شریعتی و مفهوم سازی

تقی رحمانی

کانون آرمان شریعتی

Sco1385@Gmail.com

شماره مقاله : ۱۰۰۹

تعداد صفحه : ۲۵

آخرین بررسی : ۸۷/۰۵

تاریخ تحریر : ۱۳۸۱

www.shandel.org

موضوع : نقد و بررسیِ مقالهٔ "یارِ ما این دارد و آن نیز هم" نوشتهٔ سعید حجاریان

در جامعهٔ ما افراد، خودی و غیرِ خودی‌اند، تقریباً در تمامِ موارد حتی در گفتگو و مواجهه با اصلاح طلبانِ داخلِ حاکمیت. اما حدیثِ ادعای ما در این مورد از این قرار است که در سال ۱۳۷۹ بعد از نقدِ آقای حجاریان به آرای مهندس بازرگان در روزنامهٔ همبستگی ۷۹/۱۱/۵ به تقاضای خودِ آقای حجاریان که خواستارِ پاسخ، از طرفِ دیگران شده بود و به تقاضای مصاحبه کننده در این روزنامه نقدی نوشتم که به عللِ گوناگون و از همه مهم‌تر به خاطرِ عدمِ تحملِ دردسر در روزنامهٔ همبستگی به چاپ نرسید و جالب این بود که مصاحبه کنندهٔ محترم به من گفت که نقدِ شما را به آقای حجاریان داده‌ام و رَسم بر این بود که ایشان که از امکاناتی برخوردار است نقد یا نقدهای درخواستی از مطلبِ خود را در جایی انعکاس می‌داد.

با این همه اکنون نیز به دلایلِ گوناگون قصدِ نقد و بررسیِ مقالهٔ "یارِ ما این دارد و آن نیز هم" در نشریهٔ آفتاب، شمارهٔ هفدهم را دارم. همچنین در نقدِ آرای دکتر سحابی که در شمارهٔ چهاردهمِ آفتاب و به قلمِ آقای حجاریان به چاپ رسید نیز حرف‌هایی دربارهٔ نظریهٔ تکامل از دیدِ دکتر سحابی و تفاوتِ آن با تکاملِ داروینی و همچنین از نحوهٔ برداشتِ سمت‌دارِ آقای حجاریان در موردِ سیرِ تکامل، در اندیشهٔ روشنفکرانِ مذهبی دارم. ایشان تلاش کرده بود تا نشان دهد که نظریهٔ تکامل در ایران بیشتر ثمرهٔ توتالیتر داشته است در حالی که باید این پارادایمِ فکریِ به سر آمده را با انصافِ بیشتری موردِ نقادی قرار داد.

چرا که همان به اصطلاح "فرقهٔ ناجی" که آقای حجاریان تا مدت‌ها دل در گروِ آن‌ها داشت خودش را درست‌ترین و گلِ سرسبدِ هستی می‌داند و شعارِ مرگ بر کرهٔ زمین منهای خودمان را سر می‌دهد، بدونِ اینکه به تکاملِ داروینی معتقد باشد.

پس، تمایلاتِ دیکتاتور مآبانه فقط با باور به نظریهٔ تکامل، قوام نگرفته است. اما سخن بر سرِ مقالهٔ یارِ ما این دارد و آن نیز هم.

مقدمه :

در ابتدا باید گفت که شریعتی متفکری است که دارای نقاط ضعف و قوت است. با عطف به این واقعیتِ مفروض، مهم این است که در نقادیِ شریعتی با نقدِ هم‌دلانهٔ او می‌توان کاروانِ نواندیشیِ مذهبی را یاری رساند. با این همه هر نقدی از سوی هر گرایشِ فکری به وی مبارک است، اما از آنجایی که شریعتی یک متن است که خوانش گر را به سویِ خود می‌خواند و خوانش گر نیز دارای پیش‌فهم‌ها و پیش‌فرض‌ها و گاه امیال و اهدافی است که به علتِ دلدادگی به دیدگاه و نظراتی که دارد امکانِ نقدِ هم‌دلانهٔ شریعتی یا هر متنِ دیگر را از او می‌گیرد. پس باید قانع‌تر بود، نقدها را خواند و در میانِ این نقدهای خاکستری، نقدهای نزدیک به صواب را تایید کرد و نقدهای انتقادیِ آمیخته به فرض‌های نادرست یا آغشته به امیال را از آن جدا کرد.

اگر این فرض را بپذیریم، نوشتارِ آقای "حجاریان" چنین است که دارایِ نکاتِ مثبت در نقادیِ سیرِ ناقصِ علومِ انسانی در ایران و نارسایی‌های آن و تاکید بر برخی ناگفته‌های متدلوژی در آثارِ شریعتی می‌باشد که قابلِ تامل است.

با این حال مُسلم است که هر صاحبِ گفتار و قلمی را گذشته‌ای است که این گذشته بر حال و آیندهٔ هر فرد سایه می‌افکند. حال اگر متنِ موردِ نقد رابطه‌ای تنگاتنگ با گذشتهٔ فرد برقرار نموده و از طرفی خوانش گرِ متنِ شریعتی در نقدِ گذشتهٔ خود تا انتها ره نپیماید و در این میان به دنبالِ مقصر بگردد تا کاستی‌های خود را به گردنِ کسی بیندازد پر واضح است که در این میان نقدِ روشنفکریْ مرده از نقدِ آراء دیگرانی که نقدِ آراء ایشان هزینه و زندان در بر دارد، آسان‌تر است. اما در این میان مطلبِ ظریفی است و آن اینکه اگر فرد با متنِ موردِ نقد نیز از آغاز مشکل داشته و مثلاً این آثار را در دورانی مورد التقاط بداند که دارایِ نقاطِ قوت و ضعفِ فراوانی است که باید مدام با آرای روحانیونِ مسلمان همانندِ مرحوم مطهری موردِ بازبینی یا حک و اصلاح قرار گیرد، به عبارتی این شریعتی را بعد از سال ۱۳۵۴ با مُمیّزه و تبصره بپذیرد، در این حالت نقد یک نوع تصفیه حساب نیز به حساب می‌آید.

البته شاید آقای حجاریان بپندارد که من بی‌انصافی می‌کنم، اما اگر ایشان و برخی از اصلاح‌طلبان، گذشتهٔ خود را از سالِ ۵۸ تا ۶۸ بررسی کنند پیداست که ایشان به آرای مرحوم مطهری نزدیک بوده، پس ادعای اندیشیدن و زیستن در پارادایمِ فکریِ شریعتی امری نادرست به نظر می‌رسد. لذا شاید

بهتر است که بگوئیم ایشان با ادبیاتِ شریعتی در پارادایمِ فکریِ مرحوم مطهری می‌زیسته‌اند.

زیست در کدام پارادایمِ فکری؟

پیش‌تر گفتیم که شریعتی یک متن است و خوانش‌گرِ آن در خواندنِ این متن باید هم‌دلانه رفتار کند. اما سخن این است که پارادایمِ فکریِ یک اندیشمند را چه تعریف کنیم.

اینکه شریعتی به دنبالِ انقلابِ سیاسی و مذهبی بود، پارادایمِ حاکم بر زمانه بود که شریعتی در درونِ چنین پارادایمی می‌زیست، اما پارادایمِ فکری شریعتی دارای ویژگی‌ای است که باید به آن توجه نمود. این پارادایم نقادِ سنت است. در این نقادی وی روحانیت و فقه را موردِ نقادی قرار داده و رهبریِ روشنفکریِ دینی را مطرح نمود، در حالی که آقای حجاریان و دوستان‌اش در ضدیتِ با محصولِ اولِ مدرنیته در دهۀ ۱۳۵۰ یعنی مارکسیست و محصولِ دومِ آن در آن زمان یعنی لیبرالیسم، در عمل بعد از طرحِ مسئلۀ تغییرِ ایدئولوژی در درونِ سازمانِ مجاهدینِ خلق، به آرای سنتی ـ رفرم‌گرای مرحوم مطهری نزدیک شده و در عمل تا سال ۱۳۶۸ در تئوری و ایدئولوژی (نه فقط التزامِ قانونی) رهبریِ فکریِ ایشان را پذیرفتند.

به دیگر سخن، شریعتی متنی بود که آقای حجاریان و دوستان‌اش با نگاهِ مرحوم مطهری آن را می‌خواندند، منتهی ادبیاتِ نبوغ‌انگیزِ شریعتی را در گفتارشان داشتند.

چگونه می‌توان در پارادایمِ شریعتی بود و در نقادیِ مدرنیته و دو محصولِ بزرگِ آن یعنی سوسیالیسم و لیبرالیسم ـ در مفهومِ کلیِ آن ـ را کفر نامید، حتی روشنفکرانِ مذهبی و جریاناتِ مذهبی را نیز التقاطی خواند و در این میان شریعتی را نیز میوۀ کالِ زمانه‌اش دانست که دارای افکارِ التقاطی قلمداد می‌شد.

به قولی دیگر آقای حجاریان و دوستان‌اش با ادبیاتِ شریعتی در پارادایمِ مرحوم مطهری قرار گرفتند. چرا که ایشان و دوستانِ‌شان در استراتژی

نیز مخالفِ شریعتی بودند. شریعتی در آن زمان امپریالیسم را دشمن و مارکسیسم را رقیب می‌دانست، اما مرحوم مطهری هر دو اینها را دو تیغهٔ قیچی می‌دانست. این استراتژی با قبولِ رهبریِ روحانیت بر جریانِ انقلاب و از سوی مرحوم مطهری در کتابِ بررسیِ ریشه‌های انقلابِ اسلامی مطرح شد و ایشان تصریح کرد که التقاط حتی از کفر (مارکسیست...) خطرناک‌تر است.

به یاد دارم که ارگانی که آقای حجاریان تا سال ۱۳۶۸ در آن فعالیت می‌کرد بعد از اتمامِ مراحلِ بازجویی به بنده می‌گفتند که شریعتی انسانِ خوبی بوده، اما وی مقابلِ روحانیت و آقای مطهری مانندِ لامپِ ۱۰۰ واتی است که با خورشید (روحانیت و آقای مطهری) مقایسه شود. آنها بنده را فردی کور می‌دانستند که در کنارِ لامپِ ۱۰۰ واتی، قدرت و توانایی دیدنِ نورِ خورشید را ندارم.

به عبارتی دیدگاهی که به دولتِ موسوی در سال‌های ۱۳۵۸ تا ۱۳۶۰ معروف شد، مبارزه با کفرِ جهانی به رهبری آمریکا، مبارزه با التقاط و جریاناتِ چپ و مبارزه با سرمایه‌داری و در دورانِ جنگ نیز شعارِ جنگ برای صدورِ انقلاب را می‌داد که اوجِ آن در دفترِ تحکیمِ وحدت آن زمان متبلور بود.

به عبارتی می‌توان شریعتی را با توجه به ظرفیت‌های جامعهٔ ایرانی با جان استوارت میل، ولتر، روسو و... مقایسه کرد که آرای ایشان الهام‌بخشِ جریاناتِ گوناگون و گاه متعارض شده است.

در جامعهٔ ما قرائت‌های مختلفی از شریعتی وجود دارد که قابلِ اعتناست. از دههٔ ۱۳۶۰ تا ۱۳۷۰، چهار قرائت از شریعتی وجود داشت :

۱. شریعتی ـ مطهری ـ آیت‌الله خمینی

۲. شریعتی ـ حنیف نژاد ـ رجوی

۳. شریعتی ـ بازرگان

۴. شریعتی ـ گروه‌های طرفدارِ وی

این چهار قرائت که روایت‌های دیگری نیز در کنارِ آن وجود داشت، نشان از سیطرهٔ کلانِ اندیشهٔ شریعتی بر جریاناتِ مذهبیِ جامعه داشت، اما در سَنتزِ استراتژی با تئوری، آنچه در عمل کاراست، استراتژی است. به خصوص اینکه آقای حجاریان در عمل در سال‌های جوانی، آرای مرحوم مطهری را برتر از شریعتی می‌نشاند.

با عطف به این ویژگی به نظر می‌رسد که حجاریان در این نوشتار مسائل و تردیدهای خود را در آینهٔ شریعتی دیده است که قابلِ اعتناست. اما این دغدغه‌ها را بسیار تیز هوشانه اما نه از سرِ همدلی مطرح کرده، به طوری که ایشان هنوز جراتِ نقدِ آرای مرحوم مطهری و دیگران را ندارد، اما به مانندِ برخی دوستان‌اش می‌خواهد همهٔ مدال‌های شکست خورده را به گردنِ شریعتی بیندازد، اما درعینِ حال مرحوم مطهری را بسیار دموکرات نشان دهد.

جالب این است که حجاریان و دوستان‌اش در افکارِ شریعتی علتِ ناکامی‌های خود را می‌جویند و در آرای مرحوم مطهری کامیابی‌های خود را؛ با این وصف می‌بایست از نقدْ استقبال کرد. شاید همین موارد دریادلیِ اندیشمندی را نشان می‌دهد که هنگامی که از این جهان رفت، چندین سال (به لحاظِ سن) از آقای حجاریان کوچک‌تر بود.

حال اگر بپذیریم که حجاریان در پارادایمِ فکریِ شریعتی نیاندیشیده، باز باید به مطالبِ این نقدگونه به دیدگاه‌های شریعتی، پرداخت : این نوشتار فاقدِ متدلوژیِ خاصی است. یعنی او از اندیشمندی که خود معترف است، آکادمیک نیست، اِشکالِ آکادمیک می‌گیرد یا از متفکری که در جهانِ سوم واقع است و مشکلاتِ جهانِ سومی را با خود به همراه دارد، چیزی می‌خواهد که جامعهٔ ما بعد از ۲۵ سال از انقلاب نیز قدمی در راه آن بر نداشته است.

حتی در مدتِ ۵ ـ ۶ سالِ اخیر هنوز در این سرزمین مؤسساتِ مستقلِ پژوهشیِ علومِ انسانی وجود ندارد و درهای چند مؤسسهٔ پژوهشیِ علومِ انسانی نیز به روی هر کس باز نیست و به عبارتی دیگر هنوز یک آکادمیِ تحقیقیِ علومِ انسانی در این کشور برپا نشده است.

شریعتی در حسینیهٔ ارشاد سودای تاسیسِ نهادی علمی و پژوهشی را در سر داشت و قدم‌هایی در راهِ تحققِ آن برداشت، اما آقای حجاریان و

دوستان‌اش در دو دورهٔ در قدرت بودنِ خویش، علی‌رغمِ دسترسی به امکانات، چنین نهادهایی را بنیان نگذاشتند و یا در نهادهای خود راه را به سویِ غیرِ خودی‌ها نگشودند. اما جدای از ایرادِ متدلوژی به بحثِ ارائه شده، ایشان چند ادعا در موردِ هم این بودن و هم آن بودنِ شریعتی، مثلاً هم کاتولیک و هم پروتستان بودنِ وی دارد، که باز به لحاظِ متدلوژی، گزینشِ جملات با دیدگاهِ خاص در کنارِ هم می‌باشد. در حالی که در خوانشِ هم‌دلانهٔ متن می‌توان در نقادیِ آرای یک متفکر موفق‌تر بود. از سویِ دیگر پیش‌فهم‌های آقای حجاریان در خوانشِ شریعتی مهم است. وی زمانی با پیش‌فهم‌ها و پیش‌فرض‌های آرای مطهری، آرای شریعتی را می‌خواند و نقد می‌کرد و امروز با پیش‌فرض‌های دکتر سروش و پیش‌فهم‌هایی که از آرای جان راولز ـ متفکرِ لیبرالْ دموکرات ـ وام گرفته است.

حال نیز با فرضِ اینکه خواننده بداند نویسندهٔ این نوشتار هم با پیش‌فهم‌ها و پیش‌فرض‌های یک مذهبی با گرایشِ سوسیال ـ دموکرات در اقتصاد و سیاست که متاثر از شریعتی و بیرون از حاکمیت بوده و همواره میانِ آرای شریعتی و مرحوم مطهری تفاوتِ اصولی قائل می‌باشد، به نقدِ نوشتارِ آقای حجاریان می‌پردازد.

۱. شریعتیِ اَنتِلِکْتوئل یا اینتِلْجِنْسیا ؟

حجاریان باور دارد که شریعتی نقادِ عمیقِ سنت بود و این نقادی را نیز با طرحِ پروسهٔ پُروتستانتیسمِ مذهبی که به رنسانسِ مذهبی بیانجامد، باور داشت.وی در تعریفِ قضایایی در این قسمت از نوشتارش، روشنفکرانِ روسی از قبیلِ ماکسیم گورکی را روشنفکرانی از نوعِ روسی می‌داند، که ایدئولوژی ساز بودند و در نقدِ سنت تا انتها نمی‌رفتند و دلایل این کار را درونی و شخصیتی یا کارکردی و تاکتیکی می‌داند که به عنوانِ مثال برای انقلاب و بسیجِ توده‌ای، ایدئولوژی می‌ساختند، وی ادامه می‌دهد این روشنفکران در خدمتِ توجیهِ کارکردِ دولت در آمدند و نقدِ آنها به سنت نیمه تمام ماند و با مصالحِ سنت سعی نمودند ایدئولوژی و کاسمولوژی بسازند و برای کلِ تاریخ و جامعه و انسان و تکامل، یک "فرا روایت" ترتیب دهند که این بر روشنفکرانِ مناطق دیگر هم تاثیر داشت.

این چند جمله از حجاریان که بسانِ حکم‌های ایدئولوژیک (البته با تعریفی که خودِ ایشان از ایدئولوژی دارد) مدام بر سرِ خواننده خراب می‌شود، از چند جنبه قابلِ بررسی است :

الف) باید گفت که "فرا روایت" در مدرنیته وجود دارد و حتی وی تحتِ تاثیرِ نگاهِ فرا روایتی مدرنیته است. یعنی در مبانیِ نظری از طریقِ باور به آرای دکتر سروش به کانت دلبستگی داشته و در فلسفهٔ سیاسی و نظریهٔ سیاسی از کارل پوپر تا جان راولز در نظراتِ خود تکیه می‌کند. حتی در این استفاده‌ها نیز ایشان چندان به دنبالِ بومی سازیِ نظراتِ خود و آمیخته کردنِ آنها با فرهنگِ جامعه و باورهای خود نیست.

ب) همگان می‌دانند که برایِ کلِ تاریخ و جامعه و انسان و تکامل یک "فرا روایت" ترتیب دادن، در اندیشهٔ مارکسیستی ریشه دارد، نه در سنتِ روسی از قدرت. چرا که مارکسیست‌ها و به خصوص مارکسیست‌های روسیه به سنتِ ارتودکسیِ مسیحیِ روسیه بی‌اعتنا بودند. در مجموع مارکسیست محصولِ عقلِ مدرن و جوامعِ مدرن است نه محصولِ سنتِ مسیحی. مارکسیست‌های روسی در مجموع سنتِ مردمِ روسیه را به هیچ گرفته و در پاک کردنِ صورت مسئلهٔ سنت اصرار می‌ورزیدند.

ج) اینکه امثالِ ماکسیم گورکی از دولتِ بوروکرات حمایت کردند، مقوله‌ای است که شریعتی به شدت به کِشیشانِ مذهبِ بی‌خدا در مجموعه آثارِ دوم تاخته و ایشان را در حقیقت جزءِ کسانی می‌داند که حتی مانندِ کشیشانِ قرونِ وسطا راهِ رشدِ علم و فلسفه و آزادی را بسته‌اند. از سوی دیگر شریعتی حتی سکولاریسمِ روشنفکری را که نتیجهٔ استبدادِ دینیِ قرونِ وسطاست، در مجموعه آثارِ چهار، برحق می‌داند.

در این میانه آقای حجاریان توجه نماید بالاخره در دولت بوده و از کارکردِ دولت در سال‌های ۶۰ تا ۶۸ و ۷۶ تا به امروز به نحوی دفاع کرده است در حالی که شریعتی هیچ‌گاه از هیچ دولتی دفاع نکرده و کسانی که شریعتی را با قرائتی نزدیک به خودش پذیرفتند، حاضر به توجیهِ رفتارِ دولت نشدند که نمونهٔ آن طیفی از ملی ـ مذهبی‌ها هستند. در حالی که کسانی که شریعتی را از منظرِ مرحوم مطهری یا دیگران جَرح و تَعدیل کردند یا توجیه گرِ اَعمالِ دولت شدند یا اینکه توجیه گرِ اَعمالِ فرقه گرایانهٔ جریاناتِ سیاسیِ خود شدند. در دههٔ ۱۳۶۰ مجموعهٔ جریاناتِ مذهبی، شریعتی را روشنفکری

فاقدِ توانِ گروه سازی یا دولت سازی می‌دانستند.

د) شریعتی، سنت را نقد می‌کرد، در حالی که مارکسیست‌های روسیه سنت را نفی می‌کردند. در روسیه همانندِ کشورِ ما به عللِ وجودِ استبدادِ سیاسی مدلِ حکومتیِ لیبرالیسم و سوسیالیسم، شکلِ تراژدیک پیدا کرد. ایشان روشن نمی‌کند که آیا منظورِ وی از سنت، هر آنچه که منفی می‌باشد، است و آیا وی به روایتی انحصاری از مدرنیته معتقد است که هر چه نامطلوب است را بیرون از مدرنیته می‌داند؟ در حالی که ایدئولوژیِ فاشیستِ سکولار نیز محصولِ مدرنیته است، منتهی مدرنیته در قرائتِ ابزاریِ آن، و قطعاً نمی‌توان دیگر از این لحاظ کاتولیک‌تر از پاپ بود، چرا که بسیاری از معتقدانِ مدرنیته به قرائتِ منفی از مدرنیته در کنارِ دستاوردِ مثبت آن معترف‌اند؛ همانندِ اعضای مکتبِ فرانکفورت.

ه) آقای حجاریان واژهٔ ایدئولوژی را فقط با یک روایت و آن هم منفی در جملات بکار برده، در حالی که در گذشته این گونه با این واژه برخورد نمی‌کرد. از همین روی سزاوار است که به کتابِ ایدئولوژی چیست؟ اثرِ "ژان بشلر" که خودْ یک لیبرال است، نظری بیندازد.

باید قبول کنیم که واژهٔ ایدئولوژی در جامعهٔ ما همانندِ شریعتی کیسه بوکس شده است، چرا که چون برخی منتقدان را تمایل یا جراتِ آن نیست که به طورِ صریح مذهبِ سنتی را نقد کنند لذا از واژهٔ ایدئولوژی یکسره برداشتِ منفی دارند. ایشان با این شیوه تلاش می‌کنند که به نامِ ایدئولوژی، سنت را موردِ نقد قرار دهند. در حالی که چنین شیوه‌ای در نقادی، منطقی نیست و این در حالی است که در دورانِ قداستِ ایدئولوژی، شریعتی تنها کسی است که در مجموعه آثارِ فرهنگ و ایدئولوژی از ایدئولوژی به شکلِ مثبت و منفی نام می‌برد.

۲. شریعتی اصلاح طلب بود یا انقلابی ؟

در ابتدای این قسمت باید گفت که ایشان لااقل از آنجایی که مدعی است در پارادایمِ فکریِ دکتر شریعتی تنفس کرده است، می‌بایست تمامِ آثارِ شریعتی را مدِ نظر قرار داده و آنگاه در بحث از آن سود جوید. در این قسمت وی می‌توانست به قسمتِ مقدمهٔ سخنرانیِ "فاطمه، فاطمه است" یا "انسان

در اسارت ماشینیسم" مراجعه کند، چرا که یک اندیشه در مقطعی و در جایی به موضوعی نُک می‌زند و در فرصتِ مناسب آن را باز می‌کند و به اصطلاح به آن می‌پردازد. با این وصف، واژهٔ انقلاب در ذهنِ شریعتی همانندِ حجاریان یا استراتژیست‌های سیاسی، تغییرِ ماشینِ نظامیِ دولتی به شکلِ سریع و خشونت‌آمیز نیست، بلکه وی نگاهِ فرهنگی ـ فکری به مفهومِ انقلاب دارد. در عین حال انقلابِ سیاسی را می‌فهمد و آن را درک می‌کند.

در این میانه وی در مقدمهٔ سخنرانیِ "فاطمه، فاطمه است" در سال ۱۳۴۸ تصریح می‌کند که من اصلاحِ انقلابی را باور دارم. در این رابطه او از رفتارِ پیامبر مثال می‌زند که این نظرِ او دربارهٔ انقلاب و اصلاح به شدت ساختاری و ساختی و فراتر از یک رفرم یا انقلابِ سیاسی بوده و آن نقدِ سنت‌ها و بازخوانیِ صحیح آن است. در همین جاست که باید توجه کرد که مگر مدرنیته با الهام از دولت شهرِ یونانِ باستان و فلسفهٔ آزاد اندیشِ یونانی، رنسانس را آغاز نکرد، منتهی این بار آرمان شهرِ یونانی بعد از قرونِ وسطا از میانِ انسان گراییِ اخلاقیِ مسیحی عبور کرده بود و رنسانس با عنصرِ آزادی، باز تعریفِ جدیدی از انسان، جامعه و هستی ارائه داد. پس بازخوانیِ سنت، شیوهٔ دیرینهٔ برخواستن و پیشرفتِ واقعی برای فرد و جامعه است.

چنین روشی، الهام‌بخشِ شریعتی است. وی در همین رابطه اصلاح (یعنی تغییرِ تدریجی)، و انقلابی (یعنی تغییرِ اصولی) را توامان در سپهرِ کلانِ تحولِ اجتماعی مطرح می‌کند.

از همین روی شریعتی برای یک جنبشِ سیاسی، ایدئولوژی ـ که او نامش را ایدئولوژی می‌دانست ـ می‌خواست. در همین راستا انقلابِ مشروطیت را برق و بادی می‌دانست که با فتوا سر گرفت و با فتوا نیز خاموش شد و یا نهضتِ ملی را فاقدِ یک اندیشهٔ عمیق می‌دانست و در این راستا ۱۵ خرداد و مخالفت‌های سیاسیون را فاقدِ یک اندیشه و ایدهٔ عمیق می‌دانست که آن را در مجموعه آثارِ "جهت گیری طبقاتی" و دیگر آثارش مطرح کرده است. به عبارتی در باورِ شریعتی "اصلاحِ انقلابی" شیوه‌ای است که به تحولِ عمیق و اصولی در فرد و جامعه می‌اندیشید و می‌تواند چند انقلابِ سیاسی و رفرم را در بر بگیرد. همچنین در نگاهی به مفهومِ انقلابِ سیاسی در اندیشه و آثارِ وی می‌بینیم که در سخنرانیِ "انسان در اسارتِ ماشینیسم" و هم نقدِ جنبشِ چریکی و جنبش‌های صد سالِ اخیر می‌گوید که ما مشکلِ تئوریک داشتیم و انقلابِ قبل از آگاهی که البته باید این آگاهی را آگاهیِ سیاسی هم فرض

کنیم، یک فاجعه است.

شاید با تفکیک در تفسیرِ شریعتی از انقلاب، یکی اصلاحِ انقلابی به مفهومِ تحولِ عمیقِ طولانی در جامعه و انسان و دیگری انقلاب به مفهومِ اِسقاطِ ماشینِ دولت به شکلِ تند و سریع، تا حدی دیدِ شریعتی نسبت به این واژگان روشن شده باشد.

اما سؤال این است که آقای حجاریان در سراسرِ این پرسش‌ها در موردِ شریعتی، عرصهٔ ایدئولوژی و تئوریِ کلانِ نظری را با عرصهٔ استراتژی در هم‌آمیخته، در حالی که شریعتی هر کدام را در جای خود به کار برده است. در همین رابطه است که وی نقدِ سومِ خود یعنی مَشیِ فرهنگی یا چریکی را در باورِ شریعتی مطرح می‌کند.

۳. دکتر شریعتی طرفدارِ مشیِ فرهنگی یا چریکی ؟

شاید دریغ‌ها و آرزوهای شریعتی را همه خوانده‌اند. وی از کسانی که دست در جیب کرده و بر روی سرهای خود راه می‌روند و بعد تبدیل به امام‌زاده‌هایی می‌شوند که پرستیده می‌شوند، اما شناخته نمی‌شوند، فراوان سخن گفته است. (م آ ۲۷ ص ۲۴۴ و ۲۴۵)

اما موضوعِ مهم این است که شریعتی در زمانی از کارِ فرهنگی و نقدِ سنتِ مذهبی سخن گفت که اجماعِ روشنفکران و مبارزان، مبارزهٔ مسلحانهٔ چریکی در قالبِ سرنگونیِ رژیمِ پهلوی بود و مبارزانِ سیاسی هرگونه نقدِ سنتِ مذهبی را جبههٔ فرعی می‌دانستند.

باید قبول کنیم شریعتی عاقلِ شیدایی بود که به کسانی که جان برکف به مبارزه می‌پرداختند، احترام می‌گذاشت. در آن فضای عاطفی او نه می‌خواست و نه می‌توانست به صراحت علیهِ مشیِ چریکی بپردازد، چرا که او استراتژیِ مکملی بود که توانِ یاریِ هر استراتژی‌ای را داشت، اما تحولی که او در جامعه ایجاد می‌کرد، بیش از آن بود که سازمان‌های چریکی بتوانند همهٔ آن را جذب کنند. همان‌طور که دیدیم او آن‌سان نیرویی برای تحولِ اجتماعی در جامعه آزاد کرد که تمامِ جریان‌های سیاسی از آن سود بردند، اما وفادارانه با این نیروها برخورد نکردند.

آقای حجاریان! بی‌گمان اگر در آن زمان شریعتی نقدِ عمیقی به مَشیِ چریکی مطرح می‌کرد، شما نیز او را روشنفکری بی‌عمل می‌خواندید. اگر چه با توجه به تعلقِ خاطری که در آن سال‌ها به مَشیِ چریکی داشتید، می‌توان حدس زد که در آن سال‌ها نیز شما شریعتی را اَهرم و وسیله‌ای برای اوج گیریِ جنبشِ چریکی یا سیاسی می‌دیدید. به عبارتی شما هیچ زمانی از منظرِ شریعتی به شریعتی نگاه نکرده‌اید. در تاییدِ این سخن، همین جملهٔ شماست که "حسن و محبوبه" را مَملو از فرازهای مشیِ چریکی می‌دانید، در حالی که در آنجا شریعتی در نقدِ روشنفکریِ مذهبی و سنتِ مذهبی در روستایی که ایران است و شهری که جهانِ مدرن است، سخن می‌گوید. حسن و محبوبه‌ای که الگوی تحولِ اجتماعی‌اند. البته این را هم می‌دانید که شریعتی در سال ۱۳۵۵ می‌دانست که مجاهدین ضربه خورده و دیگر سازمانی فعال وجود ندارد.

اگر به آثارِ شریعتی که از سال ۵۴ تا ۵۵ مطرح کرده، توجه کنیم؛ یعنی "روشنفکرِ مسئول کیست؟" (سال ۵۴) "آرزوها و دریغ‌ها" (۵۴)، "آزادی خجسته آزادی" (۵۴)، "عرفان، برابری و آزادی" (۵۴) "جهت‌گیریِ طبقاتی" (۵۵)، "خودسازیِ انقلابی" (۵۵) و "چگونه ماندن" (۵۵) مشخص می‌شود که وی در پیِ نقدِ عمیقِ سیرِ اندیشگی در جامعه بوده است. درعینِ حال نیز متوجه بود، که نباید جبهه‌ای فرعی علیه التقاط و مارکسیسم در ایران گشود. یعنی همان جبهه‌ای که گشوده شد و مرحوم مطهری حکمِ درجهٔ دوم بودنِ روشنفکرانِ مذهبی را صادر کردند و بسیاری از جوانانِ دانشگاهی و تحصیل کردگان از سال ۱۳۵۴ تا ۱۳۶۸ در پارادایمِ تمایل به حوزه نسبت به دانشگاه و برتریِ کاملِ روحانیون بر روشنفکران قرار گرفتند که آقای حجاریان نیز از جملهٔ آن جوانانِ صادقی بود که می‌خواست دینِ خویش را حفظ کند.

اندکی دقت به مجموعه آثارِ شریعتی نشان می‌دهد که وی در سخت‌ترین شرایط، مَشیِ چریکی را نقد زد، اما با انصاف و لطافتِ درونی. به عبارتی وی در نقدِ خود به سبک و سیاقِ فرهنگِ مارکسی که بعد لنین آن را ادامه داد و حتی در ادبیاتِ امروزهٔ روشنفکرانِ لیبرالِ ما وجود دارد که از کلمات، چُماقِ آهنین می‌سازند و بر سرِ هر اندیشه می‌زنند، عمل نکرد، بلکه در نقدْ منصفانه برخورد کرد. وی در پارادایمِ مطلق اندیشیِ آن زمان تلاش می‌کرد با دیدِ نسبیتِ معقول هر اثر را نقد و بررسی کند، بررسیِ نظراتِ وی دربارهٔ کتابِ شهیدِ جاوید، فلسفهٔ ما و کتبِ دیگر و مقایسهٔ آن با نحوهٔ برخوردِ آن عزیزی

که مُدعیِ تسامح بوده، اما با کلماتِ درشت و سنگین با استاد محمدتقی جعفری برخورد کرد، لزومِ عنایتِ بیشتر به آثار شریعتی را مطرح می‌سازد.

اما خوب به یاد دارم که ذهنِ جوانانِ مبارزِ مسلمانِ آن دوره که عمل بر اندیشه غلبهٔ محض داشت و مشیِ چریکی جذابیّتِ تام داشت، شریعتی ادبیاتِ انقلابی به کار گرفت. اگر دقت کنیم شریعتی به خاطرِ نبوغِ خود، توانِ ابداع و واژه سازی و جمله پردازیِ شاعرانه، عاشقانه، ادیبانه، تحقیقی و انقلابی داشت. به عنوانِ نمونه سخنانِ وی در دانشگاهِ مشهد که تحقیقی است و مجموعهٔ اسلام شناسیِ تهران، دارایِ دو زبانِ متفاوت است.

۴. دکتر نوستالژیک بود یا یوتوپیست ؟

شریعتی به سبک و سیاقِ همهٔ تحول سازان، از گذشته برای آینده الهام می‌گیرد. مگر رنسانس در اروپا با اُتوپیا کردن و بازخوانیِ تمدنِ هِلنی آغاز نشد و مگر مدرنیته در برابرِ قرونِ وسطا به پیشینهٔ تمدنِ هِلنی (یونانی) خود اتکا ندارد. آیا شریعتی در آثارِ خود در برخوردِ با تمدنِ اسلامی ـ ایرانی و به خصوص در مجموعه آثارِ ۲۷ تلاش ندارد تا عصرِ زرّینِ تمدنِ ایرانی را برای حالِ ما الهام‌بخش کند. (البته نه تقلیدِ صرف از آن دوران که بنیادگرایی می‌شود.) اگر منظورِ آقای حجاریان از نوستالژیک دیدنِ گذشته، تکرار آن است، باید بپذیریم که نه ظاهرِ شریعتی و نه باطنِ او و نه آرایِ وی بازگشتِ به گذشته را نمی‌خواست. اما کسانی که آقای حجاریان بعد از ۱۳۵۴ در پارادایمِ آنها اندیشید، چنین دیدی نسبت به آینده داشتند و آقای حجاریان از سال ۱۳۵۸ تا ۱۳۶۸ برای تحققِ چنین دیدگاهی در جامعه تلاش کرد.

با این وصف اگر منظورِ وی "کویریاتِ" شریعتی است باید گفت که شریعتی روشنفکری بود که خواندنِ "کویریاتِ" خود را به کسی توصیه نمی‌کرد. او عرفان را برای جامعه سَمِ مُهلک می‌دانست و جریانِ عمومی شدنِ عرفان در جامعه را در قالبِ تصوف انحرافِ جامعه قلمداد می‌کرد. در عینِ حال ادبیات و سَبک و سیاقِ شریعتی در "کویریات"، عرفانِ مدرن است که به دنبالِ بَسطِ تجربهٔ نبوی با زبانِ مولانا در شرایطِ فعلی نیست. اگر تک نبی نباشیم که انگار آقای حجاریان به روشِ "یا این و یا آن" رسیده، آنگاه می‌توانیم افراد را در جایِ خود به درستی و به صِحت تحلیل کنیم.

۵. شریعتی اتائیست بود یا دموکرات ؟

شریعتی در انسان شناسیِ خود که زیربنای فلسفهٔ سیاسیِ هر دیدگاهی است، آدمی را آفریننده، آزاد و انتخاب گر می‌داند. در نتیجه او به دنبالِ تحققِ دموکراسی تا نهایت است.

شریعتی در م آ ۸ ص ۶۲ دموکراسیِ متعهد را برای جامعهٔ منحط و عقب افتاده لازم می‌داند که جریانی انقلابی که موردِ اعتمادِ مردم است، برای مدتی قدرتِ اصلی را در حکومت بگیرد، اما نهاد سازیِ دموکراتیک به وسیلهٔ این حزبِ انقلابیِ حاکم که موردِ اعتمادِ مردم است صورت بگیرد و آنگاه قدرت از طریقِ دموکراسی به مردم واگذار شود. وی حتی فلسفهٔ امامت را نیز امری انتقالی می‌داند. از نظرِ شیعه، امامت در دوازده شخصِ مُعیّن محدود می‌شود که نمی‌تواند رژیمی همیشگی باشد. (م آ ۱۵ ص ۴۳ تا ۴۵)

این نگرشِ شریعتی جایِ تامل دارد : وی هم چنین متاثر از کنفرانسِ غیرِمتعهدهاست که در بانْدونگ شکل گرفت. از طرفی او تجربهٔ دورهٔ حاکمیتِ دکتر مصدق را در ذهن داشت که در انتخاباتِ مجلسِ هفدهم با وجودِ انتخاباتِ آزاد، اکثریتِ مجلس، مخالفِ مصدق و نهضتِ ملی شدند، به طوری که مرحوم مصدق در اردیبهشتِ ۱۳۳۲ مجلسِ مزبور را منحل کرد. با این همه باید توجه داشت که مردمِ ایران در سال ۱۳۵۸ در آزادیِ نسبی با توجه به اعتمادِ به رهبرِ انقلاب به قانونِ اساسی که اصلِ حکومت را ولایت می‌دانست و نه وکالت، رای موافق دادند و البته آقای حجاریان نیز این قانونِ اساسی را به خوبی تفسیرِ شرعی، عرفی و قانونی می‌کند.

اما مسئلهٔ مهم این است که آیا دموکراسیِ متعهد، جدا از غلط و درست بودنش، مشابه حکومتِ دینی با اصلِ ولایتِ فقیه است؟ باید توجه نمود که جدای از قضاوتِ ارزشی، میانِ این دو نوع حکومت که در مدلِ اولی بخشی از اختیارات را بطورِ موقت در اختیار دارد و مدلِ دومی، که حکومت را با رایِ مردم و برای همیشه (یعنی تا زمانی که قانونِ اساسی مشروعیت دارد و قابلِ اجراست)، تفاوت فراوان است. در سال ۱۳۵۸ حکومتِ دینی با توجه به اصلِ ولایتِ فقیه رای دادند.

به دیگر سخن آن زمان که مرحوم مطهری رهبریِ روحانیت را برای انقلاب برای همیشه لازم دانست، در حقیقت زمینه‌ای فراهم شد که مدلِ حکومتی در قانونِ اساسی با تفسیرِ مشروعیت آن با رایِ مردم تحقق یابد و در سال ۱۳۵۸، با ۱۵ میلیون رایِ موافق به تصویب برسد. به عبارتی آقای حجاریان اگر از مرحوم مطهری می‌گوید باید تصریح کند ایشان میانِ آزادیِ عقیده و آزادیِ بیان فرق قائل بودند و اولی را درست و دومی را نادرست می‌دانستند. ایشان با اتکا به انسان شناسیِ خویش، برای همیشهٔ تاریخ به اصلِ اعلامیهٔ حقوقِ بشر انتقاد داشتند، در حالی که شریعتی انسان را آزاد و انتخاب گر می‌دانست که مسئولِ اعمالِ خویش است.

با این همه مدلِ پیشنهادیِ شریعتی در صورتِ تحقق در روایتِ مثبت، شبیهِ حکومتِ نیکاراگوئهٔ بعد از انقلاب است که ساندِنیست‌ها بعد از انقلاب پس از مدتی با توجه به نهادسازیِ مدنی و صنفی، انتخاباتِ آزاد برگزار کردند و از دولت کنار رفتند، هر چند که به عنوانِ یک پایهٔ قدرتمند در جامعه حضور دارند.

در حالی که در مدلِ موردِ حمایتِ مرحوم مطهری، حکومتِ دینیِ مبتنی بر اصلِ ولایتِ فقیه در قرائتِ مردم‌سالار آن تا زمانی که مردم به آن رای بدهند و باور داشته باشند، برقرار است، چرا که مرحوم مطهری و تفکرِ رفرم‌گرای سنتی در مقولهٔ انسان شناسیِ خود، برای آزادیِ انسان محدودیت‌های فراوان قائل می‌باشند. رجوع کنید به روزنامهٔ رسالت ص ۸ و ۹ مقالهٔ "دین و آزادی" مورخِ ۸۱/۲/۱۱ و کتابِ "نهضتِ یک صد سالهٔ روحانیت" از مرحوم مطهری.

پس اگر بخواهیم مدلِ دموکراسیِ متعهدِ شریعتی را نقد کنیم، ابتدا باید مشخص کنیم که نگاهِ وی متاثر از فلسفهٔ سیاسیِ اوست، یا وی یک مدلِ موقت در شرایطِ استثنائی را مطرح می‌کند.

به نظر می‌رسد، در این باره با وجودِ اینکه هنوز آقای حجاریان از گذشتهٔ خود نقدِ اصولی نکرده است، تلاش می‌کند به ظرافت‌های تفاوتِ دیدگاه‌های مرحوم مطهری و دیگران نپردازد. ایشان در همین بند از مرحوم مطهری به عنوانِ یک فردِ دموکرات یاد می‌کند، اما شریعتی را به طور تلویحی دیکتاتورِ

صالح معرفی می‌کند. اما پرسش این است که آیا متفکری که میانِ آزادیِ بیان و آزادیِ عقیده فرق می‌گذارد و تا همیشه دومی را محدود می‌کند و برای یک صنف، حقِ ویژه‌ای قائل است و به راحتی برای مخالفان حکمِ ارتداد صادر می‌کند، بخصوص در دورانِ آخرِ عمرِ خویش این چنین علیه شریعتی تند می‌شود، با اندیشمندی که درعینِ آزادیِ کاملِ انسان، حتی قوانینِ حقوقِ بشر را از موضعِ دادنِ آزادیِ بیشتر به مردم موردِ نقادی قرار می‌دهد و لیبرال ـ دموکراسی را از موضعِ سوسیال ـ دموکراسی نقد می‌زد و نه از موضعِ مشروطهٔ پارلمانی، و مدلِ حکومتیِ موقتِ متناسب با شرایط را طرح می‌کند (که البته آن مدل هم در ایران اجرا نشده، اما دیدگاهِ مرحوم مطهری اجرا شده است، حال به افراط یا تفریط افتاده که‌البته این بحث دیگری است) این‌گونه قابل مقایسه است؟ آیا می‌توان مرحوم مطهری را لیبرال ـ دموکرات و شریعتی را دیکتاتورِ صالح خواند.

در حالی که شریعتی در دورهٔ سومِ عمرش در نقدِ روحانیت ـ به غلط یا درست ـ بسیار تند شده بود. آقای حجاریان گویی توجهی به تناقضِ خود ندارد. چرا که در قسمتِ بعدی یعنی شریعتی پروتستان یا کاتولیک؟ به این موضوع اشاره دارد. ایشان فراموش نکرده که از سال ۱۳۵۴ تا ۱۳۶۸ آرای شریعتی در دیدگاهِ ایشان و دوستان‌اش رگه‌های التقاطیِ شدید داشت.

۶. شریعتی پروتستان بود یا کاتولیک ؟

انگار آقای حجاریان می‌خواهد که شریعتی در چهارچوبِ کاملِ مدرنیته بیندیشد و همانندِ تمدنِ غربی در میانِ ثَنویّت، یکی را انتخاب کرده و عمل کند. یعنی زمانی برتریِ مطلق از آنِ دین و زمانی برتریِ مطلق با عقلِ و علم یا فلسفه است، که از ویژگیِ تمدنِ غربی است. در حالی که به گفتهٔ اندیشمندانِ غربی و شرقی، شرقیان این‌گونه انتخاب نمی‌کنند.

باید توجه کرد که شریعتی پروتستانتیسمِ مذهبی را به رنسانسِ مذهبی وصل می‌کرد و این دو خواسته را بر اساسِ یک اومانیسمِ مذهبی استوار می‌کرد. یعنی به زبان ساده‌تر طرحِ سه شعارِ عرفان، برابری و آزادی. از نظرِ شریعتی پروتستانتیسمِ مسیحی به دلیلِ نداشتنِ توانِ استمرارِ توجه خلّاق به دنیا، توانِ انجامِ رنسانسِ (تجدیدِ حیات) خلّاق را نداشت. از همین روی در ادامهٔ کار از همکاری با عمل و فلسفه و مردمِ برخاسته علیه ظلمِ کلیسای

کاتولیکِ آن زمان، بازمانده و از صحنهٔ اصلیِ منازعه شانه خالی کرد.

با چنین نقدی به پروتستانتیسم از سوی شریعتی، باید به عمقِ این نقادی توجه کرد. اما این ادعا که شریعتی روشنفکرِ دینی را جایِ روحانیت نشاند، پس او "نو کاتولیک" است، باید باز شود. باید توجه داشت که شریعتی روشنفکری را رسالتی در ادامهٔ خدمتِ انبیاء می‌داند، اما باید بیشتر توجه کرد که شریعتی، روشنفکری را داوطلبیِ دردمندانه می‌داند که بدونِ حقِ ویژه و حقِ تفسیرِ انحصاری و تشکیلِ سازمانِ رسمیِ دین از دنیا می‌خورد و برای دین کار می‌کند، آن هم تعریفی که شریعتی از دین دارد و آن را راهِ تعالی می‌داند که آدمی آزادانه انتخاب می‌کند.

شریعتی، حقِ ویژه‌ای برای روشنفکر قائل نیست در ضمن رسالتِ اجتماعی او را موقت و نه ابدی و همیشگی می‌داند و حقِ رهبری برای روشنفکر قائل نیست. اگر به انسان شناسیِ شریعتی توجه کنیم در می‌یابیم که او اولین انسان را اولین خطاکار و نیز اولین پیامبر می‌داند و معتقد به امامتِ عامه در شکلِ آرمانی و اتوپیایی در آرمان شهر خود است. شریعتی نمی‌تواند همانندِ مرحوم مطهری به تعبیری، حقِ ویژه یا حقِ تخصصی برای فهمِ دین برای قشر و صنفی خاص قائل باشد، چرا که وی در انسان شناسی‌اش آدمی را آزاد، آگاه و آفریننده می‌داند که حقِ انتخاب دارد. مشخص نیست که آقای حجاریان از کجا در می‌یابد که شریعتی میانِ مردم و خدا و میانِ دولت و مردم، روشنفکرِ دینی را می‌گذارد. شریعتی در موردِ دوم، دموکراسیِ متعهد را برای استمرار و برقراریِ حاکمیتِ مردم سالاری مطرح می‌کند و آن را برای جامعهٔ عقب مانده که مردم در دموکراسیِ آزاد گولِ ثروت و قدرت را می‌خورند، به عنوانِ نظریهٔ موقت برای ورودِ به دموکراسی مطرح می‌کند.

از سویی او برای رنسانسِ مذهبی، این مسئولیت را از روشنفکرانِ مذهبی می‌خواهد که با تصفیهٔ منابعِ فرهنگی به عنوانِ کسانی که یک پای در سنت و یک پای در مدرنیته دارند، آزادانه و بدونِ هیچ‌گونه حقِ ویژه‌ای این عمل را انجام دهند. شریعتی در مجموع، رهبریِ روشنفکران را نفی می‌کند. وی هم در آغازِ فعالیت در ایران در سال‌های ۴۸ در سخنرانیِ آبادان و در حسینیهٔ ارشاد دربارهٔ روشنفکر و مسئولیتِ او در جامعه در سالِ ۴۹، هم در "روشنفکرِ مسئول کیست" و در سالِ ۱۳۵۴ و هم در سال‌های آخرِ عمر در مجموعه آثارِ ۴ در قسمتِ "بازگشت به خویشتنِ خویش"، نقشِ رهبریِ روشنفکر و

هرگونه حقِ ویژه برای وی را نفی کرده است.

با این همه پرسش این است که آقای حجاریان جمله‌ای از "نوکاتولیک" بودنِ شریعتی به معنای منحصر کردنِ امتیاز برای قشر و صنفِ خاص نیاورده، اما تصمیم به این‌گونه ابرازِ نظر در موردِ شریعتی گرفته است، در حالی که وی هم به آرای مرحوم مطهری که حقِ ویژه برای صنفِ خاص قائل است، باور دارد و هم خود به عنوانِ یک روشنفکر میانِ مردم و دولت نشسته است. وی حتی زمانی که به آرای لیبرال ـ دموکرات میل کرده، باز به مدلِ دموکراسیِ پارلمانیِ نخبه گان تمایل دارد، به دیگر سخن گویی که وی خود را در آیینهٔ شریعتی دیده است.

نبایستی از یاد برد که شریعتی شاید در شعارِ "اسلامِ منهای روحانیت" بسیار نزدیک بین بود، چرا که این شعار در واقعیت تحقق پذیر نیست.

با این همه شریعتی با تیزهوشیِ خاص با طرحِ رابطهٔ خلّاقِ میانِ اسلام و روشنفکریِ دینی، ایجادِ زمینهٔ خلاقیتِ دین و کارآمدی و روزآمدی و هم‌چنان ماندنِ گوهرِ اخلاق و عرفان را در متنِ جامعه در مرکزِ جامعهٔ علمی یعنی دانشگاه را می‌خواست که خانهٔ تولیدِ نظر و اندیشه برای دنیایِ مدرن است.

جالب آن بود که وی این رسالت را از روشنفکرِ دردمند و مسئول، بدونِ دادنِ حقِ ویژه برای او می‌خواست. جملاتِ شریعتی دربارهٔ روشنفکرِ مسئولِ دردمند روشن است که دغدغه‌هایش با روشنفکرِ بوروکرات تناسبی ندارد. با این وصف، شاید بزرگترین اشتباهِ آقای حجاریان در قسمتِ "شریعتی انتلکتوئل بود یا اینتلجنسیا" و هم در قسمتِ "شریعتی پروتستان یا کاتولیک"، این است که شریعتی میانِ روشنفکر و انتلکتوئل فرق می‌گذارد و به اینتلجنسیا نیز اشاره‌ای ندارد. وی در آخرین اثرِ خود دربارهٔ روشنفکر (م آ ۴ ص ۳۱۶ تا ۳۲۶)، روشنفکر را متفاوت از انتلکتوئل و یک مسئولِ دردمند می‌داند.

با این حال باید بپذیریم که او برخی از مفاهیمِ مدرنیته را در دستگاهِ فکریِ خود توضیح می‌داد که باید تصریح کنیم که در مواردِ فراوانی وی مبانیِ عقلانی و استدلالیِ دستگاهِ فکریِ خود را توضیح و تبیین نکرده است و در چنین شرایطی بدفهمی ایجاد می‌شود. به عنوانِ نمونه نحله‌ای از روشنفکرانِ دینی، دو واژهٔ روشنفکر و دینی را پارادوکْسیکال می‌دانند که البته در دستگاهِ تفکرِ کانتی این دو واژه پارادوکْسیکال است. با این وصف، شریعتی در

برشمردنِ ویژگیِ روشنفکریِ مذهبی ـ که مرادش نواندیشیِ دینی است ـ از مواردی چون حقِ ویژه‌ای برای خود متصور نیست، بلکه در ادامهٔ رسالتِ انبیا گام برمی‌دارد که البته حاملِ دین جدیدی نیست ولی قصدِ بازخوانیِ مفاهیمِ مذهبی را دارد، یاد می‌کند. در این تعریف روشنفکر می‌تواند انتلکتوئل هم باشد، اما وی گاه ستارخان را نیز یک روشنفکرِ دردآشنا می‌داند. وی در سخنرانیِ "از کجا آغاز کنیم"، به این مقوله پرداخته است.

۷. شریعتی ناسیونالیست یا انترناسیونالیست؟

به نظر می‌رسد که آقای حجاریان به دنبالِ اثباتِ انتزاعیِ سخنِ خود یعنی یار ما این و آن را با هم دارد، در این مورد نیز مانندِ موردِ قبل که حتی فاکت و آدرس دربارهٔ "نوکاتولیک" بودنِ شریعتی نمی‌آورد، فقط ادعا می‌کند که شریعتی پان اسلامیسم بود، چون تبارِ خود را به سید جمال الدین می‌رساند.

البته سیدجمال‌الدین را نمی‌توان فقط یک پان اسلامیسم خواند. تاثیرِ افکار و اَعمالِ وی بسیار عظیم‌تر از یک پان اسلامیسم است. حتی ملی گراهای حزبِ "وفدِ" مصر در اوایلِ قرنِ بیستم که لائیک بودند تا رهبرانِ روحانیِ انقلابِ مشروطیت چون مَلکُ المتکلمین و سید محمد طباطبائی و دیگر چهره‌های جوانِ رادیکالِ انقلابِ مشروطه و یا دیگر اندیشمندانِ روشنفکرِ قبل از مشروطه مانند میرزا آقاخان کرمانی نیز همه از وی متاثر بودند. با این وصف شریعتی در مجموعه آثارِ ۲۷ بحثِ مذهب و ملیت را مفصل مطرح کرده و در آخرین نوشته‌های خود در سال ۱۳۵۴ در مجموعه آثارِ ۴ انترناسیونالیسمِ مذهبی و غیرِ مذهبی را در جهانِ فعلی نوعی فریب معرفی نموده که همانندِ جهانی سازیِ امروز قابلِ نقد و بررسی است. منتهی وی چون شرایط را درک می‌کند، با اومانیسمِ مذهبی بر برابریِ نوعِ انسان‌ها تکیه می‌کند، اما با عنایت به لزومِ تفاوت‌ها و شناختِ تمایزها و لزومِ رقابت که مفهومِ ملت و ملیت را می‌سازد این تمایزها را مطرح می‌کند. وی ناسیونالیسمِ خود را از نوعِ تمایز نه برتریِ خاک، نژاد و خون بر دیگر ملل و اقوام می‌داند و فرهنگِ تمدن ساز، فرهنگِ هویت ساز (نه هویت ستیز بلکه هویتِ رقابت آفرینِ خلّاق) و فرهنگِ آداب و رسوم و مد ساز را مبنای ناسیونالیسمِ خود می‌داند که مذهب از طریقِ نفوذ در فرهنگ، تمدن ساز و هویت ساز و آداب و رسوم ساز می‌شود. از همین روی وی از فرهنگ‌های اسلامی ـ منطقه‌ای حرف زد، اما دینِ اسلام را واحد می‌دانسته است. همین دیدگاه باعث شده که مرحوم مطهری که نظرِ وی را در تقابلِ با نظرِ خودش ـ در کتابِ خدماتِ متقابلِ میانِ ایران و اسلام ـ می‌دید، حتی وی را

متهم به کفرگویی می‌کند که مذهب و ملیت را برابرِ با هم نشانده است. در حالی که شریعتی نظرِ خود را دربارهٔ مذهب و ملیت در طیِ سال‌های ۴۸ تا ۵۵ تکرار کرده است که آخرین بار در م آ ۴ در بحثِ مارکسیسم و ناسیونالیسم (ص ۱۸۰ تا ۱۹۵) به آن پرداخته است.

بد نیست به این نکته پرداخته شود که حتی اقبال لاهوری که شریعتی از او در ملیت‌خواهیِ تشکیلِ پاکستان دفاع می‌کند، در برابرِ پان‌اسلامیسم معتقد بود که اول باید تمامِ کشورهای مسلمان در درونِ خود به رشد و استقلال برسند، آنگاه با یکدیگر ائتلاف کنند نه اینکه وحدت نمایند. به عبارتی نِحلهٔ روشنفکرانِ مذهبیِ بیرون از حاکمیتِ ایران همواره موضعِ منافعِ ملی را در نظر داشته‌اند. نظراتِ شریعتی دربارهٔ تفاوتِ روح ملت‌ها در مجموعه آثارِ ۲۷ و دلبستگیِ وی به دکتر مصدق به عنوانِ یک ناسیونالیسمِ مثبت جای تردید باقی نمی‌گذارد که شریعتی از چه منظری به ملیتِ ایرانی و رابطهٔ آن با مذهب توجه داشت.

۸. دکتر شریعتی اندیویدوالیست است یا کُلکتیویست ؟

فرد و جمع دیدگاهی بنیادی در آرای شریعتی است. وی در انسان‌شناسیِ خود از قصهٔ خلقتِ انسان در قرآن مدد می‌گیرد و داوری دربارهٔ فرد را در میانِ جمع می‌پذیرد و درعینِ حال جمع را دارای هویتِ مجزا از فرد می‌داند و درعینِ حال به تعامل و تقابلِ میانِ فرد و جمع توجه دارد و در دیدِ جمعی از قصهٔ هابیل و قابیل کمک می‌گیرد که بسترِ زندگیِ اجتماعی را به شکلِ سمبلیک طرح می‌کند. طرحِ دو واژهٔ من و مای جمعی در مجموعه آثارِ ۲۴ و ۲۳ که شریعتی به آن توجه دارد، نشان می‌دهد که وی مسئولیتِ انسان‌های پیشتاز (من) را تغییر دادنِ جمع از طریقِ آگاهی دادن می‌داند، اما هم‌چنین شرطِ ساختنِ انسانِ آگاه در شکلِ مستمرِ خود را در تَحققِ جامعهٔ مناسب می‌داند که این دیدگاه را در مِتُدِ هندسی در اسلام‌شناسیِ تهران مطرح می‌سازد. بحث دربارهٔ "من و ما"ی جمعی در اندیشهٔ شریعتی جایگاهِ مهمی را اشغال می‌کند. از همین موضع است که او آزادی و عدالت برای فرد و جمع را توضیح می‌دهد.

با این وصف آقای حجاریان توضیح نمی‌دهد که نقدِ شریعتی از فرد و جمع، چه نسبتی با انتقادِ وی از جوامعِ غربی و شرقی (مارکسیستی) دارد. وی

معتقد بود که جوامعِ غربی به هر دلیل از جوامعِ شرقی آزادتر هستند. او موضعی انتقادی به این جوامع داشت و این انتقاد را متاثر از منطقِ فقدانِ معنویت و سرمایه‌سالاری در جوامعِ غربی می‌دانست که به دیدگاهِ مکتبِ فرانکفورت در موردِ نقادیِ عقلانیتِ مدرن و دستاوردهای آن گوشه می‌زند، اما شریعتی در موضعِ تئودور آدرنو و ماکس هوکهایمر نبود. نقدِ شریعتی به مدرنیته از موضعِ پست مدرن نبود، بلکه نقدی بود که مدرنیته را به عنوانِ یک پروسه ارزیابی می‌کرد تا جامعهٔ خود را مدرن کند. به عبارتی شریعتی شیفتگیِ کندی را به فلسفهٔ ارسطو نداشت، اما همانندِ شیخِ اشراق نقاطِ ضعفِ فلسفهٔ ارسطویی را می‌دانست، لیکن دشمنِ آن نبود. احیای وضعِ مستقل و مرتبط از مدرنیته از اهدافِ اقبال و شریعتی و حتی بازرگان بود. البته احیای وضعِ مستقل و مرتبط از مدرنیته به معنای بومی کردنِ مفاهیمِ مدرن در جامعه، با توجه به رعایتِ بی‌پایان آزادی و عدالت برای نوعِ انسان بود.

با این وصف شریعتی متاثر از باورِ دینیِ خود و هم‌چنین با اعتقاد به شناختِ خود از انسان، انسان را در میانِ جمع تحلیل می‌کرد، اما در این میان وی برای فرد وضعیت و مسئولیت و حقوقِ جدا از جمع نیز متصور بود و هم‌چنین جمع را بسترِ رشدِ افراد با گرایشاتِ متفاوت می‌دانست. منتهی تعیینِ نسبتِ فرد و جمع مقوله‌ای سیال و مهم بود که تبیینِ آن جای خاصِ خود را در آرای شریعتی داشت.

با این‌حال جامعهٔ ما هنوز به بررسیِ مقولهٔ فرد و جمع نیاز دارد، چرا که زمانی تحتِ تاثیرِ مارکسیسم، جمع‌گرایی در میانِ روشنفکران ما، چه مذهبی و چه غیرِمذهبی، باب بود و شریعتی در آن زمان در کنارِ مارکسیسم از فلسفهٔ وجودی (که به فرد توجه داشت) سخن گفت که در آن زمان نوعی بدعت به شمار می‌آمد، چون در پارادایمِ جمع‌گرای مارکسیستی سخن از حقوقِ فرد گفتن کُفر بود و گناهی نابخشودنی. هم‌چنین در آن زمان از دیدِ نهاد‌گرای ماکس وبر سخن گفتن در حالی که همه برای تحلیلِ پدیده از عواملِ عینی به سوی ذهنی می‌رفتند نیز بدعتی بدتر از کفرگویی در عالمِ روشنفکری بود.

در همین راستا در زمانهٔ ما بعد از فروپاشیِ شوروی دیگر از حقوقِ فرد بدونِ عنایت به جمع سخن گفته می‌شود که دوستانِ آقای حجاریان نیز در دلدادگی به این پارادایمِ لیبرالْ دموکراسی در نشریهٔ وزینِ کیان، سنگِ تمام گذاشتند و به برقراریِ سنتِ فرد و جمع به شکلِ معقول، نسبتِ آزادی و

عدالت، نسبتِ جهانی شدن و منافعِ ملی و نسبتِ حقوقِ فرد در جامعه نپرداختند و به عبارتی در جامعهٔ ما قبل از فروپاشی، روشنفکران به دنبالِ ساختنِ "مای" جمعیِ طبقاتی یا "مای" جمعیِ مذهبیِ پان اسلامیسم بودند و بعد از فروپاشی، روشنفکرانِ لائیک به دنبالِ ساختنِ فردیتِ تنها در این روندِ جهانی شدن و روشنفکرانِ مذهبی نیز به دنبالِ تنها تعریفِ حقوقِ فردِ بدون عنایت به جامعه و مفهومِ ملت هستند، درحالی که شریعتی به نسبتِ رابطهٔ فرد و جمع توجه داشت.

۹. شریعتی نهادگراست یا ساختارگرا ؟

جامعهٔ ما جامعه‌ای در معرضِ تحول است و امثالِ شریعتی با داشتن موضعِ نقادانه به مدرنیته و سنت، وضعیتی خلّاق در سپهرِ اندیشه در جامعهٔ ما گشودند که راهگشاییِ بیشتری نسبت به مدل‌های تقلیدیِ محض از مدرنیتهٔ غربی داشته است. با این وصف اگر بپذیریم که ما با گذشتهٔ خود دچارِ گسستِ استمرارِ سنتِ تفکر هستیم، یعنی از قرنِ هفتمِ هجری کلِ جهانِ اسلام و از قرنِ دهمِ هجری ایران نیز به خواب رفته و برخاستن با تحریکِ عاملِ بیرونی، آن هم به شکلِ ناقص، مقولهٔ تولیدِ فکر و اندیشه را در جامعهٔ ما دچارِ ناموزونی و ناهنجاری‌ای کرده که هیچ اندیشمندی را از عواقبِ ناخواستهٔ این ناموزونی‌ها گریز نیست. با این وضع در وهلهٔ اول در مرحلهٔ متدلوژیِ کارایی، به کارگیریِ این متدلوژی توسطِ شریعتی به تلفیقِ ذهن و عین و تنوع در تبیینِ پدیده‌ها که گاه از عاملِ عینی می‌توان به سویِ عاملِ ذهنی رفت یا برعکس توجه داشت و نباید همچون مارکسیست‌های اُرتدوکسی به دنبالِ کشفِ عواملِ عینی رفت تا به ذهنِ روبنا رسید و به خاطرِ ناکاراییِ این متدلوژی در تبیینِ پدیده‌ها ناموفق ماند. وی گاه برای فهمِ یک پدیده یا ایجادِ تغییر به نقشِ ذهنیت در تغییرِ عینیت اشاره می‌کند. حتی آنتونی گرامشیِ ایتالیاییِ مارکسیست نیز در آثارش به عاملِ فرهنگ به عنوانِ روبنا در تحولاتِ اجتماعی پرداخته که نومارکسیست‌ها از آن الهام می‌گیرند یا مکتب فرانکفورتی‌ها نیز به عاملِ ذهنیت در کنارِ عینیت (ساختارها) توجه کرده‌اند. شریعتی در بحثِ ریشه‌های اقتصادیِ رنسانس و هم‌چنین اسلام شناسیِ تهران دربارهٔ رابطهٔ عین و ذهن که این متدلوژی را متاثر از دیدگاهِ ژُرژ گورویچ استادِ خود در سُوربن می‌داند که به نوعی تلفیقِ دیدگاهِ ماکس وبر و کارل مارکس در تبیینِ وقایع و عاملِ تغییرِ وقایع در جامعه می‌داند و به گونه‌ای، اینکه همواره

این شرایطِ عینی یا ساختارها یا ابرازها هستند که انسان را می‌سازند را، زیر سؤال می‌برد و گاه شرایطِ ذهنی را تغییر دهندهٔ شرایطِ عینی می‌داند. باید توجه داشت که شریعتی از منظرِ عینیِ متدلوژیک به مسئلهٔ رابطهٔ عینیت و ذهنیت به شکلِ تعاملی و تقابلی نگاه کرده در حالی که منظورِ حجاریان در چند جمله در موردِ نهاد گرا یا ساختار گرا بودنِ شریعتی روشن نیست.

در وهلهٔ دوم شریعتی با طرحِ این متدلوژی در شرایطی که در ایران همه به دنبالِ تبیینِ مسائلِ عینی بودند و در دروسِ جامعه شناسیِ خود یا متاثر از مارکسیسمِ ساختارگرا در جامعهٔ ایران به دنبالِ طبقه می‌گشتند تا تمامِ مسائل را بر مبانیِ تحلیلِ طبقاتی توضیح دهند، مانند کتابِ "زمینهٔ جامعه شناسیِ" آریان پور که آقای حجاریان آن را به یاد دارد یا عده‌ای که وضعِ موجود را می‌پسندیدند و با طرحِ دیدگاهِ محافظه کارانه در موردِ نقشِ نهادهای کارکردی سخن می‌گفتند، وی با استفاده از متدلوژیِ تعامل و تقابل میانِ عاملِ ذهنی و عینی، مشکلِ جامعهٔ ایران را امری ذهنی، که بر شرایطِ عینی تاثیر می‌گذارد تبیین کرد و از همین روی به طرحِ مذهب علیه مذهب و لزومِ رنسانسِ فکری ـ فرهنگی پرداخت که این رنسانس اقشارِ روشنفکری را شکل می‌داد و در عمل این نحوهٔ ورود به تعارضاتِ اجتماعی و اقشارِ روشنفکری بود که در بن بستِ مَشیِ احزاب و سازمان‌ها، بسترِ تحول در ایران را سامان داد.

حتی در سال ۱۳۶۸ نیز باز در بن بستِ احزاب و گروه‌ها، اقشارِ روشنفکری به وسیلهٔ گفتمانِ فرهنگی ـ فکری، باعثِ تحول در ایران شدند که البته این نحوهٔ تحول مشکلاتِ خاصِ خود را دارد. اما این عقب ماندگیِ جامعه بر گردنِ شریعتی نبود، بلکه او همچون کاشفی که نقشِ مذهب و نقشِ فرهنگ و نقشِ چپِ مذهبی را در تاریخِ ایران درک نمود، توانست اندیشهٔ تحول آفرینی در ایران ایجاد نماید. آن هم جامعه‌ای که مدام در معرضِ تهاجمِ سنت و حضورِ انواع و اقسامِ اندیشه‌های مدرن است.

به عنوانِ نمونه در جامعهٔ ما هنوز روشِ دیالکتیکی هَضم نشده که هِرمُنوتیک وارد شده است، هنوز مدرنیته فهم نشده که پُست مدرن خود را می‌نمایاند و در کنارِ آن فهمِ طالبانی از مذهب مانور می‌دهد. در چنین جامعه‌ای متفکری که ویژگی‌ها و تفاوت‌های جامعه را با دیگر جوامع بشناسد، کاری کارستان کرده است. قطعاً اگر حتی تفاوتِ حکومتِ اقتدارگرای مدلِ سنتی (ایران) و مدلِ حکومتِ اقتدارگرا در کشورهای بلوکِ شرق درک می‌شد در اتخاذِ

استراتژی برای پیشبردِ اصلاح‌طلبی تا این حد ناشیانانه عمل نمی‌شد.

دربارهٔ متدلوژیِ مارکس ـ وبری موردِ قبولِ شریعتی باید افزود که جریانی سیاسی در سال ۱۳۶۴ با اعلامِ اینکه شریعتی در تبیینِ دیدگاه‌های خود به ماکس وبر توجه دارد. وی را خُرده بورژوا قلمداد کرد که عاقبت قادر به تعیینِ تکلیف با شیوهٔ انقلابی و اصولی نیست، پس نمی‌تواند در اردوگاهِ سوسیالیستِ توحیدی گام بردارد و مسیرِ سختِ مبارزه را تا آخر ادامه دهد. جدای از غلط یا درست فکر کردن دربارهٔ شریعتی، مهم این بود که این جریانِ سیاسی مطابقِ پارادایمِ زمانهٔ روشنفکری، که تمایل به نقشِ تعیین‌کنندهٔ رابطه یک طرفه، یعنی رابطهٔ عین به ذهن داشت، به متدلوژی و آرای شریعتی نقد زد بدونِ اینکه بخواهد به واقعیتِ جامعهٔ ایران توجه کند. چرا که در ایران رابطهٔ نقشِ عواملِ ذهنی بر عواملِ عینی را نمی‌توان همانند جوامعِ غربی تبیین کرد. در حالی که آن جریان توجه نداشت که در تحلیل‌هایش در مخالفتِ با حاکمیت بر عواملِ ذهنی بیشتر از عواملِ عینی و ساختاری تکیه می‌کند.

حال اگر آقای حجاریان نیر توجه کند ـ ایشان که باید به خاطرِ دلدادگی به متفکرانی مانندِ کانت، اندیشمندانی مانندِ ایزیا برلین و کارل پوپر و جان راولز به سویِ نگاهِ وبری (ماکس وبر) در تبیینِ پدیده با درکِ لیبرالْ دموکرات تمایل پیدا کرده، (یعنی پارادایمِ حاکم بر جریانِ روشنفکری در حال حاضر در جهان) در تبیینِ پدیده‌ها باز دارد ناموزونی و ناهنجار بودنِ جامعهٔ ایران را فراموش می‌کند. از همین روی جالب آن است که شریعتی به عنوانِ نمادِ روشنفکرِ بومی، به رابطهٔ نقادانه با سنت و مدرنیته، همواره با پارادایم‌های حاکم بر تفکرِ سنتی و مدرنیته دارای رابطهٔ انتقادی است. زمانی وی به خاطرِ داشتن این متدلوژی ـ رابطهٔ دو سویهٔ عین و ذهن ـ ، روشنفکری خُرده بورژوا قلمداد می‌شد. حال نیز به خاطرِ داشتنِ متدلوژی مارکس ـ وبری روشنفکری ساختارگرا و توتالیتر، در حالی که همگان می‌دانند که هیچ‌کس به اندازهٔ شریعتی در ایران به خاطرِ زدن به خال در تحلیلِ شرایط موفق نبوده است. آیا یکی از دلایلِ این موفقیت، انتخابِ همین متدلوژی و رابطهٔ میانِ عین و ذهن نبوده است؟

اما سخنِ دیگر

اگر بپذیریم که در جامعه‌ای ناموزون و ناهنجار زندگی می‌کنیم و راه‌های تقلیدی در جامعهٔ ما چندان جوابِ مناسب نمی‌دهد، به عنوانِ نمونه

دموکراسیِ پارلمانی نیاز به حزب و نهادِ صنفیِ مستقلِ از دولت دارد که ما در تحققِ آغازینِ آن ناتوان مانده‌ایم و باز اگر بپذیریم که نظریه پردازی در جامعه نیاز به آکادمی‌های علومِ انسانی و تجربی دارد و همچنین در دانشگاه است که نظرات جرح و تعدیل و موردِ نقادی قرار می‌گیرد، در حالی که هنوز نیز نظریه پردازانِ متعددِ ما در دانشگاه‌ها امنیتِ تدریس ندارند و نظراتِ‌شان به شکلِ خطابه مطرح می‌گردد که امکانِ نقادی از آنان گرفته می‌شود، با این نارسایی‌ها در مجموع شریعتی در جامعهٔ ما با وجودِ سنِ کم برای نظریه پردازی (تمامِ عمرِ او ۴۴ سال بوده است)، کشف‌هایی عمیق داشته که در جامعهٔ ما او را از دیگران در مقامِ تولیدِ اندیشه و فکر در جایی برتر می‌نشاند. دلیلِ برتری او همین مسئله ساز بودن‌اش برای همگان است.

حال اگر جریانِ روشنفکریِ دینی بخواهد قدمی به جلو بردارد و باور داشته باشد که سپهر سازی و نظریهٔ اجتماعی نیاز به مبانیِ تفکر دارد و بدونِ مبانیِ تفکر و عقلانیّت سپهر سازی روشنفکرانِ مذهبی که تفسیرِ معنوی از هستی، جامعه و فرد دارند و همچنین نظریه پردازیِ ایشان دربارهٔ عدالت و آزادی و قدرت و حقوقِ انسان، امکانِ استمرار و سنتِ تفکر شدن را ندارد، می‌توان نتیجه گرفت که می‌بایست به جای نقادی‌های نکته‌ای یا نقدهایی که موضوعی است و یا برخوردهای سیاسی با اندیشهٔ شریعتی و دیگران، گفتمانِ روشنفکریِ مذهبی را بر روی مبانیِ نظریِ این روشنفکران سوق داد.

اگر می‌باید به این نکته‌ها نیز پرداخت با این وصف به نظر می‌رسد که روشنفکرانِ عرب از این لحاظ از ما جلوتر افتاده‌اند. چرا که می‌توان همانندِ دیدگاهِ جابری مراکشی دربارهٔ عقلانیتِ عرب و برخوردِ نصر حامد ابوزیدِ مصری با قرآن و همچنین نقدِ حسن حنفیِ مصری از سنت، گام‌های به جلو در راهِ تبیینِ مبانیِ نظریِ روشنفکرانِ مذهبی در گرایشاتِ گوناگونِ آن برداشته شود تا مشخص شود که این بناها بر کدام پایهٔ محکم شده‌اند. اگر زمینِ بنای تجدیدِ بنایِ تفکر را سپهرِ تفکر بدانیم و نظریه‌های اجتماعی را ساختمان فرض کنیم. اینک وقتِ آن فرا رسیده که هر جریانِ روشنفکری به ترسیمِ مبانیِ نظریِ (پایه و پی) خود برای برقراریِ نسبتی خلّاق میانِ سپهرِ اندیشه (زمین) و نظریهٔ اجتماعی (بنا) بپردازد تا جریانِ تولیدِ نظر و اندیشه در ایران، واردِ مرحلهٔ جدی‌تر و اصولی‌تری گردد.