

ما و میراثِ شریعتی

SCO

کانون آرمان شریعتی

SCO1385@Gmail.com



مسمن یوسفی اشکوری

شماره مقاله : ۱۰۰۳

تعداد صفحه : ۲۰

آفرین بررسی : ۸۷/۰۵

تاریخ تمریر : ۱۳۸۵

www.shandel.org

موضوع : بازیابی در آموزه‌های دکتر شریعتی در بیست و نهمین سالِ فاموشی او

ما و میراثِ شریعتی

به نام خدای عرفان، آزادی، برابری

با احترام به ایامِ فاطمیه و رحلتِ بانوی نمونهٔ اسلام حضرت فاطمه و با یاد و خاطرهٔ آموزگارِ "عرفان، آزادی، برابری"، دکتر شریعتی که این مراسم به مناسبتِ بیست و نهمین سالِ خاموشی او تشکیل شده و با تشکر از دوستان انجمن اسلامی و کانون توحید لندن که به رغمِ شرایطِ نامساعد، همت کرده، این مراسم را برگزار کرده‌اند.

عنوانِ صحبتِ من "ما و میراثِ شریعتی" است. منظور از "ما" علاقه‌مندان و پیروانِ فکریِ شریعتی است و منظور از "میراث" میراثِ فکری و قلمی اوست، چرا که یک متفکر و اهلِ سخن و قلم جز اندیشه و کلام چیزی ندارد که به ارث بگذارد. می‌خواهم به این پرسش مکررِ این سال‌ها پاسخ دهم که امروز پس از حدودِ چهل سال از خلقِ آثار و انتشارِ افکارِ شریعتی و پس از حدودِ سی سال از درگذشتِ وی و پس از این همه تحولاتِ فرهنگی و سیاسی و اجتماعی در ایران و جهان، از میراثِ شریعتی چه باقی مانده و به عبارتی، کدام بخش از اندیشه‌ها و آموزه‌های وی معتبر و مفید و کدام قسمت، نامعتبر و یا بلاموضوع و حتی غیر مفیداند و باید رهایشان کرد؟

واقعیت این است که زمان ما با زمانِ شریعتی چندان فاصلهٔ زمانی ندارد، اما زمانهٔ ما با زمانهٔ وی بسیار متفاوت و از جهاتی متعارض است. اوضاعِ جهان و منطقه (جهانِ اسلام و خاورمیانهٔ عربی - اسلامی) به کلی دگرگون شده است. جنگِ سرد پایان یافته و به نظر می‌رسد که لیبرالیسمِ اروپائی و اندیشهٔ حقوقِ بشری غربی رواج بی سابقه‌ای پیدا کرده و گفتمانِ مسلط در روابطِ بین‌المللی شده و به ویژه دولتِ آمریکا هژمونیِ سیاسی و نظامی را به دست گرفته و بر آن است تا ارادهٔ خود را بر جهان تحمیل کند. حادثهٔ یازدهم سپتامبر ۲۰۰۱ نیز راهِ این پروژه را هموار کرده است. بنیادگرائیِ اسلامی (و البته یهودی و مسیحی و حتی سکولاریستی نیز) در همه جا رو به گسترش است و خشونت‌های دهشتناک تحتِ عنوانِ دفاع از اسلام و مسلمانان، بهانه‌های

لازم را برای سلطه جویان و آمریکا پدید آورده است.

از سوی دیگر، در ایران نیز حداقل بین ایرانِ دیروز و امروز، با وقوعِ یک انقلابِ بزرگ و انقراضِ رژیمِ سلطنتی و استقرارِ یک حکومتِ دین (فقهی - روحانی) فاصله‌ای عظیم افتاده و اوضاعِ عمومیِ ایران و به ویژه، در عرصهٔ تفکر و آموزه‌های اسلامی به کلی با گذشته متفاوت و در پاره‌ای موارد متعارض شده است. طبعاً شرایطِ جهانی نیز مستقیم و غیر مستقیم بر اوضاعِ ایران اثری عمیق نهاده است. در این حال و هوا، پیوسته پرسیده می‌شود که شریعتی و افکارِ چهل سالِ پیشِ او چه جایگاه و نقشی می‌تواند داشته باشد؟ به دیگر سخن، آیا شریعتی امروز نیز حرفی گفتنی دارد؟ لازم به یادآوری است که کسی می‌خواهد به این پرسش پاسخ بدهد که مخاطبِ مستقیمِ شریعتی در کلاس‌های شریعتی بوده و چهل سال با آثار و افکارِ وی آشنایی و انس دارد و یکی از پیروانِ فکریِ وی و از مروجانِ او و اندیشه‌هایش هست و حداقل سه کتابِ مستقل دربارهٔ شخصیت و آرای شریعتی انتشار داده است.

برای دستیابی به مقصود و به عنوانِ یک جمع‌بندی، آموزه‌های شریعتی را در چهار گروه طبقه‌بندی می‌کنم و می‌گویم در باره هر مطلبی توضیح کوتاهی بدهم. در واقع، در این طبقه‌بندی فقط کلید واژه‌های مهمِ شریعتی را به یاد می‌آورم و منظور بررسی و حتی بیانِ تمامِ افکار و آرای وی نیست. این چهار گروه عبارتند از:

۱. موضوعاتِ نادرست یا مردود

۲. موضوعاتِ اساساً درست یا نادرست اما در شرایطِ کنونی بلاموضوع

۳. موضوعاتِ درست اما نیازمندِ بازخوانی و تصحیح و تکمیل و تعمیق

۴. آموزه‌های درست و مهم و ضروری در شرایطِ کنونی و محتاجِ بازسازی.

اینک، به ترتیب چهار گروه یاد شده را به بحث می‌گذارم:

اول بگویم که منظور از "آرای نادرست"، نظر من است و لذا ممکن است کسانی دیگر هنوز مدافع این بخش از نظرها و آرای شریعتی باشند و هم چنان آن را قابل قبول بدانند و طبعاً نظر مرا نادرست بدانند. از میان انواع نظریات قابل رد شریعتی در حوزه‌های مختلف معرفتی و یا سیاسی و اجتماعی و تاریخی، به عنوان نمونه، به یک نظریه مهم و قابل بحث در شرایط کنونی ایران و جهان اسلام اشاره می‌کنم، و آن، مسأله "حکومت اسلامی" و یکی بودن دین و حکومت است. گرچه شریعتی بارها به تصریح و به تلویح، گفته است که به مشروعیت آسمانی قدرت - تئوکراسی - اعتقادی ندارد، اما گاه سخنانی اظهار کرده است که گویا به نوعی به "حکومت دینی اولیه" باور داشته و به ویژه، به جدائی قطعی نهاد دین از نهاد حکومت باور نداشته است. انتقاد من به این بخش از اندیشه اوست.

شریعتی بحث جالبی دارد با توین بی که در مجموعه آثار ۲۲ (مذهب علیه مذهب)، صفحات ۲۰۴ - ۲۰۸ چاپ شده است. توین بی به شریعتی ایراد می‌گیرد که

"... با این شدتی که تو اسلام را با عقاید سیاسی‌ات در آمیخته‌ای این تناقض (تناقض جمع بین حکومت لائیک و دین) در تو باید شدیدتر و رنج آورتر باشد. مگر این که بگویم تو اصلاً به حکومت لائیک معتقد نیستی. و این هم بعید است، چون طرز فکر تو و اصلاً همین که در این جا ترا در میان خود می‌بینم، نشانه این است که به شدت به دمکراسی و حکومت مردم و آزادی همه انسان‌ها از هر مذهب و نژادی معتقدی. آن هم با این شدت و صمیمیت. چه طور هم حکومت اسلامی می‌خواهی و هم حکومت لائیک؟!..." (مجموعه آثار ۲۲ ص ۲۰۴)

شریعتی پس از توضیحاتی مفید، در پاسخ می‌گوید :

"... وقتی من می‌گویم حکومت اسلامی، مقصودم حکومت شخص محمد و دو سه تن از جانشینان اولیه‌اش است که تا حدود زیادی از او پیروی

می‌کردند. ولی تو از این اسم به یادِ خلافتِ امپراتوری عثمانی، یا اگر تاریخ را دقیق‌تر بدانی، خلافتِ اسپانیا و بغداد و سوریه می‌افتی. یعنی رژیم‌هایی که مسلمانانِ روشنفکر بیش‌تر از شما به آنها کینه می‌ورزند.

اول باید به بینیم حکومتِ مذهبی چیست؟ حکومتِ مذهبی رژیمی است که در آن به جای رجالِ سیاسی، رجالِ مذهبی (روحانی)، مقاماتِ سیاسی و دولتی را اشغال می‌کنند و به عبارتِ دیگر، حکومتِ مذهبی یعنی حکومتِ روحانیون بر ملت.

آثارِ طبیعیِ چنین حکومتی یکی استبداد است، زیرا روحانی خود را جانشینِ خدا و مجریِ اوامرِ او در زمین می‌داند و در چنین صورتی مردم حقِ اظهارِ نظر و انتقاد و مخالفتِ با او را ندارند. یک زعیمِ روحانی خود را به خودیِ خود زعیم می‌داند، به اعتبارِ اینکه روحانی است و عالمِ دین، نه به اعتبارِ رأی و نظر و تصویبِ جمهورِ مردم. بنابراین یک حاکمِ غیرِ مسئول است و این مادرِ استبداد و دیکتاتوریِ فردی است و چون خود را سایه و نمایندهٔ خدا می‌داند، بر جان و مال و ناموسِ همه مسلط است و در هیچ گونه ستم و تجاوزی تردید به خود راه نمی‌دهد، بلکه رضای خدا را در آن می‌پندارد. گذشته از آن برای مخالف، برای پیروانِ مذاهبِ دیگر حقِ حیات نیز قائل نیست. آنها را مغضوبِ خدا، گمراه، نجس و دشمنِ راهِ دین و حق می‌شمارد و هرگونه ظلمی را نسبت به آنان عدلِ خدایی تلقی می‌کند. خلاصه، حکومتِ مذهبی همان است که در قرونِ وسطی کشیشان داشتند و ویکتور هوگو آن را به دقت ترسیم کرده است.

اما در اسلام چنین بحثی اصلاً مطرح نیست. زیرا عملاً حکومتِ مذهبی در جامعهٔ اسلامی وجود ندارد. سازمانی به نام روحانیت (clergé) نیست و کسی روحانی حرفه‌ای نمی‌شود. در اسلام میانِ خدا و مردم واسطه نیست... (مجموعه آثار ۲۲ ص ۲۰۶)

درست است که شریعتی بین "حکومتِ دینی" و "حکومتِ مذهبی" فرق می‌گذارد و حکومتِ مذهبی را (با توجه به معنای علمی و درستِ مذهب در فرهنگِ اسلامی) با حکومتِ فقهی و روحانی مساوی می‌داند و در نهایت چنین حکومتی را به درستی عینِ استبداد می‌داند و آن را مردود اعلام می‌کند، اما ایشان روشن نمی‌کند که منظور از "حکومتِ اسلامی" چیست و آن حکومت، چگونه حکومتی بود که هم لائیک است و هم اسلامی؟ (ایرادی که توین

بی، مطرح می‌کند) و اساساً چرا و به چه معنا، حکومتِ پیامبر و یا جانشینانِ اولیّه‌ او (خلفای راشدین) اسلامی بوده است؟

معمولاً با دو مؤلفه و معیار می‌توان حکومت را "تئوکراتیک" دانست: یکی منشاء آسمانی قدرت است و دیگر اینکه فقه و شریعت برنامه عملی حکومت باشد. به عبارتی حکومت موظف به اجرای بی چون و چرای احکام شریعت در هر زمان و مکان باشد و این هر دو معیار را شریعتی صریحاً نفی می‌کند.

نکته مهم‌تر این است که شریعتی در "امت و امامت" آموزه‌هایی دارد که ماجرا را پیچیده‌تر و نظریه او را مبهم‌تر می‌کند و آن اینکه:

"... اساساً این نظریه که پیغمبر دو جنبه را در خود جمع داشت یکی جنبه نبوت و دیگری جنبه حکومت، امارت یا حکومت، تعبیری است بیشتر مسیحی تا اسلامی... این دو گانگی میان معنویت و مادیت، اخلاق و اقتصاد، رسالت و سیاست، دنیا و آخرت، طبیعت و ماوراء طبیعت و... در بینش اسلامی وجود ندارد و این از خصائص اسلام است..." (مجموعه آثار ۲۶ ص ۵۸۴)

وی در جای دیگر در همان متن (۳۸۶-۳۸۷) بین "سیاست" و "پلتیک" فرق می‌نهد و می‌گوید:

"... سیاست فلسفه دولتی است که مسئولیت "شدن جامعه" را عهده دارد و نه "بودن" را. "سیاست" یک فلسفه - به معنی واقعی کلمه - مترقی و دینامیک است. هدف دولت در "فلسفه سیاست" تغییر بنیادها و نهادها و روابط اجتماعی و آراء و عقاید و فرهنگ و اخلاق و بینش و سنت‌ها و سلیقه‌ها و خواست‌ها و به طور کلی "ارزش‌های جامعه است بر اساس یک "مکتب انقلابی"، یک "ایدئولوژی اصلاحی" و به سوی تحقق ایده‌آل‌ها و خواست‌ها و ارزش‌ها و اشکال و متکامل و رهبری مردم در جهتی متعالی و بالاخره کمال، نه سعادت (مقصودم از "سعادت" به معنای غیر اسلامی آن است...)، خوبی نه خوشی، اصلاح نه خدمت (گرچه خدمت را هم شامل می‌شود)، ترقی نه رفاه (هرچند رفاه را هم تأمین می‌کند)، خیر نه قدرت، حقیقت نه واقعیت، بالا رفتن نه خوش "ماندن" و... در یک کلمه "مردم‌سازی" نه "مردم‌داری". و برعکس، پلتیک، معادل غربی آن در فلسفه حکومت، بر اصل "ساختن" تکیه ندارد، بلکه از اصل "داشتن" تکیه دارد و چنان که ریشه لغت و نیز منشاء تاریخی آن حکایت می‌کند هدف‌اش "کشورداری" است. نه بر اساس "ایدئولوژی انقلابی" بلکه برطبق "ایده عمومی" و نه برای "رشد فضیلت"، بلکه "کسب رضایت" و خدمت به

مردم در خوش زیستن و نه اصلاح مردم برای خوب زیستن. در مقایسه میان این دو بینش، بی شک می توان قضاوت کرد که فلسفه دولتی که بر "سیاست" استوار است مرفی تر از فلسفه ای است که بر "پلتیک" استوار است... (مجموعه آثار ۲۶ ص ۰۰۰)

در اینجا چند ابهام و در واقع پرسش مطرح است :

الف) آیا حکومت اسلامی مورد نظر شریعتی بر بنیاد فلسفه سیاست استوار است یا فلسفه پلتیک؟ با توجه به این که ایشان جدائی نبوت و حکومت را بینش غربی و مسیحی می داند و می گوید: "بی شک اسلام یک حکومت متعهد است" (مجموعه آثار ۲۶ صفحه ۶۱۸)؛ و فلسفه سیاست را مرفی تر از فلسفه پلتیک می شمارد، می توان نتیجه گرفت که حکومت اسلامی و یا مسلمانی مطلوب وی، همان حکومت ایدئولوژیک و انقلابی مبتنی بر اسلام و فلسفه سیاست است نه "پلتیک" یونانی و غربی.

این نظریه ثبوتاً و اثباتاً دارای اشکالات عدیده ای است که در نهایت قابل دفاع نیست و باید از خیر آن (اگر خیری در آن باشد) گذشت. گرچه به لحاظ نظری این نظریه جذاب است و شریعتی نیز از محتوای آن دفاع پر شور می کند و مرز دیکتاتوری و دمکراسی را محتوی می داند نه شکل و فرم، اما این تدبیر نیز گره از اشکالات و ابهامات آن نمی گشاید. به هر حال، حکومت های غایت مدار و فضیلت گرا و کمال محور، که می خواهند مردم را به بهشت ببرند، به گفته کارل پوپر، مردم را در عمل به جهنم برده اند و می برند.

ب) اینکه شریعتی نظریه تفکیک "امامت" از "خلافت" را نادرست می داند و به ویژه بین دو شأن "نبوت" و "حکومت" پیامبر فرق نمی گذارد و جدائی نهاد دین و نهاد حکومت را غربی و غیر اسلامی می داند، نادرست به نظر می رسد و بلکه باید گفت این جدائی اسلامی است و می توان آن را در قرآن و سنت و سیره و تاریخ اسلام نیز نشان داد. هیچ دلیلی (عقلی و نقلی) وجود ندارد که ثابت کند پیامبر اسلام از جانب خداوند برای تشکیل حکومت مأموریت داشته و حکومت ده ساله اش در مدینه (که البته از نظر تاریخی واقعیتی است غیر قابل انکار)، الهی و تئوکراتیک بوده است. خلفای پس از پیامبر نیز

بر اساس بیعت و شورا به حکومت دست یافته‌اند و آنان نیز هرگز حکومت خود را الهی و دینی ندانسته و فقط خود را منتخب مردم و جانشین زعامت سیاسی محمد می‌دانسته‌اند. ظاهراً نخستین بار عثمان بود که خود را به جای "خلیفه رسول الله"، "خلیفه الله" خواند.

با این همه، هرگز شریعتی مدافع حکومت تئوکراتیک نبوده و بدان تصریح کرده است. این که گاه افرادی از سر جهل یا غرض شریعتی را متهم به دفاع از حکومت توتالیتر یا دیکتاتوری و مخالفت با آزادی و حقوق بشر و دموکراسی دانسته‌اند، از بنیاد بی اساس است و جز دروغ و تهمت و عوام فریبی (و شاید هم خواص فریبی) نیست. شریعتی نظریه "امت و امامت" و "دموکراسی متعهد" را برای دوره انتقالی پس از پیامبر و به طور خاص، امامت شیعی و حداکثر، برای مرحله گذار از انقلاب‌ها و انتقال از مرحله "دموکراسی رأس‌ها" به "دموکراسی رأی‌ها" طرح و ارائه کرده است، نه یک الگوی دائمی برای جوامع بشری و یا جوامع اسلامی و شیعی.

از نظر او :

"... شورا، اجماع و بیعت، یعنی دموکراسی، یک اصل اسلامی است و در قرآن بدان تصریح شده است. دموکراسی، شکل نامحدود و همیشگی و عادی رهبری جامعه است." (مجموعه آثار ۲۶ صفحات ۶۳۱-۶۳۲)

او آشکارا از :

"... بعد اندیویدوآلیستی و لیبرالیسم انفرادی اسلام ... و مبنای دموکراسی انسانی که آزادی فرد در برابر قدرت و مرکزیت جامعه تامین می‌شود" (مجموعه آثار ۲۲ صفحه ۲۰۸)

سخن می‌گوید.

این که دوستِ مان آقای اکبر گنجی در پاریس و در حضورِ جمعی (از جمله اینجانب و احسان شریعتی) اعلام کردند که "... شریعتی گفته است برنامه من نابودی آزادی و دموکراسی است و من می‌خواهم حکومتی باشد که از بالا مردم را کنترل کند و مردم باید برای همیشه شستشوی مغزی بشوند" (نقل به مضمون)، جعل و دروغی بیش نیست و تمام زندگی و آثار و افکارِ شریعتی افشاگرِ این تهمت و دروغ است.

سال‌هاست که مُد شده است هر کسی از گردِ راه می‌رسد (و روشن نیست به چه دلیل و با چه انگیزه‌ای) شریعتی را آماجِ تهمت و توهین قرار می‌دهد و هر چه دلِ تنگش می‌خواهد به او می‌گوید و گویا این افراد، نه خود را از نظرِ علمی مسئول احساس می‌کنند و خود را موظف به ارائه سند و دلیل می‌بینند و نه از نظرِ اخلاقی مقید به اخلاق و ادبِ علمی و انسانی هستند. از جمله می‌توان به آقای دکتر احسان نراقی اشاره کرد که دیر زمانی است به هر مناسبتی لگدی به پیکرِ خاموشِ شریعتی می‌زند و راست و دروغ را به هم می‌بافد و زبانِ بیانِ نشان می‌دهد که بیشتر عقده‌گشایی و انتقام‌کشی انگیزهٔ گفتارِ اوست تا حقیقت‌جویی و نقدِ علمی و منصفانه. اخیراً نیز در مصاحبه با روزنامهٔ "اعتماد ملی" سخنانی گفته است که با هیچ معیاری، با حقیقت و واقعیت سازگار نیست. ایشان معتقد است که شریعتی تاریخ‌نمی‌دانسته و به عنوان نمونه به تز "تشیعِ علوی و تشیعِ صفوی" اشاره می‌کند و کوشیده است تا خدماتِ صفویان را به تاریخِ ایران باز گوید و حال آنکه، سخن و انتقادِ شریعتی دربارهٔ صفویان یکسره به گونه دیگری است و نقشِ شاهانِ صفوی را در انحرافاتِ اخیرِ شیعهٔ علوی باز گفته است و این دو یکی نیست، یا وی نظرِ شریعتی را دربارهٔ فردوسی بزرگ به کلی تحریف کرده و آرای روشنِ شریعتی را دربارهٔ فردوسی نادیده گرفته است. مهم‌تر از همه، نراقی معتقد است که "شاه" و "شریعتی" که ظاهراً جز "شین" شان، نسبتی با هم ندارند، دو رهبرِ انقلابِ ایران بوده‌اند و خشونت‌های پس از انقلاب را یکسره به شریعتی نسبت می‌دهد و مشفقانه اعلام می‌کند که اگر آیت‌الله خمینی با تکیه بر "خرد ورزیِ حوزوی" نبود، تفکرِ انقلابیِ شریعتی آثارِ منفی دیگری به بار می‌آورد! این تحریف‌ها و گوشه چشم نشان دادن‌ها برای چیست و به چه هدفی دنبال می‌شود؟ آیا مبارزهٔ بی‌امانِ شریعتی با اربابِ زر و زور و تزویر چنین برای عده‌ای تلخ بوده است؟

۲. آموزه‌های درست یا نادرست، اما بلاموضوع :

مباحث و آموزه‌های بسیاری در آثار شریعتی وجود دارد که درست یا نادرست، امروز و در شرایط کنونی ایران از موضوعیت افتاده‌اند و لذا نیازی به طرح و تبلیغ آنها نیست و عملاً نیز کمتر مورد استفاده قرار می‌گیرند. از جمله می‌توان به بخش قابل توجهی از "شیعه‌شناسی" شریعتی اشاره کرد. هر چند اگر اصول کلامی و اعتقادی سنتی و رایج شیعی را قبول کنیم، تز دموکراسی متعهد و اکثر نظریات ارائه شده در "امت و امامت" همچنان معقول‌ترین و قابل قبول‌ترین توجیه آن نوع "حکومت موقت انقلابی" است و هنوز هم می‌توان از آن دفاع کرد، اما طرح تشیع و اسلام انقلابی و "شیعه یک حزب تمام"، در شرایطی اهمیت یافت و ارائه شد که رادیکالیسم و گفتمان انقلابی بر بنیاد یک ایدئولوژی انقلابی، گفتمان و ضرورت زمانه بود و در دهه ۴۰-۵۰ کمتر روشنفکر سیاسی اندیش و آزادی‌خواه و عدالت‌طلبی بود که بدان گرایش نداشت.

در سال‌های ۴۹-۵۱، سال‌های خون و شهادت از یک سو و زندان و شکنجه و اعدام از سوی دیگر، گفتار شهادت و پس از شهادت و حسین وارث آدم و ابوذر غفاری و تقدم وی بر بوعلی سینای فیلسوف و یا جمله معروف "اگر می‌توانی بمیران، و اگر نمی‌توانی بمیر" و یا "آنها که رفتند کاری حسینی کردند و آنها که ماندند باید کاری زینبی کنند و گرنه یزیدی‌اند"، موضوعیت داشت و اثر گذار بود، اما اکنون با تغییر شرایط و نیازها و واقعیت‌ها چنان آموزه‌هایی یا اساساً بلا موضوع‌اند و یا کمتر کارکرد مثبت دارد. امروز شماری از مبانی کلامی سنتی شیعی زیر سوال است و به‌رحال شیعیسم خاص شریعتی چندان موضوعیت ندارد و از این رو پیروان فکری او نیز در دوران پس از انقلاب آن نوع شیعه‌گری را از یاد برده‌اند. اکنون بیشتر "اسلام انتقادی" مطرح است نه "اسلام انقلابی" و خوشبختانه اسلام انتقادی وی میراث پر اوجی برای امروز و فردای ماست.

گفتنی است که سخن فوق بدان معنا نیست که گفتمان انقلابی و یا ضرورت انقلاب سیاسی و اجتماعی، تئوریک‌مان، برای همیشه منتفی است، ممکن است در آینده دور و نزدیک بار دیگر دهه‌چهل و پنجاه تکرار شود (که البته امیدوارم چنین نباشد). و در آن صورت، "انقلاب" به ضرورت رخ خواهد داد و بدیهی است که در آن زمان جهاد و شهادت و ایثار و فداکاری اهمیت و موضوعیت خود را باز خواهد یافت. جمله معروف "جغرافیای حرف" شریعتی درباره خودش هم صادق است.

۳. موضوعاتِ درست اما نیازمندِ بازخوانی، تصحیح، تکمیل و تعمیق :

آموزه‌ها و کلید واژه‌های قابل توجهی در آثار شریعتی دیده می‌شود که اکنون نیز معتبرند و موضوعیت دارند اما آنها را باید "بازخوانی" کرد و موردِ مذاقه و تحلیل و بررسی قرار داد و در صورتِ لزوم به "تصحیح" یا "تکمیل" و یا "تعمیق" آنها همت گماشت. برخی از این آموزه‌ها عبارت است از :

الف) بازگشت به خویش :

تَرِ معروفِ بازگشت به خویشِ شریعتی، گرچه ابداعِ او نیست، مهم است و برای ما ایرانیان و اسلامیان (که فعلاً هویتِ ملی و دینی ما چندان به هم آمیخته‌اند که نمی‌توان جداشان کرد)، کارآمد و مفید است و می‌تواند تکیه‌گاهِ معرفتی و تاریخی و ملی برای حفظِ هویت و استقلالِ شخصیتِ انسانی و ملی ما باشد. به ویژه اگر بازگشت به خویشِ شریعتی را در ارتباط با "فلسفهٔ خودی" اقبال بازخوانی کنیم.

ب) بازگشت به اسلام و قرآن :

شعارِ بازگشت به اسلامِ حقیقی (نه واقعی و تاریخی) و نیز مدعای بازگشت به قرآن، دو شعارِ بنیادینِ نواندیشانِ مسلمان در صد سالِ اخیر بوده است؛ و بزرگانی چون سید جمال، عبده، اقبال، بازرگان، طالقانی و شریعتی آن را طرح کرده و مسلمانان را به آن فرا خوانده‌اند. البته امروز پرسش‌هایی بنیادین دربارهٔ این دو شعار در افتاده است و باید به آنها پاسخ داد. اما به گمانِ من هنوز این مُدعیات از ضرورت، واقعیت و اهمیت برخوردارند.

ج) طرحِ هندسیِ مکتب :

شریعتی دستگاهِ فکریِ مسلمانی را به شکلِ سیستمی و منظومه‌ای طراحی می‌کند که خود نامِ آن را "طرحِ هندسیِ مکتب" نهاده و پیشنهادهایی نیز در این باب داده است. این منظومه سازی از اندیشهٔ دینی یک ضرورتِ اساسی است و البته می‌توان آن را تحتِ عنوانِ "هندسهٔ معرفت" (به تعبیرِ دکتر سروش) پیشنهاد کرد. به هر حال لازم است یک مسلمان بداند توحیدِ او با نبوت و معاد، نماز او با روزه و جهاد، اخلاق او با سیاست و جامعه، و...

چه ارتباطِ ارگانیک، ضروری و منطقی دارد.

(د) فهمِ ایدئولوژیکِ اسلام :

شریعتی بهترین کارِ روشنفکرانِ مسلمان را طرحِ اسلام به مثابهٔ یک جهان بینی و یا ایدئولوژی می‌داند و او خود کوشش‌های فراوانی در این زمینه انجام داد. اما در سالیانِ اخیر این ایده و تلاش سخت موردِ انتقاد واقع شده است. اشکالِ اساسی در این مورد این است که کسانی تعریفی از ایدئولوژی را موردِ انتقاد قرار داده‌اند که منظورِ شریعتی (و یا بازرگان و مطهری نیز) نبوده است. به هر حال، من فکر می‌کنم ایدئولوژی و دینِ ایدئولوژیک به شکلی که شریعتی مطرح می‌کند، امری بدیهی و ضروری است و هنوز هم موضوعیت دارد و قابلِ توجه است و این که مخالفان و منتقدانِ ایدئولوژی و یا ایدئولوژیِ اسلامی، خود نیز از منظرِ کاملاً ایدئولوژیک با ایدئولوژی مخالفت می‌کنند. خود بهترین دلیل بر ضرورتِ کاربردِ لفظی و مفهومیِ ایدئولوژی است. البته آرای شریعتی در این باب محتاجِ تصحیح و تکمیل است.

(ه) توجیهِ خاتمیت با تکیه بر ظهورِ عقلِ استقرائیِ جدید :

این نظریه را اقبال مطرح کرد، اما شریعتی نیز آن را پسندید و موردِ حمایت قرار داد. این اندیشه با پرسش‌هایی مواجه است و باید به آنها پاسخ گفت و رفعِ ابهام کرد، اما به گمانم می‌توان به طورِ کلی آن را پذیرفت و حداقل معقول‌ترین تفسیر و توجیه برای فلسفهٔ خاتمیت است.

(و) نقشِ روشفکر و ارتباطِ آن با مفهومِ خاتمیت :

شریعتی تعریفِ مشهوری دربارهٔ روشنفکرِ مسلمان و نقشِ وی در دورانِ پس از خاتمیت دارد، می‌اندیشم که تحلیلِ وی از این مقوله هنوز معتبر است و می‌توان بدان تکیه کرد و گامی در جهتِ بالندگیِ جامعه و تعیینِ نقشِ نواندیشانِ مسلمان برداشت.

(ح) نقش و جایگاهِ روحانیت در جامعهٔ اسلامی :

شریعتی سخنان متعددی دربارهٔ عالمان دین و نهاد علماء و روحانیت دارد که در مجموع سازگار و روشن است، اما دارای ابهاماتی نیز هست. او از یک سو در مقام یک متفکر به "اسلام منهای روحانیت" اعتقاد دارد و از سوی دیگر، با توجه به ضرورت‌های علمی و تاریخی، وجود عالمان دین را به ضرورت می‌پذیرد. اما "رسمیت" را عامل استبداد و انحراف می‌داند. در واقع به تعبیر خود او با "آخوندیسم" مخالف است، اما ضرورت آخوند را قبول می‌کند و البته او واژه "روحانی" را نادرست و "عالم" را درست می‌شمارد. فکر می‌کنم تحلیل و اندیشهٔ شریعتی واقع بینانه‌ترین نظریه باشد.

(ط) نقد غرب :

شریعتی مطالب بسیاری دربارهٔ تاریخ و فرهنگ غرب و تحلیل و نقد آن دارد که می‌توان شماری از آنها را مردود دانست اما به گمان من غالب آن نقدها به لحاظ نظری و کلی درست و قابل توجه است. گرچه عده‌ای شریعتی را "غرب ستیز" می‌دانند. اما واقعیت این است که او منتقد تاریخ و فرهنگ سرمایه داری و مصرفی و بی خدای غرب بود نه غرب ستیز یا نافی غرب و منکر مدرنیته و دستاوردهای آن. در روزگاری که هستیم غربزدگی شدیدی بر جامعه ما و روشنفکران دینی و غیردینی چیره شده است و در این حال و هوا، بازنگری و بازخوانی شریعتی از مدرنیته و محصولات رنگارنگ آن و رفتارهای سلطه گرانهٔ غربیان و آمریکا و محور استعماری جدید، بسیار ضروری و راهگشا است.

(ی) مسائل مربوط به زن و جنسیت و حقوق زنان :

شریعتی از معدود روشنفکران مسلمان گذشته و حال ایران است که به زن و جنسیت و حقوق آنان از دیدگاه اسلامی و اجتماعی توجه کرده و در زمان خود کوشیده است زن را از اسارت تاریخ و زندان خرافه و جهل به عرصهٔ جامعه و سیاست بکشد و به رهایی او کمک کند. او یک فمینیست

به معنای امروزی آن نبود، اما گامی در جهت رهایی زن و آمدن اش به عرصه حیات اجتماعی برداشت. درعین حال سخنان او محتاج بازخوانی، نقد، بررسی، تصحیح و تکمیل است.

ک) نقش و حدود و ثغور دین :

دین و معنا و نقش فردی و اجتماعی آن به طور عام و اسلام و شیعه بطور خاص، جایگاه برجسته‌ای در آثار و افکار شریعتی دارد. اما این میراث فکری، که عمدتاً از منظر تاریخی و جامعه‌شناسی عرضه شده است، محتاج بازنگری و نوسازی است تا کارآمدی و فایده‌مندی آن بیشتر شود.

۴. آموزه‌های معتبر و مهم و قابل بازسازی :

اول بگویم که منظور از "بازسازی" همان است که اقبال گفته است. یعنی تجدید بنا و به عبارتی بنا نهادن ساختمانی نو بر بنیاد یک اندیشه خلاق و مهم و محوری. افزون بر کلید واژه‌های قابل طرح و بازخوانی گذشته، شریعتی آموزه‌هایی دارد که هر کدام قابلیت آن را دارد که سنگ بنای طرحی نو، انقلابی و تحول آفرین باشد. به عنوان نمونه به شماری از آنها اشاره می‌کنم :

الف) اومانیسم اسلامی :

اصطلاح "اومانیسم اسلامی" به وسیله شریعتی باب شد. او به درستی آگاه بود که تحولات جدید در مغرب زمین از اومانیسم و نگاهی کاملاً تازه به عالم و آدم آغاز شد و از این رو وی کوشید ضمن نقادی انسان‌شناسی جدید غربی از درون سنت اسلامی و آموزه‌های قرآنی یک نوع انسان‌شناسی جامع و عمیق و تازه بر بنیاد خدا و توحید و معنویت و عدالت و آزادی طراحی کند. در واقع تمامی اندیشه‌های شریعتی را در باب تاریخ و فلسفه تاریخ و جامعه‌شناسی و دین و اخلاق و مبارزه و انقلاب و پایان تاریخ و... حول انسان‌شناسی او قابل تفسیر و درک و فهم خواهد بود. به هر حال اومانیسم اسلامی شریعتی بنیاد استواری است برای بازسازی استوارتر یک انسان‌شناسی دینی تازه و کامل‌تر.

ب) طرح اصول و فروع دین حول محور اصل یگانه توحید :

در سده‌های نخست اسلامی مجموعه دستگاه دینی را با معیارهای مختلف تقسیم و طبقه‌بندی کردند و از جمله عقاید را تحت عنوان اصول دین و احکام را ذیل عنوان "فروع دین" مطرح کردند که هنوز هم رایج است. اما شریعتی با توجه به حساسیت بسیار او روی دو مقوله "شُرک" و "توحید" و توحید محوری او، این طبقه‌بندی سنتی را نادیده می‌گیرد و برای دستگاه منظومه دینی‌اش جز یک اصل در نظر نمی‌گیرد و آن "توحید" است و مابقی فروع به حساب می‌آیند. چرا که بدون توحید، آنها قابل فهم و تحلیل و قبول نخواهند بود. اگر این نظریه پیشنهادی درست است، که هست، قابلیت بازسازی دارد و می‌توان بنایی تازه و تحول‌آفرین بر بنیاد آن استوار کرد.

ج) تکیه بر اجتهاد و تعمیم اجتهاد به اصول :

"اجتهاد" در میان سنت و جماعت و بیشتر در شیعه همواره مورد توجه و قبول بوده و در صدسال اخیر نواندیشان و مصلحان مسلمان شدیداً به آن توجه کرده و برای احیای آن کوشیده‌اند. اما اقبال و پس از آن شریعتی، اجتهاد را از محدوده ننگ فروع (یعنی اجتهاد در فروع احکام تکلیفی) خارج کرده و آن را به اصول دین (اعم از توحید و دیگر اجزای دین‌شناسی و کلام و عقاید) نیز تعمیم داده‌اند. اقبال می‌گفت وقت آن رسیده است که در کل دستگاه مسلمانی خود تجدید نظر کنیم.

د) پیشنهاد برای اصلاح در ادله اجتهاد :

اجتهاد فقهی در سنی و شیعی بر اساس ادله معینی بنا شده است. کتاب و سنت مورد اتفاق همه است اما در نزد فقیهان سنی قیاس و استحسان و استصلاح در شمار ادله دیگر اجتهاد است ولی در نزد مجتهدان شیعی عقل و اجماع معتبر است. با این همه بدیهی است که فقه بر "نقل" استوار است و به همین دلیل، اجتهاد فقهی سنتی ما اساساً بر نقلیات (بیشتر حدیث و کمتر قرآن) استوار است و عقل به معنی "علم و زمان" در آن نقش چندانی ندارد.

در این میان شریعتی برای نخستین بار پیشنهاد می‌کند که پس از قرآن و سنت، علم و زمان بجای عقل و اجماع در شمار ادله و مبنای اجتهاد قرار گیرد. اگر این جابجایی صورت بگیرد روشن است که تحول بنیادینی در اجتهاد (اجتهاد در اصول و فروع) حاصل می‌شود. اما این پیشنهاد خام و کاملاً مبهم است از این رو محتاج تعمیق و بازسازی است.

ه) تعریف تازه از سنت :

سنت در فرهنگ سنتی و رایج فقهی عبارت است از فعل و قول و تقریر پیامبر و یا امامان شیعی در نزد شیعیان. در این تعریف همه چیز در حدیث و نقلیات متجلی است چرا که امروز رفتار و گفتار و یا تقریر پیامبر در حدیث (و اندکی در قرآن) انعکاس دارد. شریعتی معنای "سنت" را دگرگون می‌کند و تعریف کاملاً تازه‌ای از آن بدست می‌دهد. وی سنت را عبارت از روش کار پیامبر و شناخت تیپ و مجموعه شخصیت و روش و منش او می‌داند. به عبارت دیگر در این تلقی، سنت متشکل از مجموعه مستندات نقلی، با بازخوانی و تحلیل و در نهایت، استخراج اصول کلی و عام و جهت بخش دینی در شرایط مختلف است و فقط جهت و خط سیر کلی مسلمانان را آشکار می‌کند و دیگر نیازی نیست برای هر حکم جزئی و خرد به آیه قرآن و یا حدیث و روایت استناد شود. و با این تفسیر از سنت، نقل و نص‌گرایی را وارد ساحت عقل و اسلام مفهوم‌گرا می‌کند و پیوند کارآمد دین و زمان را ممکن می‌سازد. این ایده سخت محتاج توجه و بازسازی است و یقیناً در صورت پذیرفتن و کاربردی کردن آن، دگرگونی انقلابی و اثرگذاری در دین‌شناسی ما پدید می‌آورد.

و) تحلیل تاریخ ادیان بر بنیاد تر مذهب علیه مذهب :

غالباً دینداران می‌پندارند که در طول تاریخ همواره دین با بی‌دینی و ایمان با الحاد در جدال و ضدیت بوده است، اما شریعتی نخست بار به این نکته توجه کرد که تاریخ پر است از بیکار دین با دین دیگر (شرک با توحید نه کفر با ایمان و یا تفاسیر انحرافی از دیانت با تفاسیر صحیح از دین). گزارش‌های تاریخی و واقعیت‌های دنیای امروز نیز آشکارا مدعای شریعتی را نشان می‌دهد. آیا در جامعه کنونی ایران بیشتر جدال ایمان و کفر در جریان است یا صفت‌بندی دینداران با دینداران؟ به هر حال این نظریه شریعتی نیز محتاج نوسازی و بازسازی است و در نهایت کارآمد و راهگشا است.

(ز) شناختِ مقایسه‌ای ادیان :

شریعتی پیشنهاد تازه‌ای برای شناختِ مقایسه‌ای ادیان ارائه می‌کند که بسیار مفید و روشنگر و قابل استفاده است. او می‌گوید با پنج معیار و محور می‌توان ادیان را با هم مقایسه کرد و به شناختِ تازه از ادیان رسید: شناختِ خدا یا خدایان در هر دین، شناختِ پیامبرِ ادیان به عنوانِ موسس و بنیادگذار، شناختِ متونِ مقدسِ ادیان، درک و فهمِ شکلِ ظهور و مخاطبانِ پیامبران و بالاخره شناختِ دست‌پروردگانِ هر دین در روزگارِ خود. شریعتی، که اساساً به روشِ شناختِ مقایسه‌ای باوری عمیق داشت، با این معیارهای تازه، گامی تازه و قابلِ بازسازی در شناختِ ادیان موجود برداشته است که قابلِ تداوم و تامل است.

تمایزِ شریعتی نسبت به نِحله‌های فکری - سیاسیِ اسلامی موجود :

واپسین کلام اشارتی است به تفاوت و تمایزِ آموزها و پروژه‌فکری - اسلامیِ شریعتی نسبت به دیگر جریان‌های فکری، اسلامی و سیاسی موجود در جهان اسلام و از جمله ایران.

در یک نگاه کلی می‌توان چهار جریانِ مهم و کم و بیش اثرگذارِ اسلامی را تشخیص داد و آنها را از هم متمایز ساخت :

۱. سنت گرایان، ۲. بنیادگرایان، ۳. نواندیشانِ فرهنگی و ۴. نواندیشانِ معتقد به بازسازیِ اندیشه‌ی اسلامی.

۱. سنت گرایان (سنت و میراثِ اسلامی) : را عمدتاً در میراثِ فرهنگی و تمدنیِ اسلام (اسلامِ سده دوم تا سده ششم) خلاصه می‌کنند و می‌پندارند که می‌توان و باید آن میراثِ بی‌بدیل را در جهانِ امروز احیا و زنده کرد و این احیاگریِ فرهنگی برای عظمت و حفظِ هویت و اعتلای اخلاقیِ مسلمانانِ امروز کفایت می‌کند. اینان نه تنها اعتقادی به مدرنیته و دستاوردهای جهانِ مدرن ندارند، بلکه آن را مخرب و به معنای زوالِ معنویت و غربتِ دیانت می‌دانند و در مقابل، باز آوردنِ اخلاق و فقه و عرفان و فلسفه‌ی مُدرسیِ اسلام را بهترین بدیلِ جهانِ مدرن می‌شناسند. این جریان که امروز سخنگوی اصلی آن در

سطح جهانی دکتر سید حسین نصر است، سیاسی نیست و از این نظر با بنیادگرایان تفاوت اساسی پیدا می‌کند.

۲. بنیادگرایان (**fundamentaliste**): از نظر فکری و دینی، بازگشت به عقاید و عمدتاً آداب و اخلاق و شریعت و در مجموع زندگی صدر اسلام را شعار خود قرار می‌دهند و "سنتِ سلفِ صالح" را الگوی دینی و رفتاری خود می‌شمارند و از این‌رو، اینان را "سلفی" نیز می‌گویند. تمدن و معارف فلسفی و کلامی و عرفانی عصر زرین فرهنگ اسلامی برای آنان چندان اهمیت ندارد. با مدرنیته و آداب نوین غربی نیز مخالفت عمیق دارند و آنها را مُخِلِ مبانی اسلام و زندگی و سلوک دینی می‌دانند. از نظر سیاسی دنبال احیای "خلافت اسلامی" هستند. آنچه برای اینان مهم است و در اولویت قرار دارد، احیای عظمت سیاسی مسلمانان در قالب تشکیل امپراتوری اسلامی است. فقه و شریعت مبنای دینداری و زیست مومنانه است. رزمندگی با جهان غرب و به طور کلی انقلابی‌گری در عین محافظه‌کاری از خصوصیات بارز این جریان است. بخش عمده‌ای از روحانیان سیاسی و حاکم در ایران و بخشی از جریان عام اخوان المسلمین و القاعده و خلافت‌گرایان جهان اسلام از مصادیق این نحله است.

۳. نوگرایان و یا نواندیشان (**Réformiste**): سنت و میراث اسلامی را به نقد و بررسی می‌گذارند و آن را کاملاً نمی‌پذیرند اما معتقد به نوسازی‌اند، نه بازسازی. دستاوردهای جهان مدرن و مدرنیته را حداقل یکسره مردود اعلام نمی‌کنند و معتقد به گفت و گو با آن هستند. از نظر سیاسی، عموماً تمایل به عمل سیاسی و اجتماعی دارند اما اعتقادی به حکومت مذهبی (فقهی - روحانی) ندارند و حداقل به تعارض اسلام و دموکراسی و حقوق بشر باور ندارند. گرچه بسیاری از چهره‌های شاخص این جریان نوگرا هستند نه نواندیش، اما نواندیشی در حال غلبه و چیرگی است. از آنجا که اینان معتقد به نوسازی‌اند و عمدتاً به سنت فکری و فرهنگی گذشته و یا مدرنیته غربی تکیه دارند، می‌توان آنان را نواندیشان فرهنگی و رفرمیست (اصلاح طلب) نامید. عبده، سید احمد خان، بازرگان، مطهری، سروش، شبستری، عابد جابری و نصر حامد ابوزید از چهره‌های این جریان‌اند.

۴. نواندیشان معتقد به بازسازی: با نوگرایان اصلاح طلب تفاوت زیادی ندارند، اما با یک اصل بنیادینی از آنان (و صد البته با دیگران) متمایز می‌شوند، و آن، اعتقاد به "بازسازی" (**Reconstruction**) است. بازسازی به معنایی که اقبال می‌گوید، یعنی تجدید بنای ساختمان معرفتی اسلام. نوگرایی گام اول

است، بازخوانی گام دوم است. نواندیشی و نوسازی گام سوم است، و بازسازی گام چهارم و غایی شمرده می‌شود. سه گام اول به اصلاح فکر دینی و نوسازی تمام و یا بخش عمده‌ای از عقاید و تفاسیر و آداب و سنن و شعائر دینی منتهی می‌شود، اما گام چهارم از آن فراتر می‌رود به تخریب و واژگونی بنای کهن دین‌شناسی و معارف اسلامی و تجدید بنای آن در جهان امروز می‌انجامد. اصلاح‌گری ساختمان قدیمی و پر ارزش را به مثابه میراث پیشینیان حفظ می‌کند اما آن را با تغییراتی و اصلاحاتی "نوسازی" می‌کند، ولی معتقدان به گام چهارم، ساختمان را از "نو" می‌سازند، و روشن است که این دو یکی نیست.

البته مدافعان این پروژه در ساختمان جدید از تمام مصالح مفید و خلاق بنای کهن استفاده می‌کنند. اینان معتقدند که هم سنت زنده است و حرفی برای گفتن دارد و هم مدرنیته، اما پس از نقد و بازخوانی مستمر هر دو سنت قدیم و جدید، اسلامی و غربی، باید به بدیل سازی و سنتز جدیدی دست یافت و آن را "مدرنیته بومی" گویند. سنتزی که برآیند افکار و میراث قدیم و جدید است اما در نهایت "خودی" است و با فرهنگ و شرایط بومی ما مسلمانان سازگار افتاده و قابل اجرا است. در واقع همان سخن اقبال، که بیش از این نقل شد، تابلوی این جریان است: تجدید نظر در کل دستگاه مسلمانی. تجربه و آزمون کوشش‌های جریان‌های مختلف اسلامی نشان می‌دهد که تا این تجدید بنا صورت نگیرد، گره از کار فروسته مسلمانان گشوده نخواهد شد. اگر پس از اقبال این پروژه ادامه پیدا می‌کرد و به جایی می‌رسید، امروز نه غربیان چنین بر ما چیره بودند و نه بنیادگرایان خشونت ورز چنین میدان پیدا می‌کردند و به جای تقویت مسلمانان به تضعیف و بی‌اعتباری اسلام و مسلمانان نمی‌کوشیدند.

به هر حال طراح پروژه "بازسازی"، اقبال لاهوری است. اما پس از او، این شریعتی بود که با هوشمندی آن را دریافت و در عمر کوتاهی خود کوشید در این راه گام‌هایی بردارد. در یک جمع بندی، می‌توان با سه شاخص فکری و پروژه اصلاحی - انقلابی شریعتی را بازشناخت:

۱. اعتقاد به پروژه بازسازی.

۲. نقد هم زمان سنت و مدرنیته و بدیل سازی (ساختن سنتز)، تاسیس نه تقلید.

۳. طرح آرمانی عرفان، آزادی و برابری با تاکید بر عنصر عدالت. در وجه سیاسی نوعی دموکراسی خواهی رادیکال ("سوسیال - دموکراسی معنویت گرا" در برابر لیبرال - دموکراسی بی تفاوت نسبت به عدالت و یا معنویت و اخلاق).

در مورد بند آخر دو نکته قابل یادآوری است :

اول اینکه، بر خلاف تصور عده‌ای، این مثلث، پروژه عملی و اجرایی نیست، بلکه شکل مجرد و انتزاعی و مثالی سه آرمان بلند و عالی انسانی و اسلامی است که باید کوشید با برنامه‌ریزی و پروژه‌های اجرایی قدم به قدم به آن نزدیک شد. مهم آن است که شریعتی می‌خواهد با این مثلث مثالی، وابستگی سه اصل بنیادین عرفان، آزادی و برابری را نشان دهد و این قالب در واقع، بدیل‌سازی برای دنیای فرامدرن است.

دوم اینکه، اولویت‌ها در هر زمان و مکان متفاوت خواهد بود : اگر آزادی و عدالت تامین است، باید بر اخلاق و معنویت تکیه بیشتر کرد، و اگر معنویت غلبه دارد، آزادی و عدالت عمده می‌شود، و اگر آزادی وجود دارد، عدالت در اولویت قرار می‌گیرد، و اگر عدالت به قدر کفایت هست، آزادی شعار محوری خواهد بود. به هر حال، ما هستیم و شرایط تازه و معضلات فکری و پرسش‌های تازه که پاسخ‌های تازه می‌طلبند، ولی به گمان من "میراث شریعتی" دستمایه قابل ملاحظه‌ای برای تداوم راه است.