و حدت بیشتری می‌یابد و چه‌بسا می‌تواند به سرخوردگی از مطالعه منجر شود. من نیز تجربه‌ای مشابه در مطالعه آثار متعدد داشته‌ام؛ ازجمله در مطالعه نظریه‌های جامعه‌شناسی غلامعباس توسلی و ابن خلدون و علوم اجتماعی سید جواد طباطبایی: هر دو اثر را سه بار، به‌تناوب و در فاصله زمانی چندساله، خوانده‌ام و در مرتبه اول و دوم با دشواری‌های زیادی مواجه بوده‌ام و درک درستی از این متون پیدا نکردم و ناتوانی‌ام را از فهم و درک این آثار نشانه‌ای از کم‌دانشی خودم تلقی کردم. در بار سوم و پس از مطالعات بیشتر در باب موضوعات موردبحث در این دو کتاب، دریافتم که هر دو اثر از نظر نگارش و تدوین دچار اشکالاتی جدی هستند و من مخاطب بی‌تقصیرم.

بنابراین، راه غلبه بر این موقعیت منفعل‌کننده این است که مخاطب دو کار عمده را انجام دهد: نخست، دانش خود را در باب موضوع موردبحث در اثر افزایش دهد. این راه‌حل وقتی به کار می‌آید که مخاطب در فهم و

ایرانی دانسته شده است: «متأسفانه بیشتر کسانی که در زمینه‌های علمی صاحب اندیشه‌اند، مطالب خود را به زبان‌های دیگر می‌نویسند و به علت بضاعت اندک دانش فارسی آن‌ها، نوشته‌ها و ترجمه‌هایشان در زبان فارسی از حد مطلوب نگارش بسیار فاصله دارد. کتاب‌های تألیفی فارسی هم عموماً ملغمه‌ای از ترجمه چند کتاب بیگانه با سبک‌های ناممگون هستند» (ملکان، ۱۳۷۲: ۴۶۹)؛ بنابراین، معضل نامفهوم‌نویسی و غامض‌نویسی در آثار علمی ایرانیان معاصر معضلی جدی است. ملکان از «بی‌توجهی تام و تمام به زبان فارسی در نوشته‌های علمی دانشگاهیان» سخن گفته است (همان: ۴۷۲) و یکی از راه‌های درمان این معضل را رواج «شیوه‌های نقد علمی و منصفانه» دانسته است. (همان: ۴۷۸)

از قضا از جمله کسانی که به مصادیقی از این معضل اشاره کرده است، سید جواد طباطبایی است. او در نقد آثاری از تقی آزاد ارمکی عبارتی از او نقل می‌کند و آن‌ها را نمایانگر «عمق فاجعه علوم انسانی و اجتماعی در دانشگاه» می‌داند (طباطبایی، ۱۳۹۲)؛ اما آنچه او می‌گوید اختصاص به آثار دانشگاهیان ندارد بلکه آثار غیردانشگاهی نیز مشمول همین معضل‌اند: از جمله آثار خود او (کسی که متأسفانه سال‌ها است از دانشگاه کنار گذاشته شده است؛ احتمال بر مبنای سیاست‌های انحصارطلبانه و حذفی)، نیز مصادیقی از همین پدیده‌اند.

به‌لحاظ روان‌شناختی، وقتی مخاطب این‌گونه آثار متوجه ناتوانی خویش در درک و فهم آن‌ها می‌شود، به‌نوعی خوداعترافی می‌پردازد؛ خوداعترافی‌ای مبنی بر اینکه من از دانش و شایستگی لازم برای فهم اثر تحت مطالعه برخوردار نیستم. نمونه این‌گونه خوداعترافی را یکی از استادان بنام دانشگاه در علوم اجتماعی، حمیدرضا جلایی‌پور استاد جامعه‌شناسی دانشگاه تهران، در حین مطالعه کتاب ابن خلدون و علوم اجتماعی: وضعیت علوم اجتماعی در تمدن اسلامی سید جواد طباطبایی چنین بیان کرده است: «کتاب ایشان را خواندم ولی چون در فهم مطالب کتاب مشکل داشتم، به‌رغم اینکه در آن کتاب هم ادعاهای بزرگی درباره علوم اجتماعی کرده بود، پیش خودم گفتم شاید اشکال از فرستنده نیست و چون من هگل‌شناس نیستم عیب از گیرنده است. لذا

درک مفاهیم و نظریه‌ها مشکل داشته باشد، اما در بسیاری مواقع مشکل از دشواری آرا و نظریه‌ها نیست، بلکه ناشی از نگارش اثر است. در این‌گونه موارد راه چاره این است که مخاطب دانش زبانی خود را افزایش دهد و از این طریق توانایی خود را در تشخیص ضعف تألیف افزایش دهد. از آنجا که بسیاری از آثار منتشرشده در حوزه علوم انسانی چنین مشکلی دارند، ضرورت دارد مخاطب فارسی‌زبان با فارسی‌نویسی درست و معتبر و پیراسته آشنا شود و خطاها و ایرادات نگارشی در متون را تشخیص دهد. مخاطب آثار فارسی در حوزه علوم و معارف انسانی تنها از این طریق است که می‌تواند در برابر متن منفعل نشود و از طریق تشخیص ضعف تألیف در اثر مورد مطالعه، نگاه نقادانه‌ای به‌دست آورد و در روند مطالعه آثار از آن بهره‌مند شود. در این مقاله می‌کوشم نشان دهم که در کتاب زوال اندیشه سیاسی در ایران: گفتار در مبنای نظری انحطاط ایران (۱۳۹۴)، ویراست جدید) چه میزان جملات بی‌معنا و نامفهوم یا دشوارفهم وجود دارد و چه میزان ایرادات نگارشی در این کتاب دیده می‌شود. این در حالی است که ویرایش دوم کتاب و چاپ دهم آن موردبررسی و نقد قرار گرفته است!

نسبت بین بُت‌سازی از روشنفکران و کسوف تفکر انتقادی

تبلیغات رسانه‌ای در حوزه فرهنگ می‌تواند از روشنفکران و اهل نظر بُت بسازد. در حوزه دانشگاهی نیز از طریق سوابق سازمانی و تبلیغات دانشجویی، برخی استادان رفته‌رفته به بت دانشجویان بدل می‌شوند. بت‌سازی با تفکر انتقادی سر سازگاری ندارد. وقتی که کسی بت می‌شود، نه‌تنها از سوی مخاطبان موردنقد قرار نمی‌گیرد، بلکه ورود به نقادی این بت‌های روشنفکری و دانشگاهی نه‌تنها کار آسانی نخواهد بود، بلکه هزینه‌های قابل‌توجهی نیز تحمیل خواهد کرد. این‌گونه روشنفکران و استادان دانشگاه به تعبیر رندال کالینز از «سرمایه ناظر به شهرت» (Allan, ۲۰۰۶: ۱۰۴) برخوردارند و از این‌رو، هرکسی به خود اجازه نخواهد داد که به نقد بت‌های روشنفکری و دانشگاهی بپردازد. بت‌های روشنفکری و دانشگاهی نیز سلسله‌مراتبی را می‌سازند. برخی از جایگاه فرادست‌تری برخوردارند و برخی در مراتب پایین‌تر قرار دارند. ظاهراً در همه جای جهان فیلسوفان

دیگری ارائه نمی‌کنند:

«منازعات جدید دکتر جواد طباطبایی با مدعیان روشنفکری و متفکرانها در حوزه اندیشه‌ورزی، نوید آغاز تازه‌ای از بازسازی فکر در قلمرو امر واقع است، امری میان فلسفیدن و سفسطه‌ورزیدن در جدال میان متفکرین واقعی و فیلسوف‌نماها است» (همان).

بر مبنای این‌گونه نگرش غیرانتقادی است که تصویری ماورایی از یک متفکر ساخته می‌شود و کتاب زوال اندیشه سیاسی او همچون اثری اسطوره‌ای نمایانده می‌شود:

«با مطالعه آثار طباطبایی به این نتیجه می‌رسیم که او به مطالب عمیقی رسیده، همان عمقی که دیگر بنیانگذاران ما در مقاطعی دیگر از تاریخ ما به آن رسیده بودند، که از جمله ریشه‌ای بودن، اصولی بودن و صاحب تاریخ و جغرافیا بودن این مباحث از خصوصیات آن است. هرچند دیگرانی سعی و تلاش‌ها کردند اما هرگز به این سطح از برآورد نیازها و کوشش جهت رفع آن نرسیدند. [...] طباطبایی [...] به دریافت درستی از غرب و فهم به آن رسیده‌اند و نسبت به زبان غرب به مفهوم فلسفی کلمه که بار تاریخ غرب را به دوش می‌کشد، وقوف جدی دارند. بر این اساس در کتاب زوال اندیشه سیاسی ایران، و در مقدمه آن، بار مشکلاتی را که قرار است از میان برداشته شود احساس می‌کنیم؛ و به‌روشنی می‌بینیم که او بر جغرافیایی ایستاده است و اراده بر آن دارد تا تاریخ آن را بکاود، که قرن‌هاست بار سؤالات و پرسش‌های زنده و مرده نکاویده است. به‌حدی که این جغرافیا در اثر باکرگی از این منظر، شباهتی کلی با امر واقعی لاکانی دارد، که هر تازه‌واردی را با آنی روبه‌رو می‌کند تا باعث حیرت او شود. واقعیتی در هم پیچیده، دسترس‌ناپذیر، تسلیم‌ناشدنی و آشفته. او می‌خواهد تاریخ زوال اندیشه سیاسی این جغرافیا را بنویسد. نه سنجه‌ای بومی در دست است، نه دوره‌های تاریخی مشخص است و به دلیل دوره‌های ناتاریخی و دور خود گشتن‌های همیشگی، تاریخ این جغرافیا بیشتر به اسطوره شباهت دارد. به همین دلیل سده‌ها می‌گذرد که بر این جغرافیا فلسفه تعطیل شده است و مدعی باید در نبود فلسفه‌ای منظم، با در نظر داشت سایر قصور آمده، وارد فلسفه سیاسی شود و زوال آن را بنویسد» (اسدی،

ناتوانی مخاطب در فهم نوشته‌های سید جواد طباطبایی، الزاماً نشانه ژرف‌اندیشی و مواجهه تخصصی طباطبایی با موضوعات مورد بحث نیست، بلکه دست‌کم بخشی از آن، نشانه ناتوانی طباطبایی در انتقال اندیشه به مخاطب و فقدان مهارت‌های لازم در نگارش است

از این بُت‌های روشنفکری است. او نیز در تبلیغات رسانه‌ای به‌عنوان یکی از فیلسوفان بزرگ معاصر معرفی می‌شود؛ فیلسوفی که ناشناخته‌ها را می‌شناسد و در اعماقی که دور از دسترس دیگران است، غواصی می‌کند و در عالم فکر و اندیشه گره‌گشایی و راهگشایی می‌کند:

«در این هیاهوها و جدال احسن‌ها به نظر می‌رسد، بوف مینروا بر فراز آسمان تفکر ایرانی به پرواز درآمده و بی‌شک قدرت تفکر و نقد قلم تیز و قدر فیلسوف سیاسی ایران دکتر طباطبایی بر پیکره اندیشه‌ورزی سیاسی ایران، شاید آغازی بر پایان انگاره‌های ایدئولوژی‌اندیشی روشنفکری ایرانی باشد که جایگاه اندیشه‌ورزی را با کار روشنفکری یکسان می‌پندارند. با توجه به این تعابیر در توضیح بوف مینروا اولین بار فریدریش هگل فیلسوف را به جغد مینروا تشبیه کرد. تشبیه فیلسوف به جغد از آن‌روست که این پرنده کار خود را هنگامی آغاز می‌کند که روز رو به پایان است و تاریکی غروب به‌تدریج فضا را تیره می‌کند. فلسفه نیز هنگامی سر برمی‌آورد که شکلی از زندگی دوران شکل‌گیری خود را گذرانده است و آرام‌آرام گردوغبار خاکستری زمان بر روی آن می‌نشیند. فلسفه در این هنگام کهن‌سالی وضع موجود را با رنگ خاکستری خود به تصویر می‌کشد و امر واقع را در قلمرو فکر بازسازی می‌کند» (به نقل از ویکی‌پدیا).

بی‌شک دکتر جواد طباطبایی آغاز جریان تازه‌ای در بازسازی تفکر فلسفی ایران در امر واقع است» (تاجیک، ۱۳۹۶). از همین موضع است که منتقدان به‌عنوان متفکران جعلی و فیلسوفان کاذب معرفی می‌شوند که جز سفسطه و ایدئولوژی چیز

و آنان که پیچیده‌تر و غامض‌تر می‌نویسند، از سرمایه‌ناظر به شهرت بیشتری برخوردار می‌شوند. به‌نظر می‌رسد، ناتوانی مخاطبان در فهم آثار این‌گونه روشنفکران و استادان دانشگاه به تعبیر بورديو، سرمایه فرهنگی بیشتری برای آنان فراهم می‌کند. بدین ترتیب، ناتوانی مخاطبان در فهم آثار، برای این‌گونه روشنفکران و استادان دانشگاه سرمایه‌ساز است. ظاهراً هر کسی که فیلسوف بزرگ‌تری شناخته شود، سرمایه فرهنگی بیشتری حاصل می‌کند. سر در نیاوردن و نفهمیدن مطالب و نوشته‌های این‌گونه چهره‌های فرهنگی برای آنان محبوبیت و شهرت بیشتری ایجاد می‌کند و قدرت نمادین آنان را افزایش می‌دهد. بدین ترتیب، این بت‌های روشنفکری و دانشگاهی از یک‌سو قدرت بیشتری کسب می‌کنند و از سوی دیگر هر چه کمتر موردنقد و ارزیابی قرار می‌گیرند و به‌طور بالقوه تبدیل به شخصیت‌های تعیین‌کننده در عرصه فرهنگ می‌شوند. از آنجا که دسترسی به یکی از منابع قدرت، رفته‌رفته امکان دسترسی به دیگر منابع قدرت (منابع قدرت عبارت‌اند از قدرت اقتصادی، قدرت سیاسی، قدرت قهریه، قدرت فرهنگی یا نمادی و قدرت ناشی از تخصص در مهارت‌های فنی) را نیز فراهم می‌کند، میزان نفوذ و تأثیرگذاری این بت‌های روشنفکری و دانشگاهی بیشتر و بیشتر می‌شود. در این صورت، نتیجه عملکرد و تأثیرگذاری بت‌های روشنفکری و دانشگاهی به منش و شخصیت و اخلاق آنان وابسته می‌شود. چنانچه بت روشنفکری و دانشگاهی در جهت خیر اجتماعی گام بردارد می‌تواند تأثیر مثبتی بگذارد و چنانچه در جهت مقاصد و منافع شخصی و علیه دیگران از این قدرت فرهنگی بهره بگیرد، تبدیل به شخصیتی خطرناک برای عرصه فرهنگ به‌طور خاص و برای جامعه به‌طور کلی می‌شود. به‌عنوان مثال، ای. پی. تامسون، لویی آلتوسر را «روشنفکر خطرناکی می‌انگارد که محبوب روشنفکران بورژوا شده چون که درست از گفته‌هایش سر در نمی‌آورند. آن‌ها به خاطر پیچیدگی تصنعی نوشته‌هایش و نیز برای آنکه از این روشنفکران نمی‌خواهد خودشان را آلوده جهان واقعی مبارزه طبقاتی کنند، جذب آثارش شدند» (ریترز، ۱۳۷۴: ۲۳۳).

سید جواد طباطبایی در ایران معاصر یکی

طباطبایی در بیان درست و روان مطالب نظری مشکلی جدی دارد. به نظر می‌رسد او از تفکیک افکار متعدد خویش و بیان منسجم آن‌ها و انتقال مطلوب آن‌ها به مخاطب ناتوان است

که گمان می‌کردم مسائل ایران را از منظر او بهتر می‌توان فهمید و تحلیل کرد، کسی است که در هیچ‌یک از آثار نامی از او نبرده‌ام و این به آن دلیل بود که خواننده غرض‌دار را به جایی نفرستم که گم شود» (طباطبایی، ۱۳۹۶).

اما برخلاف تصور رایج، همیشه برخوردار از اندیشه پیچیده و ژرف و نظام‌مند نیست که مولد نوشته‌هایی دشوارفهم و مشکل‌دار می‌شود، بلکه گاهی فقدان اندیشه‌ای روشن و نظام‌مند و نیز ناتوانی در بیان و صورت‌بندی اندیشه‌هاست که عامل تولید چنین متونی است. در ادامه این مقاله می‌کوشم نشان دهم که ناتوانی مخاطب در فهم نوشته‌های سید جواد طباطبایی، الزاماً نشانه ژرف‌اندیشی و مواجهه تخصصی طباطبایی با موضوعات موردبحث نیست، بلکه دست‌کم بخشی از آن، نشانه ناتوانی طباطبایی در انتقال اندیشه به مخاطب و فقدان مهارت‌های لازم در نگارش است.^۱

در باب نقد بلاغی و نگارشی آثار طباطبایی

چرا به نقد بلاغی و نگارشی نوشته‌های سید جواد طباطبایی می‌پردازم و چرا چنین نقدی موجه است؟^۲ برخی در باب چنین نقدی مناقشه کرده‌اند و لزوم آن را درنیافته‌اند.^۳ از این‌رو، لازم می‌دانم نخست بدان بپردازم و دلایل خود را برای ورود به نقد نگارشی آثار سید جواد طباطبایی برای مخاطبان برشمارم. نقد هر اثر را به‌طور کلی می‌توان به دو دسته برون‌متنی و درون‌متنی تقسیم کرد: نقد برون‌متنی از یک‌سو به نسبت بین متن و زمینه‌ای می‌پردازد که متن در آن ظهور یافته است و از سوی دیگر به نسبت متن و صاحب متن و زندگی و شخصیت او عطف

توجه جدی دارد؛ و نقد درون‌متنی نیز به آنچه در درون خود متن، خواه آشکار و خواه مضمّر، موجود است توجه نشان می‌دهد. بر این اساس، نقد درون‌متنی را می‌توان به دو دسته نقد صورت و نقد محتوا تقسیم کرد. از آنجا که بین صورت متن و محتوای آن رابطه گریزناپذیری وجود دارد، نقد صورت متن، که زبان و نگارش متن نیز بخشی از آن است، نیز اهمیت می‌یابد. زبان متن و نحوه نگارش آن، بخشی از صورت متن را می‌سازند. صاحب‌نظران گفته‌اند که بین زبان و نگارش متن و محتوای متن نسبتی وثیق وجود دارد: «تفکیک اجزای این دو رکن از یکدیگر به سهولت میسر نیست و عامل لفظی و معنوی را نمی‌توان به‌آسانی از هم جدا و مشخص ساخت، چه ترکیب این اجزا و اتحاد این دو عامل با یکدیگر مجموعه‌ای کلی و غیرقابل تفکیک را تشکیل می‌دهد که از آن هیئت و صورت کلی انشاء به دست می‌آید. در واقع لفظ و معنی ارتباط و پیوندی ناگسستنی با هم دارند» (درخشان، ۱۳۶۷: ۹۳).

زبان و اندیشه چنان پیوند تام و تمامی با یکدیگر دارند که «زبان را پایه فکر و فرهنگ» دانسته‌اند (فرشیدورد، ۱۳۷۲: ۲۸۰). لذا دلیل نخست من در نقد نگارشی و بلاغی آثار طباطبایی یا هر اثر دیگری این است که بین زبان آثار علمی و فلسفی و محتوای پیام‌های مندرج در آن‌ها پیوندی گریزناپذیر وجود دارد و چنانچه زبان معوج و مغشوش باشد، اندیشه به‌درستی به مخاطب انتقال نخواهد یافت. در واقع، اهمیت نقد نگارشی وابسته به اهمیت خود نگارش و زبانی است که در آن به‌کار می‌رود. متخصصان ادبیات فارسی معمولاً از سه نوع زبان در نگارش فارسی یاد کرده‌اند: «زبان را به اعتبار شیوه بیان مقصود به علمی و عام و ادبی می‌توان تقسیم کرد. زبان علمی زبانی است که صرفاً برای انتقال مستقیم مفاهیم دقیق علمی به‌کار می‌رود. زبان عام زبانی است که برای مقاصد ارتباطی روزمره از آن استفاده می‌شود و محاوره و مکالمه، مکاتبه اداری، نگارش مدارک و اسناد حقوقی و نظایر آن‌ها را در برمی‌گیرد. زبان ادبی به آفرینش آثار ادبی اختصاص دارد و علاوه بر نقش پیام‌رسانی دارای نقش‌های بیان عاطفی و زیبایی‌آفرینی است» (سمیعی گیلانی، ۱۳۷۴: ۴۲-۴۱). در چنین دسته‌بندی‌ای مراد از زبان علمی

پس فلسفه‌ورزی طریق مناسبی برای بت‌شدگی است و بین‌ت‌سازی از روشنفکران و استادان دانشگاه و پیچیدگی نوشته‌ها و مباحثشان نیز گه‌گاه نسبتی برقرار می‌شود. گاه به‌نحو تناقض‌آمیزی، تصور می‌شود اگر که ما سخن فیلسوف یا متفکر موردنظر را درک نکرده‌ایم، این ناتوانی از درک کردن سخن او، از یک‌سو ناشی از ارتفاعی است که آن فیلسوف یا متفکر در عالم اندیشه گرفته است و از دیگر سو، ناشی از مرتبه پایین ما در عالم اندیشه است. در این حالت، به‌لحاظ روان‌شناختی، مخاطب چه‌بسا در موضع تحسین او و سرزنش خویشتن قرار می‌گیرد. چنین موضعی هم‌چنین، امکانی برای پیروان و مریدان آن متفکر برای تحقیر منتقدان فراهم می‌کند؛ مبنی بر اینکه سخن فیلسوف و متفکر موردبحث را به‌دلیل پیچیدگی و ژرفایی اندیشه‌اش (صفتی که برای وصف اندیشه در ایران به‌وفور به‌کار می‌روند) درنیافته‌اند و به‌ناشایستگی به نقد او پرداخته‌اند. یکی از طرفداران سید جواد طباطبایی در مقام پاسخ به دکتر سید جواد میری، به‌عنوان یکی از منتقدان طباطبایی، چنین نوشته است:

«معمولاً مفاهیم استاد طباطبایی چندلایه بوده و درک این مفاهیم کار ساده‌ای نیست مگر اینکه شما مطالعه جامعی بر روی کلیت آثار ایشان داشته باشید. البته دکتر در یکی از کلاس‌ها می‌گفت یکی از سرگرمی‌های من خواندن نقدهای مغرضی است که نه برای نقد بنده، بلکه برای غرض‌ورزی وارد این وادی می‌شوند و باعث گشایش اوقات بنده گشته زمانی که در تله‌هایی که من عامدانه در متن گنجانده‌ام گرفتار می‌شوند و دست و پا می‌زنند!» (به نقل از سید جواد میری).

بدین ترتیب، زبان و نگارش به‌عنوان وسیله‌ای برای منکوب‌کردن منتقد و گذاشتن تله‌هایی برای به‌دام انداختن او تلقی می‌شود. طباطبایی خود نیز آشکارا به نحوه‌ای از نگارش که دستش را رو نکند و مبانی اندیشه وی را نمایان نسازد مفتخر و مبتهج است. او در یک سخنرانی عمومی و در مقام پاسخ به منتقدانش گفته است:

«مگر بنا بود که من تمام کارت‌های خودم را رو کنم. کسی که بیشترین تأثیر را در تمام آثارم از او کسب کرده‌ام به این دلیل

صاحب نظریه «امتناع اندیشه» یکی از بت‌های جدید روشنفکری در ایران معاصر است

روشن بماند تا در نزدیک‌ترین فاصله با مصداق خود قرار گیرد» (حق‌شناس، ۱۳۷۲: ۱۰-۱۱).

بر این مبنا، آنچه من در نقد نگارشی آثار فارسی بدان نظر دارم، در میان صاحب‌نظران ادبیات فارسی و نیز صاحب‌نظران قلمروهای تخصصی دانش، امری بدیهی تلقی می‌شود و جزو اصول بنیادین نگارش به زبان فارسی برای انتقال اندیشه‌ها محسوب می‌شود: «اولین و مهم‌ترین و غیرقابل‌اغماض‌ترین شرط برای یک متن علمی فارسی این است که فارسی باشد، و فارسی یعنی قابل‌فهم برای فارسی‌زبانی که زمینه تخصصی لازم را برای درک مطلب دارد، اما با هیچ زبانی به جز فارسی آشنا نیست» (رفیعی‌نژاد، ۱۳۷۲: ۲۱۶).

دلیل دوم من در پرداختن به چنین نقدی این است که همان‌طور که پیش از این گفتیم، تشخیص ضعف تألیف برای مواجهه غیرمنفعله و انتقادی با متون و پیش‌گیری از سرخوردگی در مطالعه آثاری که در حوزه علوم و معارف انسانی به زبان فارسی منتشر می‌شوند، بسیار گره‌گشا است؛ زیرا به تجربه دریافته‌ایم که بسیاری از این آثار حاوی جملات متعدد نامفهوم یا بی‌معنا هستند؛ بنابراین، چنین نقدی، به مخاطبان این‌گونه آثار یادآوری می‌کند که همیشه آن‌ها دچار ضعف و ناتوانی در فهم نیستند و نباید خود را سرزنش کنند. آنان برای غلبه بر این مشکل، می‌توانند بر دانش زبانی خود بیفزایند و قوه تشخیص خود را در باب کیفیت نگارش فارسی ارتقا دهند.

اما غیر از این دو دلیل اساسی و عام، دلیل خاص دیگری نیز وجود دارد و آن همانا این است که چنین نقدی امکان توجیه و

زبانی است که در کلیه حوزه‌های تخصصی دانش به کار می‌رود و در این معنا، علم فقط به معنای دانش تجربی نیست و تمامی قلمروهای دانشی تخصصی را پوشش می‌دهد. بر مبنای چنین نگاهی، پیام‌رسانی را «نقش اصلی زبان» دانسته‌اند (سمیعی‌گیلانی، ۱۳۸۳: ۴۷) و زبان علمی (در معنایی که مورد بحث قرار گرفت) زبانی است که انتظار می‌رود این کارکرد را به بهترین وجه انجام دهد: «زبان علمی زبانی است شفاف با تعبیرهای مستقیم و دارای ساختار منطقی و نظم و آراستگی. در این زبان، لفظ به معنای حقیقی با آن معانی مجازی و کنایی به کار می‌رود که مشهورند. [...] زبان علمی حاوی مفاهیم و اصطلاحاتی است که مصداق مشخصی دارند و حوزه مصداقی آن‌ها محدود به حدودی است که در تعریف آن‌ها به روشنی و دقت منعکس شده است. خصوصیت دیگر زبان علمی این است که ما را مستقیم و بی‌آنکه بر سر کلمات و تعبیرات درنگ کنیم، به مدلول رهنمون می‌شود. در این مورد، کلمات حجاب معنایی نمی‌شوند و در حکم جام شیشه شفاف هستند که معانی از ورای آن‌ها به وضوح دیده می‌شوند» (همان: ۴۷). اگرچه به نظر می‌رسد تصویری که این استاد ادبیات فارسی از زبان علمی داده است، قدری آرمانی است اما مطلوب، آن است که زبان آثار علمی به این تصویر آرمانی نزدیک باشد. دیگران نیز کمابیش همین نظر را درباره زبان علمی دارند: «زبان علم زبانی است عمومی و از ویژگی‌های معیاری پیروی می‌کند. در این زبان، برخلاف زبان شعر، هر عبارت و هر اصطلاح علمی معنی و مفهوم روشن و مشخصی می‌دهد و به هر زبان دیگری نیز که برگردانده شود همان معنی را می‌دهد» (صادقی جورابچی، ۱۳۷۵: ۲۱۸).

علی‌محمد حق‌شناس نیز بر آن است که «زبان علم [...] نقشی بیش از همه اخباری و شناخت‌شناسانه دارد. بدین معنی که این نوع از زبان می‌کوشد تا با بیان مطلبی درباره چیزی یا امری بخصوص از جهان مصداق بر شناخت ما نسبت به آن مصداق بیفزاید. بدیهی است که مقتضای این چنین نقشی، گذشته از صحت دستوری زبان، همانا این است که پیام زبانی بتواند با مصداق خود در جهان خارج ربط پیدا کند، و لازمه چنین چیزی آن است که این نوع زبان تا آنجا که میسر است ساده و سراسر است و بی‌پیرایه و

عذرآوری را از نقدشونده می‌ستانند. در پاسخ چنین نقدی دیگر نمی‌توان گفت که منتقد درک و تفسیر درستی از متن ندارد و از فهم اندیشه‌های پیچیده ناتوان بوده است یا در دام‌های از پیش تعبیه‌شده دانشمند صاحب‌نظر، افتاده و گرفتار شده است. قواعد نگارش در هر زبانی قواعدی معین هستند و نوعی «ساختار عینی معنایی» را پدید می‌آورند که گویش‌وران آن زبان در طی زمانی طولانی، از رهگذر کاربرد زبان، آن را ساخته و پرورده‌اند و این «ساختارهای عینی معنایی» و قواعد حاکم بر آن‌ها و مندرج در آن‌ها، متخصصان ویژه خود را دارند و لذا در کاربرد آن زبان و درک عناصر و اجزای سازنده آن نمی‌توان تفسیر شخصی را به میان آورد و برداشته‌ها و کاربردهای دیگران را به نحو دلخواهانه نادرست دانست و آنان را بر خطا یا گمراه معرفی کرد. «ساختارهای عینی معنایی» ویژگی‌های مشخص و شناخته‌شده و جاافتاده‌ای دارند و «قواعد دستوری زبان، مثال بارز یکی از این ساختارها به شمار می‌آیند» (ریتزر، ۱۳۷۴: ۳۳۸).

علاوه بر دلایل مذکور، شایسته است اضافه کنم که سید جواد طباطبایی خود در نقد آثار دیگر مؤلفان و صاحب‌نظران ایرانی بارها و بارها، البته به نحو سلبی و بسیار توهین‌آمیز، تسلط اهل نظر را به قواعد دستوری زبان و نگارش و حتی از آن فروتر، املائی کلمات را مهم تلقی کرده و نحوه نگارش را میزانی برای سنجش دانش آنان دانسته است. در نتیجه، او نمی‌تواند جز با زیر سؤال بردن آثار پیشین خود، از بار چنین نقدی شانه خالی کند. در مقاله «اندر اهمیت امتحان انشا» (محدثی گیلوایی، ۱۳۹۵) نمونه‌هایی از نقدهای طباطبایی به نگارش دیگران را ذکر کرده‌ام. در اینجا، به‌منظور آشنایی بیشتر مخاطبان با نگرش سید جواد طباطبایی در باب اهمیت فارسی‌دانی و فارسی‌نویسی، فقرات دیگری از آثار وی را ذکر خواهیم کرد و سپس به ذکر ایرادات نگارشی طباطبایی در کتاب زوال اندیشه سیاسی در ایران (طباطبایی، ۱۳۹۴) خواهیم پرداخت.

طباطبایی در نقدی که بر دو اثر تقی آزاد ارمکی نوشته است، نه فقط بارها او را به خاطر ضعف تألیف سرزنش کرده و زبان آشفته او را به باد انتقاد گرفته، بلکه ناشر آثار را نیز بی‌نصیب نگذاشته است: «چگونه نویسنده‌ای که ادعای تصرف در علمی را دارد که هر روز

باید نظریه‌ها و مدعیات او را واکاوی و نقد کنیم. نقد بلاغی و نگارشی نقطه آغاز این‌گونه نقادی است. این‌چنین نقدی نشان می‌دهد که آثار او از مصادیق مهم ضعف تألیف در علوم انسانی ایران است

نویسند، حتی فارسی را درست نمی‌دانند، اما مدعی چنین بومی‌سازی است، چنان‌که از دست ویراستاری مانند سروش نیز که به هر حال امکانات او اندک نیست، کاری ساخته نبوده است تا عبارت مؤلف را سامانی بدهد» (طباطبایی، ۱۳۹۲). طباطبایی هر بار عباراتی از آزاد ارمکی ذکر کرده و فارسی‌دانی او را جار زده است:

«این عبارت نمونه جالب‌توجهی از مرتبه دانش تصرف‌کنندگان در علوم است که نه تنها چندان چیزی درباره آن علوم نمی‌دانند، بلکه حتی زبان رسمی نظام دانشگاهی کشور را نیز درست نمی‌دانند و بدیهی است که نمی‌دانند که بی‌معنا می‌نویسند. از کسی که این مایه فارسی بداند چگونه می‌توان انتظار داشت که بتواند نوشته‌های دقیق نویسندگان علوم انسانی و اجتماعی را بخواند و به اجتهادی در آن مباحث برسد که بتواند در آن‌ها تصرف کند. چنین عبارت‌هایی در کتابی که جمله‌های پریشانی را از آن نقل کردم، اندک نیست و کمتر عبارتی را می‌توان در آن پیدا کرد که جمله‌ها از اندک انسجامی برخوردار باشند و خواننده بتواند فکر نویسنده کتاب را دنبال کند» (همان).

طباطبایی در نقد نگارش آزاد ارمکی گفته است که این استاد دانشگاه تهران «فارسی را در حد دانش‌آموز دوره راهنمایی می‌داند» (همان) و به تمسخر از «اوج فصاحت و بلاغت جامعه‌شناس ایرانی» (همان) سخن گفته و ابراز شگفتی کرده است که تقی آزاد ارمکی «در فاصله بیش از یک دهه میان دو ویراست کتاب خود، یک عبارت از آن را نتوانسته تصحیح کند، یعنی هیچ یاد نگرفته است» (همان). طباطبایی عبارات کتاب آزاد ارمکی را «یکی از یکی سست‌تر و هر یک [را] آیتی در بی‌معنائی» دانسته (طباطبایی، ۱۳۹۲) و بار دیگر یادآوری کرده است که «سطح دانش استادی در زبان رسمی دانشگاهی که ریاست دانشکده‌ای از آن را بر عهده دارد، از سطح نازل دانش‌آموز دوره راهنمایی فراتر نمی‌رود و در فارسی‌دانی او در فاصله یک دهه میان ۲ ویراست کتاب هیچ پیشرفتی صورت نگرفته» است (همان). طباطبایی در نقد اثری از حاتم قادری نیز بر «فارسی‌دانی» و ایرادات نگارشی او تمرکز کرده است و به ناشر اثر قادری تاخته است: «در وضع کنونی دانشگاه در ایران و با

از کتاب زوال اندیشه سیاسی در ایران: گفتار در مبانی نظری انحطاط ایران (طباطبایی، ۱۳۹۴) ارائه خواهم کرد.

«آیات بی‌معنائی» و «زبان آشفته»

در زوال اندیشه سیاسی در ایران

در مقاله مستقلی به نقد آرای سید جواد طباطبایی در کتاب زوال اندیشه سیاسی در ایران (۱۳۹۴) خواهم پرداخت و در اینجا فقط بر مشکلات نگارشی و نقد بلاغی این کتاب تمرکز خواهم کرد. این کتاب نیز همچون کتاب ابن خلدون و علوم اجتماعی (۱۳۹۰) آکنده از ایرادات نگارشی است.

کتاب دیگر وی یعنی خواجه نظام‌الملک طوسی: گفتار در تداوم فرهنگی (۱۳۹۰)

به دلیل اینکه مباحث نظری آن کمتر است و خود کتاب نیز حجم کمتری دارد، ایرادات نگارشی کمتری دارد (البته ایرادات نگارشی این کتاب نیز جای توجه دارد، اما در اینجا مجالی برای ذکر آن‌ها نیست)؛ اما مباحث نظری کتاب‌های ابن خلدون و علوم اجتماعی (۱۳۹۰) و زوال اندیشه سیاسی در ایران (۱۳۹۴) از کتاب دیگر او یعنی خواجه نظام‌الملک طوسی افزون‌تر است. در جای‌جای کتاب زوال اندیشه سیاسی در ایران جملات بی‌معنا و نامفهوم دیده می‌شوند که روند مطالعه را مختل می‌کنند و گه‌گاه خواننده را از فهم محتوای اثر خسته می‌سازند. مطالعه متوالی این سه اثر (ابن خلدون و علوم اجتماعی، خواجه نظام‌الملک طوسی، و زوال اندیشه سیاسی در ایران) مرا به این استنباط نائل کرد که طباطبایی در بیان درست و روان مطالب نظری مشکلی جدی دارد. به نظر می‌رسد او از تفکیک افکار متعدد خویش و بیان منسجم آن‌ها و انتقال مطلوب آن‌ها به مخاطب ناتوان است. به‌عنوان مثال، طباطبایی در دیباچه بر ویراسته دوم این کتاب، جملات نامفهوم زیر را نوشته است:

«بسط فلسفه سیاسی در دوره اسلامی، دوره‌ای از سنت درازآهنگ فلسفه است که در یونان آغاز شد و از مجرای بسط آن در فلسفه‌های سیاسی مسیحی، اسلامی و یهودی به شالوده‌ای برای تمدن‌های دوران قدیم و پس از جنبش نوزایش، برای دوران جدید در مغرب‌زمین تبدیل شد» (طباطبایی، ۱۳۹۴: ۹).

اما «بسط فلسفه سیاسی» نمی‌تواند «دوره‌ای از سنت درازآهنگ فلسفه» باشد.

استادانی که حتی عنوان کتابی را که از آن نقل‌قول می‌کنند درست نمی‌توانند بنویسند، با مدیران علمی گروه‌های آن نهادها، با ویراستاران توانمند و... که هیچ‌یک از ابتدایی‌ترین اشتباه‌ها را نمی‌توانند تشخیص دهند، کتاب مبنایی و علمی نوشتن همچون سیمرغی بر قله کوه قاف است و دست اهالی سمت سخت کوتاه! [...] وقتی این فقدان دقت با بی‌سوادی مزمن و فارسی‌دانی استاد و ذهن مغشوش او در هم می‌آمیزد، برخی عبارات با فاجعه پهلو می‌زند» (طباطبایی، ۱۳۹۵: ۶-۷).

طباطبایی از مجرای بررسی معنای دو لغت، از «فارسی‌دانی» مراد فرهادپور و مخاطبانش نیز سخن گفته است: «چنین حضارانی که مانند خود استاد این مایه فارسی نمی‌دانستند که بدانند که بیشتر فرهنگ‌های فارسی، بودن و هستن را مترادف آورده» (طباطبایی، ۱۳۹۵: ۶۹). تأکید طباطبایی بر اهمیت فارسی‌دانی و فارسی‌نویسی بسی بیش از این‌ها است و ذکر یک‌یک آن‌ها مایه ملال خواهد بود. بر پایه فقرات مذکور و استدلالی که در پس آن موجود است، منتقد مجاز می‌شود که آثار خود طباطبایی را از همین منظر موردنقد و بررسی قرار دهد و از قضا نوشته‌های خود طباطبایی، انگیزه و فکر آغازین چنین نقدی را در من پرورانده است تا حد فارسی‌دانی او را بررسی و ارزیابی کنم. متأسفانه در اینجا باید بگویم بخش قابل‌توجهی از آنچه سید جواد طباطبایی درباره تقی آزاد ارمکی و برخی دیگر گفته است (اگر نگوییم همه آنچه او در باب دیگران گفته است)، دست‌کم در مورد خود او و آثارش نیز صادق است. در ادامه، برای تأیید این مدعا شواهد متعددی

تبلیغات رسانه‌های در حوزه فرهنگ می‌تواند از روشنفکران و اهل نظر بُت بسازد

فهم این جملات بی‌معنا «صرف‌نظر» کند. از این‌گونه جملات مسئله‌دار به‌وفور در این کتاب دیده می‌شود. طباطبایی چندی بعد در باب تفاوت دموکراسی و نظام‌های سلطنتی شرقی جمله نامفهوم زیر را نوشته است:

«از آنجا که دموکراسی، به خلاف نظام‌های سلطنتی شرقی که پریشی فراروی مردم قرار نمی‌داد، سامانی شهروندی بود، زیرا در شیوه‌های شهروندی، حاکمیت از شهروندان ناشی می‌شد و از این‌رو، اینان می‌بایست درباره همه پرسش‌ها به تأمل می‌پرداختند و پاسخی در خور برای آن‌ها پیشنهاد می‌کردند» (همان: ۵۰).

بین صدر و ذیل این جمله هیچ نسبتی برقرار نیست. طباطبایی در فقره فوق نخست برای «سامان شهروندی» جمله‌ای معترضه (میان‌جمله) گفته است و سپس برای عنصری در این جمله معترضه، جمله معترضه دیگری گفته است و جمله اصلی یعنی بحث از «دموکراسی» را ناتمام رها کرده است. چند پاراگراف بعد، باز هم او جمله عجیبی نوشته است:

«سوفسطائیان از مقدمات نظری خود نتیجه می‌گرفتند که شهر و قانون‌های آن، امور قراردادی و بنابراین نسبی و قابل‌نقض‌اند. یگانه سودمندی شهر و قانون، تأمین صلاح شهروندان است، اما از آنجا که ضابطه‌ای جز سودمندی وجود ندارد، افلاطون در نخستین دفتر از رساله جمهور از تراسوماخس نقل می‌کند که در پاسخ به این پرسش که دادگری چیست، گفته بود «دادگری امری است که به سود زورمندان باشد» (همان: ۵۲).

ظاهراً طباطبایی می‌خواست بگوید که تراسوماخس از سوفسطائیان است و افلاطون از او سخنی سوفسطائانه نقل کرده است؛ البته اگر من این جملات مسئله‌دار را درست فهم کرده باشم. درواقع، یکی از مشکلات عمده نگارشی طباطبایی تراکم جملات معترضه است که سبب می‌شود وی (و به‌تبع، مخاطبش)، جمله اصلی را گم کند. در صفحه بعد این کتاب نیز باز هم افلاطون موضوع بحث است و تراکم جملات معترضه عبارتی نامفهوم ساخته است:

«آنچه افلاطون را از نویسندگان جدید جدا می‌کند، این است که او، چنان‌که خواهد آمد، به نظریه‌پردازی سیاسی - به معنای

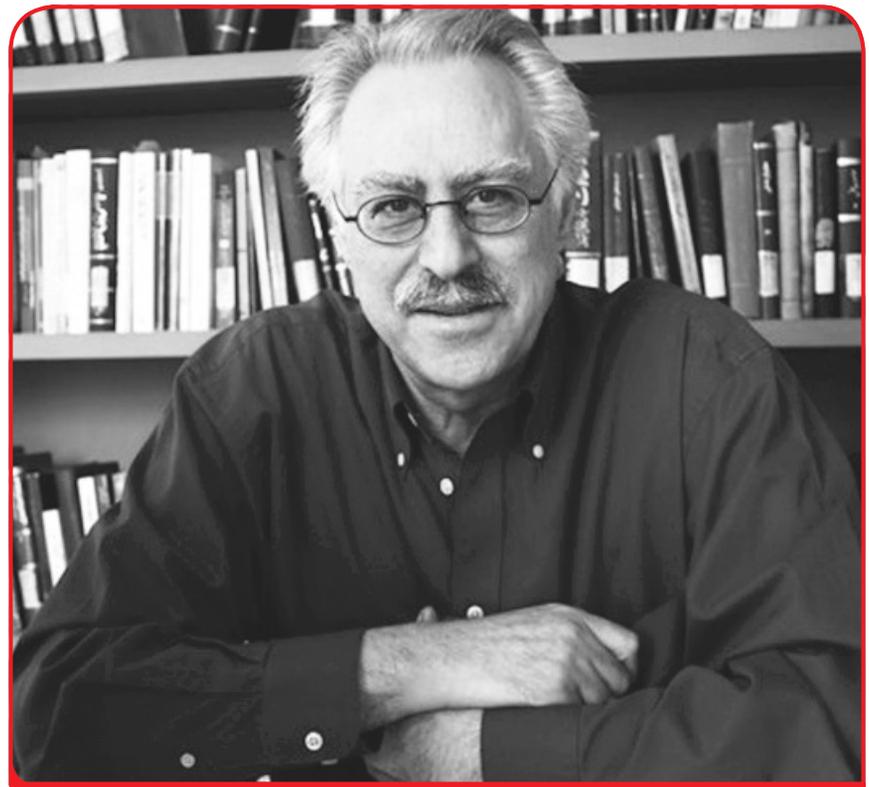
جمله فوق یکسره نامفهوم است. یک صفحه بعد نیز طباطبایی نوشته است:

«دگرگونی‌های تاریخی و تاریخ اندیشه سیاسی آینده ایران نیز در گرو پیشبرد چنین بحثی است و می‌بایست حتی هم‌زمان با فراهم‌آوردن مقدمات جنبش مشروطه‌خواهی مردم ایران آغاز می‌شد» (همان: ۱۰).

این جمله نیز مفهوم نیست. در فقره فوق، فاعل جمله نخست به‌نظر می‌رسد فاعل جمله دوم نیز هست، در حالی که به‌نظر می‌رسد نویسنده می‌خواست بگوید: این بحث چه‌بسا «می‌بایست هم‌زمان با فراهم‌آوردن مقدمات جنبش مشروطه‌خواهی مردم ایران آغاز می‌شد». در ادامه، در توضیح «زایش اندیشه سیاسی» در یونان، طباطبایی نوشته است:

«شهرهای یونانی، به دنبال تحولی در نظم و نسق و سلسله‌مراتب اجتماعی آن‌ها [خدایان] به‌وجود آمد که به‌صورت کوششی برای دستیابی به تفاهمی برای گزینش آیین‌های میان گروه‌های مختلف و شیوه‌های شرکت در مناسک ظاهر شد» (همان: ۲۹).

قسمت دوم جمله به‌کلی نامفهوم است. ساختار جمله دوم معیوب است: «به‌صورت کوششی برای ... برای ... ظاهر شد». وانگهی، معلوم نیست که چه چیزی «به‌صورت کوششی برای ... برای ... ظاهر شد». در ادامه همین بحث، نویسنده می‌کوشد بین اندیشه



ناتوانی مخاطبان در فهم آثار... سرمایه‌ساز است. ظاهراً هر کسی که فیلسوف بزرگ‌تری شناخته شود، سرمایه فرهنگی بیشتری حاصل می‌کند. سر در نیابردن و نفهمیدن مطالب و نوشته‌های این‌گونه چهره‌های فرهنگی قدرت نمادین آنان را افزایش می‌دهد

جدید کلمه- در سرشت شهر نمی‌پردازد، بلکه طرح پرسش از سرشت شهر را جز از مجرای بحث فلسفی که موضوع آن نه به تعبیر فیلسوفان دوره اسلامی، الهیات، بلکه طبیعت (Phusis) به معنای یونانی این اصطلاح و نظام (Kosmos) حاکم بر عالم است که مدینه جزئی بسیار مهم از آن به‌شمار می‌رود، ممکن نمی‌داند» (همان: ۵۴).

این‌گونه جملات مسئله‌دار بارها و بارها در این کتاب تکرار شده است. در چندین صفحه بعد طباطبایی مجدداً نوشته است:

«آنجا که این شرط موجود نباشد، چنان‌که افلاطون امکان تحقق آن را بسیار اندکی می‌دانست، اصل، در فرمانروایی، التفات به واقعیت «قدر طاقت بشری» انسان در شرایط شهرهای موجود است، به شرطی که الزامات سیاست آرمانی در مدنظر قرار گرفته باشد» (همان: ۷۸).

مدتی طول کشید تا دریابم که عبارت تناقض‌آمیز «بسیار اندکی» باید «بسیار اندک» باشد، اما هر چه کردم «قدر طاقت بشری انسان» را دریافتم، چون تاکنون چیزی درباره طاقت غیربشری انسان نشنیده‌ام. این نوع نگارش ناهموار و نامفهوم در یک‌یک فصول این کتاب به‌وفور دیده می‌شود. بگذارید نمونه‌هایی از فصل «ارسطو و پایان فلسفه سیاسی یونانی» ذکر کنم:

«پیشینیان که تدبیر امور شهر آتن بر عهده آنان بود، نه‌تنها نظامی را برقرار کرده و آن را به «عام‌ترین و شیرین‌ترین نام» خوانده بودند، بلکه این اصول حکومتی هر کس را که در عمل آن را محترم نمی‌شمرد یا دیگران را به‌گونه‌ای آموزش می‌داد که «روح دموکراسی را با خیره‌سری، بی‌احترامی به قانون و آزادی، با سوءاستفاده از آزادی بیان و برابری» یکی بدانند، عزیز نمی‌داشت و پادافراه می‌داد، در حالی که همه شهروندان دیگر را برای خوبی و فرزاندگی آموزش می‌داد» (همان: ۹۰).

فقره فوق را شاید هنوز بتوان به‌نحوی دریافت، اما گاه نگارش طباطبایی فاجعه‌بار می‌شود و جملات در بی‌معنایی از هم سبقت می‌گیرند. من به‌هیچ وجه نتوانستم گره جمله زیر را بگشایم:

«خدا، در اندیشه فلسفی ارسطویی، موجودی است که کنش اخلاقی انسان، در آن وجهی از حیات خود، که ارسطو Praxis یا کنش

که فارابی «میان سعادت پنداری و سعادت حقیقی وارد می‌کرد» (همان: ۲۱۷)، سخن گفته است. او هم‌چنین در بحث از آرای مَلاهادی سبزواری می‌گوید: «تمایزی میان «دو عقل» انسان، «به‌منزله دو بال» او وارد می‌کند» (همان: ۳۴۷). تا آن‌جایی که من می‌دانم، «تمایز» واردکردنی نیست. تمایز چیزی فیزیکی نیست که میان دو چیز وارد کنند!»

طباطبایی در ترجمه مطالب نیز عبارات نامفهومی نگاشته است که خواننده معنای آن را در نمی‌یابد: «بدیهی است که آن که از میان شهروندان در توان داشته باشد، کوشش خواهد کرد در شهر خود نیز قدرت را به دست گیرد» (همان: ۱۰۲). در جای دیگری نیز او ترجمه نامفهومی ارائه می‌کند: «نه ابزاری برای تسکین وجود داشت، نه سخنی مطمئن و نه سوگند بی‌امان» (همان: ۴۹). من دریافتم «سوگند بی‌امان» یعنی چه؟

هم‌چنین، در این اثر طباطبایی به‌کرات جملاتی به‌کلی بی‌سروته یا دست‌کم نامفهوم نوشته است که سبب شگفتی مخاطب می‌شود. به نمونه‌هایی از این‌گونه جملات با توضیحات کوتاهی در پس آن‌ها توجه کنید:

- «دگرگونی‌های تاریخ و تاریخ اندیشه، از فروپاشی شاهنشاهی ساسانی تا سقوط ایران‌زمین به دنبال یورش مغولان، دوره‌ای پراهمیت در تاریخ عمومی ایران است و...» (همان: ۱۱۸-۱۱۷). به ساختار جمله توجه کنید: دگرگونی‌ها ... دوره‌ای پراهمیت ... است.

- «خاستگاه بسط فلسفه یونانی در دوره اسلامی و اندیشه فلسفی فارابی نیز همچون اندیشه فلسفی افلاطون بحران سیاسی خلافت بود» (همان: ۱۵۹). اینکه چه نسبتی بین اندیشه فلسفی افلاطون و بحران سیاسی خلافت وجود دارد، معلوم نیست. مگر در آنجا هم خلافت اسلامی - آن هم با این بُعد زمانی - حکمروا بوده است؟

- «اما فارابی، به خلاف افلاطون که با تأمل در شهرهای یونانی توانسته بود تحلیل «اجتماعی» و سیاسی خود را تا جایی که ممکن است به واقعیت نزدیک کند، نمی‌تواند از نظریه خود درباره وحدت نظر و عمل، در تحلیل نظام‌های سیاسی دوره اسلامی، نتایجی بگیرد که به‌گونه‌ای که در

می‌نامد، از مجرای عمل به فضیلت به تقلید آن می‌پردازد و از طریق این ارتباط دوستانه با خدا به تحقق خیر دست می‌یابد» (همان: ۹۴-۹۳).

در فقره فوق بحث از خدا آغاز می‌شود و از کنش اخلاقی انسان به انسان منتقل می‌شود و ظاهراً فعل نهایی جمله نه مربوط به خدا است و نه مربوط به کنش اخلاقی انسان؛ اما از این فاجعه‌بارتر جمله زیر است: «ارسطو، در نخستین و واپسین دفتر رساله اخلاق نیکوماخسی، در اشاره‌ای گذرا به پیوند سیاست و اخلاق - که از مهم‌ترین مباحث مبنایی فلسفه سیاسی ارسطو است - آورده است. پیوند اخلاق و سیاست را به این اعتبار بحث مبنایی خوانده‌اند که توضیح درست آن نه‌تنها پرتوی بر سرشت فلسفه سیاست ارسطو می‌افکند، بلکه ...» (همان: ۹۵).

معلوم نیست که ارسطو «در نخستین و واپسین دفتر رساله اخلاق نیکوماخسی» چه آورده است. در همان صفحه و در پاراگرافی که پیش از این جمله قرار دارد، طباطبایی نوشته است:

«درباره اهمیت این مسئله باید بگوییم که رساله سیاست که رساله اخلاق نیکوماخسی و نسبت به آن رساله سیاست چنان دیباچه‌ای بر آن نوشته شده است، در آغاز دوره اسلامی، به عربی ترجمه نشد» (همان: ۹۵).

رساله در رساله شد و بر ما معلوم نگشت که نویسنده چه گفته است. اندکی بعد طباطبایی در دو جا و در یک صفحه از «تمایز» آتی سخن می‌گوید که ارسطو میان برخی امور «وارد کرده است» (همان: ۱۰۰). در جای دیگری نیز طباطبایی از تمایزی

یک جمله چگونه از «با» استفاده کرده است: با سبطه... که می‌توانست شالوده... و با آغاز... با صفویان... فراهم آورد... و با پیوندی که... با سیاست پیدا کرد...

– «در نوشته‌های یونانی توصیف‌های بسیاری از نظام شورایی و نهادهای آن به دست داده شده است که گزارش توکودیدس، در تاریخ جنگ‌های پلوپونسی، از سخنان پریکلِس در ستایش از سربازانی که در دفاع از میهن در پیکار با دشمن قالب تهی کرده بودند، آورده است، از مهم‌ترین آن‌ها است» (همان: ۴۵). در این جمله اولاً سه فعل پشت سر هم آمده است: «... قالب تهی کرده بودند، آورده است، از مهم‌ترین آن‌ها است». ثانیاً به تعداد کاربرد «در» در یک جمله توجه نمایید: «در نوشته‌های یونانی... توصیف‌های... به دست داده شده است که... در تاریخ... در ستایش... در دفاع از... در پیکار با... کرده بودند.»

نتیجه‌گیری

اندیشه انتقادی با بت‌سازی ناهم‌خوان است. رسانه‌های دولتی و غیردولتی و سازمان‌های دانشگاهی و پژوهشی چه‌بسا از برخی صاحب‌نظران و متفکران بت می‌سازند و آنان در طی چند دهه فعلیت، واجد سرمایه ناظر به شهرت هنگفتی می‌شوند که کار نقادی را برای منتقدان آنان دشوار و هزینه نقادی را افزون می‌کند. در چنین وضعیتی و در بستری که این بت‌سازی‌ها، سرمایه ناظر به شهرت و فقدان روحیه نقادی در میان دانشگاهیان و دانشجویان و اهل نظر وجود دارند، آثاری برجسته می‌شوند که از ضعف تألیف شدید رنج می‌برند. با این حال، به‌منظور اعتلای فرهنگ و جامعه ایرانی باید به هر ترتیب و با هر هزینه‌ای، موانع تفکر انتقادی را از میان برداریم. صاحب «نظریه امتناع اندیشه» یکی از بت‌های جدید روشنفکری در ایران معاصر است. لاجرم وظیفه داریم آثار او را بخوانیم و بسنجیم و نظریه‌ها و مدعیات او را واکاوی و نقد کنیم. نقد بلاغی و نگارشی، نقطه آغاز این‌گونه نقادی است. این‌چنین نقدی نشان می‌دهد که آثار او از مصادیق مهم ضعف تألیف در علوم انسانی ایران است.

مشکلات نگارشی چاپ دهم و ویراسته جدید کتاب زوال اندیشه سیاسی در ایران: گفتار در میانی نظری انحطاط ایران (طباطبایی، ۱۳۹۴)، بسی بیش از این است که در صفحات فوق آمده است. با این همه ترجیح

بدین ترتیب، این بت‌های روشنفکری و دانشگاهی از یک‌سو قدرت بیشتری کسب می‌کنند و از سوی دیگر هر چه کمتر موردنقد و ارزیابی قرار می‌گیرند و به‌طور بالقوه تبدیل به شخصیت‌های تعیین‌کننده در عرصه فرهنگ می‌شوند

کمابیش دقیقی از آن عرضه کنیم، می‌تواند پرتوی بر یکی از پیچیدگی‌های تاریخ اندیشه سیاسی در دوره اسلامی ایران بیندازد» (همان: ۲۵۵). اولاً، تا آنجایی که من می‌دانم، مشکل را باید کسی حل کند و مشکل خودش نمی‌تواند بر چیزی پرتوی بیندازد! ثانیاً، «اگر بتوان... عرضه کنی» نادرست است و باید گفت: اگر بتوان... عرضه کرد یا اگر بتوانیم... عرضه کنیم.

– «با از میان رفتن شهرهای یونانی و تعطیل حوزه‌های فلسفی، زمینه‌های اجتماعی و نظری پیوند اخلاق و سیاست، حتی در تمدن یونانی نیز نتوانست ادامه پیدا کند و با انتقال دانش سیاسی دوره شکوفایی یونان، مانند انتقال تجربه سیاسی یونانی، در سرزمین‌های دیگر غیرممکن شد» (همان: ۲۹۸). این جملات خیلی وقتم را گرفت. به‌گمانم نویسنده می‌خواست بگوید: «... و انتقال دانش سیاسی دوره شکوفایی یونان، مانند انتقال تجربه سیاسی یونانی، به سرزمین‌های دیگر غیرممکن شد؛ اما اگر برداشت من درست باشد و منظور طباطبایی چنین چیزی بوده باشد، کل نظریه حاکم بر کتاب زیر سؤال خواهد رفت!

– «با سبطه اندیشه عرفانی، عمده فعالیت خردگرای که تداوم آن می‌توانست شالوده طرح پرسش از انحطاط تاریخی و با آغاز دوران جدید در تاریخ اروپا، با صفویان در ایران، زمینه تدوین نظام فکری تجدد را فراهم آورد، تعطیل شد و با پیوندی که تصوف با تفسیر قشری دین و ترکیب این دو در دوره صفویان با سیاست پیدا کرد، زمینه نوزایش ایرانی را به شوره‌زاری تبدیل کرد که جز خار مغیلان از آن در نمی‌آمد» (همان: ۳۶۲). توجه کنید که نویسنده در

فصل‌های آتی خواهیم گفت، از اساسی‌ترین ویژگی‌های سده‌های متأخر دوره اسلامی و خاستگاه آن تا جایی که به تاریخ فلسفه در دوره اسلامی مربوط می‌شود، در تعارض مبنای شرع و عقل یونانی بوده است» (همان: ۱۶۷). لطفاً اگر شما چیزی از این جملات دریافتید، مرا هم روشن کنید!

– «در ادامه آنچه پیش‌تر درباره نظر افلاطون و ارسطو درباره نیل به سعادت با عمل به فضیلت گفته‌ایم، در تفسیر فقره بالا باید این نکته را نیز بیفزاییم که انتقال از بحث در شیوه‌های فرمانروایی مطلوب و منحرف در اندیشه سیاسی افلاطون و ارسطو به مدینه فاضله و ضد آن در نزد فارابی را باید از نزدیک مورد بررسی و تأمل قرار داد» (همان: ۱۷۹). ساختار جملات فوق حیرت‌آور است: در ادامه آنچه... گفته‌ایم، در تفسیر فقره بالا... بیفزاییم که... باید از نزدیک مورد بررسی قرار داد!

– «اینکه می‌گوییم اسلام در نظر عامری، دیانتی مدنی است، اما عین سیاست نیست؛ در واقع، با توجه به واپسین تحولات تاریخ اندیشه سیاسی و دریافتی است که عامری از پیوند پیچیده دیانت و سیاست عرضه می‌کند، خالی از مسامحه نیست» (همان: ۲۳۰).

– «افلاطون، در کتاب نوامیس، چنان تفسیری از نوامیس الهی یونان باستان عرضه کرده بود که با تفسیر فلسفی شریعت در نزد اندیشمندان سده‌های میانه مطابقت دارد» (همان: ۲۴۳). از معنا که بگذریم، افعال این جملات مطابقت ندارد!

– «هرچند که با توجه به شیوه استدلال او، در مقاله دهم از «الهیات» شفاء، چنان‌که پس از او ابن‌خلدون اشاره خواهد کرد، اثبات پیوند و هماهنگی میان نبوت و سیاست، چندان موجه به‌نظر نمی‌رسد» (همان: ۲۴۴)؛ اما مدت‌هاست که ابن‌خلدون مرده است و دیگر کاری نخواهد کرد! در این جملات، احتمالاً طباطبایی از فرم‌های زبانی بیگانه در فارسی استفاده کرده است.

– «تردید نیست که اگر خواجه تنها وزیری در سیرت اهل سیاست می‌بود، لازم می‌بایست رفتار و منش او را به محک معیارهای سیاسی می‌زدیم» (همان: ۲۵۴). نویسنده احتمالاً می‌خواست بگوید: «لازم بود.»

– «این مشکل، اگر بتوان بیان درست و

پس فلسفه‌ورزی طریق مناسبی برای بت‌شدگی است و بین‌بت‌سازی از روشنفکران و استادان دانشگاه و پیچیدگی نوشته‌ها و مباحثشان نیز که‌گاه نسبتی برقرار می‌شود

می‌دهم بیش از این مخاطبان را خسته نکنم و نقش ویراستار کتاب طباطبایی را ایفا نکنم. هم‌چنین، نقدهای خود را در باب آرا و اندیشه‌های مندرج در این کتاب طباطبایی در مقاله‌ای مستقل خواهم آورد. در انتها مایلیم یادآوری کنم که اگر کسی نوشته‌های مرا چنین نقد و ارزیابی کند، خود را مدیون او خواهم دانست. هم‌چنین مایلیم از همکاران دانشگاهی‌ام تقاضا کنم پیش از مطالعه آثار، چه ترجمه و چه تألیف، از آن‌ها تمجید نکنند!

پی‌نوشت

۱. دکتر سروش دباغ در واکنش به مقاله دیگر من همین نظر را درباره سید جواد طباطبایی (منتشرشده در کانال تلگرامی و در فیس‌بوک سروش دباغ) بیان کرده است: «در میان مقالات متعددی که در دو سه هفته اخیر خواندم؛ یک مقاله را خیلی پسندیدم: «اندر اهمیت امتحان انشاء»، مقاله‌ای به قلم حسن محدثی جامعه‌شناس، در نقد کتاب ابن خلدون و علوم اجتماعی، نوشته سید جواد طباطبایی. این نوشتار، بخشی از مقاله مفصل نگارنده است در نقد اثر ابن خلدون و علوم اجتماعی... چنان‌که حدوداً سه سال پیش در مقاله «فردید دوم؟» آوردم، سال‌هاست سید جواد طباطبایی، «از سر ربه» در عمرو و زید نظر می‌کند و به نحوی عتاب‌آلود به کارنامه فرهنگی این و آن حمله می‌برد و دیکته‌های ایشان را تصحیح می‌کند. از قضا، اکثریت اهل قلم هم از ایشان نمره مردودی گرفته‌اند؛ مشی‌ای رماننده و دل‌آزار که تنها ایشان و حواریونش را خوش می‌آید. حال، جامعه‌شناسی، در مقاله انتقادی عالمانه خود، افزون بر ملاحظات انتقادی محتوایی، به نیکی استدلال کرده که این اثر طباطبایی، از ضعف تألیف جدی رنج می‌برد و نویسنده در ادای مقصود ناتوان بوده است: جملات بلند و نامفهوم، گم‌شدن فعل و فاعل‌ها در برخی از جملات، به کار بستن نادرست حرف اضافه... طنز روزگار است که فردی با لحن آرامی که نشانی از تندی‌ها و تسخر زدن‌های طباطبایی ندارد، مشکلات و گیر و گرفت‌های جدی نگارشی ایشان را بر آفتاب افکنده است. به نظر، مشکل طباطبایی، بیش از انشا و نحوه نگارش است؛ به‌رغم اینکه وی مطالعات گسترده و متنوعی دارد و فاضل است، اما ذهن مرتب و منظمی ندارد؛ به همین سبب،

ندیدم- هرچند بعداً نقدی را که علوی تبار از موضع ابهام در روش‌شناسی طباطبایی انجام داد دیدم و بسیار هم جدی و محکم بود. تا اینکه به برکت و از طریق «تلگرام» توفیق گوش‌دادن به سخنان انتقادی جامعه‌شناسان و فلسفه‌دان‌ها در نقد این کتاب طباطبایی دست داد. در این نشست قانع‌ی‌رادم، حسن محدثی، رحیم محمدی و جواد میری به‌عنوان جامعه‌شناس و بیژن عبدالکریمی و قاسم پورحسن به‌عنوان فلسفه‌دان کتاب ابن خلدون او را نقد کردند. دوستان تمام این نقدها شنیدنی است. وقتی نقد این ناقدان را شنیدم متوجه شدم مشکل من در فهم کتاب طباطبایی فقط از گیرنده نبوده و از «مبهم-بزرگ‌گویی» فرستنده نیز بوده است. جالب اینکه دوستان این سخنرانی‌ها در دانشگاه هاروارد و از سوی محققان انگلیسی‌زبان ارائه نشده، بلکه در تاریخ ۹۵/۱۲/۲۱ در پژوهشکده علوم انسانی و مطالعات فرهنگی در تهران توسط محققان بی‌ادعای ایرانی بیان شده است» (جلایی‌پور، ۱۳۹۶).

۲. همین‌جا لازم است اشاره کنم که نقدهای دیگری از من که در آن‌ها به اندیشه و آرای طباطبایی پرداخته‌ام، در حال انتشار یا در حال نگاشته شده‌اند و پس از تکمیل منتشر خواهند شد.

۳. برخلاف استاد فلسفه، دکتر سروش دباغ و استاد جامعه‌شناسی دانشگاه تهران، دکتر حمیدرضا جلایی‌پور، که مستقیم یا غیرمستقیم ارزیابی مثبتی از مقاله‌ام تحت عنوان «اندر اهمیت امتحان انشاء» داشته‌اند، آقای دکتر مصطفی عبدی، استاد جامعه‌شناسی دانشگاه آزاد اسلامی قشم، با زبانی تحقیرآمیز و تخفیف‌آمیز درباره نقد نگارشی‌ام به کتاب ابن خلدون و علوم اجتماعی سید جواد طباطبایی سخن گفته است و چنین نقدی را با حرکتی کودکانه مقایسه کرده و آن را اقدامی تخریب‌گرانه دانسته است. این همه تفاوت در ارزیابی یک مطلب بی‌شک نشان‌گر مراتب متنوع فهم آدمیان است: حاشیه‌ای بر نقد حسن محدثی به سید جواد طباطبایی / بر امتحان املا و انشا طباطبایی خرده می‌گیرند و آن‌وقت خود خطاهای موجود در کتاب طباطبایی که ناشی از ناشر و ویراستار است را به‌مثابه نقد علمی بر طباطبایی مطرح می‌کنند. اگر این کار طباطبایی خطاست پس چرا منتقد

به‌نیکی نمی‌تواند از آموخته‌ها و یافته‌های خود استفاده کند و شسته‌رفته سخن بگوید و بنویسد و در ادای مقصود ناموفق است. در عین حال، وی، برای پوشاندن این ضعف مهم خود، به مصداق «بهترین دفاع حمله است»، مرتب به این و آن حمله می‌کند. حجم حملات و کارهای سلبی ایشان، بسی بیش از کارهای ایجابی است؛ به همین سبب، تاکنون، مقدمات کتاب‌ها، هم‌چنین مقالات انتقادی ایشان در ذم‌اهالی فرهنگ، بیش از ذی‌المقدمات و آثار ایجابی ایشان، خوانده شده و بحث‌انگیز بوده‌اند. هنگامی که خواندن مقاله حسن محدثی را به پایان بردم، به خاطر آوردم که از قضا، جلال آل احمد، علی شریعتی و داریوش آشوری، سه روشنفکری که سال‌ها آماج حملات جواد طباطبایی بوده‌اند، برخلاف او، ذهن روشن و نثر روان و پاکیزه‌ای داشته و در آثار خویش، به سهولت ادای مقصود کرده‌اند. ظاهراً حمله به نقاط قوت رقیب، شگردی است برای پوشاندن نقاط ضعف و کاستی‌های خود...» (سروش دباغ، ۱۳۹۶).

دکتر حمیدرضا جلایی‌پور نیز نظر مشابهی را درباره سید جواد طباطبایی در کانال تلگرامی خود منتشر کرده است: «ایشان در کتاب ابن خلدون و علوم اجتماعی: وضعیت علوم اجتماعی در تمدن اسلامی درباره ابن خلدون و جامعه‌شناسی اظهارنظر کردند. کتاب ایشان را خواندم ولی چون در فهم مطالب کتاب مشکل داشتم، به‌رغم اینکه در آن کتاب هم ادعاهای بزرگی درباره علوم اجتماعی کرده بود، پیش خودم گفتم شاید اشکال از فرستنده نیست و چون من هگل‌شناس نیستم عیب از گیرنده است. لذا نقد آن را در محدوده توان خود

تصور می‌شود ناتوانی از درک کردن سخن فیلسوف یا متفکر از یک سو ناشی از ارتفافی است که آن فیلسوف یا متفکر در عالم اندیشه گرفته است و از دیگر سو، ناشی از مرتبه پایین ما در عالم اندیشه است

خود چنان می‌کند که طباطبایی کرد؟ به نظرم گرچه باید در نمایان کردن خطاهای ویراستار تلاش کرد تا اثری که کمترین آسیب را به زبان و فرهنگ ایران زمین رساند منتشر شود، ولی نمایان کردن این خطاها نه در شأن جامعه‌شناس است و نه وظیفه او. قاعدتاً اگر منتقد محترم با دست پر به میدان نقد آید ضرورتی ندارد تا برای به‌ظاهر نقد علمی کاری که نه تخصص اوست و نه وظیفه علمی‌اش را انجام دهد. اصولاً این‌گونه نقدها من را یاد خاطراتی از جوانی‌ام می‌اندازد، آن زمان در دعوای کودکان و جوانان وقتی یکی از طرفین از زور آزمایی تن‌به‌تن به اصطلاح کم می‌آورد از پاره‌آجر و تکه سنگ هر آنچه در دسترسش بود را به سمت طرف مقابل دعوا پرتاب می‌کرد تا شاید ضربه‌ای به او بزند. قاعدتاً در نقد علمی نباید با هدف گفتن هر آنچه در تنزل جایگاه هدف موردنقد به کار می‌آید را بر زبان جاری کرد، اگر مراد نقد روایت طباطبایی از اندیشه ابن خلدون با رویکرد جامعه‌شناختی است باید چنین حرکت کرد، و ایفای نقش معلم املا و انشا ربطی به این موقعیت ندارد. در غیر این صورت از موقعیت‌ها و چشم‌اندازهای مختلفی می‌توان طباطبایی را نقد کرد، اما قطعاً چنین اقداماتی با نام نقد نتیجه‌ای جز تخریب یکدیگر در میدان‌های علمی ندارد و این همان منشی است که از دکتر طباطبایی همواره موردنقد است و در نقد دکتر محدثی همین منش تکرار شده است. به امید روزی که فضای نقد علمی در جامعه علمی ایران برقرار شود» (عبدی، ۱۳۹۵). از زبان و لحن توهمین‌آمیز مصطفی‌عبدی صرف‌نظر می‌کنم و فقط مایلم اشاره کنم که به‌نظر می‌رسد او از اصول و فنون نقد متون چیز چندانی نمی‌داند که چنین سخن می‌گوید، زیرا اگر می‌دانست که نسبتی وثیق بین اندیشه و زبان وجود دارد، چنین داوری‌ای نمی‌کرد. به‌علاوه، داوری او نشان می‌دهد که او از مقاله اصلی من در نقد همین کتاب که در آن به آرا و نظرات طباطبایی نیز پرداخته‌ام و هم‌اکنون در دست انتشار است، بی‌خبر مانده است؛ بنابراین، داوری او عجولانه نیز است. مصطفی‌عبدی حتی اصل بحث را درست درنیافته است و گمان می‌کند مسئله فقط در حد املا و انشای صرف متوقف است و توجه ندارد که زبان مهبط و مجرای

اندیشه است و اندیشه از مجرای زبان انتقال می‌یابد. به‌علاوه، او چنان نقش ویراستار را در انتشار آثار علمی برجسته می‌کند که آدمی تصور می‌کند ویراستار به‌جای نویسنده می‌نویسد. عبدی از این غافل است که بسیاری از ناشران ایرانی اساساً هیچ کار جدی‌ای بر روی اثر نمی‌کنند و همان‌طور که اثر را دریافت کرده‌اند به ناشر می‌سپارند.

منابع و مأخذ

- اسدی (راوش)، مجید (۱۳۹۶) «ما چگونه ما می‌شویم؟» روزنامه شرق، شماره ۲۸۳۸، ۲۴ فروردین ۱۳۹۶، صفحه ۱۲.
- تاجیک، احسان (۱۳۹۶) «پرواز بوف مینروا در آسمان اندیشه‌ورزی ایران»، کانال تلگرامی سید جواد میری، @seyedjavadmiri به نقل از کانال تلگرامی @Azariha_3.
- جلالی‌پور، حمیدرضا (۱۳۹۶) «ایران‌شاهی و خطر نوع جدید تمامیت‌گرایی».
- حق‌شناس، علی‌محمد (۱۳۷۲) «در جست‌وجوی زبان علم». زیر نظر علی کافی (۱۳۷۲) مجموعه مقالات سمینار زبان فارسی و زبان علم. تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول.
- درخشان، مهدی (۱۳۶۷) درباره زبان فارسی. تهران: دانشگاه تهران، چاپ دوم.
- رفیعی‌نژاد، محسن (۱۳۷۲) «مشکل از زبان فارسی است یا از فارسی‌زبان؟» در کافی، علی (۱۳۷۲) مجموعه مقالات سمینار فارسی و زبان علم. تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول. صص ۲۲۲-۲۱۲.
- ریتزر، جورج (۱۳۷۴) نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر. ترجمه محسن ثلاثی. تهران: انتشارات علمی، چاپ اول.
- سروش دباغ، (۱۳۹۶) بی‌عنوان، کانال تلگرامی سروش دباغ.

@soroushdabbagh_official

- سمیعی گیلانی، احمد (۱۳۷۴) آیین نگارش. تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ ششم.
- سمیعی گیلانی، احمد (۱۳۸۳) نگارش و ویرایش. تهران: انتشارات سمت، چاپ پنجم.
- صادقی جورابچی، رضا (۱۳۷۵) زبان علمی فارسی و پیشنهادهایی در راه اصلاح آن؛ در پورجوادی،

نصراالله (۱۳۷۵) درباره زبان فارسی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول. صص ۲۲۷-۲۱۸.

- عبدی، مصطفی (۱۳۹۵) «حاشیه‌ای بر نقد حسن محدثی به سید جواد طباطبایی». کانال تلگرامی جامعه‌شناسی هرمزگان.

@Hormozgan_Sociology

- طباطبایی، سید جواد (۱۳۹۰) ابن خلدون و علوم اجتماعی: گفتار در شرایط امتناع علوم اجتماعی در تمدن اسلامی. تهران: نشر ثالث، چاپ اول.

- طباطبایی، سید جواد (۱۳۹۲) «جهاد اکبر با روشنفکران ایرانی». پایگاه اینترنتی فرارو، زمان انتشار: ۱۶ مهر ۱۳۹۲، زمان مشاهده: ۴ تیر ۱۳۹۶، <http://fararu.com/fa...%8C>

- طباطبایی، سید جواد (۱۳۹۴) زوال اندیشه سیاسی در ایران: گفتار در مبانی نظری انحطاط ایران، ویراست جدید. تهران: نشر کویر، چاپ دهم.

- طباطبایی، سید جواد (۱۳۹۰) خواجه نظام‌الملک طوسی: گفتار در تداوم فرهنگی ایران. تهران: نگاه معاصر، چاپ اول.

- طباطبایی، سید جواد (۱۳۹۲) «کشفیات بزرگ جامعه‌شناس ایرانی: نقد سید جواد طباطبایی بر دو تألیف تقی آزاد ارمکی (۱)». - پایگاه اینترنتی فرهنگ امروز، زمان انتشار: ۲ آذر ۱۳۹۲، زمان مشاهده: ۴ تیر ۱۳۹۶. نشانی:

<http://farhangemrooz.com/news/7405...%8C>

- طباطبایی، سید جواد (۱۳۹۲) «او از اندیشه سیاسی چه می‌داند: نقد سید جواد طباطبایی بر دو تألیف تقی آزاد ارمکی». پایگاه اینترنتی فرهنگ امروز، زمان انتشار: ۹ آذر ۱۳۹۲، زمان مشاهده: ۴ تیر ۱۳۹۶. نشانی:

<http://farhangemrooz.com/news/7406...%8C>

- طباطبایی، سید جواد (۱۳۹۵) «کوشش‌های بی‌سابقه برای نابودی فرهنگ ملی». ماهنامه فرهنگ امروز، شماره ۱۵، سال سوم، دی ۱۳۹۵، صص ۱۱-۶.

- طباطبایی، سید جواد (۱۳۹۵) «جهل دلیل نیست! درباره سطح آگاهی مراد فرهادپور از تاریخ ایران». ماهنامه فرهنگ امروز، سال سوم، شماره ۱۶، اسفند ۱۳۹۵، صص ۶۹-۶۵.

- ملکان، مجید (۱۳۷۲) «مشکلات رواج زبان فارسی به‌عنوان زبان علم». در کافی، علی (۱۳۷۲) مجموعه مقالات سمینار فارسی و زبان علم. تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول. صص ۴۸۰-۴۶۷.

- فرشیدورد، خسرو (۱۳۷۲) ساختمان دستوری و تحلیل معنایی اصطلاحات علمی و فنی؛ در کافی، علی (۱۳۷۲) مجموعه مقالات سمینار فارسی و زبان علم. تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول. صص ۳۶۱-۲۶۸.

- محدثی گیلوایی، حسن (۱۳۹۵) «اندر اهمیت امتحان انشا: بخشی از یک نقد مفصل به کتاب ابن خلدون و علوم اجتماعی طباطبایی». پایگاه اینترنتی زیتون،

<http://zeitoons.com/27441>.

- Allan, Kenneth (2006)

Contemporary Social and Sociological Theory: Visualizing Social Worlds.

Pine Forge Press. ♦

فرم هیبریدی؛ اندیشه‌های شریعتی و طباطبایی



محمدعلی مرادی

پژوهشگر حوزه فلسفه

طباطبایی اگرچه دغدغه مفهومی برساخت دولت را داشت، اما از ادبیاتی بهره می‌گرفت که در سنت تاریخ فرهنگی جای داشتند بنابراین به‌سوی تدوین تاریخ فرهنگی نه سیاسی برآمد. بی‌جهت نیست که به ارجحیت استعاره به مفهوم رسیده است

به جامعه آن دوران معرفی کردند. محمد نخشب، کاظم سامی، حبیب‌الله پیمان، علی شریعتی، محمد حنیف‌نژاد و عزت‌الله سبحانی معروف‌ترین آن‌ها بودند. اینان روایت خاص از اسلام داشتند و بیان می‌کردند که چون اسلام در جوهر و ذات خود دینی است، عدالت‌خواه است و اصولاً هدفی جز تأمین عدالت و کرامت و آزادی و تکامل ندارد، پس در هر زمان باید بهترین راه را برای نیل به این هدف‌ها یافت و پیش گرفت، آنان معتقد بودند که در عصر ما سوسیالیسم بهترین راه تأمین عدالت اجتماعی است. از این‌رو مسلمانان نباید در پذیرش این راه‌حل تردید کنند؛ زیرا سوسیالیسم وسیله و راهنماست برای نیل به عدالت و آزادی و تکامل انسان و هدف انبیا نیز عدالت و آزادی بوده است. اینان در عین حال به مارکسیسم انتقاد می‌کردند؛ چراکه معتقد بودند بین زیربنای فکری مارکسیسم یعنی ماتریالیسم پیوند ارگانیک وجود ندارد و این مقوله لازم و ملزوم یکدیگر نیستند؛ یعنی برای سوسیالیست بودن لازم نیست که ماتریالیست باشید. نهضت خدایپرستان سوسیالیست

شریعتی و طباطبایی به‌مثابه دو متفکر ایرانی در دوره‌های متفاوت تاریخ فرهنگی-سیاسی ایران ظهور کردند. این دو متفکر ایرانی در دوران حیات خود بیش از هر چیز در فضای روشنفکری مطرح شده‌اند و هواداران و طرفدارانی برای خود دست و پا کردند، هوادارانی که در طرفداری از آن‌ها تعصب نشان می‌دهند و در این هواداری بیش از پیش از دایره منطق پافراتر نهاده و به قلمرو احساسات در می‌غلطند، اما این دو مؤلفه‌های مشترک و متفاوتی دارند و در این نوشتار می‌کوشم که این تمایز و تشابه را به‌طور اجمالی ترسیم کنم.

شریعتی

شریعتی در بستر گفتاری شکل گرفت که این گفتار در زمینه احساسات انقلابی ایجاد شده بود. شریعتی تحت حلقه گفتار سوسیالیست‌های خدایپرست که آغازگر گرایش چپ اسلامی بودند، نشو و نمو کرد. این در دورانی شکل گرفت که فضای سیاسی ایران پس از شهریور ۱۳۲۰ به‌طور گسترده گشایش یافت. در این دوران حزب توده ایران فرصت جولان یافت. گفتار عمومی را با مباحث چپ آشنا کرد و به‌تدریج برخی از مسلمانان که از جنبه ایدئولوژیک مواضع دفاعی یا تهاجمی در برابر جنبش فکری مارکسیستی داشتند دست به تشکیل نهضتی زدند که به آن نهضت خدایپرستان سوسیالیست لقب دادند که اولین هسته آن در سال ۱۳۳۲ شکل گرفت. پایه‌گذارانش جوانان مسلمانی بودند پرشور که ابتدا در واکنش به گسترش گرایش‌های سیاسی و فکری ضد دینی یا غیردینی در میان جوانان به‌ویژه دانش‌آموزان و دانشجویان گرد هم آمده بودند. تجمع آنان در آغاز صرفاً رنگ دینی و معرفی اسلام به دیگران جوانانی داشت که در محله و مدرسه با آن‌ها حشر و نشر داشتند و کار روی قرآن و نهج‌البلاغه از یک‌سو و ضرورت مطالعه اندیشه‌های جدید به‌ویژه مطالعه مارکسیسم و سوسیالیسم با نیروهای سیاسی در جامعه آن روز ایران از سوی دیگر به‌سرعت افق نگرش و نیز قلمرو فعالیت آن‌ها توسعه داد و ظرف چند سال به یک گروه فعال سیاسی و فکری تبدیل شدند و هویتی نو از ترکیب دینی یا افکار و اندیشه‌های اجتماعی را

بیست سال عمر کرد و چند بار نام عوض کرد و تا پیش از اعلام رسمی و آشکار هویت تشکیلاتی، نهضت آزادی مردم ایران نام داشت. با حوادث ۱۵ خرداد ۴۲ و ظهور آیت‌الله خمینی و سرکوب شدید نیروهای مذهبی توسط رژیم شاه به‌تدریج فضای سیاسی در بین نیروهای مذهبی رادیکال‌تر شد. در این بستر رادیکال بود که حسینیه ارشاد ظهور کرد و در آن نام دکتر علی شریعتی بیش از پیش مطرح شد. او دانش‌آموخته فرانسه بود؛ ترکیبی از اندیشه‌های اسلام و مارکسیسم اگزیستانسیالیسم که زمینه‌سازی گسترش تقویت بنیان‌های فکری-فرهنگی روایت چپ از اسلام را فراهم کرد.

شریعتی در این بستر فکری شکل گرفت و مورد اقبال بسیاری از مسلمانان واقع شد که نه می‌توانستند و نه می‌خواستند تا در نظام مفهومی گذشته خود را تعریف کنند؛ چراکه آنان در شهرهای رو به گسترش ایران زندگی می‌کردند و دانش‌آموخته مهندسی، پزشکی و دیگر علوم جدید بودند که در غرب شکل گرفت بود و آن‌ها یعنی غربی‌ها خود در نظام تولید دانش خود منطق ارسطویی را متحول کرده بودند، اما این‌ها ضرورتی در بازسازی و تجدیدنظر در منطق نمی‌دیدند. شریعتی به‌واسطه بی‌توجهی به منطق علوم می‌کوشید هر آنچه از مبارزان ضد استعمار مثل فرانس فانون و دیگران دریافت می‌کند در فرم ادبیات، شعر و سخنرانی در بین مسلمانان مبارز شوری ایجاد کند و در این زمینه موفق هم شد. شریعتی از آنجا که بیشتر اهل خطابه بود متناسب با مجلسی که خطابه می‌کرد از مفاهیمی بهره می‌گرفت و این مسئله برای او اهمیت نداشت که بسیاری از این داورها با هم مبانی مختلفی دارند. در واقع، دکتر شریعتی در جایگاهی خاص نمی‌ایستاد، وی روایت‌های گوناگون را مورد تأیید قرار می‌داد، از این‌رو آگاهی که تولید می‌کرد گونه‌ای آگاهی گنگ و غیرمفهومی است که می‌توان آن را وادع با تفکر مفهومی نامید و گفت. در اینجا به‌طور دو نمونه از آثار او اشاره می‌کنیم دو متن عبارت‌اند از: از کجا آغاز کنیم و آری این‌چنین بود برادر. او می‌نویسد: «پس باید تعیین کنیم در چه مرحله تاریخی هستیم. آیا در دوره بورژوازی بزرگ هستیم ... به‌طور

شریعتی رو به پایین و طباطبایی رو به بالا جهت‌گیری می‌کند. شریعتی به لایه‌های دینی توجه داشت و طباطبایی به نیروهای متجدد و ملی‌گرا نظر دارد، اما هر دو تحت تأثیر سنت‌های آکادمیک فرانسوی هستند

و تاریخ از دوران کانت و هگل از هم تفکیک شده بودند. کوشش‌های بسیاری از همان پایان قرن نوزدهم بر این بود تا به اثبات این نکته برسد که در علوم انسانی باید از مدل فیزیک و ریاضی بیرون آمد. شریعتی به واسطه بی‌توجهی به مبانی و بنیادها در جایی دیگر گونه‌ای دیگر داوری می‌کند. چراکه شریعتی در مبانی و بنیادی نمی‌ایستد و متکی بر منطقی است که دانش را برای بسیج اجتماعی می‌خواهد؛ چراکه در بسیج سیاسی است که می‌توان به چالش با دولت برخاست و زمینه را برای انقلاب فراهم کند و در راستای بسیج عمومی است که ایده‌ها به کار گرفته می‌شوند.

طباطبایی

جواد طباطبایی که تحصیلات خود را در فرانسه به پایان رسانده است واجد اندیشه‌های غیراسلامی اما نه لزوماً ضد اسلامی است. در واقع می‌توان گفت او یک متجدد غیردینی است. وی در سال‌ها ۱۳۶۳ به ایران بازگشت در دوران جوانی با طیف‌های چپ‌های غیرتوده‌ای روابطی داشت. بنا به روایتی او روابطی با علی‌رضا نابدل داشته است، او در آغاز انقلاب کتاب لنین و فلسفه، لوئی آلتوسر را ترجمه کرد. او در مقدمه این ترجمه به احسان طبری اشاره می‌کند و به پژوهش‌های او ارزشی خاص می‌دهد، در سال‌هایی که در اروپا بود با نام مستعار سیروس آرین مجموعه مقالاتی در نقد شریعتی، آل احمد و امیرپرویز پویان در نشریه ایران جهان که در پاریس انتشار می‌یافت نوشت. مقاله‌ای فلسفی در نشریه اختر با نام مستعار ط. جواد منتشر کرد که به بن‌بست‌های فلسفه اسلامی اشاره می‌کند، اما فضای فکری پسانقلاب روند تحولات فکری طباطبایی را رقم می‌زد و این آغاز روندی بود که در فضای عمومی ایران بستری

خلاصه جامعه ما در حال حاضر از نظر تاریخی در آغاز رنسانس و در انتهای دوره قرون وسطی به سر می‌برد... بنابراین در یک دوره تحول از قرون وسطی فکری اجتماعی به یک رنسانس شبیه به رنسانس بیکن و امثال آن به سر می‌بریم (ص ۴۷) تا همچون پروتستانیسیم مسیحی و اروپای مسیحی در همه عوامل انفعالی که با نام مذهب اندیشه و شریعت را منجمد کرده است (ص ۶۳)

اگر دقت کنیم می‌بینیم در این عبارات شریعتی در چارچوب فلسفه تاریخ متکی به اندیشه پیشرفت و زمان خطی، سه‌گانه آنتیک و قرون وسطی و عصر جدید را مورد تأیید قرار می‌دهد که در بستر فلسفه تاریخ از فیوره تا هگل شکل گرفته است. شریعتی به تفاوت دو جامعه و به تفاوت اسلام و مسیحیت در آموزه و تکوین توجه نمی‌کند اگرچه در جایی خود به این مسئله تأکید دارد.

شریعتی اینجا فکر می‌کند که تاریخ جهان تاریخ اروپاست و اما در آری این چنین بود برادر شریعتی خود را در چارچوب تاریخ جبران می‌بیند. او می‌گوید: من به تجربه آموختم که همه‌جا در کتاب‌ها، آدم‌ها، آیه‌ها و روایت‌ها آثار و افکار بیشتر در جامعه و تاریخ به دنبال گمشده و متهم باشم، چه بیشتر ارزش‌ها را چیزی یافته‌ام که کمتر مطرح است: «تمدن یعنی دشنام یعنی نفرت یعنی کینه یعنی شکنجه، شلاق، بهره‌کشی، خون‌خواری، جلادی شهادت فساد این نخستین درس تاریخ است.» در این پاراگراف آشکارا شریعتی در تاریخ جبران است. چگونه هم‌زمان در دو چارچوب به سر می‌برد. گفتیم که از ویژگی‌های نگرش چندرگه‌ای (Hybriditat)، است. از این رو گونه‌ای آگاهی گنگ غیرمتمرکز و در نتیجه غیرانتقادی است که تصور مبهمی از کلیت اجتماعی و هماهنگی نظم اجتماعی را با نظم طبیعی در هم می‌آمیزد، بدین شکل که به تفکیک قلمرو، طبیعت و جامعه قائل نیست. شریعتی می‌گوید: «این چنین است که در این سلسله علت و معلولی که طبیعت و حیات و تاریخ به‌مثابه یک علت عمل می‌کند در مسیر جبر علیت دست می‌برد و به میزانی که تکامل می‌یابد و رشد می‌کند به تغییر دلخواه در طبیعت دست می‌یازد» در واقع شریعتی مدل روابط علی و معلولی را بر تاریخ مسلط می‌داند که این مدل برگرفته از علوم طبیعی است. حال آنکه از جنبه نظری مفهوم طبیعت

ایجاد می‌شد که اندیشه ملی‌گرایانه بیش از پیش در حال شکل‌گیری بود. طباطبایی نخست مقاله‌ای در مجله نشر دانشگاهی زیر نظر نصرالله پورجوادی نوشت که مقدمه کتاب او درآمد فلسفی در تاریخ اندیشه سیاسی بود و سپس مقاله دیگری که منحنی فکری غزالی را توصیف می‌کرد، در مجله سیاست خارجی نوشت، اهمیت این مقاله که ارزش سیاسی داشت، در این نکته بود که غزالی بیان می‌کرد در دوگانه، دین و ملک، این ملک است که ارجحیت داد و این در واقع آغاز گفتمان ملی‌گرایی بود که در نشریه وزارت خارجه انتشار می‌یافت. کتاب طباطبایی در سال ۱۳۶۸ از سوی دفتر مطالعات بین‌المللی انتشار یافت و حاکی از این بود که یک گرایش ملی در بالای حاکمیت بیرون آمده از انقلاب در حال شکل‌گیری است که از مفهومی به نام ایران‌زمین که یک مفهوم فرهنگی بود، سخن به میان می‌آورد. این کتاب در قم بازتاب زیادی داشت. او بعدها در سمینار تحول مفاهیم عملاً اعلام کرد که اندیشه حکومت خوب به مفهوم ارسطویی آن که همان مفهوم مصلحت عمومی است به اندیشه اسلامی منتقل نشده است و حکومت در حوزه اسلامی به مفهوم ارسطویی حکومت بد است و از اندیشه اسلامی نمی‌توان مفهوم مصلحت عمومی را استنتاج کرد. به تدریج در فضای فکری فرهنگی جامعه پسانقلابی گفتمان ملی‌گرایانه در تقابل با اندیشه‌های اسلامی حاکم در حال شکل‌گیری بود. با پایان یافتن جنگ بسیاری از کادرهای حکومتی به ضرورت پرداختن به آموزش آکادمیک سیاسی رسیده بودند، آرام آرام مفاهیم جدید در ادبیات سیاسی کشور وارد می‌شد. محمد خاتمی مهم‌ترین شخصیت حکومتی بود که پس از کناره‌گیری از وزارت ارشاد به دانشگاه رفت و با استادان دانشگاه حقوق و علوم سیاسی از جمله جواد طباطبایی نشست و برخاست کرد و هم او بود که هنگامی که رئیس کتابخانه ملی بود از طباطبایی دعوت به عمل آورد و پای درس‌های او به‌طور خصوصی نشست تا بتواند تغییرات فکری از کتاب از بیم موج تا کتاب دنیای شهر تا شهر دنیا را رقم زند. خاتمی خود در پیش‌گفتار کتاب از دنیای شهر تصریح کرده بود که نکته‌سنجی‌ها و یادداشت‌های جواد طباطبایی برای او درس‌آموز بوده است و به‌طور عملی دین اخلاقی خود را به او ادا کرده است. با تغییرات

هر دو فرمی در کنش رفتاری و نوشتاری دارند که آن فرم الزاماً آکادمیک نیست، بلکه فرمی از دانش را ارائه می‌دهد که روشنفکری است و آن فرمی هیبریدی است که مفاهیم از هم استنتاج نمی‌شوند

مبانی و ساختار علوم صورت می‌گیرد که البته از سوی او عدول می‌شود. اگر شریعتی روی به سوی نیروهای بیرون از حکومت شاه داشت و سودای انقلاب را در سر می‌پروراند، اما طباطبایی در ساختار نظم موجود می‌کوشد که چگونه این ساختار را می‌توان تحت سنجه و ضابطه مصلحت عمومی کارآمدتر کرد و ذیل مؤلفه‌هایی، همچون اندیشه ایران‌شهری، نهاد دولت ایران را از خلیفه‌گری و حاکمیت مطلقه بر ساخت کند.

انقلابی ایرانی / محافظه‌کار ایرانی

می‌توان تفاوت این دو متفکر را در این نکته دانست که شریعتی رو به پایین و طباطبایی رو به بالا جهت‌گیری می‌کند. شریعتی به لایه‌های دینی توجه داشت و طباطبایی به نیروهای متجدد و ملی‌گرا نظر دارد، اما هر دو در یک نقطه اشتراک دارند و هر دو تحت

منطقه‌ای که تمامی کشورهای اطراف ایران به جمهوری اسلامی تبدیل شدند، اینک باید پرسید چه ویژگی خاص است که جمهوری اسلامی ایران را از دیگر جمهوری‌های اسلامی جدا می‌کند و اینجاست که ایده ایران‌شهری که طباطبایی بیش از پیش بر آن پای می‌افشرد می‌توانست وجه تمایز جمهوری اسلامی ایران با دیگر جمهوری‌های اسلامی باشد. طباطبایی به تدریج با انتشار کتاب‌هایش که همه می‌کوشیدند بنا به روایت خودش ایران را به مثابه یک مشکل طرح کند بیش از پیش مورد استقبال برخی از دولتمردان جمهوری اسلامی واقع شد و با حملاتی که او به طیف اصلاح‌طلبان می‌کرد بیش از پیش در دل برخی از صاحبان قدرت جایی باز کرد و بسیاری از طیف گسترده نشریات دولتی و شبه‌دولتی مثل مهرنامه و فرهنگ امروز به ارگان سخنان و دیدگاه‌های او تبدیل شدند. طباطبایی اگرچه مدعی است که دغدغه علوم دارد و در مفاهیمی که در سنت آکادمیک غربی ذیل گفتار شرق‌شناسی شکل گرفته است، می‌خواهد انتقادی سامان دهد و مفاهیم را در بطن فرهنگ و نظام معنایی ایران دوباره بر ساخت کند و البته تا اندازه‌ای نیز موفق شده است و برخی از این مفاهیم را با سنجه‌ای دیگر سنجیده است، اما معیاری در سنجه خود ارائه نمی‌دهد؛ به عبارتی اگرچه می‌گوید من ایستاده‌ام اما معلوم نیست او کجا ایستاده است چراکه فرم ایستادن ناظر به بحث فلسفی است که در

تأثیر سنت‌های آکادمیک فرانسوی هستند. آن‌ها بیش از هر چیز در فضای عمومی زندگی می‌کنند، کمتر به ساختارها و بر ساخت آن‌ها توجه دارند و بیشتر میل شدید به فضای عمومی دارند اگرچه هر دو به روشنفکران می‌تازند، اما هر دو فرمی در کنش رفتاری و نوشتاری دارند که آن فرم الزاماً آکادمیک نیست، بلکه فرمی از دانش را ارائه می‌دهد که روشنفکری است و آن فرمی هیبریدی است که مفاهیم از هم استنتاج نمی‌شوند و منطقی در ساخت و بر ساخت مفاهیم دنبال می‌شود که نظام‌مند نیستند، بلکه آن‌ها با هم به‌طور چندرگه‌ای در هم تنیده می‌شوند تا که ایده خاصی را در پیکار اجتماعی سیاسی به پیش ببرند و من، اندیشنده‌ای، در مرکز آن نایستاده است. طباطبایی در آغاز اگرچه دغدغه مفهومی مصلحت عمومی و بر ساخت دولت داشت، اما از آنجا که از ادبیاتی بهره می‌گرفت که در سنت تاریخ فرهنگی بودند آرام و بی‌صدا به سوی تدوین تاریخ فرهنگی نه سیاسی برآمده است، بی‌جهت نیست که در آخرین چاپ کتاب دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط به هانس بلومبرگ و به ارجحیت استعاره به مفهوم رسیده است و البته این می‌تواند برای او پیامدهای نظری دربر داشته باشد و از آنجا که او همچون شریعتی بیش از آنچه دغدغه نظر داشته باشد به عمل فکر می‌کند، اگرچه به‌طور مدام از مبانی سخن می‌گوید به مبانی مباحث خود اشراف ندارد و بیشتر به وجه عملی آن‌ها توجه دارد و کمتر به مبانی توجه می‌کند. در یک کلام طباطبایی شریعتی دوران است، شریعتی در گفتار یا گفتمان انقلابی نسج گرفت و مورد استقبال قرار گرفت و طباطبایی در دوران پس‌انقلابی، شریعتی در دورانی شکل گرفت که جوانان سودای مجاهد و فدایی شدن را در سر پرورش می‌دادند، طباطبایی در دورانی که دیگر جوانان سودای انقلاب در سر ندارند بلکه بیشتر دنبال موقعیت اجتماعی در نظام قدرت حاکم هستند. حال این نظام قدرت می‌تواند در ایران یا اینکه در کشورهای غربی باشد، اما آنچه در آن‌ها مشترک است فرم اندیشه‌های آنان است که به فرم هیبریدی است و این آن چیزی است که طباطبایی را به شریعتی و شریعتی را به طباطبایی نزدیک می‌کند، اما از جنبه محتوا شریعتی انقلابی بود آن هم انقلابی ایرانی و طباطبایی یک محافظه‌کار آن هم یک محافظه‌کار ایرانی.



بازگشت به متن و پلورالیسم معرفت‌شناختی در گفتمان شریعتی

پیوند نامبارک تکرر فهم امر واقع و فهم متن

مقدمه

تعریف جامعه به‌مثابه امری منسجم و تشکیل‌یافته از واحدها و گروه‌های انسانی در روایت‌های کلاسیک جامعه‌شناسی امروز دچار عدم قطعیت و بی‌اعتباری شده است. اینکه جامعه چیست و چرا امری انضمامی به نام جامعه پیش‌فرض ضروری و حتمی شکل‌گیری «من»‌های مستقل و سوژه‌های قدرتمند اجتماعی است در حوزه علوم اجتماعی قابل‌طرح است. این ضرورت ریشه در باور به یک کل به نام جامعه دارد که در تعاریف کلاسیک‌های جامعه‌شناسی به‌وفور از آن صحبت شده است. طی صدسال اخیر جوامع دچار تغییرات شگرفی شده‌اند و جامعه‌شناسی که زاینده بحران انسان مدرن در مواجهه با این تغییرات بوده است امروزه با نقشی متواضعانه و عدول از ایده‌های عصر روشنگری و تعمیم‌پذیری عقل مدرن سعی در صورت‌بندی و تحدید مفاهیم خود دارد. جامعه ایران با تمام بحران‌های بومی‌اش جدا از این نظام جهانی نیست. وضعیتی اجتماعی در جهان پست‌مدرن و به تعبیر احسان شریعتی پس‌پست‌مدرن پدید آمده است که خاصیت‌های جهان‌شمول پدیده‌های داخلی را توجیه می‌کند؛ اما در این میان شریعتی و متن او چه کار کرده‌ایی دارد؟ باید پیش از ورود شتاب‌زده و ژورنالیستی به متن شریعتی از این انسان «بی‌جا»ی امروزی بخواهیم جای خود را در متن او پیدا کند و نوع ورود به متن شریعتی به‌مثابه گرانیک‌گاه عرصه تفکر معاصر در ایران را مشخص کند.

سه اپیزود در ورود به متن شریعتی

اپیزود اول: ورود به متن به‌مثابه یک اثر نظری: در این اپیزود شریعتی‌شناسان ورود می‌کنند. اصحاب علوم اجتماعی و تاریخی و علوم انسانی صلاحیت ورود به این عرصه را دارند. ما اینجا با متن سروکار داریم. از متد علمی استفاده می‌کنیم و در پی صورت‌بندی و تدقیق و ارائه کلیت معنایی اثر هستیم. مؤلف و ساختارهای پیشینی او در اینجا به کار ما نمی‌آید. رهایی‌بخشی و رسالت تغییر اجتماعی در این اپیزود مطرح نیست و شریعتی ابژه مطلوب محققان و شریعتی‌شناسان است.

اپیزود دوم: یک فوبیا: ورود روشنفکرانه به متن. انتظار رهایی‌بخشی یا زنجیر کردن متن. در این اپیزود متد علمی کم‌رنگ‌تر است و هدف تأیید یا طرد متن است. ساختارهای زیرین تولید متن و



آیدین ابراهیمی

جامعه‌شناس

شریعتی اگر سوژه تولید می‌کرد و اگر جامعه را بازیابی می‌کرد به کدامین گناه با وجدان جمعی خط‌خورده امروز ما یکی انگاشته می‌شود؟

مناسبات قدرت و بیوگرافی شخصی مؤلف مهم تلقی می‌شود و متن گزینش شده و به کار هر تفسیری می‌آید.

اپیزود سوم: برخورد عوامانه با متن: در این اپیزود غالباً هدف ارضای شخصی و اقلان روحی و روانی خواننده و لذت از متن به‌مثابه نظام معنابخش زندگی مطرح است.

تأکید بر این دسته‌بندی به این دلیل است که عموماً حوزه ورود ما به متن نوع قضاوت و روایت‌های ما از متن را رقم می‌زند.

اتفاقی که می‌افتد تلفیق نادرستی از این سه اپیزود است. در جامعه ما مقدمات اپیزود دوم با مؤخرات اپیزود اول گره می‌خورد! شخص با پیش‌فرض ایدئولوژیک به گزینش متن می‌پردازد و با نتیجه‌ای تعمیم‌پذیر و علمی قاعده اجتماعی را به مؤلف منتصب می‌کند. واضح است که هیچ محقق‌ی بدون پیش‌فرض اساساً امکان ورود به متن را ندارد و واضح‌تر اینکه تمام تلاش محققان تأثیر‌پذیری کمتر از نظام قضاوت‌های ارزشی است، اما ناقدان ایدئولوژی عموماً خود به ایدئولوژی گرفتار می‌آیند. ایدئولوژی مرگ‌آوری به نام کلیت‌زدایی و پرش از متن

به فرامتن؛ بنابراین، انتخاب نوع ورود به متن به فهم روح کلی یک اثر کمک بسیار می‌کند. این مرزبندی مرزبندی کلاسیکی نیست و نگارنده معتقد به تحمیل یک طبقه‌بندی متصل‌بانه به شریعتی‌پژوهان نیست تا از این طریق به تقلیل ناخواسته متفکری کمک کند که در اندیشه معاصر ایرانی وزنه‌ای تردیدناپذیر است، بلکه سخن از یک انتخاب است.

کدام اپیزود؟

انتخاب هریک از این اپیزودها پیامدها و کارکردهایی برای شریعتی‌پژوهان و منتقدان شریعتی دارد. در اپیزود اول خطر عقیم‌کردن یک تفکر به بهانه سلطه نظام معرفتی علم، آن هم با روایت‌های بسیار نسبی و بی‌رسم است. در اپیزود دوم ما با خطر نادیده‌گرفتن بازخوانی متن و در فاصله مناسب نسبت به متن ایستادن، مواجهیم. در اپیزود سوم اما خطری نیست. سوژه‌ها در دریای آزاد انتخاب تصادفی و زندگی روزمره با متنی مواجه می‌شوند که کارکردهای حداقلی و حداکثری‌اش نهایتاً به تغییرات کوتاه‌مدت و نسبتاً آنی منجر می‌شود. در اپیزود اول متن به‌مثابه ماده خام تشکیل‌دهنده یک قاعده علمی و نهایتاً نظریه‌ای می‌شود که مؤلف در آن زنده نیست اما داده‌ها دقیق و صورت‌بندی‌ها مبتنی بر اسناد و اطلاعات دقیق است. در اپیزود دوم داده‌ها جزئی و صورت‌بندی‌ها نادقیق اما مؤلف چه در نفی چه در اثبات نظام ارزشی و رویکرد منتقد یا مدافع متن حضوری پررنگ دارد. انتخاب هر اپیزود به مناسبات اجتماعی و تاریخ اجتماعی جوامع بستگی دارد. شریعتی در ایران امروز زنده نیست، اما متن او به واکاوی و بازخوانی نیاز دارد. باید پیش از طرح پرسش تکراری «کدام شریعتی» به متن شریعتی دست پیدا کنیم! اگر صورت‌بندی دقیقی ارائه نشده از اپیزود اول آغاز کنیم و او را به بند و زنجیر آکادمی بکشانیم و از موضع فراتر یا فروتر از نقد رهایش کنیم. ببینیم او چه می‌گوید بعد بگوییم کدام شریعتی. در فقدان موضع هر موضعی امکان‌پذیر است و پیوند این فقدان با گشودگی یک تفکر خیانت به متفکر است. چه حتی خود او اگر به این امر گرفتار بوده باشد. کثرت صحبت از یک پدیده و تأثیرگذاری صرفاً ماهیت سیال یک اندیشه و پیوندش با عناصر فرازمانی را توجیه نمی‌کند، اما گام بعدی بازگشت به جامعه است و شناخت مقومات اندیشه‌ای که به‌گمان برخی

معلم انقلاب بود. معلمی که پس از انقلاب معلم اخراجی از مدرسه شد و امروز در مرز بین مدرسه و دانشگاه ایستاده است. این مرحله در اپیزود دوم قابل طرح است. اپیزودی که نیاز به کارکردهای رهایی‌بخشی دارد و اثر به‌مثابه یک موجود زنده در پی خلق و تداوم خود در جامعه است. در این اپیزود دیالکتیک بین متن و جامعه همواره برقرار است و نظام علمی غایت و مبنای داوری متن نیست. فلسفه زندگی پررنگ می‌شود و متن بار ایدئولوژیک پیدا می‌کند و جهت‌دار و قدرتمند و سوژه‌ساز می‌شود. هر گزاره متن با چالش‌های انضمامی عصر ما پیوند می‌خورد و سپهر متن با سپهر ما رابطه خویشاوندی یا حتی دشمنی برقرار می‌کند. جایی که ما موضع می‌گیریم متن زنده است و باید تعیین تکلیف کرد. سؤال «کدام شریعتی» در این اپیزود مطرح می‌شود. زمانی که ما در اپیزود اول تعیین کرده‌ایم که شریعتی چه می‌گوید. تلاش خستگی‌ناپذیر دوستان و دشمنان شریعتی در تحمیل نظریات اصحاب علوم انسانی بر متن شریعتی و کشف رمز و رازهای این متن اصولاً در پرش محیرالعقول از اپیزود اول به اپیزود دوم است. جایی که نتوان فهمید کلیت متن چیست و چه می‌گوید لاجرم برای مشروعیت‌بخشی به متنی که حقیقتاً قدرتمند است و تولید فکر می‌کند و قابل نادیده‌گرفتن نیست، دستاویزی نداریم جز نظریات اصحاب علوم انسانی و خردکردن متن و استخراج نظام توجیهی مناسبی که هم خلوص علمی‌اش در نزد خواص و نخبگان دانشگاهی حفظ شود و هم جهان‌شمولی‌اش کسر نگردد. به همین دلیل است که کمتر به متن مراجعه می‌کنیم و اغلب می‌خوانیم و می‌شنویم که شریعتی این را گفت یا آن را گفت. شریعتی معتقد به این بود یا نبود. گزاره‌هایی کلی و جذاب با چسبی از نظریات فوکو و هابرماس و هایدگر و سارتر و اخیراً نظریات زبان و حتی نظریاتی که در خود غرب هنوز کشف نشده و ما آن را کشف کرده‌ایم! یک اشتباه روشی در اینجا صورت می‌گیرد و آن این است که چون متن شریعتی مخلوط جذابی از همه متفکران و فیلسوفان و جامعه‌شناسان و مورخان و شاعران دنیاست پس ما هم با تمسک به هر متفکر و فیلسوف می‌توانیم تکه‌ای از این متن برداریم، که اگر مردم این تکه را بردارند مشکلی نیست، اما یک شریعتی‌پژوه و یک منتقد شریعتی اصولاً و قاعدتاً حق چنین برخوردی ندارد.

اپیزود دوم: ایدئولوژی و فوبیا

اگر بپذیریم که سوژه زاینده شرایط اجتماعی

است و معرفت در نزاعی دائمی با واقعیت است، در عصر حاضر فویبایهای متفاوتی بر ما مسلط شده که توانایی بازگشت به متن را از ما گرفته است. فویبای مذهب و فویبای کمونیسم (هر مکتب و مسلک سیاسی و فرهنگی ضد لیبرالیسم). قاب امروزین ما از زندگی تصویری از بهشت سرمایه‌داری فارغ از ایدئولوژی و فرارفتن از مذهب و دین است. این نگرانی همواره شریعتی-پژوهان را از مواجهه مستقیم با متن می‌ترساند و ترس از تکرار واقعه عظیم (انقلاب، کمونیسم، حاکمیت تحجر) آنان و منتقدان شریعتی را به شاگردان تیزهوش (تو بخوان تیزخوان!) بدل کرده که متن را آن‌چنان گشوده به امر واقع امروزی نشان می‌دهند که خواننده به پلورالیسم معرفت‌شناختی عجیب‌وغریبی برمی‌خورد که گویی کتاب مقدس است با قدرت پیشگویی فرازمانی یا کتاب حافظی است که فال هر تفأل‌کننده‌ای را از پیش در خود پدید آورده. این برخورد با متن در گذار ترسناکی از متن و پرش به فرامتن اتفاق می‌افتد و نوستالژی و چشم به نسخه‌های دیرین و کهن و اسطوره‌های داشتن به فویبای بنیادگرایی مذهبی و انگ لیبرال نبودن گره خورده و متن سلاخی می‌شود. از اینجاست که نه متن بازخوانی می‌شود و نه سوژه تولید می‌شود. نه دانشگاه به خویش خدمت می‌کند نه جامعه بهره‌ای می‌برد. آنجا که اسم شریعتی رؤیای رهایی می‌بخشد و متن شریعتی دفن می‌شود. شریعتی نماد اجماع روایت‌های ناهمخوانی می‌شود که تعبیر انعطاف متن هم تعبیر مناسبی برای این فاجعه نیست. بازخوانی یک متن و کشف قاعده‌مندی‌های آن متن خودبه‌خود اولویت‌های متن را در مواجهه با امر واقع مشخص می‌کند.

پیوند خطرناک تقلیل‌ناپذیری فهم متن با تقلیل‌ناپذیری فهم امر واقع در جهان پست‌مدرن: تولید نیهیلیسم و لغزش زبانی
با پایان‌یافتن کارکرد روایت‌های کلان در نظم‌بخشیدن به فهم ما از هستی اجتماعی در عصری که به پست‌مدرن شهرت یافته و ویژگی‌هایش همه دلالت دارد بر کثرت معنا و گسست از حقیقت یکتا و انکسار و سیالیت و عبور از هر مبنا و معنایی و شکل‌گیری گزاره «همه‌چیز ممکن است»، بیدارشدن متنی که اصرار بر تکرار تقلیل‌ناپذیر معنا و مفهومش در بین صاحبان و متولیان امر تکرار می‌شود، بی‌گمان کمتر از فاجعه نیست. اولاً نسبت جامعه ما با جامعه جهانی و تشخیص اینکه هر پدیده به چه نسبت از وضعیت جهانی و

به چه نسبت از تاریخ اجتماعی خود ما متأثر است از این تکرار بی‌انتهای سمت شکل‌گیری یک جامعه و سپس شکل‌گیری سوژه منفرد و آنگاه توان بازیابی خویش و تکرار فهم از هستی اجتماعی منجر می‌شود. ثانیاً در غیبت جامعه کدام فرد توانایی فهم منفرد از متن را دارد؟ در کدام دیالکتیک معرفتی و در کدام بستر اجتماعی این معرفت شکل می‌گیرد؟ در گسترش روزافزون بی‌معنایی و نهیلیسم نیچه‌ای و سلطه گفتمان‌های روان‌شناسی و فلسفه زیست‌فردی اینکه شریعتی چندساحتی بود چه دردی را دوا می‌کند؟ شریعتی اگر سوژه تولید می‌کرد و اگر جامعه را بازیابی می‌کرد به کدامین گناه با وجدان جمعی خط‌خورده امروز ما یکی انگاشته می‌شود؟ افرادی امتیزه شده و یکه و تنها که متن را هم تکه‌تکه می‌کنند و توانایی انسجام‌بخشی به صورت‌های نامنظم این متن را به قوت متن تفسیر می‌کنند، که اگر این متن قدرتی داشته و بسته‌های فرهنگی برای رهایی بخشی ارائه کرده در تولید انسان‌هایی به‌شدت منفرد اما حقیقتاً اجتماعی بوده است. در دیالکتیک بین ما و شریعتی کدام سلطه‌گر شده‌ایم؟ شریعتی پیام‌آور نیهیلیسم امروز و امید فردای ماست اگر پیش از به چنگ آوردنش و به بند کشیدنش و به پرتگاه ذلت‌بار استبداد بی‌معنایی بردنش، فقط به نصیحت خود او گوش فرادهیم که در نامه‌ای به پسرش احسان می‌گفت: «و تو پسر، اگر نمی‌خواهی به دست هیچ دیکتاتوری گرفتار شوی فقط یک کار بکن: بخوان و بخوان و بخوان!» و استبداد امر واقع و فویبای ضدیت با لیبرالیسم ما را به کج‌راهه فرار از متن فرامتن به‌جای متن و تحمیل نظریات خلق‌الساعه و دهان‌پرکن بر متن شریعتی به‌جای تدقیق متن و اجبار رفتن به جلو به‌جای اجبار ایستادن در اکنون، کشانده است.

در دوران خلع ید از روشنفکری ما از مواجهه با کلیت متن هم خود را خلع ید کرده‌ایم و در دوران بی‌پناهی مردم در عصر حاضر شریعتی را به مترسک باغ نوستالژی‌های نخبه‌پسندمان بدل کرده‌ایم و اینک نه بر مزار او که بر مزار خویش منتظر آمدن ابرمرد لحظه‌های بی‌دریغ گذشته شکوه‌مندان فریاد آزادی سر می‌دهیم. اجماع بر سر زمان تاریخی خویش و اولویت‌هایمان و اقتضات نظام جهانی، همه و همه پیش از آغاز شریعتی خواندن است. به او خیانت نکنیم اگر توان اجماع نداریم، بگذاریم در گور خویش آرام بیاساید. او خدا را داشت... در تنهاترین تنهایی خویش نیز خدا را داشت. ❖

خوانشی بر تاریخ معاصر از نگاه شریعتی



محترم رحمانی

پژوهشگر

ارزیابی درست اندیشه و نظریه‌ها بدون فهم زمینه اجتماعی بسیار دشوار و گاه غیرممکن می‌شود، از این رو امامت به نظریه ولایت فقیه، شهادت به مبارزه مسلحانه و حتی تروریسم و ایدئولوژی به مانیفست برای مبارزه، فروگاسته می‌شود

مقالات مفصل و پژوهشی است، اما بررسی دیدگاه‌های وی از تاریخ معاصر یکی از اجزای کوچک این روش‌هاست تا دیدگاه‌ها و نیز جهت‌گیری‌هایش را در رویدادهای سترگ تاریخ معاصر بررسی کنیم تا بباییم چگونه از رویدادهای تاریخی راهکارهای علمی و عملی را برای خود ترسیم کرده است.

نگاه آسیب‌شناسی شریعتی به تاریخ معاصر

شریعتی از لحاظ نسلی و فردی با چند رویداد بزرگ ایران پیوند دارد: انقلاب مشروطه؛ مبارزات ملی شدن صنعت نفت به رهبری دکتر مصدق؛ قیام ۱۵ خرداد و جنبش‌های چریکی و نقد انقلاب شریعتی.

الف: انقلاب مشروطه

شریعتی در باب ظهور مشروطه آورده است در گیرودار نیمه دوم قرن نوزدهم دولت‌های اروپایی به تسخیر آسیا و آفریقا مشغول بودند و در اروپای غربی مبارزات طبقاتی پای گرفته بود... در هریک از کشورهای اسلامی امام زمان ظهور می‌کرد و بحث فرقه‌سازی‌ها و دین‌سازی‌ها جدال‌های کلامی در جریان بود: «در همین گیرودارها بود که ناگهان

به‌نظر لوئیس کوزر،* «فهم تاریخ نظریه جامعه‌شناسی از شناخت یک‌رشته قضایای صوری و چارچوب نظری بایسته‌تر است. برای آنکه دانشجو محتوای این قضایا و چارچوب‌های نظری را دریابد نخست باید با آن محیط اجتماعی و فکری زمینه‌ساز این نظریه‌ها آشنا شود» (کوزر، ۱۳۹۰: ۱۵).

همچنین است که ارزیابی درست اندیشه و نظریه‌های شریعتی نظیر امامت، شهادت و ایدئولوژی بدون فهم زمینه اجتماعی بسیار دشوار و گاه غیرممکن می‌شود، از اینرو امامت به نظریه ولایت فقیه، شهادت به مبارزه مسلحانه و حتی تروریسم و ایدئولوژی به مانیفست برای مبارزه، فروگاسته می‌شود. نقد و کشمکش میان اندیشمندان طبیعت تکثر جوامع در نوع اندیشه‌ورزی ایشان است و تا جایی که به تصحیح یا پیشرفت اندیشه یاری بوزد باعث مباحث و افتخار است، اما اگر این کج‌فهمی‌ها به ساحت اندیشه‌ورزی خدشه وارد کند باید درمانی برای آن‌ها یافت و مباحث انحرافی را به نفع مباحث بنیادین تغییر داد.

کوزر زمانی که مشاهده می‌کند شاگردش از نظریه «بی‌طرفی ارزشی» ماکس وبر دچار سرگردانی فکری شده است تلاش می‌کند از ابزارهای جامعه‌شناسی نظیر «خاستگاه اجتماعی، پایگاه اجتماعی، شبکه اجتماعی یا مخاطبان نظریه» برای شناخت جامعه‌شناسان بهره گیرد. ارزشمندی این روش در آن است که اندیشمند را از جنبه علمی و دانش جامعه‌شناختی بررسی می‌کند. درواقع این ابزار کمک خواهد کرد تا با شناخت درست از نظریه بهتر بتوان به نقد و ارزیابی آن پرداخت که به‌جای کشمکش‌های بی‌سرانجام خروجی و راه‌حل‌های بهتری را از آن نظریه‌ها انباشت کرد و به‌طور مشخص این روش درباره شریعتی ما را از کشمکش‌های بیهوده جدا ساخته و به ما کمک کرده با جهشی تخیلی و مبتنی بر شالوده علمی خود را در فضای اجتماعی و فکری نوشته‌های شریعتی بیندازیم.

این مقاله امکان و نیز فرصت پردازش تمامی روش‌های فوق را نخواهد داشت؛ چراکه چهار ابزار برای بازشناسی علمی فضاهای اجتماعی و فکری شریعتی ضروری است و خود مستلزم

با صدور چند فتوا مشروطه صادر شد، مثل برق آمد و مثل باد رفت و جنگ جهانی برپا شد!» (مجموعه آثار ۴: ۳۹).

در نگاه شریعتی علامه نائینی عالم و فقیه آگاه و دلیر مشروطه است. (مجموعه آثار ۵: ۲۲۴) هم او که تعبیر استبداد سیاسی را در رساله تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله در توجیه آزادی و حکومت مردم و حاکمیت قانون بر اساس تشیع و رد مشروعه آورد (همان: ۱۹۵).

و نیز از هوارد باسکرویل، جوان امریکایی، و دیگر شهادت‌طلبان مشروطه تقدیر می‌کند که در راه استقرار آزادی و عدالت جنگیدند (مجموعه آثار ۱۱: ۴۰).

از نظر شریعتی پس از انقلاب مشروطه نویسندگان ما جرئت کردند از زبان اشرافیت، پیچیده و فاخر فاصله گرفته با زبان مردم و با کلماتی که مردم به‌کار می‌برند بنویسند (مجموعه آثار ۱۷: ۱۳).

شریعتی اما در ارزیابی از انقلاب مشروطه به نکته مهمی اشاره می‌ورزد. به‌نظر شریعتی شعارها و ایده‌آل‌هایی که در انقلاب مشروطه می‌بینیم همه ترجمه ادبیات انقلاب کبیر فرانسه است (مجموعه آثار ۱۲: ۹۶).

شریعتی به چنین وضعیتی نقد دارد و این نقد را در دو بیان می‌آورد:

اول، مقایسه این دو رویداد نشان می‌دهد یکی کبی دیگری است و برای همین یکی به آن شکل درآمده و یکی به این شکل. به نظر وی: «مشروطه با چند فرمان و فتوا شروع می‌شود در صورتی که انقلاب کبیر فرانسه با یک قرن اندیشیدن، تفکر، بینش تازه و حرکت فکری مترقی و آگاه و روشنفکرانه [شروع می‌شود]» (مجموعه آثار ۱۷: ۱۶۶-۱۶۵).

دوم، نقد دوم شریعتی اما تندتر است. به نظر او برخی روشنفکران مشروطه: «درخت ما را از خاک این سرزمین درآوردند و ریشه جانش را از قلب تاریخ ما بریدند در گلدانی حقیر که با مشتی کود مصنوعی وارداتی پر شده بود گذاشتند» (مجموعه آثار ۵: ۲۲۹).

او معتقد است گلدان اول نامش مشروطه بود ولی قلابی، اما وقتی قلابی‌اش هم اسباب زحمت شد فوری شکستند و کاسه‌ای از چدن به‌جایش گذاشتند: «چیزی شبیه

که او را حساس کرد و در سال ۱۳۵۵ گفت: «در مشروطه کاش به جای آنکه به تغییر رژیم می‌پرداختیم به تغییر خویش می‌پرداختیم» (همان).

ب: نهضت ملی شدن صنعت نفت به رهبری دکتر مصدق

شریعتی تجربه زیسته‌ای در این سال‌ها داشته است؛ سال‌های نوجوانی و جوانی او همان دو دوره از دوره‌های پنج‌ساله‌اش؛ یعنی ۱۳۲۸ تا ۱۳۳۲ دوره دوم و ۱۳۳۲ تا ۱۳۳۷ زندگی شریعتی در بطن حوادث و رویدادهای ملی شدن صنعت نفت، دوران نخست‌وزیری مصدق و سپس کودتای ۲۸ مرداد و سقوط دکتر مصدق و پس از آن گذشته است. حوادثی که شریعتی تمام آنان را به‌طور مشروح و مفصل در آثار ۳۳ و ۳۶ توضیح داده است: «من مصدق‌ام، رهبرم مصدق است، من به آن زندانی پیر وفادارم» (مجموعه آثار ۳۳: ۵۷۳).

رهنما می‌نویسد: «شریعتی چه قبل و چه بعد از کودتا، در فعالیت مخفیانه تشکیلات خود شرکت می‌کرد... در تاریکی نیمه‌شب به‌طور مستمر بر دیوارهای شهر شعارهایی در حمایت از مصدق می‌نوشت

شریعتی از لحاظ نسلی و فردی با چند رویداد بزرگ ایران پیوند دارد: انقلاب مشروطه؛ مبارزات ملی شدن صنعت نفت به رهبری دکتر مصدق؛ قیام ۱۵ خرداد؛ جنبش‌های چریکی و نقد انقلاب شریعتی

مسائل مشروطه کشانده است و آنان را در کلام خویش بازتابانده است؛ البته می‌توان از زوایای فکری متفاوت به ارزیابی او نشست و نگاهش را به این رویداد تاریخی نقد کرد. می‌توان به تفکر او برچسب ضد غرب زد یا تمایل او را به بازگشت به خویش نقد کرد، اما در واکاوی نگاه او در آسیب‌شناسی یک انقلاب که به نتیجه نرسیده چه می‌توان گفت؟ شکست‌های مکرر جامعه ایرانی در نرسیدن به اهداف انقلاب‌ها ما را باید به خیلی از مسائل حساس‌تر نماید، همچنان

کالسکه نظامی، چکمه قزاقی، نه فندان تفنگ... اما باغبان‌های گماشته همان‌ها مانند، میرزا ملکم‌ها، سید حسن تقی‌زاده‌ها... گل کاغذی روید» (همان).

نقد شریعتی به انقلاب مشروطه در آسیب‌شناسی نرسیدن به شعارها و ایده‌آل‌هایش تنها به روشنفکران محدود نمی‌شود. به‌نظر شریعتی: «مشروطه البته یک انقلاب عمیق اجتماعی همراه با فرهنگ، فکر، ادبیات انقلابی و سیاسی و اجتماعی خاص خویش بود و رهبران و بنیانگذاران بزرگ آن روحانیت برجسته و وعاظ انقلابی نظیر ثقه‌الاسلام و متکلمین بودند، روح آن تحت تأثیر فرهنگ انقلاب کبیر فرانسه بود و تلاش آیت‌الله نائینی تنها و تنها توجیه فقهی مشروطه فرنگی بود (مجموعه آثار ۲۷: ۲۴۶).

به هر میزان که شریعتی به انقلاب مشروطه و رهبران بزرگ آن ارج می‌نهد اما پیامدها و نتایج آن را به مهمیز نقد برنده‌ای می‌کشاند و آسیب‌شناسی می‌کند؛ جدال تجدد، کاستی‌های درونی جامعه ایرانی، برآمدن رضاشاه و مابقی رویدادهای پرماجرایی بعدی شریعتی را به چالش با



به نظر شریعتی شعارها و ایده‌آل‌هایی که در انقلاب مشروطه می‌بینیم همه ترجمه ادبیات انقلاب کبیر فرانسه است

عزت و بی‌دردی و بی‌مسئولیتی و غیبتش از صحنه میان سال‌های شهریور ۲۰ تا مرداد ۳۲ از همه بدتر این دوازده سال که به بهانه استبداد نیز نبود» (مجموعه آثار ۲۷: ۲۵۱).

و بالاخره بررسی مسئله جامعه ایرانی شریعتی را بدان جا می‌رساند تا بگوید آنگاه به سیاست رو کردیم: «نفت، ملیت، استقلال و نفی امپریالیسم و استعمار غربی، اما ای کاش به جای شعار نفت، ما یک شعار «فکر» می‌داشتیم؛ به جای تلاش بازستاندن نفت از دست غرب، ای کاش به بازستاندن آنچه از نفت عزیزتر است برمی‌خاستیم و آن، ایمانمان، آگاهی و اندیشه‌مان و خویشتن انسانی‌مان بود که از ما گرفتند و به دنبال آن خیلی چیزهای دیگر را و از جمله نفت را» (مجموعه آثار ۲۷: ۲۵۷).

شریعتی البته به همه ارادتی که به بزرگی مصدق و نهضت ملی دارد با ترسیم استراتژی خود و آسیب‌شناسی از مبارزات ملی، مصدق را چنین منزوی و تنها در احمدآباد نمی‌پسندد و در تخیل خلاق خود آرزو می‌کند که ای کاش اصلاً مصدق در چنین راهی گام نمی‌نهاد...

باید انقلاب، اصلاح و دوره‌های متفاوت در این سرزمین را دیده باشی، باید بارها شکست را چون او در دوره‌های متفاوت زندگی سیاسی، اجتماعی و فرهنگی تجربه کرده باشی، باید رنج و زجر ناشی از هر مرحله را با پوست و گوشت و استخوان لمس کرده باشی که بدانی شریعتی چه می‌گوید و چرا چنین می‌گوید؟ تا جایی که اساساً مردود و سرگردان می‌ماند: «اما من در تردیدم که آیا این همه خدمت بوده است و آیا اگر این پیر وطن‌پرست ۲۸ مرداد را از پیش می‌دید و خاموشی می‌گزید و لب‌بسته

و اعلامیه‌ها و فراخوان‌های جبهه ملی را می‌چسباند» (رهنما، ۱۳۸۱: ۸۹)... کارهایی از یک بامداد تا صبح که همواره عاری از خطر نبود یک بار که غافلگیر شدند شعارها را با زبان پاک کردند و این چنین شریعتی در حالی که زبانش سیاه و متورم بود آزاد شد.

او بارها از مصدق به‌عنوان رهبر و پیشوایش سخن به میان آورده است و پایمردی‌های دکتر حسین فاطمی و روح استقلال‌طلبانه او را ستوده است (مجموعه آثار ۳۳۶: ۱۱ و ۵۰).

فعالیت گسترده شریعتی جوان و روشنفکر در خارج از کشور برای ادامه مبارزات مقاومت ملی ادامه می‌یابد. شریعتی ۲۸ مرداد را کودتای ننگینی می‌داند که شاه و سیاست‌های استعماری علیه مردم ایران به وجود آوردند (همان: ۲۲ و ۴۶) و البته اتحاد جماهیر شوروی هم از رهبری کودتا پذیرایی کم‌نظیری کرد (همان: ۴۷) و در این میان البته دانشگاه پایمردی کرد (همان: ۱۶).

و شریعتی که با همه توان جوانی در نهضت ملی به رهبری دکتر مصدق شرکت فعال داشت در ادامه زندگی نقدهای عجیب و پیچیده‌ای به مصدق می‌کند. او پیشوایش را می‌ستود و از: «سرنوشت مصدق که با گریه‌ها و فریادها و اشک‌ها و آرزوها و شکنجه‌ها و زندان‌ها و رنج‌های عمرش و با آرزوهای مقدس و دل‌انگیزش چه سخن‌ها گفت همه در رؤیا و چه شعرها و داستان‌ها سرود همه در خیال دیدیم چه سرنوشتی داشت و دیدیم که ایمان او و عشق او و اخلاص او و قصه‌ها و غصه‌های او جز درد و پریشانی و جز هدر دادن سه سال از عمر این ملت، این نسل، هیچ نیفزود» (مجموعه آثار ۳۳: ۵۳۷).

هیئات که واقعاً شریعتی چه می‌خواهد بگوید و با چه نقد بی‌رحمانه‌ای به گذشته می‌نگرد. او که تا همین پنج سال پیش از جبهه ملی و مبارزاتش دفاع می‌کرد و نیز رستاخیز پانزده خرداد را نتیجه منطقی و طبیعی گسترش شعارهای درست جبهه‌شان در صفوف خلق می‌دانست (مجموعه آثار ۳۶: ۹۸۹). چطور شده که رهبری پیشوایش را به دیده نقد می‌نگرد و البته بازمی‌گوید: «چهل سال از ۱۲۹۹ تا ۱۳۴۱... از این چهل سال، سکون بیست‌و‌دو ساله اخیرش از شهریور ۲۰ تا خرداد ۱۳۴۲ از همه ناموجه‌تر و شوم‌تر و وحشتناک‌تر است و از این ۲۲، غفلت و

به گوشه احمدآبادش می‌رفت و می‌نشست و تنها می‌زیست و می‌مرد و این نسل او را نمی‌شناخت و به سخنانش و به غم‌هایش و اندیشه‌هایش و عاطفه‌هایش دل نمی‌بست خدمتی بهتر نکرده بود؟ چه می‌گوییم؟ یعنی رنج‌های این ملت رنجور را کمتر نساخته بود... باید آن مرد سالخورده، مرد وطن‌پرست آزادیخواه که سیاست می‌دانست و سرنوشت دنیا را و خود را، خاموش می‌ماند... برایش کاری دشوار بود...» (مجموعه آثار ۳۳: ۵۳۸). و این همه گفت‌وگوهای تنهایی است که شریعتی در آن تاپر اندیشه را سوق می‌دهد؛ زیرا با مکرر شدن اتفاقات و دستاوردهای اندک اما هر رهبر صادق را به فکر چاره می‌اندازد تا زین پس با هزینه‌های اندک از صحیح‌ترین مسیری که به نظرش فایده عام و انتخاب عقلانی دارد عبور کند و این به‌هیچ‌عنوان گذشته را نادیده نمی‌انگارد که بر دوش دیروز استراتژی امروز را سوار می‌کند تا باب بگشاید.

ای کاش‌ها در اتفاقات و رویدادهای تاریخی امر محال است، اما برای تبیین آینده نسل‌ها و انبوهی تجارب، نقش بهتری ایفا می‌کند.

ج: قیام ۱۵ خرداد ۴۲

رهبران نهضت مقاومت ملی این قیام را ادامه منطقی و طبیعی مبارزه با استبداد شاه می‌دانستند. در اسناد، بیانیه‌ها و صورت‌جلسات جبهه ملی دوم و در نامه دکتر سید علی شایگان خطاب به دبیرکل سازمان ملل متحد و همچنین کمیسیون حقوق بشر ملل متحد درباره رخدادهای چهاردهم تا شانزدهم خرداد ۴۲ آمده است: «تنها وسایلی که برای ملت ایران باقی مانده که توسط آن بتواند مخالفت و انزجار خود را نسبت به حکومت خودکامه شاه ابراز دارد، در چهار دیوار نهضت‌های دانشجویی و میان اجتماعات و مراسم مذهبی است.»

شایگان گزارشی از تظاهرات مسالمت‌آمیز چهارم ژوئن ۱۹۶۳ (چهاردهم خرداد) در تهران می‌دهد که تحت لوای مراسم مذهبی انجام پذیرفته بود، سپس به دستگیری آیت‌الله خمینی اشاره می‌کند، از کشتار پنجم ژوئن (پانزدهم خرداد) می‌نویسد و دست‌آخر به «دستور تیر» شاه در ششم ژوئن (شانزدهم خرداد) می‌پردازد و دستگیری‌هایی که تا نهم ژوئن (نوزدهم خرداد) ادامه پیدا کرده بود.

شایگان در ادامه این نامه با استناد به اعلامیه

او که انقلاب پیش از آگاهی را فاجعه می‌دانست، مخاطبانش انقلاب را رقم زدند

۳۱ خرداد آیت‌الله شریعتمداری، ادعای شاه که تظاهرکنندگان را مخالف اصلاحات ارضی و حقوق زنان خوانده بود، رد می‌کند و از دبیرکل می‌خواهد در جهت الغای فرمان شاه (تیراندازی برای کشتن) و آزادی سران جبهه ملی، دانشجویان، رهبران روحانی و مردم بی‌گناه اقدام کند. او از دبیرکل می‌خواهد که انجام انتخابات آزاد را که دو سال به تعویق افتاده بود پی بگیرد.

شایگان از اعضای جبهه ملی و وزیر فرهنگ دولت دکتر مصدق بود. ریاست دانشکده حقوق دانشگاه تهران را در کارنامه داشت و در زمان نگارش نامه، استاد دانشکده تحقیقات اجتماعی نیو اسکول در نیویورک و رئیس شورای عالی جبهه ملی ایرانیان در آمریکا بود.

قیام پانزدهم خرداد، در اعلامیه دهم شهریور ۱۳۴۲ کمیته دانشجویان جبهه ملی ایران نیز انعکاس چشم‌گیری دارد و در کنار قیام سی‌ام تیر نشانده شده است. اعلامیه‌ای که عنوان آن این است: «مصدق، پیشوای زندانی ملت را آزاد کنید»

در مجموعه آثار ۳۶ به‌خصوص از صفحه‌های ۹۰ به بعد اسناد مربوط به مبارزات جبهه مقاومت ملی در خارج و داخل درج شده است. در این سال‌ها با پشتیبانی از قیام ۱۵ خرداد و روحانیت مبارزان این قیام نتیجه منطقی و طبیعی مبارزات جبهه ملی فرض شده است...

رهنما می‌نویسد: در جریان قیام خونین ۱۵ خرداد شریعتی هنگامی که باخبر شد یکی از شعارهای مردم در ۱۵ خرداد مصدق رهبر ملی ما، خمینی رهبر دینی ما بوده است، از آگاهی مردم ذوق‌زده شده بود... و مقاله‌ای با عنوان «مصدق رهبر ملی، خمینی رهبر دین» منتشر کرد (رهنما ۱۳۸۱: ۱۶۸).

شریعتی بعد از اروپا و نیز هرچه به پایان عمر نزدیک می‌شود و با دریغ‌ها و آرزوهای بیشتری به رویدادهای معاصر تاریخی می‌پردازد. این قیام را نیز نهضت‌های سیاسی می‌داند که متکی به نهضت فکری جدیدی نیست.

شریعتی قیام ۱۵ خرداد را نیز قابل‌تداوم نمی‌یافت به‌خصوص نمادها و زندانیان برجای مانده از قیام ۱۵ خرداد را در زندان‌ها به‌شدت متعصب و متفاوت از آنچه می‌اندیشد یافته بود.

نقد شریعتی به سلفی‌گری در اسلام و

بی‌گمان فشارهای فکری زیادی را متحمل شده بود، پس از کودتای سازمان مجاهدین خلق و... نمی‌توانست همان شریعتی قبلی باقی مانده باشد. او دائم از یک ایدئولوژی قوی برای مبارزان، عرفان، برابری و آزادی و به‌جرت می‌توان گفت از خودسازی برای آنان و از عمل مبتنی بر تفکر سخن می‌گفت... انگار شریعتی گم‌گشته‌ای داشت که آن را در کجا می‌خواست بیابد، در پاریس، در لندن، در لبنان، در کجا...

برخی شواهد حکایت می‌کند در صد بود تا متد هندسی خود را در محله‌ای محدود بیازماید و به قول خودش پیامبروار مدینه‌اش راه، امامش را و امتش را برپا سازد... شواهدی دیگر از نقل‌های دیگری حکایت دارد. به هر حال مرگ نابهنگام و بهت‌آورش که سرنوشت این قوم شرقی است و انقلاب ایران این روح سرگردان را سرنوشتی دیگر بخشید.

خلاصه کنیم شریعتی همچنان می‌خواست یک رادیکال تندرو به قول برخی بماند تا تجاربی دیگر از خردورزی و یک دوران جدید را آغاز کند... تقدیر امان نداد، اما خوانش ما از شریعتی حکایت دیگری دارد. او در پی راهی برای برون‌رفت از مسائل ایران بود؛ با نفی ترور شخص شاه، با نفی تغییر نام‌ها در رژیم‌های سیاسی و حتی با نفی انقلاب‌های زودرس که تمام دستاوردهای فکری و اجتماعی را از میان می‌برد و با اتکا بر انسان‌های پاک، صادق، مؤمن و... که او می‌پسندید تا آرمانش را بر آفتاب هستی افکند.

پرده خلقت چنین تدارک ندیده بود او در انگلستان جهان را برای همیشه ترک گفت، درحالی‌که ما از همه تخیل‌ها و رؤیاهایش بی‌خبریم و روز و شب هزار سؤال و انتقاد بر پایش می‌گذاریم... شاید باید تاریخ معاصر ایران از تمامی این تنگناها بارها و بارها بگذرد و تجارب بی‌شمار بیندودد!

منابع

۱. رهنما، علی (۱۳۸۱). مسلمانان در جستجوی ناکجاآباد. ترجمه کیومرث قرقلو، تهران، گام نو.
- ۲- کوزر، لوئیس (۱۳۶۸). زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی. ترجمه محسن ثلاثی، تهران، علمی.
- * لوئیس آلفرد کوزر (۱۹۱۳-۲۰۰۳)، جامعه‌شناس آلمانی و عضو انجمن جامعه‌شناسان آمریکا. ❖

ابرامش بر بازگشت آگاهانه و مسئولانه به خویش بدفهمی‌ها و بد عمل کردن‌های پیروان و نیز منتقدانش در باب او ماجراها آفریده است.

هم‌زمان با بازگشت شریعتی و کار او در مشهد و حسینیه ارشاد که به تدریس، نگارش و سخنرانی می‌گذشت، دو سازمان «چریک‌های فدایی خلق» و «مجاهدین خلق» هریک بر اساس تبیین‌ها، تاکتیک‌ها و استراتژی‌هایشان مبارزه مسلحانه با شاه و سازمان‌دهی برای آن اقدام را تدارک دیده بودند. حسینیه ارشاد هم محل عضوگیری سازمان‌های چریکی بود و هم محل آگاهی و آموزش افراد. در طی این دو دهه نفرات زیادی از سازمان‌ها در زندان‌ها تیرباران شدند. شریعتی در میانه اسلام‌شناسی و تاریخ تمدن از شهادت، امامت و اسطوره‌های علی، فاطمه و حسین سخن به میان آورد. خود به سخنرانی می‌پرداخت و خانواده‌های شهدا از او توقع همکاری بیشتری داشتند. آنچه خود دوره دیگر زندگی‌اش می‌خواند: سال‌های ۱۳۴۳ تا ۱۳۴۸ و ۱۳۴۸ تا ۱۳۵۲. درباره این دوران حساس در تاریخ ایران می‌گوید: «و اما افسوس! افسوس که در این راه، چه نیروهایی به مهلکه افتادند... در این سو به‌جای آنکه نهضتی به روی سرش راه برود درحالی‌که دست‌هایش در جیب است و پاهایش در هوا و معلق و رها...» (مجموعه آثار ۲۷: ۲۵۸).

هم او که انقلاب پیش از آگاهی را فاجعه دانست، اما مخاطبانش انقلاب را رقم زدند. فعالیت صرف سیاسی را نمی‌پسندید و بسیار دریغ‌ها و آرزوها داشت.

به جرت می‌توان گفت شریعتی پس از بسته شدن حسینیه ارشاد، پس از زندان که

شریعتی؛ مناقشه‌ای بی‌پایان



حسین میرزانی

پژوهشگر تاریخ

«رجوع به متن» شاید قابل حصول‌ترین گزینه در رسیدن به یک اجماع حداکثری در روش نقد و تحلیل شریعتی باشد

مداح توتالیتراریسم، اقتدارگرایی، تصلب و تعصب، یکسونگری و تک‌منبعی، تندروی و انقلابی‌گری و شور و شورش، رمانتیسیم و خشونت، سرنگونی و ویرانی، سنت‌گرایی و گذشته‌خواهی نمی‌دانید ادله مستند خود را از کلیت و روند آرا و افکار شریعتی ارائه کنید، آرا و اندیشه‌هایی که نه از باب رفع تکلیف و نوعی مغلطه‌گری برای توجیه شریعتی و فرار از پاسخگویی، بلکه آیینی تمام‌نمای هندسه فکری شریعتی باشد و بتواند پاسخی در خور خواندن باشد.

جای یادآوری ندارد که در یک نوشتار با محدودیت‌های یک نشریه نمی‌توان تمامت یک اندیشه را با همه جزئیات از آغاز تا پایان در معرض چشمان باریک‌بین و نکته‌یاب خوانندگان صاحب فضل و نظر گذاشت، از این‌رو باید در حد مقدرات بدان پرداخت.

دکتر هاشم آقاجری در آخرین سخنی که از شریعتی گفتند به تقسیم‌بندی «شریعتی» متقدم از شریعتی متأخر» اشاره کردند و تاویل شریعتی متقدم را با شریعتی متأخر، رأیی نزدیک به ثواب دانستند (سخنرانی در دانشکده علوم اجتماعی). دکتر سروش دباغ

چهل سال از درگذشت علی شریعتی گذشت و در چهلمین سال رفتن او همچنان بازار تأیید و تکذیب او داغ و تازه است. گویی شریعتی دائم خود را با چهره‌های نو به بازار عرضه می‌کند و خوانندگان و نکوهندگانش را به چالش و داد و قال و نفرین و آفرین فرامی‌خواند، یا اینکه عمداً از پس چهار دهه چونان خرمگسی در هر سال ولوله‌ای به پا می‌کند یا چونان کودکی تیزپا زنگ خانه‌ای را می‌زند و در می‌رود و ساکنین خانه با فریاد و فغان به جست‌وجوی کودک بازیگوشی می‌دوند که هر بار آنان را به دنبال خود کشانده و خود با مهارتی هنرمندانه پنهان شده و دوندگان سرگردان و از سر استیصال به کاشانه بازگشته و باز روز از نو و روزی از نو، دوباره سروکله این کودک بازیگوش (شریعتی) پیدا شده و ...

شریعتی هر بار که می‌آید یا بهتر بگوییم که پیدایش می‌شود یا شاید بهتر است بگوییم در هر تیمی که او را دعوت می‌کنند تمامی آن تیم را مشغول خود می‌سازد... بازی داغ می‌شود و شوری در تیم به‌پا می‌خیزد و تیم از یکنواختی و کسالت و رخوت به درمی‌آید... دورتادور زمین بازی هم تماشاچیان با شور و شوق به تشویق تیم برمی‌خیزند.

از مقدمه اولیه نوشتار که بگذریم شریعتی به گفته دانایانی خردشناس دیگر تاریخی شده است، بدین معنی که در تاریخ جای گرفته است. پس به‌ناچار همه جست‌وجوگران تاریخ معاصر ایران و یاجویندگان و پویندگان راه دین یا فکر یا سیاست با او دیدار یا برخوردی خواهند داشت و ناگفته پیداست که این وعده ملاقات اجتناب‌ناپذیر شده است.

قصه شریعتی قصه پرمناقشه‌ای بوده و هست. چه آن هنگام که خود در قید حیات بود و دل‌ها روده بود یا کین‌ها و خصومت‌ها برانگیخته بود، چه اکنون که مرگش نیز به‌سان سنس به چهل رسیده و همچنان دلدادگان به او یا منتقدانش (که دیگر نه آن کین‌ورزی یا خصومت‌های صنفی یا طبقاتی یا اعتقادی و مذهبی و سیاسی) که کسری از آنان خاضعانه مطالبه دلیل و سند و مدرک می‌کنند از شریعتی‌خوانان و شریعتی‌خواهان و البته که سخن به نیکویی می‌گویند و این همان پیشروی دانایی از دوره شریعتی تا اکنون است.

درخواست اینکه اگر شریعتی را قاری و

نیز در آخرین گفت‌وگو از «سه شریعتی» یاد می‌کنند: شریعتی پیشاارشاد، شریعتی ارشاد و شریعتی پسارشاد (روزنامه ایران مورخ ۲۹ خرداد ۱۳۹۶).

هر دو بزرگوار از خوانش جدید خود از شریعتی می‌گویند و زنه‌ار می‌دهند که اگر نخواهیم شریعتی و دوره‌های مختلف اندیشه‌پردازی او را فهم کنیم دچار خطای روشی در تبیین شریعتی خواهیم شد.

دو طرف (مؤید شریعتی و منتقد شریعتی) یک بار هم که شده باید سازوکار قابل حصول و سنجشی را که مورد توافق اکثریتی از اهل فضیلت باشد به رسمیت بشناسند تا بتوان گزاره‌های شریعتی را به‌نقد و توصیف و تماشا نشست و البته این گزاره‌ها نیز می‌بایست ابطال‌پذیر و خارج از حدس و گمان و تفسیر و شروح فردی و شخصی باشد.

«رجوع به متن» از نظر نگارنده شاید قابل حصول‌ترین گزینه در رسیدن به یک اجماع حداکثری در روش نقد و تحلیل شریعتی باشد. رجوع به متن یعنی شریعتی بدون شرح، شریعتی بدون تفسیر، شریعتی بدون حدس و گمان و شریعتی بدون واسطه و وکالتی. شریعتی خود باید بتواند فکر خود را به صورتی گویا و شفاف بیان کند، اگرچه شارحان و مفسران یک اندیشه در فهم آن اندیشه می‌توانند مؤثر باشند اما نکته انکارناپذیر منتقدین را باید پذیرفت که شارحان از صافی اندیشه و پردازش فکری خود شریعتی را می‌بینند و توصیف می‌کنند و ما نمی‌توانیم به قطع و یقین به فهم شارحان تکیه کنیم اگرچه نمی‌توانیم یکسره نیز آن را باطل بدانیم.

کار دیگری که «رجوع به متن» برای ما آسان می‌کند این است که یک متر و استناد قابل حصول همگانی و ابطال‌پذیر در اختیارمان می‌گذارد.

بیان یک فکر از زبان بلاواسطه گوینده آن فکر بدون هیچ سخنگو و وکیلی، شفاف‌ترین و گویاترین سازوکار نزدیکی به هدف و نظر یک نویسنده و متفکر است، از این‌رو سعی نگارنده بر این نقطه محوری متمرکز بوده است که به‌جای توضیحات و توصیفات خود از متن شریعتی برای فهم شریعتی بهره ببرم.

یک یادآوری ضروری نیز باید گفت. شریعتی در عصر جنگ سرد، تقسیم جهان به بلوک شرق

اگر نخواهیم شریعتی و دوره‌های مختلف اندیشه‌پردازی او را فهم کنیم دچار خطای روشی در تبیین شریعتی خواهیم شد

و غرب، عصر جنگ‌ها و انقلاب‌ها و نهضت‌های آزادی‌بخش مسلحانه، عصر جنگ‌های چریکی و احساسات ضد استعماری و ضد امپریالیستی و ضد سرمایه‌داری، عصر ناشناختگی بسیار ناشناخته‌های دوران (همچون بنیادگرایی و طالبانیسم و القاعده و داعشیسم و حکومت مذهبی و داعیان آن) و جاذبه خیره‌کننده سوسیالیسم و وعده‌های شیرین بدون آزمون دینداران می‌زیست. این یادآوری نه از باب توجه‌تراشی برای شریعتی بل از آن رو گفته شد که به جبر و طبیعت زمان، همه ما تحت سیطره گفتمان زمانه قرار داریم و شریعتی نیز با علم به چنین هژمونی زمانه از مفاهیم تابوشده زمان در متن می‌گوید.

ناگفته پیداست که آخرین وصیت از یک درگذشته، به حسب عرف، عقل، شرع و قانون، موجه‌ترین و مقبول‌ترین وصیت برای بازماندگان است و شریعتی متأخر نیز بیشترین حجم ارجاع را در این نوشتار به خود اختصاص داده است.

لوازم و ضوابط توسعه پایدار در قرن بیست و یکم

اصطلاح توسعه پایدار در دو دهه اخیر در استفاده درست از منابع و کاهش هزینه‌ها و خشونت‌های وارده بر طبیعت و بر محیط پیرامون ما اعم از انسانی یا طبیعی وضع شد و در دهه شصت و هفتاد میلادی جایگاهی نداشت؛ اما توسعه پایدار، نیاز به پیش‌نیازها و حداقل‌هایی دارد که روند توسعه را می‌تواند تسریع کند یا در صورت فقدان آن پیش‌نیازها روند توسعه پایدار را با تأخیر یا هزینه‌های گزاف همراه سازد.

این ضوابط و لوازم به‌طور مثال شامل، تحقق اصل آزادی (اعم از سیاسی و اجتماعی و فرهنگی و دینی) اصل برابری (نژادی، جنسیتی، مذهبی، قانونی، آموزشی) اصل تکثرگرایی، اصل فقرزدایی، اصل حراست و حفاظت از محیط زیست، اصل دموکراتیزاسیون و حق انتخاب و رأی اکثریت، اصل پذیرش اصلاحات و حذف خشونت از مناسبات، اصل نسبیّت، اصل مداراجویی و تسامح و رواداری، اصل بنیادین و تمدن‌ساز علم و پژوهش و تحقیق است.

آیا این لوازم لازم در آثار شریعتی رد پای دارد؟ آیا شریعتی برای آن‌ها رسمیتی قائل بود؟ آیا او ضرورت آن‌ها را تأیید و تکریم کرده است؟ در گذار از «جامعه بسته به جامعه باز» به گفته فیلسوف شهیر، کارل پوپر، در کتاب مشهور جامعه باز و دشمنانش، ضرورت تغییر در بنیان

انسان و حقوق ذاتی او در مقابل حاکمیت‌های توتالیتر و تمامیت‌خواه معتقد است:

ناسیونالیسم، فاشیسم، نازیسم، ناسیونال سوسیالیسم، سوسیالیسم و سوسیولوژیسم می‌گوید که:

چون اصل جامعه است، پس هر چه که حق و ارزش و نفع و مصلحت نام دارد، باید انحصاراً متعلق به وجود جمعی و اجتماعی‌ای که «جامعه» نام دارد باشد.

و «فرد» در برابر جامعه، صاحب هیچ حق و هیچ مصلحتی نیست، چون وجود ندارد، نمی‌تواند مالک باشد و نمی‌تواند اراده‌ای داشته باشد و اثری، چون وجود ندارد و مصلحتی متوجهش نیست، پس فرد به‌سادگی قربانی جامعه می‌شود و وجودش نفی می‌گردد.

این است که «فاشیسم»، به‌سادگی افراد را قربانی چیزی می‌کند که مصلحت جامعه می‌داند- و معمولاً مصلحت خود است- و اعتراف دارد که می‌توان افراد را «قتل‌عام» کرد تا جامعه که وجودی حقیقی و اصیل است، بماند.

اما تجسم و تجلی جامعه - وجود اصیل - در کجاست؟ در دولت و حکومت؛ و تجلی قدرت و وجود حقیقی حکومت و دولت در کیست؟ در فرد «پیشوا». پیشواپرستی، به این معنی است، به معنای جامعه‌پرستی، نه فردپرستی. چراکه پیشوا، فرد نیست؛ وجود حقیقی است و به‌اندازه همه جامعه وجود دارد و همه افراد به‌سادگی «قربانی‌اش» می‌شوند زیرا او وجود حقیقی اصیل جامعه را در وجود خود تجلی می‌بخشد.^۲

۳. آزادی وجه ممیزه بنیادین دیگر از جهان رسته از استبداد و اختناق و سرکوب است از این‌رو شریعتی نمی‌تواند بدون روشن کردن تکلیف خود با بشر تکامل‌یافته در باب آزادی آن را نادیده بگیرد و یا از آن عبور کند.

«بنام مقدس‌ترین اصول، مقدس‌ترین اصل را که «آزادی رشد» انسان از طریق «تنوع اندیشه‌ها» و «تنوع انتخاب‌ها» و «آزادی خلق» و «آزادی تفکر» و «تحقیق» و «انتخاب» است، با روش‌های «پلیسی و فاشیستی» پایمال نکنیم، زیرا هنگامی که دیکتاتوری «غالب» است، احتمال اینکه «عدالتی» در جریان باشد، باوری فریبنده و خطرناک است.»^۳

ستابشی که شریعتی از آزادی می‌کند و حتی آن را مقدم بر عدالت می‌داند شاید یکی از نشانه‌های باریک‌اندیشی او در دهه هفتاد میلادی باشد، چراکه این سخن بعدها با کتاب

متمرکز و توتالیتر دولت‌ها جهت ورود به جامعه باز و دموکراتیک مطرح است.

شریعتی و مؤلفه‌های جهان مدرن

۱. بی‌تردید نمی‌توان جهان مدرن و مدرنیته را تصور کرد و از حق انتخاب و اختیار نگفت. دنیای جدید با برداشتن غل و زنجیر از دست و پا و فکر و روان آدمی او را صاحب خود و اعمال خود دانست و تمییز میان انسان و حیوان را در حق انحصاری انتخاب و اختیار او دانست. شریعتی در آثار متعدد و به‌دفعات در تفسیر چگونگی خلقت آدمی در کتب مقدس این‌گونه از انتخاب و اختیار آدمی می‌گوید:

«در کتب دینی و مقدس آمده است که خداوند به آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها امانتی عرضه می‌کند که از پذیرفتن آن سر باز می‌زنند و از آن می‌هراسند و انسان آن را برمی‌دارد.

من عمیق‌ترین و درست‌ترین معنی‌ای را که برای این «امانت» کرده‌اند، «اختیار و آزادی در انسان» می‌دانم که هم منحصر به انسان است و هم سنگین‌ترین باری است که کوه‌ها و زمین و آسمان‌ها از به دوش گرفتنش می‌هراسیدند و تنها انسان به دوش گرفت.

زیرا «آزادی و اختیار» است که «مسئولیت» را در انسان پدید می‌آورد و مسئولیت در برابر آفرینش، انسانیت و جامعه و حیات و «خود»، انسان را در مخوف‌ترین و جدی‌ترین پرتگاه‌ها رها می‌کند.»^۱

۲. اصالت فرد و به رسمیت شناخته شدن وجود نوعی انسان در برابر جمع‌گرایی انسان کوچ‌نشین، انسان قبیله‌ای، انسان یکجانشین در تمدن‌های نخستین و انسان تحت قیمومیت حاکمیت‌های استبدادی سلطنتی یا دیکتاتوری‌های تمامیت‌خواه قرن بیستم از جوه بارز و ممیزه مهم کشورهای توسعه‌یافته و دموکراتیک است. شریعتی در تأیید فردیت

دارد. هسته مرکزی و محکمی که متشابهات اندیشه‌اش را نیز قابل تفسیر و تأویل می‌سازد. او وارد جهان با گفتمان توسعه پایدار نشد اما ذخایر ارزشمندی از عناصر اولیه و تسهیلات برای طی این راه دشوار در میهنش به یادگار گذاشت.

شریعتی در نوشتاری، سوگمنده از اینکه سیر مدرنیته و تجدد در ایران به‌درستی و با لوازم منطق تاریخی و تکاملی خود طی نشده است یاد و از بابت آن اظهار تأسف می‌کند. این نوشتار را با دلایل آن دریغ و تأسف شریعتی پایان می‌بریم.

«ای کاش به‌جای این همه ماشین، فرم زندگی امروز، انقلاب کبیر فرانسه، انقلاب مشروطیت که به کشورهای آسیایی آمد، آن چیزی که در فرانسه یا دیگر کشورها باعث شد که «آزادی»، «دموکراسی»، «مشروطیت» به وجود آید به کشورهای ما می‌آمد.

آن کتاب‌ها و آن نوشته‌ها بود که جامعه اروپا را عوض کرد. ولی حیف که ما از صدسال قبل با اروپا ارتباط داریم، اما هنوز چنین آثاری را نمی‌شناسیم، در صورتی که می‌بایست صدسال پیش این کتب و روش‌ها به اینجا می‌آمد؛ چون ترقی و پیشرفت از آن وقت در اروپا شروع شد و ما برعکس شروع کرده‌ایم.

این است که ما انقلاب مشروطیت را به تقلید از فرانسه به وجود آوردیم، در صورتی که انقلاب فرانسه را «فرهنگ و جهان‌بینی انقلابی که وجود داشت به وجود آورد»، در صورتی که ما فقط یک انقلاب مشروطه به وجود آوردیم و بعد چند کتاب درباره قوانین ترجمه کردیم.

تمدن یک کالای صادراتی نیست که وارد یا خارج کشوری بشود، بلکه «باید از درون متمدن شد»، زیرا برون خودبه‌خود - خود متمدن خواهد شد.^۱

پی‌نوشت

۱. مجموعه آثار، ۳۰، ص ۱۰۸، علی شریعتی.
۲. مجموعه آثار، ۱۶، ص ۳۱۲ و ۳۱۳، علی شریعتی.
۳. مجموعه آثار، ۲، ص ۱۴۹، علی شریعتی.
۴. مجموعه آثار، ۲، ص ۱۴۰، علی شریعتی.
۵. مجموعه آثار، ۲، ص ۷۴، علی شریعتی.
۶. مجموعه آثار، ۲۰، ص ۶۹ و ۴۷۹، علی شریعتی.
۷. مجموعه آثار، ۲۰، ص ۵۰۰، علی شریعتی.
۸. مجموعه آثار، ۲، ص ۱۴۳، علی شریعتی.
۹. مجموعه آثار، ۳۱، ص ۴۴۵، علی شریعتی.



انسان با نفی تاریخ نظام اجتماعی خویش را می‌سازد و با نفی خویشتن غریزی خویش، انسان ایده‌آل را بر انسان رئال، آنچه باید باشد بر آنچه هست، تحمیل می‌کند؛ بنابراین بعد سوم تاریخ به‌سوی آزادی انسان در حرکت است

باشد و دولت هم بدان صورت «سلسله‌مراتبی» تعیین شود و این سلسله‌مراتب هم به یک سلسله‌مراتب «ثابت و بوروکراتیک» تبدیل شود، به‌صورت یک باند همیشه حاکم در خواهد آمد.

در این نظام دیگر هیچ «انسانی» نمی‌تواند کاری بکند و «هیچ‌وقت» نیز نمی‌تواند خود را نجات دهد، زیرا دیگر ثروت و امکانات مالی برای هیچ‌کس وجود ندارد و همه به‌صورت «کارمند وابسته به یک تشکیلات وحشتناکی» درمی‌آیند که به «پیشوا» ختم می‌شود.

و عجیب است که همین مکتبی که اولین نظریه‌اش نفی شخصیت در تاریخ است، چون می‌گوید شخصیت در تاریخ نقشی ندارد - به‌صورت بزرگ‌ترین مکتب برای رشد و پیدایش شخصیت درمی‌آید.

و حتی مکتب‌هایشان به اسم اشخاص می‌شود. مارکسیسم، لنینیسم، تیتیسیم، کاسترویسیم، تروتسکیسم، مائوئیسم که بسیاری از این‌ها هم مرده‌اند. مکتبشان به‌صورت رهبرپرستی و یک شکل دیگری از «فاشیسم» درمی‌آید.^۵

از بخت‌یاری‌های شریعتی همین بس که کارخانه نقد - که خود عنصر «خودترمیمی» در تمدن جدید بشر را تعبیه کرده است - شریعتی را به چالش کشیده و پیروانش را به نوسازی یا جرح و تعدیل و یا حک و اصلاح و تکمیل و تکامل اندیشه و راه و روش شریعتی واداشته است.

در معدود ارجاعات به متن شریعتی با هندسه فکری مواجه می‌شویم که همچنان گشوده است و ناتمام. او در نیمه دوم قرن بیستم و درست در چهل سال پیش چشم از جهان فروبست و ایده‌های خود را نتوانست بارور کند و غنی سازد؛ اما هسته سخت اندیشه شریعتی به ویژه در شریعتی متأخر نشان از نبوغ او در کشف تناقض‌ها و نواقص و عیوب در اندیشه‌اش

جامعه باز و دشمنان آن که تألیف پوپر بود در ایران بر سر زبان‌ها افتاد.

در تأیید و تأکید بر آزادی انسان است که تصریح می‌کند، تاریخ به‌سوی آزادی انسان در حرکت است. به این سخن او دقت کنیم: «انسان پدیده ساخته‌شده طبیعت بود و با کار خویش طبیعت را نفی کرد، تاریخ ساخت و ساخته تاریخ شد. با نفی تاریخ نیز نظام اجتماعی خویش را می‌سازد و بر آن تحمیل می‌کند و با نفی خویشتن غریزی خویش، انسان ایده‌آل را بر انسان رئال، آنچه باید باشد بر آنچه هست، تحمیل می‌کند؛ بنابراین بعد سوم تاریخ به‌سوی آزادی انسان در حرکت است.»^۴

۴. نقد توتالیتراریسم:

قرن بیستم قرن حاکمیت‌های توتالیتر و تمامیت‌خواه فاشیستی و مارکسیستی است و دموکراسی در شوره‌زار توتالیتراریسم نخواهد روید؛ اما جاذبه ندای برابری‌خواهی ماشین توتالیتراریسم ده‌ها انسان قرن بیستم را مسحور خود ساخته بود.

شریعتی در دهه هفتاد میلادی و در اوج درخشش مارکسیسم و جنگ سرد، توتالیتراریسم چپ مارکسیستی را این‌گونه مورد نقد قرار می‌دهد:

«دیدیم که همان نظام سوسیالیستی که می‌خواست انسان‌ها را آزاد کند پس از به وجود آمدن، همه را برده یک «رهبر» کرد و به‌صورت «فردپرستی و حزب‌پرستی» و بعد به‌صورت «دولت‌پرستی» در آمد.

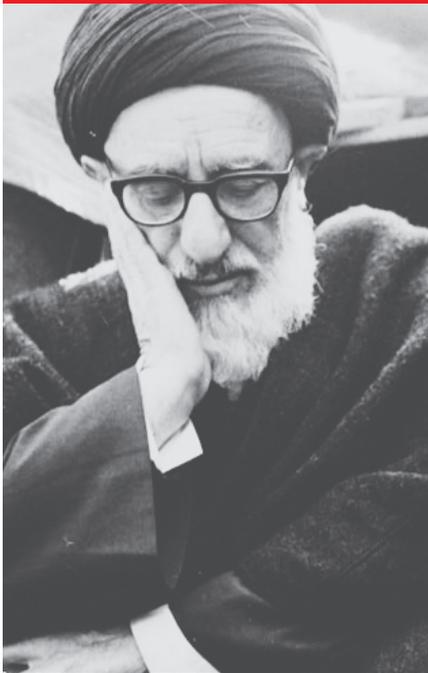
«پرودون» در یکی از نامه‌هایش به مارکس نوشته است که: «ما اگر می‌خواهیم کاری انجام دهیم باید خیلی متواضعانه باشد و فقط برای آگاهی خلق این کار را بکنیم و دومرتبه «پیغمبربازی» راه نینداخته و خود را به‌صورت «آمر و ناهی مردم» به آن‌ها تحمیل نکنیم و بنیانگذار یک دین و فرقه تازه در دنیا نشویم، زیرا من از اینکه این مکتب تو فردا به‌صورت «کیش دولت» دربیاید و «دولت‌پرستی» جانشین خداپرستی شود می‌ترسم» و دیدیم همان‌طور شد که او پیش‌بینی می‌کرد.

انعکاس سرخوردگی از این امر در افکار و روح‌های آزاد، به‌صورت مکتب جدیدی جلوه کرد که به قول خودشان هم نفی‌کننده مذهب است که انسان را به عبودیت در برابر خدا یا خدایان می‌کشاند و هم نفی‌کننده مارکسیسم است که انسان را به عبودیت در برابر دولت می‌کشاند.

چون وقتی همه ثروت‌ها در دست «دولت»

آیت‌الله طالقانی

پرونده



قریب به چهار دهه پس از درگذشت آیت‌الله سید محمود طالقانی هنوز برخی از ابعاد شخصیتی و فکری ایشان برای علاقه‌مندان و اندیشمندان آشکار نشده است. آیت‌الله طالقانی نواندیش دینی، فعال سیاسی و اجتماعی، عضو جبهه ملی دوم و یکی از موسسین نهضت آزادی ایران بود. وی از معدود روحانیونی بود که در روزهای نخست انقلاب از دکتر محمد مصدق و دکتر علی شریعتی دفاع کرد. همه گروه‌های سیاسی این مرد شریف را دوست داشتند و فقدانش تا ابد با افسوس و دریغ همراه است. چه بسا اگر طالقانی می‌ماند، خیلی از درگیری‌ها صورت نمی‌گرفت و از تمام ظرفیت‌های فکری و عملی اندیشمندان و دلسوزان انقلاب برای پیشرفت کشور استفاده می‌شد. در صفحات پیش‌رو نگاهی گذرا داریم بر برخی ابعاد فکری و عملی آیت‌الله طالقانی. خداوند روح ایشان را قرین رحمت کند.



هجرت و جهاد

سخنرانی آیت‌الله سید محمود طالقانی در مراسم دومین سالگرد درگذشت دکتر علی شریعتی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يَغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَالٍ (رعد ۱۱)

امروز، پس از دو سال، روز یادبود خاطره‌انگیز فرزند مجاهد و متفکر اسلامی ما مرحوم دکتر شریعتی است. آنچه از این فرزند عزیز اسلام و از خصوصیات فکری و دید اسلامی او باید بیان کنیم، بیش از آن، مفصل‌تر از آن، بلیغ‌تر از آن و رساتر از آن در کتاب‌هایش تدوین شده است. ما مطلب تازه‌ای درباره این شخصیت مجاهد و مهاجر و شهیدمان نداریم. وقت هم کوتاه و وضع حال و مزاجم نارساست. آیه‌ای که تلاوت کردم منش و روش و طریق و راه دکتر شریعتی را چه از جهت شخصی و چه (از لحاظ) اثری که در جامعه ما به خصوص در نسل جوان ما گذارده است، بیان می‌کند. شخصیت و رسالت دکتر شریعتی نمونه‌ای است از همین آیه. پس چه‌ب بهتر در این مرکز تحقیق و علم و سنگر مبارزه فکری و اجتماعی ما، دانشگاه ما، بپردازیم به تبیین این آیه تا آنجا که فرصت و حال اجازه دهد. إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ... خداوند تغییر نمی‌دهد، دگرگون نمی‌کند، آنچه به قومی و به مردمی وارد شده و به مردمی و وضع مردمی ایجاد کرده، مگر آنکه تغییر بدهند؛ آنچه را که به نفسیات و اخلاق و روحيات این‌هاست. این آیه فشرده و تعبیرات بسیار بلیغ و کوتاه، یکی از مسائل بزرگ یا همه مسائل بزرگ اجتماعی را در بردارد، جمله «مَا بِقَوْمٍ» با تعبیر «ما» که برای ابهام است؛ و «با» که برای الصاق است و «قوم» که امت و ملت هستند؛ إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ: خداوند تغییر نمی‌دهد آنچه را که به قومی الصاق شده، ترکیب یافته و ضمیمه شده است، مگر آنکه خود آنچه را که دارند تغییر دهند؛ حَتَّىٰ يَغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ... این دید اسلام است. در تحولات، تغییرات حرکت صعودی، حرکت نزولی، انحطاط‌ها، ترقی‌ها، عبودیت‌ها، کمال‌ها، بردگی‌ها، آزادی‌ها، هرچه ما کتاب بخوانیم، تجربه کنیم، ببیندیشیم، احوال ملل و امم گذشته و حال را که به بوته تجربه و در مظهر و منظر مطالعه خود قرار بدهیم، مطلب

بیش از این نیست که تغییرات و تحولات، چه به‌طرف آزادی و کمال و استقامت و سرفرازی، به‌روزی و بهشت برین، چه به‌طرف سقوط و انحطاط و دوزخ، از این اصل یا به قول شما جوان‌هایی که با فرمول عادت کرده‌اید، از این فرمول خارج نیست. زیربنای اجتماعی بشر، حرکت بشر، تحولات انسان است. مسئله‌ای است بدیهی جز برای کسانی که چشم خود را به هم بگذارند و با ذهن سروکار داشته باشند، همه این مطلب را به‌خوبی درک می‌کنند که منشأ همه مسائل خود انسان است. شرایط اجتماع، مسائل توارثی، مسائل اقتصادی همه این‌ها شرایط است، نه زیربنا و اصل، یا به‌اصطلاح علمی: علت تامه همین شرایط

**شرایط اجتماع،
مسائل توارثی،
مسائل اقتصادی همه
این‌ها شرایط است،
نه زیربنا و اصل، یا
به‌اصطلاح علمی:
علت تامه همین
شرایط است و علت
آخر و آخرین علت
که مکمل شرایط و
مرحله اثر و پدید آمدن
معلول خود انسان
است**

است و علت آخر و آخرین علت که مکمل شرایط و مرحله اثر و پدید آمدن معلول خود انسان است. انسان با آنچه با خود دارد از افکار، نظریات، دید علمی، دید سیاسی و اخلاقیات، مجموعاً «مَا بِأَنْفُسِهِمْ» است؛ که «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يَغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» انسانی که بالفطره جوای کمال است و آزادی، انسانی که برحسب فطرت، خداجو و کمال‌جوست، انسانی که برحسب فطرت نفسی دارد که پیوسته مانند نفس مواد ناشایست را از خود رد می‌کند، بیرون می‌ریزد و هوای خالص را جذب می‌کند: «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا»

قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَاهَا»

چنین انسانی بعد از آنکه در میان اجتماعی، جامعه‌ای، نظام اجتماع واقع شد؛ آثار مجتمع، تعلیمات، تبلیغات، فرهنگ، اخلاق که در اجتماع از یکدیگر منفعل‌اند یا نسبت به یکدیگر فعال‌اند، همه، این انسان را شکل می‌دهند. انسانی که هیچ صبغه‌ای ندارد جز صبغه الهی، جز صبغه فطرت، جز صبغه حق‌پرستی و خداخواهی، انسانی که این‌چنین شکل می‌گیرد، به‌علاوه، مسئله قدرت و اختیار انسان که ممیز انسان است از همه موجودات دیگر و این امانتی است خدایی که در ضمیر انسان به ودیعه گذارده شده، یعنی اختیار، خیر، شر و اراده عمل به‌طرف حُسن یا قُبْح، از مجموع فرد انسان‌هایی که در یک اجتماعی شکل می‌گیرند، امتی تشکیل می‌شود یا به‌اصطلاح قرآن قومی. إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ... و این امت است که می‌تواند سرنوشت خود را با داشتن اختیار و اراده تعیین کند و راه و روشی را که دارد پیش بگیرد. اگر در مجتمع ناسالم، مجتمع ظلم و فساد، فرهنگ منحط و منحرف قرار گرفت و خود را رها کرد، در جریان چنین حرکتی و چنین بستری خودبه‌خود به‌طرف سقوط و به‌طرف بردگی و بندگی، خودفروشی و استعدادهای خود را نابود کردن و فانی کردن پیش می‌رود؛ و به‌عکس و به‌عکس؛ بنابراین باز نکته دیگری که در این آیه است و مسئله بحث‌انگیزی است بین همه محققین قدیم و جدید و شرق و غرب، مسئله «اختیار» است که انسان تا چه حد مختار است؟ آیا مختار است یا مجبور است؟ در این آیه ملاحظه می‌کنید که یک قسمت راجع است به مشیت و اراده خدا با همان سنتی که در جهان قرار داده، که در جمله اول، فاعل فعل خداست: إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ... و در جمله دوم: «حتی» یعنی تا آن‌قدر تغییر نمی‌دهد و انسان در مسیری که خود و اجتماع آن را ساخته می‌ماند و یا در ضلالت و گمراهی پیش می‌رود تا آن حدی که «يَغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» اینجا فاعل انسان و اقوام‌اند. مگر اینکه تا آن حدی که خودشان خود {را} تغییر بدهند. پس ملاحظه می‌کنید دو فاعل دو نسبت با هم

ما، طلبه‌های ما همه‌اش دچار فرمول‌اند و آن اصولی که به آن‌ها دادند. مسائل اجتماعی، مسائل انسانی، مسائل زندگی حیات همه را می‌خواهند با آن فرمول حل کنند و همیشه هم وامانده هستند. این درست نیست. علم به‌جای خود، علم تا آنجا نافع است که وسیله حرکت و تکامل باشد، نه انسان را در محدوده خود ننگه دارد و نه چراغ ضعیفی باشد در مقابل فضای بی‌پایان که همه‌جا را برای انسان بیوشاند. این جوان‌های چپ‌گرای ما هرچه بحث می‌کنیم چهارتا فرمول می‌گذارند جلوی آدم، انسان را می‌خواهند با آن حل کنند. اجتماع را با آن، حرکت انبیا را با آن، وحی را با آن، زندگی را با آن، مبدأ را با آن، همه‌چیز را با آن، با چهار فرمول، یک کلید سه‌شاخه که به هر جا باید بخورد «تضاد، تز و سنتز و آنتی‌تز»، تمام شد مطلب. این یک بدبختی است برای انسان. ما دینی‌ها هم همین‌طور، چندجمله‌ای که از آیه قرآن، از یک منبری که خودش معلوم نیست چقدر از دین می‌داند، یاد گرفته‌ایم همه را دیگر تکفیر می‌کنیم.

شنیدن و گزیدن بهتر ویژه هدایت‌شدگان است

هر انسانی یک حرف حسابی دارد، هر گوینده‌ای چون از فطرت و عقل، گرچه عقل محدود، بحث می‌کند، حرفی دارد، ما باید حرف‌هایش را بدانیم، «يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ»، گوش بدهیم و بسنجیم و در معرض عقل، عقل فطری، نه عقل مکتبی، نه عقل فرمولی، قرار بدهیم. بعد آنچه مطابق فطرت و حق و موازین که داریم، وقتی که صحیح درآمد، احسن بود، حسن بود، آن را دریابیم و ضمیمه فکر و روح و تغذیه کمال خودمان بکنیم و پوشال‌هایش را بریزیم بیرون. «فَيَسْمَعُونَ أَحْسَنَهُ... أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ: این‌ها هستند که راه می‌یابند، متوقف نمی‌شوند، مثل فلان تابع مکتب که گاهی اگر در مکتبش شک بشود سقوط می‌کند. در زندان گاهی با ما حاضر نبودند بحث کنند، بعضی از زندانی‌های ما، دوستان ما، فرزندان مخلص هم بودند. می‌گفتم خوب چرا بحث نمی‌کنید و نشست‌اید، هر دو هم که در مقابل این رژیم هستیم، خوب بیابید ببینیم ما راست می‌گوییم، شما راست می‌گویید؟ اگر بخواهید هی داد از وحدت بزنید، وحدت مثل ازدواج زن و مرد نیست

دانشگاهی‌های ما، طلبه‌های ما همه‌اش دچار فرمول‌اند و آن اصولی که به آن‌ها دادند. مسائل اجتماعی، مسائل انسانی، مسائل زندگی حیات همه را می‌خواهند با آن فرمول حل کنند و همیشه هم وامانده هستند. این درست نیست

در همین وضع اجتماعی ما می‌بینیم دائماً انتقاد است، از این بدگویی، از آن بدگویی، دنبال این نق‌زدن، دنبال آن نق‌زدن، ولی گوش دادن و مسئله‌مطلب احسن را پذیرفتن کمتر هست، یعنی ما همه‌اش جنبه منفی آن را می‌گیریم. نه قول احسن را می‌گیریم، قول اضعف را می‌گیریم. اگر برای یک نفر بخواهیم توصیف بکنیم، آن قسمتی {از او را} که قسمت ضعف این شخص است، نقطه سیاه این آدم است، آن را بزرگ می‌کنیم، ولی نقطه خیرش را می‌پوشانیم و این یکی از عیب‌های اجتماعی و اخلاقی ماست که بعد از این انقلاب به‌خصوص می‌بینیم که بسیار رشد کرده و شاید دست‌هایی هم در کار است، فلان شخص، فلان وزیر، فلان معلم، کی، کی، کی، می‌گویند دارای عیب است. خیلی خوب دارای این عیب است، آیا ببینیم دارای حسنی هم هست یا نه؟ نه همان عیب را رویش انگشت می‌گذاریم، وقتی هم می‌خواهیم بحث کنیم نقطه‌ضعف بحث‌کننده را می‌گیریم، نه نقطه حسنش را «فَيَسْمَعُونَ أَحْسَنَهُ» ولی آن مردمی که همیشه در حرکت‌اند و در پیشرفت و ستیزند به آینده روشن، آن‌هایی هستند که قرآن می‌گوید: «فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ الْقَوْلَ» گوش شنوا دارند، اول گوش‌اند، بعد زبان، نه اول بگویند بعد گوش باشند. گوش می‌دهند، تأمل می‌کنند، مطلب را جذب می‌کنند، با عقل فطری، نه عقل اکتسابی محدود، نه عقل فرمولی چون مسائل زندگی را دخترها، فرزندان، خواهرها، برادرها، با فرمول نمی‌شود حل کرد. دانشگاهی‌های

شده است و دست‌به‌دست و حرفه‌به‌حرفه و صنف‌به‌صنف اسلام را وسیله صنف و حرفه و دکان و زندگی و مرید قرار دادند. البته در دین، یک جوان هوشمند تحصیلکرده باید شک بکند. ولی در شک نماند. {باید} دنبال تحقیق رفت، کتاب خواند، تفکر کرد، اندیشید، هجرت کرد.

{دکتر شریعتی} با مردم دنیا و مکتب‌های مختلف آشنا شد، به‌تدریج آفاق ذهنش باز شد و آنچه باید بداند، از یک اسلام متحرک انقلابی دریافت و به کشور خود برگشت. این تغییر و تحول روحی بود که در اکثر جوان‌های ما هست ولی همه دکتر شریعتی نیستند که با تحقیق از شک و تردید بیرون بیایند.

اثر دیگر دکتر شریعتی جذب جوان‌ها به اسلام در دوران اختناق بود

بعد مهم‌ترین اثر او این بود که در دوره اختناق، در دوره فشار، در دوره‌ای که اسلام زنده، گفتنش از نظر دستگاه بزرگ‌ترین جرم بود، شروع کرد جوان‌ها را جذب کردن و آن‌ها را تغییر دادن. آن‌هایی که مجذوب و مرعوب مکتب‌ها بودند، این رعب و جذبیه را از آن‌ها گرفت تا اهل تحقیق باشند تا ببینند. جوان‌هایی را تغییر داد چنانچه می‌بینیم. ولی در تمام زندگی‌اش و تا پایان عمرش می‌گفت: من خالی از اشتباه نیستم، بارها که با هم بودیم گفت: اگر اشتباه می‌کنم شما بیان کنید، بحث کنیم من از اشتباه بیرون بیایم، این خصوصیتش بود. این یکی از مزایای انسان است که دائماً احتمال بدهد اشتباه می‌کند و در پی رفع اشتباهش باشد. «فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ الْقَوْلَ فَيَسْمَعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمُ أُولُو الْأَلْبَابِ»: مردمی که راه یافته‌اند، حرکت می‌کنند، دارای عقل اندیشمند و اندیشنده هستند چه کسانی‌اند؟ آن‌هایی که گوش می‌دهند، با گوش باز سخن می‌شنوند و این سخن‌ها را در دارالتجزیه ذهنشان تجزیه و تحلیل می‌کنند و آنچه را بهتر است، نیک‌تر است، عقلانی‌تر است می‌گیرند و آنچه زائد است و آنچه باطل است بیرون می‌ریزند. این سیر تکامل یک انسان است. به خلاف ما مردمی که حاضر نیستیم تجزیه و تحلیل صحیحی {از آن} بکنیم و از احسن تبعیت کنیم، یا اصلاً حاضر نیستیم که دنبال احسن برویم، تبعیت کنیم.

با آن رهبریت قاطع این انقلاب را با این زیربناها به ثمر رساند.

امروز هم بر شما جوان‌ها، بر شما فرزندان انقلاب اسلامی، بر شما فرزندان که مسئول امروز این کشور، بلکه ملت‌های محروم خاورمیانه و دنیا هستید، بار مسئولیت‌ها اکنون و برای آینده بر دوش شماست. همین است که باکمال تفاهم و تحقیق و تبیین، هدف‌های اسلام را بشناسید و تفرقه‌اندازها و دسیسه‌بازها و کسانی را که می‌خواهند با یک جمله، با یک کلمه، بین آن گروه مسلمان و این گروه مسلمان تفرقه بیندازند، از هر گروهی یک نفر دو نفر اندیشمند با هم بنشینید و مسائل را با هم حل کنید و راه نفوذ استعمار و استبداد زخم‌خورده را به‌شدت ببندید. این همه وظیفه شماست.

آخرین ملاقاتی که من با مرحوم دکتر شریعتی داشتم وقتی بود که تازه از زندان بیرون آمده بود. شبی بود که نیمه‌شب و بعد از نیمه‌شب با او بودیم و آن روح خلوص و دریافت احسن را چنان در او دیدم که این خاطره هیچ‌وقت از نظر من محو نمی‌شود. وقتی صحبت می‌کردم با تمام حواس و گوش و چشم و فکرش متوجه جمله‌های من بود و می‌گرفت و بعد به من برمی‌گرداند، با یک توضیح بهتر و با یک تبیین بالاتر، یاد می‌آید آخرین مسئله‌ای که بعد از نیمه‌شب مطرح شد، تفسیر سوره قدر بود و مسئله لیل‌القدر. من یک جمله‌ای گفتم و دیدم او شروع کرد به بسط دادن. مرا آن قدر جذب کرد که ساعتی از (نیمه) شب گذشت؛ و بعد از او جدا شدم. او به طرف لیل‌القدرش رفت، من هم به طرف تقدیر. من به زندان رفتم و سعادت شهادت را با اینکه زمینه‌اش فراهم بود و آثارش را می‌دیدم، نیافتم. شاید هم خواست خدا نبود، او هم هجرت کرد و در مسیر شهادتش رفت. خداوند این شخصیت بزرگ را و آثارش را برای ما و برای جوان‌ها همیشه آثار این شخصیت کتاب‌ها {ی} او و نظریات او را زنده‌تر بدارد؛ و بر شماست که در اطراف مسائل او، مطالب او بحث کنید، ببینید و این انقلاب همان‌طور که گفتم بر عهده شماست. من آخر مرز هستم و شما در بین راه هستید و حرکت می‌کنید. خداوند همه شما را حفظ کند.

والسلام علیکم ورحمة الله و برکاته ❖

**همه سهم داشتند،
یعنی قبل از این انقلاب
آن‌هایی که صاحب فکر
و اندیشه بودند زمینه
فکری ساختند، اسلام
را آن‌طوری که اسلام
پیامبر، علی، ائمه،
اباذرها، حسین‌ها بود
به مردم نشان دادند و
رهبری بزرگ و قاطع ما
حضرت آیت‌الله‌العظمی
خمینی با آن رهبریت
قاطع این انقلاب را
با این زیربناها به ثمر
رساند**

هستیم، این تغییر زیربنایی بود. این اصل مطلب است. مکتب دکتر شریعتی بود؛ و خدایش رحمت کند که این رسالت را به‌خوبی انجام داد. خوب در این بین ما هم می‌دانیم استعمار از همین می‌ترسید، از همین آگاهی تغییر نفوذ، تغییر فکر، تغییر اخلاق، این برخلاف مسیر استعمار و استبداد عامل و مزدور داخلی بود که به هر صورت می‌کوبید. هر روز در یک‌گوشه شهر می‌دیدم یک بساطی، یک معرکه‌ای علیه دکتر شریعتی (پهن شده) خوب بابا چه خبر است؟ بروید با او بحث کنید، صحبت کنید، ببینید، مطلبش را در مقابل جواب بدهید. گاهی هم یک جمله از کتابش گرفته می‌شد و سروصدا (بلند می‌کردند) در همان مجامع و مجالسی که می‌دانیم که ساواک گرداننده آن‌ها بود حالا یا آشکار یا نهانی؛ و همین تغییر نفسی که در یک فرد متفکر محقق ما و جوان آزاده ما پیش آمد و مردمی را تغییر داد، زیربنایی شد برای این انقلاب بزرگ ما.

**رهبری قاطع امام خمینی زمینه‌های
فکری را به ثمر رسانید**

ما نمی‌گوییم دیگران سهم نداشتند همه سهم داشتند، یعنی قبل از این انقلاب آن‌هایی که صاحب فکر و اندیشه بودند زمینه فکری ساختند، اسلام را آن‌طوری که اسلام پیامبر، علی، ائمه، اباذرها، حسین‌ها بود به مردم نشان دادند و رهبری بزرگ و قاطع ما حضرت آیت‌الله‌العظمی خمینی

که بیاییم بنشینیم و بگوییم: «انکحْتُ» و او هم بگوید: «قَبِلْتُ»، وحدت باید وحدت فکر باشد، وحدت دید باشد، خوب بیایید دیدمان را یکی بکنیم، حاضر نمی‌شدند. بعد می‌پرسیدم چرا؟ بعضی‌ها که صادق‌تر بودند، می‌گفتند اگر این‌ها بحث بکنند، شک کنند، چون به آن حقیقت نمی‌رسند، در این مکتبی هم که مبارزه کرده‌اند اگر شک کردند، سقوط می‌کنند، چنان‌که دیدیم یا خودفروخته دستگاه می‌شدند یا سقوط در هروئین و مشروب و عرق و هرزگی. «أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ»

**احتمال اشتباه دادن خصلت یک انسان
متعالی است**

مرحوم دکتر شریعتی این خصیصه را داشت، دائماً گوش می‌داد و دائماً فکر می‌کرد. مطلب را آنچه احسن بود از هر مکتبی می‌گرفت، از مکتب چپ، از مکتب راست، از مکتب اسلام. حتی خودش گاهی به من می‌گفت: من از یک جمله‌ای که در یک کتاب معمولی است، معمولی دینی که به چشم مردم نمی‌آید، مطلبی دریافت می‌کنم و بعد آن احسنش را جذب می‌کرد و همیشه هم معترف بود که ممکن است من اشتباه بکنم. این منتهای خصلت یک انسان متعالی است. چقدر ظلم می‌کردند مخالفینی که می‌گفتند او حاضر نیست بحث کند، چنین است و چنان است، کتابی را می‌نوشت، این‌همه بحث می‌کرد، بعد می‌گفت جواب بدهید، بگویید، بحث کنید، اشتباه مرا بیان کنید، این مکتب مکتبی است که ملتی را می‌تواند تغییر بدهد همان‌طور که گروه‌گروه جوان‌های ما را از کاخ جوانان به حسینیه ارشاد کشانید، کاخ جوانان‌هایی که ساخته شده بود برای همین بود که ملت را مسخ کند، تغییر بدهد به طرف انحطاط، دختر و پسر ما را آلت بلا اراده‌ای برای مصرف و برای استبداد و استعمار کند، چشم و گوش بسته فقط یک حیوان دوپای غریزی (بار بیاورد). آن نخست‌وزیر معدوم ملعون دریکی از مصاحبه‌هایش، یادم است، به او گفته بودند این کاخ جوان‌هایی که ساخته شده است، دختر و پسر که به آنجا می‌آیند، هنوز رویشان به هم باز نیست که خوب با هم معاشرت کنند (متوجه هستید چه می‌خواست بگوید) گفته بود نه کم‌کم ما این‌ها را درست می‌کنیم، درصد

طالقانی و سوسیال دموکراسی دینی*

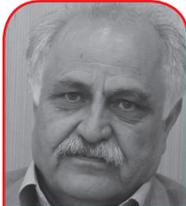
چکیده

در این مقاله، هدف نقد الگوهای «سیاسی-اقتصادی» جهان و ارائه دیدگاه‌های آیت‌الله سید محمود طالقانی در چارچوب یک الگوی مذهبی (اسلامی) است. طالقانی از بدو فعالیت اجتماعی خود، دغدغه سیاست و اقتصاد را داشته است. در تمام دوران عمر خود (۱۲۸۹ - ۱۳۵۸) از دیدگاه یک مجتهد و کارشناس امور دینی به این دو مقوله پرداخته است. سعی خواهد شد که دیدگاه‌های وی را در یک هیئت ترکیبی که می‌تواند راه‌حلی برای کشورهای اسلامی (حداقل) باشد بیان کنیم.

مقدمه

بعضی‌ها در جمهوری اسلامی، از سالیان قبل، اعتقاد داشتند و تبلیغ می‌کردند که در اسلام الگویی برای اقتصاد و سیاست وجود ندارد، باید از تجارب بشری استفاده کرد و اکثراً، الگوی سرمایه‌داری حاکم و مسلط بر جهان را ترجیح می‌دادند و عملاً هم این الگو در بعد اقتصادی از سال ۱۳۶۸ به اجرا درآمده است، هرچند قانون اساسی ایران، از این الگوی اقتصادی-سیاسی به‌طور روشن و آشکاری فاصله جدی دارد. تعدادی از متفکران اسلامی، در میان روشنفکران و حوزوی‌ها، از پیش از انقلاب، نقدهایی بر اقتصاد سرمایه‌داری و کمونیستی، داشته‌اند و در صد ارائه الگویی اسلامی برآمده‌اند که می‌توان در دسته اول از نخشب، شریعتی و طالقانی و در دسته دوم از مطهری، سید محمدباقر صدر و بهشتی نام برد. هر دو دسته این بزرگواران معتقد بوده‌اند که اسلام اگرچه مسائل اقتصادی و سیاسی را کارشناسی و مهندسی نکرده است، ولی دارای فلسفه اقتصادی، سیاسی است.

به عبارت دیگر، این متفکران این اراده را داشته‌اند که در اسلام می‌توان الگوی مستقلی از الگوهای مطرح جهانی جست‌وجو کرد که در عین حال ناتوان از حل مشکلات بشر هستند. آیت‌الله طالقانی، یکی از این متفکران است که متقدم بر دیگران در جست‌وجوی حل مشکلات جامعه در چارچوب اسلام بوده است و در این نوشتار سعی خواهیم کرد که ابتدا نقد نظام‌های جهانی را البته با عنایت به دیدگاه‌های



دکتر محمدحسین رفیعی

تعدادی از متفکران اسلامی، در میان روشنفکران و حوزوی‌ها، از پیش از انقلاب، نقدهایی بر اقتصاد سرمایه‌داری و کمونیستی، داشته‌اند و در صد ارائه الگویی اسلامی برآمده‌اند که می‌توان در دسته اول از نخشب، شریعتی و طالقانی و در دسته دوم از مطهری، سید محمدباقر صدر و بهشتی نام برد

طالقانی ارائه دهیم و سپس الگوی طالقانی را مطرح کنیم. نظام‌های اقتصادی-سیاسی مطرح جهان عبارت‌اند از: سرمایه‌داری، کمونیستی، سوسیال دموکراسی غربی و اخیراً الگوی چینی.

نظام سرمایه‌داری

نظام سرمایه‌داری که از تولد آن حدود سیصد سال می‌گذرد و در چارچوب آزادی فردی و رسمیت یافتن مالکیت بیان می‌شود با عنوان‌هایی چون لیبرالیسم، نئولیبرالیسم، لیبرال دموکراسی و در عملکردهای جهانی تحت عناوینی چون استعمار، امپریالیسم و اخیراً امپراتوری آمریکا تطور یافته است. این نظام که ابتدا در کشورهای پیشرفته صنعتی به وجود آمد در دوران استعمار، امپریالیسم و امپراتوری به کشورهای عقب‌مانده جهان سرایت کرد و گسترش یافت و در این کشورها گرچه آزادی اقتصادی را پذیرفت ولی در بسیاری از کشورها به دموکراسی پای‌بند نبود. دیکتاتورهای خشن و وحشتناکی تحت سیطره سرمایه‌داری در این کشورها شکل گرفته‌اند و عملاً اقتصاد، فرهنگ و ارزش‌های نظام سرمایه‌داری، کشورهای عقب‌مانده جنوب را به خود

وابسته کرد. امروزه محققان بسیاری ارتباط شرایط کشورهای عقب‌مانده را با استعمار، امپریالیسم و امپراتوری اثبات کرده‌اند. به عبارت دیگر، مسئولیت شرایط جهان امروز کاملاً متوجه این نظام می‌شود.

نکاتی از کارنامه نظام سرمایه‌داری

در شرایط کنونی، نظام سرمایه‌داری بر پایه چهار عنصر فقر (ربا، رانت‌خواری، تحریم، گران‌فروشی و انحصار)، سکس، اعتیاد و خشونت (جنگ، تهاجم نرم‌افزاری...) استوار شده تا به حکومت خود در جهان تداوم دهد.

البته باید رابطه فرهنگ، فناوری، تمدن و پیشرفت غرب را با سرمایه‌داری و این چهار عنصر شناسایی کرد که موضوع دیگری است و به بحث ما مربوط نمی‌شود.

۱. فقر: فقر پدیده‌ای جهانی شده است به طوری که مطالعات (UNDP) به ما می‌گوید:

در آمریکا پیشرفته‌ترین کشور صنعتی جهان ۴۰ میلیون نفر زیر خط فقرند و فاقد هرگونه بیمه‌ای هستند (طوفان اخیر آمریکا سیاه‌پوستان فقیر را مورد تهاجم قرار داد).
- ۱٫۵ میلیارد نفر در جهان روزانه با کمتر از یک دلار زندگی می‌کنند. (۲۰ درصد جمعیت جهان) و ۳۰ درصد جمعیت بشر در فقر نسبی (سه دلار در روز) به سر می‌برند.

- بیش از ۲ میلیارد نفر در خطر کمبود ویتامین آ، ید و آهن هستند، که ۱ میلیارد نفر به این دلیل، مریض و فلج شده‌اند. هزینه رفع این کمبودها فقط ۱ میلیارد دلار است (هزینه جنگ عراق برای آمریکا تا پایان سال ۲۰۰۹، ۵۰۰۰ میلیارد دلار برآورد شده است).

- به دلیل مهاجرت به کشورهای صنعتی، سالانه ۵۰۰ میلیارد دلار موقعیت شغلی برای نیروی کار کشورهای جنوب از بین می‌رود.

- در کشورهای جنوب ۷۰۰ میلیون نفر بیکارند و هر سال ۴۰ میلیون به آن‌ها اضافه می‌شود.

۲. سکس: امروز نظام سرمایه‌داری از چیزی به نام «صنعت سکس» سخن می‌گوید:

- ۲ تا ۳ میلیون زن تن‌فروش در جهان وجود دارد.

عملکرد نظام سرمایه‌داری مستقیم و غیرمستقیم تبلیغ خشونت است. هم استمرار نظام سرمایه‌داری با خشونت و هم تبلیغ خشونت در جوامع بشری در زیرپوشش دموکراسی

هستند.

- تهیه فیلم‌های سینمایی مبلغ خشونت؛ وادار کردن جوانان به «جرم» و سپس پرونده‌سازی و زندانی کردن آن‌ها برای تداوم نظام سرمایه‌داری.

- عکس‌العمل به نظام سرمایه‌داری؛ به هر حال مقابله با عملکرد نظام سرمایه‌داری که در قرن ۱۹ تا ۲۰ به شکل جنبش‌های استقلال طلبانه و ضدامپریالیستی ظاهر می‌شد در سال‌های اخیر به شکل جنبش‌های مذهبی نمود پیدا کرده است:

- ۱- جنبش میلیشیای امریکایی. ۵ میلیون مسلح طرفدار قانون اساسی با مبانی مذهبی و خواهان استقلال ایالات.
- ۲- طالبانیسم و القاعده‌گری در کشورهای اسلامی.
- ۳- فرقه مذهبی آئوم در ژاپن که مردم عادی را در ایستگاه قطار زیرزمین مسموم کردند.

اینکه امروز پس از فروپاشی شوروی و شکست سوسیالیسم حکومتی، گرایش بیشتر روشنفکران طرفدار مارکسیسم به یک نوع سوسیالیسم پارلمانی و گرایش توده‌های مردم به یک نوع مذهب تهاجمی تروریستی، معطوف شده است، جای تفکر و تعمق دارد. در جامعه ما و در منطقه اسلامی ما اهمیت موضوع دوچندان می‌شود و تحولات جامعه ایران هم در ۳۰ سال گذشته و گرایش‌های شدیداً ظاهراً مذهبی، هم می‌تواند متأثر از تحولات اقتصادی باشد.

نظام کمونیستی

نظام کمونیستی که اولین نمونه آن در سال ۱۹۱۷ در شوروی مستقر شد، اگرچه عکس‌العملی برای نجات بشر از دست

- ۸۰۰ میلیون نسخه محصولات پورنورگرافی، ۱۸۰ میلیون Link اینترنتی در امریکا وجود دارد و در لاس‌وگاس امریکا بیش از ۲۰۰ شرکت این محصولات را تولید می‌کنند.

- ۲۵۰ کانال ماهواره‌ای انحرافات جنسی را تبلیغ می‌کنند و تجارت فحشا را سامان می‌دهند.

- فقط درآمد صنعت سکس ژاپن سالانه ۴۰ میلیارد دلار است.

- ویروس HIV در آزمایشگاه‌های «سیا» سنتز شده است (این موضوع را دولت شوروی در دهه ۱۹۸۰ افشا کرد و در مجله اشپیگل مقاله مفصلی چاپ شد)

۳- اعتیاد: نظام سرمایه‌داری نه تنها با اعتیاد به طور جدی مبارزه نمی‌کند که آن را برای تداوم خود مفید می‌داند:

- ۱۵۰۰ میلیارد دلار چرخش تجارت اعتیاد بوده با ۲۰۰ میلیون معتاد در جهان، این مبلغ حدود تجارت جهانی نفت بوده و از تجارت اسلحه بیشتر است.

- مشکل کشاورزان افغانستان را می‌توان با پرداخت ۴۰۰ میلیون دلار کمک برای جلوگیری از کشت تریاک حل کرد. (تولید ۸۲۰۰ تن تریاک از قرار هر کیلو ۵۰ دلار) - سنتز هروئین را در دهه ۱۹۵۰ سیا انجام داده است.

- قرص‌های شیمیایی جدید که سریعاً معتادان به مواد مخدر را از پا درمی‌آورند، سنتز مراکز تحقیقات شیمیایی غربی هستند. هزینه تحقیق برای سنتز این ترکیبات و امنیت توزیع آن فقط در حیطه دولت‌های غربی ممکن است.

۴. خشونت: عملکرد نظام سرمایه‌داری مستقیم و غیرمستقیم تبلیغ خشونت است. هم استمرار نظام سرمایه‌داری با خشونت و هم تبلیغ خشونت در جوامع بشری در زیرپوشش دموکراسی است.

- کودتاهای انجام شده در کشورهای اروپایی و جهان سوم در قرن بیستم. پس از جنگ جهانی دوم امریکا در ۵۶ کشور جهان دخالت مستقیم نظامی و اطلاعاتی داشته است.

- جنگ‌های دوران استعماری در آسیا، آفریقا و امریکا (نوآم چامسکی کشتار بومیان قاره امریکا را ۱۰۰ میلیون نفر می‌داند).

- فقط امریکا ۱ میلیون و ۸۹۹ هزار زندانی دارد که قربانیان خشونت سرمایه‌داری

سرمایه‌داری بود ولی خود به آفت دیگری برای بشر تبدیل شد. تاکنون صدها جلد کتاب و مقاله و فیلم درباره عملکرد نظام شوروی و کشورهای بلوک شرق انتشار یافته و با سقوط این نظام، به تکرار آن‌ها نیاز نیست. ولی درباره خفقان حاکم بر این نظام و بسته بودن اطلاعات که دلیل اصلی فروپاشی شوروی شد به ذکر دو نقل قول از گورباچف، آخرین رئیس‌جمهور شوروی، بسنده می‌کنیم. گورباچف در کتاب خاطرات خود نقل می‌کند که پس از اینکه عضو دفتر سیاسی حزب کمونیست شوروی شد و به مسکو نقل مکان کرد، روزی آندروپوف را که او هم عضو دفتر سیاسی بود برای شام به خانه‌اش دعوت کرد. آندروپوف معذرت خواست و گفت: «قبل از آنکه از منزل خود برای این دعوت حرکت کند، برژنف (دبیر کل) خواهد فهمید و این موجب گرفتاری‌های زیادی خواهد شد.» در مورد دیگری گورباچف نقل می‌کند که او مسئول تدوین برنامه کشاورزی شوروی بوده است. برای تدوین این برنامه به رقم بودجه شوروی نیاز داشته و چون دانستن رقم بودجه برای اعضای دفتر سیاسی هم آزاد نبوده است، گورباچف شخصاً به برژنف مراجعه می‌کند و تقاضای نسخه‌ای از بودجه را می‌کند که با این پاسخ برژنف روبه‌رو می‌شود: «بودجه محرمانه است و نمی‌شود که تو از آن مطلع شوی!» برژنف بعداً که دبیرکل حزب و رئیس‌جمهور شوروی شد و به اسناد محرمانه دسترسی پیدا می‌کند، مشاهده کرده است که در بودجه شوروی، هزینه صدها میلیارد روبل فقط در اختیار دبیرکل بوده که اعضای دفتر سیاسی، یعنی بالاترین ارگان حکومتی از آن مطلع نبوده‌اند! پس از فروپاشی شوروی، سرمایه‌دارانی در روسیه ظهور کردند که نمونه‌هایی از آن‌ها، حتی در کشورهای سرمایه‌داری، کمتر دیده شده است.

نظام سوسیال دموکراسی غربی

در نیمه دوم قرن نوزدهم، طرح افکار سوسیالیستی، نقد نظام سرمایه‌داری و واقعه کمون پاریس اتفاق افتاد. آگاهی طبقه کارگر و همدلی بخشی از روشنفکران جوامع غربی با کارگران و زحمتکشان این جوامع، در جنبش کمونیستی جهان دو دیدگاه کلی را در حدود دهه ۱۹۰۰ شکل داد. رهبری یکی از این دیدگاه‌ها را حزب بلشویک روسیه و

را که متأسفانه در ایران شانس انتشار پیدا نکرد و عملاً نظرات اقتصادی یک فقیه که تمام کتاب‌هایش مورد تأیید آیت‌الله خمینی قرار گرفته بود سانسور شد! پس از انقلاب برادران حکیمی چهار جلد از کتاب ارزشمند الحیات را به جمع‌آوری آیات و روایات مربوط به اقتصاد اختصاص دادند و امکانات خوبی را برای محققان فراهم کردند. برادران حکیمی نیز متهم شدند که «چرا آیات و روایات کمونیستی اسلام را جمع‌آوری کرده‌اند!» در حالی که اسلام حداقل ۱۲۰۰ سال پیش از کمونیسم ظهور کرده است.

نگاه طالقانی به اسلام و بالطبع به فلسفه اقتصاد اسلامی از اعتقاد او به جامعیت اسلام برمی‌خاست که در نظریات او به دموکراسی، آزادی و انسان‌دوستی تبلور یافته است و به‌طور فشرده به آن خواهیم پرداخت.

طالقانی به مفهوم کارشناس مسائل اقتصادی یا کسی که مبانی اقتصاد اسلامی را مهندسی می‌کند، در اینجا مطرح نیست. او یک «فیلسوف اقتصاد اسلامی» است. او یک مفسر قرآن، مجتهد و کسی است که اقتصاد را سیاسی و فلسفی می‌بیند.

طالقانی با کار تحقیقی خود در مالکیت در اسلام تفسیر آیات ۲۷۵ تا ۲۸۴ سوره بقره، تفسیر آیات ۲۵ سوره حدید، ۱۸ آل‌عمران و ۱۳۵ سوره نساء و تفسیر آیه ۲۱ سوره آل‌عمران و مصاحبه رادیویی و تلویزیونی دوم خرداد ۱۳۵۸ و گفت‌وگو با خبرنگاران داخلی و خارجی در اسفند ۱۳۵۷ و سخنرانی میدان بهارستان در ۳۰ تیر ۱۳۵۸، دیدگاه‌های خود را درباره «فلسفه اقتصاد اسلامی» و «اقتصاد سیاسی» اسلام بیان کرده است.

آیت‌الله طالقانی دیدگاه‌هایش را صریح و شفاف درباره اساسی‌ترین مبانی اقتصادی جهان امروز بیان کرده است. این مبانی که چارچوب نظری اقتصاد اسلامی را در دیدگاه طالقانی بیان می‌کنند عبارت‌اند از:

۱. سرمایه‌داری؛ ۲. استعمار؛ ۳. قسط؛ ۴. ربا؛ و ۵. مالکیت.

طالقانی با دیدگاه‌های خود، مکتبی اقتصادی دارد که کم و بیش دیدگاه‌هایش در بخش اقتصادی قانون اساسی هم تبلور یافته است ولی در ۳۰ سال گذشته، امکان اجرای آن پیش نیامده یا عملاً با تغییر جدی مواجه شده است. پیش از اینکه دیدگاه‌های آقای

نظام کمونیستی که اولین نمونه آن در سال ۱۹۱۷ در شوروی مستقر شد، اگرچه عکس‌العملی برای نجات بشر از دست سرمایه‌داری بود ولی خود به آفت دیگری برای بشر تبدیل شد

گزارش‌هایی که منتشر شده است حاکی از بحران‌هایی دارد که در انتظار چین است. هنوز معلوم نیست که چین با مقوله آزادی و دموکراسی چگونه کنار خواهد آمد. اگر فضای سیاسی جامعه را باز کند به بحران روسیه بعد از شوروی دچار خواهد شد و اگر فضا را همچنان بسته و نظامی-امنیتی حفظ کند چگونه با اعتصابات کارگران، مشکلات مهاجران از روستاها به شهرها، مصرف‌زدگی، نفوذ فرهنگ غرب و الگوی مصرفی غرب برخورد خواهد کرد؟ رفتارهای سرکوبگرانه و خفقان‌آور چین در کارخانه‌ها و محیط کارگری قابل‌دوام نخواهد بود. موفقیت‌های مقطعی چین در این روش، قابل‌تعمیم به سایر کشورها، خاصه ایران نیست که ماشین حکومتی، فرهنگ، مذهب و تاریخ متفاوتی با چین دارد. متأسفانه در سال‌های اخیر به نظر می‌رسد که یک نوع الگوبرداری ناموفقی از چین در ایران تعقیب می‌شود. حال با این مقدمه، به دیدگاه‌های آیت‌الله طالقانی درباره اقتصاد، دموکراسی و مذهب می‌پردازیم.

طالقانی و اقتصاد

- اهمیت اقتصاد در اسلام از دیدگاه طالقانی؛ یکی از دغدغه‌های جدی آیت‌الله طالقانی از سال ۱۳۲۷ که اسلام و مالکیت را چاپ کرد تا ۳۰ تیر ۱۳۵۸، ۴۷ روز پیش از وفاتش، مسائل اقتصادی بوده است. وی در تفاسیر خود، سخنرانی‌ها، مصاحبه‌ها و منابر به اهمیت امر مهم اقتصاد پرداخته است آن هم با روش مدرن و علمی. او اولین روحانی است که به مسئله اقتصاد با روش جدید پرداخته است. پس از وی، آیت‌الله صدر کتاب اقتصاد ما را نوشت و آیت‌الله مطهری کتاب بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی

مشخصاً لنین و دوستانش به‌عهده داشتند که انقلاب استراتژی آن‌ها بود. دسته دیگر سوسیال‌دمکرات‌هایی بودند که عدالت و دموکراسی را با هم لازم می‌دیدند.

کائوتسکی، رزا لوکزامبورگ و برنشتاین از رهبران این دسته به حساب می‌آیند. این دسته در چارچوب نظام سرمایه‌داری غرب، حقوق صنفی، اقتصادی و سندیکایی زحمتکشان کشورهای پیشرفته صنعتی اروپا را تبلیغ می‌کردند. عملکرد این گروه به تشکیل احزاب سوسیال‌دمکرات اروپا منجر شد و به قول دکتر شریعتی «سرمایه‌داری را سر عقل آورد». احزاب سوسیال‌دمکرات در کشورهای پیشرفته حکومت هم تشکیل دادند و نظام سرمایه‌داری عنان‌گسیخته را تعدیل کردند، اختلاف سرمایه‌داری امریکایی و اروپایی را هم در این رابطه می‌توان توجیه کرد. پیشرفته‌ترین کشورهای سوسیال‌دمکرات کشورهای اسکانندیناوی و بهترین مثال آن سوئد است که پس از جنگ جهانی دوم حدود ۵۰ سال توسط سوسیال‌دمکرات‌ها اداره شده است. در این کشور، مردم مشکل معیشت، بهداشت، آموزش و آزادی را ندارند اما بحران‌های جدیدی را تجربه می‌کنند که کارشناسان این کشورها را به ره‌جویی واداشته است. بالاترین آمار خودکشی در کشورهای غربی، در سوئد گزارش شده، همچنین شاهد تخریب جدی بنیاد خانواده هستیم، به‌طوری که ۵۰ درصد موالید از روابطی غیر از رابطه زناشویی، متولد می‌شوند. بحران‌های روحی، روانی، احساس عدم پیوستگی به جهان و کائنات مواردی هستند که مردم سوئد و سایر کشورهای اسکانندیناوی را رنج می‌دهند. تشکیل یک حزب کوچک سوسیال‌دمکرات مذهبی در سوئد هم پاسخی برای این مشکل است تا شاید بتواند این مشکل را چاره‌جویی کند.

الگوی چینی

پس از ۱۹۷۵، رهبران چین الگوی جدیدی برای توسعه کشور خود ارائه دادند که در اقتصاد، اقتصاد سرمایه‌داری و در سیاست فضای بسته کمونیستی بود. چین در ۳۰ سال گذشته در زمینه توسعه، رشد ناخالصی ملی، صادرات و انکشاف فناوری پیشرفت‌های شگرفی داشته است. اگرچه ارزیابی این تجربه در این مدت کوتاه کار ساده‌ای نیست، ولی مجموعه اطلاعات و

نگاه طالقانی به اسلام و بالطبع به فلسفه اقتصاد اسلامی از اعتقاد او به جامعیت اسلام برمی خاست که در نظریات او به دموکراسی، آزادی و انسان دوستی تبلور یافته است

طالقانی را درباره پنج مورد فوق الذکر بیان کنیم، به شرایط اقتصادی-اجتماعی جامعه ایران در وضع فعلی نظری اجمالی خواهیم داشت تا مقایسه‌ای باشد با آنچه طالقانی گفته است و آنچه امروز با آن روبرو هستیم.

شرایط اقتصادی-اجتماعی ایران

۱- گزارش ربع قرن عملکرد جمهوری اسلامی از طرف سازمان مدیریت و برنامه‌ریزی (۱۳۵۶-۱۳۸۱) بیان می‌کند: تولید سرانه متوسط سالانه ۰/۹ درصد و درآمد سرانه سالانه متوسط ۱/۲ درصد رشد منفی داشته‌اند. درآمد سرانه از صادرات نفت خام در سال ۵۶، ۶۷۲ دلار و در سال ۸۱ به ۱۶۰ دلار کاهش یافته است. توجه داشته باشیم اگر امروز نفت را بشکهای ۶۰ دلار می‌فروشیم، به لحاظ قدرت خرید، معادل ۱۵ دلار سال ۵۷ است.

۲- اتلاف سرمایه ملی: معاونت سلامت وزارت بهداشت اعلام کرده است که در سال ۱۳۸۰، ۴ میلیون سال عمر مردم ایران به دلیل ترافیک و بیماری‌های قلبی از دست رفته؛ یعنی ۳۰ میلیارد دلار (هر سال عمر انسان ۶ میلیون تومان، یا ۷۵۰۰ دلار ارزش دارد) (یاس نو ۸۲/۹/۱۱).

۳- فرار مغزها: فرار مغزها در دوران پس از انقلاب حدود ۴۰۰ میلیارد دلار و در سال ۱۳۸۰، معادل ۳۸ میلیارد دلار بوده است. اداره گذرنامه اعلام کرده است که در سال ۸۲، هر روز به‌طور متوسط ۱۵ کارشناس ارشد، ۲/۳ دکتری و ۵۴۷ نفر با مدرک لیسانس از کشور خارج شده‌اند. (شرق ۸۲/۱۰/۶ و ایران ۸۳/۸/۲۶) و صندوق بین‌المللی پول اعلام کرد که هر سال ۱۵۰ تا ۱۸۰ هزار ایرانی با تحصیلات دانشگاهی از ایران خارج می‌شوند و آن را معادل خروج ۱۱ میلیارد دلار برآورد کرده است (دنیای اقتصاد - شهریور ۱۳۸۴).

۴- فرار سرمایه: با ارزش دلار سال ۱۳۸۲، ۴۰ سال گذشته ۳۸۰۰ میلیارد دلار بوده است (مؤسسه تحقیقاتی تدبیر اقتصاد، ایران ۸۲/۸/۱۴ و شرق ۸۲/۹/۴).

۵- قاچاق کالا: در سال‌های گذشته بین ۱۰ تا ۱۵ میلیارد دلار بوده است (با این حجم واردات قاچاق سالانه بین ۱ تا ۱/۵ میلیون شغل از دست می‌رود) (یاس نو ۸۲/۶/۲۳ و شرق ۸۳/۱۱/۲۸).

۶- محاسبات مرحوم دکتر عظیمی می‌گوید: ۴۰ درصد نیروی کار ایران بیکار است و در

تولید ملی نقشی ندارد. (یاس نو ۸۲/۲/۲۵)
۷- ۴ میلیون معتاد در ایران وجود دارد (۸۴/۲/۳ شرق). بر اساس این تحقیق در سال ۱۳۸۳ مواد مخدر ۹۹۴۷۲ میلیارد ریال (۱۱ میلیارد دلار)؛ شامل هزینه‌های خرید و مصرف مواد، کاهش بهره‌وری و مشارکت اجتماعی مصرف‌کنندگان و قاچاقچیان، هزینه‌های دولت در زمینه کاهش تقاضا و مقابله با عرضه و هزینه‌های آسیب‌های اجتماعی به اقتصاد ایران ضربه زده است. به عبارت دیگر سهم خسارت‌های مواد مخدر به اقتصاد ملی ایران به درآمد ملی ۲۹ درصد و این حدود نصف درآمد نفت و گاز ایران به‌طور متوسط در سال‌های پس از انقلاب است.
۸- رئیس سازمان جوانان: ۴۰ درصد جوانان دچار آسیب روحی هستند. (یاس نو ۸۲/۴/۹)

۹- ۲ میلیون نفر از جوانان ۱۱ تا ۱۶ ساله ترک تحصیل کرده‌اند. (معاون وزارت آموزش و پرورش جراید ۸۲/۷/۱۳) معاون وزارت آموزش و پرورش اعلام کرد که در سال ۱۳۸۶، ۱۱۵ هزار دانش‌آموز ابتدایی پس از ثبت‌نام ترک تحصیل کرده‌اند (سرمایه ۸۶/۹/۲۸).

۱۰- ۲۱ درصد از کسانی که در بیمارستان بستری می‌شوند مجبورند تمام دارایی خود را بفروشند (یاس نو ۸۲/۹/۱۱).

۱۱- سالانه حدود ۷ میلیون جرم اتفاق می‌افتد. (رئیس دادگستری خراسان شرق ۸۲/۷/۱۲)؛ یعنی از هر ۷ نفر بالای ۱۵ سال یک نفر مجرم است. ریاست قوه قضائیه در سال ۱۳۸۶، این پرونده‌ها را ۱۰ میلیون اعلام کرده است.

۱۲- نقش دانایی در تولید ثروت: محاسبات

بانک جهانی می‌گوید که نقش نیروی انسانی در تولید ثروت در ژاپن، ترکیه و ایران به شرح زیر است:

- نقش نیروی انسانی در ژاپن ۸۰ درصد، ثروت فیزیکی ۱۸ درصد، ثروت طبیعی ۲ درصد.

- نقش نیروی انسانی در ترکیه ۷۲ درصد، ثروت فیزیکی ۱۵ درصد، ثروت طبیعی ۱۳ درصد.

- نقش نیروی انسانی در ایران ۳۴ درصد، ثروت فیزیکی ۳۷ درصد، ثروت طبیعی ۲۹ درصد. (دکتر فرشاد مؤمنی، فرهنگ اندیشه، سال دوم، شماره هفتم، پائیز ۱۳۸۲)

۱۳- خط فقر برای یک خانواده ۵ نفری، در سال ۱۳۸۵، ۳۳۲ هزار تومانی در شهرهاست. (گزارش نظارتی سال دوم برنامه چهارم. سرمایه ۸۷/۶/۷)

- ۱،۵ میلیون خانوار ایرانی، ماهانه با ۴۳ هزار تومان زندگی می‌کنند (وزیر رفاه و تأمین اجتماعی شرق ۸۳/۱۲/۲۲) افراد زیر خط فقر را بین ۸ تا ۲۰ میلیون نفر اعلام کرده‌اند (شرق ۸۳/۹/۲۳ و سایت بازتاب کد)

۱۴- علی‌رغم اختلاف نظر درباره بهره بانکی و کاهش ظاهری آن، رئیس کل اسبق بانک مرکزی، نرخ سود در بازار آزاد را بین ۳۰ تا ۹۰ درصد می‌داند. (دنیای اقتصاد ۸۳/۱۱/۱)
۱۵- ۸ میلیون حاشیه‌نشین در اطراف شهرها وجود دارد که می‌توانند بستر خطرناکی برای تحولات غیرقابل کنترل باشند.

۱۶- صندوق بین‌المللی پول اعلام کرد که تورم ایران در خاورمیانه در رتبه اول و در جهان چهارم است. (سرمایه ۱۳۸۷/۷/۲۰)
تورم مردادماه جاری ۲۷/۶ درصد در مقایسه با ماه مشابه سال قبل اعلام شد (بانک مرکزی - سرمایه ۸۷/۶/۱۶)

۱۷- برنامه محیط زیست سازمان ملل گزارشی در مورد وضعیت پرداخت یارانه‌ها در ایران منتشر کرد و در آن آمده است که سهم ثروتمندان ۸۷ برابر اقشار کم‌درآمد است. (سرمایه ۸۷/۶/۱۲)

۱۸- دولت امسال گندم داخلی را تنی ۲۸۰ هزار تومان و گندم وارداتی را ۴۰۰ هزار تومان خریداری کرده است. (سرمایه ۸۷/۶/۱۲)

۱۹- رئیس جدید دیوان محاسبات اعلام کرد، ۴ هزار و ۵۰۰ پرونده مفتوح در دیوان

اربابی به سرمایه‌داری بی‌بندوبار تبدیل شد. ۲-۲ درهای دوزخ رباخواری از هر سو گشوده شد.

۲-۳ تولید، تجارت و حکومت به دست سرمایه‌داران افتاد.

۲-۴ برای سود بیشتر به سنن، افکار و اخلاق مردم می‌تازند تا هرچه بیشتر آن‌ها را آلوده و تحمل‌پرست کنند.

۲-۵ جنگ برمی‌افروزند.

۲-۶ نخست با چهره تعاون، وام‌های کم‌بهره می‌دهند و پس از تخریب سرمایه‌داران محلی، بهره‌ها را بالا می‌برند اقتصادهای ملی را بی‌پایه و مایه می‌کنند.

۲-۷ افزایش بیکاری ایجاد می‌کنند به هنگام انفجار آمیز شدن وضع اقتصادی، حرکت و رونق کاذب ایجاد می‌کنند. (دوره رکود- رونق سرمایه‌داری، پل ساموئل سن) ۲-۸ بهره‌کشی از داخل به خارج منتقل می‌شود. (استعمار)

قسط و استثمار از دید طالقانی

آیت‌الله طالقانی در سخنرانی ۳۰ تیر ۱۳۵۸ در تفسیر آیات ۲۵ سوره حدید، ۱۸ آل عمران و ۱۳۵ سوره نساء قسط را چنین تعریف می‌کند:

«قسط یعنی حق هرکسی را به او دادن، قسط یعنی هرکسی را در موقع خود قرار دادن، قسط یعنی ثمره کار و فکر هرکسی را به خودش برگرداندن، نفی استثمار.

استثمار، یعنی بهره‌کشی انسان از انسان که بدترین پدیده‌ای است که در جوامع بشری از ابتدای تاریخ، بشری که خدا او را مختار و متفکر و آزاد آفریده تا از منابع طبیعی بهره‌مند شود و منابع طبیعی را استثمار کند؛ بعد همین شد که افراد خودش را استثمار می‌کند؛ یعنی بهره‌کشی انسان از انسان و این پست‌ترین و بدترین پدیده‌ای است که در تاریخ پیش آمده و هنوز در دنیا ریشه دارد. در همه جای دنیا هم استثمار هست، در تمام کشورها، فقط فرقی که می‌کند در بعضی از کشورها استثمارگر دولت‌ها هستند، احزاب هستند، در بعضی از کشورها، گروه‌ها هستند. پس ما سه شعار داریم. کیست که این سه شعار را قبول نداشته باشد؟ «نفی استثمار، نفی استبداد بهر صورت، نفی استثمار».

ایشان چندی پیش از فوت خود خطاب به سفیر کوبا گفت:

«هرکس در هر کجا مبارزه‌ای ضد استعماری،

رفتار عملی آقای طالقانی با رباخواران را می‌توان حد نفرت او از این پدیده پلید دانست به طوری که مهندس عبدالعلی بازرگان از برخورد سرد و خشن آقای طالقانی با یک طالقانی نزول خوار خبر می‌دهد که آقای طالقانی را به ناهار دعوت کرده بود

خویش است و هیچ‌کس نمی‌تواند به‌عنوان مالکیت نسبت به کسب‌وکار خود، امکان کسب‌وکار از دیگری سلب کند.»

(اصل ۴۷ قانون اساسی می‌گوید: «مالکیت شخصی که از راه مشروع باشد محترم است. ضوابط آن را قانون معین می‌کند.») و هنوز قانون ضوابط آن را معین نکرده است! آقای طالقانی بلافاصله برای جلوگیری از سوءاستفاده، مفهوم مالکیت از دیدگاه خود را با مالکیت سرمایه‌داری تفکیک می‌کند و می‌گوید: «این‌گونه مالکیت، نباید با سرمایه‌داری به مفهوم غربی پس از تحول صنعتی، اشتباه شود چنان‌که بسیاری از نوحاستگان دچار این اشتباه هستند.»^۴

طالقانی و سرمایه‌داری

آیت‌الله طالقانی ابتدا سرمایه‌داری را به انواع زیر در ایران تقسیم می‌کند: (مصاحبه دوم خرداد ۱۳۵۸)

۱- سرمایه‌داری وابسته به غرب: همه مردم حتی خود سرمایه‌دار استثمار می‌شود. این نوع سرمایه‌داری پس از برداشتن نفوذ غرب قهراً از بین خواهد رفت.

۲- سرمایه‌داری مربوط به خود غرب: همه چیز، اعم از سیاست، دین و ملیت را زیر نفوذ قرار می‌دهد که در کشورهای سرمایه‌داری حاکم است.

سرمایه‌داری داخلی، بر دو مبناست:

الف- زمین و منابع طبیعی: زمین و منابع طبیعی اساساً در اسلام ملی است. آیت‌الله طالقانی پیش‌بینی می‌کند که با اجرای احکام اسلام، این نوع سرمایه‌داری هم از بین خواهد رفت.

ب- ربا که رباخوار مفسد فی الارض است.

درباره سرمایه‌داری غرب طالقانی می‌گوید:

۲-۱ پس از انقلاب صنعتی غرب، سیستم

وجود دارد و اگر به‌طور متوسط در هر پرونده پای سه مدیر درگیر باشد، درگیری ۱۳ الی ۱۴ هزار مدیر در این پرونده‌ها وجود دارد. (اعتماد ملی ۸۷/۷/۲۴)

۲۰- بارها اعلام شده که ۴ هزار نفر مطالبات معوقه بانک‌ها را دریافت کرده‌اند و بدهی خود را به بانک‌ها نمی‌پردازند.

دیدگاه‌های آیت‌الله طالقانی درباره ربا

۱. ربا در میان همه ملل و ادیان ناپسند و رباخوار مطرود و ملعون بوده است (از عهد عتیق و عهد جدید)

۲. رباخواری گناه بزرگی است که به آن بیم خلود در عذاب و جنگ با رسول خدا داده شده است.

۳. پس از انقلاب صنعتی غرب، سیستم اربابی (فئودالی) به سرمایه‌داری بی‌بند تبدیل شد و ربا در متن زندگی اقتصادی درآمد. ربا به شکل اضعاف مضاعف درآمد.^۱ ۴. ربا به محاق رفت: (پیچیدگی اقتصاد سرمایه‌داری شناخت ربا را مشکل ساخته است).

۵. دکتر شاخت، اقتصاددان مشهور آلمانی، در انجمن اقتصاد دمشق در ۱۹۵۳ «با بررسی ریاضی و دقیق اثبات کرد که بهره و سود خالص همه نیروهای کار و تولید را رباخواران می‌برند و دیگران گاه سود و گاه زیان دارند.»

۶. رباخواری منشأ ظلم، بردگی، بروز طبقات متخاصم و انقلاب‌های خونین می‌شود.^۲

رفتار عملی آقای طالقانی با رباخواران را می‌توان حد نفرت او از این پدیده پلید دانست؛ به طوری که مهندس عبدالعلی بازرگان (مجله سروش، شهریور ۱۳۵۸) از برخورد سرد و خشن آقای طالقانی با یک فرد طالقانی نزول خوار خبر می‌دهد که آقای طالقانی را به ناهار دعوت کرده بود.

طالقانی و مالکیت

آیت‌الله طالقانی دیدگاه‌هایش را درباره مالکیت چنین جمع‌بندی می‌کند:

۱- منشأ علاقه مالی در انسان و تا حدی در حیوانات غریزی و فطری است.

۲- هر مال و فرآورده‌ای که محصول کوشش شخص و صرف نیازهای واقعی فرد و اجتماع شود از آن شخص و وابسته به او و جمعی است که به آن وابسته است. به عبارت دیگر از نظر آقای طالقانی منشأ مالکیت کار است.^۳ (اصل ۴۶ قانون اساسی هم می‌گوید: «هرکس مالک حاصل کسب‌وکار مشروع

آیت الله طالقانی در سخنرانی ۳۰ تیر ۱۳۵۸ در تفسیر آیات ۲۵ سوره حدید، ۱۸ آل عمران و ۱۳۵ سوره نساء قسط را چنین تعریف می کند: «قسط یعنی حق هرکسی را به او دادن، قسط یعنی هرکسی را در موقع خود قرار دادن، قسط یعنی ثمره کار و فکر هرکسی را به خودش برگردانیدن، نفی استثمار

در تمامی شئون اقتصادی و استثمار انسان از انسان است.

طالقانی و نقد اقتصاد کمونیستی

طالقانی، در نقد اقتصاد کمونیستی و «محو طبقات» در این مکتب و حتی پیش از کتاب میلوان جیلاس به عنوان طبقه جدید در کتاب اسلام و مالکیت می نویسد:

«اصول علمی و عملی سوسیالیست ها و کمونیست ها نیز تاکنون به محو طبقات و امتیازات و تحقق بخشیدن به عدل و آزادی عمومی توفیق نیافته، آنچه مشهور است این است که در محیط الغای مالکیت فردی و ملی شدن سرمایه های طبیعی و صنایع، سرمایه داران درشت و ریز محو شده یا می شوند ولی به مقیاس محو آن ها طبقه ممتاز اداری «بوروکراتیسم» و نظامی «میلیتاریسم» و سرمایه داری دولتی که اختیارات و امتیازات آن ها بیش از سرمایه داران «بورژوا» هاست، به شدت رشد می یابند... راه از میان بردن امتیازات و انحصارات حقوقی و طبقه های انشا و اجرای قوانینی است که فوق سنن منفور و امتیازات خاص باشد راهی که مصلحان و خیراندیشان جهان پیش گرفته اند. انشای این گونه قوانین و اصول است که به همه خلق، حق آزادی و دخالت در کارها بدهند و با تجربه و نظر در واقعیات اجتماعی به این نتیجه رسیده اند که اشتراکی به مفهوم وسیع و صحیح بدون دموکراسی چنان که باید تحقق پذیر و قابل رشد نیست.»

این دوران دیشی طالقانی پس از فروپاشی شوروی برای همگان تأیید شد.

طالقانی و دموکراسی

طالقانی، دموکراسی پارلمانی را در ایران به

ضداستبدادی و ضداستثماری می کند، مبارزه های اسلامی است.»

بیان این کلمات آن هم در آن موقع و با سفیر کوبا، بسیار پرمعنی است. در این بیان، طالقانی به محتوا توجه دارد تا به ظاهر. او مرز «خودی» و «غیرخودی» و «بی خدا» و «با خدا» را در این بیان از بین می برد.

در تفسیر آیه ۲۱ سوره آل عمران، مفهوم قسط را اوج می دهد و غیرمسلمانانی که برای برقراری قسط اقدام می کنند را در ردیف انبیا قرار می دهد:

«آن هایی که کفر به آیات می ورزند، آن هایی که انبیا را بدون حق می کشند، آن هایی که آمرین به قسط را می کشند، به عذابی الیم بشارت ده.»

برای رفع هرگونه شبهه ای توضیح می دهد: «کسانی که به تعبیرات قرآن واردند، تکرار «یقتلون الذین یأمرون بالقسط»، متوجه اند که یک گروه دیگری هستند، مردمی که ندای انبیا را نشنیدند یا نفهمیدند، قاصرد نه مقصر. اگر در راه قسط حرکت کنند، برای اقامه قسط، قرآن قاتلین این ها را در ردیف قاتلین انبیا قرار داده و به همه بشارت عذاب داده، این سعه صدر اسلام است.»

تأکید طالقانی برای ایجاد قسط تا آنجا پیش می رود که در تفسیرش می گوید: «ضد قسط را باید به زور آهن سر جای خود نشانند.» «اصل، آزادی است، آزادی به ضمیمه قسط، یعنی توزیع عادلانه.»

نتیجه گیری از نظرات اقتصادی آقای طالقانی

در دیدگاه طالقانی:

۱- اقتصاد یک اصل است و خیلی از تحولات جامعه وابسته به آن است هر چند هدف غائی نیست.

۲- «فلسفه اقتصاد اسلامی» و «اقتصاد سیاسی اسلامی» وجود دارد و باید آن را فهمید.

۳- منشأ مالکیت کار خلاق است (نه رانت خواری، رشوه، گران فروشی، احتکار...)

۴- استثمار انسان حرام و برقراری قسط و عدالت واجب است.

۵- ربا و منابع طبیعی (نفت، زمین) در ایران منشأ سرمایه داری بوده است که اولی حرام و دومی ملی است.

۶- سرمایه داری غرب و سرمایه داری وابسته به غرب در ایران نامشروع هستند.

۷- منشأ سرمایه داری غرب، ربا گسترده

دموکراسی پارلمانی - شورایی تعمیق داد. او در فروردین ۱۳۵۸، اولین شورای شهر را در سبندج تشکیل داد و در اردیبهشت ۱۳۵۸، در مدرسه فیضیه قم ضرورت تشکیل شوراها را مطرح کرد. اصل شوراها بعداً وارد قانون اساسی شد و اگرچه شوراها پس از ۲۰ سال در دولت آقای خاتمی عملی شدند، ولی به هر حال به عنوان نهادهای مدنی رسمیت یافتند. دیدگاه های طالقانی درباره دموکراسی و آزادی را در چند مقوله مشخص می توان بیان کرد:

آزادی اندیشه

طالقانی، پس از آزادی از زندانی در ماه های آذر و دی ماه ۱۳۵۷، در مسجد هدایت سلسله سخنرانی هایی داشته است که مبنای آزادی را تبیین کرده است. در این باره می گوید:

«هر مذهبی و مکتبی که بشر را در محدوده خودش نگه دارد و آزادی فکر و اندیشه را از او بگیرد و محدودش کند این مکتب ضد بشر است. آن مکتبی مکتب انسانیت و بشریت است که به همه در فکر کردن در خارج از محدوده مذهب و مکتب، آزادی بدهد. این «لیقوم الناس بالقسط» است. این هدف انبیاست با «لیقوم» و با کلمه «قسط» به معنای صحیح آن.

... این افراد بشر و مکتبها هستند که با مرید و مرادبازی سعی می کنند فکر و اندیشه مردم را در بندهای خود محدود نگهدارند. شخص پرستی ها است که می خواهند مردم را به بند بکشند. همه این ها شرک اند، ... اصل، آزادی است و مکتب هایی هم که در دنیا پیش آمده، انقلابها، پیش از مسئله اقتصاد و مسئله توزیع ثروت، مسئله آزادی بود. آزادی به ضمیمه قسط.»

طالقانی برای جلوگیری از هر سوء تفاهم در مقدمه بر تنبیه الامه و تنزیه المله و دهها سال پیش از تشکیل جمهوری اسلامی می گوید: «از قوای پاسدار استبداد، شعبه استبداد دینی است... ظلل الشیطان را بر سر عموم می گسترانند... این دسته چون با عواطف پاک مردم سروکار دارند در پشت سنگر محکم دین نشستند، خطرشان بیشتر و دفعشان دشوارتر است.»

عدم اکراه در پذیرش دین

آیت الله طالقانی با اشاره به آیات ۳ سوره دهر، ۲۷۱ بقره، ۹۹ یونس و ۴۵ و ۴۶ احزاب و تفسیر آیه «لا اکراه فی الدین»

به نام دین وجود دارد که آن را از سوسیال‌دموکراسی رایج جهانی، تفکیک می‌کند. اصطلاح سوسیال‌دموکراسی هم در اینجا جهت تقریب به ذهن به کاررفته است. لذا، الگوی طالقانی برای توسعه جامعه، متأثر از اسلام است در اینجا به مواردی که دیدگاه طالقانی را با سایر برداشت‌ها از اسلام متمایز می‌کند اشاره می‌کنیم:

توحید از دیدگاه طالقانی

«توحید در ذات مقدمه توحید در صفات است... تا توحید از عقیده و فکر (متافیزیک)، در مجرای اراده و عمل و فعل‌وانفعال خلقی و اجتماعی (فیزیک) درآید.»

در این دیدگاه، توحید فقط به معنای یکتایی خداوند نیست، بلکه هدف تحقق توحید در اجتماع است. در این دیدگاه تمامی اختلافات عرضی نفی می‌شود. اختلاف رنگ، جنسیت، قومیت، زبان، مذهب، ... در عین حالی که به رسمیت شناخته می‌شود، فاقد ارزش و امتیاز است. در جای دیگری طالقانی می‌گوید: «پس از نجات از گرسنگی و تأمین امنیت می‌توان مردم را به توحید و پرستش خداوند دعوت نمود.»

انسان از دیدگاه طالقانی

در دیدگاه طالقانی کرامت انسانی و جان‌نشین خداوند بودن او، مستقل از اعتقاد و تفکر انسان‌هاست. او انسان را در تفسیر سوره بقره چنین تعریف می‌کند: «قدرت تعلم و فطرت جوینده چون با قدرت اختیار و تصرف در پدیده آدم به هم پیوست؛ صاحب‌مقام خلافت می‌گردد؛ زیرا خلیفه دومین کسی است که جای نخستین بنشیند و کار وی انجام دهد و تکمیل نماید. اگر چنین موجود دراک و متصرفی در جهان سر بر نمی‌آورد و همه آفریدگان زیر پرده بی‌خبری و فراموشی می‌مانند، آنگاه نه عالم شکوه و جلال و جمالی داشت و نه هیچ آفریده‌ای به ثمر و نتیجه می‌رسید...»

دست قدرت نخستین می‌سازد و دست قدرت خلیفه می‌پردازد. حکمت نخستین هرچه را با خواص و آثار می‌آفریند، حکمت و عقل دومین آن را آشکار می‌سازد و به راه می‌اندازد... هر فرد آدمی در حد قدرت عقلی خود و درک اسماء و تصرف در آن، خلیفه است و خلفا گزیده آن‌چنان مردمانی‌اند که به اسرار آدمی آگاه‌اند و استعدادهای نهفته بشری را رو به خیر و کمال پیش می‌برند و به مردم مستعد لیاقت مقام خلافت

طالقانی، دموکراسی پارلمانی را در ایران به دموکراسی پارلمانی-شورایی تعمیق داد. او در فروردین ۱۳۵۸، اولین شورای شهر را در سنندج تشکیل داد و در اردیبهشت ۱۳۵۸، در مدرسه فیضیه قم ضرورت تشکیل شوراها را مطرح کرد

گواه تاریخ، مردان و سران قبائل و اقوام، همیشه بر زنان حاکم مطلق بودند و زنان چون کالای حیوانی محکوم و مسخر آنان، در میان ملت‌هایی که رشد و تمدنی داشتند - چون روم و ایران - قوانین و حدود عادلانه‌ای درباره زنان نداشتند و همان رسوم و عادات بود که صورت قانونی گرفته بود و اساس آن بر حق حاکمیت مرد بود و نظر و رفتارشان با زنان چنین می‌نمود که آن‌ها را موجودی بین انسان و حیوان و همین وسیله لذت و تولید می‌پنداشتند و آنچه از آثار توحش و قبیلگی از میان رفته بود، حق کشتن و خریدوفروش زنان آزاده بود... تائیش قرآن بود که اوهام جاهلیت را نسخ و فجر جدید را طالع نمود... و زن و مرد را در مظهر از یک اصل شناسند... و برتری را بر پایه ایمان و تقوا و عمل صالح قرار داد.»

دفاع از حقوق مخالفان

آیت‌الله طالقانی در خطبه اول، اولین نماز جمعه که مصادف با انتخابات مجلس خبرگان قانون اساسی بود گفت: «من معتقدم که باید در این مجلس همه گروه‌ها راه پیدا کنند و ما تابع دستور قرآنیم. فبشر عبادی الذین... این درس ماست، این مکتب ماست که حرف حسابی را بشنود... این وسیله کمال احسن است، حرف طرف، حرف مخالف شنیده بشود و بعد هم بهترینش گرفته شود. در مجلس ما، باید مخالفینی هم بیایند، اگر نیایند هم ما باید دعوتشان کنیم حرفشان گفته شود.»

طالقانی و اسلام

در مقدمه گفته شد که سوسیال‌دموکراسی طالقانی (یا مذهبی) با سوسیال‌دموکراسی غربی و عرفی جهان متفاوت است. در سوسیال‌دموکراسی طالقانی، عاملی

تصریح می‌کند: «اکراه بر پذیرش عقیده و مسئولیت‌های فردی» نیست.

عدم تعرض به مخالفان و دشمنانی که در حال جنگ نیستند

طالقانی با تفسیر آیه ۸ سوره ممتحنه تصریح می‌کند: «مجاهد فی سبیل الله نباید از هدف خدایی منحرف شود و خشم و خون و انگیزه‌های نفسانی او را از سبیل الله بیرون ببرد و به مردمی که جزو دشمن‌اند ولی در حال جنگ نیستند و یا شکست خورده‌اند، دشمنی و تجاوز نماید.»

مردم و حق انتخاب زمامداران خود

آیت الله طالقانی تصریح دارد: «وقتی که ما نظام جمهوری اسلامی را بر اساس حق همه مردم می‌دانیم... باید همه مردم در سرنوشتشان دخالت داشته باشند... در نظام عادلانه باید از پایین به بالا الهام بشود و نظام اجتماعی و رهبری را باید توده مردم انتخاب کنند.»

شوراها و نفی قیومیت و سرپرستی گروه خاص

«شورا یک اصل مترقی است، به خصوص در دنیای امروز. یا باید مردم در سرنوشت خودشان دخالت داشته باشند یا نه. یا طغیان و استبداد و استکبار و در مقابل استضعاف، یا شورا، یعنی اگر این نشد، آن است.»

«... صدها بار من گفتم که مسئله شورا از اساسی‌ترین مسئله اسلامی است، حتی به پیغمبرش با آن عظمت می‌گوید، با این مردم مشورت کن، به این‌ها شخصیت بده، بدانند که مسئولیت دارند، متکی به شخص رهبر نباشند... بعضی گروه‌ها و افراد دست‌اندرکار شاید این‌طور تشخیص بدهند که اگر شورا باشد دیگه ما چه کاره هستیم؟! شما هیچ! بروید دنبال کارتان. بگذارید این مردم مسئولیت پیدا کنند.»

«... پیام من، پیام انقلاب است، پیام انقلاب اسلامی است و پیام قرآن است؛ یعنی اولین مسئله برای یک ملتی که در مقابل طغیان و ظلم قیام کرده، همین است که مردم احساس کنند که در سرنوشت خودشان دخالت دارند... یعنی مردمی که هیچ اختیاری در سرنوشت زندگی اقتصادی، فرهنگی، اجتماعی و حتی اخلاقی خود نداشتند، زندگی‌شان را به دست بگیرند.»

زن و حقوق او

طالقانی در تفسیر سوره بقره می‌گوید: «به

می دهند.»

طالقانی با اشاره به آیات ۶۴ حج، ۱۴ یونس، ۳۹ فاطر، ۷ حدید، ۳۳ نور، ۶۰ اسراء، ۱۲ نوح، ۵۵ مؤمنون و ۹۴ انعام، مالک مطلق را خداوند و انسان را خلیفه او می داند.

با این برداشت از انسان است که می گوید: «مشروطیت و دموکراسی و سوسیالیسم، همه این‌ها، به معنای درست و حقیقی خود، گام‌هایی پی‌درپی است که به نظر نهایی [اسلام] نزدیک می‌نماید.» و با همین برداشت از اسلام و قرآن است که در اوایل انقلاب تأکید می‌کند که غیرمسلمانان را آزار ندهند. آقای کروبی می‌گوید: «طالقانی در زندان، با اخلاق حسنه، مبلغ اسلام بود.» و آقای محمدعلی عمومی، افسر خوب توده که عمر طولانی را در زندان گذرانده است، می‌گوید:

«روحانی خوش‌مشراب و اهل دلی که پس از آزادی خاطرات شیرینی برجای گذاشت.» و آقای جوانشیر، متفکر حزب توده، درباره طالقانی چنین قضاوت می‌کند: «در سرتاسر نوشته‌های او کلمه‌ای توهین‌آمیز نسبت به مارکس و مارکسیست‌ها نمی‌توان یافت. برعکس، او در برابر نبوغ مارکس و علاقه آتشین او برای خدمت به زحمتکشان احساس احترام می‌کند. آنجا هم که مخالفتی دارد، در بحث و گفت‌وگو را باز می‌گذارد.»

طالقانی دارای عرفان عملی است. او، همچون عرفای بزرگ ما [شمس تبریزی، مولانا، شیخ حسن خرقانی و بایزید بسطامی...] برداشتی توحیدی به انسان از ادیان دارد. او باروحیه عرفانی و دردمندی اجتماعی، از قرآن این برداشت را دارد. او معتقد است که هر انسانی، با هر اعتقادی، قدرت شناخت و عمل به حقایق هستی را دارد. هر چند در دیدگاه او اسلام، دین کامل است. با این اعتقادات که خطاب به مبارزان می‌گوید:

«شما جوانان هر مسلکی دارید، فطرتتان پاک است.»

خلاصه و جمع‌بندی

طالقانی در اقتصاد، معتقد به عدالت اجتماعی و برقراری قسط است در حیطه سیاسی معتقد به آزادی و الگوی پارلمانی-شورایی، است و در رفتار اجتماعی عارفی با تسامح، مدارا و انسان‌مدارانه است. این ویژگی‌های او یک الگوی حکومتی-توسعه‌ای را بیان

سوسیال‌دموکراسی طالقانی (یا مذهبی) با سوسیال‌دموکراسی غربی و عرفی جهان متفاوت است. در سوسیال‌دموکراسی طالقانی، عاملی به نام دین وجود دارد که آن را از سوسیال‌دموکراسی رایج جهانی، تفکیک می‌کند

می‌کند که به شکلی منسجم توسط دکتر شریعتی هم، تحت عنوان «عرفان-عدالت-آزادی» بیان شده است. این الگو را با تأکید بر تفکیک آن با سوسیال‌دموکراسی غربی می‌توان «سوسیال-دموکراسی-مذهبی» یا «سوسیال-دموکراسی-اسلامی» نامید. باید اذعان کرد که در ۳۰ سال گذشته به این ویژگی‌های ترکیبی طالقانی توجه نشده است.

منابع:

۱. سید محمود طالقانی، اسلام و مالکیت، شرکت سهامی انتشار ۱۳۴۴.
۲. سید محمود طالقانی، تبیین رسالت برای قیام به قسط، مجموعه ۶ سخنرانی در ماه‌های آذر و دی‌ماه ۱۳۵۷، بنیاد فرهنگی آیت‌الله طالقانی، تیرماه ۱۳۶۰.
۳. سید محمود طالقانی، وحدت و آزادی مجموعه سخنرانی، گردآوری و تنظیم محمد بسته نگار-سید محمد مهدی جعفری، بنیاد فرهنگی آیت‌الله طالقانی و شرکت انتشار، مهر ۱۳۶۱.
۴. سید محمود طالقانی، پرتوی از قرآن، مجموعه ۶ جلدی، شرکت انتشار، دی‌ماه ۱۳۵۰.
۵. حقوق بشر در جهان امروز، جمعی از نویسندگان، شرکت سهامی انتشار، چاپ اول، ۱۳۸۳.
۶. پیک آفتاب، پژوهشی در کارنامه زندگی و فکری آیت‌الله سید محمود طالقانی، محمد اسفندیاری صحیفه خرد، چاپ اول، ۱۳۸۳.
۷. تنبیه‌الامه و تنزیه‌الملله، مقدمه طالقانی، چاپ هفتم، شرکت انتشار، ۱۳۶۰.
۸. فهم قدرت، نوام چامسکی، تهیه و تنظیم پیتیر میشل-جان شوفل، دکتر احمد عظیمی بلوریان، رسا، ۱۳۸۲.
۹. کشتن امید، مداخلات ارتش آمریکا و سیا پس از جنگ جهانی دوم، ویلیام بلوم، ترجمه: منوچهر بیگدلی خمسه، انتشارات اطلاعات،

۱۳۸۶.

۱۰. اعترافات یک جنایتکار اقتصادی، جان پرکینز، میرمحمد نبوی و خلیل شهابی، نشر اختران، ۱۳۸۵.

۱۱. تراست مغزهای امپراتوری، لورنس ا. چ. شوب و ویلیام مینتر، منصور آسیم و علی رضایی، اطلاعات، ۱۳۶۴.

۱۲. خاطرات میخائیل گورباچف، ترجمه فریدون دولت‌شاهی، انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۸.

پی‌نوشت

* باید به قدرت‌های پنهانی توجه کرد که قادرند نظرات اقتصادی آقای مطهری را در جمهوری اسلامی و در زمان حضور آقای خمینی، چنین سانسور و کتابی که به کمک وزارت ارشاد چاپ شده را خمیر کنند!

۱. کشورهای جهان سوم ۲۳۴۰ میلیارد دلار به کشورهای صنعتی بدهکارند. در فاصله سال‌های ۱۹۸۰ تا ۲۰۰۳، ۱۸۰۰ میلیارد دلار بهره به کشورهای صنعتی پرداخت کرده‌اند. (دویچه‌وله، شرق ۸۳/۱۱/۱۳)

۲. دکتر محمدعلی همایون کاتوزیان در یک پژوهش درباره اقتصاد سیاسی اسلام، جمع‌بندی خود را از پدیده ربا به شرح زیر بیان می‌کند (نه مقاله در جامعه‌شناسی تاریخی ایران- چاپ دوم - نشر مرکز - ۱۳۸۳):

- اسلام رباخواری را در هر زمان و مکان ممنوع ساخته است.

- تحریم ربا ربطی به نرخ دریافت ربا ندارد. - اینکه تحریم ربا فقط در صدر اسلام بوده قانع‌کننده نیست.

- دریافت بهره اگر با نرخ جاری تورم برابر باشد، مجاز است.

- منظور از ربا اجاره‌ای است که بر وام‌های نقدی یا غیرنقدی پرداخت شده برای تأمین غذا و دیگر کالاهای مصرفی (مسکن، وسایل ضروری خانه، اشتغال و غیره)، بسته می‌شود.

- دریافت اجاره از بابت وام‌های اعطاشده برای فعالیت‌های تجاری عادی، مجاز است ولی شامل وام‌های رانتی دولتی نمی‌شود.

۳. از دید طالقانی، ربا، رانت، گران‌فروشی، احتکار، ارتشا، تقلب نمی‌توانند منشأ مالکیت شوند.

۴. دکتر همایون کاتوزیان در پژوهش خود مالکیت خصوصی را با دو چهره معرفی می‌کند: - چهره نهادی یا تجربی که از نظر اسلام مجاز است.

- چهره زیرساختی یا کارکردی که موجب استقلال در مقابل دولت می‌شود. (نظام سرمایه‌داری)

پی‌نوشت

* سخنرانی در دانشکده علوم دانشگاه تهران

آذرماه ۸۷ ❖

طرح‌واره‌ای اجمالی از

طالقانی در گذار تکاملی از مشروطیت به جمهوریت



سید هاشم آقاجری

طالقانی از زمره معدود روحانیونی بود که متفاوت از دو جناح روحانی - طرفدار شاه و سلطنت و مخالف با مصدق و دولت ملی و جناح روحانی بی‌تفاوت و کناره‌گیر از سیاست و مبارزه - در جناح سوم روحانیت طرفدار دکتر مصدق و نهضت - دولت ملی قرار گرفت.

و قوه مجریه منتخب پارلمان و پاسخگو در برابر ملت و مجلس؛ تفکیک قوا و استقلال قوه قضائیه از نهاد سلطنت و قوای دیگر؛ مطبوعات؛ احزاب و نهادهای مدنی و مردم‌نهاد آزاد و مستقل.

بازگشت طالقانی به تهران در سال ۱۸-۱۳۱۷ ش و آغاز طرح و برنامه‌ای نوآورانه و بدعت‌آمیز با معیارهای متداول حوزه‌های سنتی روحانی و مذهبی؛ یعنی طرح بازگشت به قرآن و تفسیر زنده آن برای مردم، شروع دوران تازه‌ای در زندگی عملی و نظری طالقانی بود که سقوط دیکتاتوری سلطنتی رضاشاه در شهریور ۱۳۲۰ با حمله متفقین به ایران، آن را وارد مرحله جدیدی کرد؛ ورود به متن جنبش‌های سیاسی دهه ۱۳۲۰، که فضای نسبتاً باز ناشی از سقوط استبداد آن را ممکن ساخته بود.

دوران دیکتاتوری سیاه بیست‌ساله موجب گسست و انقطاع بین نسل پس از شهریور ۲۰ و تجربه انقلاب مشروطیت شده بود، اما برآمدن نهضت ضد استعماری-استبدادی دهه ۱۳۲۰ و اوج آن در نهضت ملی ۳۲-۳۰ به رهبری دکتر مصدق، نسلی جدید را به آرمان‌های مشروطیت پیوند زد و نهضت ملی

زندگی طالقانی در بازه زمانی انقلاب مشروطیت تا انقلاب اسلامی، از یک سو آینه ایران بین دو انقلاب است و از سوی دیگر بازفهم نمونه‌وار گذار تکاملی یک اندیشه است، تکاملی از مشروطیت و مشروطه‌خواهی تا جمهوریت و جمهوری‌خواهی. تکامل نظر و عمل از زندگی و زمانه و فرآیند تحول و منحنی‌صیوروت ذهن و عین سه نسل بین دو انقلاب را می‌توان در طالقانی به نظاره نشست: نسل مشروطیت؛ نسل نهضت ملی؛ و نسل انقلاب اسلامی.

او که زاده دوره مشروطه دوم بود (۱۲۸۹ ش) کودکی و نوجوانی‌اش را در فاصله مشروطیت تا کودتای سوم اسفند ۱۲۹۹ سپری کرد. دو سال پیش از تولدش، پس از آنکه محمدعلی شاه و متحدان سیاسی و روحانی‌اش با حمایت روسیه و به فرماندهی نیروی قزاق و لیاخوف روسی، مجلس شورای ملی را به توپ بست و با کودتای سلطنتی - روسی، استبداد صغیر را به‌رغم مشروطیت حاکم کرده بود، آیت‌الله میرزا محمدحسین نائینی، در دفاع ثوریک از مشروطیت، در برابر روحانیت مشروطه‌خواه و ضد مشروطه به رهبری شیخ فضل‌الله نوری، کتاب تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله را تألیف و منتشر کرد (۱۳۲۷/۱۲۸۷ ق). دوران تحصیل طالقانی در قم و به‌ویژه نجف، او را از طریق استادانش، مراجعی همچون آیت‌الله محمدحسین غروی کمپانی و آیت‌الله سید ابوالحسن اصفهانی که شاگردان آخوند ملامحمدکاظم خراسانی رهبر فکری و مذهبی جنبش مشروطیت بودند، به آخوند خراسانی و مشروطه پیوند زد. از زمان کودتای سوم اسفند ۱۲۹۹ که طالقانی ده ساله بود تا برآمدن مضمون کودتای سلطنتی - انگلیسی رضاخانی در پوشش انقراض سلطنت قاجاری و تأسی سلطنت پهلوی (۱۳۰۴ ش) و در طول دیکتاتوری سلطنتی نظامی رضاشاهی تا شهریور ۱۳۲۰، زندگی و اندیشه طالقانی را با تجربه زیسته‌ای درآمیخت که شاهد به‌انحراف کشیده‌شدن پروژه‌پروژه مشروطیت و سلطه نهاد سلطنت مطلقه بر آرمان‌ها و نهادهای مشروطگی بود. مشروطه‌ای که عناصر سازنده و معنابخش آن عبارت بود از: حقوق ملت و حاکمیت ملی؛ حریت (آزادی) و مساوات (برابری)؛ حکومت قانون؛ انتخابات آزاد و پارلمان دموکراتیک و نماینده مردم؛ دولت

را به‌عنوان مرحله تکاملی نهضت مشروطه، در دولت آزادی‌خواه، ضد استعمار و ضد استبدادی مصدق نهادمند ساخت. طالقانی که در دهه ۲۰ افزون بر فعالیت‌های فکری - مذهبی بسط و ترویج آموزه‌های قرآن و نهج‌البلاغه در تجربه سیاست مبارزاتی ملی و ضد استعماری نیز درگیر شده بود. از زمره معدود روحانیونی بود که متفاوت از دو جناح روحانی - طرفدار شاه و سلطنت و مخالف با مصدق و دولت ملی و جناح روحانی بی‌تفاوت و کناره‌گیر از سیاست و مبارزه - در جناح سوم روحانیت طرفدار دکتر مصدق و نهضت - دولت ملی قرار گرفت. تجربه کودتای سلطنتی - انگلیسی - امریکایی ۲۸ مرداد ۳۲، یک بار دیگر تناقض‌های درونی سلطنتی مشروطه را آشکار ساخت. کودتای شاه و نهاد غیرانتصابی غیرپاسخگو و مادام‌العمر سلطنت علیه مردم و نمایندگان آن‌ها در دولت و مجلس‌های منتخب و ملی، سومین باز نمود آن تناقض‌ها و تکرار کودتاهای اول و دوم محمدعلی شاه و رضا شاهی^۱ بود. کودتای ۲۸ مرداد تنها کودتا علیه دولت قانونی و مردمی دکتر مصدق نبود، بلکه کودتا ضد مشروطیتی بود که دوباره برآمده سلطنت به‌رغم دست‌اندازی‌ها و تجاوزهای متعددش به اصول و روح قانون اساسی مشروطیت بود. از تأسیس سلطنت پهلوی تا آن روز، اکنون رسماً و علناً تحت حمایت دولت - دولت‌های امپریالیستی - علیه تمامیت قانون اساسی و مشروطیت قیام کرده بود و نام آن را قیام ملی گذاشته بود. شاه که طبق قانون اساسی مشروطه مقامی فاقد قدرت و در نتیجه فاقد مسئولیت بود و می‌بایست نقش نماد وحدت ملی را ایفا کند و اداره کشور را به دست مردم و منتخبان آنان در مجلس و دولت بسپرد در نقش قدرتی ظاهر شد که همه مقدرات کشور را با اتکا به حامیان خارجی‌اش تعیین می‌کرد. بدون اینکه کمترین مسئولیتی داشته و پاسخگوی هیچ مرجع و نهادهی باشد.

حضور و شرکت طالقانی در نهضت مقاومت ملی در واکنش به کودتای ۲۸ مرداد و ادامه مبارزه از منظر سرمشق مشروطیت و مشروطه‌خواهی که در تجدید چاپ کتاب تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله^۲ همراه با مقدمه و زیرنویس‌های او در سال ۱۳۳۴ تبلور یافت، ادامه تکاملی اندیشه و عمل مشروطه‌خواهان طالقانی را در ۴۵ سالگی‌اش

طالقانی آنک پس از چهل سال مبارزه و تجربه مداوم در فراز و فرود جنبش‌ها و انقلاب‌های مشروطه‌طلبانه، ملی و جمهوری خواهانه و با عمری شصت و هفتاد ساله به نظریه و الگوی دموکراسی شورایی رسیده بود

چند قسمت استثناناشده چیزی جز اصول مربوط به ساختار سلطنتی نبود و از سوی دیگر تکامل طرح و سرمشق مشروطیت را در گذار به جمهوریت آن هم بر پایه یک نظام شورایی می‌دید. طرح پیشنهادی او در باب نظام شورایی و انتخابی از پایین به بالا که در دو ماهه نخست پس از پیروزی انقلاب در جراید منتشر شد،^۵ گاهی در سمت و سوی نه تنها گذار به یک جمهوریت، بلکه در جهت نوعی جمهوریت شورایی بود.

طالقانی آنک پس از چهل سال مبارزه و تجربه مداوم در فراز و فرود جنبش‌ها و انقلاب‌های مشروطه‌طلبانه، ملی و جمهوری خواهانه و با عمری هفتاد ساله به نظریه و الگوی دموکراسی شورایی رسیده بود. در گذشت ناپهنگام او در ۶۹ سالگی در ۱۹ شهریور ۱۳۵۸ امکان پروازندن و پیش‌برد طرح جمهوری و دموکراسی شورایی و تجربه پارادوکس‌های جدیدی که در نظام منعقد تازه انکشاف یافت را به او نداد. لحظه تاریخی انقلاب مشروطیت، نهضت ملی و انقلاب اسلامی، لحظه تاریخی ایران و در سده بستیم و هم‌زمان سه لحظه زندگی طالقانی در فرآیند تحول و تکامل اندیشه و عمل اوست. قرائت و تحلیل متنی (Textual) و بافتی (Conltextual) آثار او در فاصله بین نوشته‌ها و کنش - گفتارهای آغازین و پایانی وی، به روشنی صیوریت گذار - و تکامل نظری و عملی او را از مشروطیت به جمهوریت بر ما نمایان می‌سازد.

پی‌نوشت

- هرچند کودتای انگلیس سوم اسفند، ظاهراً کودتایی ضد سلطنتی بود، اما مضمون تاریخی آن در کودتای ضد مشروطیت چند سال بعد در استقرار سلطنت مطلقه رضاشاهی باز نمود واقعی یافت.
- شیخ محمدحسین نائینی، تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله به ضمیمه مقدمه و پاصحفه و توضیحات به قلم سید محمود طالقانی ۱۳۳۴.
- سید محمد طالقانی، «تمرکز و عدم تمرکز مرجعیت و فتوی»، در کتاب، بحثی درباره مرجعیت و روحانیت نوشته جمعی از دانشمندان، شرکت سهامی انتشار ۱۳۴۱.
- خطبه‌های نماز عید فطر در دانشگاه تهران دوم شهریور ۱۳۵۸، نگاه کنید (از آزادی تا شهادت) انتشارات ابودر ۱۳۵۸، ص ۲۹۵.
- روزنامه اطلاعات ۲۰ اردیبهشت ۱۳۵۸، همچنین نگاه کنید به مأخذ پیشین ص ۱۶۷ - ۱۶۴.

بازنمایی می‌کند. باز نشر این کتاب صرفاً تجدید چاپ یک اثر نبود، بلکه نشر و تأکید بر یک الگو و پارادایم نظری-سیاسی بود. با بررسی و تحلیل متن و حواشی کتاب، مبانی چارچوب درون‌مایه و سمت‌گیری تفکر طالقانی را در آن زمان خواهیم شناخت. حضور در جبهه ملی دوم و سپس تأسیس نهضت آزادی ایران با همکاری مهندس مهدی بازرگان و دکتر یدالله سحابی، وجه پراتیک این وجهه تئوریک را نیز نشان می‌دهد.

در گذشت آیت‌الله بروجردی، مرجع مقتدر مذهبی و طرح مباحث جدید ناشی از خلأ مرجعیت فراگیر و متمرکز، در باب اجتهاد و مرجعیت، فرصت تازه‌ای به وجود آورد تا در سال ۱۳۴۱ یکی دیگر از ابعاد اندیشه طالقانی که در تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله، وجه سیاسی یافته بود، دلالت‌های خود در عرصه اجتهادی و مرجعیت مذهبی را نیز آشکار سازد. نظریه شورای فتوایی طالقانی در مقاله «تمرکز و عدم تمرکز مرجعیت و فتوا»، وجه نظر شورایی او را برمی‌نمایاند.^۳

بسته شدن فضای نسبتاً باز سیاسی ناشی از رقابت بین امپریالیستی آمریکایی انگلیسی و جمع شدن بساط اصلاح‌طلبی میانه‌رو درون سیستمی به نمایندگی دکتر امینی، آغازگر مرحله تازه‌ای در فرآیند دیکتاتوری فزاینده شخصی و وابسته محمدرضا شاه بود که تا برآمدن موج انقلابی سال ۱۳۵۷ و انقراض رژیم سلطنتی در ایران ادامه پیدا کرد. در این مرحله دوران جدیدی نیز نه تنها در عمل و نظر طالقانی، بلکه در استراتژی مبارزاتی نیروهای ضد استبدادی، ضد استعماری و ضد استثمار فرارسید. دستگیری محکومیت و حبس سران نهضت آزادی ایران از جمله طالقانی، سرکوب قیام مردم در ۱۵ خرداد ۱۳۴۲، به بن‌بست رسیدن مشی مبارزات سیاسی پارلمان‌تارستی و حزبی و تکاپوهای آزادیخواهانه ذیل سرمشق مشروطیت، استنتاجی تاریخی و نظری را در دستور کار جامعه ایران و پیش‌تازان تئوریک و پراتیک آن در نیمه دوم دهه ۱۳۴۰ و دهه ۱۳۵۰ قرارداد. گذار از پارادایم مشروطیت و مشروطه‌خواهی به پارادایم جمهوریت و جمهوری‌خواهی در مبارزه ملی و مذهبی ضد استبدادی، ضد استعماری و ضد استثمار، حاصل تناقض‌های رفع‌ناشدنی درونی الگوی با ساختار دوگانه مشروطیت بود، گذاری که عمل و نظر طالقانی یکی

از بازنمایی‌های نوعی و تپییک آن است. آنک طالقانی مشروطه‌خواه با حفظ اصول اساسی مشروطیت و برای رها کردن آن از بن‌بست و پارادوکسی دو نهاد بالای-پایینی، غیرانتخابی-غیرپاسخگو و انتخابی - پاسخگو جمهوری خواه می‌شود. تجربه مستمر و مکرر تاریخی آنکه مدلل ساخته بود که اصول اساسی مشروطیت که چیزی جز حقوق مردم، حق حاکمیت ملی، آزادی برابری و البته استقلال و پیشرفت نبود؛ دیگر ذیل سرمشق مشروطیت و با حفظ نهاد فراقانونی سلطنت محقق نیست. تکاپوی نظر و عمل آزادی محور طالقانی در فرآیند انقلاب ضد سلطنتی ۵۷ و طی یک سال پس از پیروزی انقلاب و در جریان تأسیس نظام جدید و بازنوشت قانون اساسی نوین در مجلس خبرگان، {مؤسسان} اوج تکامل خود را در تزیهای او در باب نوع جمهوری و دموکراسی شورایی متبلور می‌سازد. طالقانی همچون نائینی که رژیم استبدادی یا به تعبیر او حکومت تمثیلی را ضد توحید و خداپرستی می‌دید، بر بنیاد اصلی اساسی توحید، آزادی و برابری را در مناسبات انسانی و سیاسی استنتاج می‌کرد و شورا را به‌عنوان اصل و ساز و کار تصمیم‌گیری جمعی از درون جهان‌بینی توحیدی و قرآنی و سنت و سیره نبوی و علوی استخراج می‌کرد. در ماه‌های منتهی به پیروزی انقلاب در ۲۲ بهمن ۵۷ و در سال ۵۸ و آخرین ماه‌های زندگی این جهانی‌اش، از یک‌سو بر ضرورت حفظ و تداوم مضمون مترقی پروژه مشروطیت تکیه می‌کرد و می‌گفت: مگر ما در مشروطیت هفتاد و خورده‌ای سال قبل، قانون اساسی ننوشتیم. چقدر مترقی {بود}، غیر از چند قسمت {اش}.^۴

طالقانی؛ قرآن و حکومت

مقدمه

آیت‌الله سید محمود طالقانی (۱۲۸۹-۱۳۵۸ ش) بی‌گمان از تأثیرگذارترین رهبران مذهبی-سیاسی در ایران معاصر است. بسیاری از جوانان و فعالان سیاسی در سال‌های ۱۳۲۰-۱۳۵۸، او را نماد اسلام سیاسی، مبارزه و انقلاب می‌دانستند. چهره‌ای جذاب که ترکیبی از روحانیت، معنویت، اخلاق، مبارزه و هنر سازمان‌دهی بود؛ نواندیش دینی که از اسلام و دموکراسی صحبت می‌کرد و هم‌زمان از فعالان سیاسی در میدان عمل و تشکیلات سازمانی بود. درباره عمل سیاسی او آنان که آشنا ترند باید سخن بگویند. در این نوشته کوتاه، صرفاً به نواندیشی دینی طالقانی و دیدگاه او درباره «دین و حکومت» اشاره می‌کنیم.

طالقانی را می‌توان در رده و امتداد برجسته‌ترین «قرآن‌گرایان» معاصر شیعه قرار داد. همو تلاش کرده است در عین حال که قرآن را به عرصه زندگی و عمل سیاسی برمی‌گرداند، عمل سیاسی را نیز به قرآن ارجاع دهد و با مرجعیت این کتاب آسمانی تفسیر و توضیح دهد. به همین دلیل نیز، دریافت طالقانی از رابطه قرآن و سیاست پنجره‌ای است که ما را به دنیای ذهن و عمل این اندیشمند مذهبی-سیاسی رهنمون می‌شود.

الف. معرفت‌شناسی طالقانی

طالقانی اندیشمندی مذهبی-سیاسی است. او در مرز بین دیانت و سیاست ایستاده است؛ نگاهی دینی به سیاست و تفسیری سیاسی از دین دارد. این وضعیت خاص او نیست، بلکه گفتمانی رایج در ایران معاصر است که در مجموع به راه میانه یا راه سوم مشهور است. متفکرانی از سید جمال‌الدین اسدآبادی (۱۲۱۷-۱۲۷۵ ش) تا سید محمود طالقانی (۱۲۸۹-۱۳۵۸ ش)، تاکنون، فهرست بلندی از مفسران و حامیان این گفتمان را تشکیل می‌دهند.

ماهیت راه سوم، اصلاح دین و سیاست، این دوگانه دوقلو و هم‌سرنوشت، حداقل در جهان اسلام است؛ اما نقطه عزیمت‌ها تفاوت دارند؛ نگاه از دین به سیاست یا برعکس؛ به عبارت دیگر؛ این نکته که اصلاح دین مقدمه‌ای ضروری بر اصلاح سیاست است یا اصلاح سیاست را چونان درآمدی بر اصلاح دین



داوود فیروزی

طالقانی را می‌توان در رده و امتداد برجسته‌ترین «قرآن‌گرایان» معاصر شیعه قرار داد. همو تلاش کرده است در عین حال که قرآن را به عرصه زندگی و عمل سیاسی برمی‌گرداند، عمل سیاسی را نیز به قرآن ارجاع دهد

باید دید، دو نگاه متفاوتی است که اولویت، استراتژی و تاکتیک‌های رهبران راه سوم را از هم جدا و متمایز می‌کند.

شاید گفته شود که طرح پرسش بالا اهمیت عملی ندارد، زیرا هر متفکری همچون طالقانی، هم‌زمان به اصلاح دین و سیاست اقدام کرده‌اند؛ اما واقعیت این است که رهبران راه سوم راه‌حل سیاسی خود را از درون دین می‌جستند و به همین دلیل هم با دو مسئله مهم مواجه بودند: ۱. با چه روشی و چگونه می‌توان به نظر دین در سیاست و حکومت دست یافت؟ و ۲. تصویر دین از نوع، سازمان و غایت حکومت چیست؟ پاسخ به این دو پرسش که پاسخی معرفتی است، دغدغه دائم طالقانی و دیگر رهبران راه سوم بوده است. در زیر، پاسخ طالقانی به این دو پرسش را جست‌وجو می‌کنیم.

۱. دین‌شناسی طالقانی؛ تحلیل وضعیت

طالقانی پیش‌فرض مهمی دارد. وی بر این باور است که راه درست زندگی و لاجرم زندگی سیاسی را نه از علم و عقل مستقل، بلکه باید از دین جست و در این جست‌وجو هم او به قرآن به‌مثابه سرچشمه اصلی گزاره‌ها و احکام دین نظر دارد. وی درباره محدودیت‌های علم

در اداره انسان و جوامع انسانی می‌نویسد: «برخی از ساده‌لوحان هنوز چشم به پیشرفت‌های علمی دارند به امید اینکه علم می‌تواند همه مشکلات و پیچیدگی‌های انسان و اجتماع را باز نماید و حق و عدل حقیقی را بنمایاند و بشر را در برابر آن ملزم و مسئول گرداند. این گونه امید و خوش‌باوری که برای علم‌پرستان از آغاز تحولات علمی و صنعتی غرب و روی تافتن از آیین‌های خدایی، آرامش‌بخش بود، اکنون و پس از تجربه‌های ملموس جز برای مقلدین چشم‌پسته امیدانگیز نمی‌باشد... هدایت به حق و تبیین اصول ثابت و توحید فکری و اجتماعی را رسالت پیمبران انجام می‌دهد که از مبدأ برتری درمی‌یابد و در فطرت‌ها و عقول پاک از عوامل و انگیزه‌های پست و غرورها نفوذ می‌یابد و موجب التزاماتی در درون اندیشه و خلوتگاه زندگی تا بیرون اجتماع می‌شود و اختلافات را از میان می‌برد یا تحت‌الشعاع هدایت فکری و تشریحی می‌گرداند.»^۱

طالقانی همین دیدگاه را درباره فلسفه‌های اجتماعی-سیاسی نیز دارد و بر این باور است که این‌گونه از معارف بشری بی‌آنکه منشأ هدایت انسان به زندگی درست باشند، بشر را از هدایت قرآن نیز محروم کرده‌اند:

«اضطراب‌ها و شکوک و بداندیشی‌ها منشأش قرآن نیست، بلکه منشأش علل نفسانی و انحراف‌های فکری و کوتاهی از واقع‌بینی و عوامل سیاسی و اجتماعی است، ذهن‌های محدود بشری در اثر مقدمات غلط علمی یا تلقین‌ها و تقلیدها محدودتر می‌گردد و جز آرا و عقایدی که نتیجه این علل است و مانند پرده غلیظی فکر را فرامی‌گیرد باور نمی‌نماید یا به نظر شک و تردید می‌نگرد.

هنگامی که پس از قرن اول [هجری] فلسفه یونان در میان مسلمانان رواج یافت و آرا و نظرهای آن درباره مسائل الهی و معاد و خلقت و چگونگی زمین و آسمان از اصول مسلمه گردید، کسانی که بعضی از آیات قرآن را با آن آرا منطبق نیافتند دچار اضطراب عقیده و شک شدند. بسیاری از علما و فلاسفه اسلامی برای حفظ عقاید مسلمانان به تأویل و تطبیق آیات پرداختند تا آنکه در اثر پیدایش اصول علمی دیگر اساس آن فلسفه واژگون گردید و آن نظریات و تخیلات چون ابر موسمی

برای طالقانی، علم و فلسفه، هر چند آگاهی بخشی‌های مهمی دارند، اما توان هدایت بشر را ندارند و «هدایت دین است که عقل فطری را مستقیم می‌دارد و در روابط عمومی و هر جانب زندگی، آثار خیر و شر را می‌نمایاند

چنین دیدگاهی که حاکی از نگاه سنتی طالقانی به حکومت و شریعت است، جایی برای قانون موضوعه و دولت مدرن در ذهن این اندیشمند مصلح و مبارز نمی‌گذارد. مطابق این دیدگاه، وظیفه مردم و دولت، تدارک سازوکار اجرای شریعت است و نه قانون‌گذاری. طالقانی این مکانیسم را در «شوراگرایی» و اداره شورایی جامعه می‌بیند. وی به اقتضای تفکر سنتی مسلمانان، اجرای شریعت و ابتدای دولت بر احکام شرعی را برای تنظیم زندگی مسلمانی در عصر جدید کافی می‌داند و به همین دلیل هم به تأکید می‌گوید: «از نظر عالی اسلامی حکومت از آن شریعت الهی است که مظهر اراده و حاکمیت خداوند می‌باشد: «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» و امام و خلیفه اسلامی مسئولیت و نظارت بر اجرا دارد.»^۶

روشن است که چنین دریافت از رابطه دولت و شریعت، با اندیشه دولت مدرن و نظریه محقق نائینی و دیگران درباره شریعت و قانون موضوعه فاصله بسیاری دارد. نویسنده تنبیه‌الامه، ضمن آنکه بخش بزرگی از امر سیاسی را خارج از شریعت به معنای خاص کلمه قرار داده و عمده حکومت مدرن را ذیل حقوق عمومی و بنابراین، قراردادی در امور مشترک نوعیه می‌داند، از هنر همزیستی سیاست و شریعت سخن می‌گوید. رهبران دینی مشروطه، مشروعیت قانون موضوعه، و هر تصمیم سیاسی را نه در مطابقت با شریعت، بلکه مشروط به عدم مغایرت با شرع می‌دانستند. سید حسن مدرس (۱۲۸۷ - ۱۳۵۷ق.) در مجلس مشروطه اعلام می‌کند که: «دیانت ما عین سیاست ماست، سیاست ما عین دیانت ما...»^۷، لیکن، همو و دیگر مجتهدان عصر مشروطه اصلی را به عنوان اصل دوم متمم قانون اساسی مشروطه تصویب

متلاشی گردید و آیات حکیمانه قرآن با بلاغت مخصوصش مانند ساختمان محکم جهان ثبات خود را نشان داد، امروز هم شک و تردید و کوتاه‌اندیشی از مردمی است که شیفته و خودباخته نظریات علمی یا نظامات اجتماعی روزند ولی به‌زودی که کوتاهی یا اشتباه این مطالب در اثر پیدایش نظرهای کامل‌تر و عالی‌تر آشکارا گردید خوب خواهند درک کرد که قرآن از افق اعلائی اعلام می‌دارد: «لَا رَيْبَ فِيهِ»^۲.

طالقانی درک خاصی از علم و فلسفه دارد. به نظر او:

«هر چه علم و صنعت و کشف و اختراع راه‌های نفوذ در اعماق طبیعت و هوا و دریا و کرات و ذرات را باز کرده، راه انسان را به درون خود بسته است.» فلسفه‌ها و مکاتب اجتماعی نیز البته محدودند و توان‌رهایی بخشی ندارند؛ «فلسفه‌ها و مکتب‌های رنگارنگ و متضاد با هم اندیشمندان را گیج و سردرگم کرده، با وجود قوانین حقوقی و تبصره‌ها و موادی که در کتاب‌ها متراکم و بار گرانی بر دوش دولت‌ها و مجریان شده است، جرائم و جنایات روزافزون است.»^۳

برای طالقانی، علم و فلسفه، هر چند آگاهی بخشی‌های مهمی دارند، اما توان هدایت بشر را ندارند و «هدایت دین است که عقل فطری را مستقیم می‌دارد و در روابط عمومی و هر جانب زندگی، آثار خیر و شر را می‌نمایاند: «فَأَقْمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا»^۴.

بخشی از ادبیات پرتوی از قرآن، چنین می‌نماید که طالقانی، نظریه «دو کتاب؛ طبیعت و شریعت» و تقارن این دو را می‌پذیرد؛ اما به لحاظ تشکیک در اعتبار فلسفه و واقع‌نمایی علم، این دو ابزار معرفتی را برای تفسیر شریعت کافی نمی‌داند. برعکس، کتاب شریعت را معیاری برای کتاب طبیعت و اعتبارسنجی علم و فلسفه، به ویژه در حوزه نظامات انسانی - اجتماعی قرار می‌دهد. وی می‌نویسد:

«نظام شریعت صورتی از نظام خلقت است و هر دو از یک مبدأ ناشی شده. قدرت استوار دارنده کوه بر زمین و پیوست زمین به جهان بزرگ، همان است که قوانین را فرستاده و نگهداری و اجرای آن را به اختیار بشر مختار واگذار کرده. اگر سستی و خللی در نظام خلقت یا شریعت پیش آید نه کوه بر زمین و سنگ بالای سنگ قرار می‌گیرد نه نظام اجتماعی برپا می‌ماند.»^۵

کردند که مشروعیت قوانین مجلس و احکام دولت را نه بر مبنای موافقت با شریعت که بر معیار «عدم مغایرت با احکام شریعت» می‌سنجد. در اصل دوم متمم قانون اساسی مشروطه (۱۴ ذی‌القعدة ۱۳۲۴ ق) آمده است: «مجلس مقدس شورای ... باید در هیچ عصری از اعصار، مواد قانونیه آن مخالفتی با قواعد مقدسه اسلام و قوانین موضوعه حضرت خیرالانام - صلی‌الله علیه و آله - نداشته باشد و معین است که تشخیص قوانین موضوعه با قواعد اسلامیه بر عهده علمای اعلام - ادام‌الله برکات وجودهم - بوده و هست.»

نماینده‌ای در مجلس ششم بر «ضرورت انطباق قوانین مجلس با موازین شرعیه» تأکید کرد.^۸ مدرس که در این دوره نماینده مجلس بود و رسماً شأن نظارتی نداشت، همچنان بر موضع اصولی رهبران دینی مشروطه در ضرورت عدم مخالفت قانون با شرع و نه مطابقت با شریعت، اصرار نمود. وی گفت:

«گرچه بنده نمی‌خواهم در یک مطالبی که نظری است در اینجا صحبت داشته بشود ولیکن مجبوریم چه کنیم به عقیده بنده دو جمله است که خیلی بزرگ است و عظمتش را نمی‌توانم عرض کنم یکی اینکه گفته شود مطلبی موافق شرع اسلام است یا گفته شود مخالف شرع اسلام است (نمایندگان - صحیح است) این دو مطلب عظیم است.»^۹

به هر صورت، آیت‌الله طالقانی شریعت را در کانون حکومت مطلوب خود می‌نشانند. وی با تأمل در مفردات آیه ۲۱۳ سوره بقره^{۱۰} می‌نویسد: «و فرو فرستاد کتاب را بحق یا کتاب بحق را تا میان مردم درباره آنچه اختلاف نموده‌اند حکومت نماید. این حاکمیت مطلق و نهایی آنگاه است که همه عقاید و نظامات و قوانین ناشی از آن‌ها که اختلاف انگیز و ناحق است از میان برداشته شود و حاکمیت از آن احکام و شریعتی گردد که بحق و مظهر اراده خداست.»^{۱۱} طالقانی، با ارجاع به فلسفه نبوت، مراحل تحول فکری و اجتماعی انسان را به پنج دوره تقسیم می‌کند که عبارت‌اند از:

۱. دوره انسان فطری که در اندیشه و صورت اجتماعی یک گونه بودند؛
۲. مرحله بلوغ و ظهور نیروی تخیل و عقل اکتسابی که در اندیشه و بینش جهانی و حدود و حقوق و مرزهای طبقاتی و جغرافیایی اختلاف پدید آمد؛
۳. مرحله‌ای که پیمبران مبعوث شدند تا عقول و اجتماع را با تبیین اصول اعتقادی و

باید بر همه شئون نفسانی و اخلاقی و قضاوت و حکومت حاکم باشد، یکسره از زندگی برکنار شده و در هیچ شأنی دخالت ندارد، دنیای اسلام که با رهبری این کتاب روزی پیشرو و رهبر بود امروز دنباله‌رو شده، کتابی که سند دین و حاکم بر همه امور بوده مانند آثار عتیقه و کتاب ورد، تنها جنبه تقدیس و تبرک یافته و از سر حد زندگی و حیات عمومی برکنار شده و در سرحد عالم اموات و تشریفات آموزش قرار گرفته و آهنگ آن اعلام مرگ است. دنیای خودباخته اختراع و صنعت و دنیای ورشکست شده مسلمان توجه ندارد و باور نمی‌کند که قرآن محلی در حیات دارد، به صراحت و زبان حال هر دو می‌گویند با پیشرفت دانش‌ها و اختراعات حیرت‌انگیز و سیاره‌های کیهان‌خیز، چه نیازی به آیین الهی و قرآن است؟^{۱۴}

عبارت فوق از دیدگاه طالقانی اهمیت بسیاری دارد. وی تقریباً درد و درمان جوامع اسلامی و انسان امروز را شناخته است. به نظر او، درد و بیماری مسلمان امروز و تمام بشریت، دوری از هدایت قرآن و تفسیر قرآن با نظریه‌های علمی و فلسفی بشر ماده‌اندیش است و درمان این وضعیت نیز البته بازگشت به قرآن خواهد بود. به نظر طالقانی، «چون عقول بشری در پرتو

آیت‌الله طالقانی، وضعیت کنونی بشر در عصر حاضر را در مرحله چهارم از مراحل پنج‌گانه خود قرار می‌دهد؛ دوره‌ای که اختلاف در دین است و عقول بشر از پرتو هدایت وحی بیرون افتاده و جهان انسانی از مدار سعادت خارج شده است

مسلمانان و رواج علوم جدلی و پیدایش متخصصین فنی ذهن‌ها محدود و آیات قرآن از ورای عدسی‌های معلومات محیط تجزیه شد و به رنگ همان بلورها درآمد و روی فطرت عامه از انعکاس نور کامل و جامع هدایت قرآن برگشت و هر دسته‌ای به ذوق و سلیقه خود از دریچه آرای مفسرین و کتب تفسیر به قرآن نظر دوختند و هریک از مفسرین در حد معلومات و فن خود قرآن را تفسیر کردند.^{۱۵} به نظر طالقانی، نتیجه و سرانجام این وضعیت، همین است که می‌بینیم: «این کتاب هدایت که چون نیم‌قرن اول اسلام،

مقیاس‌ها از اختلاف برهانند. رسالت پیمبران نیز در دو مرحله انجام یافته: نخست، ابشار و انداز؛ و آنگاه آوردن کتاب و شریعت؛

۴. اختلاف در دین: پس از آنکه رسالت پیمبران در میان توده‌ها، نیروی جاذب و محرکی پدید آورد، دین‌داران و دین‌سازان حرفه‌ای آشکار می‌شوند که کتاب و شریعت را بر طبق امیال و هواهای خود و عامه مردم توجه می‌کنند و آئین توحید کمرنگ می‌شود و به رنگ اوهام و سنن ملی و نژادی درمی‌آید و حاکمیت کتاب و شریعت محدود می‌گردد و زمینه برای بروز و سلطه طاغوت فراهم می‌شود: «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَعْجِبُ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا»؛

۵. خداوند کسانی را که بینش برتری دارند و تجربه مذاهب و مرام‌ها آماده‌شان ساخته، هدایت می‌نماید تا حق را از میان انحراف‌ها و اختلاف‌ها دریابند و طلیعه رشد و توحید دیگران شوند.^{۱۶}

چنین می‌نماید، آیت‌الله طالقانی، وضعیت کنونی بشر در عصر حاضر را در مرحله چهارم از مراحل پنج‌گانه خود قرار می‌دهد؛ دوره‌ای که اختلاف در دین است و عقول بشر از پرتو هدایت وحی بیرون افتاده و جهان انسانی از مدار سعادت خارج شده است؛ «به مقیاس توسعه سرزمین‌های اسلامی و تغییر معیشت



با اشتراک، پیام ابراهیم را همراهی کنید

حق اشتراک سالانه داخل کشور

(یا هزینه پست)

شهرستان ۴۵۰۰۰ تومان

تهران ۴۳۰۰۰ تومان

پی‌ابراهیم

نام و نام خانوادگی

نشانی

تلفن

کد پستی

حساب سیبا شماره ۰۷۰۷۴۴۴۴۷۰۱۰۶۵ بانک ملی به نام مدیر مسئول

تهران، خیابان انقلاب، خیابان سعدی شمالی، خیابان هدایت (شهید برادران قادی)

تلفن: ۷۷۵۳۷۰۲۲

پلاک ۱۴۹ بعد از ظهیرالاسلام

پست الکترونیکی: info.payamebrahim@gmail.com

قرآن در اندیشه طالقانی، دانش مبنا و متن معیار است. همه احکام زندگی بدان ارجاع و از آن می‌جوشد

در جهت هدایت، کم و بیش پذیرای تقلید و عادت و تربیت می‌باشند. به هر صورت این‌گونه هدایت در همه اطوار حیوانات و حوائج آن‌ها نمودار است.

۳. هدایت فطری: این‌گونه هدایت، صورت کامل‌تری از هدایت غریزی و اولین دریچه عقل و اختیار در طرق زندگی است که به روی ذهن انسان باز می‌شود، و همچنین درک مسائل بدیهی و اولی از طریق هدایت فطری است، مانند: مسائل هستی و نیستی و امکان و امتناع و قانون علیت و مقایسات و تشخیص زشت و زیبا و خیر و شر.

۴. هدایت عقلی مستقل و مختار: طریق این‌گونه هدایت، ترتیب دریافت‌های فطری و محسوس و بدیهی برای رسیدن به مسائل نظری می‌باشد. چون ترتیب دریافت‌های اولی و استنتاج از آن‌ها پیوسته در معرض عوامل نفسی و تقلید و آثار محیط واقع می‌شود و ذهن انسان از درک و تصدیق مسائل فطری و عمومی و تشخیص حق و باطل بازمی‌ماند یا منحرف می‌گردد، احتیاج به هدایت برتری، پیش می‌آید تا طریق عقل را روشن نماید.

۵. هدایت وحی و نبوت: این هدایت، تکمیل هدایت‌های سابق و عالی‌ترین مراتب هدایت برای تقویم عقل و استقامت بر صراط مستقیم است. هر یک از این مراتب، انواع و درجاتی دارد که در ظروف تکامل پدیده‌های حیات و چگونگی قوا و جهازات آن‌ها، مقدر گردیده: وَ الَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى.^{۱۸}

طالقانی چنین می‌اندیشد: «نظامات بشری معمولی نمی‌تواند این کابوس وحشت و انحطاط بشری را از میان بردارد» و همچنان، «هیچ توجهی به این نیست که همه دردها و رنج‌ها و بیماری‌ها نتیجه طرز تفکر بشر است و تا آن‌گاه که انقلاب و تحولی در عقل و فکر پیش نیاید همه علاج‌ها سطحی و موقت است و نتیجه انقلاباتی که از فکر و عقل بشر شروع نشود از میان بردن طبقه یا فردی است و جایگزین نمودن فرد و طبقه دیگر و از میان بردن ستمگرانی است و جایگزین کردن ستمگران تازه‌نفسی که با نام‌ها و عناوین دیگری به حقوق خلق بتازند.»^{۱۹}

طالقانی با چنین تحلیلی نتیجه می‌گیرد: «چون ما خود در ضمن این تضادها، بلکه از عوامل آن‌ها هستیم، جز با هدایت قرآن که برتر از زمان و مکان است، نمی‌توانیم چنین حقیقتی را دریابیم.»^{۲۰} اما انسان امروز چگونه می‌تواند خود را در معرض هدایت قرآن قرار

آن را هرگز نمی‌توانند برملا کنند و دسترس عالمان و فیلسوفان قرار دهند؛ به عبارت دیگر، قرآن با محکمت‌های علوم و برهان‌های عقلی-فلسفی تضاد ندارد، اما قرآن کتابی علمی-فلسفی و قابل تقلیل به آن‌ها هم نیست. به همین دلیل، قرآن را فقط با قرآن و تدبیر در مفردات و منظومه آیات آن باید شناخت و آنگاه پاسخ مسائل زندگی، از جمله الگوی حکمرانی را از قرآن به دست آورد. این، اساس روش‌شناسی طالقانی است. این نکته را اندکی بیشتر توضیح می‌دهیم.

ب. روش‌شناسی طالقانی

هرمنوتیک قرآن

منظور از قرآن‌گرایی عطف توجه از اخبار به قرآن، اعتقاد به فهم‌پذیری همگانی قرآن، حذف هرگونه واسطه و تفسیر و تبدیل قرآن به برنامه کامل و جاودانه زندگی و نظام سیاسی است. طالقانی دین را بالاترین نوع هدایت و قرآن را خاتم کتاب‌ها و هدایت‌ها می‌داند. وی از مراتب پنج‌گانه هدایت سخن می‌گوید و می‌نویسد:

«مراتب هدایت همگام با مراتب کمال هر گونه‌ای از موجودات تکمیل می‌شود، که آن را در پنج مرحله مشخص می‌توان بیان کرد:

۱. هدایت طبیعی: این‌گونه هدایت، اعضا و اجزای درونی و بیرونی پیکره گیاه و حیوان را فراگرفته، هسته‌های منفرد و مجتمع حیات (سلول‌های تکی و گروهی) محکوم و مستغرق در این هدایت هستند و هر کدام با هدایت مقدر و مخصوص، خود را در محیط مساعد قرار می‌دهند و تغذیه و تولید و دفاع و جذب و دفع دارند.

۲. هدایت غریزی: در این‌گونه هدایت، که مخصوص حیوانات است، به‌حسب مراتب رشد غریزی، اندک اراده و شعوری مشهود است و

هدایت قرآن از زیر پرده اوهام خلاص شد، سرچشمه‌های معارف و ابتکارات در آن باز می‌شود و قوای فرد و اجتماع با توازن و تعادل پیش می‌رود.»^{۱۵} در زیر، دیدگاه طالقانی در بازگشت به قرآن را دنبال می‌کنیم.

۲. بازگشت به قرآن؛ متن معیار

قرآن در اندیشه طالقانی، دانش مبنا و متن معیار است. همه احکام زندگی بدان ارجاع و از آن می‌جوشد. لیکن، مسئله چندان هم آسان نیست: «نظر در قرآن مانند نظر در منبع فیاض است که هم نظر به آن دشوار است و هم چاره‌ای از نظر به آن نیست، مگر آدمی می‌تواند از نور، چشم پوشود با آنکه دلباخته و خودساخته آن است؟ قرآن نوری است از نور آسمان‌ها و زمین «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ تَوَّابٌ رَحِيمٌ» که بر دلی نورانی تابیده و از آن در صورت الفاظ و لغات و اتابیده، اگر به منبع و حد‌اعلای آن نمی‌توان چشم دوخت، از مرتبه نازله و انعکاسات آن نمی‌توان چشم پوشید.»^{۱۶}

این سخن طالقانی اهمیت استراتژیک دارد؛ از طرفی گریزی از رجوع به قرآن در اندیشه او نیست و از سوی دیگر، مراجعه و نظر به قرآن دشواری‌های خاص خود را دارد. همین جاست که روش‌شناسی طالقانی سر برمی‌آورد. به نظر وی، «قرآن برای هدایت و بهره همه مردم در هر زمان تا روز قیامت می‌باشد، پس اعماق حقایق آن نمی‌تواند در ظرف ذهن مردم یک زمان درآید، اگر چنین باشد تمام می‌شود و پشت سر سیر تکاملی می‌ماند و بهره‌ای برای آیندگان نمی‌ماند. این پیشرفت زمان و علم است که می‌تواند اندک‌اندک از روی بواطن و اسرار قرآن پرده بردارد.»^{۱۷}

نگاه طالقانی به نسبت علم و دین یا علم و قرآن، دقیقاً همان چیزی است که راه میانه و نگاه سوم خوانده می‌شود؛ وی نه شناخت قرآن را به نظریه‌های علمی تقلیل می‌دهد و نه به نام قرآن‌گرایی، فرضیه‌های علمی را به یک‌باره طرد و رد می‌نماید. وی بخش عمده فرضیه‌های علمی را در عین واقع‌نمایی، محکوم به زمان و مکان، و تدریج و تکامل می‌داند، در حالی که قرآن حقیقت کامل، فرازمانی و رها از محدودیت‌های ذهن بشر است؛ بنابراین، علوم و فلسفه‌ها، بی‌آنکه مبنایی برای فهم قرآن باشند، به تدریج برخی و فقط برخی از بواطن و اسرار قرآن را آشکار می‌کنند.

خلاصه روش‌شناسی راه سوم این است که علوم و فلسفه‌ها می‌توانند برخی وجوه قرآن را توضیح دهند، لیکن حقیقت و باطن هدایتی

نامید. یکی از این پیام‌های هدایتی، اصول و الگوی حکمرانی است. در زیر به این مسئله از دیدگاه طالقانی، به اجمال، اشاره می‌کنیم.

ج. الگوی حکومت؛ طرحی ناتمام

سید محمود طالقانی، یکی از صریح‌ترین اشارات خود در باب حکومت را در مقدمه و توضیحات تنبیه‌الامه و تنزیه‌الملله دارد. وی در مقدمه این کتاب (۱۳۳۴ ش) پرسش مهمی را طرح می‌کند و می‌نویسد:

«با هوشیاری اجتماعی و احساس که در عموم پدید آمده، خودی و بیگانه از نظم اجتماعی اسلام پرسش می‌کنند. گاهی جوانان هوشیار مسلمان که خواه‌نخواه با مسلک‌ها و مرام‌ها برمی‌خورند، با تعجب می‌پرسند؛ این دینی که برای هر چیز کوچک و بزرگ قانون و حکم دارد، چگونه امروز از جهت حکومت وظیفه روشنی برای ما بیان ننموده؟ به همین جهت، آن‌ها که در پایه دین سست‌اند، خود را در برابر روش‌های اجتماعی دیگران می‌بازند و راه دشمنی با دین و هواداران آن پیش می‌گیرند؛ و آن دسته از این مردم هوشیار که پایه ایمانی دارند، هر مسلک اجتماعی که خوشایندشان باشد، می‌کوشند تا آن را با اسلام تطبیق دهند و این را خدمت به دین می‌پندارند و این‌طور فکر می‌کنند که اسلام مانند زمین بی‌صاحبی است که هر کس دست یافت، حق دارد نقشه خود را در آن طرح نماید! ولی هنوز به جایی نرسیده دیگری پی‌ریزی می‌کند. در نتیجه، بنایی که قابل سکونت و اطمینان باشد، برپا نمی‌شود.

از این جهت است که نظام اجتماعی اسلام واضح و روشن بیان نشده تا مسلمانان که امروز در معرض امواج مسلک‌ها و مرام‌های اجتماعی و رنگ‌های نو به نوبه نوبت حکومت‌ها قرار گرفته‌اند، میزانی داشته باشند و وظیفه خود را از نظر دینی بدانند و با آن بسنجند که هر مسلک و نظامی چه اندازه با مبانی و اصول دینشان نزدیک یا دور است. تا شاید کم‌کم و قدم‌به‌قدم، با سیر اجتماع به آن مقصد و هدف

نهایی که دین و قرآنشان نشان داده برسند.^{۲۴} دین و «قرآن» مسلمانان، اما چه چیزی را نشان می‌دهد؟ آیا «طرح» روشنی از نظام حکومت - چنان‌که طالقانی انتظار دارد - ارائه شده است؟ یا صرفاً «اصولی» از حکمرانی در قرآن قابل دریافت است؟ ادبیات به جای مانده از طالقانی، پژوهشگران آثارش را به نتیجه روشنی نمی‌رساند. ظاهراً خود آیت‌الله طالقانی هم بین این دو فرضیه در تردید و تردد است.

چهبسا اصطلاحات و دانش‌هایی که برای فهم دین و آیات کتاب حکیم به کار رفته که خود حجابی بر آن شده و تفسیرهایی از قرآن که تفسیر هنر و معلومات مفسر می‌باشد

پنج نکته یا ابزار زیر است:

۱. پی‌جویی از ریشه لغات و درک معانی و مفاهیم عمومی عصر نزول و جداکردن آن از معانی و اصطلاحات حادثه، مانند مفاهیم: ایمان، کفر، نفاق، قلب، محکم، متشابه، تأویل و مانند این‌ها.

۲. دقت در نکته‌های مقصوده و اشارات ملحوظه و مقایسه در اسلوب. با تأمل و تفکر آزاد می‌توان به رموز بلاغت قرآن آشنا شد و این آشنایی اندک‌اندک به صورت ملکه درمی‌آید، چنان‌که عرب ساده با فطرت آزاد و ملکه درک لطایف می‌توانست رموز بلاغت و نفوذ کلام خدا را دریابد.

۳. دانستن خصال نفسانی و قوای درونی و تجزیه مبادی فکری و شهوات، غرایز، عواطف، تحولات اجتماعی، اسرار ترقی و انحطاط امم.

۴. توجه عمومی به محیط جاهلیت عرب و هنگام نزول قرآن و متمثل نمودن بلاغت سرشار، فطرت زنده، فضای باز، آسمان درخشان آن‌ها، محیطی که آیات قرآن دل‌ها را می‌ربود و عقل‌ها را مقهور می‌کرد و آن‌ها را چنان تغییر داد که گویا از نو آفریده شده‌اند.

۵. دانشمندان اهل نظر و محققین، باید کلیات عقلی و فلسفی و معلومات خود را در طریق فهم هدایتی قرآن قرار دهند، نه آنکه قرآن را محدود به دریافته‌های خود گردانند.

۶. در تأویل متشابهات و فهم آیات الاحکام و استنباط فروع باید به احادیثی که از جهت دلالت صریح و از جهت سند استناد آن‌ها به منابع وحی و ائمه طاهرین علیهم السلام، بررسی شده باشد رجوع شود.^{۲۵}

اشارات فوق، مجموعه روش‌شناسی طالقانی در فهم پیام‌های هدایتی قرآن را نشان می‌دهد. اشاراتی که به تسامح می‌توان آن را نوعی هرمنوتیک پدیدارشناختی طالقانی

دهد؟ طالقانی دو روش سلبی و ایجابی را پیشنهاد می‌کند:

۱. رفع حجاب از قرآن

طالقانی بر این باور است که برای کسب هدایت قرآن لازم است که در معرض قرآن و پرتو هدایت آن قرار گرفت. «شرط اول تابش قرآن بر عقول، توجه به حجاب‌ها و سعی در برکنار نمودن آن‌هاست». حجاب‌هایی که مانع از دیدن و شنیدن پرتو و پیام قرآن است. وی این حجاب‌ها را به دو قسم نفسانی و اکتسابی تقسیم کرده است:

- منظور از حجاب نفسانی یا غیراکتسابی، اشاره به حجاب ذهن کسانی است که عقل فطری آن‌ها از جهت عدم تفکر بیدار نگشته و دیدشان در محیط ظواهر زندگی دنیا محدود مانده است. از همین قبیل حجاب‌های نفسانی می‌توان به میراث نفسانی و انحراف‌های ذهنی و خوی‌های پستی چون غرور، تکبر و حسد اشاره کرد.

- معلومات و دانش‌های غرورانگیز اکتسابی نیز حجاب‌هایی است که از تدبیر در آیات و فراگرفتن هدایت قرآن بازمی‌دارد. چه‌بسا اصطلاحات و دانش‌هایی که برای فهم دین و آیات کتاب حکیم به کار رفته که خود حجابی بر آن شده و تفسیرهایی از قرآن که تفسیر هنر و معلومات مفسر می‌باشد. تا آنجا که مفسر خواسته همه آرا و اندیشه‌های خود را مستند به قرآن سازد.^{۲۶}

به نظر طالقانی: «این‌گونه حجاب‌هاست که ذائقه فهم هر حقیقتی را فاسد و از لذت درک آن بازمی‌دارد و طنین آیات حق را وامی‌تاباند و مانع نفوذ آن در ضمیر انسانی می‌شود. چون بیشتر مسلمانان دچار همین‌گونه حجاب‌ها شدند از هدایت و پیروی قرآن محروم گشتند، اگر مسلمانان پیرو هدایت اقوام قرآن‌اند پس چرا پراکنده، ذلت زده، حیرت گرفته، خودباخته شده‌اند و به جای قیام به اقوام بیشتر آنان زمین‌گیر شده یا به خواب رفته‌اند. اگر هم بخواهند برخیزند و به راه افتند کوره راه‌های تقلید از دیگران را پیش می‌گیرند؟! مسلمانان در پیشگاه خداوند از کتاب خدا مسئول‌اند، نه از گفته‌های مفسرین و نه از روایات نارسایی که استناد آن به منابع وحی اثبات نشده.»^{۲۷}

۲. ابزارها و شروط ایجابی فهم قرآن

به نظر طالقانی، آنچه پس از پرواگرفتن از حجاب‌ها، در فهم هدایتی قرآن مؤثر است،

طالقانی با اشاره به نهضت مشروطه، خود به‌درستی اذعان دارد که اندیشه اصلاحی و به‌طور کلی راه سوم در جهان اسلام، در حوزه نفی بیشتر از اثبات‌ها صراحت و روشنی دارد

عادل و عدول مؤمنین است که هم عالم به اصول و فروع دین‌اند و هم خود محکوم ملکه عدالت‌اند و اینجا نوبت به انتخاب مردم می‌رسد، به حسب اوصافی که بیان شده است. از این بیان کوتاه... هدف و مقصد اثباتی دین واضح می‌شود. در جهت مقابل [نفی]، حکومت طاغوت (خودسری و استبداد) است. اساس مبارزه منفی با شرک و خودپرستی همین است. چون مستبد اگر میدان یافت، خود مدعی فرمانفرمایی و خدایی است و اگر بلاواسطه نتوانست مردم را به عبادت و اطاعت بخواند، سنگ و چوب و مجسمه را که خدای بی‌اراده و وسیله انصراف و در وهم نگاه‌داشتن خلق است، جلو راه مردم می‌گذارد. پس اصل و منشأ و مبدأ و علت همه گونه شرک و بت‌پرستی خودپرست‌های مستبد می‌باشند که سنگ و چوب هیچ‌گاه ادعای عبودیت نکرده‌اند.

این دو جهت اثبات و نفی، هدف قیام و جهاد پیمبران و پیروان آن‌ها است. نهضت‌های مسلمانان در برابر ستمکاران و مستبدان روی همین اساس است.^{۲۵}

طالقانی با اشاره به نهضت مشروطه، خود به‌درستی اذعان دارد که اندیشه اصلاحی و به‌طور کلی راه سوم در جهان اسلام، در حوزه نفی بیشتر از اثبات‌ها صراحت و روشنی دارد: «در آغاز مشروطیت قیام علما و مردم مسلمان تنها برای تحدید استیلا و استبداد بوده و به این جهت طرف اثبات برای عموم مبهم بود.»^{۲۶}

حرکت‌های سلبی دو ویژگی عمده دارد و به همین لحاظ هم از اثبات آسان‌تر است: نخست آنکه مبارزه منفی-سلبی از حس و مشاهده مردم برمی‌خیزد و چیزهایی مانند استبداد و طاغوت با فطرت عقلا تنافر آشکار

دیدگاه طالقانی را درباره نسبت دین دو حکومت همانند روش‌شناسی او به دو قسمت سلبی و ایجابی می‌توان تقسیم کرد. دیدگاه سلبی او بسیار روشن است: او می‌داند که اسلام چه چیزی را نفی می‌کند و چه نوع حکمرانی را نامشروع می‌شناسد. لیکن در این باره که نوع حکمرانی مطلوب از دیدگاه وی کدام است، طالقانی توضیح روشن و نظام‌مندی ندارد. پژوهشگر آثار طالقانی گاهی به این نتیجه می‌رسد که او شاید در صد بیان برخی اصول در سیاست و حکومت بوده یا فرصت نیافته یا اینکه شرایط زمان او را از بیان سازمان حکومت موردنظر بازداشته است.

اما همین حد از داوری نیز حاکی از نوعی ابهام در اندیشه و عمل طالقانی است؛ وی، از یک‌سو، نگاه حداکثری به اسلام و قرآن دارد و انتظار دارد احکام تمام زندگی، از جمله حکومت را، روشن و شفاف از قرآن بگیرد. وی همگان را به بازگشت به قرآن تشویق می‌کند و دلیل انحطاط تمدن اسلامی را فاصله گرفتن از این منبع فیاض می‌داند؛ از سوی دیگر، قابل‌قبول نیست که ضمن ارجاع مردم به قرآن، در سیاست و حکومت، تصویر روشنی از نظام حکومت در کلام و کتاب خداوند ارائه ندهد. در زیر، به اجمال به این نکات اشاره می‌کنیم. نخست «نفی‌های» طالقانی را می‌آوریم و آنگاه «اثبات‌های» این اندیشمند و فعال مذهبی-سیاسی را طرح خواهیم کرد. خود آیت‌الله طالقانی، خلاصه این دوگانه را در مقدمه بر تنبیه‌الامه آورده است و می‌نویسد:

«چنان‌که اراده خداوند (در صورت نیرو و قدرت حکیمانه) در سراسر جهان حکومت دارد، در اختیار و اراده و اجتماع انسانی هم که جزء ناچیزی از جهان است، همان باید حاکم باشد؛ و حکومت تنها برای خداوند است؛ «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» [یوسف/۴۰].

این اراده برای بشر به صورت قانون و نظامات درآمد و در مرحله سوم، کسانی حاکم به حق و ولی مطلق‌اند که اراده و فکر و قوای درونی آنان یکسره تسلیم این قوانین باشد که پیامبران و امامان‌اند؛ «الإمام هو الحاكم بالكتاب، الدائنُ بِدین الحقِّ، الحابِسُ نَفْسَهُ عَلٰی ذاتِ الله» و به نام ولی و خلیفه و امام و امیر مؤمنان خوانده می‌شوند. نه ملک و پادشاه و خداوندگار و مالک‌الرقاب. بدین جهت ما شیعه معتقدیم که خلیفه و امام باید دارای عصمت معنوی باشد.

در مرتبه چهارم، کار اجتماع به دست علمای

دارد. به همین دلیل چندان نیاز به استدلال نیست. همین‌که فرد یا کسانی جلو بیفتند و صدای خفته مردم را فریاد بزنند، جماعت انبوهی استقبال، پشتیبانی و پیروی خواهند کرد؛ و دوم اینکه جنبش‌های سلبی معمولاً، نوعی اجماع مرکب ملی را به همراه دارد. به نظر طالقانی، «هر مسلک و طرح و مرام اجتماعی که خودسران را محدود نماید و جلو اراده آنان را بگیرد، قدمی به هدف پیمبران و اسلام نزدیک‌تر است، ولی مقصود و نظر نهایی اسلام نیست.»^{۲۷} همین اندیشه بود که نهضت اسلامی را در نظر طالقانی با جنبش‌های غیراسلامی مثل مارکسیسم، در مرحله مبارزه سلبی، همسو می‌نمود. در دیدار هیئت کوبایی که پس از انقلاب به تهران آمده بودند، به آن‌ها می‌گوید: «هر انسانی در هر کجای روی زمین که در راه رهایی انسان‌ها از چنگال استبداد و استثمار مبارزه بکند، در راه انبیا گام برداشته بدون آنکه خود بداند.» هیئت کوبایی نیز می‌گویند: «اگر اسلام این است درود بر چنین اسلامی.»^{۲۸}

اما ایضاً «مقصود و نظر نهایی اسلام» درباره حکومت، هرگز آسان نمی‌نماید و معرکه آرا و اختلاف انظار است. تلاش برای ابهام‌زدایی از «طرف اثبات»، از دیدگاه رابطه دین و دولت و از مشروطه تاکنون، هنوز به سرانجام روشنی نرسیده است. واقعیت این است مسئله دین و دموکراسی از دیدگاه اثباتی همچنان از پرسش‌های لاینحل برای جامعه ماست.

طالقانی نیز با این پرسش مواجه است: همه می‌دانیم که وی از پیش‌تازان دموکراسی، حاکمیت ملی و شورآفرینی است. مرحوم طالقانی فرصت اندکی در فرآیند تصویب قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران داشت و خیلی زود این دنیای فانی را به طالبان دنیا وناهید؛ اما او را طراح «نظام شورایی» و اصل ۷ قانون اساسی می‌دانند. طبق این اصل «شوراها: مجلس شورای اسلامی، شورای استان، شهرستان، شهر، محل، بخش، روستا و نظایر این‌ها از ارکان تصمیم‌گیری و اداره امور کشورند.» از مذاکرات مجلس خبرگان پیرامون اصل شورا چنین برمی‌آید که آیت‌الله طالقانی نه از شوراها که از «نظام شورایی» سخن می‌گفت و بدان تأکید داشت. ظاهراً متن موردنظر طالقانی برای اصل شورا نزدیک به این عبارت بوده است:

«جمهوری اسلامی (حکومت اسلامی) مبتنی بر نظام شورایی است که اداره جامعه با اتکا

حکومت پرداخته است. کوشیده‌ایم سه مطلب به هم پیوسته را از دیدگاه طالقانی به اجمال طرح نماییم: الف) معرفت‌شناسی دینی طالقانی؛ ب) روش‌شناسی طالقانی؛ ج) اشاره‌ای به الگوی حکومت از دیدگاه مرحوم طالقانی.

از دیدگاه معرفت‌شناختی، طالقانی را می‌توان در درون گفتمانی قرار داد که امروز به راه سوم معروف است. راه سوم گفتمانی مرزی است؛ در مرز بین دیانت و سیاست ایستاده است؛ نگاهی دینی به سیاست و تفسیری سیاسی از دین دارد. همچنین است نگاه طالقانی و کل گفتمان راه سوم به نسبت دین، علم و فلسفه. راه سوم اندیشمندان بسیاری را شامل می‌شود که در میانه غرب‌گرایی و سنت‌گرایی ایستاده‌اند؛ اینان دو تفکیک مهم دارند؛ علم را از استعمار غرب و دین را از سنت‌های تاریخی جدا می‌کنند و در نتیجه از رابطه مثبت بین علم و دین و آزادی سخن می‌گویند. طالقانی نیز چنین رویکردی دارد.

اما اندیشمندان راه سوم روش‌شناسی واحدی ندارند و همین تفاوت در روش، گفتمان راه سوم را به نحله‌ها و جریان‌های فکری متفاوت تقسیم کرده است. آیت‌الله طالقانی بیشتر به جریانی از راه سوم نزدیک است که امروزه به «قرآن‌گرایی» معروف است. این اندیشه، در عین حال که در مقایسه بین علم، فلسفه و دیانت، دین را منبع برتر می‌شناسد، بر دو چیز نیز تأکید دارد: اولاً اسلام را دین خاتم می‌داند؛ و ثانیاً قرآن را مهم‌ترین و ناب‌ترین منبع برای استنباط احکام زندگی نه‌تنها برای مسلمانان که برای بشریت می‌بیند.

طالقانی از همین زاویه است که بین قرآن‌گرایی و زایش و زوال تمدن اسلامی ملازمه می‌بیند و برای احیای اعتبار جوامع اسلامی، بازگشت به قرآن را توصیه می‌کند. به نظر او قرآن منبع هدایت است، اما چنان‌که خود می‌گوید، رجوع به قرآن در عین حال که ناگزیر است، خالی از دشواری نیز نیست: «نظر در قرآن مانند نظر در منبع فیاض است که هم نظر به آن دشوار است و هم چاره‌ای از نظر به آن نیست.»

طالقانی روش‌شناسی خاصی را پیشنهاد می‌کند. به نظر او نمی‌توان برای فهم پیام‌های هدایتی قرآن به علوم تجربی و فلسفه‌های اجتماعی تکیه کرد؛ این دو، امری بشری و تابع محدودیت‌های بشرند و در زمان و مکان محصورند. در ارجاع به روایات و اخبار در تفسیر قرآن نیز بی‌نهایت احتیاط می‌کند.

طالقانی روش‌شناسی خاصی را پیشنهاد می‌کند. به نظر او نمی‌توان برای فهم پیام‌های هدایتی قرآن به علوم تجربی و فلسفه‌های اجتماعی تکیه کرد

قبل، از مقدمه او بر تنبیه‌الأمه آوردیم، از حضور «مجتهدان و مردم» در نهاد حکومت سخن می‌گوید. وی می‌نویسد: «در مرتبه چهارم، کار اجتماع به دست علمای عادل و عدول مؤمنین است که هم عالم به اصول و فروع دین‌اند و هم خود محکوم بلکه عدالت‌اند و اینجا نوبت به انتخاب مردم می‌رسد، به حسب اوصافی که بیان شده.»^{۲۴}

نسبت شور، نظام شورایی، حاکمیت علماء، عدول مؤمنین و انتخاب مردم در اندیشه سیاسی طالقانی چیست؟ وی این مفردات را در چه منظومه‌ای قرار داده است؟ چگونه نظام سیاسی را توصیه می‌کند؟ آیا او الگوی ولایت‌فقیه انتخابی از نوع آیت‌الله منتظری یا شهید بهشتی را در ذهن دارد؟ منظور او از حکومت «عدول مؤمنین» چیست؟ این دو با دولت ملی و نیز حکمرانی شورایی چه نسبتی دارند؟ آیا نظام شورایی مشروط به حضور فقها است و آنان حق وتو دارند؟ آیا همانند شورای فتوا، رهبری شورایی فقها در حوزه حکمرانی موردنظر است؟ آیا منظور از نظام شورایی، شورای عدول مؤمنین است یا شورای شهروندان و هم‌وطنان اعم از مسلمان و غیرمسلمان، عادل و غیرعادل؟ این‌ها پرسش‌هایی است که آثار آیت‌الله طالقانی پاسخ روشنی به آن‌ها نمی‌دهد. شرایط مبارزه و زندان در پیش از انقلاب و عمر کوتاه پس از انقلاب، دست به دست هم دادند تا جامعه ما از بسط و انسجام ایده‌های آیت‌الله طالقانی محروم شود.

خلاصه و نتیجه

آیت‌الله سید محمود طالقانی (۱۲۸۹-۱۳۵۸ ش) از برجسته‌ترین رهبران مذهبی-سیاسی در ایران معاصر است. این نوشته صرفاً به اندیشه‌های دینی سیاسی وی در حوزه

بر آن صورت می‌گیرد که به موجب (و امرهم شوری بینهم) شوراها نمی‌توانند قوانینی که در تناقض با اصل قبل باشد وضع کنند.^{۲۵} اشارات فوق، تأکید طالقانی بر «نظام شورایی» به‌مثابه یک نظام اسلامی را نشان می‌دهد. وی، در تفسیر آیه ۱۵۹ سوره آل‌عمران^{۲۶} نیز توضیح مهمی درباره اهمیت شورا دارد؛ نهاد شورا و «و شاورهم فی الأمر» که خداوند پیامبر معصوم خود را مکلف به اطاعت از نظر اکثریت مسلمانانی می‌کند که هیچ‌کدام عصمت ندارند. طالقانی در توضیح مطلب می‌نویسد:

«با آن عواقب سخت و ناگواری که شورای احد پیش آورد و آن ضربه‌ای که بر مسلمانان وارد شد ... و نزدیک بود یکسر متلاشی شوند، همه از آثار شورا بود که مدینه را بی‌پناه گذاردند و برخلاف نظر شخص آن حضرت به سوی دشمن پیش رانندند، با همه این‌ها باز اصل شورا را تحکیم می‌کند، چون پایه اجتماع اسلامی است و برای همیشه تا اندیشه‌ها و استعدادها بروز کند و هر صاحب رأیی خود را شریک در سرنوشت بداند و مسلمانان برای آینده و همیشه تربیت شوند و بتوانند در هر زمان و هر جا بعد از غروب نبوت، خود را رهبری کنند، اگر در این راه و برای تحکیم شورا هر چه زبان دهند ارزش دارد تا با هر شکستی آرای محکم‌تر و قدم‌ها ثابت‌تر شود ... می‌گذرد، امت اسلامی باید به عالی‌ترین صورت اجتماعی باقی بماند. همیشه رهبری پیمبر و اوصیا و تربیت‌شدگان در میان نیست. پس باید خود را به دست سرنوشت رها کنند تا سرنوشتشان را دیگران تعیین کنند یا گرفتار استبدادها و خودسری‌ها باشند، یا با شورای اهل نظر و آشنا و مؤمن به معنای اسلامی، امت را اداره کنند و پیش برند، هر چه پیش آید.»^{۲۷}

طالقانی در جایی هم به‌صراحت از ضرورت «شورای فتوا» سخن می‌گوید: «شورای فتوایی به ریاست یک یا چند تن از علمای بزرگ و موردقبول عامه در یکی از مراکز علمی در هرماه یا چند ماه تشکیل شود و مسائل اختلافی و موضوعات روز یا به‌اصطلاح روایت «حوادث واقعه» در شورای مزبور مطرح گردد... سپس نتیجه آرا اعلام گردد.»^{۲۸}

همه این شواهد، تکیه و تأکید طالقانی بر شورا و نظام شورایی را نشان می‌دهد، اما اولاً، تفصیل این نظام شورایی توضیح داده نشده است^{۲۹} و ثانیاً، طالقانی، در فقره‌ای که اندکی

مرحوم طالقانی هرگز فرصت کافی برای استدلال و دفاع نظری از حکمرانی مبتنی بر «نظام شورایی» به دست نیاورد و این ایده چونان طرحی ناتمام باقی ماند

بدین سان، تنها راه دستیابی به اسرار هدایتی قرآن این است که آدمی خود را در معرض پرتو قرآن قرار دهد. با عقل فطری و سلیم که آلوده به فلسفه‌ها و فرضیه‌ها نیست، به تأمل و تدبر ممتد در قرآن بپردازد. طالقانی در روش‌شناسی خود از دو اقدام سلبی و ایجابی، نفی و اثبات، در قرآن‌پژوهی خود سخن می‌گوید که به تسامح می‌توان آن را نوعی هرمنوتیک خاص طالقانی به حساب آورد؛ اما او هرگز فرصت بسط این دو رویکرد روش‌شناختی را پیدا نکرد.

یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های او رابطه قرآن و حکومت بود. مسئله‌ای که قسمت سوم این نوشته نیز بدان پرداخته است. طالقانی با ارجاع به آیه ۲۵۹ آل عمران، نه تنها درکی شورایی از حکومت دارد، بلکه به نوعی از نظریه عمومی شورا در همه امور زندگی سخن می‌گوید. وی دریافت خود از نظام حکومت در قرآن را «نظام شورایی» می‌داند و می‌کوشد این طرح و الگوی زندگی را در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز نهادینه کند و از نظام کلان حکومت مرکزی تا حکمرانی محلی تعمیم دهد. لیکن عدم همراهی برخی همراهان و نیز برخی ابهام‌ها در نظریه و اجرا، نظام شورایی را با دشواری‌ها و موانع عمده‌ای مواجه کرد و با رحلت بنیان‌گذارش، نظریه نیز بی‌دفاع ماند و به حاشیه باریکی در مجموعه قانون اساسی و نظام سیاسی ج.ا. ایران بدل شد. مرحوم طالقانی هرگز فرصت کافی برای استدلال و دفاع نظری از حکمرانی مبتنی بر «نظام شورایی» به دست نیاورد و این ایده چونان طرحی ناتمام باقی ماند. نظریه «نظام شورایی» استعداد، امکانات و خلأها و نقطه‌چین‌های بسیاری دارد و در انتظار مفسری دینی-سیاسی است که مفردات این فرضیه را، پس از پنجاه سال از درگذشت مؤسس اندیشمند و روشن‌بین آن، در منظومه‌ای منسجم‌تر و روزآمدتر سامان دهد.

پی‌نوشت

۱. سید محمود طالقانی، پرتوی از قرآن، ج ۲، ص: ۱۱۴-۱۱۵.
۲. همان، ج ۱، ص: ۵۳-۵۴.
۳. همان، ج ۵، ص: ۲۸۰-۲۸۱.
۴. همان، ج ۱، ص: ۳۹-۴۰.
۵. همان، ص: ۱۸۵.
۶. همان، ج ۶: ۱۹۲.
۷. سید حسن مدرس، مذاکرات مجلس شورای ملی، دوره ۴، جلسه ۲۸۴، (سال ۱۳۴۱ ق / ۱۳۰۲ ش).

آیت‌الله طالقانی، تهران؛ مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۸، ص ۲۲۶.

۲۹. صورت مشروح مذاکرات قانون اساسی جلسه ۱-۳۱، ص: ۳۸۵-۳۸۵.

۳۰. فِيمَا رَحِمَهُ مِنَ اللَّهِ لَنْتَ لَهُمْ وَ لَوْ كُنْتَ فَظًا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَ اسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَ شَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ (آل عمران/۱۵۹).

۳۱. پرتوی از قرآن، ج ۵، ص: ۳۹۵.

۳۲. سید محمود طالقانی، بحثی درباره مرجعیت و روحانیت، تهران؛ شرکت سهامی انتشار، ۱۳۴۲، ص ۲۰۳.

۳۳. شاید بتوان «طرح قانونی شدن شوراهاى محلی» مورخ ۲۰ اردیبهشت ۱۳۵۸ را که ۳/ تیر/۵۸ در ۱۷ ماده به تصویب شورای انقلاب رسید، گوشه‌ای از تلاش طالقانی در ایضاح و اجرای نظام حکومت شورایی تلقی کرد؛ اما چنان‌که واضح است، این طرح نیز صرفاً یک طرح اجماعی و اجرایی است و جنبه نظری نظام شورایی را توضیح نمی‌دهد.

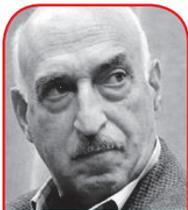
۳۴. طالقانی، مقدمه تنبیه‌الامه.

منابع

- نائینی، میرزا محمدحسین غروی، تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله، مقدمه و تصحیح سید محمود طالقانی، تهران؛ شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۱.
- طالقانی، سید محمود، پرتوی از قرآن، تهران: شرکت سهامی انتشار، چ ۴، ۱۳۶۲.
- سید محمود طالقانی، بحثی درباره مرجعیت و روحانیت، تهران؛ شرکت سهامی انتشار، ۱۳۴۲.
- حشمت‌الله عزیزی، زندگی و مبارزات آیت‌الله طالقانی، تهران؛ مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۸.
- طالقانی، از آزادی تا شهادت، ابوزر، ۱۳۵۸.
- سید اسدالله موسوی میراسلامی خارقانی، محو الموهوم و صحو المعلوم یا راه تجدید عظمت و قدرت اسلامی، با مقدمه سید محمود طالقانی (تهران: نشر آقای غلامحسین نور محمدی خمسه پور، ۱۳۳۹ ش/۱۳۷۹ ق)
- علی‌رضا ملائی توانی، زندگی و مبارزات آیت‌الله طالقانی، تهران؛ نشر نی،
- نرم‌افزار «جامع فقه اهل بیت (ع) ۲»، قم: مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی، ۱۳۸۹.
- نرم‌افزار «کتابخانه حکمت اسلامی»، قم: مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی، ۱۳۸۸.
- نرم‌افزار «جامع تفاسیر نور»، قم: مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی، نسخه ۲/۱۱، ۲۰۰۶.
- نرم‌افزار «لوح مشروح»، مشروح مذاکرات ۲۴ دوره مجلس شورای ملی و ۷ دوره مجلس شورای اسلامی، قم: مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی؛ تهران: کتابخانه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۸. ❖

۸. حاج میرزا مرتضی، مشروح مذاکرات مجلس ملی دوره ۶ ۲۰۸ جلسه: ۲۰۸ ... ص: ۲۰۸.
۹. سید حسن مدرس، مشروح مذاکرات مجلس ملی دوره ۶ ۲۰۸ جلسه: ۲۰۸، ص: ۲۰۸.
۱۰. كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ وَ أَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيُحْكَمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَ مَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ لِإِذْنِهِ وَ اللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (۲/۱۱۳ بقره)
۱۱. پرتوی از قرآن ج ۲، ۱۱۰.
۱۲. همان: ۱۱۲
۱۳. پرتوی از قرآن، ج ۱، ص: ۱۲
۱۴. همان، ص: ۱۳.
۱۵. همان، ص: ۱۰۰
۱۶. پرتوی از قرآن، ج ۱، ص: ۱۳.
۱۷. همان، ص: ۲۰.
۱۸. همان، ج ۴، صص ۸-۱۲.
۱۹. سید اسدالله موسوی میراسلامی خارقانی، محو الموهوم و صحو المعلوم یا راه تجدید عظمت و قدرت اسلامی، با مقدمه سید محمود طالقانی (تهران: نشر آقای غلامحسین نورمحمدی خمسه پور، ۱۳۳۹ ش/۱۳۷۹ ق)، مقدمه طالقانی، ص، ج.
۲۰. پرتوی از قرآن، ج ۴، ص: ۴۷.
۲۱. همان، ج ۱، ص: ۱۶.
۲۲. همان، ص: ۱۷.
۲۳. همان، ص: ۱۸.
۲۴. نائینی، میرزا محمد حسین غروی، تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله، مقدمه و تصحیح سید محمود طالقانی، تهران؛ شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۱.
۲۵. طالقانی، مقدمه تنبیه‌الامه.
۲۶. همان.
۲۷. همان.
۲۸. طالقانی، از آزادی تا شهادت، ص ۲۶۳. به نقل از: حشمت‌الله عزیزی، زندگی و مبارزات

جایگاه آیت‌الله طالقانی در دیدگاه تاریخی ایران



داوود هرمیداس باوند

از آغاز قرن نوزدهم میلادی که ایران به طیف دیپلماسی غرب کشیده شد و روس و انگلیس در این طیف نقش ویژه‌ای داشتند، روحانیت ایران هر از گاهی در رویدادهای سیاسی - اجتماعی نقش فعالی از خود بروز می‌داد. چنان‌که اولین بار پس از گذشت پانزده سال از انعقاد معاهده گلستان ۱۸۱۳ بر اساس شکوائیه و شکایات پی‌درپی روحانیت قفقاز از مظالم بی‌حدوحصر روسیه تزاری، علمای نجف اقدام به فتوای جهاد علیه روسیه تزاری کردند. مسئولان حکومتی وقت، به‌ویژه عباس میرزا که ضعف و نابرابری نظامی ایران با روسیه را در جنگ ده‌ساله قبل تجربه کرده بود پای‌بندی به فتوای جهاد و نتایج ورود به جنگ با روسیه را برای ایران فاجعه‌بار می‌دانستند، ولی حرکت خودسرانه روحانیون و همراهان به‌سوی مرز قفقاز، دولت وقت را به‌ناچار به جنگی ناخواسته کشاند و نتیجه آن تحمیل معاهده ترکمانچای بود. پنجاه سال بعد به اهتمام فتوای علمای نجف درباره منع استفاده از تنباکو، که به جنبش مردمی علیه تنباکو و القای معاهده رژی منتهی شد، روحانیت اعتباری به‌نفع خود کسب کرد. دوده بعد در روند انقلاب مشروطیت نوعی دوگانگی در مواضع و نگرش روحانیون به چشم می‌خورد. از یک‌سو روحانیونی مانند نائینی اصول مشروطیت را در تعارض با ارزش‌های اسلامی ندانستند و برخی دیگر چون شیخ فضل‌الله نوری آن را مغایر با اصول و مبانی اسلام اعلام داشتند و این دوگانگی تلویحاً در سال‌های بعد کم‌وبیش ادامه داشت. یک سال پس از اعلام مشروطیت در سال ۱۹۰۶ جامعه ایران با توافق روس و انگلیس، دائماً به تقسیم ایران به مناطق نفوذ مواجه می‌شود و در قبال این قرارداد استعماری واکنش آن‌چنانی از سوی روحانیت مشاهده نمی‌شود. در جریان سال‌های پس از پایان جنگ بین‌الملل اول روحانیت در رابطه با قرارداد ۱۹۱۹ و توثق‌الدوله موضع‌گیری خاصی که انتظار می‌رفت از خودشان نشان ندادند. پس از کودتای ۱۹۲۱ و رویدادهای سال‌های ۱۹۲۵ - ۱۹۲۴ درباره انتقال از سلسله قاجار به پهلوی با اینکه روحانیونی چون مدرس در این باره نظرات انتقادی شدید داشتند، ولی دیگر روحانیون که از القای نظام خلافت در ترکیه و برقراری سکولاریسم و ایجاد نظام جمهوری ت شدیداً نگران بودند در قبال سیاست تاکتیکی رضاخان دایر بر ایجاد جمهوریت، راه حمایت از تغییر سلطنت موردنظر رضاخان را در پیش گرفتند. ولی درباره برخی از اقدامات آغازین دوره رضاشاه از جمله کشف حجاب، آیت‌الله طالقانی در جریان

اعتراض به آن قویاً وارد عرصه سیاسی شد و با برخی از روندهای دودمان پهلوی به مخالفت پرداخت و چند بار به زندان افتاد؛ از جمله در سال ۱۳۱۸ به دلیل برخورد با کشف حجاب سه ماه زندانی شد. در شهریور ۱۳۲۰ متفقین با نادیده‌گرفتن اعلان بی‌طرفی ایران اقدام به انتقال نظامی کشور کردند که در قبال این رویداد حکومت و ارتش وقت نه تنها از تمامیت ارضی و استقلال سیاسی دفاع صورت نگرفت، بلکه از طرف مقامات روحانی فتوایی هم صادر نشد.

پس از انتقال ایران، متفقین برای اینکه پشت جبهه جنگ آرام باشد و مورد بهره‌برداری آلمان‌ها قرار نگیرد بر آن شدند با ایجاد فضای سیاسی باز امکان آزادی احزاب، مطبوعات، جوامع مدنی سازمان‌یافته و تا حدودی آزادی انتخابات رعایت شود. در پرتو فضای سیاسی مورد بحث احزابی چون حزب توده، حزب اراده ملی، حزب عدالت‌پان ایرانیست، حزب ایران و حزب وطن راه فعالیت سیاسی را در پیش گرفتند. در همین راستا آیت‌الله طالقانی فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی جدیدی را در چارچوب انجمن کانون اسلام تحت ریاست خود پیگیری کردند. در این انجمن افرادی فرهنگی، دانشگاهی و نواندیش مانند بارزگان، یدالله سحابی و محمدعلی بامداد همکاری نزدیک داشتند، هدف اصلی انجمن ارائه اسلام به مشابه ذهنی سازگار با نوگرایی و علم و زدودن خرافات رایج از چهره مذهب بود. به‌علاوه طالقانی با انجمن تبلیغات اسلامی و اتحادیه مسلمین برای پیشرفت تعلیم و اصول اسلامی همکاری نزدیک داشت. فراتر از آن اداره نشریه دانش‌آموز، ارگان کانون اسلام را بر عهده داشت.

نهضت صنعت نفت و پیامدهای سیاسی آن افق جدیدی درباره مسائل سیاسی و اجتماعی ایران پدیدآورد. از ساخت نهضتی که مصدق از آن به‌عنوان رنسانس سیاسی یاد کرد، که هدف آن نهضت قطع نفوذ و دخالت بیگانگان در چارچوب امتیاز نفت، حاکمیت دائمی بر منابع طبیعی و بهره‌برداری بهینه برای توسعه اقتصادی و تأمین رفاه عمومی، احیای صحیح قانون اساسی مشروطه و برقراری نظام

دموکراسی و اصول اساسی آن بود. طالقانی همانند نواندیشان و دیگر روحانیون نیک‌اندیش مانند آیت‌الله رضازنجانی، صدر حاج سید جوادی و میلانی پس از بروز اختلاف و جدایی تعدادی از همکاران مصدق و اتخاذ راه همکاری و هم‌صدایی با مخالفان قبلی مصدق یعنی سردمداران احزابی چون حزب توده، اراده ملی، عدالت مجمع مسلمانان مجاهد، حزب زحمت‌کشان ملت ایران، استقلال، سومکا و آریا، همکاری جدی‌تری را همراه با آیت‌الله زنجانی و دیگران با مصدق و نهضت ملی در پیش گرفت. طالقانی پس از کودتای ۲۸ مرداد به فعالیت در نهضت مقاومت ملی پرداخت و در سال ۱۳۲۹ جزو هیئت مؤسس جبهه ملی دوم بود و در کنگره ۱۳۴۱ به عضویت در شورای مرکزی جبهه ملی انتخاب شد. از آنجاکه اصول مندرج و در منشور جبهه ملی ناظر به جدایی دین از حکومت، آزادی، مردم‌سالاری، حقوق بشر و حکومت قانون است، بی‌شک طالقانی، روحانی نواندیش، با اصول و ارزش‌های مزبور همسویی نزدیک داشت. همین همسویی نزدیک با ارزش‌های مورد بحث سبب شد که طالقانی به‌عنوان یکی از مؤمنین نهضت آزادی ملی ایران ظاهر شود.

پس از انقلاب اسلامی از آنجاکه که نهضت آزادی به‌عنوان دولت موقت، مسئولیت خطیر اداره کشور را در دست گرفت، آیت‌الله طالقانی به‌عنوان روحانی مبارز و نواندیش بر آن شد انقلاب را با ارزش‌های انسانی مترقیانه که سال‌ها در راه تحقیق آن‌ها مبارزه کرده بوده متصف سازد و به‌عنوان رئیس شورای انقلاب و عضو مجلس خبرگان قانون اساسی و امام جمعه تهران سعی کرد تا آنجا که ممکن است این ارزش‌ها را به منصف ظهور برساند. به همین دلیل در روند اولیه انقلاب با برخی نظرات و تصمیم‌گیری‌ها دیدگاهی متفاوت با نوعی دل‌تنگی سیاسی داشت و آن‌ها را درخور مصالح و منافع مردمی و ملی نمی‌دانست. طالقانی در سیاست خارجی همواره از نهضت‌ها و جنبش‌های ضد استعماری و استقلال‌طلبانه جانبداری می‌کرد، به‌ویژه نسبت به مبارزات حق‌طلبانه فلسطینی‌ها حساسیت داشت و با قدم و قلم در مقام حمایت و دفاع از آن‌ها بود و در این باره نظرات او درباره حقانیت فلسطینی‌ها بازتاب خاص خود را داشت. بی‌شک عنوان «باذر زمان» زینبده و برانزده شخصیت و نام و نشان اوست. بدون تردید اگر آیت‌الله طالقانی فرصت ادامه مبارزات مسلحانه را می‌داشت، نظام موجود دچار چنین کژراهی‌هایی نمی‌شد. ❖

جای خالی پدر طالقانی



لطف‌الله میثمی

آیت‌الله طالقانی در زندان ستم‌شاهی بر سر بازجوهای ساواک فریاد می‌کشید چرا انسان‌های این سرزمین را که از عدالت دم می‌زنند به بهانه مارکسیست بودن شکنجه می‌کنید

قبول داشتند. در سوره یاسین آیه ۴۷ کسانی کافر قلمداد شده‌اند که معتقدند نباید انفاق کنیم، چرا که اگر خدا می‌خواست خودش مستمندان را اطعام می‌کرد. در سوره یاسین آیه ۱۵ آمده است که کفار به انبیا می‌گویند از جانب خدای رحمان چه حجتی دارید؟ این بدان معناست که کفار، خدای رحمان را هم قبول دارند. نتیجه اینکه در سراسر قرآن واژه کفر به معنای بی‌خدایی نیامده است، بنابراین چرا ما باید عقب‌تر از شیطان باشیم به حذف برخی نیروها دست بزنیم.

در آیه ۶ سوره کافرون آمده است: «لَكُمْ دِينُكُمْ وَ لِي دِينِ» یعنی کافر هم دین دارد و بی‌دینی در قرآن به رسمیت شناخته نشده است، همچنین دین‌دارها اعم از هر دینی باید دینشان را برای خدا خالص گردانند. تا اینجا معلوم شد که بی‌خدایی یا بی‌دینی در قرآن به رسمیت شناخته نشده و بنابراین نباید در بدو امر کسی را به این بهانه‌ها از چرخه مدیریت جامعه حذف کرد. در قرآن آمده است که همه از ایمان برخوردارند و قرآن کتاب «ایمان فزاینده»، «ایمان نوشونده» و «ایمان تفصیلی» است. برخی ایمانشان به کمک و با استعانت خدا زیاد می‌شود. «يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ» و برخی با کمک طاغوت ایمانشان زیاد می‌شود. «يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ» آنچه در قرآن آمده نه بی‌ایمانی بلکه جهت ایمان و درجات ایمان است.

آیت‌الله طالقانی در زندان ستم‌شاهی بر سر بازجوهای ساواک فریاد می‌کشید چرا انسان‌های این سرزمین را که از عدالت دم می‌زنند به بهانه مارکسیست بودن شکنجه می‌کنید. در یکی از روزهای دهه فجر انقلاب در سال ۱۳۵۷ در مدرسه علوی در محضر آیت‌الله طالقانی بودم که دکتر شیبانی و بچه‌های امل لبنان هم بودند. آن‌ها از رابطه طالقانی و امام (ره) پرسیدند و ایشان در پاسخ جمله‌ای بدین مضمون گفت که تنها اختلاف موجود این است که امام حساسیت زیادی به مارکسیست‌ها دارند ولی من این حساسیت را ندارم. چرا که مارکسیسم یک فرضیه است و این فرضیه در عمل می‌تواند دستخوش تغییر شود و اگر به این فرضیه اصالت دهیم که جایی برای اسلام نمی‌ماند.

این روزها نه تنها مردم ایران، بلکه مردم منطقه و جهان نگران خشونت‌ها و جنگ‌افروزی‌های وحشیانه‌ای هستند که هیچ منطقی ندارد و بدتر و زشت‌تر اینکه برای اجرای این خشونت‌ها و جنگ‌ها از دین هزینه می‌شود. یک روز در مسجدی در افغانستان، روز دیگر در کلیسایی در اروپا یا در مسجدی در عراق و سوریه بمبی منفجر می‌شود و قربانیان این حوادث اغلب مردمی هستند که آمده بودند خدا را عبادت کنند. پهلپادهای امریکا به دور از هر قانون و رویه‌ای و بدون اجازه از مردم و رؤسای یک مملکت وارد آن کشور می‌شوند و به بهانه مبارزه با تروریست‌ها، به تروریسم دولتی دست می‌زنند؛ اسرائیل هم هر از گاهی به نسل‌کشی فلسطینی‌ها می‌پردازد و داعش وحشت می‌آفریند.

انقلاب شکوهمند ما، که به بیان طالقانی توحیدی، اسلامی و مردمی بود، در چهار دهه اخیر با حذف‌های بسیاری مواجه شد و انگیزه این حذف‌ها عمدتاً مقوله‌های ایدئولوژیک بود؛ با خدا به حذف بی‌خدا می‌پرداخت، دین‌دار به حذف بی‌دین و باایمان به حذف بی‌ایمان مبادرت می‌ورزید. روز جمعه سیزدهم مرداد ۹۶ هم‌زمان با تولد امام رضا (ع) در حال قدم‌زدن بودم که دوست عزیزم مطلبی را از آیت‌الله سید مصطفی محقق داماد برایم قرائت کرد. ایشان [آیت‌الله محقق داماد] به سقراط اشاره کرده بود که هیئت‌منصفه‌ای پرتعداد او را کافر اعلام کردند و سقراط به دلیل وفاداری به قانون جام شوکران را سر کشید. آیت‌الله محقق داماد به خشونت‌ها و جنگ‌های موجود اشاره کرده بودند که قطب‌بندی نادرست «مؤمن-کافر» ایجاد می‌کنند؛ ایشان بدین مضمون می‌گویند که چنین قطب‌بندی کاذبی در قرآن و سیره انبیا وجود ندارد. قطب‌بندی واقعی، با الهام از آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً...»، عبارت است از «مسالم و محارب» بدین معنا که آدم‌هایی هستند که اهل گفت‌وگو بوده و اهل جنگ نیستند و طرف مقابل کسانی‌اند که ساطور به دست جنگ‌افروزی می‌کنند. با الهام از این بیان باید گفت هیچ فرد و گروهی در جامعه نباید در بدو امر در معرض

حذف و طرد قرار بگیرد، مگر اینکه این فرد یا گروه دست به تعدی، تجاوز و ظلم آشکار و محاربه بزند. آن هنگام است که باید در برابر این تعدی، تجاوز، ظلم و محاربه به دفاع پرداخت. اینجاست که مرزبندی واقعی به‌وجود می‌آید؛ بنابراین در بدو امر تمامی افراد و نیروها در یک زندگی مسالمت‌آمیز به تمشیت امور می‌پردازند.

پدر طالقانی در زندگی خود مبلغ جامعه توحیدی و بدون حذف نیرو بود. ایشان در طول حیاتشان نماد تعامل با همه نیروهای جامعه بود: با روحانیت، فداییان اسلام، مصدق و مصدقی‌ها، نهضت مقاومت ملی، جبهه ملی دوم، جبهه ملی سوم، دکتر شریعتی، مؤتلفه، عموم روشنفکران، ملل اسلامی، مجاهدین و مارکسیست‌ها تعامل داشت و علت این تعامل هم این بود که سال‌های بسیاری از عمر ایشان در ممارست و انس با قرآن و توشه‌گیری از آن گذشت. در قرآن آمده است که شیطان خدای خالق را قبول دارد و به صفات خدا قسم می‌خورد. انحراف و کفر شیطان نه بی‌خدایی، بلکه استکبار، خودبرتربینی و خودبزرگ‌بینی بود. (بقره: ۳۵)

از میلاد مسیح و زمان سقراط. او را به اتهام تشویش اذهان عمومی نسبت به خدایان محکوم کردند و با حضور هیئت منصفه‌ای با بیش از پانصد نفر، او را کافر دانستند و به او جام زهر نوشاندند. واقعیت آن است که جام شوکران به دست کافری به سقراط داده شد که می‌گفت سقراط کافر است و سقراط هم به دلیل اطاعت از قانون آن را نوشید و تاریخ را در سوگ یک دانا نشاناند، دانایی که می‌توانست با افکار سازنده‌اش جامعه بشری را تربیت کند. من به‌عنوان یک طلبه ۷۲ ساله که عمری راه به پژوهش در این عرصه مشغول بودم می‌گویم که باید این تقسیم‌بندی را کنار بگذاریم و تقسیم‌بندی جدید انسان‌ها را به مسالم و محارب مطرح کنیم. بدین معنی که هر کس که صلح‌دوست است و ساطور به دست نیست و می‌خواهد گفت‌وگو کند دست او را بفشاریم و روی او را ببوسیم به حکم قرآن که فرمود: «ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً».

جمهوری اسلامی ایران نیز باید روی این موضوع فکر کند و این را نظریه شیعه پیرو ائمه اطهار اعلام کند و از این طریق تفاوت خودش را با داعش بیان کند. تکفیر ناشی از این تقسیم‌بندی است و اگر آن را اصلاح کنیم و اسلام را داخل شدن سلام یعنی آرامش، صلح، دوستی، عشق و محبت بدانیم مسائلمان حل خواهد شد. ❖

طالقانی از یک سو دغدغه جامعه بدون حذف را داشت و از سوی دیگر چوب این دغدغه‌مندی را می‌خورد که در واقع برایش تازیانه تکامل به‌شمار می‌آمد

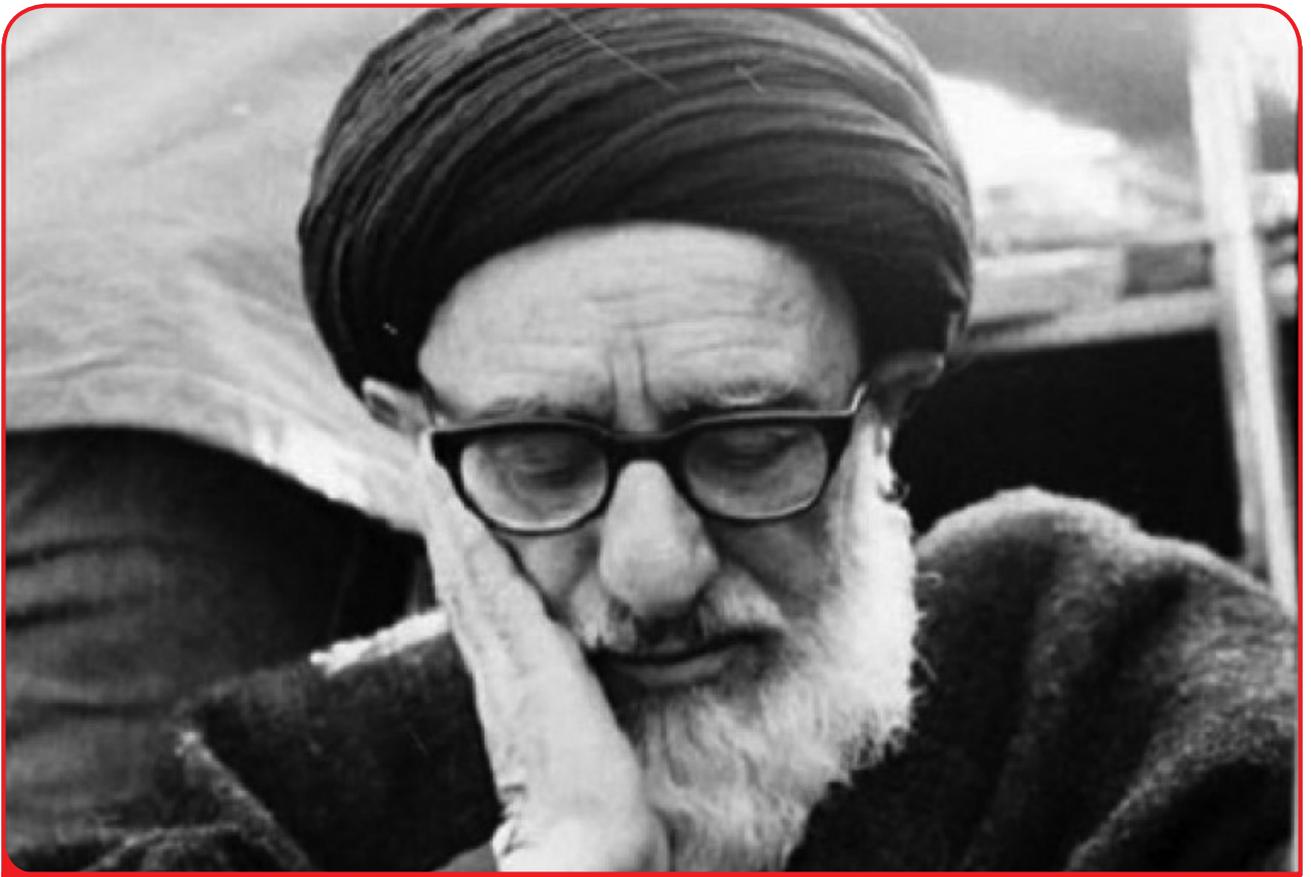
پی‌نوشت

۱. تقسیم انسان‌ها به کافر و مؤمن را کنار بگذاریم
به‌عنوان یک طلبه ۷۲ ساله می‌گویم باید تقسیم انسان‌ها به کافر و مؤمن را کنار بگذاریم.

- سید مصطفی محقق داماد در همایش بزرگداشت سهروردی:

ادیان و پیروان ادیان متهم هستند که جامعه بشری را به مؤمن و کافر تقسیم کرده‌اند. این تقسیم منشأ و منبع خونریزی شده و اختصاص به ادیان ابراهیمی ندارد. چند صد سال پیش

او اعتقاد داشت که مارکسیست‌ها انسان‌های این سرزمین هستند و باید به انسانیت آن‌ها توجه داشت و فکر و نحوه فکر کردن مقوله‌ای است گذرا. ما دیدیم که فروپاشی شوروی تا حد زیادی پیش‌بینی طالقانی را واقعی کرد. سید محمد مهدی جعفری که از یاران بسیار نزدیک طالقانی در زندان و بیرون از زندان بود، معتقد است که توشه‌گیری آن مرحوم از آیه ۲۱ آل عمران با دیگر مفسران تفاوت دارد. طالقانی از یک سو دغدغه جامعه بدون حذف را داشت و از سوی دیگر چوب این دغدغه‌مندی را می‌خورد که در واقع برایش تازیانه تکامل به‌شمار می‌آمد. در طول زندگی پرپرکت و حیات‌بخش خود انگ‌ها و برجسب‌های زیادی را تحمل کرد. طالقانی با الهام از روح کلی قرآن معتقد بود که اصلی‌ترین حکم در قرآن رشد و گسترش امت واحد است و اصلی‌ترین انحرافی که در تاریخ شکل گرفته است همانا پیدایش ظلم، استثمار و طبقات استثمارکننده و استثمارشونده است و بنابراین اصلی‌ترین کاری که باید انجام شود انفاق - به‌معنای واقعی کلمه - یعنی پرکردن این گودال‌های تبعیض‌آمیز طبقاتی و بازگشت به امت واحد و جامعه توحیدی بدون حذف است. جای پدر طالقانی خالی است.



طالقانی، هوش ارتباطی و عقل مهربان



امیر یوسفی

پژوهشگر و روزنامه‌نگار

طالقانی طبق روایاتی که از سلوک فردی و مبارزاتی‌اش نقل شده است هم از فرمالیسم مذهبی فراتر رفته بود و هم از ماکیاولیسم سیاسی

موجود شبه‌اسطوره‌ای مواجه هستیم؛ موجوداتی که از فرط پوشیدگی در غلاف و غشای محبوبیت ملی، راستی‌آزمایی میراث و کارنامه‌شان، کاری به‌غایت دشوار و مخاطره‌آمیز است. قتل شهادت‌گونه امیرکبیر و نیز مرگ معمایی طالقانی در روزهای پرشور انقلاب ۵۷ تصویری مسیح‌گونه از ایشان ترسیم کرد و این، به‌خودی‌خود عاملی مضاعف برای ماندگاری ایشان در خاطره قومی و ملی ایرانیان شد. من در این یادداشت کوتاه به یک ویژگی شاخص در کار و بار طالقانی اشاره می‌کنم که گمان می‌کنم در رساندن او به چنین جایگاهی نقش اصلی - و چه‌بسا اصلی‌ترین نقش - را داشته است؛ اما پیش از آن، خطوط چهره سیاسی و معرفتی طالقانی را یک بار دیگر برانداز کنیم.

سه نما از سیمای یک سیاستمدار

۱. آیت‌الله طالقانی نظریه‌پرداز نبود. این را کمتر کسی انکار می‌کند. معنای حرف من این نیست که طالقانی، متعرض مباحث بنیادین و معرفتی نشده است. او به‌واسطه مقدمه‌نویسی و شرح کتاب تنبیه‌الامه و تنزیه‌المه از میرزا محمدحسین غروی

نائینی (۱۲۳۹ - ۱۳۱۵ ه. ش) عملاً به دفتر فقه سیاسی شیعه ورود کرد؛ با تألیف پرتوی از قرآن به سلک مفسران معتبر قرآن درآمد؛ با نگارش اسلام و مالکیت به جرگه محققان فقه اقتصادی پیوست؛ با ترجمه متونی از بزرگان اهل سنت، نامش را به فهرست فعالان عرصه تقریب مذاهب افزود؛ و بالاخره با نگارش مقاله «تمرکز و عدم تمرکز مرجعیت و فتوا» در کتاب بحثی درباره روحانیت و مرجعیت (شرکت سهامی انتشار، ۱۳۴۱) در زمره نقادان نظام سازمانی روحانیت شیعه قرار گرفت. با این حال هیچ‌کس از جمله طالقانی را نمی‌توان به اعتبار چنین آثاری جزو نظریه‌پردازان به‌شمار آورد. تأکید او بر اهمیت شورا یا رفتار او در ترویج تساهل و مدارا یا دعوتش به تأمل در مفهوم آزادی به‌عنوان سرشت اصیل انسان، انکارناپذیرند، اما به‌نظر نمی‌رسد مایه ماندگاری طالقانی در تاریخ ایران این‌ها باشد. با این همه، آثار و دریافتهای طالقانی در پاره‌ای موارد «سرچشمه» پژوهش‌های ژرف‌نظری واقع شد (مثلاً آنجا که به شأن شایان شورا در نظام سیاسی-اجتماعی اسلام توجه می‌داد) و در پاره‌ای دیگر از موارد «مؤید و مدد رسان» تحقیقات جاری و رایج واقع شد (مثلاً آنجا که به وجه اجتماعی قرآن یا نظام اقتصادی اسلام درباره مفهوم مالکیت می‌پرداخت). معنای این حرف آن است که گرچه نباید انتظاری هم‌سنگ یک نظریه‌پرداز از طالقانی داشت، اما از میراث فکری و فرآورده‌های نظری او نیز نمی‌توان و نباید غافل بود. چه‌بسا کسانی بتوانند در پژوهشی ژرف، آرام‌آرام ابعاد و زوایای چیزی را که مستحق نامیده شدن به «مکتب یا مدرسه طالقانی» است خاک‌برداری و احیا کنند.

۲. طالقانی طبق روایاتی که از سلوک فردی و مبارزاتی‌اش نقل شده است هم از فرمالیسم مذهبی فراتر رفته بود و هم از ماکیاولیسم سیاسی. فقه و فتوا برای طالقانی مهم بوده است و در این نکته به دلیل انتساب او به نهاد روحانیت تردیدی نیست؛ اما التزام به این‌ها به‌جای اینکه تنگ‌چشمی و درشت‌گویی در برابر «دیگری» را در او دامن‌بزند رواداری و تحمل را در وجودش

در میان مردان مؤثر معاصر در ایران، سید محمود طالقانی (۱۲۸۹ - ۱۳۵۸ ه. ش) نامی شاخص و مشهور است. به‌نظر می‌رسد که تشخیص و اشتها او در میان طبقات اجتماعی، طیف‌های سیاسی، قشرهای حوزوی و دانشگاهی، فعالان درون حاکمیتی و بیرون حاکمیتی، شکاف‌های جنسیتی، قومی، صنفی، زبانی و نسلی در حد اجماع است و اختلاف‌نظر چشمگیر و معناداری در این زمینه وجود ندارد. به این اعتبار کمتر صاحب‌نظری را در میان اهل تحقیق می‌توان یافت که در مقام تدوین دائرةالمعارفی از نام‌آوران سده اخیر ایران زمین برآید و نام این چهره نام‌آور و نوآور را در میان انتخاب‌های خود ننگاند. طالقانی به‌عنوان یک روحانی شریعتمدار، حتی به نزد گرایش‌های دین‌پرهیز و دین‌گریز هم صاحب مکان و مقبولیت است و جریان‌های چپ‌گرا، سکولار و لائیک نیز در فهرست منتخبان خود از چهره‌های شاخص و شهره معاصر، نام او را جای داده‌اند. چه‌بسا بتوان ادعا کرد که در تاریخ معاصر ایران، شخصیت‌های انگشت‌شماری هستند که از نظر محبوبیت اجتماعی در وجدان قومی ایرانیان، قابل قیاس و رقابت با طالقانی باشند. گمان می‌کنم رقیب اصلی او در این هم‌وردی، فقط میرزا تقی‌خان فراهانی مشهور به امیرکبیر (۱۱۸۶ - ۱۲۳۰ ه. ش) باشد. طبعاً در ایران پسامشروطه، نام‌های درخشان و چهره‌های تابناک فراوانی را می‌توان یافت که منزلت و مرتبت علمی یا سیاسی یا دینی یا هنری یا روشنفکری‌شان برتر از طالقانی و امیرکبیر بوده، اما در ناخودآگاه جمعی یا قومی یا ملی ایرانیان جایگاهی هم‌تراز با ایشان پیدا نکردند. به‌گمانم حتی سیاستمدار محبوب و پرنفوذی، مانند محمد مصدق، یا روشنفکر رشک‌برانگیز و پراوازه‌ای، چون علی شریعتی، نیز از جهت طول موج و شعاع بلند دایره دوستاناران، با این دو چهره توان هم‌وردی ندارند. گفتن ندارد که در این ادعا، شهرت و محبوبیت عین صدق و حقانیت افکار، یا صحت و کارآمدی اعمال و کردار ایشان نیست. به این اعتبار در برابر طالقانی و امیرکبیر، توگویی ما نه با دو چهره تاریخی محض، بلکه با دو

افزود اما خوش دارم اکنون به نکته‌ای اشاره کنم که به گمان من کارویژه طالقانی بود.

چهره بی‌جان‌ترین یک مبارز

سید محمود طالقانی، چه در کشاکش مبارزات و چه در گرم‌گرم پیروزی و به‌طور کلی در جغرافیا و هندسه انقلاب، نقطه ارشمیدسی تحولات بود؛ جایی که اهرم انقلاب روی آن می‌نشست و بار سهمگین نهضت را به‌وقت ضرورت جابه‌جا می‌کرد یا اعتدال و توازن را عندالاقبتضا تأمین می‌نمود. این نقطه احتمالاً تنها جایی در تاریخ انقلاب اسلامی بوده است که می‌توانیم بدون هرگونه شبهه و شائبه‌ای گرانیگاه تجمیع تمام انرژی‌های انسانی نهضت بدانیم. تنگه‌ای که طالقانی روی آن بیتوته کرده بود چشم‌اندازی یکسان به یمین و یسار لشکر انقلاب داشت؛ فاصله یگان‌ها با این خیمه فرماندهی نیز به یک میزان بود. انتخاب چنین نقطه‌ای برای رصد لشکر، ناشی از «هوش ارتباطی» و «عقل مهربان» یک انقلابی پخته و واقع‌گرا بود. هوش ارتباطی به طالقانی فرصت می‌داد تا باب ارتباط و مفاهمه با هیچ جناح و جبهه‌ای را مسدود نکند تا شبکه‌ای مرتبط و هم‌افزا از نیروهای به‌ظاهر متعارض در یک نهر خروشان به هم برسند. عقل مهربان نیز سایه‌ای از اعتماد و محبت بر سر نیروهای انقلاب می‌افکند. چنان هوش و عقلی طبعاً موهبتی خداداد بود، اما طالقانی هم شکر این نعمت را به‌خوبی به‌جای آورد و به بهترین شکل از این عطایای الهی بهره برد. من طالقانی را یگانه چهره‌ای در سیاست ایران معاصر می‌دانم که انقلابی بود اما ایده‌آلیست نبود؛ آرمان‌گرا بود اما خیال‌پرداز نبود؛ قاطع بود اما تندخو و ترشو نبود؛ و این‌ها همه را در سایه هوش ارتباطی و عقل مهربان خدادادی‌اش پیاده می‌کرد. هر انقلابی - و اساساً هر کنش یا پویای جمعی - نیازمند نقطه ارشمیدسی، هوش ارتباطی و عقل مهربان است. در غیاب این‌ها تاریخ انقلاب‌ها چیزی نخواهند بود جز سرگذشت تلخ حذف‌ها و انهدام‌ها. چه‌بسا با اندکی کندوکاو بتوان در سایر انقلاب‌ها هم مصادیقی در تراز طالقانی یافت که آن‌ها هم تبلور هوش ارتباطی و عقل مهربان بوده‌اند و نقطه ارشمیدسی برای هندسه آن انقلاب‌ها به شمار می‌آمده‌اند. ما انگار آن نقطه را گم کرده‌ایم. ❖

درک طالقانی از دین‌داری، آشکارا نقطه مقابل درک طالبانی از دین است؛ چراکه در مقابل و در مقابله با انحصارگرایی دینی، عمیقاً به کثرت‌گرایی دینی باور دارد

انگیزه‌های اخلاقی می‌توان دلایل دینی و فلسفی هم سراغ گرفت. به‌گمان من طالقانی از جمله روحانیانی است که به زوال یا تضعیف «الهیات نجات» باور دارد. در تعالیم کلامی فیلسوفان مسلمان، نجات، به «فرقه ناجیه» اختصاص دارد. هر فرقه‌ای از فرق اسلامی هم خود را مصداق فرقه ناجیه می‌دانسته است. برحسب چنین نظام الهیاتی، هرکس که از دایره نظام الهیاتی فرقه ناجیه بیرون باشد درواقع از شمول رستگاری اخروی خارج است. بنیان چنین دیدگاهی «انحصارگرایی الهیاتی» است. با ظهور نسل نواندیش روحانیان، الهیات نجات به همراه تمامی متعلقات آن به‌یک‌باره فروریخت و اسطوره فرقه ناجیه رنگ باخت. از این پس چیزی که رونق یافت «پلورالیسم نجات» بود. برای آغاز این انقلاب کپرنیکی در جهان اسلام و مذهب شیعه شاید نتوان تاریخ دقیقی تعیین کرد، اما برخی روحانیان نامدار را می‌توان از لشکریان این انقلاب پرماجرا دانست. طالقانی بی‌گمان از پیشگامان و دلدادگان این انقلاب است؛ انقلابی که سند تملک نجات و رستگاری را از زیر نام طیف و تبار و تیره‌ای واحد آزاد کرد و به امری مشاع و مشترک بدل کرد. این قرائت طالقانی از اسلام، نقطه مقابل دین‌داری طالبانی است. به این اعتبار طالقانی، شبیه‌ترین روحانی معاصر ایران به سلوک شریف نبوی است. نقل است که او بر سر در مسجد هدایت کتبیبه‌ای نصب کرده بوده منقش به این بیت منسوب به باباطاهر: متاع کفر و دین بی‌مشتی نیست / گروهی این، گروهی آن پسندد. به این چند بند مختصر قطعاً می‌توان بازم

شعله‌ور می‌کند. سیاست و تحزب هم برای طالقانی اهمیت دارد، اما دل‌بستگی به کنش و کردار سیاسی و حزبی، به‌عوض آنکه «نتیجه‌گرایی سودانگاران» را در او پیروانند «وظیفه‌گرایی اخلاقی» را در وجودش راسخ می‌کند. چه‌بسا در سایه همین فاصله‌گرفتن از فرمالیسم دینی و ماکیاولیسم سیاسی بود که مناسبات عاطفی تقریباً یکسانی با همه فعالان مبارزاتی برقرار می‌کرد و در مواجهه با تمامی طیف‌های سیاسی، رفتاری نسبتاً واحد بروز می‌داد و متقابلاً همه گرایش‌های سیاسی و حزبی هم نگاهی تقریباً یکسان به او داشتند. به این اعتبار، طالقانی را اگر نتوان «آموزگار» نظری مدارا و تحمل در تاریخ مبارزات سیاسی - فکری ایران معاصر دانست دست‌کم می‌توان «نماد عملی» آن دانست. طالقانی از این جهت در نقشه فرهنگی ایران، بیش از آنکه با جان لاک (۱۶۳۲ - ۱۷۰۴ م) فیلسوف انگلیسی قرن هفدهم و نظریه‌پرداز تساهل، قابل قیاس باشد به دسیدریوس اراسموس (۱۴۶۶ - ۱۵۳۶ م) اومانیزست و ادیب هلندی شباهت دارد. جان لاک، ادبیات نظری تساهل را بنیان نهاد اما این اراسموس بود که قریب به دو قرن پیش، آدرس و پلاک رفتار تساهل‌گرایانه و مداراجویانه را به انسان متجدد غربی نشان داد. در طالقانی نیز بیش از آنکه دغدغه تبیین مبانی نظری تساهل را شاهد باشیم نشانه‌های بسیار پررنگی از روحیه و رفتار تساهل را می‌بینیم. به این اعتبار او نماد تساهل دینی و سیاسی در ایران معاصر ماست. گمان نمی‌کنم در این عنوان، کسی را بتوان شریک طالقانی کرد. اگر هم روحانی متساهل و باتحملی مثل امام موسی صدر را به رخ بکشید خواهیم گفت که قیاس آن روحانی جلیل‌القدر با طالقانی از اساس شبهه‌ناک است؛ چراکه میدان مانور این دو چهره موجه، بسیار متفاوت از یکدیگر است و لذا قیاس آن‌ها دور از احتیاط علمی به‌نظر می‌رسد.

۳. درک طالقانی از دین‌داری، آشکارا نقطه مقابل درک طالبانی از دین است؛ چراکه در مقابل و در مقابله با انحصارگرایی دینی، عمیقاً به کثرت‌گرایی دینی باور دارد. ریشه‌های این نگرش کثرت‌گرایانه احتمالاً به جایی غیر از روحیه مداراجویانه طالقانی بازمی‌گردد. به‌نظر می‌رسد برای رفتار او علاوه بر زمینه‌های شخصیتی و

بازگشت به قرآن و نهج‌البلاغه؛ راهی که طالقانی پیمود



محمود دردکشان

طالقانی به‌عنوان یک سرمایه‌عظیم ملی و مذهبی، همان‌طوری که در طول چهار دهه (۲۰ تا ۵۰ ه.ش) الهام‌بخش نسل جوان، دانشجویان و نخبگان بود، کماکان از توانمندی و مهارت برقراری ارتباط و انتقال تجارب به نسل‌های جوان حال و آینده برخوردار است

مربوط به پنج جز از قرآن است. تفسیر یک‌ششم قرآن آن هم در زندان از منظر کاربردی مطابق با فلسفه وجودی و نزول کلام وحی، منبع معنی‌دار برای آشنایی با اندیشه توحیدی است. همچنین مرکز بررسی اسناد تاریخی وزارت اطلاعات در سال‌های ۸۱ و ۸۲ حدود ۱۷۰۰ سند از اسناد ساواک در خصوص یک عمر مبارزه و جهاد این بزرگمرد را در قالب سه جلد کتاب چاپ کرده که اگر مورد توجه کارشناسان قرار گیرد می‌تواند معرف انقلاب و انقلابیون به‌ویژه آیت‌الله طالقانی باشد و از طرفی ماهیت رژیم پهلوی و قدرت‌های استبدادی، استعماری را به‌طور مستند و شفاف معرفی کند.

پنجم: استراتژی بازگشت به قرآن و نهج‌البلاغه از فهم تا عمل به شیوه روشمند مرهون نگاه طالقانی به شأن و منزلت قرآن کریم و همچنین جمع‌بندی ایشان از نحوه ورود به ساحت مقدس قرآن؛ یعنی الزامات و شرایط تفسیر و رعایت اولویت در گزینش مخاطب با هوشمندی مثال‌زدنی است.

در این مقام به برخی از دیدگاه‌های معظم له درباره سه مقوله فوق‌الذکر اشاره‌ای کوتاه می‌شود.

آیت‌الله سید محمود طالقانی، از تبار علویان، در روستای گلیرد طالقان دیده به جهان گشود. از اسفندماه ۱۳۸۹ تا شهریور ۱۳۵۸ حدود هفتاد سال بخشی سرنوشت‌ساز از تاریخ این مرز و بوم را به‌گونه‌ای تحسین‌برانگیز همراهی کرد. ایشان انصافاً حجت مسلمانی، ظلمت‌ستیزی و ستم‌سوزی شد. دریغا که ملت ایران و رهبری انقلاب و انقلاب اسلامی در حساس‌ترین شرایط تاریخی از وجود سراسر پرخبر و برکت ایشان محروم شدند.

در آستانه سی‌وششمین سالگرد ارتحال ابوذر زمان و مالک اشتر دوران، به‌عنوان عرض تسلیت به همه انقلابیون زجرکشیده و آزادی‌خواهان به ذکر چند نکته اشاره می‌گردد.

اول: طالقانی به‌عنوان یک سرمایه‌عظیم ملی و مذهبی، همان‌طوری که در طول چهار دهه (دهه ۲۰ تا ۵۰ ه.ش) الهام‌بخش نسل جوان، دانشجویان و نخبگان بود، کماکان از توانمندی و مهارت برقراری ارتباط و انتقال تجارب به نسل‌های جوان حال و آینده برخوردار است. منتهی به دو شرط اساسی: ۱. طالقانی آن‌گونه که بود معرفی شود، بدون هیچ‌گونه پیرایه و حاشیه افراطی و تفریط‌گونه؛ و ۲. طالقانی در تمامی ابعاد و مقاطع زیستی مورد نقد عالمانه و کارشناسانه قرار گیرد.

دوم: جریانات مرموز و فرصت‌طلب، از رهگذر مخدوش کردن چهره‌های تابناک و سرنوشت‌ساز انقلاب همچون آیت‌الله طالقانی، تحریف تاریخ انقلاب و مبارزات رهایی‌بخش ملت را به‌طور جدی در دستور کار خود قرار دادند و از هیچ‌گونه بی‌مهری، قساوت و عداوتی، به‌ویژه پس از پیروزی انقلاب، فروگذار نکردند.

سوم: سعی وافر برخی اساتید و فرهیختگان و علاقه‌مندان معظم‌له با ارائه سدها مقاله و حدود پنجاه عنوان کتاب در رابطه با زندگی‌نامه و شرح خدمات و مبارزات آیت‌الله قابل تقدیر است، اما در خصوص اندیشه و عملکرد ایشان ناگفته‌های اصولی و مبنایی وجود دارد. به امید همت همه‌جانبه وفاداران به ارزش‌های انسانی و اسلامی در امر تداوم بخشی نهضت بازگشت به قرآن.

چهارم: حدود سیزده عنوان کتاب که عمدتاً بیان دیدگاه‌های اعتقادی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی ایشان است منتشر شده است. به‌عنوان نمونه پرتوی از قرآن در شش جلد که هرچند

الف: جایگاه قرآن

ایشان درباره نقش و جایگاه قرآن، همچنین فلسفه وجودی و کارکرد آن مطالب متنوعی به مناسبت‌های مختلف اظهار کرده است. من جمله: «نزول آن از عالم اعلی قدرت، ظهور آن در حلیه عباراتی برتر از بلاغت و تأثیر حکیمانه آن در هدایت، بسی شگفت‌انگیزتر و خیره‌کننده‌تر است. کتابی که پرتو هدایت آن زوایای روح تفکر و نفسیات و روابط حدود حقوق خلق را با یکدیگر و همه را با خالق و اعمال را با نتایج روشن ساخت و نفوس را رو به صلاح و اصلاح به پیش برد و استعدادهای خفته را بیدار کرد و به جنبش درآورد، همراه اصلاح نفوس و به کار افتادن استعدادها، خیرات طبیعت را جاری و در دسترس همه قرار داد، اندیشه‌ها را فرآورد، جلو دیدها را باز کرد. شعله‌هایی از ایمان در دل‌ها برافروخت، تاریکی اوهام و وحشت‌ها و کینه‌ها را از میان برد، بندهایی که در قرون ممتد جاهلیت عقل‌ها و اندیشه‌ها و دست‌ها را بسته بود و نفوس خلق را به بندگی غیرخدا درآورده بود گسیخت، عقده‌های واپس‌زده را گشود، محرومیت‌ها را از بین برد، راه‌های قانونی بهره‌برداری لذات مادی و معنوی را به روی همه باز کرد، با تحولی که از عمق ضمیر و نفوس سرچشمه می‌گرفت، جهشی در اندیشه‌ها و اخلاق و آداب پدید آورد...»

آیت‌الله طالقانی در راستای تبیین نقش و جایگاه قرآن، سوگمندها از موانع به‌وجود آمده در قبال تابش مستقیم آیات قرآن بر این باور است: «هر اندازه مباحث قرائت و لغت و اعراب و مطالب کلامی و فلسفی در پیرامون آیات قرآن وسعت می‌یافت، اذهان مسلمانان را از هدایت وسیع و عمومی قرآن محدودتر می‌ساخت. این علوم و معارف، مانند فانوس‌های کم‌نور و لرزان در بیابان تاریک طوفانی است که اگر اندکی پیرامون نزدیک را روشن دارد، از پرتو پر دامنه اختران فروزان محجوب می‌دارد، پندارهایی که از مغزهایی برمی‌خاست، آنگاه از قرآن و عقل برای اثبات آن‌ها دلیل آورده می‌شد مانند مه مترکم و ممتدی گشت و آفاق قرآن را احاطه نموده، مانع تابش مستقیم آیات قرآن بر نفوس گردید. اگر مسلمانان خود را از میان این ابرهای پندارها و اندیشه‌ها برتر آرند و با توجه به درک صحیح و استنباط‌های مستدل و معقول محققین، آن محیط بی‌آلایش فکری و فطری را باز یابند، پرتو

هدایت آیات بر نفوس آنان خواهد تافت؛ و عقول خفته و خودباخته در راه درک حقایق وجود و دریافت طرق خیر و شر برانگیخته خواهد شد. مقصود از برگشت به محیط فطری اولی این نیست که به رسوم زندگی و خانه و لباس آن زمان مسلمانان اولیه برگردیم، مقصود این است که خود را از محکومیت آرا و اندیشه‌ها و ظواهر تمدن بی‌پایه زمان برهانیم.^۲

بدیهی است نگاه این‌چنینی به قرآن خاستگاه اساسی برپایی نهضت بازگشت به قرآن توسط یک مصلح اجتماعی همچون آیت‌الله طالقانی است.

الزامات و شرایط تفسیر از دیدگاه آیت‌الله طالقانی

منظور از طرح این بحث پردازش ابعاد گسترده و فنی موضوع تفسیر قرآن نیست چون این مختصر مقال گنجایش طرح چنین مسئله‌ای را ندارد. این مطالب صرفاً به اعتبار نقش محوری متد و شیوه ورود به ساحت قرآن در رابطه با زیست توحیدی آن هم در کلیات مطرح می‌شود.

قرآن‌پژوهان پیش‌نیاز ورود به این ساحت را حداقل چهارده شرط اساسی می‌دانند، اما اتفاق نظر جدی آن‌ها بر مسئله موهبت و عنایت الهی به‌عنوان زیرساخت مطالعات تفسیری است.

رویکرد تفسیری آیت‌الله طالقانی هدایت‌محور است و دقیقاً شیوه تفسیری ایشان همسو و از جنس شناختی است که از جایگاه و شأن و منزلت قرآن دارد. در این ارتباط ایشان در جلد اول پرتوی از قرآن صفحه بیست تصریح می‌کند: «آنچه پیرامون آیات از نظر هدایت قرآن نگارش می‌یابد عنوان تفسیر- پرده‌برداری ندارد و به حساب مقصود نهایی قرآن نیست. از این‌رو عنوان و نام پرتوی از قرآن را برای آن مناسب‌تر دانستند، زیرا آنچه به‌عنوان تفسیر قرآن نوشته شده یا می‌شود محدود به فکر و معلومات مفسران است، با آنکه قرآن برای هدایت و بهره همه مردم در هر زمان تا روز قیامت است، پس اعماق حقایق آن نمی‌تواند در ظرف ذهن مردم یک زمان درآید. اگر چنین باشد تمام می‌شود و پشت سر سیر تکاملی می‌ماند و بهره‌ای برای آیندگان نمی‌ماند. این پیشرفت زمان و علم است که می‌تواند اندک‌اندک از روی بواطن و اسرار قرآن پرده بردارد.»

آیت‌الله طالقانی بر این باور است که «تفسیر آیات یا باید مستند به ظهور الفاظ یا معصوم یا شواهد دیگری از آیات قرآن باشد و اما مفسر

بایستی توجه به حجاب‌ها و سعی بر کنار نمودن آن‌ها نماید و این امر را شرط اولیه تابش هدایت قرآن به عقول می‌داند.» (جلد اول پرتوی از قرآن: ص ۱۶)

برخی از مستندات قرآنی این اصل عبارت‌اند از سوره اسرا آیات ۴۵ و ۴۶، فصلت آیه ۵، انعام آیه ۲۵، فصلت آیه ۵، بقره آیه ۸۸ و محمد آیه ۲۴. ویژگی دیگری که ایشان قائل است اینکه مفسر بایستی اهل عمل صالح باشد. در این رابطه در کتاب آزادی تا شهادت صفحه ۱۵۷ این‌گونه آورده است: «از خصایص درک قرآن که شاید ما کمتر توجه داشته باشیم، این است که بعضی از مسائل و حقایق قرآن در ضمن حرکت برای انسان تبیین می‌شود نه نشستن در گوشه‌ای و این تفسیر و آن تفسیر و این بیان و آن بیان را مطالعه کردن و این‌ها را جمع کردن.»

اولویت‌بندی هوشمندانه در گزینش مخاطب

دانش‌آموخته بیست‌ونهمساله حوزه علمیه در سال، ۱۳۱۸ ه.ش با عزمی جزم در تهران رحل اقامت افکند تا نهضت بازگشت به قرآن را پایه‌گذاری کند... برای درک اهمیت این حرکت کافی است نیم‌نگاهی به وضعیت اسفبار تفسیر و مفسران داشته باشیم.

۱. رویکرد تفسیری در حوزه‌های علمیه به کلی مهجور و مطرود بود و مفسر با برچسب بی‌سوادی تضحیه شده و از شئون علمایی ساقط می‌گردید.

۲. در مساجد و محافل مذهبی تفسیر گویی موضوعیت نداشته و نوعی کفر تلقی می‌گردید.

۳. سلطه و اقتدار فکری در دانشگاه‌ها عمدتاً از آن جریان‌های مارکسیستی، توده‌ای‌ها و بهاییان بود.

۴. تقابل جدی دین و علم مطرح می‌شد و نوعاً دین متهم ردیف اول عقب‌افتادگی‌ها تلقی می‌گردید.

۵. نوعاً نسل جوان و به‌ویژه دانشجویان و دانشگاهیان از دین و دین‌داری گریزان و بعضاً متنفر بودند.

به نظر شما با توجه به واقعیت‌های فوق‌الذکر پاسخ منطقی پرسش‌های ذیل چیست؟

۱. آیا این سرنوشت به‌طور طبیعی و اتفاقی برای جامعه ایران رقم خورده بود یا عواملی در سوق دادن به سمت گریز از قرآن سهیم و دخیل بودند؟

۲. حاکمیت سیاسی در آن دوران چه نقشی ایفا می‌کرد؟

۳. مشخصاً کدامین عوامل و جریان‌های داخلی و

خارجی در تعیین این سرنوشت فعال بودند؟

۴. چه روش‌ها و شیوه‌هایی برای دین‌گریزی و به انزوا کشیدن تفکر و اندیشه وحیانی به کار گرفته می‌شد؟

۵. آیت‌الله طالقانی به چه متد و شیوه‌ای و با بهره‌گیری از چه عناصری نهضت بازگشت به قرآن را پایه‌ریزی کرد؟

قهرا عظمت و چگونگی رشد و بالندگی این نهضت و دستاوردهای آن در پاسخ‌های کارشناسانه و مستند به پرسش‌های فوق است. طالقانی طی چهل سال تلاش و مجاهدت با پرداخت هزینه‌های سنگینی بدون هیچ‌گونه پشتوانه سیاسی، اجتماعی، مردمی و حوزوی با توکل به خداوند سبحان و در تعامل و تکیه بر سه عنصر نسل جوان، زندان و مسجد این راه پرمخاطره را طی کرد تا اینکه به مقام رفیع شهادت نائل شد.

به‌عنوان حسن ختام، بخشی از دیدگاه‌های مرحوم مهندس بازرگان و شهید آیت‌الله مطهری درباره آیت‌الله طالقانی تقدیم می‌شود:

«مهندس بازرگان بر این باور است که از امتیازات طالقانی، تماس و تفاهم و تکاملی (هر سه کلمه را می‌گویم) بود که در معیت مردم کلاهی و غیرمعموم و مخصوصاً جوان‌ها و درس‌خوانده‌ها و روشنفکران پیدا کرد ... طالقانی روز اول با طالقانی روز آخر بر اثر همین تماس و تفاهم یک به صد فرق کرده بود.»^۳

«طالقانی با طبقه درس‌خوانده با طبقه متجدد، تحول و تکامل پیدا کرد. عجیب این است که مردم، معمولاً تحولشان تا سن معینی است ولی طالقانی بعد از زندان اخیر هم تحول و تکامل پیدا کرد.»^۴

و اما شهید آیت‌الله مطهری این‌چنین بیان می‌دارد:

«پایه‌گذار آشنایی نسل جوان با اسلام، نه من هستم نه شریعتی، بلکه طالقانی و بازرگان هستند که این راه را باز کردند و ما بعدها به دنبال آن‌ها حرکت کردیم.»^۵

والسلام علی من یدعم الحق لذات الحق
پی‌نوشت:

۱. ده گفتار، ص ۲۲۰.

۲. از آزادی تا شهادت، ص ۵۴، به نقل از اطلاعات، ۳۱ شهریور ۵۸.

۳. مسائل و مشکلات نخستین سال انقلاب از زبان رئیس دولت موقت، ص ۵۴۰.

۴. همان، ص ۵۵۸.

۵. یادنامه ابودر زمان، ص ۱۶ مقاله زندگی‌نامه، محمد بسته‌نگار. ♦

آیت‌الله طالقانی و جلال آل احمد

دل‌م گرفته است

دل‌م گرفته است

به ایوان می‌روم و انگشتانم را بر پوست کشیده شب می‌کشم چراغ‌های رابطه تاریک‌اند چراغ‌های رابطه تاریک‌اند کسی مرا به آفتاب معرفی نخواهد کرد کسی مرا به میهمانی گنجشک‌ها نخواهد برد پرواز را به خاطر بسیار پرنده مردنی است

آیت‌الله طالقانی (۱۲۸۹-۱۳۵۸) و جلال آل احمد (۱۳۰۲-۱۳۴۸ ه.ش)، شاید از نخستین کسانی بودند که باب گفتمان را گشودند و پلی به دنیای دگراندیشان و روشنفکران زدند. گویا سرچشمه دگراندیشی این دو از طبیعت زادگاه مشترکشان جدا نبوده است. این دو از یک تبار و فامیل بودند. یکی ضد غربزدگی بود و دیگری از بیماری غربزدگی نوشت که معضل جامعه بود. یکی روحانی روشنفکر و دیگری روشنفکر نویسنده و هر دو از یک خاندان بودند.

یادآوری این نکته لازم است که شرایط خاص سیاسی و امنیتی جامعه به شکلی بود که بسیاری از فعالیت‌های سیاسی و روابط افراد پنهانی و به دور از چشم مأموران صورت می‌گرفت؛ بنابراین به‌دست آوردن اسناد و شواهد درباره ارتباط بین مرحوم طالقانی و آل احمد که هر یک در فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی تجربه داشتند، بسیار سخت و حتی ناممکن است.

آیت‌الله سید محمود طالقانی، نخستین کسی است که از میان روحانیت شیعه با طبقه تحصیلکرده و تحول‌خواه رابطه برقرار کرده و راه را برای گفت‌وگو و تحول فکری نسل جوان باز کرده است. طالقانی رشته پیوند روحانیون و روشنفکران بود و دوری آنان را از یکدیگر مانع دوستی می‌شمرد. تسامح و محبت وی بسیاری را جذب دین کرده بود. او بر اساس نیاز روزگار خویش، جلسات درس و پاسخ به پرسش‌های جوانان را در مسجد هدایت برگزار می‌کرد و تفسیر پرتوی از قرآن را به رشته تحریر درآورد. طالقانی در مقدمه پرتوی از قرآن می‌نویسد:

«در جلسه‌های بحث تفسیری که سال‌هاست برای طبقه جوان تشکیل می‌شود، گاهی که توجه کامل به آیات و چشم به چشمان پاک

عبدالرضا قنبری

جلال با وجود پرورش در

دامن پدری روحانی به

گرایش‌های مارکسیست روی

آورده بود، اما پس از ملاقات

با آیت‌الله طالقانی و دریافت

پاسخ پرسش‌های خود از آن

گرایش‌ها دست برداشت.

او از آن پس انسانی دیگر

شد با دید و جهان‌بینی دیگر

و پس از آن در راهی نو قدم

می‌گذارد

و رباینده جوانان دوخته می‌شد، از خلال آیات مورد بحث برق‌هایی می‌زد. اکنون که پس از سالیان دراز می‌خواهم آن مطالب را به ذهن بازگردانم و روی صفحه کاغذ آورم، با تأسف می‌نگرم که بسیاری از آن‌ها، چون برق جهان و انعکاس لرزان، از آینه ذهن رخ برتافته و شعاعی از آن برکناره‌های ذهن می‌درخشد.» و در همین جلسات است که جلال به مذهب بازگشت می‌کند.

جلال آل احمد، نویسنده بزرگی است که عمر کوتاه خود را در جست‌وجوی حقیقت و آزادی بیان و قلم سپری کرد. جلال با وجود پرورش در دامن پدری روحانی به گرایش‌های مارکسیست روی آورده بود، اما پس از ملاقات با آیت‌الله طالقانی و دریافت پاسخ پرسش‌های خود از آن گرایش‌ها دست برداشت. او از آن پس انسانی دیگر شد با دید و جهان‌بینی دیگر، او پس از آن در راهی نو قدم می‌گذارد. و دیگر خود و خدای خویش را می‌یابد! فرزند آیت‌الله طالقانی (مهدی) می‌گوید:

«درست زمانی که جلال آل احمد از خانواده‌اش برید و به تفکرات چپ‌گرایانه تمایل پیدا کرد با آیت‌الله طالقانی آشنا شده بودند و تحت تأثیر آقا قرار گرفته بودند. حسن جلال این است که از انکار به اثبات رسیده است.»

مرحوم طالقانی به یاد می‌آورد: «جلال در بعضی جلسات تفسیر قرآن که داشتم شرکت می‌کرد و گاهی اظهاراتی هم داشت.» و حتی

در یکی از روزهای آخر عمر او که یکدیگر را دیده بودند «جلال بسیار اظهار علاقه می‌کرد که با هم به صحبت و بحث بنشینیم و از مسائل اسلامی و سیاسی و اجتماعی حرف بزنیم.»

سیمین دانشور می‌نویسد: «جلال و شریعتی، هر دو، روحانیت را آخرین سنگر مقاومت در برابر استبداد معرفی می‌کردند. در عین حال انتقادهای شدید هم داشتند.»

نگاه جلال به روحانیت شیعه، تغییر می‌کند. این نگاه تازه، بعدها در آثار و نوشته‌هایش منعکس می‌شود. در همین دیدارهاست که دیدگاه جلال نسبت به اسلام اصیل و آنچه خرافات می‌دانست تغییر می‌کند. او در جایی می‌گوید: «می‌توان با روی آوردن به اسلام و تشیع و با تکیه به سنت و روحانیت، ایدئولوژی جدیدی برای مبارزه با استبداد داخلی و استعمار خارجی فراهم آورد.»

بر اساس اسنادی که از ساواک در دست است بین مرحوم طالقانی و آل احمد ارتباطات و رفت‌وآمدهایی در جریان بوده است. در یکی از اسناد آمده است:

«در تماسی که جلال آل احمد با سید محمود طالقانی گرفت، طالقانی اظهار داشت اگر وقت دارید هماهنگ کنیم بیایید با هم صحبت کنیم من تا ساعت ۱۸ هستم. آل احمد پاسخ داد خواستم خودم ببایم نتیجه آن جریان را خدمتتان بگویم و قرار شد بلافاصله به ملاقات طالقانی بروم.» (این تماس درباره فعالیت عمرانی در طالقان بود)

جلال به حج می‌رود و کتاب خسی در میقات را به رشته تحریر درمی‌آورد. جلال با این سفر عملاً بازگشت خود به دین اسلام و باورهای مذهبی را مطرح می‌کند و در همین حج است که دچار شگفتی و تحول روحی می‌شود. این کتاب (خسی در میقات) که در واقع سفرنامه حج اوست، مورد توجه طالقانی قرار می‌گیرد و تجربه‌ای نو برای او و دیگر مسلمانان می‌شود که به زیارت‌خانه خدا می‌روند. شمس آل احمد، برادر جلال در خاطره‌ای بیان می‌کند: «روزی با جلال در جاده شمیران می‌رفتیم، پایین‌تر از خیابان اسدی جلال متوجه سیدی در کنار خیابان شد. توقف کردیم. سید محمود طالقانی، پسرعمویمان بود. او را تا مرکز شهر رساندیم. در راه جلال از آقای طالقانی پرسید:

شما هم ما را بی‌دین می‌دانید؟ آقای طالقانی فرمودند: دوستان، مرا بی‌دین می‌دانند، چون در مسجد هدایت در محله عرق‌خورها نماز می‌خوانم. همه می‌گویند او لامذهب است، به محل عرق‌خورها رفته و می‌خواهد که نمازخوان تربیت کند. اما من معتقدم که اگر در میان همین عرق‌خورها دو نفر پیدا شوند که نماز بخوانند من وظیفه‌ام را انجام داده‌ام. تو برو کار خودت را انجام بده. تو در سفرنامه حج چیزهایی نوشته‌ای که من نتوانسته‌ام آن‌ها را ببینم و برای همین دو بار دیگر به حج رفتم.»

جلال در خسی در میقات، گزارش سفر حج را با روان‌ترین نثر و زیباترین شکل بیان می‌کند. دکتر علی شریعتی در این باره می‌گوید:

«در این سفر، همه‌جا چشم تیزبینش کار می‌کند، تنها در مسخی است که شعله‌ور می‌شود و دلش را خبر می‌کند، روح حج در فطرش حلول می‌کند و شعشعه غیب بی‌تابش می‌کند و بی‌خود! شاید از آن‌رو که مسخی شبیه عمر او بود و سعی زندگی‌اش. تشنه و آواره و بی‌قرار در تلاش یافتن آب برای اسماعیل‌های تشنه در این کویر - گویی تشنه و خروشان و جست‌وجوگری است که همواره احرام به تن، آواره میان دو قله صفا و مروه، می‌کوشد و می‌رود و در این کویر آب می‌طلبد؛ و این زندگی کردن وی بود که در حج، تنها در مسعی که پا می‌نهد برمی‌افروزد و «خسی در میقات» ش به مسعی که می‌رسد، «کسی در میعاد» می‌شود. چشم دل باز می‌کند و آنچه نادیدنی است می‌بیند و حکایت می‌کند.»

جلال با انتشار آثار ارزشمند، به‌ویژه غریزده‌گی و در خدمت و خیانت روشنفکران که مقالات اجتماعی و تحلیلی‌گرانه او را دربردارد، پدیده تجددگرایی و مدرنیزاسیون تقلیدی از غرب را مورد نقد جدی قرار می‌دهد. در این آثار جلال، در واقع به نیازهای اجتماعی زمان خود پاسخ می‌دهد و در آن‌ها مباحث سودمندی درباره روشنفکری مطرح می‌کند که هنوز پس از گذشت چهار دهه از نگارش، در بسیاری جهات، درخور توجه است. تصویری که جلال از عنصر غریزده‌ترسیم می‌کند، تصویری همه‌جانبه‌است: «آدم غریزده، شخصیت ندارد. چیزی است بی‌اصالت. خودش و خانه‌اش و حرف‌هایش، بوی هیچ چیز نمی‌دهد. بیشتر نماینده همه‌چیز و همه‌کس است. نه اینکه دنیا و وطنی، ابتدا. او هیچ جایی است.»

در سال ۱۳۵۸ با اینکه ده سال از مرگ جلال

گذشته بود، طالقانی درباره او گفته بود: «وقتی مکتب کمونیست‌ها به‌وسیله توده‌ای‌ها گسترش پیدا کرد، جلال عضو فعال و از نویسندگان حزب شد. در این اواخر، بعد از اضمحلال توده‌ای‌ها مطالعاتش که عمیق شد، تقریباً به ملت و آداب و سنن خودمان برگشت و به مذهب گرایش پیدا کرد. آن‌وقت‌ها که من در شمیران جلسات قرآن داشتم، جلال به آنجا می‌آمد. یک روز به جلال گفتم: این وضعی که برای تو پیش آمده که به مکاتب دیگر روی آوردی، نتیجه فشاری است که خانواده بر شما وارد می‌کند. مثلاً اجباراً او را به شاه عبدالعظیم می‌بردند تا دعای کمیل بخواند. پدر ایشان از پیش‌نمازهای خوش‌بین و معتبد اهل دعا بود، اما تعبدش خشک بود. آدمی اهل دعا بود و آن‌ها در محله‌های جنوبی تهران می‌نشستند.»

آل احمد در بیان خاطراتش به فشار پدر در خانه و رعایت برخی مسائل مذهبی، اشاره دارد:

«شخص من که نویسنده این کلمات است، در خانواده روحانی خود همان وقت لامذهب اعلام شد که دیگر مهر نماز زیر پیشانی نمی‌گذاشت. در نظر خود من که چنین می‌کردم، بر مهر گلی نمازخواندن نوعی بت‌پرستی بود که اسلام هر نوعش را نپسندیده، ولی در نظر پدرم آغاز لامذهبی بود و تصدیق می‌کنید که وقتی لامذهبی به این آسانی به چنگ آمد، به خاطر آزمایش هم شده، آدمیزاد به خود حق می‌دهد که تا به آخر براندش.»

جلال رفیع، از ارادتمندان و هم‌بندیان طالقانی، در مقاله‌ای ذیل عنوان «جلال به برداشت عمیقی از اسلام رسیده بود»، نوشت: «با اینکه جلال، در ابتدا، به‌طرف توده‌ای‌ها و مارکسیست‌ها جذب شد و قبلاً هم در یک خانواده سنتی مذهبی پرورش یافته بود، به برداشت‌های عمیق و تعبیر جالبی درباره مسائل اسلامی رسیده بود و به‌خصوص این اواخر، هرچه می‌گذشت درباره اسلام و تشیع به بصیرت و بینش بهتری می‌رسید.»

جلال نسبت به اتحاد روحانی و روشنفکر خوش‌بین است و در خدمت و خیانت روشنفکران می‌نویسد: «هر جا روحانیت و روشنفکری، هم‌زمان باهم و دوش‌به‌دوش هم یا در پی هم می‌روند، در مبارزه اجتماعی بردی هست و پیشرفتی و قدمی به‌سوی تکامل و تحول؛ و هر جا که این دو از در معارضه با هم

درآمده‌اند و پشت به هم کرده‌اند یا به‌تنهایی در مبارزه شرکت کرده‌اند، از نظر اجتماعی، باخت هست و پسرفت و قدمی به‌سوی قهقرا.»

در اسناد ساواک آمده است که طالقانی در سال ۱۳۴۸، در مراسم تشییع جنازه آل احمد حضور داشت و نماز میت خواند؛ اما آقای محمد بسته‌نگار، در یادداشتی برای نویسنده کتاب پیک آفتاب (محمد اسفندیاری) مرقوم داشته است، طالقانی تا میدان اعدام در تشییع جنازه حضور داشت و سپس که پیکر آل احمد را در آمبولانس گذاشتند وی نیز مراسم را ترک کرد و نماز میت را شخص دیگری خواند. همچنین در سند دیگری از شرکت آیت‌الله طالقانی در مراسم ترحیم جلال آل احمد در مسجد مجد، گزارش داده می‌شود. سیمین دانشور، همسر جلال آل احمد، می‌نویسد: «آغاز سفرها به داخل و خارج کشور، از دهات قزوین و خوزستان تا پیاده‌روی از بهبهان، کازرون، اردبیل و دشت مغان و سفرها به اروپا و امریکا، اسرائیل، شوروی و سفری هم به حج و این اواخر شوق دیدار آیت‌الله طالقانی و ملاقات با دکتر علی شریعتی در مشهد؛ و در خلال همه این سال‌ها گرم کار سیاست و نوشتن، از قصه و داستان گرفته تا سفرنامه و ترجمه و اداره نشریه. سال‌هایی که او پشت سر گذاشت، سال‌های تجربه‌های گران و واری‌های شتابان، برای روح ناآرام و شخصیت متواضع و وجدان دردمند او بود.»

مرگ زودهنگام این دو بزرگ، هر دو در پایان تابستان بود؛ جلال آل احمد در هجدهم شهریور ۱۳۴۸ در اسالم گیلان و آیت‌الله طالقانی در نوزدهم شهریور ۱۳۵۸ به فاصله ده سال. دکتر علی شریعتی درباره مرگ جلال گفته است: «مرگ جلال آل احمد برای این نسل و به‌ویژه برای روشنفکران راستین این سرزمین نه‌تنها ضربه‌ای درآورد که زیانی سخت فاحش بود.»

یادشان گرمی و روانشان از بخشایش ایزدی برخوردار باد!

منابع

- اسفندیاری، محمد، پیک آفتاب. پژوهشی در کارنامه زندگی و فکری آیت‌الله سید محمود طالقانی، قم، صحیفه خرد ۱۳۸۳
- پارسی نژاد. کامران، جلال آل احمد، تهران، خانه کتاب، ۱۳۹۰
- جلال آل احمد به روایت اسناد ساواک. مرکز بررسی اسناد تاریخی، چاپ اول، زمستان ۱۳۷۹

ضد امینی باقی ماندیم تا سقوط کند

زمینه‌های سیاسی، تاریخی و اجتماعی مبارزات ملی ایرانیان از کودتای ۲۸ مرداد تا جبهه ملی دوم گفت‌وگو با ناصر تکمیل همایون (بخش چهارم)

اشاره: در شماره پیشین پیام ابراهیم در گفت‌وگو با دکتر ناصر تکمیل همایون مروری جامعه‌شناختی به زمینه‌های تاریخی و سیاسی نهضت مقاومت ملی و جبهه ملی دوم، همچنین بررسی ساختار تشکیلاتی و سازمانی جبهه ملی دوم داشتیم. در مصاحبه پیشین تنها به تبیین پدیده‌آیی جبهه ملی ایران پرداخته نشد، بلکه به نقایص تشکیلاتی نیز اشاره‌ای شد. از این حیث وارد رویکرد نقادانه شدیم چون اساساً قصد داشتیم در کنار شناخت این سازمان، به الگوپردازی در قلمرو احزاب و سازمان‌های سیاسی دست پیدا کنیم. با توجه به اینکه یکی از مقاطع حساس تاریخ جبهه ملی دوم با دوران تصدی دکتر علی امینی همراه است، همواره مورخان به آسیب‌شناسی این دوره از جبهه ملی می‌پردازند. در این بخش سعی شده که تضادهای درون سازمانی جبهه در دوره نخست‌وزیری علی امینی نقد و بررسی شود. همچنین در ادامه سعی شده اندکی به کنگره جبهه ملی دوم پرداخته شود. از آنجا که خود دکتر ناصر تکمیل همایون ضمن ارتباط نزدیک با برخی از رهبران جبهه ملی، از اعضای حزب ملت ایران و جبهه ملی دوم بودند و از نزدیک شاهد و ناظر رویدادها، تغییر و تحولات جبهه ملی دوم بودند. اضافه بر آن، اهمیت داده‌های ایشان به‌عنوان یک شاهد راوی نیست، بلکه با توجه به وجهه علمی دکتر تکمیل، برخی داده‌ها با روش‌های تحلیلی جامعه‌شناسی سیاسی و جامعه‌شناسی تاریخی بیان می‌شود. در روند بحث، ایشان گاهی به مقتضای گفت‌وگو به رویدادها نگاهی درونی و در بیشتر مواضع نگاهی بیرونی و بی‌طرف دارند. سرانجام در کنار نگاه تحلیلی، ارزیابی نقادانه ایشان موجب روشن شدن برخی از مسائل مهم در موضوعات می‌شود.

فرید دهدزی

روزنامه‌نگار

ایران ایجاد کند.

■ ■ نظریه‌ای وجود دارد که امریکا، باوری به تثبیت دولت ملی در ایران نظیر دولت مصدق نداشت!

امریکا از کمونیسم واهمه داشت و در ضمن در بین توده‌های جبهه ملی مذاکره با امریکا موردپذیرش نبود، چراکه امریکا را عامل کودتا و مصیبت‌های پس از کودتا می‌دانستند. با این همه چنین گرایش سیاسی نرمی وجود داشت.

دومین گرایشی که وجود داشت این بود که اکنون بین امینی و شاه کدام را انتخاب کنند. گرایش دیگری هم وجود داشت که اگر امینی را برای اصلاحات انتخاب کنیم، چون با شاه مخالف است، نتیجه خوبی خواهد داشت. گرایش مطرح دیگری نیز بود که اگر امینی را کمک کنیم و موقعیت شاه را مستحکم می‌کنیم، خودمان را در منجلا ب سیاسی قرار خواهیم داد. مرحوم اللهیار صالح شدیداً مخالف هر نوع همکاری با امینی بود و می‌گفت امینی را می‌شناسم و به هنگامی که من وزیر دارایی بودم از معاونان من بود و

سرمایه‌گذاری کرده‌اید اما نتیجه نداده و عاقبت این‌چنین وضعی به‌بار آمده. اعلام کنیم که ما افزون بر ضدیت با کمونیسم، «اصلاح‌گر» هم هستیم و می‌خواهیم خدمت کنیم. همچنان که امینی با امریکا ساخته بود. چنین سازشی را از طریق گروه امینی یک فرصت می‌دانستند. البته امریکا خواسته‌های این گروه را نمی‌پذیرفت؛ چراکه از شکل‌گیری جریانی شبیه مصدق واهمه داشت که جریانی ضد امپریالیسم و سازش‌ناپذیر به وجود آید یا به دنبال آن مشکلاتی جدید را برای حضور امریکا در

تصوری پیدا شده بود که رابطه امینی و شاه حسنه نیست؛ البته قبول داشتند که امریکاست که با نیروی امریکا آمده. از پیش هم که سفیر ایران در امریکا بوده و اساساً «امریکوفیل» بوده است

محسن زمانی

روزنامه‌نگار

■ ■ در شماره پیش اشاره کردید که روی کار آمدن علی امینی، موجب پدیدآیی گرایش‌های فکری در درون نهضت ملی شد. از زمانی که علی امینی نخست‌وزیر می‌شود (۱۶ اردیبهشت ۱۳۴۰)، ضمن وجود اختلاف‌های فکری درباره دولت و حاکمیت (دربار) در درون نهضت ملی، صف‌بندی‌های جدی هم در این زمینه نیز می‌بینم که بعدها این تفاوت‌ها بیشتر خود را نمایان کرد. لطفاً نظر خود را درباره این دوره بفرمایید!

تصوری پیدا شده بود که رابطه امینی و شاه حسنه نیست؛ البته قبول داشتند که امینی دست‌نشانده امریکاست که با نیروی امریکا آمده. از پیش هم که سفیر ایران در امریکا بوده و اساساً «امریکوفیل» بوده است. در عین حال معتقد بودند که رابطه خوبی با شاه ندارد. در این بین گرایشی پیدا شده بود که چرا ما با امریکا مذاکره نکنیم و بگوییم که شما هفت، هشت سال است هزینه و

دیدار امینی خواهیم رفت تو هم همراه من بیا. آن زمان موقعی بود که شمشیری فوت کرده بود (۱۲ مهرماه ۱۳۴۰) و دکتر مصدق طی اعلامیه‌ای علاقه‌مندان را برای سوگواری به مسجد مجد تهران دعوت کرد. ولی در ورودی مسجد را بسته بودند و مقرر شده بود که اعضای جبهه ملی با پیراهن سفید، مسیر چهار راه حسن‌آباد تا میدان توپخانه را مداوم در پیاده‌رو در رفت‌وآمد باشند که خودشان را نشان دهند. ما هم همین کار را کرده بودیم.

خلاصه شب شد. نزد امینی رفتیم و خدایار من را به امینی معرفی و جریان را تعریف کرد و گفتم چرا من باید رشوه بدهم و این چه مبارزه با فساد است که شما دارید؟ گفتم چه نخست‌وزیری هستید که این فسادها در مملکت جریان دارد!

امینی سرش را در دستانش گرفت و عکس شاه بالای سرش بود، گفت: آقا جان من که نخست‌وزیر همه‌جا نیستم. همه‌جا نخست‌وزیرهای خودش را دارد و بیا من به تو یک چک ۲ هزار تومانی می‌دهم و تو برو معافیت خودت را بگیر. البته من چک را از آقای امینی نگرفتم. تشکر

کردم و گفتم چک نمی‌خواهم. یادم هست آقای هادی مؤتمنی (از اعضای حزب مردم ایران) برادری داشتند که بسیار مهربان بودند. نهایت از ایشان پول قرض کردم و معافیت را گرفتم، ولی برای من مهم بود که امینی به من به‌عنوان یک دانشجو چه جوابی داد! گفت من نخست‌وزیر همه‌جا نیستم؛ به معنای این بود که من نخست‌وزیر کامل [با اختیارات تام] نیستم و نخست‌وزیر شاه هستم. به همین دلیل اگر ته دل من باور کوچکی مبنی بر این بود که نه اینکه او را تأیید نکنیم، تنها با او مخالفت نکنیم، او را به جان شاه بیندازیم، این سیاست عملی نشد. از سوی دیگر با این رفتاری که امینی از خود نشان داد، ما ضد او باقی ماندیم تا سقوط کرد.

■ در رابطه با میتینگ میدان جلالیه صحبت کردید. درباره این نکته بفرمایید که آیا سخنرانان با هم هماهنگ

داریوش فروهر می‌گفت نمی‌توانیم نقش علی امینی را در جریان کنسرسیوم فراموش کنیم. این مسئله در آن موقع -به‌ویژه در میان اعضای شورای مرکزی جبهه ملی- وجود داشت

امینی و سردبیر روزنامه ستاره تهران را دیدم که نشریه او تقریباً ارگان امینی بود. به او گفتم آقا دولت شما که ادعای مبارزه با فساد می‌کند، من یک دانشجوی فارغ‌التحصیل هستم، طبق قانون و مقررات معافیت از سربازی می‌خواهم. ولی در اینجا به من می‌گویند باید ۲ هزار تومان پول بدهی! بعد نراقی من را به نزد تیمسار مبصر فرستاده و تیمسار هم با خشونت پاسخ مرا داد!

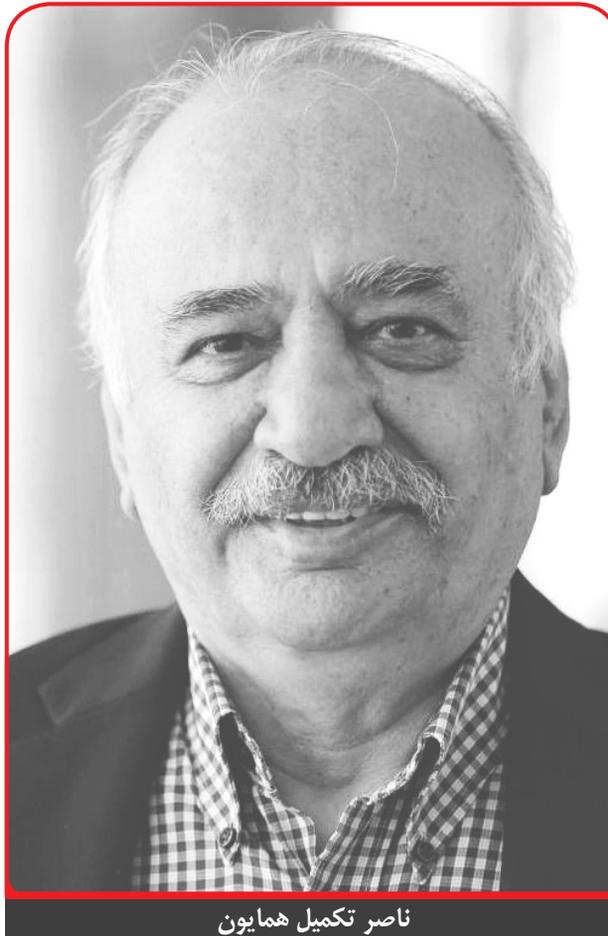
خدایار خندید و گفت: اتفاقاً امشب من به

می‌دانم که چه عنصر خطرناکی است! یا داریوش فروهر می‌گفت نمی‌توانیم نقش علی امینی را در جریان کنسرسیوم فراموش کنیم. این مسئله در آن موقع به‌ویژه در میان اعضای شورای مرکزی جبهه ملی وجود داشت. گرچه شاید برداشت کاملاً درستی در آن زمان نبود، ولی این حرکت ادامه یافت و در نهایت جبهه ملی علیه امینی برخاست و به این اعتبار برخی از مفسران معتقدند جبهه ملی در مسیر شاه بر ضد امینی قرار گرفت.

در اینجا لازم است داستانی برای شما از وضع خودم بگویم. بعد از گرفتن فوق‌لیسانس، باید تکلیفم را با نظام‌وظیفه روشن می‌کردم. پدرم بیش از ۶۵ سال داشت و طبق قوانین می‌توانستم ورقه معافیت تکفل بگیرم. به همین دلیل به نظام وظیفه مراجعه کردم و دادگاه برای تکفل تشکیل شد و من را محکوم به سربازی کرد! من وضعیت خود را بر طبق قوانین و مقررات تشریح کردم.

گروهبانی گفت: ۲ هزار تومان بده تا مشکلت را حل کنم. گفتم واقعاً ۲ هزار تومان در آن زمان پول زیادی بود. گفت: پنج نفرند و نفری ۴۰۰ باید به آن‌ها بدهم.

گفتم نمی‌شود نفری ۲۰۰ تومان به آن‌ها بدهید! گفت یعنی برای ۲۰۰ تومان وجدان خود را زیر پا بگذارند! گفتم برای ۴۰۰ تومان چطور می‌شود وجدان را زیر پا گذاشت، ولی برای ۲۰۰ تومان نمی‌شود! شدیداً عصبانی شدند و مرا محکوم به سربازی کردند. من نزد دکتر احسان نراقی رفتم و جریان را به او گفتم. نراقی فکر کرد و عصر به من گفت با تیمسار مبصر، رئیس پلیس تهران، صحبت کردم، تو فردا صبح پیش ایشان برو. چون تیمسار مبصر با تلفن مشکل تو را حل خواهد کرد و معافیت تو را خواهند داد. فردا به پلیس تهران رفتم. آجودان او خیلی احترام کرد و به اتاق تیمسار مبصر رفتم و سرپایی جریان را گفتم و ایشان گفت: «پول را تهیه می‌کنی و می‌دهی و به کسی هم درباره دیدار با مبصر صحبت نخواهی کرد، برو بیرون». من دیدم جریان بدتر شد. بیرون که آمدم، در بین راه «ناصر خدایار»، روزنامه‌نگار طرفدار



ناصر تکمیل همایون

در آن زمان شوراهایی که جبهه ملی ایجاد می کرد سخنگویان آن چه کسانی بودند؟ همین طیف بودند؛ یعنی این طیف اندیشه حزبی خود را داشتند، ولی در قالب جبهه ملی در شوراهای محلی و اصناف به عنوان سخنگو شرکت کرده و در واقع اندیشه حزبی خودشان را به نام جبهه ملی تبلیغ می کردند!

برگزاری میتینگ را داده است! ولی درباره مراسم ۳۰ تیر شاه و امینی در مخالفت با برگزاری مراسم اتفاق نظر داشتند. درباره بازگشایی باشگاه جبهه کاملاً مخالف بودند. این است که عناد دکتر امینی با جبهه ملی مسلم شد و از این زمان جبهه ملی به محاق پنهانی و نیمه پنهانی رفت.

■ نظر دکتر صدیقی با توجه به رویکرد اصلاح‌گرانه‌ای که داشت درباره دولت علی امینی را در آن زمان به صلاح وضعیت آن روز ایران می‌دانستند تا بتوان در زمانی مناسب دولتی بر طبق اراده ملی ایجاد کرد؟

دکتر علی امینی یکبار به مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی آمد و یک سخنرانی کرد. با دکتر صدیقی دیدار هم داشت. خود من نیز آنجا بودم. از صحبت‌های او این‌گونه برمی‌آمد علی امینی به جبهه ملی می‌خواست این‌گونه حالی کند که اگر من را بزنید یک دولت نظامی و خشن بر سرکار می‌آید. دولتی می‌آید که اجازه یک تظاهرات نیم‌بند هم به شما نخواهند داد. [اما بیشتر اعضای] جبهه ملی معتقد بودند در صورت ادامه مبارزه با امینی و سقوط وی، فضای بازتری ایجاد خواهد شد. شناخت طرفین از این قضیه بدین‌گونه بود. به نظر نمی‌رسد دکتر صدیقی با امینی توافق کامل داشته باشد، ولی مخالفت کامل هم نداشت. به‌گمانم موضع‌گیری وی با موضع‌گیری اللهیار صالح، تفاوت داشت، اما امینی را به اجرای قانون اساسی مشروطیت فرامی‌خواند

بودند؟ در پایان داریوش فروهر قطعنامه‌ای ارائه کرد، گویا در پایان این قطعنامه نکاتی را خودشان اضافه کردند؟

بله با هم هماهنگ بودند. جز اینکه دکتر شاپور بختیار از هماهنگی بیرون آمد! یعنی پیش از تشکیل جلسه امینی گفته بود از کنسرسیوم، سنتو و مصدق صحبت نکنید، اما بختیار از مصدق و نفت صحبت کردند و تشویق و کف‌زدن‌ها هم صورت گرفت. بختیار در سخنرانی به لزوم خروج از پیمان سنتو و هرگونه پیمان‌های نظامی و همین‌طور اینکه مبارزه ما عین مبارزه نهر و است، اشاره کرد و صحبت‌های بختیار آن روز بر دل ما نشست. البته صحبت‌های دکتر صدیقی خطاب به دکتر امینی که گفت: «دیگران راست نشستند و کج کردند، شما کج نشستید» و راست کنید»، برای ما جالب بود. ولی صحبت‌های بختیار بسیار روشن و واضح بود. البته بعدها ما متوجه شدیم که مقرر بوده بختیار این صحبت‌ها را نگوید. ولی اینکه چرا این صحبت‌ها را کرده است، به تفسیر هر کسی بستگی دارد. اگر خوش‌بین باشیم یک‌جور تفسیر می‌کنیم، اگر بدبین باشیم نوع دیگری تفسیر خواهیم داشت.

■ می‌گویند مرحوم داریوش فروهر بعد از قرائت قطعنامه مطالبی را بر آن افزوده‌اند!

قطعنامه‌ای را که همه تصویب کرده بودند ایشان قرائت کرد و سپس برای اینکه مردم در خیابان‌ها سر و صدا نکنند گفت: با سکوت انقلابی، مخالفت خویش را با دولت اعلام کنید. خیلی زیبا جمله را پایان داد. جمله خاصی را بیان نکرد.

■ یکی دیگر از میتینگ‌های مهم که آن هم در جای خود رویداد مهمی بود. برگزاری سالگرد قیام ۳۰ تیر در سال ۱۳۴۰ بود، درباره برگزاری سالگرد قیام ۳۰ تیر که توسط جبهه ملی دوم سامان‌دهی شده بود توضیح دهید!

در سال ۱۳۴۰ یکی از مناسبت‌های مهم، سالگرد قیام ۳۰ تیر بود. جبهه ملی قصد داشت مراسمی در مزار شهدای ۳۰ تیر برگزار کند و امینی مخالف برگزاری مراسم بود. حتی وقتی برنامه میتینگ میدان جلالیه برگزار شد چون شاه ایران نبود، تلفنی به امینی اعتراض کرد که چرا اجازه

به‌خصوص درباره انتخابات.

■ البته امینی در برابر شاه اختیار بیشتری داشت و اختیارات سلطنت محدودتر از دوره‌های پیشین و بعدی بود. تقریباً از لحاظ اختیارات با مفاد قانون اساسی مشروطیت سازگاری داشت. اگر اختیارات شاه را با دوره اسدالله علم مقایسه کنیم، اختیارات شاه در دوره علم بسیار وسیع‌تر بود! اختیارات شاه در دوره علم نسبت به امینی به آن اندازه نبود و تا حدی علی امینی با شریف امامی، زاهدی فرق داشت. امینی حتی با افرادی که روی کارآمدند مانند اقبال، علم و منصور هم فرق داشت. در عین حال مصدقی هم نبود و ملی آن‌چنانی هم نبود. فراموش نکنیم که امینی یک دوره‌ای وزیر دارایی مصدق بود و کاملاً بیگانه با مصدق نبود.

■ ضمن اینکه از رجال برخاسته از خاندان قاجار بود. رجالی که به هر حال برای قانون اساسی مشروطیت حرمتی قائل بودند!

-بله جزو رجال برخاسته از خاندان قاجار بود. ایشان با دیگر نخست‌وزیران کمی متفاوت است. اگر بخواهیم نخست‌وزیران پس از جنگ جهانی دوم را بررسی کنیم، مصدق که کاملاً استثناست، بین بقیه نخست‌وزیران مانند فروغی، قوام‌السلطنه و امینی این افراد رجال متفاوتی هستند.

جبهه ملی دوم از کنگره تا سقوط (تحلیل تشکیلاتی و حوادث تاریخی) وقتی جبهه ملی دوم به وجود آمد، برخی به حزبی بودن ساختار جبهه باور داشتند. آیا دکتر صدیقی حزبی‌اندیش، یا قائل به یک رویکرد جبهه‌وی بود؟

بله! دکتر صدیقی در عمل و رفتار قائل به یک رویکرد جبهه‌وی بود. جبهه‌ای که متشکل از احزاب، گروه‌ها و سازمان‌های سیاسی مختلف باشد. بعد حتی یاد هست موقعی که حزب ملت ایران «بر بنیاد پان‌ایران‌سیم» واژه «بر بنیاد» را برداشته بود دکتر صدیقی می‌گفت که اگر پان‌ایران‌سیم هم می‌بود ایرادی نداشت.

اما اینجا حادثه‌ای در حزب زحمتکش‌ان ملت ایران اتفاق افتاد. پیش‌تر یک‌بار زنده‌یاد خلیل ملکی به‌واسطه اختلاف از مظفر بقایی جدا شدند [ملکی نیروی سوم حزب

صالح و دیگران هم زده‌اند و همواره به آن باور داشتند و در نوشته‌های خود روی آن‌ها تأکید می‌کردند. اگر اجازه دادند که یاران آن‌ها در روزنامه اطلاعات سخن بگویند یا مطالبی بنویسند، همان حرف‌هایی را زده‌اند که همیشه می‌زده‌اند.

■ گزارش دیدارها با شاه یا واسطه‌ها را پیش از قرار و پس از قرار به مصدق یا اللهیار صالح اطلاع می‌دادند!

درست است. هیچ‌گونه بحث ناگواری در بین آن‌ها نبوده است؛ اما این قضیه مرحوم خنجی و حزبی که وجود داشته یا نداشته و حزبی که در یک شب تشکیل شود و در یک شب منحل شود، این یک امر ناگواری بود و بعد نفوذ آن‌ها در شوراها محلی و... بسیار ناگوارتر است. [پس از انقلاب] خود من با یکی از عزیزان طرفدار خنجی در زندان هم‌بند بودم. می‌گفت تختی عضو کمیته ورزشکاران بود و می‌گفت: خلاصه! تختی را به یک باورهای خاص ایدئولوژیک رسانیدیم و تختی هم به این نتیجه رسید. من به ایشان گفتم آقای محترم مگر شما مبلغ دینی بودید که به این مسائل می‌پرداختید؟ گفت بحث‌های ماتریالیسم دیالکتیک و...

را برای تختی مطرح کردیم. گفتیم: تختی که می‌خواهد در مسابقات کشتی شرکت کند، ابتدا به مشهد برای زیارت می‌رود و سپس عازم مسابقه می‌شود، شما چه حقی دارید که به او درباره مسائل خاص ایدئولوژیک بگویید؟ شما فقط باید مسائل سیاسی را با او در میان بگذارید. باید به تختی تاریخ عیاری، جوانمردی و پوریای ولی را بازگو کنی و بگویی که چگونه عیاران از حقوق مردم دفاع می‌کردند. این نوع صحبت‌ها، سخنان مربوط به تختی است و تو باید مطرح کنی.

ماتریالیسم دیالکتیک یعنی چه؟

این نوع بحث‌ها در حوزه‌های دیگر جبهه ملی هم صورت می‌گرفته است. این است که این‌ها «انسجام عقیدتی» در جبهه ملی دوم را از بین می‌بردند. حالا یا از روی تعصب یا از روی اعتقاد دست به چنین کارهایی می‌زدند یا به قول دکتر مصدق از ما بهتران بودند! که البته

من زیاد به آن اعتقاد ندارم! ❖

مخالفت کردن با «خلیل ملکی» و جامعه سوسیالیست‌های نهضت ملی ایران، توسط حزب سوسیالیست دکتر محمدعلی خنجی، کار اشتباهی بود، در حالی که آن زمان، خلیل ملکی کوچک‌ترین ضعف، فساد و بداخلاقی در کارش نبود

من کاری ندارم. مسائل سوسیالیستی را باید در تشکیلات حزبی خود مطرح کنم.

مخالفت کردن با «خلیل ملکی» و جامعه سوسیالیست‌های نهضت ملی ایران، توسط حزب سوسیالیست دکتر محمدعلی خنجی، کار اشتباهی بود، در حالی که آن زمان، خلیل ملکی کوچک‌ترین ضعف، فساد و بداخلاقی در کارش نبود. اگر با شاه ملاقات کرد یا با نماینده شاه صحبتی کرد، همان حرف‌هایی را می‌زد که دکتر مصدق و اللهیار

زحمتکشان را به وجود آورد! و بعدها هم به هنگام کودتای ۲۸ مرداد دچار انشعاب شده بودند. بعد خلیل ملکی جریان دیگری را پایه‌گذاری کرد. در واقع نخست همان نیروی سوم بودند، سپس در سال ۱۳۳۹ تبدیل به جامعه سوسیالیست‌های نهضت ملی شدند. دکتر محمدعلی خنجی هم به جریان دیگری رفت و حزب سوسیالیست را بنا نهادند.

بنده بر اساس تجربه و داده‌های خود داوری می‌کنم. درباره دکتر محمدعلی خنجی باید بگویم که با دانش ایشان کاری ندارم. نظریه «شیوه تولید آسیاسی» وی را خوانده‌ام و برخی عقاید دیگر او را هم علمی می‌دانم، اما به‌عنوان حزب سوسیالیست چیزی از دکتر خنجی نمی‌دانم. تنها موردی که در بدو بنیاد جبهه ملی دوم روی داد، اعلامیه‌ای بود که از طرف حزب سوسیالیست منتشر شد که در آن اعلام شد: ما خود را در جبهه ملی حل می‌کنیم و تقاضا داریم احزاب دیگر هم مانند کنگره ملی هند، خودشان را در جبهه ملی منحل کنند. یک جزوه هم از ایشان به یاد دارم که آن‌ها درباره جبهه، حزب و... بحث کرده و اعلام می‌کند که ما صادقانه خود را در جبهه منحل می‌کنیم؛ و اساس ما همان اساسنامه جبهه ملی است.

نکته دیگر اینکه در آن زمان شوراهایی که جبهه ملی ایجاد می‌کرد سخنگویان آن چه کسانی بودند؟ همین طیف بودند؛ یعنی این طیف اندیشه حزبی خود را داشتند، ولی در قالب جبهه ملی در شوراهای محلی و اصناف به‌عنوان سخنگو شرکت کرده و در واقع اندیشه حزبی خودشان را به نام جبهه ملی تبلیغ می‌کردند! در حالی که در جبهه به لحاظ ساختاری اندیشه حزبی مطرح نیست، بلکه یک آرمان و اصول مشخص توافقی بین جریان‌های مختلف است که باید بیان شود نه اندیشه یک حزب خاص! یعنی من به‌عنوان سوسیالیست در یک حوزه‌ای از جبهه ملی فقط باید درباره مسائل مربوط به جبهه ملی سخن بگویم نه مسائل مربوط به سوسیالیسم، در جبهه با این مسائل



علی امینی و محمدرضا پهلوی

مصدق، ماندگارترین رؤیای ایرانی



احسان قنبری

مصدق پس از کودتا همچنان خطری بزرگ برای انگلستان و منافع برون مرزی آن بود. سال ۱۳۳۵ بود که تفکر مصدق این بار در کشوری غیر از ایران سر برمی آورد

یک حاکمیت ملی و مردمی هستیم.» ملی شدن نفت مهم‌ترین دستاورد مصدق بود، اما تنها دستاورد نبود. مصدق حتی توانسته بود بدون فروش نفت و در دوران تحریم هم توسعه کشور را ادامه دهد. ملی شدن مخابرات، لایحه مجازات پاسخ خلاف واقع، قانون استقلال کانون وکلا، تأسیس سازمان نقشه‌برداری، قانون صدور چک، اصلاح قانون مطبوعات که به آزادی مطبوعات و صدور مجوز برای ۷۰ روزنامه منجر شد، لغو دادگاه‌های نظامی، تصویب قانون دادرسی و کیفی ارتش و متمم آن، لایحه قانون کار و تشکیل بیمه‌های اجتماعی، قانون بازنشستگی کشوری، قانون استقلال شهرداری‌ها، لایحه سد سفیدرود، قانون تشکیل اتاق‌های بازرگانی، لایحه تشکیل بانک توسعه صادرات، تشکیل شورای عالی فرهنگ، لایحه و متمم قانون وصول مطالبات غیرمالیاتی دولت، لایحه اصلاح عوارض مالکانه، قانون بنگاه عمران کشور و لایحه تشکیل پلیس گمرک، شماری دیگر از خدمات دولت ملی مصدق بود. از سوی دیگر، انگلستان نمی‌خواست مصدق به گاندی دیگری تبدیل شود، شاید به همین

نفت باارزش‌ترین و تا حدودی تنها منبع انرژی قرن بیستم بود. دنیا طالب نفت بود و نفت مهم‌ترین ماده استراتژیک به حساب می‌آمد. ماده‌ای که هیچ کشور صنعتی بدون آن نمی‌توانست به حیات خود ادامه دهد. لذا جریان امن و همیشگی نفت باید تضمین می‌شد، حتی اگر این کار با استفاده از زور صورت می‌گرفت. تا امروز هم هیچ منبعی به اندازه نفت باعث اختلاف میان دولت‌ها نشده است. از این رو کسانی که بر نفت تسلط دارند قدرتمند و ثروتمند هستند. روی جلد مجله تایم، مشتی گره کرده تصویر شده بود که فلات ایران را شکافته و بیرون زده بود، همچنین تصویر دکل‌های نفتی و مصدق که دارد به روبه‌رو نگاه می‌کند. اگرچه عنوانی که مجله تایم در سال ۱۳۳۰ به مصدق داد (مرد سال) بیشتر نوعی ابراز خشم و عصبانیت بود تا به رسمیت شناختن دستاوردهای او؛ اما مشکل بریتانیا و ایالات متحده با مصدق تنها مربوط به مسئله نفت نمی‌شد. مشکل نگاه توسعه‌محور مصدق و مبارزه او با استعمار انگلیس و فساد دربار شاهنشاهی بود. مصدق حضور ارباب‌منشانه بیگانگان در ایران را هدف گرفته بود که سابقه آن به جنگ ایران و روس می‌رسید. از این رو وقتی هندرسون، سفیر وقت ایالات متحده، دو روز پیش از کودتای ۲۸ مرداد به مصدق می‌گوید که تکلیف را مشخص کن! مصدق پاسخ می‌دهد: «اصل ملی شدن نفت است. بنده هم به هیچ وجه تفاهمی با شما نخواهم داشت، اما دولت من در چارچوب قانون با شما همکاری می‌کند. شما هم باید اصل ملی شدن را بپذیرید.» وقتی هندرسون زیاد پافشاری می‌کند مصدق صراحتاً اعلام می‌کند: «بنده می‌خواهم دست شما را از کشورم کوتاه کنم. من به همین خاطر نخست‌وزیر شده‌ام که ملت خودشان سرنوشت کشورشان را انتخاب کنند. ملی شدن تنها در نفت مدنظر ما نیست. ما دنبال این هستیم که ملت ما آزاد فکر کنند و آزاد زندگی کنند و خودشان بر کشورشان حاکم باشند. بحث ما با شما بر سر فروش نفت و پول آن نیست. ما می‌خواهیم کشوری باشیم که کسی در کارهای اجرایی مملکتمان دخالت نداشته باشد. ما به دنبال

علت تصمیم گرفت تا به هر قیمتی که شده جلوی مصدق را بگیرد.

پس از کودتا، انگلستان حتی نتوانست مانند آمریکا در ابراز خوشحالی سقوط مصدق خویشتن‌دار باشد. روزولت در خاطرات تابستان ۱۳۳۲، ماجرای دیدارش با وینستون چرچیل را در راه بازگشت به ایالات متحده نقل می‌کند که حتی سکته کردن و ضعف مزاج هم باعث نشده بود نخست‌وزیر انگلستان شعف خود را از کودتا مخفی کند. او با هیجان خطاب به روزولت گفته بود: «من اگر چند سالی جوان‌تر بودم هیچ عشقی نداشتم مگر خدمت تحت فرمان شما در این عملیات بزرگ.»

شاید به‌ظاهر بریتانیا برنده کودتای مرداد ۳۲ باشد، اما ایران پس از کودتا دیگر هیچ‌وقت مانند قبل نبود. وقتی «شرکت نفت ایران و انگلیس» که حالا اسمش «بریتیش پترولیوم» شده بود به ایران بازگشت، بیشتر سهام کنسرسیوم در اختیار پنج شرکت امریکایی بود و انگلستان تا حد سهامداری جزء نزول کرده بود. انگلستان دیگر نقش اصلی را در این بازی ایرانی امریکایی نداشت. آمریکا و مقام‌هایش زیر بار پذیرش نقش در ماجرای کودتا نمی‌رفتند، به‌علاوه سهم بیشتری از غنایم کودتا داشتند؛ رفتار شاه هم آرام و دوپهلوی بود. از سوی دیگر برای بیشتر ایرانی‌ها بدیهی بود که مصدق دشمنی بزرگ‌تر از انگلستان نداشت و نقشه بریتانیا با همکاری آمریکا، دولت ملی مصدق را سرنگون کرده است؛ انگلستان کشوری بود که ایالات متحده را ترغیب به شرکت در کودتا کرده بود.

با این وجود مصدق پس از کودتا همچنان خطری بزرگ برای انگلستان و منافع برون مرزی آن بود. سال ۱۳۳۵ بود که تفکر مصدق این بار در کشوری غیر از ایران سر برمی‌آورد. جمال عبدالناصر کانال سوئز را ملی می‌کند. آنتونی ادن، نخست‌وزیر وقت بریتانیا، به همراه فرانسه به مصر حمله می‌کنند ولی این بار آیزنهاور با انگلستان همراه نمی‌شود. پوند انگلستان گرفتار بحرانی بی‌سابقه بود و آیزنهاور تنها به این شرط تقاضای کمک مالی فوری به بریتانیا را پذیرفت که ادن نیروهایش را عقب بکشد.

ملی نفت ایران می‌شدند. این پول نورسیده شاه را تبدیل به حاکمی خودکامه کرده بود. هم‌زمان با این روند نبرد ملی و اسلامی هم بر ضد شاه به اوج خودش می‌رسید که آرمان‌های ملی‌اش همان آرمان‌های مصدق بود. این جنبش مدیون خاطرات سال ۱۳۳۲ بود. بریتانیا، امریکا و شاه که روزی در اوج اقتدار، مصدق را «خرسوار» خوانده بود، هنگام خروج همیشگی‌اش از ایران، به‌خوبی دانستند مصدق ماندگارترین رؤیای ایرانی است. ملی‌گرایی دهه‌ها پیش از مصدق نیز در جامعه ایران حضور داشت، اما مصدق نخستین کسی بود که کوشید بر پایه آزادی فردی و اجتماعی، یک دولت خاورمیانه‌ای مدرن برپا کند. فهم او از استقلال و دموکراسی نتیجه شناخت درازمدتش از اندیشه‌های غرب و همچنین احساس نزدیکی با جامعه و مردم ایران بود.

منابع

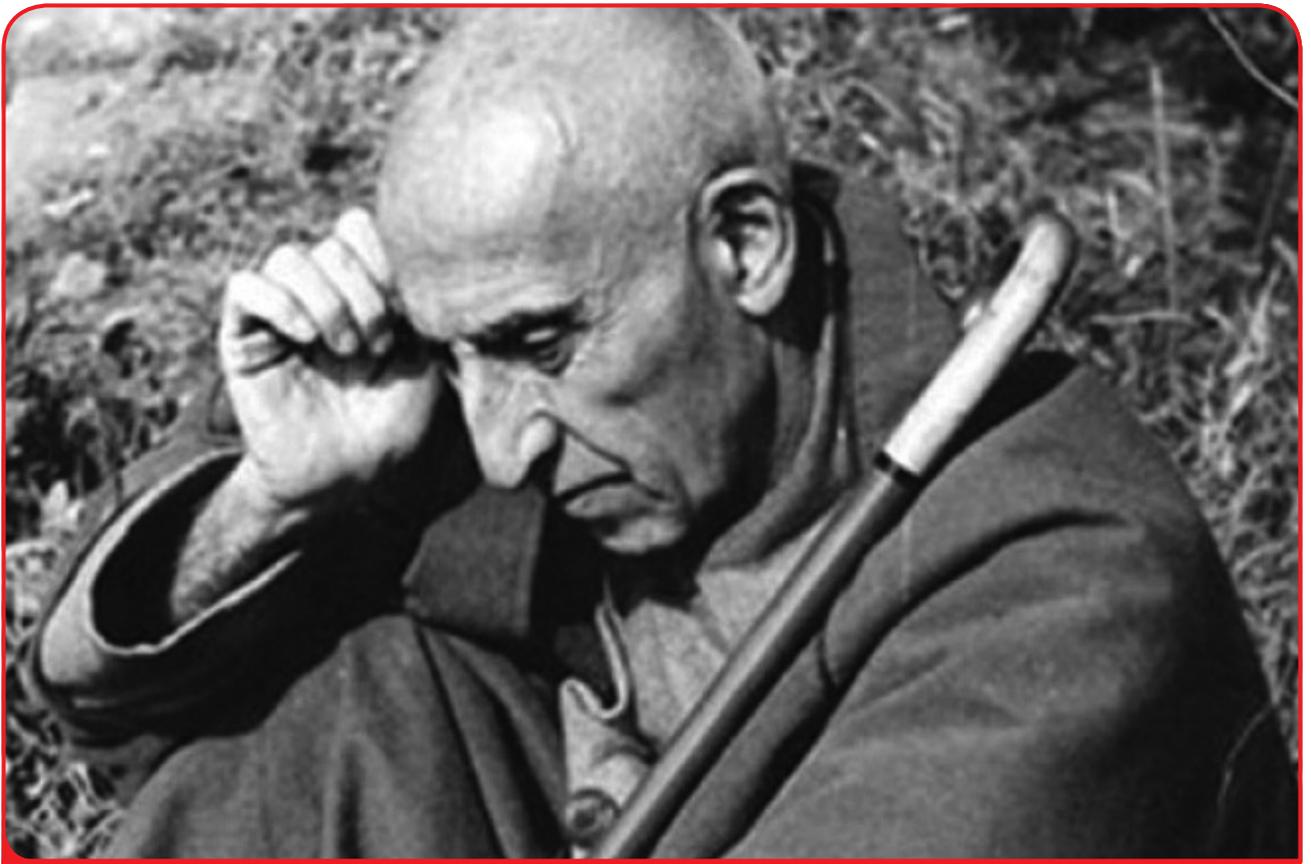
تراژدی تنهایی، کریستوفر دوبلگ.
اعتیاد به نفت، یان راتلج.
مصدق مرد قانون بود، حسین شاه‌حسینی، پیام ابراهیم شماره ۱.
شلیک به دموکراسی، محسن زمانی، پیام ابراهیم شماره ۱۶. ❖

ملی‌گرایی دهه‌ها پیش از مصدق نیز در جامعه ایران حضور داشت، اما مصدق نخستین کسی بود که کوشید بر پایه آزادی فردی و اجتماعی، یک دولت خاورمیانه‌ای مدرن برپا کند

چاه‌ها را به دست می‌گرفتند. تقاضای جهانی سیر رو به بالا داشت و دلارهای نفتی محرک رونق و پیشرفت در ایران، عربستان و دیگر کشورهای سلطنتی حوزه خلیج فارس شده بود که البته تورم و فساد را نیز به همان میزان افزایش داد. قراردادهای مشارکتی که بر اساس آن، تولیدکنندگان بخشی از سهم نفت فروخته‌شده‌شان نصیب خودشان می‌شد، جانشین امتیازنامه‌های قدیم شده بود. سال ۱۳۵۱ شاه با تحکم تمام قراردادی بست که مطابقش شرکت‌های حاضر در کنسرسیوم تبدیل به پیمانکارهای خدماتی برای شرکت

انگلستان شکست خورد و کانال سوئز از دست رفت و روابط انگلستان و ایالات‌متحده به سردی گرایید. دولت جمال عبدالناصر قدرتمندتر از همیشه به کارش ادامه داد و جاه‌طلبی‌های پان‌عربی‌اش به ابزار نفوذ و استیلای شوروی در خاورمیانه بدل شد. پس از ملی شدن کانال سوئز، طی سیزده سال تقریباً تمام مستعمره‌های بریتانیا در آفریقا، خاور دور و غرب هند استقلالشان را به دست آوردند. بخش‌های عظیمی از نیروهای مسلح منحل شد و انگلستان جایگاهش در خاورمیانه را به امریکا واگذار کرد و در سال ۱۳۴۷ نیروهای نظامی‌اش را از خلیج فارس خارج کرد.

مسلمانی نمی‌توان ادعا کرد که اگر کودتایی رخ نمی‌داد، ایران در بهترین شرایطش قرار می‌گرفت، اما احتمالاً ایران تحت حاکمیت مصدق به الگویی مثبت برای دیگر کشورها بدل می‌شد و روند توسعه انسانی در منطقه شدت می‌گرفت. هرچه تلاش می‌شد تا مصدق فراموش شود، رؤیای مصدق فراگیرتر شد. نفت در اوایل دهه پنجاه شمسی خاورمیانه را تبدیل به جذاب‌ترین نقطه کره زمین کرده بود و هر روز این خود تولیدکننده‌ها (و نه شرکت‌ها) بودند که مهار



مریم بالاتر از تمام برجسبها و قضاوتهاست

مهردخت پورندار

می‌آید.

مریم مدرک کارشناسی و کارشناسی ارشد خود را از دانشگاه صنعتی شریف ایران و پس از آن مدرک دکترایش را از دانشگاه هاروارد دریافت کرد. در سال ۲۰۱۴، او نخستین زن دارنده مدال فیلدز لقب گرفت و این افتخار را برای تلاش‌هایش در هندسه هذلولی از آن

زیاد و صبر نسبت می‌داد و می‌گفت: «زیبایی ریاضیات فقط خودش را به مریدان صبور ترش نشان می‌دهد.» متأسفانه، وقتی او به دریافت مدال فیلدز مفتخر گشت، با آخرین چالش خود یعنی سرطان سینه دست‌وپنجه نرم می‌کرد؛ بیماری که سرانجام او را از پا درآورد. آنچه او بود و نه صرفاً آنچه انجام داد، مهم است

دستاوردهای مریم در رشته ریاضیات تا سالیان مدید به یادگار خواهد ماند، اما آنچه مهم است میراث او به‌عنوان یک الگوست. مریم یک ایرانی، یک زن و یک مهاجر به ایالات متحده بود و متأسفانه این سه واژه در تعدادی از کشورهای غربی به‌خصوص آمریکا و با طرح پیشنهادهای ترامپ درباره ممنوعیت مهاجرت به این کشور، خط قرمز به شمار می‌آیند.

باین‌حال، استعداد مریم در ایران رشد کرد و بعدها ثمر داد و مریم بالاتر از تمامی برجسب‌های افراد و قضاوت‌هایشان درباره دیگران است. افسانه مریم پس از مرگ زود هنگامش همچنان خواهد ماند، اما ذکر این نکته لازم است که مطابق مطالعات جمعیت‌شناختی انجمن ریاضیات آمریکا در سال ۲۰۱۵ درباره ۲۱۳ گروه ریاضی در دانشگاه‌های آمریکا، هنوز فقط ۲۰ درصد هیئت‌علمی تمام‌وقت ریاضی در دانشگاه‌های آمریکا زن هستند.

تحقیقات نشان می‌دهد الگوهایی مانند مریم می‌توانند بر درک افراد حاضر در مشاغل ریاضی، مهندسی، علم و فناوری تأثیر بگذارد. درست مانند «ماری کوری» و «جین گودال»، بانوی دانشمند انگلیسی که مردم آن‌ها را به‌عنوان پیشگامان عرصه علم می‌دانند، نام «مریم میرزاخانی» هم به‌عنوان یک نابغه ریاضیدان در تاریخ خواهد ماند.

منبع: پایگاه خبری کانورسیشن

غم و اندوه از دست رفتن این نابغه ریاضی به‌ویژه برای نسلی از دانشگاهیان جوان همچون نگارنده سخت است، چون ما همیشه مریم را به‌عنوان یک الگو تصور کرده‌ایم، الگویی که به ارائه تعریفی دوباره از جایگاه زنان در علم و به‌ویژه ریاضیات کمک کرد.

نکته جالب این بود که مریم همیشه تلاش می‌کرد از قرار گرفتن در کانون توجه رسانه‌ها اجتناب کند. به‌رغم این واقعیت که او تنها زنی بود که به چنین جایگاهی در دنیای ریاضیات دست‌یافته بود و فاتح مدالی بود که از آن به‌عنوان جایزه نوبل ریاضیات یاد می‌شود، سادگی و تواضعش زبانزد همه آن‌هایی بود که او را می‌شناختند.

متأسفانه من شخصاً شانس ملاقات کردن مریم را نداشتم، اما مانند بسیاری از هم‌دوره‌های ایرانی‌ام در دانشگاه‌های مختلف، او را الگویی برای اثبات این موضوع می‌دانستم که جهان‌پذیری انسان‌ها و دستاوردهای علمی‌شان است، صرف‌نظر از رنگ پوست، ملیت یا مذهبشان. از آنجاکه مردم سراسر دنیا در اندوه از دست دادن این ریاضیدان بااستعداد دادگدارند، زندگی مریم الهام‌بخش دختران و پسران جوان در تمامی جنبه‌های زندگی‌شان است.

پیشرفت‌های مداوم یک نابغه

سخت‌کوش

به‌رغم ظاهر آرام و لبخند گرمش، مریم مانند یک «مبارز» بود. او ابتدا می‌خواست نویسنده شود و عشق او به نویسندگی حتی در طول تحصیلش در دبیرستان هرگز کم‌رنگ نشد، باین‌حال، این نابغه لذت بزرگ‌تر را در حل کردن مسائل ریاضی یافت. به‌عنوان یک دانش‌آموز، مریم اولین عضو تیم ملی ایران بود که در مسابقات بین‌المللی المپیاد شرکت کرد و دو سال پیاپی دو مدال طلا را از آن خود کرد؛ دستاوردی که هنوز هم یک رکورد به شمار

خود کرد. مطالعات این دانشمند روی سطوح انحنادار مانند کره‌ها یا شکل‌های دونات و چگونگی درک ویژگی‌های آن‌ها متمرکز بود. دستاوردهای او کاربردهای زیادی در رشته‌های دیگر علوم از جمله حوزه نظریه‌های کوانتومی، مهندسی و علم مواد دارند و می‌توانند حتی بر نظریه‌هایی تأثیر بگذارد، مبنی بر اینکه جهان چگونه شکل گرفت.

مریم، فروتنانه موفقیت‌هایش را به تلاش

تسلیمت به همه گل‌های دانش‌پژوه شکفته و نشکفته بهاری

اعظم طالبانی: فهم و درک رابطه پدیده‌ها در مجموعه حیات، با درست‌شناختن تأثیرات عناصر وجود، اعم از ماده و معنا مرتبط است. مریم، گل پژمرده جامعه دانشگاهیان، خیلی زود آن‌ها را عمیقاً شناخت و سپس شتابان برای ملاقات خالق هستی از این عالم رخت برپست، اما می‌دانیم که مریم هنوز ناظر بر همه آنان است!

این چند خط درباره بانوی نابغه‌ای است که مأموریت علمی خود را تحقق بخشید و خیلی زود روی نهان کرد و جهان ریاضی را تنها گذاشت. امید داریم خالق توانا، مریم میرزاخانی را در اعلی‌علیین جای دهد.

روحش شاد باد.



۱۹ شهر یور سالگرد عروج آیت الله سید محمود طالقانی

