

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 نهادهای 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 به طور مبسوط مورد بررسی قرار دهیم. چرا که از یکسو احتمال تکرار مطالب خواهد بود و 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 کویریات تقسیم بندی می کند و بر این نظر است: که آنچه مردم می پسندند، اجتماعیات و آنچه من و مردم می پسندیم، اسلامیات و آنچه خودم را راضی می کند و احساس می کنم که با آن نه کار و نه نویسندگی، که زندگی می کنم: کویریات است. (۱)

این سخن که تبلور شرایط عینی و ذهنی فضای عصر بر اندیشه های شریعتی است نشان دهنده مختصات چند وجهی او نیز باشد؛ و اگر نسبت آنها با هم تعریف و تبیین نشود، تعارض های عمده ای در ساحت اندیشه 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 ببوشم.» (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 نیمی 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 گوئیم 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 خوانده درک می شود و درست به همین دلیل است که گاهی مومنان حقیقی، اسلام را بهتر 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 متری و معترضی تبدیل کند که به انسان، پیش از مرگ مسئولیت و حرکت و میل به فداکاری بخشد. (۶) مهم ترین ابزار او در این راه، فراهم آوردن «ایدئولوژی» است و لذا تاکید دارد که باید ایدئولوژی داشت. (۷) سازه ایدئولوژیک شریعتی که با اراده 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 همان گونه 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 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 قرن 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 آشکارست، 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» و «روشنفکر» و از سوی دیگر «امت»، «توده های انقلابی» و «مستضعفین» را 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 خوبستن 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 خصوصیاتش 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 کویریات، رهبر و مردم را به عنوان یک کل و در مسیر «الله» تعریف نماید. فهم شریعتی از امت و نظام سیاسی آن هیچ سنخیتی با ناسیونالیسم سیاسی که 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 فردگرایی را تضعیف کننده انسجام اجتماعی می داند که نتیجه آن مساله روز افزون انتحار است و از سوی دیگر آزادی فردی را به پیش بورژوازی و لیبرالیسم اقتصادی در جهت منافع اقتصادی طبقه بورژوا در جهت چپاول تعریف

می‌کند. لذا زمانی که به ستایش انسان می‌پردازد و حتی او را جانشین خدا می‌داند، او را در فرد متجلی نمی‌بیند بلکه مفهوم جمع‌گرایانه «ناس» را مد نظر دارد و البته از این دو واژه، مفهوم دموکراسی را استخراج نمی‌کند چرا که او اصل حکومت دموکراسی را مغایر با تغییر و پیشرفت انقلابی و رهبری فکری می‌داند او نمی‌تواند بپذیرد که رهبری زاده آزادی عوام و تعیین شده و پسند عموم و برآمده از متن توده‌های منطبق باشد. (۱۶) او با تعریفی که از سیاست از شرق و غرب ارائه می‌دهد بر خلاف سیاست در غرب، فقط شیوه اداره شهر را نمی‌پسندد چرا که در دموکراسی بهترین حاکمان انتخاب شده کسانی هستند که رضایت همه انتخاب‌کنندگان را جلب می‌کنند او بینش غربی در عرصه سیاست را بینشی ایستا و حافظ وضع موجود می‌داند در حالی که سیاستی که او می‌پسندد، بینش شرقی است که: از یک قدرت رهبری‌کننده انقلابی و تربیت‌کننده و تغییر دهنده ارزش‌ها و تربیت‌کننده مردم و تغییر دهنده روابط اجتماعی و سنت‌های منطبق برای آماده کردن جامعه و تکامل افراد انسانی و رهبری و هدایت آنها به سرمنزلی دیگر برخوردار است. (۱۷) وی حتی نمونه‌های از حکومت‌های مطلوب نام می‌برد: «در این میان نوعی حکومت تازه در آفریقا و در آمریکای لاتین و آسیا در سال‌های مبارزه ملت‌های عقب مانده در برابر استعمار غربی تجربه شده است که عبارتست از رهبری دموکراسی انقلابی یعنی حکومت از طرف مردم انتخاب می‌شود. اما سرنوشتش را به دست بازی‌های سیاسی ای که به نام مردم در جامعه فراوان است نمی‌دهد و هدفش جلب افکار عمومی یعنی جلب آرای عمومی نیست... این حکومت انقلابی بر افکار عمومی و پسند عمومی تکیه نمی‌کند.» (۱۸) لذا او رهبری را متعهد میدانند و می‌تواند نقش امامت را بر عهده گیرد که نه مطابق ذوق و سلیقه افراد بلکه در مستقیم‌ترین راه و با بیشترین سرعت حتی به قیمت رنج افراد جامعه را به سوی تکامل رهبری کند. (۱۹) او وظیفه توده‌ها را تقلید از رهبران انقلابی می‌داند و معتقد است تقلید نه تنها با تعقل ناسازگار نیست بلکه اساسا کار عقل این است که هرگاه «نمی‌داند» از آنکه می‌داند تقلید می‌کند 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 ذات‌پندارانه و نقد اسلام تاریخی و شیفتگی به نهضت اصلاح دینی پروتستانیسم لوتر و کالون یعنی نفی اقتدار مرجعیت دینی

کلیسا و شعارهایی چون پروتستانیسم 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 ناهنجاری ها و تضادهای اجتماعی می داند که نسبت به نیازهای این قرن و این نسل آگاهی دارد و راه نجات جامعه را نیز می داند و به تعبیری «در یک کلمه برای جامعه اش پیامبری کند.» (۲۲)

به باور شریعتی، نقطه آغاز کار روشنفکر در احیاء، نجات و حرکت بخشیدن به جامعه اش ایجاد یک پروتستانیسم اسلامی و همچنین ایجاد پل ارتباطی بین روشنفکران به عنوان جزیره ای اسرارآمیز و توده های مردم می باشد. (۲۳) شریعتی معتقد است چنین پلی جز با تکیه بر مذهب امکان پذیر نیست، او در بسیاری از آثار خود به روشنفکران نسل پیش می تازد و تحت عنوان شبه روشنفکر اسیمله، روشنفکر بزمی، پیش قراولان استعمار، نوکران بی چیره و موجب و فریب خورده از آنها یاد می کند. روشنفکر مذهبی در نزد او کسی است که می فهمد 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؟ همان گونه که خود اشاره می کند روشنفکران مذهبی وقتی به مذهب تکیه می کنند بیش از هر گروه دیگری، مذهبی ها، با آنها عدم تفاهم پیدا می کنند و وقتی در میان روشنفکران سخن می گویند، بیش از همه روشنفکران آنها را نمی فهمند. (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 می کند فراهم می آید. 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 می کند، پایه های روشنفکری را نیز متزلزل می نماید. او از دو اسلام صحبت می کند که یکی اسلام به عنوان ایدئولوژی که ابوذری، مجاهد، عقیده و روشنفکر می سازد و دیگری اسلام به عنوان فرهنگ که مجموعه ای از علوم، معارف، دانش ها و اطلاعات از قبیل فلسفه، کلام، عرفان، اصول، فقه و رجال است که بوعلی، مجتهد و عالم می سازد. اسلام مورد علاقه شریعتی اسلام ایدئولوژیک است و نه اسلام «فرهنگ»، ولی در عرصه تصمیم گیری در باب حاکم و امام در تنگنا گرفتار می آید. وقتی که

او شرط عقل را در انتخاب رهبر تقلید از متخصصین می‌داند و آن را قانونی تلقی می‌کند که در همه رشته‌های زندگی جاری است و حتی ادعا می‌کند در هر جامعه‌ای که پیشرفته‌تر و متمدن‌تر است اصل تقلید و تخصص در آن استوارتر و مشخص‌تر است (۲۶) و لذا توصیه می‌کند «چون امام شخصیتی اجتماعی است و در عین حال علمی، بنابراین توده ناآشنا با علم، خود به خود شایستگی انتخاب او را ندارند و عقل حکم می‌کند کسانی که علم و آگاهی دارند و می‌دانند که عالم‌ترین و متخصص‌ترین و آشناترین فرد به این مکتب کیست یعنی «عالم‌شناسان» 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 می‌کنند طبعاً رای آنها را برای انتخاب نایب امام می‌پذیرند و این یک انتخاب طبیعی است. همان‌طور که درباره متخصصین دیگر این کار را می‌کنیم.» (۲۷) چنین تحلیلی زمینه‌های اسلام‌فرهنگی را فراهم می‌آورد چرا که این نگاه به اسلام است که با کوله‌باری از مباحث علمی همراه است و نه اسلام‌ایدئولوژیک که جایگاهی جز در ذهن و اندیشه شریعتی ندارد، بدین ترتیب شریعتی با چنین رویکردی حضور موثر خود را بر شکل‌گیری ذهنیت جامعه و انقلاب اسلامی و نهادهای برخاسته از آن حک می‌نماید.

۲. اراده معطوف به عمل و ائتلاف با روحانیت

همان‌گونه که در بخش پیش ملاحظه کردیم روشنفکران دینی و از جمله شریعتی، اسلام را به عنوان یک ایدئولوژی انقلابی معرفی کردند. ایدئولوژی که بر اساس ماهیت هستی و معرفت‌شناسانه روشنفکران دینی ماهیتی دوگانه داشت. شریعتی با دغدغه‌های عمل‌گرایانه به کنش عملی اعتبار بخشید، و با تقدس 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 اسلام‌فهمی آرمانی و انقلابی داشتند که پیوند دین و سیاست، مولفه اصلی آن تلقی می‌شد. لذا برای هیچکدام امکان ائتلاف با سایر نیروهای سیاسی اعم از سنت‌گرایان 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 به دلیل گفتمان غالب بر حوزه ها نمی توانستند حمایت گسترده ای را از نیروهای سنتی به خاطر مشی غیرسیاسی شان کسب کنند، امکان پیوند روحانیون انقلابی با نیروهای لیبرال نیز وجود نداشت. از سوی دیگر روشنفکران دینی هم با مسائل خاص خود رو به رو 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 خمیر مایه «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 احیا و غلبه گفتمان دینی می شود. گفتمان غالب در انقلاب اسلامی بر خلاف انقلاب مشروطه مدرنیته و ارزش های آن 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 بر اساس 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، امام خمینی خطاب به همین روشنفکران دینی که احيانا خطاب به دکتر شریعتی است می گویند:

«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، هر ملایی 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 حالی که 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 قاسطین، مارقین، ناکثین 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 ضداستعماری بدون استثنا قیافه یک یا چند عالم راستین اسلامی وبخصوص شیعی وجود دارد و بزرگترین پایگاهی که می توان امیدوار بود که توده های 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 آن سید جمال الدین ها بیرون آمده است و می آید و البته با نقدی که بر حوزه دارد، امام خمینی را مورد ستایش قرار می دهد و او را مرجع بزرگ عصر می خواند که البته نماینده روح حاکم بر حوزه در دوره یک دهه پیش از انقلاب اسلامی نیست.» (۳۰)

بدین وسیله 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. 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 واحکامی می دیدند که می تواند پاسخگوی همه نیازهای بشری در همه زمانها باشد و اساسا 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، او سعی داشت بر اساس 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 می کرد. شریعتی با استفاده از مفاهیم مدرن ولی تغییر معنی آنها و تفسیر و تطبیقشان با زمینه های فرهنگی شیعه «فردیت» را حذف و با تاکید بر وحدت زمینه های کنش جمعی را فراهم می آورد.

منابع

- ۱- علی شریعتی، *هبوط در کویر* (تهران: چاپخش، ۱۳۸۳)، م آ ج ۱۲، ص ۳۳۵.
- ۲- فرزین وحدت، *رویارویی 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 توکلیان (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، *تشیعه* (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 جا: بی تا)، 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 ابتهجاش شیرازی (تهران: نشر اطلاعات، ۱۳۷۹)، ص ۵۳.