

## شریعتی، مدرنیته سیاسی و انقلاب اسلامی

دکتر رحیم خستو\*

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۴/۲۵ و تاریخ تصویب: ۱۳۹۰/۸/۳۰)

### چکیده

دکتر علی شریعتی از نسل روشنفکرانی است که سعی داشتند با تلفیق مفاهیم مدرن و دینی و فارغ از معایب و نقصان آن به سنتزی جدید دست یافته و بر پایه آن جامعه و سیاستی آرمانی را بنیان گذارند. این اندیشه ورزان علاوه بر اینکه حداقل سپهر فکری چهار دهه را از خود متأثر ساخته اند در شکل گیری انقلاب اسلامی و نهاد های بر آمده از آن نیز تاثیر گذاشته اند این مقاله سعی دارد برخی از مفاهیم مدرن در اندیشه شریعتی را نسبت به مدرنیته سیاسی مورد سنجش قرار داده و تاثیر آن را در انقلاب اسلامی مورد بررسی قرار دهد.

### کلید واژگان

روشنفکران دینی، مدرنیته، انقلاب اسلامی، فردیت.

### مقدمه

علی شریعتی از معروفترین شخصیت های تاریخ معاصر ایران که آثار او خوانندگان بسیاری داشته و

\* عضو هیات علمی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد کرج، گروه علوم سیاسی، کرج، ایران.

دارد و بررسی های بسیار زیادی در خصوص شخصیت و آثارش صورت گرفته است و لذا در اینجا بر آن نیستیم که اندیشه های او را مبسوط مورد بررسی قرار دهیم. چرا که از یکسواختمال تکرار مطالب خواهد بود از سوی دیگر، کثرت آثار شریعتی که عموماً محصول سخنرانی های اوست، مملو از مباحث متضاد و متفاوت در باب موضوعات مختلف است، که علاوه بر اینکه اجازه بررسی کامل آن را در این مقاله نمی دهد، پژوهشگر را در رسیدن به فهمی منسجم، در خصوص آثار او با دشواری رو به رو می نماید. لذا با تمرکز بر چند مقوله خاص از دیدگاه های وی، علاوه بر اینکه نسبت آنها را با مدرنیته سیاسی مورد سنجش قرار دهیم، آثار اندیشه های او بر انقلاب اسلامی را نیز مورد بررسی قرار می دهیم.

### ۱. سیری در اندیشه های تلفیق گرایانه شریعتی

شریعتی نوشته های خود را به سه گونه اجتماعیات، اسلامیات و کوپریات تقسیم بندی می کند و بر این نظر است: که آنچه مردم می پسندند، اجتماعیات و آنچه من و مردم، اسلامیات و آنچه خودم را راضی می کند و احساس می کنم که با آن نه کار و نه نویسندگی، که زندگی می کنم: کوپریات است. (۱)

این سخن که تبلور شرایط عینی و ذهنی فضای عصر بر اندیشه های شریعتی است نشان دهنده مختصات چند وجهی اونیز باشد. و اگر نسبت آنها را با هم تعریف و تبیین نشود، تعارض های عمده ای در ساحت اندیشه ی او نمایان می گردد. سیر و رفت و آمد شریعتی در ساحت هر کدام، زمینه ساز نکته ای در شریعتی می شود که فرزین وحدت آن را علت اصلی تردید و نوسان های هستی شناسی او می داند. (۲) این رفت و آمدها در خصوص رابطه شرق و غرب نیز در اندیشه او دیده می شود: «من اگر به این فرهنگ پیوند نمی داشتم، اگر راز شرق در جانم تپش نداشت و اگر اسلام را نمی شناختم. اگر تشیع، در خون من گرمای عشق جاری نکرده بود و انسانی بودم بیگانه و بریده از همه سرچشمه ها، کسی چون دیگری در غرب، آمریکای لاتین، بی شک آرزوهایم این بود: سوسیالیسم، اگزیستانسیالیسم، عشق (عدالت، انسانیت، پرستش) هیچ کدام را انتخاب نمی کردم زیرا از این سه، از هیچ کدام نمی توانستم چشم بپوشم.» (۳) اما آیا شریعتی قادر است نسبت شرق و غرب را تبیین نماید. شریعتی البته به هیچ وجه حاضر به پذیرش شرق و غرب آن گونه که وجود دارد نیست و لذا در عرصه واقعیت به نقد از

هر دو می پردازد و سعی می نماید سازه ای را شکل دهد که ناشی از فهم آرمانی و شاعرانه وی از مولفه های این دو جهان باشد، لذا مرز میان سوسیالیسم و عدالت، اگزیستانسیالیسم و انسانیت، عشق و پرستش، در هم می آمیزد، شریعتی در آمد و شد خود گاهی با تفسیر خاصی که از دین ارائه می دهد، غرب را مورد توجه قرار می دهد. و گاه با تفسیری ایده آل از غرب به دین می نگرد. او چون اقبال لاهوری شریعت را در دو وجه می بیند. دینی که نیمش در غرب و نیم دیگرش در شرق رشد کرده است و هر دو نسخه ناقص شریعت کامل است، پرنده ای است که دو بالش یکی در آن و یکی در این سو، از هم جدا افتاده اند. (۴) او اسلام را پیوند دهنده این دو بال در یک اندام می داند، البته منظور او از اسلام همچون سایر مقوله هاست که در نزد او وجهی دوگانه دارند: «وقتی می گوییم اسلام منظور ما دو اسلام متفاوت است، اسلام اول همان ایدئولوژی انقلابی است که حاوی اعتقادات برنامه های انتقادی و شور و اشتیاق برای رشد انسان است. این اسلام حقیقی است، اما اسلام دوم را می توان یک دانش تخصصی دانست. این اسلام در بر گیرنده فلسفه، موعظه، تعلیمات منطقی و آموزش های مقدس است. اسلام دوم توسط متخصصان و اهل فن، حتی افراد ارتجاعی فهمیده می شود. اما اسلام اول توسط مومنان درس نخوانده درک می شود و درست به همین دلیل است که گاهی مومنان حقیقی اسلام را مهمتر از فقیه و عالم و فیلسوف می فهمند.» (۵) شریعتی سعی دارد اسلام را از صورت تکرار سنت های ناآگاهانه که به تعبیر او بزرگترین عامل انحطاط است به صورت اسلام آگاهی بخش مترقی و معترضی تبدیل کند که به انسان، پیش از مرگ مسئولیت و حرکت و میل به فداکاری بخشد. (۶) مهمترین ابزار او در این راه، فراهم آوردن «ایدئولوژی» است و لذا تاکید دارد که باید ایدئولوژی داشت. (۷) سازه ی ایدئولوژیک شریعتی که با اراده ی معطوف به عمل: «باید به فکری که جنبه عملی دارد تکیه فکری بکنیم.» (۸) در پی راه اندازی انقلابی دینی است، او در ایدئولوژی انقلابی خود سعی دارد خارج از نهادهای رسمی دین و حاملان آن یعنی روحانیون تعریف جدیدی از انسان دیندار، اسلام انقلابی و تشیع، ارائه دهد. او هیچ ابائی در بکارگیری مفاهیم انقلابی غرب و تلفیق آن با عناصر اسلامی و شیعی ندارد. اما سوال اینجاست که آیا این انقلاب دینی می تواند خارج از تایید و قدرت مراجع دینی تحقق پذیرد؟ ساخته شریعتی در باب هویت در واقع سنتز اندیشه های روشنفکران نسل دوم و گفتمان بومی گرا (غرب زدگی) جلال آل احمد است که به صورت بازگشت به خویشتن جلوه گر می شود، او بازگشت به

خویشتن را نه مراجعه به ریشه های نژادی آریایی بلکه در ریشه های اسلامی جستجو می کند، البته همانگونه که مهرزاد بروجردی به درستی اشاره می کند، بازگشت به خویشتن در اندیشه شریعتی را نباید ناهمزمانانه بلکه همزمانانه درک کرد، زیرا گفتمان او بیشتر نو-گشت زمان حال بود تا بازگشت به گذشته. (۹) به جز موارد نادری که وی از مزدک و یا کاوه نام می برد. توجه اصلی او در اندیشه بازگشت به خویشتن کشف و بازخوانی شخصیتی چون ابوذر است. ابوذر در ذهن او فرد ایده آلی است که مسئولیت، خودآگاهی و اعتراض را در وجود خود دارد و با خصلتی عمل گرایانه، می تواند الگوی مسلمان انقلابی در عصر حاضر باشد، و در این امر ابوذر از صدها بوعلی و ابن رشد و ملاصدرا اثر بخش تر است (۱۰) و معتقد است: ۵۰۰ تا ابوعلی تأثیری بر جامعه ندارد،... ولی یک ابوذر برای هر قرنی کافی است که آن را دگرگون کند. (۱۱) پس ابوذر صرفاً چهره ای تاریخی نیست و شریعتی می تواند او را با برخی انقلابیون مارکسیست، مقایسه کرده و حتی برتری او را نسبت به امثال پرودن نمایان سازد، عناصری که به عنوان «غیر» در سازه شریعتی در مورد هویت مطرح می شود در سه وجه زر و زور و تزویر، (قارون، فرعون و بلعم باعور) معنا می یابد و جلوه آن در دنیای معاصر آشکاراست، غرب و پیامدهای آن یعنی غرب زدگی و ایدئولوژی های برخاسته از آن، حکومت پهلوی و اسلام تاریخی اعم از «مومنین ارثی و متولیان رسمی» که در تشیع صفوی تبلور می یابد، به عنوان مهمترین مظاهر از خود بیگانگی تلقی می شوند، مظهر «غیریت» در تعریف شریعتی از هویت اصیل می باشد

انسان اصیل شریعتی با تعریف و کارکردی نوین خود را در دو ساحت نمایان می سازد. شریعتی در یک بعد واژه های چون «رهبر»، «امام»، «روشنفکر» و از سوی دیگر «امت»، «توده های انقلابی»، «مستضعفین»، قرار می دهد. و این دو، سازه ایدئولوژیک و انقلابی شریعتی را معنی می بخشد و از آن به عنوان شیعه به مثابه یک «حزب تمام» یاد می کند که «حیات وجود امت مستلزم روحی است به نام امام (۱۲) و می تواند به حرکتی بدل شود که وجوه سه گانه «غیر» را به مبارزه بطلبد. تبیین این بخش از اندیشه های شریعتی می تواند چگونگی فهم و تعامل او را با مدرنیته سیاسی آشکار نماید:

اگر مهمترین مولفه های مدرنیته سیاسی را «فردیت» بدانیم، در بخشی از آثار شریعتی وقتی او با الهام از برخی اندیشمندان غربی از مقوله الیناسیون (از خود بیگانگی) نام می برد و از حلول یک غیر و بیگانه در انسان یاد کرده و آن را حالتی می داند که انسان «فرد بیگانه ای» را خود احساس می کند و در

نتیجه خویشتن را گم می کند، نوعی «محو و مسخ» ماهوی در او پدید می آید. در این تعریف شریعتی به مفهوم روشنگری و تعریف کانت از آن یعنی خروج از صغارت نزدیک می شود و یا وقتی که در تعریف انسان به خصوصیات او چون آگاهی یا خود آگاهی، اراده، آزادی، اختیار، آرمان و قدرت آفرینندگی و خلاقیت اشاره می کند، به فردیت اعتبار ویژه ای می بخشد و این احساس بر انگیزنده می شود که او با نقد اثبات گرایی و ماشینیسم از یک سو و استبداد و تحجر از سوی دیگر، در حال نزدیک شدن به مدرنیته سیاسی است اما رویکرد ایدئولوژیک وی، او را به سمت مفاهیم عام و کل گرایانه سوق می دهد که «فردیت» در آن جایگاهی ندارد و اگر هم حضور می یابد، در غالب نخبگان، روشنفکران و یا رهبران است و البته باز هم نه به مثابه انسان در اندیشه مدرن، بلکه به شیوه ای است که بنا به تعبیر فرزین وحدت خودمختاری ذهنی انسانها مستلزم اطاعت از اراده خداست، چرا که شریعتی از احتمال اینکه راهش به «جوهر فردیت، مدرنیت و نیهیلیسم» و دشت بی کران آزادی ختم شود اندوهناک بود. (۱۳)

البته چنین تعریفی از انسان او را نه به سمت دموکراسی بلکه به سوی رهبران آرمانی سوق می دهد که وظیفه آنان هدایت است و امت بدون امام معنی ندارد، شریعتی امت را به مثابه «یک گروه متعهد و معتقد» (۱۴) می بیند که نیاز به الگو و امام دارد، در نگاه او امت مرکب از افراد انسانی هم فکر، هم عقیده، هم مذهب و همراهند که در اندیشه و عمل نیز اشتراک دارند. (۱۵) او در بسیاری موارد سعی دارد با الهام گرفتن از تفاسیر عرفانی و یا کوبریات، رهبر و مردم را به عنوان یک کل و در مسیر... تعریف نماید. فهم شریعتی از امت و نظام سیاسی آن هیچ سختی با ناسیونالیسم سیاسی که به عنوان یکی از مولفه های اصلی مدرنیته سیاسی است ندارد، وجود بسیاری از واژه ها و مفاهیم مدرن در آثار شریعتی به معنی این همانی نیست و لذا آن مفاهیم در گفتمان ایدئولوژیک شریعتی معنی متفاوت و حتی در بسیاری موارد تباین دارد. مدرنیته در ذهن شریعتی مفهومی تقلیل یافته است و آن را در وجوهی چون فرهنگ بورژوازی، علم گرایی، ماشینیسم و قدرت طلبی می بیند، او از یکسو فرد گرایی را تضعیف کننده انسجام اجتماعی می داند که نتیجه آن مساله روز افزون انتحار است و از سوی دیگر آزادی فردی را به بینش بورژوازی و لیبرالیسم اقتصادی در جهت منافع اقتصادی طبقه بورژوا در جهت چپاول تعریف می کند. لذا زمانی که به ستایش انسان می پردازد و حتی او را جانشین خدا می داند او را در فرد متجلی نمی بیند بلکه مفهوم جمع گرایانه «ناس» را مد نظر دارد و البته از این دو واژه و مفهوم دموکراسی را

استخراج نمی کند چرا که او اصل حکومت دموکراسی را مغایر با تغییر و پیشرفت انقلابی و رهبری فکری می داند و نمی تواند بپذیرد که رهبری زاده ی آزادی عوام و تعیین شده و پسند عموم و برآمده از متن توده های منحط باشد. (۱۶) او با تعریفی که از سیاست از شرق و غرب ارائه می دهد بر خلاف سیاست در غرب، فقط شیوه ا داره شهر را نمی پسندد چرا که در دموکراسی بهترین حاکمان انتخاب شده کسانی هستند که رضایت همه انتخاب کنندگان را جلب می کنند و بینش غربی در عرصه سیاست را بیش از ایستا و حافظ وضع موجود می داند در حالیکه سیاستی که او می پسندد، بینش شرقی است که: از یک قدرت رهبری کننده انقلابی و تربیت کننده و تغییردهنده ی ارزش ها و تربیت کننده مردم و تغییردهنده روابط اجتماعی و سنتهای منحط برای آماده کردن جامعه و تکامل افراد انسانی و رهبری و هدایت آنها به سرمنزلی دیگر برخوردار است. (۱۷) وی حتی نمونه های از حکومت های مطلوب نام می برد: «در این میان نوعی حکومت تازه در آفریقا و در آمریکای لاتین و آسیا در سالهای مبارزه ی ملت های عقب مانده در برابر استعمار غربی تجربه شده است که عبارتست از رهبری دموکراسی انقلابی یعنی حکومت از طرف مردم انتخاب می شود. اما سرنوشتش رابدست بازیهای سیاسی ای که بنام مردم در جامعه فراوان است نمی دهد و هدفش جلب افکار عمومی یعنی جلب آراء عمومی نیست... این حکومت انقلابی برفکار عمومی و پسند عمومی تکیه نمی کند.» (۱۸) لذا او رهبری را متعهد میدانند و می تواند نقش امامت را برعهده گیرد که نه مطابق ذوق و سلیقه افراد بلکه در مستقیم ترین راه و با بیش ترین سرعت حتی به قیمت رنج افراد جامعه را به سوی تکامل رهبری کند (۱۹) او وظیفه توده ها را تقلید از رهبران انقلابی می داند و معتقد است تقلید نه تنها با تعقل ناسازگار نیست بلکه اساسا کار عقل این است که هرگاه «نمی داند» از آنکه می داند تقلید می کند و لازمه عقل این است که در اینجا خود را نفی کند و عقل آگاه را جانشین خود کند. بیمار خردمند کسی است که در برابر طبیب متخصص خردمندی نکند. (۲۰)

اما رهبر مطلوب شریعتی چه کسی است. طبیعی است با گرایشهای ذات پندارانه و نقد اسلام تاریخی و شیفتگی به نهضت اصلاح دینی پروتستانیسیم لوتر و کالون یعنی نفی اقتدار مرجعیت دینی کلیسا و شعارهایی چون پروتستانیسیم اسلامی و اسلام منهای روحانیت و نفی هرگونه مرجعیت دینی، روحانیون نمی توانستند رهبر مطلوب شریعتی باشند و لذا او این رهبری را در روشنفکران می جوید. «در عصر

وحی پیامبران بودند و پس از خاتمیت که عصر فکر است روشنفکران اند... رسالت روشنفکر حرکت زندگی، هدایت جامعه و دگرگونی و تکامل و «به شدن» انسان است.» (۲۱) او روشنفکر را انسانی آگاه به ناهنجاری‌ها و تضادهای اجتماعی می‌داند که نسبت به نیازهای این قرن و این نسل آگاهی دارد و راه نجات جامعه را نیز میداند و به تعبیری «در یک کلمه برای جامعه اش پیامبری کند.» (۲۲)

نقطه آغاز کار روشنفکر در احیاء و نجات و حرکت بخشیدن به جامعه اش را ایجاد یک پروتستانیسیم اسلامی و همچنین ایجاد پل ارتباطی بین روشنفکران به عنوان جزیره ای اسرارآمیز و توده های مردم می‌باشد. (۲۳) شریعتی معتقد است چنین پلی جز با تکیه بر مذهب امکان پذیر نیست، او در بسیاری از آثار خود به روشنفکران نسل پیش می‌تازد و تحت عنوان شبه روشنفکر اسیمیله، روشنفکر بزمی، و پیش قراولان استعمار، نوکران بی جیره و مواجب و فریب خورده از آنها یاد می‌کند. روشنفکری مذهبی در نزد او کسی است که می‌فهمد روح غالب بر فرهنگش اسلامی است (۲۴) لذا روشنفکر شریعتی هم به مثابه پیامبر دانای کل است و هم مرد عمل. اما نکته حائز اهمیت این است که آیا چنین فردی در زیست جهان جامعه ایرانی، جایگاهی دارد؟ همانگونه که خود اشاره می‌کند روشنفکران مذهبی وقتی به مذهب تکیه می‌کنند بیش از هر گروه دیگری، مذهبی‌ها، با آنها عدم تفاهم پیدا می‌کنند. و وقتی در میان روشنفکران سخن می‌گویند، بیش از همه روشنفکران آنها را نمی‌فهمند. (۲۵) لذا زمینه برای برخی روحانیون که البته شریعتی به شدت امتناع دارد آنها را روحانی بخواند و از آنها به عنوان عالمان مذهبی یاد می‌کند فراهم می‌آید. عالمانی که هیچ نسبتی با اشرافیت و تشیع صفوی ندارند. هنگامی که شریعتی فردیت، دموکراسی، لیبرالیسم، انتخابات و سایر مولفه های مدرنیته سیاسی را نفی می‌کند، پایه های روشنفکری را نیز متزلزل می‌نماید. او از دو اسلام صحبت می‌کند که یکی اسلام به عنوان ایدئولوژی که ابوذر، مجاهد، عقیده و روشنفکر می‌سازد و دیگری اسلام به عنوان فرهنگ که مجموعه ای از علوم، معارف دانش ها و اطلاعات از قبیل فلسفه و کلام و عرفان و اصول و فقه و رجال که بوعلی، مجتهد، عالم می‌سازد. اسلام مورد علاقه شریعتی اسلام ایدئولوژیک است و نه اسلام «فرهنگ» ولی در عرصه تصمیم گیری در باب حاکم و امام در تنگنا گرفتار می‌آید وقتی که او شرط عقل را در انتخاب رهبر تقلید از متخصصین می‌داند و آنرا قانونی تلقی می‌کند که در همه رشته های زندگی جاری است و حتی ادعا می‌کند در هر جامعه ای که پیشرفته تر و متمدن تر است اصل تقلید و

تخصص در آن استوارتر و مشخص تر است (۲۶) و لذا توصیه میکند «چون امام شخصیتی اجتماعی است و در عین حال علمی، بنابراین توده ناآشنا با علم، خودبه خود شایستگی انتخاب او را ندارند و عقل حکم می کند کسانی که علم و آگاهی دارند و می دانند که عالم ترین و متخصص ترین و آشناترین فرد به این مکتب کیست یعنی «عالم شناسان» به این انتخاب مبادرت ورزند و مردم هم که خود به خود با فضلا و روحانیون و علمای مذهب خودشان تماس و به آنها اعتماد دارند و از آنها پیروی می کنند طبعاً رای آنها را برای انتخاب نائب امام می پذیرند و این یک انتخاب طبیعی است. همانطور که درباره متخصصین دیگر این کار را می کنیم.» (۲۷) چنین تحلیلی زمینه های اسلام فرهنگی را فراهم می آورد چرا که این نگاه به اسلام است که با کوله باری از مباحث علمی همراه است و نه اسلام ایدئولوژیک که جایگاهی جز در ذهن و اندیشه شریعتی ندارد، بدین ترتیب شریعتی با چنین رویکردی حضور موثر خود را بر شکل گیری ذهنیت جامعه و و انقلاب اسلامی و نهادهای برخاسته از آن حک می نماید.

## ۲. اراده معطوف به عمل و ائتلاف با روحانیت

همانگونه که در بخش پیش ملاحظه کردیم روشنفکران دینی واز جمله شریعتی، اسلام را به عنوان یک ایدئولوژی انقلابی معرفی کردند. ایدئولوژی که براساس ماهیت هستی و معرفت شناسانه ی روشنفکران دینی ماهیتی دوگانه داشت. شریعتی با دغدغه های عمل گرایانه به کنش عملی اعتبار بخشید، و باتقدس بخشیدن به عمل سیاسی (حمله به رویکردهای نظری، فقهی، فلسفی)، بسیاری از نیروهای غیرسیاسی اعم از سنتی و مدرن را به عرصه کنش سیاسی کشاندند و با نیروهای روحانی منتقد وضع موجود که رویکردی انقلابی داشتند و امام خمینی چهره شاخص آن بود. پیمانی طبیعی برقرار کردند. آنان از سال ۴۲ به بعد از مبارزه روحانیت علیه حکومت و رهبری روحانیت حمایت کردند. چرا که هر دو طیف، از اسلام فهمی آرمانی و انقلابی داشتند که پیوند دین و سیاست، مولفه اصلی آن تلقی می شد. لذا برای هیچکدام امکان ائتلاف با سایر نیروهای سیاسی اعم از سنت گرایان مذهبی (که اعتقادی به فعالیت سیاسی نداشتند) و حکومت، نیروهای چپ، لیبرال وجود نداشت. روحانیون منتقد وضع موجود با اینکه خاستگاه اجتماعی و فکری شان نهادهای سنتی و مذهبی بود، اما بدلیل گفتمان غالب بر حوزه ها نمی توانستند حمایت گسترده ای را از نیروهای سنتی بخاطر مشی غیر سیاسی شان کسب کنند، امکان



پیوندروحانیون انقلابی با نیروهای لیبرال نیز وجود نداشت. از سوی دیگر روشنفکران دینی هم با مسائل خاص خود روبرو بودند، آنان را نه نیروهای سنتی می پذیرفتند، نه نیروهای سکولار، از سوی دیگر اگر در برخی جهات، خصوصا در ادعایشان در پروتستانتیزم، با حکومت نوساز پهلوی وجوه مشترک داشتند اما گفتمان ایدئولوژیک با خمیرمایه «ستیز با غرب» به آنها امکان همراهی نمی داد. و خود به تنهایی نیز امکان بسیج اجتماعی برای تحقق انقلاب دینی را نداشتند، و لذا هم پیمانی با روحانیون انقلابی به رهبری امام خمینی طبیعی ترین حالت ممکن بود.

روشنفکران دینی از این طریق می توانستند از برخی منابع قدرت نیروهای سنتی اعم از مالی و بسیج برخوردار شوند. این اراده معطوف به عمل باعث احیاء و غلبه گفتمان دینی می شود. گفتمان غالب در انقلاب اسلامی بر خلاف انقلاب مشروطه مدرنیته وارزش های ان نبود بلکه کاملا در نقد آن ارزش ها و اعتبار بخشیدن به ارزشهای دینی و سنتی بود. اما در این پیوند مشکلاتی نیز وجود داشت چرا که به تعبیر احمد اشرف در آرمان شهر شریعتی، روحانیون جایگاهی در عرصه حکومت نداشتند ولی در آرمانشهر امام خمینی علما «نایبان» امام غایب بودند و براساس نظریه ولایت فقیه می بایست بر آن حکومت می کردند. (۲۸) اما رویکرد عمل گرایانه هر دو طیف می تواند در کوتاه مدت و در مرحله بسیج انقلابی مشکل را حل کند، آیت... خمینی خطاب به همین روشنفکران دینی که احیانا خطابش به دکتر شریعتی است می گوید:

«این گله هم که من دارم از این آقایان روشنفکرها این است که یک همچو جناح بزرگی (روحانیت) که ملت پشت سرش ایستاده، این را از خودتان کنار نزنید و بگویید «ما اسلام می خواهیم، ملا نمی خواهیم»... این خلاف عقل است... اسلام بی آخوند اصلا نمی شود... این ها بهتر از شما توی مردم نفوذ دارند، هرملایی در محله خود نافذ است... مردم روحانیت را می خواهند... جمع بشوید دور آن آخوندی که مسائل سیاسی را نمی داند یادش بدهید آن مسائل را، تا او عمل کند، تا منبعه دنبالش باشد، تا بتوانید اجرا کنید.» (۲۹)

پشتوانه روحانیت بازار، بورژوازی و طیفی از طلبه های جوان بودند در حالیکه روشنفکران دینی در میان اینها مخاطبی نداشتند و نفوذشان در میان نیروهای متوسط جدید بود بدین ترتیب ائتلاف روشنفکران دینی و روحانیون انقلابی فراهم می آید. شریعتی در سخنرانی های خود تحت عنوان

فاسطین مارقین ناکتین می گوید: «من به عنوان کسی که رشته تاریخ و مسائل اجتماعی خوانده است ادعا می کنم که در تمام این دو قرن زیر هیچ قرارداد استعماری امضای یک آخوند نجف رفته نیست ... و در پیشاپیش هر نهضت مترقی ضد استعماری بدون استثنا قیافه یک یا چند عالم راستین اسلامی وبخصوص شیعی وجود دارد و بزرگترین پایگاهی که می توان امیدوار بود که توده ما را آگاه کند، اسلام راستین را ارائه دهد و در بیداری افکار عمومی و توده ها نقش موثر ایفا کند و عامل نیرومند و مقتدری باشد همین پایگاه «طلبه» و «حوزه» و حجره های تنگ و تاریکی است که از درون سید جمال الدین ها بیرون آمده است و می آید و البته با نقدی که برحوزه دارد اما آیت .. خمینی را مورد ستایش قرار می دهد و او را مرجع بزرگ عصر می خواند که البته نماینده روح حاکم بر حوزه نیست.» (۳۰)

بدینوسیله حلقه پیوند دو نیرو فراهم می شود و طبقه متوسط جدید با قرائتی آرمانی از دین که می توانست در آن شرایط زمانی افیون نباشد بلکه عامل تحرک و پویایی نیز تلقی گردد، آشنا شده و به نیروهای روحانی متصل گردد. خانم معصومه ابتکار در کتاب تسخیر که بیشتر حال و هوای او را در سالهای اولیه انقلاب نشان می دهد می نویسد: «دکتر شریعتی مردی عمیقاً مذهبی که در غرب جامعه شناسی خوانده بود چراغ راه ما بود وی در سخنرانی ها و مقالاتش هزارها روشنفکر ایرانی را که غیرمذهبی شده بودند دوباره با اسلام آشتی داد و باعث شد تا آنها با شهامت و ایمان رهبری امام خمینی را بپذیرند.» (۳۱)

بدین ترتیب پیوند دو رویکرد با نگاه و انتظاری حداکثری از دین فراهم آمد و تبدیل به گفتمان غالب شد، آنان دین اسلام را مجموعه ای از راهنمایی ها و احکامی می دیدند که می تواند پاسخگوی همه نیازهای بشری در همه زمانها باشد و اساساً کامل بودن دین به همین توانایی ها برمی گردد.

### نتیجه گیری

شریعتی در پی ایجاد نظم جدیدی مبتنی بر آموزه های دینی بود در عموم آثار او دین به عنوان بهترین ارائه کننده برنامه برای اداره دنیای انسانهاست و سیاست تابعی از الگوی های دینی بود که از متن مقدس استخراج می شود و سعی داشت براساس آموزه های دینی ایدئولوژی بنا نماید که تحقق بخش جامعه ای آرمانی باشد و البته در آن جامعه آرمانی با تعریفی کل گرایانه فرد تابعی از جمع بوده و در

غالب امت معنا و هویت پیدا می‌کرد. شریعتی با استفاده از مفاهیم مدرن ولی تغییر معنی آن‌ها و تفسیر و تطبیق شان با زمینه‌های فرهنگی شیعه «فردیت» را حذف و با تأکید بر وحدت زمینه‌های کنش جمعی را فراهم می‌آورد.

منابع

- ۱- علی شریعتی، *هبوط در کویر* (تهران: جابخش، ۱۳۸۳)، م آ ج ۱۲، ص ۳۳۵.
- ۲- وحدت فرزین، *رویاری فکری ایران با مدرنیته*، ترجمه مهدی حقیقت خواه (تهران: ققنوس، ۱۳۸۳)، ص ۲۱۲.
- ۳- علی شریعتی، *ما و اقبال* (تهران: الهام، ۱۳۸۰) م آ ج ۵، ص ۳۷۹.
- ۴- علی شریعتی، *روش شناخت اسلام* (تهران: انتشارات چاپخش، ۱۳۸۱) م آ ج ۲۸، ص ۱۱۳.
- ۵- علی میرسپاسی، *تاملی در مدرنیته ایران*، ترجمه جلال توکلیمان (تهران: طرح نو، ۱۳۸۴)، ص ۲۷.
- ۶- علی شریعتی، *بازگشت* (تهران: الهام، ۱۳۷۹)، م آ ج ۴، ص ۳۲.
- ۷- علی شریعتی، *روش شناخت اسلام* (تهران: چاپخش، ۱۳۸۱)، م آ ج ۲۸، ص ۶۲۹.
- ۸- علی شریعتی، *اسلام شناسی*، جلد دوم (تهران: قلم، ۱۳۸۲)، م آ ج ۱۷، ص ۱۶۶.
- ۹- مهرزاد بروجردی، *روشنفکران ایرانی و غرب*، ترجمه جمشید شیرازی (تهران: فروزان، چاپ چهارم، ۱۳۸۴)، ص ۱۷۳.
- ۱۰- علی شریعتی، *اسلام شناسی: درس های دانشگاه مشهد* (تهران: چاپخش، ۱۳۸۳)، ص ۵۳۶.
- ۱۱- علی شریعتی، *بازشناسی هویت ایرانی اسلامی* (تهران: الهام، ۱۳۸۱)، ص ۲۲.
- ۱۲- علی شریعتی، *تسبیح* (تهران: الهام، ۱۳۸۱)، ص ۴۸.
- ۱۳- وحدت، *پیشین*، ص ۲۱۲.
- ۱۴- شریعتی، *پیشین، اسلام شناسی*، جلد دوم، ص ۷۹.
- ۱۵- همان، ص ۴۰۲.
- ۱۶- علی شریعتی، *امت و امامت* (تهران: قلم، ۱۳۵۸)، ص ۱۵۳.
- ۱۷- علی شریعتی، *شناخت و تاریخ ادیان* (تهران: البرز، بی تا)، ص ۱۵۰.
- ۱۸- همان، ص ۳۱۶.
- ۱۹- شریعتی، *پیشین، امت و امامت*، ص ۶۶.
- ۲۰- علی شریعتی، *انتظار مکتب اعتراض*، بی تا، بی جا، بی نا، ص ۱۴.
- ۲۱- علی شریعتی، *بازگشت* (تهران: الهام، ۱۳۷۹) م آ ج ۴، ص ۱۵۵.

- ۲۲- شریعتی، پیشین، *ما و اقبال*، ص ۱۰۰.
- ۲۳- علی شریعتی، *چه باید کرد؟* (تهران: قلم، ۱۳۸۰)، م آ ج ۷، صص ۲۵۹-۲۵۴.
- ۲۴- شریعتی، پیشین، *ما و اقبال*، ص ۲۵۸.
- ۲۵- شریعتی، پیشین، *بازگشت*، ص ۶.
- ۲۶- شریعتی، پیشین، *انتظار مکتب اعتراض*، ص ۱۵.
- ۲۷- احمد اشرف و علی بنو عزیزی، *طبقات اجتماعی، دولت و انقلاب در ایران*، ترجمه سهیلا ترابی فارسانی (تهران: نیلوفر، ۱۳۷۸)، ص ۱۹۸.
- ۲۸- همان، ص ۲۰۰.
- ۲۹- علی شریعتی، *علی (ع)* (تهران: آمون، ۱۳۸۲)، م آ ج ۲۶، ص ۲۸۶ و *بازشناسی هویت ایرانی اسلامی*، ص ۲۴۵.
- ۳۰- معصومه ابتکار، *تسخیر*، ترجمه فریبا ابتهاج شیرازی (تهران: نشر اطلاعات، ۱۳۷۹)، ص ۵۳.