

ناسیونالیسم و اسلام در کشاکش سازگاری و تناقض تحلیل و ارزیابی رابطه ناسیونالیسم و اسلام در آراء علی شریعتی

سید علی محمودی*

(تاریخ دریافت ۹۴/۱۱/۰۷، تاریخ پذیرش ۹۵/۰۳/۰۵)

چکیده: از برآمدن جنبش مشروطه خواهی مردم ایران تا روزگار ما، بحث‌های مداوم و چالش‌برانگیز بر سر مفهومی‌های نوین همانند ملت، ناسیونالیسم، آزادی و قانون، در سپهر فکری و اجتماعی-سیاسی ایرانیان، از اختلاف‌های عمیق و نبود اجماع نظر در میان اندیشه‌وران حکایت می‌کند. در میان این مفهومی‌ها، ناسیونالیسم و نسبت آن با اسلام (با قرائت‌های گوناگون) در کانون بحث‌های پر دامنه و جدی قرار گرفته است.

علی شریعتی به عنوان روشنفکری دینی، با پذیرش ناسیونالیسم پیراسته از نژادپرستی و تبعیض‌های قومی، و با «ایدئولوژی» نامیدن اسلام، این دو را در ساحت نظر دومقوله جدا از یکدیگر و در ساحت عمل، دو واقعیت تفکیک ناپذیر می‌داند. شریعتی با تأکید بر ناسیونالیسم به عنوان زمینه ساز برقراری روابط میان ملت‌ها برمدار اومانیسیم (انسان‌گرایی)، افق‌های نوینی را در شناخت دین و ناسیونالیسم در ایران گشوده است. در برابر این امر، او با «ایدئولوژی» خواندن اسلام، با دو مشکل «تقلیل‌گرایی» و «تحویل دین به ایدئولوژی در کلیت آن» مواجه شده است. آثار شریعتی نشان می‌دهد که او به موضوع اولویت ناسیونالیسم بر اسلام، و اولویت اسلام بر ناسیونالیسم، التفاتی نداشته است.

مفاهیم کلیدی: اسلام، ایدئولوژی، ملت، ملیت، ناسیونالیسم.

* استادیار علوم سیاسی (اندیشه سیاسی)، دانشکده روابط بین‌الملل mahmoudi3000@gmail.com

مجله جامعه‌شناسی ایران، دوره شانزدهم، شماره ۳، پائیز ۱۳۹۴، ص ۱۴۳-۱۷۷

مقدمه

در سپیده دم جنبش مشروطه‌خواهی مردم ایران که اندیشه محدود کردن اختیارات حکومت استبداد فردی مطلقه در چارچوب حکومتی مبتنی بر قانون مطرح گردید و در این زمینه کوشش‌ها و مجاهدت‌های بسیار از سوی مردم به راهبری استبداد ستیزان، قانون‌گرایان و آزادی‌خواهان صورت پذیرفت، چند مفهوم بنیادین در اجتماعات و مطبوعات به میان آمد و برسر زبان‌ها افتاد. این مفاهیم عبارت بودند از: ملت^۱، ملیت (ناسیونالیسم^۲)، مشروطه، قانون، آزادی و عدالت. به میان آمدن این مفاهیم نشان از تولد فضای جدیدی در ایران داشت که جامعه ایستا، منفعل و عقب مانده ایران را-دست کم در سطح نخبگان و درس‌خواندگان- به تأمل و پرسش در چپستی، چرایی و چگونگی واپس ماندن کشور از نظم قانونی و حکومت مدنی واداشته بود. مفاهیم‌های یادشده همگی برای نخبگان، به ویژه سنت‌گرایان مذهبی جامعه، غریب، مبهم، پرسش برانگیز و نگرانی آور بود. آنان مشاهده می‌کردند که به عنوان نمونه، «ملت» که در کتاب و سنت به معنی «دین» آمده بود^۱ و حدود ۱۳۰۰ سال به همین گونه به کار رفته بود، اکنون کاربردی دیگر یافته بود و مراد از آن مردمی هستند که در قلمروی جغرافیایی با مرزهای معین، به عنوان ملت در کنار یکدیگر زندگی می‌کنند. همین گونه بود مفاهیم‌های ناسیونالیسم، آزادی، مشروطه، قانون و عدالت که هر یک با بار معنایی جدید، زلزله‌ای در ارکان باورهای سنتی مردم درافکننده بود.

گذشت زمان گرچه با چالش‌ها، بحث‌ها و گفت و گوهای بسیار و دامنه‌دار در میان اهل نظر همراه بود، اما هیچ‌گاه جامعه ایران را به درک مشترک و اجماع نظر پیرامون این مفاهیم نرسانید. کاوش در بُرش‌های مهم تاریخی پس از جنبش مشروطه خواهی، یعنی نهضت ملی ایران، دوره پس از کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲، برآمدن انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ و پس از آن، همگی نشان از ادامه چالش‌های فکری، سیاسی و اجتماعی بر سر همین مفاهیم‌های نوین‌یاد دارد. البته دشواری کار فقط در درک و تبیین این مفاهیم نبود. مشکل بزرگ‌تر، سنجش نسبت میان ناسیونالیسم، قانون، آزادی و عدالت با باورهای دینی بود، و این که این مفاهیم‌های جدید آیا با دین اسلام تلائم و سازگاری دارند یا نه.

نخبگان و اندیشه‌ورانی که پیرامون این موضوع‌ها به مباحثه و تبادل آراء پرداخته‌اند، به‌طور عمده عبارت‌اند از روشنفکران غیر دینی، روشنفکران دین‌گرا، و سنت‌گرایان مذهبی. از میان روشنفکران دینی، علی شریعتی (۱۳۵۶-۱۳۱۲) به عنوان چهره‌ای شاخص، ستیهنده و تاثیرگذار،

1. Nation

۲. Nationalism: که معادل صحیح‌تر آن ملی‌گرایی است و نه ملیت ولی چون شریعتی با واژه "ملیت" و ناسیونالیسم از آن یاد می‌کند، نویسنده مقاله نیز از این دو واژه استفاده کرده است. ویراستار

تمرکزی ویژه درباره شماری از این مفهوم‌ها داشته است که در میان آن‌ها، موضوع ناسیونالیسم (ملیت) و نسبت آن با اسلام، از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است و از دغدغه‌های نظری، و اجتماعی-سیاسی او حکایت می‌کند. بر این اساس، موضوع مقاله حاضر، پژوهش در تلقی شریعتی از ناسیونالیسم، دین (اسلام) و نسبت میان این دو مفهوم است. نویسنده می‌کوشد با کاوش در آثار شریعتی، پرسش‌های زیر را محور پژوهش خود قرار دهد:

۱. شریعتی چه دیدگاهی درباره ناسیونالیسم دارد؟
۲. شریعتی چه دیدگاهی درباره اسلام دارد؟
۳. دلایل و علت‌های دلمشغولی شریعتی در مورد ناسیونالیسم و اسلام کدام‌اند؟
۴. دیدگاه‌های شریعتی درباره نسبت میان ناسیونالیسم و اسلام بر چه مبنایی استوار است: تناقض یا عدم تناقض؟

۵. آیا شریعتی از دو جنبه نظری، و تاریخی-جامعه‌شناختی، به موضوع اولویت ناسیونالیسم بر اسلام، و یا اولویت اسلام بر ناسیونالیسم، در گفتارها و نوشتارهای خود پرداخته است؟ فرضیه این پژوهش بر اساس پرسش‌های یاد شده به قرار زیر به آزمون گذارده می‌شود: شریعتی، ناسیونالیسم و اسلام را- بر پایه دیدگاه خود در مورد هر کدام-، دو مقوله جدا از یکدیگر، اما دو واقعیت تفکیک‌ناپذیر می‌داند و از اولویت ناسیونالیسم بر اسلام، و یا اولویت اسلام بر ناسیونالیسم سخنی به میان نمی‌آورد.

روش پژوهش حاضر، «تحلیل مفهومی»^۱ و «ارزیابی انتقادی»^۲ (هورتون، ۱۹۸۶: ۱۱۷) بر پایه فلسفه تحلیلی، و هم‌چنین استفاده از هرمنوتیک با تمرکز بر «متن»^۳ و «زمینه»^۴ است (اسپرینگز، ۱۳۷۷: ۱۴۹ و رافائل، ۱۹۸۳: ۲۵)؛ زیرا از سویی درک مفهوم‌هایی همانند ناسیونالیسم، اسلام، ایدئولوژی، اسلام به مثابه ایدئولوژی، و رابطه ناسیونالیسم و اومانسیم (انسان‌گرایی)^۵ در اندیشه‌های شریعتی و چگونگی همبستگی و سازگاری میان آن‌ها، ضروری و واجد اهمیت است؛ از سوی دیگر بدون تحقیق و ترسیم «زمینه»های فکری، و اجتماعی-سیاسی زندگی شریعتی، نمی‌توان به درک، تحلیل و ارزیابی نگرش او به ناسیونالیسم و اسلام و نسبت میان این دو پرداخت. شریعتی در آثار خود اغلب واژه «مذهب» را به معنی «دین» به کار برده است و مراد او از مذهب، هم «اسلام» است و هم «تشیع». هم‌چنین، منظور او از «ملیت» همان ناسیونالیسم است. او در

-
1. Conceptual Analyses
 2. Critical Evaluation
 3. Text
 4. Context
 5. Humanism

مواردی واژه ملیت، و در جاهایی واژه ناسیونالیسم را به شکل مترادف در گفتارها و نوشتارهای خود مورد استفاده قرار داده است.

در مقاله حاضر، نخست با عنوان «زمینه‌ها»، دو زمینه فکری، شامل زمینه اندیشه‌های شریعتی و زمینه اندیشه‌های شماری از روشنفکران معاصر او، و سپس زمینه سیاسی-اجتماعی زندگی شریعتی ترسیم و تبیین می‌شود تا براساس این سه زمینه، آراء شریعتی درباره ناسیونالیسم و اسلام و نسبت میان این دو درک و تبیین شود. آنگاه موضوع اولویت ناسیونالیسم و اسلام بررسی خواهد شد. فرجام کلام، نتیجه‌گیری خواهد بود.

یکم. زمینه‌ها

در این بخش، چنان که ذکر گردید، برپایه روش هرمنوتیک (متن و زمینه) بافتارهای فکری و سیاسی-اجتماعی به عنوان بستری برای راه بردن به مطاوی آراء شریعتی درباره ناسیونالیسم و اسلام، ترسیم و تبیین می‌شود. زمینه‌های فکری شامل دو بخش است: (۱) زمینه اندیشه‌های شریعتی؛ (۲) زمینه اندیشه‌های روشنفکران معاصر شریعتی. زمینه سوم، زمینه سیاسی-اجتماعی است.

الف. زمینه‌های فکری

(۱) زمینه اندیشه‌های شریعتی

۱. یورش عرب‌ها به فرهنگ و تمدن ایران

در نگاه شریعتی، یورش عرب‌ها به ایران فقط از میان برداشتن ساسانیان نبود، بلکه یورش به استقلال ایران در ابعاد فرهنگی و تمدنی نیز بود. از این رو، عرب‌ها زبان، خط و فرهنگ ایرانی را مورد حمله قرار دادند (شریعتی، ۱۳۹۲: ۶۱). شریعتی در مقایسه میان یورش عرب‌ها به ایران با حمله اسکندر و چنگیز، بر این نظر است که: «اسکندر و سلوکیه به فرهنگ و تاریخ گذشته ما کاری نداشتند» (شریعتی، ۱۳۹۲: ۶۱). هم چنین حمله چنگیز به ایران که ۶۰۰ سال بعد صورت گرفت، با آن که به زمان ما نزدیک‌تر است، تاثیرات آن محو شده و جای پای در میان ایرانیان ندارد (همان، ۶۱).

دیدگاه شریعتی درباره هدف‌های چند وجهی عرب‌ها در یورش به ایران، یادآور پژوهش‌های عبد الحسین زرین کوب است. از آن جا که شریعتی در پژوهش‌های خود پیرامون تحولات فرهنگی و اجتماعی تاریخ ایران پس از اسلام، آثار زرین کوب را از مراجع اصلی مطالعات خود قرار داده است (همان، ۱۸، ۴۷، ۴۹)، ذکر نمونه‌هایی از دیدگاه‌های زرین کوب در این زمینه و همسویی نسبی

شریعتی با آن‌ها، درخور تامل است. هرچند زرین کوب در دو قرن سکوت با حزم و احتیاط در باره هجوم عرب‌ها به ایران سخن گفته است، اما در مواردی حاصل تاملات تاریخی خویش را این گونه بازتاب می‌دهد: «آنچه از تامل در تاریخ برمی‌آید این است که عربان هم از آغاز حال، شاید برای این که از آسیب زبان ایرانیان در امان بمانند، و آن را همواره چون حربۀ تیزی در دست مغلوبان خویش نبینند، در صدد برآمدن زبان و لهجه‌های رایج را در ایران از میان ببرند. آخر این بیم بود که زبان‌ها، خلقی را بر آن‌ها بشوراند و ملک و حکومت آنان را در بلاد دور افتاده ایران به خطر اندازد. به همین سبب هر جا که در شهرهای ایران، به خط و زبان و کتاب و کتابخانه برخوردند، با آن‌ها سخت به مخالفت برخاستند» (زرین کوب، ۱۳۵۵: ۱۱۴). زرین کوب به عنوان نمونه از قتیبه بن مسلم سردار حجاج یاد می‌کند که در دومین یورش به خوارزم که به بازگشودن آن انجامید، کسانی را که خط خوارزمی می‌نوشتند و از تاریخ و علوم و اخبار پیشینیان آگاهی داشتند از دم تیغ گذرانید، موبدان و هیربدان را از میان برداشت و کتاب‌های آنان را سوزانید. از این رو، سواد و خط و کتابت از میان مردم رخت بریست (همان، ۱۱۴). افزون بر این‌ها، کتاب‌های بسیاری که نام آن‌ها در نوشته‌های برجمانده ذکر شده، از میان رفته است؛ اعم از تصنیف و ترجمه که در اوائل دورۀ عباسیان به انجام رسیده است (همان، ۱۱۵).

۲. جدا کردن اسلام از عرب‌ها

شریعتی در برابر ماهیت یورش عرب‌ها به ایران، بر این نظر است که حساب عرب‌ها را باید از اسلام جدا کرد و آنچه آنان در حمله به استقلال، آئین و فرهنگ ایران مرتکب شده‌اند را نمی‌توان و نباید به پای اسلام نوشت. شریعتی پس از آن که بر رشد، نبوغ و شخصیت اخلاقی، سیاسی و اجتماعی ایرانیان تأکید می‌گذارد- که از سویی به اسلام گرویدند و از سوی دیگر در برابر بیدادگری‌های عرب‌ها به مقاومت دلیرانه برخاستند- می‌نویسد: «بنابراین، جدا کردن اسلام از عرب، یعنی جدا کردن عرب از برنده ترین اسلحه‌ای که در دست دارد، یعنی جدا کردن از ایدئولوژی و ایمان بسیار نیرومند پیشرفت کننده‌اش» (شریعتی، ۱۳۹۲: ۶۵ و شریعتی، ۱۳۶۱: ۱۱۵). شریعتی به عنوان نمونه از ایرانیانی یاد می‌کند که آموزه‌های اخلاقی، عدالت طلبانه و انسان‌گرایانه اسلام را پذیرفتند، اما پرچم استقلال در برابر وابستگی، و آزادی در برابر اسارت را برافراشتند (شریعتی، ۱۳۹۲: ۱۷۹-۱۷۸).

تجربۀ ابومسلم و یاران او در خراسان در کار سیاست ورزی استقلال طلبانه، به عنوان نمونه‌ای از تعلق خاطر ایرانیان به حفظ سرزمین و هویت خود، از زیرکی و هوشمندی آنان حکایت می‌کند. آنان با تلاش در تحقق بخشیدن به خودمختاری منطقه‌ای، کوشیدند از سویی بر شخصیت نمادین خلیفه به‌عنوان حاکم اسلامی تأکید بگذارند، اما از سوی دیگر، با برجسته کردن پایگاه وزیر، اختیارات خلیفه را محدود کنند و از قدرت حکومت متمرکز بکاهدند (دانیل، ۱۳۸۹: ۲۱۲). التون

دانیل، تکرر قدرتی را که طاهریان در خراسان رقم زدند تا به قدر توانشان از تمامیت‌گرایی عباسیان بکاهند، این گونه تحلیل می‌کند: «پیدایش دودمان طاهریان در خراسان نشانه پایان رویای عباسیان بود درباره امپراطوری جهانی پهناور و به جای آن اتحادیه گشاده‌ای پدیدار شد از کشورهای اسلامی خودمختار و وظیفه عمده خلیفه همان شد که شورشیان خراسان در نظر داشتند، یعنی همانا قانونی ساختن و مقرراتی کردن منابع رقابت‌کننده فئودالی در استان‌ها» (همان، ۲۱۳).

بدین سان، طاهریان کامیاب شدند که درآمد خراسان را برای خراسان نگاه دارند و آن را برای برآوردن نیازهای مردم خراسان هزینه کنند، و فقط بخش اندکی از آن را به دربار خلیفه بفرستند. با درپیش گرفتن چنین سیاستی بود که خودمختاری سیاسی طاهریان با استقلال اقتصادی همراه شد (همان، ۲۱۷).

۳. برابری طلبی ایرانیان

آموزه‌های عدالت‌طلبانه اسلام و نفی برتری نژادی، زبانی و قومی آن، سبب شد که ایرانیان به اسلام روی آورند و سرنوشتی نوین را برای خود رقم بزنند. برابری خواهی ایرانیان به معنی نفی و دفن ارزش‌های تبعیض‌آمیز طبقاتی در دوران پادشاهی ساسانیان بود. شریعتی در نگاه به ایران پس از اسلام، از رویکرد فکری متفاوتی سخن می‌گوید: یکی اندیشه «تفضیل» و دیگری اندیشه «تسویه». او می‌نویسد: «اسلام در برابر فکر «تفضیل» (برتری نژادی)، معتقد به اصل «تسویه» (برابری نژادی) است، و در تاریخ اسلام، قرن‌ها اصل «تسویه»- به معنی برابری ملت‌ها- شعار مسلمانان راستین و آزاد اندیشان و ملت‌های مسلمانی که در برابر امپریالیسم عرب به نام خلافت مقاومت می‌کردند به شمار می‌رفت، و «تفضیل» تئوری ساخته و پرداخته دست‌گاه خلافت اموی بود» (شریعتی، ۱۳۹۲: ۱۶۲).

برای ایرانیان تازه‌گرویده به اسلام قابل درک نبود که از سوی ندای اسلام را در پاسداشت کرامت انسان و گرامی‌داشت انسان بر پایه تقوا (پرهیزگاری) بشنوند و از سوی دیگر شاهد تبعیض، ستمگری و پایمال کردن حقوق انسان‌ها از سوی عرب‌های به قدرت رسیده در حق خود باشند. از این رو اهل تسویه، اندیشه‌های خود را در رد برتری ادعایی عرب‌ها پراکندند. رفته رفته سیاست برتری نژادی عرب، واکنش‌ها برانگیخت و در نتیجه، «شعوبیه» از بستر اهل تسویه برخاستند. آنان اندک اندک کار را به نکوهش و تحقیر عرب‌ها کشاندند (زرین کوب، ۱۳۵۵: ۲۳۹).

۴. تکثرگرایی

شریعتی در تاریخ صدر اسلام، تکثرگرایی قومی را در سیاست‌ها و جهت‌گیری‌های پیامبر اسلام (ص) مشاهده می‌کند و آن را در آثار خود بازتاب می‌دهد. او به ما یادآور می‌شود که پیامبر در

جنگ خندق با تقسیم کردن طول خندق، کندن هر تکه از آن را با فاصله‌های معین به یک طایفه واگذار می‌کند. پیامبر بدین سان با مشخص کردن مسئولیت هر طایفه، هویت و موجودیت آن را می‌پذیرد و در این طایفه‌ها شور، عشق و انگیزش در به‌کارگیری نیروی کاری خارق العاده ایجاد می‌کند. شریعتی نتیجه می‌گیرد که: «این خود، نشان می‌دهد که چگونه یک ایدئولوژی مشترک با حفظ تنوع و اعتراف به موجودیت ملت‌ها و اقوام مختلف نه تنها متناقض نیست، بلکه اگر بر روابط میان ملت‌ها و اقوام، روح تعارف و تساوی حاکم باشد، چه بسا که می‌تواند عامل حرکت و قدرت و موفقیت بیشتر در گسترش و پیروزی آن ایدئولوژی به شمار آید...» (شریعتی، ۱۳۹۲: ۱۴۰).

نمونه دیگر در پذیرش تکثر قومی و قبیله ای از سوی پیامبر اسلام، بستن قرارداد با قبیله‌هایی بود که در کنار قلمرو مدینه النبی زندگی می‌کردند (شهیدی، ۱۳۷۰: ۶۶-۶۴). برداشت من این است که پیامبر با امضای قرارداد با قبیله‌های اوس و خزرج، نخست، موجودیت این جماعت‌های انسانی غیر مسلمان را پذیرفت؛ دوم، با بستن قرارداد، به زیست مسالمت آمیز و توأم با صلح با آنان تاکید نهاد؛ سوم، در امر پایبندی به قرارداد و یا نقض آن، خود را در وضعیت برابری با آنان قرار داد. قبیله‌هایی که اسلام می‌آوردند و هیئت‌هایی را به سوی پیامبر گسیل می‌کردند، پیامبر بر پایه مبانی اعتقادی اسلام با آنان پیمان می‌بست. او دو تن را تعیین می‌کرد و همراه هیئت به قبیله می‌فرستاد: یکی به نام معلم که از میان پرورش یافتگان مکتب اسلام برگزیده می‌شد تا آن قبیله را با عقاید و قوانین نوین اسلام آشنا کند. دوم، شخصی که به عنوان رئیس قبیله تعیین می‌شد. به روایت تاریخ- که شریعتی آن را در نوشته‌های خود بازگو کرده است- این شخص دوم: «حتماً از میان مردم قبیله و غالباً یکی از نمایندگان عضو هیئت انتخاب می‌شد، و هرگز عضوی بیگانه با قبیله، یا حتی فردی از اصحاب خود را به عنوان حکومت بر قبیله ای که اسلام را پذیرفته است منصوب نمی‌کرد تا احساس تحمیل قدرت سیاسی از خارج در آنان پدید نیاید و تسلیم به اسلام که ایدئولوژی است با تسلیم سیاسی و از کف دادن استقلال و سیادت و باختن چهره وجودی و شخصیت فرهنگی و اصالت تاریخی خود در قبال قوم یا ملت دیگر، به این بهانه که دین در میان آنان ظهور کرده و به آنان تعلق دارد، مترادف نگردد...» (شریعتی، ۱۳۹۲: ۱۳۹).

۵. نابرداری در برابر بردباری

در قلمرو قدرت مسلمانان- که امویان و عباسیان یکی پس از دیگری آن را رهبری می‌کردند- در راه آزادی پیروان دیگر دین‌ها و آئین‌ها چندان تساهل و مدارا به کار نمی‌رفت. مسلمانان، دین زرتشت را به نام مجوس شناختند و پیروان آن را بر اساس رأی پیامبر در شمار اهل کتاب پذیرا شدند، اما به آنان اجازه داده نمی‌شد که اندیشه‌های خود را منتشر کنند و به گفت و گو در ارکان دین خود بپردازند؛ هرچند مسلمانان با آنان همانند کافران و مشرکان رفتار نمی‌کردند. زمانی دراز سپری شد تا فضایی آزاد فراهم آید. در چنین فضایی، « موبدان و هیربدان مجوس فرصت آنرا یافتند که در برابر فقها و متکلمان مسلمان بنشینند و سخن بگویند. این آزاداندیشی در دوره خلفای نخستین عباسی، خاصه در دوره مأمون پدید آمد» (زرین کوب، ۱۳۵۵: ۳۱۷).

اگر در حکومت امویان تحقیر و نکوهش موالی به شدت اعمال می‌شد، تا آنجا که عبدالملک خلیفه اموی در شام به حجاج نامه نوشت و او را از ریختن خون و بخشیدن دارایی موالی برحذر داشت تا امواج ناراضی مردم را از دستگاه حکومت فروبنشانند (همان، ۹۷). در سرزمین ایران، رفتار با غیر مسلمانان به گونه‌ای دیگر بود. شریعتی از تساهل اجتماعی و دینی ایرانیان در برابر مردمانی با نژادها و دین‌های دیگر، با عنوان «یکی از بزرگ‌ترین خصلت‌های افتخار آمیز در جامعه ما» یاد می‌کند. به باور او: «فرهنگ و مذهب ما هرگز زمین مساعدی برای کشت و پرورش تحقیرهای نژادی نبوده است و مسئله یهود خود نمونه بسیار گویای این حقیقت است که با حفظ اختلاف نژادی و مذهبی خویش، قرن‌ها در متن جامعه ما جا گرفته بودند و کم‌ترین ناهنجاری در انطباق با محیط نداشتند و حتی در اعماق بازار اسلامی ما- که کانون اصلی قوی ترین عواطف دینی است- به راحتی پذیرفته شده اند و احیاناً از روابط انسانی صمیمانه‌ای با همکاران یا همسایگان مسلمان مؤمن خود برخوردار بوده اند...» (شریعتی، ۱۳۹۲: ۱۲۶-۱۲۵).

اگر چه وجه غالب رفتار مردم ایران با دارندگان نژادها، دین‌ها و مذهب‌های گوناگون که در سرزمین ایران به سر می‌بردند و می‌بردند، داوری شریعتی را تایید می‌کند، اما به باور من، شریعتی در این داوری راه ناصواب پیموده است. هرگز چنین نبوده و نیست که به عنوان نمونه، اقلیت‌های دینی و مذهبی در ایران، «کم‌ترین ناهنجاری در انطباق با محیط نداشتند». آنان در دوران‌های مختلف تاریخ ایران، در مواردی با نابرداری مذهبی و فرهنگی و دشواری در بهره مندی از حقوق قانونی خویش روبه‌رو بوده‌اند (آبراهامیان، ۱۳۸۴: ۲۳، ۲۰۱-۲۱۴، ۲۷۴-۲۰۰ و بدلا، ۱۳۷۸: ۱۹۴-۱۸۸). گزارش‌های مستند تاریخی، هم کارنامه مداراگرانه ایرانیان را تایید می‌کند، و هم پیشینه نابرداری شماری از آنان را در مقاطعی از تاریخ ایران بازتاب می‌دهد.

۲) زمینه اندیشه‌های روشنفکران معاصر شریعتی

در دوره‌ای که شریعتی مفهوم‌های ناسیونالیسم، دین، ایران و فرهنگ را مطالعه و موشکافی می‌کرد، بعضی از روشنفکران معاصرو نیز به تأمل در همین مفهوم‌ها پرداختند. او در فرانسه با اندیشه‌های ژان پل سارتر و فرانکس فانون در این زمینه آشنا می‌شود و به ترجمه رساله دورخیان روی زمین از فانون دست می‌زند. در ایران، شماری از روشنفکران با پدیدآوردن آثاری چند، نسبت ایرانیان با غرب و مفهوم‌هایی همانند استقلال، ناسیونالیسم، فرهنگ و مذهب را مورد بررسی‌های تاریخی و ارزیابی انتقادی قرار می‌دهند. پرداختن به نام‌ها، آثار و دیدگاه‌های تمامی آنان، از هدف اصلی و حوصله این مقاله خارج است و به پژوهشی درازدامن نیاز دارد. از میان آنان، می‌توان از سید فخرالدین شادمان، جلال آل احمد و داریوش شایگان نام برد. براین اساس، موضوع‌های یادشده، از اشتغال ذهنی روشنفکران در این دوره زمانی و تاثیرگذاری آنان بر دیگر حکایت می‌کند. در آثار آنان، به عنوان نمونه می‌توان از تاثیرات فانون بر شریعتی و تاثیر گذاری شادمان بر آل احمد، داد و ستد متقابل آل احمد و شریعتی و تاملات فلسفی شایگان نسبت به موضوع‌های مشترک یادکرد. در این جا به عنوان نمونه و به اختصار به آراء فانون، شادمان، آل احمد و شایگان می‌پردازم تا اندیشه‌های آنان به ویژه درباره ناسیونالیسم، به عنوان «زمینه»، دستمایه شناخت دقیق‌تری نسبت به متن آراء شریعتی در باب ناسیونالیسم و رابطه آن با دین گردد.

۱. فانون: دوزخیان روی زمین

فانون دستیابی استعمارزده به استقلال در قلمرو واقعیت را با انگیزش‌های درونی او همراه می‌داند. به‌باور او، دگرگونی‌های عمیق درونی استعمارزده، تلاش استعمارگران را به ناکامی می‌کشاند (فانون، ۱۳۵۶ الف: ۱۹۵). فانون در روشنگری این معنی می‌نویسد: «درست است که استقلال، تحقق بخش شرایط معنوی و مادی تغییر مجدد انسان‌ها می‌باشد، اما [علاوه بر آن] تحول درونی و تجدید بنیان‌های اجتماعی و خانوادگی نیز، با قاطعیتی فانون وار، ظهور ملت و شکوفایی حاکمیت آن را اجباری می‌سازد» (همان، ۱۹۵). براین اساس، دگرگونی خویشتن^۱ - (فی، ۱۳۸۱: فصل‌های ۲، ۶ و ۸) که موجد انگیزش، خودباوری و استقلال طلبی درونی می‌شود- رشته‌های وابستگی تحمیلی را از هم می‌گسلد و رهایی و استقلال عینی را میسر می‌سازد.

فانون در دوزخیان روی زمین (۱۹۶۱م، ۱۳۴۰ش) افلاس و ورشکستگی بورژوازی را، نه فقط از جنبه اقتصادی، بلکه در ملت‌گرایی میان‌تهی و نژاد محور می‌یابد که به رغم ظاهر فریبنده، با وام

گرفتن جمله‌هایی از رساله‌های اخلاق و فلسفه سیاسی اروپا، «بی‌کفایتی خود را در به کرسی نشاندن حداقلی از اصول عقاید بشردوستانه به منصفه ظهور می‌رساند» (فانون، ۱۳۵۶: ب، جزء دوم، ۹). فانون با نفی ناسیونالیسم افراطی بر این نظر است که تنها با درآمدن ناسیونالیسم از ابهام، با روشن شدن، غنی شدن و ارتقاء یافتن آن و تبدیل شدن آن به وجدان سیاسی و اجتماعی و به انسان دوستی، از بن بست‌های می‌یابد (همان، ۳۱).

به باور فانون، اقدام روشنفکر استعمارزده، آنگاه که خصوصیات یک کیش و یک مذهب را به خود می‌گیرد، نمایانگر آگاهی یافتن روشنفکر به خطری است که از تهدید قطع آخرین رشته‌های پیوند او با مردمش خیر می‌دهد. در این وضعیت، روشنفکر استعمارزده راه بازگشت به خویش را در پیش می‌گیرد: «این ایمان به وجود یک فرهنگ ملی در واقع بازگشتی شوق آمیز و نومیدانه است به سوی هرچیز که باشد، برای نجات خویش و برای سرباززدن از تفوق فرهنگ سفید است...» (همان، ۳۹). فانون با پای فشردن بر استقلال ملی، کسانی را سرزنش می‌کند که معتقد اند دوران استقلال ملی به سرآمده و زمان زمان مجموعه‌های بزرگ است. او می‌افزاید: «اگر فرهنگ، تظاهر وجدان ملی است، من در گفتن این سخن به خود تردید راه نمی‌دهم که وجدان ملی شکیل‌ترین شکل فرهنگ است» (همان، ۵۷).

۲. شادمان: تسخیر تمدن فرنگی

دغدغه‌های شادمان، شناخت غرب به روش علمی، حفظ استقلال ملی و رویارویی با تمدن غربی از موضع فعال و اقتباس آگاهانه از دستاوردهای فکری و تمدنی غرب است. او در تسخیر تمدن فرنگی (۱۳۲۶) با تاکید نهادن بر حفظ منافع ملی از سرِ اراده و اختیار، ناسیونالیسم مورد نظر خود را این گونه بازتاب می‌دهد: «ملت بی خانمان زیون است و پست، و باید سفر پر مشقت زندگی را در نوکری کسانی بگذرانند که خانه‌اش را از دستش گرفته‌اند. وطن پرستی - چنان که بعضی پنداشته‌اند - همه عشق ورزی به آب و دشت و چمن یک مملکت نیست. دل‌بستگی طبیعی بشر به خانه‌ای که جسم و جان هردو را آسایش دهد و بیم و هراس از بندگی و سرافکنندگی نیز جزء آن و دو رکن قویم آن است. پس آن ایرانی که ایران را آباد و هم‌وطنان خود را تندرست و دانا و ارجمند بخواند، موافق مصالح خویش و به حکم عقل کار کرده است؛ چرا که منزل خود را پاک و پاکیزه و خالی از اغیار، و فرزندان و معاشران و رفیقان خویش را تندرست و دانا و ارجمند خواسته و آن که خیانت کند، نان و آب و سرمایه زندگی و خانه خود و خویشاوندانش را ارزان فروخته است» (شادمان، ۱۳۲۶: ۷). می‌بینیم که شادمان ناسیونالیسم را صرفاً در بُعد سرزمینی و آب و خاک نمی‌بیند. جغرافیا و سرزمین برای او حکم ظرف را دارد که محتوای آن نقش آفرینی مردم ایران

است. این مردم‌اند که چراغ خانه وطن را روشن نگاه می‌دارند، آن را از تیرگی‌ها و پلشتی‌ها می‌پیرایند و به ارتفاع تندرستی، دانایی و ارجمندی فرزندان این ملت می‌افزایند.

سنگ بنای روبرو شدن با تمدن فرنگی، درنباختن خود و از موضعی فعال آن را به تسخیر خود درآوردن است. افزون بر این، وانهادن دنباله روی و تقلید و دل سپردن به «تربیت ایرانی» با محوریت زبان فارسی در کشور است، تا ایرانی «هرچه خوب را از هر کس و هر جا بگیرد و با فکر و ذوق ایرانی بیامیزد و به فرزندان ایران بدهد» (همان، ۵۹). برای تسخیر تمدن فرنگی، به «ایرانی تمدن شناس خرده بین» نیاز داریم تا از طریق تربیت، «فرنگ و فرنگی را به وی هرچه خوب تر بشناسانیم، اما پیش از این که این دو را به او نشان بدهیم، باید چشم و گوش و دلش را از ایران و مهر ایران و از هر آن چیزی که در تاریخ دو هزار و پانصد ساله ما به این ملت پاینده ایران وابستگی داشته است، چنان که شاید و باید پُرکنیم و ایرانی ایران شناس فارسی دان هوشمند مستعد را به جانب کارگاه پرنقش و نگار تمدن فرنگی بفرستیم و اگر جز این کنیم، وقت و سرمایه و کوشش ما همه به هدر خواهد رفت...» (همان، ۱۰۵).

شادمان تنها در آینه چنین رویکردی به غرب است که استقلال سیاسی ایران را می‌بیند، اما به باور او، استقلال کامل سیاسی از رهگذر استقلال فکری به دست می‌آید: «ملتی که استقلال فکری ندارد و چشمش به دهن این و آن و گوشش به قول فلان و بهمان است، به هیچ نوع استقلالی نخواهد رسید، چراکه سزاوار هیچ نوع استقلالی نیست» (همان، ۱۱۱).

۳. آل احمد: غرب زدگی

مسأله آل احمد در غرب زدگی (۱۳۴۱)، پدیده غرب صنعتی و قدرتمند، انفعال «غرب زده» در برابر دانش، فن و فرهنگ غربی، و چگونگی مواجهه اصولی با غرب است. «آدم غرب زده» در نگاه آل احمد موجودی منفعل، خودباخته و دنباله رو است که «چشم به دست و دهان غرب است. کاری ندارد که در دنیای کوچک خودمانی - در این گوشه از شرق چه می‌گذرد» (آل احمد، ۱۳۵۶: ۵۰-۱۴۹). او کاری به اساس فلسفه غرب ندارد و در پیگیری احوال شرقیان، به مراجع غربی روی می‌آورد. بدین سان، او «خودش - به دست خودش - خودش را شیئی فرض کرده و زیر میکروسکپ شرق شناس نهاده و به آن چه او می‌بیند تکیه می‌کند نه به آنچه خودش هست و احساس می‌کند و می‌بیند و تجربه می‌کند» (همان، ۱۵۱). در نگاه آل احمد، پی‌آمد وادادگی و تسلیم در برابر غرب، موسیقی ایرانی را نشناخته رها کردن است، نقاشی ایرانی را درشمایل سازی و مینیاتور نشناختن است، معماری ایرانی را کنار گذاشتن است، زورخانه را بستن و چوگان را فراموش کردن است، و به جای آن، روی آوردن به «سمفونی» و «راپسودی» و «فوربسم» و «کوببسم» و المپید و «ماراتون». آل احمد آن‌گاه می‌پرسد: «چرا ملل شرق نباید به دارایی خویش بیدار و بینا شوند؟ و چرا فقط به

این عنوان که ماشین غربی است و ما از اقتباس‌اش ناچاریم- تمام دیگر ملاک‌های زندگی غربی را نیز بگیرند و جانشین ملاک‌های زندگی و ادب و هنر کنند؟» (همان، ۲۰۸).

آل احمد سه راه در برابر ما ایرانیان می‌بیند تا طلسم غرب زدگی شکسته شود. راه نخست، مصرف‌کننده ماشین ماندن و تسلیم شدن در برابر آن است. این همان راهی است که به نظر او پیموده ایم: راهی آسان، برآورنده تنبلی‌ها، بی‌عرضگی‌ها و بیکارگی‌ها که ما را به جایی نمی‌برد. راه دوم، گریختن به پیله خود و چشم بستن به سوی واقعیت‌های دوران جدید است. این راه به بن بست منتهی می‌شود. راه سوم، «جان این دیو ماشین را در شیشه کردن است، آن را به اختیار خویش درآوردن است، هم چون چارپایی از آن کار کشیدن است. طبیعی است که ماشین برای ما سکوی پرشی است. [...] باید ماشین را ساخت و داشت. اما در بندش نبایست ماند. گرفتارش نباید شد. چون ماشین وسیله است و هدف نیست. هدف، فقر را از بین بردن است و رفاه مادی و معنوی را در دسترس همه خلق گذاشتن» (همان، ۱۱۸-۱۱۹).

راهکار آل احمد برای درنوردیدن راه سوم، سپردن کارها به نخبگان آگاه و کاردان است: «در این دوران تحول، ما محتاج به آدم‌هایی هستیم با شخصیت و متخصص و تندرو و اصولی. نه آدم‌هایی غرب زده از آن نوع که برشمردم. نه به آدم‌هایی که انبان معلومات بشری اند یا همه کاره اند و هیچ کاره یا تنها مرد نیکاند و آدم خوب یا سربه زیر و پا به راه- آدم‌های سازشکار و آرام یا جنت مکان و حرف شنو! این آدم‌ها بوده‌اند که تاریخ ما را تاکنون چنین نوشته‌اند. دیگر بسمان است» (همان، ۲۱۶).

۴. شایگان: آسیا در برابر غرب

شایگان در *آسیا در برابر غرب* (۱۳۵۶) پس از یادآوری ناکامی‌ها و بحران‌ها در غرب به ویژه پی‌آمدهای منفی و یاس آور دوجنگ جهانی و تاثیر عمیق این تحولات شگرف بر آسیا، بر ضرورت استقلال و بازگشت به خویش پای می‌فشارد. پرسش بنیادین شایگان این است: «حال که جامعه غرب این چنین گرفتار بود و رویاهای طلایی‌اش وعده سرخرمن از آب درآمد، پس ما چرا بی‌قید و شرط تسلیم ایدئولوژی‌های آنان شویم و دار و ندار خود را به رایگان نابود کنیم؟ این احساس گنگ که ما نیز در معرض نابودی هستیم، تمدن‌های آسیایی را به این امر آگاه کرد که تا حدی خود را دریابند و سخن از هویت فرهنگی و ارزش‌های گذشته به میان آورد» (شایگان، ۱۳۷۸: ۱۸۰).

خودآگاهی آسیاییان به این غیریت یا دیگری^۱ بود «ما» و «دیگران» (فی، فصل‌های ۵، ۶، ۷، ۸ و ۱۰) خود به خود پای ناسیونالیسم را به میان می‌آورد. شایگان، «ناسیونالیست‌های جدید» ایران

را از آن رو مورد انتقاد قرار می‌دهد که باستان‌گرایی را به عنوان حرب‌های برای کوبیدن اسلام - آن هم از سر احساسات - به کار می‌گیرند. او می‌نویسد: «ناسیونالیست‌های جدید کشور ما که منکر اسلام و این جنبه از تاریخ ایران هستند و به سبب انزجار از هرآنچه اسلامی است دست به سوی تاریخ باستان ایران دراز می‌کنند و به نوعی «اسطوره زدگی» دچار می‌شوند، به این نکته توجه ندارند که انکار اسلام انکار چهارده قرن تمدن و تفکر ایرانی است. ایران برخلاف نظر این ناسیونالیست‌ها، اسلام را پذیرفت و به آل محمد عشق ورزید و در تکمیل و تلطیف فرهنگ اسلامی از تمام امکانات نبوغ قومی خود مدد گرفت» (همان، ۱۸۹).

شایگان چپ‌گرایی در مواجهه با ایران و غرب - هردو - را رد می‌کند. ناسیونالیسم مختار او، از سویی ایران باستان و ایران پس از اسلام را دربر می‌گیرد؛ از سوی دیگر، در برابر غرب، نه مفتون و کارپذیر است، و نه ساده‌اندیش و تاثیرپذیر از جو تند و ملتهب سیاسی زمانه خود در برابر غرب. در ارزیابی هشدارگونه شایگان: «گفتن این که ما چنین بودیم و چنان هستیم و تفکر فلسفی ما اشراقی بوده است و غرب مهد شیطان است و تکنولوژی نیز بلای آسمانی، نه حکمت اشراقی ما را احیاء می‌کند و نه ما را از چنگ تکنولوژی رها. پرداختن به اموری که در گنه با آنها آشنا نیستیم و ایجاد فضایی که درک را به هوای دل تنزل دهد و تحقیق را بر تعصب، جز این که موجب بروز «تاریک‌اندیشی» جدیدی باشد، دردی را درمان نخواهد کرد» (همان، ۲۹۳).

اگر قانون با تاثیرپذیری از جنبش استقلال طلبانه الجزایر و شرکت فعال در آن، به رهایی استعمارزدگان می‌اندیشد، استقلال از درون - که چیزی جز دگرگون شدن مفهوم «خویشتن» برمدار انگیزش و باورهای تازه نیست -، برای او سنگ بنای دستیابی به استقلال سیاسی و اجتماعی است. چنان که گذشت، قانون به ناسیونالیسم افراطی - که در نهایت به نژادپرستی و تبعیض منتهی می‌شود - باور ندارد. رهنمود او ایمان به فرهنگ ملی و بازگشت شورانگیز به خویشتن است. بدین سان، می‌توان به درک غیریت («ما» و «دیگران») رسید و به استقلال واقعی دست یافت.

نگاه شادمان به ایران و غرب از واقع‌گرایی او حکایت می‌کند. او ناسیونالیسم را در ابعاد معنوی و مادی آن می‌پذیرد؛ یعنی افزون بر دوست داشتن سرزمین، تربیت انسان‌هایی هوشمند، خردورز، با کفایت و کارآمدی که عاشق و دلبسته وطن خویش باشند و با سربلندی در راه استقلال میهن بکوشند. چنین ملتی فریفته و مستخر «تمدن‌فرنگی» نمی‌شوند، بلکه با شناخت، تدبیر، دوراندیشی و اقتباس آگاهانه، از دستاوردهای مثبت غربیان بهره می‌گیرند و به آن مایه از توانمندی می‌رسد که تمدن‌فرنگی را به تسخیر خویش در آورد.

نفی و رد خودباختگی و انفعال و تاکید نهادن به استقلال و استغنا در برابر غرب - که در کلام قانون و شادمان به چشم می‌خورد -، آل احمد را زیر تاثیر خود قرار می‌دهد. او از آن رو شخصیت،

منش و رفتار «آدم غرب زده» را با آوردن نمونه‌های بسیار ترسیم می‌کند، تا با نقد این الگوی منفی، به صفات تُنک مایگی، دنباله روی، سطحی‌نگری، خودمحوری، خودباختگی، سودجویی و درماندگی غرب زده، خط بطلان بکشد. شناخت، درک و باورخویشتن فردی، اجتماعی، فرهنگی، تاریخی و ملی ایرانیان، پیشنهاد آل احمد نیز هست. بی تردید، در پس پشتِ توصیف‌های عینی و شتابزده آل احمد، مفهوم استقلال، درد وطن و ذغدغه نسبت به سرنوشت وطن به چشم می‌خورد. آل احمد از سویی دلمشغول کج اندیشی‌ها و کج روی‌های غرب زدگان بی مایه و فرصت طلب است؛ از سوی دیگر، نگران سنت زدگان سطحی و واپس‌گرا.

شایگان نیز در اندیشه از دست رفتن هویت فرهنگی و ارزش‌های خویشتن تاریخی ما در برابر غرب است. او ما را از تسلیم شدن به ایدئولوژی‌های غربی نهی می‌کند و به کاوشی آگاهانه و نقادانه در فرهنگ و تمدن غرب فرامی‌خواند. دستاورد چنین نگاهی، نه انفعال و تسلیم شدن در برابر غرب است، و نه غرب را «مهد شیطان» و تکنولوژی را «بلای آسمانی» دانستن. همین نگرش انتقادی باید درباره تاریخ و میراث فرهنگی و تمدنی ایرانیان، هم در دوران باستان و هم در دوران اسلامی، به کار گرفته شود تا ارزیابی عقلانی، واقع بینی و بهره جستن از پشتوانه‌های فکری، فرهنگی و تمدنی ایران، مقهور احساسات، امواج افراطی‌گری و در یک کلام «تاریک اندیشی» جدید نشود.

دیدگاه‌های شریعتی درباره ایران و نسبت ایران با فرهنگ، تمدن و پیشرفت‌های فنی و صنعتی غرب، چنان که در ادامه خواهیم دید، یادآور اندیشه‌های فانون، شادمان، آل احمد و شایگان است و از درک و برداشتی همسو حکایت می‌کند. شریعتی نیز به بازیابی هویت ایرانیان، ناسیونالیسم، نحوه روبروشدن با فلسفه، فرهنگ و تمدن غرب، ضرورت نگرش نقادانه به ایران و غرب و هم چنین به استقلال ایران می‌اندیشد. بر این اساس، به ویژه تاملات و آراء فانون، شادمان و آل احمد به عنوان یک زمینه فکری، بر اندیشه‌های شریعتی تاثیر گذارده است. آنچه شریعتی را از اکثر روشنفکران زمانه خویش متمایز می‌کند، دلبستگی عمیق او به دین، به ویژه مذهب شیعه، و تلاش او در پالایش دین تاریخی و ارایه قرائتی از اسلام بر محور آموزه‌های آخرین پیامبر و دیگر شخصیت‌های صدر اسلام با هدف تدوین یک ایدئولوژی انقلابی و به کار گرفتن آن در راه مبارزه با استبداد، استثمار، استضعاف و استعمار است.

ب. زمینه‌های سیاسی - اجتماعی

دلمشغولی مداوم شریعتی نسبت به مسائل ایران و ایرانیان و تلاش فکری در راه ایجاد تغییر و اصلاح در جامعه ایران، پیشینه‌ای دراز دامن در تاریخ زندگی او از دوران دانش آموزی تا پایان عمر دارد. بی تردید، بر پایه شواهد گسترده در دفتر زندگی شخصی و فعالیت‌های اجتماعی - سیاسی و

همچنین آثار گوناگون فکری شریعتی، می توان دریافت که او در طول زندگی خود، دغدغه ایران و اسلام داشته است. او به صراحت «طرز فکر» خود را بر مدار «ملیت» و «مذهب»، آن گونه که به این دو می نگرد، تعریف می کند (میناچی، ۱۳۸۴: ۲۳۸).

شریعتی در سال ۱۳۲۹ هنگامی که ۱۷ سال داشت و هنوز دانش آموز بود، در «کانون نشر حقایق اسلامی» مشهد حضور یافت و به فعالیت پرداخت. این کانون زیر نظر پدر او محمد تقی شریعتی اداره می شد و مرکزی برای آموزش و پرورش نوجوانان با هدف آشنایی آنان با اصول عقاید اسلامی و ارزش های مذهبی بر محور قرآن و با رویکرد نواندیشانه بود (بروجردی، ۱۳۷۸: ۱۶۰). شریعتی در سال ۱۳۳۱ عضویت در «انجمن اسلامی دانش آموزان» را در مشهد تجربه کرد و سپس به «نهضت خدایپرستان سوسیالیست» پیوست که حزبی دربرگیرنده روشنفکران ملی و مسلمان با گرایش برابری خواهانه و جماعت گرایانه برپایه سوسیالیسم بود. پیوستن شریعتی به «جمعیت آزادی مردم ایران»، فضایی را برای جانب داری او از محمد مصدق و نهضت ملی ایران گشود. پس از کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ که به سقوط دولت ملی مصدق انجامید، کانون نشر حقایق اسلامی در مشهد به مرکزی برای حمایت از مصدق تبدیل شد. کانون از چهره های اصلی طرفداران مصدق و اعضای برجسته «نهضت مقاومت ملی»- که پس از کودتای ۲۸ مرداد با شرکت شماری از چهره های ملی ایران شکل گرفت- برای ایراد سخنرانی و گفت و شنود دعوت می کرد. شریعتی در میان این دانش آموزان، نقش سازمان دهی و هماهنگی را ایفا می کرد. سپس «حزب مردم ایران» از بستر این تکیاها سربرآورد. گفته شده است که شریعتی سمت نمایندگی حزب مردم ایران در شاخه مشهد نهضت مقاومت ملی را عهده دار بوده است. کوشش های شریعتی در جانب داری از اندیشه ها و شخصیت مصدق در مشهد، که با خطر کردن بسیار همراه بود، سرانجام او را در نهم اسفند ۱۳۳۲ گرفتار زندان مشهد کرد (رهنما، ۱۳۸۱: ۹۱-۸۱ و محمودی، ۱۳۹۴ الف: ۳۶۳-۳۶۲).

شریعتی در دوره دانشجویی در مشهد، هنگامی که ریاست «انجمن ادبی و هنری» را در سال ۱۳۳۶ به عهده داشت، با آرنولد توین بی، فیلسوف تاریخ سرشناس انگلیسی از نزدیک آشنا می شود که به مشهد دعوت شده بود. شریعتی در همین سال در زندان قزل قلعه تهران به بند می افتد. او در دفاعیات خود بر «ملی گرایی و پیروی از مصدق» تاکید می ورزد (رهنما، ۱۴۳).

شریعتی در هنگام ادامه تحصیل در پاریس، در سال ۱۳۳۷ با همکاری شمار اندکی از دوستان خود، اعلامیه ها و جزوه هایی با عنوان «جوانان نهضت مقاومت ملی در اروپا» منتشر و پخش می کرد. او در بهار سال ۱۳۳۹ با بعضی از دانشجویان و سران جبهه ملی دیدار کرد (همان، ۱۴۳). تاسیس «نهضت آزادی ایران» از سوی مهدی بازرگان، سید محمود طالقانی، و یدالله سحابی در ۲۷ اردیبهشت ۱۳۴۰، شریعتی را در تداوم بخشیدن به فعالیت سیاسی- که تا حدودی پس از کودتای ۲۸ مرداد به سردی گراییده بود- مصمم کرد. شریعتی با بازرگان روابطی گرم و صمیمانه داشت.

آنان از طریق مکاتبه بایکدیگر تبادل نظر می‌کردند. در پاریس، فعالیت‌های سیاسی شریعتی عبارت بودند از: شرکت در تکاپوهای سیاسی جبهه ملی دوم، همکاری با نشریات منتقد حکومت پهلوی، حضور در فعالیت‌های سیاسی «اتحادیه دانشجویان ایرانی در فرانسه»، و «کنفدراسیون دانشجویان ایرانی در اروپا و آمریکا». او در همگامی با آرمان‌های جبهه ملی، امیدوار به برپایی حکومتی قانونی برپایه حاکمیت مردم در ایران بود (همان، ۱۴۵). شریعتی پس از برگزاری نخستین کنگره جبهه ملی در اروپا-که در شهر «ویسبادن» آلمان برگزار شد، در سال ۱۳۴۱ عهده دار سردبیری نشریه «ایران آزاد»- ارگان رسمی جبهه ملی- شد. اوبیش از بیست مقاله در این نشریه پیرامون مسائل ایران، به ویژه در نقد «اصلاحات ارضی» حکومت پهلوی نوشت (همان، ۱۶۹-۱۶۴).

شریعتی در کنگره جبهه ملی در لوزان با انگیزه و تلاش‌های مثال زدنی شرکت جست. بیشتر بیانیه‌ها و قطعنامه‌ها را او می‌نوشت. هم او، پیام معروف کنگره خطاب به مصدق را نگاشت. در پایان این پیام اظهار امیدواری شده بود که: «دستان جوانی که امروز در دستان پیر و مصمم شما قرار گرفته، گواه این است که همبستگی ما مسیر تاریخ کشورمان را دگرگون خواهد ساخت». مصدق در پاسخ به پیام کنگره نوشت: «مضمون سوزناک این پیام، بنده را جداً تکان داد و برآشفته ساخت... تاثیر آن بر خواننده حاکی از سرزندگی نویسندگان است» (همان، ۱۷۰). شریعتی برای مصدق شخصیتی در تراز جهانی قائل بود و همواره مهاتماگاندی و جواهر لعل نهرو را «مصدق‌های هند» تلقی می‌کرد (همان، ۱۷۰).

شریعتی در بازگشت به میهن، در مشهد و تهران فعالیت‌های خود را پی گرفت. او در هفتم اسفند ۱۳۴۶ در نشست به مناسبت سالگرد برپایی «حزب مردم ایران» شرکت جست. او در این دوره، به نگاهی نو در کوشش‌های سیاسی با هدف اصلاح و تغییر دست یافته بود. به باور او: «تنها از طریق تلاش‌های پیگیر آموزشی می‌توان در مبارزه سیاسی به موفقیت رسید» (همان، ۳۰۴). بدین سان شریعتی از روند تدریجی برمدار ارتقاء سطح آگاهی مردم جانب‌داری می‌کرد و راه برون رفت ایران از استبداد مزمن و نیل به توسعه و پیشرفت را در «اندیشیدن» مردم و رسالت خویش را در «برانگیختن پرسش و شبهه در ذهن دانشجویان» می‌دانست (همان، ۳۰۴).

پاسخ‌های شریعتی در زندان مشهد به پرسش‌های سرتیپ بهرامی رئیس ساواک این شهر، دغدغه‌های ملی او را پیرامون استقلال و پیشرفت کشور و پالایش باورهای مذهبی مردم از خرافات مذهبی آشکار می‌سازد. شریعتی به بهرامی گفته بود: «استقلال و پیشرفت ایران و زدودن عقاید مردم از خرافات مذهبی که عامل انحطاط این جامعه و نیز بزرگ‌ترین علت انحراف مذهبی مردم به شمار می‌آید، ایمان مرا از آغاز تاکنون تشکیل می‌داده است» (میناچی، ۲۳۶).

شریعتی در ادامه این پرسش و پاسخ با اشاره به این که از جنگ جهانی دوم، ایران نیز از بحران عمومی جهانی کمونیسم برکنار نبود می افزاید: «تنها سدهایی که در آن ایام دربرابر آن مانعی ایجاد می کرد، نه نیروی خارجی بودند و نه دولت‌های داخلی، بلکه ایمان و عقیده مردم بود و همین ایمان بود که در آن سال‌ها که نه پول بود و نه سلاح و نه قدرت و نه رهبری متمرکز نیرومند، توانست از مقدساتی که در معرض نابودی قطعی قرار گرفته بود، دفاع کند و این نیروی درونی انسانی، یکی نیروی ملیت بود و دیگری نیروی مذهب» (همان، ۲۳۷). به این ترتیب، شریعتی دو رکن ملیت (ناسیونالیسم) و مذهب را بن مایه‌های اصلی پایداری ایرانیان و حفظ یکپارچگی جغرافیایی و همبستگی ملی ایران می داند. شریعتی می افزاید که با گذر زمان، وضعیت روزهای پس از جنگ جهانی دوم تغییر کرده است، اما آنچه در او ثابت مانده و با شرایط اجتماعی ایران سازگاری دارد، مبتنی است بر «ریشه‌ها و پایه‌های فرهنگی اصیل خود ما» که در «ملیت» و «مذهب» صورت‌بندی می‌شود؛ البته با نگاهی که او به این دو مفهوم دارد که در ادامه مورد بحث قرار خواهد گرفت.

شریعتی در ایران به دنبال چه بود و چه هدف‌هایی را پیگیری می کرد؟ او در مقام روشنفکری دین دار و ناسیونالیست، در گفت و گو با سرتیپ بهرامی، از دل‌بستگی عمیق خویش نسبت به ایران و ایرانیان و تلاش خستگی ناپذیر در راه آزادی، استقلال، برخورداری از فرهنگ و حقوق خود، و ارتقاء تمدن، فرهنگ و ثروت عمومی، از رهگذر آگاهی بخشی به مردم و ایجاد تغییرات سخن گفته است: «شعارها و خواست‌های قلبی و فکری ما چه بود؟ استقلال سیاسی ایران از قیود اقتصادی و سیاسی خارجی، تکان و تحول اجتماعی، تغییر در روابط زشت و پوسیده و ظالمانه اجتماعی، و کوشش برای بیداری و آشنایی همه قشرها و طبقات اجتماع به حقوق خویش و برخورداری عامه از فرهنگ و سواد و حقوق اجتماعی، و بالا رفتن درجه تمدن و صنعت و فرهنگ و ثروت عمومی جامعه و مبارزه با افکار خرافی و سنت‌های اجتماعی که جامعه ما را به رکود و انحطاط دچار کرده است» (همان، ۲۳۹).

بازخوانی تحولات گفتمان شریعتی در سپهر اجتماعی- سیاسی ایران، به ترسیم دقیق تری از زمینه سیاسی- اجتماعی او کمک می‌کند. به اجمال می توان نوشت که گفتمان «بازگشت به خویش» شریعتی در دهه ۱۳۵۰- که از سویی پالایش دریافت‌های نظری از اسلام و تشیع و از سوی دیگر، بازسازی ساختارهای اجتماعی مذهبی را وجهه همت خویش قرار داده بود- امواج طوفانی خویش را در سراسرایران به حرکت درآورد. شریعتی در گفتارها و نوشتارهای گوناگون خود، استبداد، استثمار، استعمار و استعمار را با ملاک‌های برگرفته از آموزه‌های اسلام و تشیع و سنت نبوی، علوی و حسینی به چالش می‌کشید و مورد حمله قرار می داد. او روشنفکران غیر مذهبی را

ملامت می‌کرد که چرا مابعدالطبیعه^۱ را وانهاده‌اند و آموزه‌های بیگانه همانند مارکسیسم و لیبرالیسم را سرمشق خود قرار داده‌اند، و جابخوش کرده در برج عاج روشنفکری، توده‌های مردم را از یاد برده‌اند (بروجردی، ۱۷۴). او روحانیان را به علت مقاومت در برابر نقد دین تاریخی (دینی که به باور او، آرایش و پیرایش گشته و ساز و برگ‌هایی به آن بسته شده)، ایستادگی در برابر پالایش و بازسازی دینی، محافظه‌کاری، سیاست‌گریزی، و بی‌اعتنایی نسبت به دستاوردهای علمی و فنی و ضرورت‌های زندگی در جهان مدرن، مورد انتقاد قرار می‌داد. او در گفتمان خود، به آزادی و اختیار انسان، عدالت اجتماعی، سیاسی و اقتصادی، برابری، تعهد و مسئولیت اجتماعی، احیای ارزش‌های اسلامی، درآمیختن دانش‌های دینی با مفهومی‌های جدید، و مکتب اسلام به مثابه یک ایدئولوژی پای می‌فشارد. حمید عنایت، بازتاب اسلام ایدئولوژیک و عدالت طلبانه شریعتی را در ایران این‌گونه تقریر کرده است: «آمیزه نیرومند شریعتی از آرمان‌ها و عدالت اجتماعی دیالکتیکی و اسلامی، بیشتر از هر نوع دیگری از آموزش دینی موفق بوده است که اسلام را در ایران معاصر، تنها ایدئولوژی مبارزه برای انبوه عظیمی از جوانان مبارز بگرداند، که در غیر این صورت، جذب آموزه‌های دنیوی و دست چپی می‌شدند» (عنایت، ۱۳۷۲: ۲۷۴).

گفتمان چالش برانگیز شریعتی که افزون بر ساختار شالوده شکن و انتقادی، با زبانی خطابی، پویا، صریح و تند، و با بیانی برانگیزنده، تاثیرگذار و پرسوز و گداز می‌شد، واکنش اعتراض آمیز شمار کثیری از فقیهان و روحانیان را برانگیخت (میناچی، ۲۸۹-۲۵۵، محمودی، ۳۶۴-۳۶۱، و شاکری: ۲۴ و ۱۰۸-۱۰۶). آنان در خطابه‌ها و رتبه‌های پرشمار، شریعتی را آماج حملات سهمگین خویش قرار دادند، چرا که خود را نگاهبان حقایق معنویت شیعه در برابر «تهدیدات اشتراکی‌گری» (عنایت، ۲۷۳) و جلوگیری از انحراف اسلام و تشیع از خط مستقیم آن می‌دانستند.

فشارهای حکومت پهلوی به شریعتی به ویژه دستگاه امنیتی آن (ساواک)، بازداشت‌ها و زندان‌های پی در پی، تهدیدها، فشارها و محدودیت‌ها، از سویی فعالیت‌های فکری و اجتماعی شریعتی را محدود می‌کرد؛ اما از سوی دیگر، به گستره آوازه‌اندیشه‌ها و انتشار ابعاد گفتمان ایدئولوژیک و انقلابی او در سراسر ایران می‌افزود. حکومت پهلوی به درستی دریافته بود که انتشار اندیشه‌های شریعتی به ویژه در میان انبوه جوانان مشتاق و خواهان تغییرات بنیادین در سطح کشور، تهدیدی جدی در برابر ثبات و اقتدار آن است. با برآمدن انقلاب اسلامی ۱۳۵۷، صحت این دریافت آشکار شد، زیرا گفتمان شریعتی در ایجاد انگیزش و بالا گرفتن امواج انقلاب ایران نقش اساسی داشت. براین اساس، گفتمان شریعتی در یک زمان واحد، به دلایل گوناگون، در سه جبهه در رویارویی و چالش بود: حکومت پهلوی، روشنفکران غیر مذهبی و کثیری از روحانیان سنتی. این

1. Metaphysics

گفتمان در دهه‌های پس از انقلاب به حیات خود ادامه داد و به ویژه از سوی روشنفکران دینی و غیر دینی مورد بازاندیشی و نقد و بررسی قرار گرفت.

آنچه تا این جا به رشته تحریر درآمد، ترسیم سه «زمینه» با هدف فراهم آوردن امکان فهم، تبیین و نقد دیدگاه‌های شریعتی درباره ناسیونالیسم و اسلام است. صورت بندی فشرده این سه زمینه بدین قرار است:

الف. زمینه اندیشه‌های شریعتی درباره ناسیونالیسم و اسلام، بطور عمده یورش عرب‌ها به ایران، شامل یورش به ایران زمین و هم چنین فرهنگ و تمدن ایرانی را دربرمی‌گیرد. تفکیک دو مقوله اسلام و عرب‌ها از سوی ایرانیان، که اولی را می‌پذیرند و با آن همدلی می‌کنند و در برابر دومی برپایه استقلال به چالش برمی‌خیزند، هم چنین وانهادن انگاره «تفضیل» (برتری نژادی) و پذیرش «تسویه» (برابری نژادی) بر روی هم در ذهنیت شریعتی به رهیافتی می‌انجامد که برآیند آن، ناسیونالیسم عاری از نژادپرستی، تبعیض و نابرابری است. از سوی دیگر، تکثرگرایی قومی پیامبر اسلام که شریعتی در تاریخ صدر اسلام نمونه‌های برجسته آن را پی می‌گیرد، و همین طور بردباری ایرانیان در برابر نابردباری عرب‌ها، به نگرشی شمول‌گرایانه و دریافتی واقع بینانه از ژرفای فرهنگ و مدنیت ایرانی می‌انجامد.

ب. تاثیرپذیری شریعتی از اندیشه‌های روشنفکران هم عصر خویش، زمینه‌ای دیگر در شکل‌گیری نگرش وی به ناسیونالیسم، استقلال فکری و سیاسی ایرانیان، بازگشت به خویش، و نحوه مواجهه با فرهنگ و تمدن غرب، به گونه ای است که از دستاوردهای مثبت غرب برپایه اقتباس آگاهانه سودجوییم و از آثار منفی آن درمان بمانیم. نقد روشنفکران هم عصر شریعتی بر ناسیونالیسم افراطی و باستان گرایی همسو با نادیده گرفتن میراث فرهنگی و تمدنی ایران پس از اسلام، بر دیدگاه شریعتی نسبت به غرب و ایران تاثیر گذاشته است.

ج. زمینه‌های سیاسی- اجتماعی زندگی شریعتی در ابعاد فردی و اجتماعی، در شکل‌گیری نگرش او به ناسیونالیسم و اسلام تاثیرات بنیادین نهاده است؛ زیرا او از سویی در طول زندگی خود، تکاپویی نفس گیر در بستر تحولات اجتماعی و سیاسی ایران داشته است؛ از سوی دیگر، در چارچوب فعالیت‌های حزبی و تشکیلاتی، با ایده‌ها، آموزه‌ها و تجربه‌های ملی و دینی آشنا شده و این همه در تکوین شخصیت ملی- مذهبی او نقش اساسی داشته است. افزون بر این‌ها، اضلاع گفتمان «بازگشت به خویش» شریعتی که بحث‌ها و چالش‌های بسیار برانگیخت، چنان که در ادامه خواهد آمد، موضوع ناسیونالیسم و دین را نیز دربرمی‌گیرد.

اکنون با تمرکز بر سه «زمینه» ترسیم شده، می‌توانیم دیدگاه‌های شریعتی درباره ناسیونالیسم، نظریه «بازگشت به خویش» به عنوان گذرگاه شریعتی به بحث ناسیونالیسم و اسلام، مفهوم دین و در نهایت، رابطه ناسیونالیسم و اسلام را به مثابه «متن»، شرح، تبیین، نقد و ارزیابی کنیم.

دوم. مفهوم ناسیونالیسم (ملیت)

(۱) معنی و مفهوم ناسیونالیسم

پیش از پرداختن به دیدگاه شریعتی درباره مفهوم ناسیونالیسم (ملیت)، لازم است درباره مفهوم ملت، ویژگی‌های شکل دهنده ملت و مفهوم ملیت یا ناسیونالیسم توضیحاتی داده شود. ملت که معادل لاتین آن *natio* است (عالم، ۱۳۸۰: ۱۵۲). در سده اخیر با برآمدن جنبش مشروطه‌خواهی مردم ایران، در کشور ما رایج گشته و متداول شده است. چنان‌که پیش از این گذشت، این مفهوم قبل از مشروطه، برپایه متن‌های مقدس همانند قرآن، به معنی دین بود اما با گسترش جهت‌گیری میهن دوستی در جنبش مشروطه‌خواهی، در ادبیات فکری مردم ایران پذیرفته شد و به گونه‌ای فراگیر در آثار منظوم و منثور به کار رفت (احمدی، ۱۳۸۸: ۱۳۲).

ویژگی‌های شکل دهنده ملت عبارت‌اند از: سرزمین، نیای مشترک، تاریخ و سرنوشت مشترک، زبان مشترک، فرهنگ مشترک (دولت) (همان، ۸۶-۸۱). این ویژگی‌ها بر روی هم، مفهوم ملت را می‌سازد، اما آشکار است که اشتراک‌های یاد شده در یک ملت در همه موارد از برابری کیفی و کمی برخوردار نیست و تفاوت‌ها در آن‌ها فراوان است. به عنوان نمونه، اشتراک سرزمینی، همه اقوام، نژادها و زبان‌ها را دربر می‌گیرد، اما اشتراک در دین، زبان و فرهنگ، به این معنی نیست که تمامی افراد ملت از یک دین پیروی می‌کنند و یا دارای یک زبان و فرهنگ یگانه هستند. اشتراک‌های یادشده بایستی بر مدار کثرت‌گرایی، درک و پذیرفته شود.

ناسیونالیسم یا ملیت به مفهوم بسیج احساسات و عواطف ملی در راه میهن و نیل به هدف‌های تعیین شده سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی در گستره ملی است. ناسیونالیسم با میهن دوستی تفاوت دارد: «ناسیونالیسم در واقع فداکاری در راه وطن را به اصول و برنامه‌ها تبدیل می‌کند. بدین ترتیب، ملت‌گرایی از وطن پرستی صرف که فداکاری در راه کشور یا ملت، آن هم بدون داشتن برنامه عمل سیاسی است، متفاوت می‌باشد» (همان، ۸۶).

پیشینه راه و رسم ناسیونالیستی به معنی بروز احساسات و عواطف ایرانیان نسبت به کشور و فرهنگ خود، در تاریخ ایران، دیرپا است و به پیش از دوران مدرن بازمی‌گردد؛ به گونه‌ای که بعضی از ناسیونالیست‌های ایرانی، شاهنامه فردوسی را سرآغاز خودآگاهی ملی ایرانیان می‌دانند. اما اسم و مفهوم

ناسیونالیسم در ایران، چنان که می‌دانیم، به طور عمده در سده اخیر مطرح شده و موضوع پژوهش‌های علمی قرار گرفته و در مرام‌نامه بعضی احزاب و گروه‌ها به کار برده شده است (همان، ۱۴۴). شماری از اندیشه‌وران ایرانی، پیدایش و برآمدن اندیشه و جنبش ناسیونالیستی را واکنشی ملی با درونمایه احساسی و عاطفی و بسیج همگانی در برابر تجاوزهای کشورهای سلطه جو و توسعه طلب می‌دانند. شریعتی یکی از برجسته ترین این اشخاص است. حمید عنایت ناسیونالیسم را با دو رویکر و برای تحقق بخشیدن به دو هدف متفاوت در کانون توجه خود قرار می‌دهد. او می‌نویسد: «در تاریخ اندیشه سیاسی، اصطلاح ناسیونالیسم گاه به جنبشی اطلاق می‌گردد که از استقلال و آزادی ملی در برابر متجاوز بیگانه حمایت می‌کند، گاه به باوری روشنفکرانه- به تافتة جدا بافته بودن یک ملت- یا در صورت افراطی به برتری ملتی بر سایر ملل» (عنایت، ۱۹۸).

۲) ناسیونالیسم از نگاه شریعتی

شریعتی در *بازشناسی هویت ایرانی-اسلامی*، ملیت را «احساس» معرفی می‌کند و شرط وجود ملیت را در احساس کردن می‌داند. به باور او: «من وقتی کسی را هم وطن خود می‌دانم که احساس هم وطنی در من و او زنده باشد، و به میزانی که قوی‌تر می‌شود، این پیوند هم وطنی بیشتر می‌شود» (شریعتی، ۱۳۹۲: ۸۰). احساس هم وطنی، گونه‌ای خودآگاهی در شخص پدید می‌آورد که شریعتی آن را «خودآگاهی ملی» می‌خواند. این خودآگاهی ملی زاینده ملیت یا ناسیونالیسم است. در نگاه شریعتی، خودآگاهی ملی، «روابط اقتصادی، سیاسی و شکل ظاهری اجتماعی» را پدید نمی‌آورد، بلکه موجب ملیت است و هرچه خودآگاهی ملی قوی‌تر، ملیت رشد یافته‌تر (همان، ۸۰).

این ملیت در اندیشه شریعتی، احساسی است در افراد مشترک در برابر دشمن. هنگامی که کشور با خطر تجاوز روبه‌رو می‌شود، احساس همگانی در مردم عینیت می‌یابد که همان ملیت است (همان، ۶۰). شریعتی، گرانیگاه برآمدن ملیت یا ناسیونالیسم را یکی در مواجهه با دشمن خارجی؛ دو دیگر در به دست آوردن استقلال؛ و سوم، در تکاپو به سوی پیشرفت و اثبات شخصیت خود می‌داند. او در روشنگری دیدگاه خود می‌گوید: «هنگامی که ملیت مطرح می‌شود، تنازع طبقاتی خاموش می‌گردد، جای خود را به تعاون طبقاتی می‌بخشد و آن موقعی است که یک ملت، موجودیت خود را در برابر دشمن خارجی در خطر می‌یابد و یا در تلاش استقلال خویش و یا دست اندرکار حرکتی به سوی پیشرفت یا اثبات شخصیت خویش است» (همان، ۲۰۵).

شریعتی ملیت را در تحلیل جامعه شناختی خود، نه فقط با ارتجاع و نژاد پرستی مترادف نمی‌داند، بلکه آن را یک «واقعیت انسانی» و «حقیقت اجتماعی» در میان انسان‌ها به شمار می‌آورد. ملیت یا ناسیونالیسم در نگرش علمی و مترقی آن، نه فقط عامل «برتری جویی‌های قومی» و «تنازع‌های ملی» نیست، بلکه عامل «تفاهم و تعارف میان ملت‌ها» است (همان، ۹۹). به باور

شریعتی، ناسیونالیسم مانعی در برابر «انسانیت» نیست، بلکه «راهی است که تحقق راستینانسانیت (اومانیسیم) در روی زمین- نه روی کاغذ- از آن عبور می‌کند» (همان، ۹۹).

در ارزیابی شریعتی از ملیت یا ناسیونالیسم، دو چهره مشاهده می‌شود. نخست حرکتی پیشرو و مترقی که در واپسین سال‌های سده‌های میانه «موجب استقلال ملی، شخصیت فرهنگی و تاریخی، و اصالت معنوی و سیاسی و اقتصادی اقوام مختلف شد.» دوم، در اوایل سده بیستم میلادی که ناسیونالیسم در جامعه‌های مسلمان راه گشود و فرجام تلخ آن، فروپاشاندن امپراطوری عثمانی، تجزیه و قطعه قطعه کردن آن و بردن آن «زیر چنگ و دندان استعمار اروپایی» (شریعتی، ۱۳۶۱ الف: ۸۴-۲۸۳) بود. شریعتی با رویکرد نخست همدلی می‌کند، اما سیاست دوم را برمدار استقلال و یک‌پارچگی قلمرو عثمانی نمی‌پذیرد. البته او در این مقام، در پی واکاوی دلایل و علل فروپاشی امپراطوری عثمانی نیست. او به درستی می‌نگرد که ناسیونالیسم در این دوره تاریخی، بالمآل اروپائیان را «قاتق نان» شد، اما مسلمانان را «بلای جان».

شریعتی پس از مقایسه «ناسیونالیسم نژادی عرب» با «ناسیونالیسم ما ایرانیان»، اختلافی بنیادین میان این دو مشاهده می‌کند. در نگاه شریعتی: «ناسیونالیسم در تاریخ ما هرگز با روح تفرقه و تضاد بشری و تحقیر و نفی ملت‌های دیگر همراه نبوده است بلکه درست به عکس، چهره انسانی داشته است و در اندیشه اثبات وجود خود بوده است؛ نه تنها به [فکر] نفی و تحقیر و مقابله با دیگران نبوده که کوشیده است تا به جای آن که مشت خویش را بر فرق انسان‌های دیگر فرود آورد، دست خویش را به سویشان پیش برد» (شریعتی، ۱۳۹۲: ۱۲۷-۱۲۶). بدین سان، شریعتی از ناسیونالیسم انسانی ایرانیان به شدت دفاع می‌کند و در آن استقلال طلبی و اتکاء به خویش می‌بیند، نه تفرقه‌گرایی و تحقیر و نفی ملت‌های دیگر، و دست‌های دوستی می‌یابد، نه مشت‌های گره کرده بر فرق دیگر انسان‌ها. برداشت من این است که شریعتی در این ارزیابی مثبت از ناسیونالیسم انسانی ایرانیان، رفتار عرب‌ها در یورش به سرزمین ایران در واپسین سال‌های دوران ساسانیان را در نظر داشته است. او دریافته بود که مردم ایران در دین اسلام، کرامت انسانی، عدالت خواهی، اخلاق و انصاف دیدند و آن را پذیرا شدند، اما آنچه از عرب‌ها به آنان رسید، سیاست‌های خشن و سرکوبگرانه امویان و عباسیان بود (شریعتی، ۱۳۶۱: ۱۸۵). در برابر، ایرانیان به عربان دانش، حکمت، اخلاق، آئین ملک‌داری و ساماندهی دیوانی آموختند، تا آن‌جا که خلیفه عباسی اعتراف کرد: «این ایرانیان هزار سال بر جهان حکومت کردند و هرگز به کسی محتاج نشدند، و ما که اکنون بر آنان حکومت یافته‌ایم، در اداره کارها به آنان این چنین محتاج شده‌ایم» (شریعتی، ۱۳۹۲: ۱۸۹-۱۸۸).

یکی از اندیشه‌ورانی که هم زمان با شریعتی درباره ملیت و آثار و نتایج آن تامل کرده و حاصل پژوهش‌های خود را در منظر اهل نظر نهاده، مرتضی مطهری است. آنچه مطهری در خدمات

متقابل اسلام و ایران پیرامون ناسیونالیسم آورده، شباهت‌های بسیاری با دیدگاه‌های شریعتی دارد. به نظر مطهری، «فکر ملیت پرستی و نژاد پرستی» در پی ایجاد تقابل میان ملت‌های گوناگون است و از سوی استعمار اعمال می‌شود تا بر پایه اصل «تفرقه بینداز و حکومت کن»، «اقوام و ملت‌های اسلامی را متوجه قومیت و ملیت و نژادشان بکنند و آن‌ها را سرگرم افتخارات موهوم نمایند» (مطهری، ۱۳۷۶: ۵۵). در این فقره، مطهری از ملیت یا ناسیونالیسم با عنوان «ملیت پرستی» نام می‌برد و «نژاد پرستی» را نیز به دنبال آن می‌آورد؛ گویی این دو با یکدیگر مترادف‌اند. با تاکید می‌توان گفت که ناسیونالیسم به معنی دقیق کلمه، نه آئین پرستش است و نه در شمار اندیشه‌های مبتنی بر نژاد پرستی. ناسیونالیسم - چنان که گذشت - خودآگاهی ملی برآمده از احساس و عواطف مشترک و در پی ایستادگی در برابر دشمن خارجی، به دست آوردن استقلال و مبین شخصیت جمعی و متمایز یک ملت در کنار ملت‌های دیگر است.

مطهری در آثار خود منکر جنبه‌های مثبت و مفید «فکر ملیت و تهییج احساسات ملی» در جهت استقلال شماری از ملت‌ها نمی‌شود، اما بر این نظر است که این اندیشه‌ها برای کشورهای اسلامی، «بیش از آن که آثار خوبی به بار آورد، سبب تفرقه و جدایی شده است» (همان، ۵۵). صرف نظر از پاره‌ای شباهت‌ها میان مطهری و شریعتی، در مورد ناسیونالیسم و پی‌آمدهای آن، همانند استفاده ابزاری از ناسیونالیسم در پیش برد استعمار غربیان، مطهری در مقایسه با شریعتی، در مجموع لحنی انتقادی و منفی نسبت به ناسیونالیسم دارد. در فقره زیر، مطهری به شدت ناسیونالیسم را تخطئه و رد می‌کند: «ملیت از خانواده «خودخواهی» است که از حدود فرد و قبیله تجاوز کرده، شامل افراد یک ملت شده است و خواه و ناخواه عوارض اخلاقی خودخواهی [مانند] تعصب، عُجب، ندیدن عیب خود (البته عیب‌های ملی در مقیاس ملت)، بزرگتر دیدن خوبی‌های خود، تفاخر و امثال این‌ها را همراه دارد» (همان، ۶۳).

موضوع مهم و درس آموزی که در تاملات شریعتی پیرامون ناسیونالیسم به چشم می‌خورد، ارتباط میان ناسیونالیسم (ملیت) و اومانیسم (اصالت انسان) است. شریعتی ناسیونالیسم را پیش درآمد نیل به اومانیسم یا انسان‌گرایی می‌داند. به باور او، تا ملتی به شخصیت ملی دست نیابد نمی‌تواند خود را در جایگاه انسان‌گرایی قرار دهد. شریعتی می‌گوید: «اگر الان که شخصیت قوینداریم، الان که فاقد فرهنگ و احساس مذهبی و فاقد شناخت خویشیم، و آدم‌های خالی از خودمان هستیم، به اصالت انسان، به اومانیسم معتقد شویم، ما خودمان را به دست خودمان اسیر و ذلیل و بازیچه طبقه‌ای و منطقه‌ای و ملت‌هایی کرده ایم که همه چیز دارند» (شریعتی، ۱۳۶۰: ۷۲). بنابراین، تا افراد ملت و کشور (جهان‌سومی) در بستر فرهنگ، دین و تشخص قومی و ملی به خودشناسی، خودآگاهی و خودباوری نرسیده‌اند، آمادگی لازم برای هم‌اندیشی و هم‌کنشی با ملت‌های توسعه یافته را ندارند. پس خردمندانه نیست که این افراد به علت رشد نایافتگی و ناتوانی،

خود را بازپچه و اسیر دست‌ملتهای دیگر کنند. رهنمود شریعتی آن است که تا افراد ملتی با بهره‌گیری از سنت‌های پویا و فرهنگ غنی و ارجمند خود به مرتبه رشد یافتگی نرسیده‌اند و شخصیت ملی آنان تعیین و قوام نیافته است، نمی‌توانند در پرتو انسان‌گرایی، در وضعیت تخاطب و تعامل برابر با دیگر ملتها قرار گیرند (همان، ۷۲-۷۱).

آنچه شریعتی درباره دو بعد از شخصیت افراد ملت، یعنی بعد ملی و بعد جهانی گفته است، برآمده از اندیشه‌های فیلسوفان دوره روشنگری^۱ به ویژه ایمانوئل کانت است (کانت، ۱۹۹۱: ۹۸ و ۱۰۷-۱۰۸). این دو بعد، در روزگار ما در چارچوب دو مفهوم شهروند ملی و شهروند جهانی تعریف می‌شود. برای رسیدن به جایگاه شهروندی در یک کشور، آموزش، پرورش، به دست آوردن مهارت‌ها، تسلط به زبان خارجی، آشنایی لازم با فرهنگ، دین، اخلاق، طبقات اجتماعی و نظام حکومتی هر کشور، شناخت و باور به آرمان‌های جهان شمول بشری و توانایی در گفت و گو و تعامل ضرورت دارد. این ویژگی‌های مشترک، بن‌مایه اصلی وفاق، همبستگی و همکاری ملی است. هنگامی که اتباع یک کشور به مقام شهروندی رسیدند، می‌توانند با همتایان و همترازان خود به عنوان شهروندان جهان ارتباط برقرار کنند و به هم اندیشی، هم‌کنشی و همکاری در دو سطح منطقه‌ای و جهانی دست یابند (کانت، C و B، ۱۹۹۱: ۴۹ و ۱۸۸؛ محمودی، ۱۳۸۶: ۴۱۴-۴۰۹).

۳) «بازگشت به خویش»: نقب شریعتی به ناسیونالیسم - دین

بازگشت به خویش نقطه عزیمت شریعتی به سوی بحث درباره ناسیونالیسم و رابطه آن با دین است. به باور او، تاریخ هر کشور دارای جنبه‌های مثبت و منفی است و برای این که ملتی «خود را بشناسد»، «خود را بازسازی کند» و به عبارت دیگر «ماهیت خویش را کشف نماید»، شناخت علمی و تحلیلی علت‌های منفی، کاری فوری و ضروری است. شریعتی عوامل بیگانگی با خویش را یک به یک برمی‌شمارد که از میان آن‌ها مطرح کردن نادرست اسلام در برابر ملیت، استعمار فرهنگی غرب، ایدئولوژی‌های جدید و ناسیونالیسم غربی از اهمیت بیشتری برخوردار است. شریعتی در بازگشت به خویش در معنی «خویش‌تن» می‌نویسد: «خویش‌تن عبارت است از تاریخ و فرهنگ و سنت و زبان و ادبیات و محتوای وجودی ملت وی [روشنفکر] یعنی ملیت وی است و ناچار خلاء وجودی خود را با محتوای فرهنگی دیگری پر می‌کند [و] انسانی بیگانه با خویش می‌شود...» (شریعتی، ۱۳۹۲: ۲۳۸). این از خودبیگانگی - به عنوان مفهومی کلیدی در نظریه بازگشت به خویش - از نگاه شریعتی «بررسی حلول یک وجود بیگانه در انسان است به گونه‌ای که انسان در این حالت، بیگانه‌ای را به جای «خود» احساس کرده و در نتیجه خود را گم می‌کند و به نوعی «مسخ ماهوی» در او پدید می‌آید»

(همان، ۱۰۳). الیناسیون را انواعی است؛ از الیناسیون در برابر ماشین، وسیله اشتغال به کار، و در کلام (ادبیات) گرفته، تا الیناسیون به وسیله عشق، زهد، و هم چنین انواع صوفیانه، وجودی و فکری آن (همان، ۱۰۶-۱۰۴). الیناسیون انسان را به مثابه یک شئی به دامن «طبیعت کور و بی‌اراده و ناخودآگاه» می‌افکند. در نتیجه، از رهگذر جبر مادی تاریخ و فلسفه ماتریالیسم، «اراده» و «ارزش» انسان را نفی می‌کند و به انکار انسان به عنوان یک «جوهر مستقل» و یک «فطرت قدسی» می‌پردازد. چنین انسانی نمی‌تواند در میان علیت‌های مادی، به‌طور مستقل جایی داشته باشد. او تجسم انسانی «الینه» شده یا «با خویشتن انسانی خود بیگانه» است (همان، ۲۳۹).

به باور شریعتی، «یونانی زدگی» و «عرب زدگی» در دورشدن ایرانیان از خویش، نقش اساسی داشته است (همان، ۱۸۲-۱۷۳). در برابر، بازگشت به خویش، در نهضت شعوبیه، برآمدن ایرانیان در رهبری سیاسی، قیام‌های نظامی، نهضت ادبی، رستاخیز فلسفی و علمی چهره خود را آشکار کرده است (همان، ۲۲۹-۱۸۲). اما در مغرب زمین، هنگامی که مذهب به عنوان «روح حاکم» کنار نهاده شد و ایدئولوژی‌ها با «ادعای جاننشینی مذهب و نجات کامل بشریت از همه رنج‌ها و گمراهی‌ها» میدان دار شدند، دیری نپایید که این ادعاها آرام آرام رنگ باخت. بدین سان، بشارت تحقق «بهشت موعود» بورژوازی غربی از سوی، و وعده رستگاری انسان ستم دیده زیر سایه کمونیسم و دیکتاتوری طبقاتی از سوی دیگر، به سراب مبدل شد؛ چراکه اولی زاده استعمار ملت‌ها بود و دومی ستاننده قدرت از انسان‌ها و متمرکز کردن آن در دستان خشونت ورز و خون ریز دیکتاتوری‌های مخوف. شریعتی سپس نتیجه می‌گیرد که: «در پس این سرخوردگی بود که اندیشه‌های آزاد، گرایش به مذهب و ملت را پدید آورد» (همان، ۱۱۵-۱۱۳). از این رو، در ارزیابی تاریخی شریعتی، گرایش به دین و ناسیونالیسم در گستره اندیشه‌های آزاد پدید می‌آید که پیش زمینه آن، تجربه‌های تاریخی دوران جدید در دو اردوگاه سرمایه‌داری و کمونیسم است. اما ناسیونالیسم ما ایرانیان غیر از ناسیونالیسم غربیان است. شریعتی توضیح می‌دهد که ناسیون^۱ از ریشه «زادن و متولد شدن» است که برگرفته از ویژگی‌های ژنتیکی، خونی و نژادی است. اما در فارسی، ما به ازای ناسیونالیسم و ناسیون اروپایی، «ملت و ملیت» است که «در لغت اساساً به مجموعه‌ای از افراد انسانی یا یک گروه بشری اطلاق می‌شود که دارای فرهنگ و ایمان و راه و هدف مشترک هستند و می‌بینیم که ما برخلاف غربی‌ها، به جای «خون»، فرهنگ را ملاک گرفته ایم و به جای «زاییدن»، «احساس کردن» و «اندیشیدن» را» (همان، ۱۰۰).

بازگشت به خویش از دیدگاه شریعتی، بازگشت به ملیت و مذهب است، با به درآمدن از الیناسیون یا از خودبیگانگی. شریعتی در آثار خود درباره ایران، به ویژه در بازگشت به خویش، مفهوم‌های ناسیونالیسم، دین (مذهب) و نسبت میان این دو را تحلیل و ارزیابی می‌کند.

سوم. مفهوم دین (اسلام)

شریعتی مراد خویش را از دین یا به قول او «مذهب»، این گونه بیان می‌کند: «مذهب چیست؟ به نظر من، بهترین تعریف از مذهب این است که مذهب یک «ایدئولوژی» است (همان، ۱۵۵). شریعتی می‌افزاید که ایمان، انسان را بر اساس «ارزش‌ها، دلایل، نشانه‌ها و هدف‌ها» به «انتخاب ارادی» وا می‌دارد که بر روی هم «مکتب» را پدید می‌آورد. ملاک‌های یاد شده «عقاید» نامیده می‌شوند که همان است که امروز «ایدئولوژی» نام گرفته است (همان، ۱۵۵). او سپس ایدئولوژی مذهبی را از ایدئولوژی‌های غیر مذهبی تفکیک می‌کند. ایدئولوژی‌های غیر مذهبی از «عقل فلسفی یا علمی انسان» نشأت می‌گیرد. در برابر، ایدئولوژی مذهبی، «دنباله طبیعی و تکامل یافته غریزه است که به خودآگاهی رسیده و بنابراین، شکل ارادی یافته و انتخاب می‌شود» (همان، ۱۵۵).

نگاه ایدئولوژیک به دین یا دین ایدئولوژیک، در زمان حیات شریعتی و پس از آن تا روزگار ما، چالش‌ها و بحث‌های فراوان برانگیخته و مخالفان و موافقان، پیرامون آن بسیار گفته و نوشته‌اند. داریوش آشوری درباره چیستی ایدئولوژی بر این نظر است که ایدئولوژی به عنوان دستگاهی از «ایده‌ها» به عمل بشری جهت و معنا می‌دهد و یا در حالت آرمانی، آهنگ چنین کاری را دارد (آشوری، ۱۳۷۷: ۲۱۳). به باور او، ایده در این جا همان معنایی را دارد که افلاطون از آن مراد می‌کرد: «یعنی آن صورت کلی و ثابت و ازلی چیزها که نظام مراتبی میان شان برقرار است و در رأس‌شان هستی مطلق قرار دارد که همان «خیر محض» است» (همان، ۲۱۳). بر این اساس، «ایدئولوژی به مثابه دستگاهی از ارزش‌ها است که می‌خواهد خود را در عمل واقعیت بخشد؛ یعنی جهان را چنان جهانی می‌بیند و می‌خواهد که در آن ارزش‌ها- ارزش‌های ازلی و جاودانی و مطلق- مبنای وجود همه چیز باشد» (همان، ۲۱۳). آشکار است که در نگاه آشوری، ایدئولوژی صرفاً در پی مطرح کردن ارزش‌ها نیست، بلکه سر آن دارد که نظام ارزش‌های خود را در میدان عمل از قوه به فعلیت درآورد و جامعه عمل بیوشاند. ایدئولوژی نه فقط در صدد فهم جهان، بلکه در کار تغییر جهان است، آن گونه که اراده می‌کند و دوست می‌دارد. این تغییر، ریشه در پیوند میان «دو پدیده بنیادی زندگی بشر» دارد. این دو پدیده، یکی اخلاق است، و دیگری، سیاست (همان، ۲۱۳). هر ایدئولوژی، یا ایدئولوژی حاکم است یا غیر حاکم. ایدئولوژی حاکم، قدرت مسلطی است که نظام یا دستگاه اخلاقی

معینی را نمایندگی می‌کند و آن را نظم می‌بخشد و در این کار، امکانات قهرآمیز خویش را به کار می‌گیرد. ایدئولوژی غیر حاکم در پی کسب قدرت است و آهنگ آن دارد که با به دست آوردن قدرت، نظم مورد نظر خود را- که «جاودانه» می‌پندارد- بر جهان مستقر سازد (همان، ۲۱۴).

چنان که دیدیم، دیدگاه‌های آشوری صرفاً درباره ایدئولوژی است و ارتباطی با ایدئولوژی مذهبی و نگاه شریعتی به ایدئولوژی ندارد. یکی از پژوهشگرانی که کارنامه فکری و اجتماعی شریعتی را کاویده و در مفهوم ایدئولوژی در آثار او تأمل کرده، مهرزاد بروجردی است که دیدگاه او با نظرات آشوری هم سویی دارد. درک بروجردی از اصلاح دینی مورد نظر شریعتی و یا دست کم بخشی از طرح اصلاح دینی او آن است که اسلام «هم از جنبه نظری و هم از نظر سازمانی اصلاح شود». بروجردی در توضیح نظر خود می‌نویسد: «از جنبه نظری باید فرایند تغییری را از یک فرهنگ به یک ایدئولوژی، از مجموعه‌ای دانش پراکنده به یک دستگاه سازمان یافته اندیشه اجتماعی، از سر بگذراند. او [شریعتی] عقیده داشت که اسلام نه یک رشته تخصصی علمی، و نه یک فرهنگ، بلکه یک عقیده، یک نظام باورها و احساسی درباره این است که جامعه‌های انسانی چگونه باید هدایت شوند. به نظر شریعتی، تنها این مفهوم از اسلام است که می‌تواند به صفاتی اجتماعی هم چون آگاهی، تعهد، و مسئولیت بینجامد» (بروجردی، ۱۷۵-۱۷۴).

به یادآوریم که شریعتی در زمانه‌ای کارهای فکری خود را در جامعه ایران مطرح کرد و در قامت یک روشنفکر دینی دست به فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی زد که سرمشق (پارادایم) انقلاب در سپهر فکری، اجتماعی و سیاسی ایران حاکم بود. متن‌های شریعتی همانند *امت و امامت* و *شیعه یک حزب تمام*، به روشنی اندیشه تغییر اجتماعی و سیاسی را در چارچوبی ایدئولوژیک تبیین و ترویج می‌کند. البته نگرش ایدئولوژیک به اسلام به این معنی که «ارزش‌ها، دلایل، نشانه‌ها و هدف‌ها» به زبان شریعتی، «مکتب» را بسازد و انسان را به ایفای نقش مسئولانه اجتماعی رهنمون شود، منحصر به شریعتی نبود. نمونه برجسته دیگر- هم زمان با شریعتی- جلال آل احمد است که به سال ۱۳۴۶ طی یک سخنرانی در دانشگاه تبریز گفت: «این توجه به دین، به خصوص به مسئله اسلام [...] برای این است که در مقابل چنین هجومی که ما گرفتار هستیم، یک چیزی باید پیدا کرد که به وسیله اش ایستادگی نشان داد [...]». سؤال این است که در مقابل هجوم غرب چه کنیم؟ به یک چیزی مستمسک... به یک چیزی بچسبیم، شاید بتوانیم خودمان را حفظ کنیم» (آل احمد، ۱۳۵۷: ۱۶۴-۱۶۳). بدین سان، دین اسلام به مثابه «چیزی، وسیله‌ای، و مستمسکی» تلقی می‌شود که برای ایستادگی در برابر «هجوم غرب» باید به آن «چسبید»، یعنی باید آن را به کار گرفت.

به نظر من، گردآوردن مفرداتی از عقاید دینی همراه با توسل به رخداد‌های تاریخی به ویژه در دوره برآمدن آن دین و سپس نظام دادن به این همه در چارچوب دستگاهی منسجم که به عنوان ایدئولوژی مؤدی به کنش‌ها و واکنش‌های اجتماعی و سیاسی شود، هم کاری شدنی است و هم در تاریخ زندگی بشر روی داده است. اما مشکلی که بدین سان از ایدئولوژیک کردن دین پدید می‌آید، لاجرم تقلیل کلیت دین به معنی گزینش مولفه‌های اجتماعی و سیاسی در چارچوب دستگاهی نظام مند با هدف پدیدآوردن تغییر از رهگذر مبارزه اجتماعی و سیاسی است. این تقلیل‌گرایی^۱ در گام نخست، ساحت مابعدالطبیعی دین را به سرعت درمی‌نوردد، چرا که در ایدئولوژی به مثابه راهنمای عمل، به مابعدالطبیعه چندان حاجت نیست؛ مگر این که در مابعدالطبیعه بتوان چیزهایی پیدا کرد که در ساخت و ساز نظام ایدئولوژیک به کار آید. بروجردی نیز هوشمندانه متوجه این ضایعه در ایدئولوژیک کردن دین شده، و بدون انکار کارکردهای این قسم از ایدئولوژی، آفات آن را نیز به اشاره یادآور شده است: «نظر ابزارانگاران^۲ او [شریعتی] در مورد نقش مذهب در سیاست، رها کردن فزاینده مفاهیم متافیزیکی [مابعدالطبیعی] از سوی او، تاکیدش بر عقل عملی به جای مکاشفه، و سرانجام باور او به دین که اسلام سنتی کهنه شده و باید یک اسلام ایدئولوژیک جای آن را بگیرد...» (بروجردی، ۱۷۵-۱۷۴). در این میان- به باور من- مشکل شریعتی فقط ساختن ایدئولوژی با بهره جستن از مولفه‌های تحرک آفرین و دگرگون ساز در اسلام نیست که به تقلیل‌گرایی در دین انجامیده است. افزون بر این نگاه گزینشی و ابزاری به دین، مشکل بزرگ‌تر شریعتی این است که به زعم او- چنان که گذشت- «بهترین تعریف از مذهب [دین] آن است که «مذهب یک ایدئولوژی است». فرق است بین این که شخصی با رویکرد گزینشی و تقلیل‌گرایانه، مولفه‌های مفهومی و تاریخی از یک دین را دستمایه پدیدآوردن یک ایدئولوژی به عنوان نظام فکری به منظور دست زدن به عمل اجتماعی و سیاسی قرار دهد، با شخصی که تمامیت و کلیت آن دین را به عنوان یک ایدئولوژی» بشناسد. شریعتی، رویکرد دوم را برگزیده است.

چهارم. رابطه ناسیونالیسم و اسلام

اندیشه پیوند میان ناسیونالیسم و دین به‌ویژه از نیمه دوم سده بیستم در ایران و دیگر کشورهای مسلمان نشین رواج یافت. در دوران معاصر، مسلمانان دو تجربه گرایش‌های ناسیونالیستی و اسلام سیاسی را از سر گذرانده‌اند و گاه هریک بر سر به دست آوردن قدرت سیاسی، با یکدیگر به چالش، کشمکش و رقابت برخاسته‌اند. در این میان، دیدگاه ناسیونالیست‌های مسلمان آن بوده است که میان اسلام و ملیت ناسازگاری وجود ندارد و این دو می‌توانند مردم را در راه دستیابی به هدف‌های

1. Reductionism

ملی بسیج و تجهیز کنند. ناسیونالیست‌های مسلمان که چهره‌های اندیشمند دینی و ملی همانند محمد اقبال لاهوری (محمودی، ۱۳۹۴ ب، ۹۷-۹۲)، مهدی بازرگان و علی شریعتی را در بر می‌گیرند، فرهنگ و تاریخ هر کشور را به مثابه بستری تلقی می‌کنند که وقتی اسلام بدان راه می‌گشاید، بر آن تاثیر می‌گذارد و از آن تاثیر می‌پذیرد. هر چند ناسیونالیست‌های مسلمان بر ارزش‌های جهان شمول اسلام تاکید می‌کنند، اما بر این نظراند که پیوند میان ملیت و اسلام، نه فقط پیوندی ناساز نیست، بلکه می‌تواند (در هنگامه‌های خطر) در برابر دشمنان مشترک دین و ملیت، جبهه‌ای مشترک پدید آورد (احمدی، ۱۵۴). ناگفته نماند که میان مسلمانان، چهره‌هایی نیز یافت می‌شوند که باوری به پیوستگی و حتی همسایگی میان ناسیونالیسم و اسلام ندارند. حمید عنایت با اشاره به فروپاشی امپراطوری عثمانی در سده بیستم و به دنبال آن دست یافتن ملت‌های مسلمان به مقام ملیت، بر «مناقشه ای ایدئولوژیک» انگشت می‌گذارد که در میان روشنفکران مسلمان درگرفت. به باور او: «این مناقشه بر محور تناقض اساسی بین ناسیونالیسم به عنوان یک سلسله اصول مقطعی، مربوط به شرایط و نیازمندی‌های گروهی خاص از انسان‌ها، و اسلام به عنوان پیامی ابدی و جهانی،- که بین پیروان خود فرقی جز از نظر معیار تقوی قائل نیست- پا گرفت» (عنایت، ۱۹۹). با این همه، استدلال معتقدان به پیوند میان ناسیونالیسم و اسلام هم چنان قدرت خود را حفظ کرده است. اگر تعلق به فرهنگ، تمدن و ارزش‌های ملی در تناقض با بنیان‌های اعتقادی اسلامی قرار نگیرد، مانعی بر سر سازگاری و همبستگی میان ناسیونالیسم و اسلام باقی نمی‌ماند. بی تردید، قرائت‌های افراطی از ناسیونالیسم مانند نژادپرستی و برتری طلبی، در تعارض جدی با بنیان‌ها و هم چنین روح حاکم بر کتاب و سنت قرار می‌گیرد؛ نگاهی که انسان گرایی، اخلاق و خرد انسانی نیز آن را مردود می‌شمارد.

دیدگاه شریعتی درباره رابطه ملیت و مذهب بر عدم ناسازگاری میان این دو استوار است. او در تبیین نظر خود می‌گوید: «به طور کلی مذهب «عقیده» است و [همچنین] عواطف و اعمالی خاص که این عقیده را ایجاب می‌کند. اما ملیت «شخصیت» است و خصائص ممتازی که روح مشترک انسان‌های هم سرشت را ایجاد می‌نماید. بنابراین، در یک کلمه، رابطه میان ملیت و مذهب، رابطه میان «شخصیت» و «عقیده» است. [...] درست است که ملیت و مذهب دو مقوله جدا هستند، نه با هم مترادف‌اند و نه با هم متضاد» (شریعتی، ۱۳۹۲: ۱۵۷). بر این اساس، در نگاه شریعتی، انسان‌ها می‌توانند از سویی به دینی معتقد باشند که این اعتقاد با دل‌بستگی‌ها و کردارهای مومنانه همراه گردد، اما از سوی دیگر، از شخصیتی برخوردار باشند پرورش یافته از ویژگی‌های خاص و روحی مشترک که آنان را در سپهر هویتی مشترک گردآورد.

شریعتی در فقره‌ای دیگر از متن «بازگشت به خویش»، از سویی ملیت و مذهب را «دو واقعیت» و از سوی دیگر، «دو مقوله» به شمار می‌آورد. او در توضیح نظر خود می‌نویسد: «ملیت و مذهب و

واقعیتی هستند که از یک سو چنان به هم درآمیخته‌اند که امکان تفکیک میان آن‌ها قابل تصور نیست، و از سوی دیگر، اساساً دو مقوله جدا از یکدیگر به شمار می‌آیند» (همان، ۱۵۴). پیدا است که شریعتی با نگاهی تحلیلی، دو مفهوم ملیت و مذهب را جدا از یکدیگر می‌داند، چرا که ملیت و مذهب دو مفهوم جداگانه و دارای دو گوهر متفاوت اند. او در مقام بحث نظری (مفهومی) به تعبیر خود، «جوهر هر کدام» - ملیت و مذهب - را می‌یابد، اما در مقام بحث جامعه‌شناختی، ملیت و مذهب را دو «واقعیت» می‌داند که در عرصه زیست اجتماعی انسان‌ها به یکدیگر درمی‌آمیزند و این درهم آمیختگی تا آن اندازه است که امکان تفکیک میان آن‌ها وجود ندارد؛ زیرا در گستره واقعیت‌های اجتماعی، ملیت و دین، به هم گره می‌خورند و دوشادوش یکدیگر در جهت استقلال طلبی و دفع یورش دشمنان و هم‌چنین شکل‌گیری هویت جمعی یک ملت، ایفای نقش می‌کنند. شریعتی در توضیح اعتقاد خود و همتایانش به ناسیونالیسم، آن را از این که «ضد نهضت جهانی» باشد، یا فرورفتن در خویش، یا دورماندن از جهان، یا بریدن از هم دردها و هم‌فکرهایی که بیرون از چارچوب ملیت او هستند مبرا می‌داند. او در ادامه تأکید می‌کند: «ناسیونالیسمی که من به آن معتقدم تکیه بر شخصیت فرهنگی و معنوی خودی است. این دو یکی نیستند. آن کسی که بر خصوصیات نژادی و قومی خودش تکیه می‌کند، مسلمان نیست. یک مسلمان نمی‌تواند چنین اعتقادی داشته باشد؛ این جاهلیت است؛ این فاشیسم است. اما کسی که به فرهنگ و معنویت و شخصیت اجتماعی خودش تکیه می‌کند، یک کار انسانی در مرحله بشری انجام می‌دهد» (شریعتی، ۱۳۶۰: ۷۱).

بدین‌سان شریعتی با نقد و رد ناسیونالیسم افراطی که به نژادپرستی و تبعیض و خودبرتربینی ملی می‌انجامد، پایبندی خویش را به عنوان روشنفکری مسلمان به ناسیونالیسمی آشکار می‌سازد که بن‌مایه شخصیت فرهنگی و معنوی انسان‌هایی است که سرزمین و کشور خود را دوست می‌دارند و میان هویت دینی و هویت ملی تلائم و همبستگی می‌بینند. پیوند میان ناسیونالیسم و اسلام در نگاه شریعتی، به هم افزایی اشتراک معنوی میان این دو می‌انجامد؛ زیرا، مذهب ایجادکننده اشتراک معنوی است و همین‌گونه، «ملیت نیز هم چون مذهب، اشتراک معنوی ایجاد می‌کند» (شریعتی، ۱۳۶۱: ۳۶۵). این همه، چنان که گفته شد، با باورهای دینی تبیینی ندارد، مگر این که با برتری نژادی، تبعیض و یا گرایش‌های افراطی برمدار اصالت خاک و خون، برابری میان انسان‌ها را زیر پا بگذارد.

سرانجام، رابطه میان ناسیونالیسم و اسلام در آراء شریعتی در همین چارچوب که شرح و تبیین آن گذشت، صورت‌بندی می‌شود، اما آثار شریعتی نشان می‌دهد که او موضوع با اهمیت اولویت ناسیونالیسم بر اسلام و اولویت اسلام بر ناسیونالیسم و پی‌آمدهای اجتماعی و سیاسی آن را در

چارچوب ظهور دولت-ملت‌ها، در پژوهش‌های خود مورد توجه قرار نداده است. به‌طور خلاصه، اولویت ناسیونالیسم بر اسلام به این معنی است که نخست باید سرزمینی و مردمی وجود داشته باشند تا آن مردم به عنوان جماعت‌های انسانی، پس از برخورداری از امنیت، خوراک، پوشاک، سرپناه، شغل، رفاه نسبی، آسایش و اوقات فراغت، با گرویدن به دینی همانند اسلام، دین‌داری و زیست مومنانه پیشه کنند و راه هدایت و کمال را بپیمایند. در برابر، اولویت اسلام بر ناسیونالیسم، افزون بر تقدم مرتبت متعالی و قدسی دین، در مناسبات اجتماعی نیز تقدم را به دین و ایمان دینی می‌دهد، به این معنی که انسان‌ها نخست مومن به یک دین و ایمان دینی اند؛ پس از آن است که هویت سرزمینی و ملی آنان تعریف و تعیین می‌شود. در دیدگاه مبتنی بر اولویت ناسیونالیسم بر اسلام، قلمرو سرزمینی و به تبع آن هویت ملی و منافع ملی مورد تاکید قرار می‌گیرد. طرفداران این دیدگاه بر این باور اند که تا خانه ای امن نباشد که افراد خانواده در آن بتوانند در آسایش و رفاه نسبی زندگی و رشدکنند، دغدغه خاطر آنان به مسائل وجودی، معنوی و متعالی از هر نوع، از جمله موضوع گرویدن به دین و زیست و سلوک مومنانه، امری ممتنع است. آنان منافع خانه را بر منافع ساکنان محله و شهر اولویت می‌دهند و معتقد اند: «چراغی که به خانه رواست، به مسجد حرام است.» اما در دیدگاه مبتنی بر اولویت اسلام بر ناسیونالیسم، هویت دینی جنبه محوری دارد و قلمرو سرزمینی، هویت ملی و برون دادهای آن، در طول دین‌داری و هویت دینی در نظر گرفته می‌شوند. در این دیدگاه، منافع امت اسلامی در سراسر جهان، فارغ از قلمروهای سرزمینی، با منافع ملی یک کشور در یک تراز و ارز قرار می‌گیرند. چنان‌که اشاره شد شریعتی وارد بحث اولویت یکی بر دیگری نشده است.

نتیجه‌گیری

در سده اخیر، تاسیس کشورها با تعیین مرزهای جغرافیایی، اهمیت یافتن روزافزون استقلال ملی در میان مردم و هم چنین موضوع دفاع در برابر تجاوزهای قدرت‌های خارجی، مفهوم ناسیونالیسم یا ملیت را- که از احساس هم وطنی، خودآگاهی، بسیج عواطف و پیگیری هدف‌های مشترک ملی سرچشمه می‌گیرد- در اندیشه و عمل ملت‌ها به میان آورد.

در ایران، از هنگام برآمدن جنبش مشروطه‌خواهی مردم ایران، نسبت میان ناسیونالیسم و اسلام از موضوع‌های پرچالش و بحث برانگیز در میان نخبگان به ویژه روشنفکران ایرانی بوده است. در این میان، روشنفکران دینی به دلیل دل‌مشغولی مداوم در مورد دوگانه دین و میهن، این دو موضوع را در کانون مطالعات و تأملات خویش قرار دادند. علی شریعتی به عنوان یکی از پرکارترین، پرمخاطب‌ترین و تاثیرگذارترین روشنفکران ایران، در گفتارها و نوشتارهای بسیار، ناسیونالیسم و اسلام، و

نسبت میان این دو را در سپهر گفتمان «بازگشت به خویش»، موضوع پژوهش‌ها، نقدها و تأملات گسترده‌ای قرار داده است.

برای فهم اندیشه‌های شریعتی درباره ناسیونالیسم و اسلام، نیازمند به کارگیری روش تحلیل مفهومی و ارزیابی انتقادی در جهت درک مفهومیها و سنجش میزان سازگاری منطقی میان آنها هستیم. افزون بر این، به کاوش در زمینه‌های فکری، و اجتماعی-سیاسی زندگی شریعتی از ابعاد نظری و تاریخی با بهره‌گیری از هرمنوتیک بر پایه «متن» و «زمینه» نیاز داریم تا به مدد آنها بتوان در حد امکان، درکی واقع‌بینانه از اندیشه‌های وی به‌دست آورد. زمینه اندیشه‌های شریعتی، پژوهش‌های تاریخی و فرهنگی او درباره ایران و سیر تحولات تاریخی ایران پس از ورود اسلام، همانند ماهیت یورش عرب‌ها به ایران، تفکیک دین اسلام از سلطه عرب‌ها؛ عدالت‌طلبی، و تکثرگرایی و بردباری ایرانیان است که از حساسیت و تعلق خاطر شریعتی نسبت به ایران و دلبستگی او به ناسیونالیسم حکایت می‌کند. زمینه اندیشه‌های روشنفکران معاصر شریعتی، شامل دیدگاه‌های شماری از شاخص‌ترین اندیشه‌ورانی است که درباره مفهوم‌های بنیادینی هم چون استقلال، فرهنگ ایران، ناسیونالیسم، دین، نسبت ایرانیان با غرب، و بازگشت به خویش به بحث پرداخته و آراء آنان به‌طور مستقیم و غیر مستقیم بر اندیشه‌های شریعتی، به‌ویژه گفتمان «بازگشت به خویش»، ناسیونالیسم و اسلام تأثیر نهاده است. افزون بر دو زمینه فکری یادشده، زمینه اجتماعی-سیاسی شریعتی نیز نقشی اساسی در چگونگی نگاه و رویکرد او به ناسیونالیسم، اسلام و نسبت میان این دو دارد. شریعتیه‌گونه‌ای مداوم در گرانیگاه مبارزات ملی و دینی در چارچوب انجمن‌ها، احزاب، و جبهه‌ها، با هدف تلاش در راه آزادی، استقلال، تغییر، اصلاح و پیشرفت ایران بوده است. او در دهه ۱۳۵۰، گفتمان انقلابی «بازگشت به خویش» را دستمایه چالش فکری و اجتماعی گسترده‌ای قرار داد که همزمان، سه جبهه حکومت پهلوی، روشنفکران غیر مذهبی و کثیری از روحانیان سنتی را دربرگرفت. بر پایه دو زمینه فکری، و همچنین زمینه اجتماعی-سیاسی، درمی‌یابیم که شریعتی از سویی دل در گرو مام میهن و مردم خود دارد و نگران سرنوشت و آینده این دو است؛ از سوی دیگر، سرشار از دغدغه‌های دینی، همانند شناخت اسلام و تشیع، بازگشت به سرچشمه‌های پاک و زلال اسلام بر محور قرآن، پالایش دین از خرافات و باورهای بی پایه تاریخی است که در گذر زمان به آن بسته شده است.

شریعتی با «ایدئولوژی» خواندن اسلام در آثار خود، در واقع دست به گزینش ارزش‌ها، پیام‌ها، نشانه‌ها و رخدادهایی از اسلام زده است تا این همه را دستمایه مؤمنان به ویژه کنشگران اجتماعی و سیاسی، در پیکار با ظلم، بی‌عدالتی، رکود، عقب ماندگی، انفعال و از خودبیگانگی قرار دهد. بدین سان، شریعتی در تنگنای تقلیل‌گرایی در دین‌شناسی می‌افتد که تمرکز بر امور عینی و تاریخی از

سویی، و غفلت از ابعاد مابعدالطبیعی دین از سوی دیگر، از پی آمدهای محتوم آن است. افزون بر تقلیل‌گرایی با تحدید دین اسلام در چارچوب ایدئولوژی، مشکل بزرگ‌تر شریعتی، ایدئولوژی خواندن اسلام در تمامیت و کلیت آن است.

دو مفهوم ناسیونالیسم و اسلام از نگاه شریعتی در بعد نظری از یکدیگر جدا هستند، اما از بعد جامعه‌شناختی به عنوان دو واقعیت از یکدیگر تفکیک ناپذیراند. شریعتی میان ناسیونالیسم و دین‌داری مومنانة مسلمانان، تناقض و ناسازگاری نمی‌بیند. به باور او، هم افزایی میهن دوستی و ناسیونالیسم و دین‌داری، پیوند مبارکی است که دستیابی به استقلال و دفع تجاوزهای دشمنان خارجی را تسهیل می‌کند. البته، ناسیونالیسم مورد قبول شریعتی، به هیچ وجه با نژادپرستی، تبعیض، و برتری یک قوم و نژاد بر اقوام و نژادهای دیگر، سر سازگاری ندارد.

تا آن‌جا که آثار شریعتی نشان می‌دهد، او درباب اولویت میان ناسیونالیسم و اسلام به این معنی که آیا ناسیونالیسم بر اسلام اولویت دارد، یا اسلام بر ناسیونالیسم، بحث و رأیی را چه از جنبه نظری و کلامی، و چه از منظر تاریخی و جامعه‌شناختی به میان نیاورده است. دریافت من این است که شریعتی درباره مفهوم‌های ناسیونالیسم و اسلام، و هم چنین رابطه میان این دو، به‌طور گسترده درنگ، اندیشه و بحث کرده، اما از این نقطه پا را فراتر ننهاده است. در موضوع اولویت میان ناسیونالیسم و اسلام، می‌توان اندیشید و پرسید که آیا مبنای این اولویت، نظری است، قدسی است، ارزشی است، تاریخی و جامعه‌شناختی است، و یا برپایه «ترتیب واژگانی»^۱ قرار دارد؟

بی تردید، شریعتی براساس قرائت خاص خویش از اسلام و ناسیونالیسم - که متأثر از زمینه‌های فکری، و اجتماعی - سیاسی زندگی او و همچنین کوشش‌های ارزشمند او در دین‌شناسی و ایران‌شناسی است -، به تلائم و همبستگی میان ناسیونالیسم و اسلام رسیده است. دوگانة ناسیونالیسم و اسلام، با گذرگرددن از نخستین سده جنبش مشروطه خواهی ملت ایران، موضوع چالش‌ها و بحث‌های مداوم و تاثیرگذار بوده است. اکنون در آغاز نخستین دهه سده دوم جنبش مشروطه، این موضوع هم چنان در دستورکار اندیشه وران و پژوهشگران، به ویژه روشنفکرانی ایرانی قرار دارد.

۱. آشناترین مثال برای اصطلاح «ترتیب واژگانی» (Lexical Order) از دیدگاه جان رالز در نظریه‌ای درباره عدالت، ترتیب واژگان در یک لغت نامه است. رالز می‌نویسد: « [ترتیب واژگانی] ما را ملزم می‌سازد که اصل اول [عدالت] را در ترتیبی پیش از این که بتوانیم به سوی اصل دوم برویم، ادا نماییم و اصل دوم را پیش از این که اصل سوم را در نظر بگیریم، و مانند آن.» (Rawls, 1986: 42- 43)

منابع

- آبراهامیان، پرواند (۱۳۸۴)، *ایران بین دو انقلاب*، ترجمه احمد گل محمدی و محمد ابراهیم فتاحی ولیلایی، چاپ یازدهم، تهران: نشر نی.
- آشوری، داریوش (۱۳۷۷)، *ما و مدرنیته*، تهران: موسسه فرهنگی صراط.
- آل احمد، جلال (۱۳۵۷)، *کارنامه سه ساله*، تهران: رواق.
- آل احمد، جلال (۱۳۵۶)، *عرب زدگی*، تهران: رواق.
- احمدی، حمید (۱۳۸۸)، *بنیادهای هویت ملی ایرانی، چارچوب نظری هویت ملی شهروند محور*، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- اسپریگنز، توماس (۱۳۷۷)، *فهم نظریه‌های سیاسی*، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران: آگاه.
- بُدلا، سید حسین (۱۳۷۸)، *هفتاد سال خاطره از آیت الله سید حسین بُدلا*، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- بروجردی، مهرداد (۱۳۷۸)، *روشنفکران ایرانی و غرب*، ترجمه جمشید شیرازی، چاپ سوم، تهران: نشر فرزاد روز.
- رهنما، علی (۱۳۸۱)، *مسلمانی در جست و جوی ناکجاآباد، زندگینامه سیاسی علی شریعتی*، ترجمه کیومرث قرقلو، تهران: گام نو.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۵۵)، *دوقرن سکوت*، چاپ پنجم، تهران: انتشارات جاویدان.
- دانیل، التون (۱۳۸۹)، *تاریخ سیاسی و اجتماعی در آغاز حکومت عباسیان*، ترجمه مسعود رجب نیا، چاپ سوم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- شادمان، سیدفخرالدین (۱۳۲۶)، *تسخیر تمدن فرنگی*، تهران: چاپخانه مجلس.
- شاکری، سید رضا (۱۳۸۲)، *اندیشه سیاسی شریعتی و نقد شریعتیسم*، تهران: پژوهشکده علوم انسانی و اجتماعی جهاد دانشگاهی.
- شایگان، داریوش (۱۳۷۸)، *آسیا در برابر غرب*، چاپ سوم، تهران: امیرکبیر.
- شریعتی، علی (۱۳۶۰)، *چه باید کرد؟، مجموعه آثار (۲۰)*، تهران: دفتر تدوین و نشر آثار معلم شهید دکتر علی شریعتی.
- شریعتی، علی (۱۳۶۱ الف)، *بازگشت، مجموعه آثار (۴)*، تهران: دفتر تدوین و نشر آثار معلم شهید دکتر علی شریعتی.
- شریعتی، علی (۱۳۶۱ ب)، *ما و اقبال، مجموعه آثار (۵)*، تهران: انتشارات الهام.
- شریعتی، علی (۱۳۹۲)، *بازشناسی هویت ایرانی - اسلامی، مجموعه آثار (۲۷)*، چاپ دهم، تهران: بنیاد فرهنگی دکتر علی شریعتی.
- شهیدی، سید جعفر (۱۳۷۰)، *تاریخ تحلیلی اسلام*، چاپ دوازدهم، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

- عالم، عبدالرحمن (۱۳۸۰)، *بنیادهای علم سیاست*، چاپ هشتم، تهران: نشر نی.
- عنایت، حمید (۱۳۷۲)، *اندیشه سیاسی در اسلام معاصر*، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، چاپ سوم، تهران: خوارزمی.
- فانون، فرانتس (۱۳۵۶ الف)، *استعمار میرا*، ترجمه محمد امین کاردان، تهران: خوارزمی.
- فانون، فرانتس (۱۳۵۶ ب)، *دوزخیان روی زمین*، ترجمه علی شریعتی، اهواز: انتشارات تلاش.
- فی، برایان (۱۳۸۱)، *فلسفه امروزی علوم اجتماعی با نگرش چند فرهنگی*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: طرح نو.
- قرآن، آبی تا، ترجمه محمد مهدی فولادوند، چاپ هشتم، تهران: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
- محمودی، سید علی (۱۳۸۶)، *فلسفه سیاسی کانت، اندیشه سیاسی در گستره فلسفه نظری و فلسفه اخلاق*، چاپ دوم، تهران: نشر نگاه معاصر.
- محمودی، سید علی (۱۳۹۴ الف)، *نواندیشان ایرانی، نقد اندیشه‌های چالش برانگیز و تاثیرگذار در ایران معاصر*، چاپ سوم، تهران: نشر نی. - محمودی، سید علی (۱۳۹۴ ب)، «اقبال و گاندی: ناسیونالیسم، انترناسیونالیسم و درد جدایی»، *نسیم بیداری*، شماره ۵۸، سال ششم، اردیبهشت.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۶)، *خدمات متقابل اسلام و ایران*، مجموعه آثار (۱۴)، چاپ بیست و سوم، تهران: انتشارات صدرا.
- میناچی، ناصر (۱۳۸۴)، *تاریخچه حسینیة ارشاد*، تهران: انتشارات حسینیة ارشاد.
- Horton, John (1986), "Political Philosophy and Politics", Adrian Leftwich (ed.), *What is Politics? , The Activity and its Study*, Oxford: Basil Blackwell.
- Kant, Immanuel, A, (1991), "Perpetual Peace: a Philosophical Sketch", trans. H.B. Nisbet, *Kant, Political Writings*, ed. H. Reiss, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel, B, (1991), "Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose", trans. H.B. Nisbet, *Kant, Political Writings*, ed. H. Reiss, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel, C, (1991), "Contest of Faculties", trans. H.B. Nisbet, *Kant, Political Writings*, ed. H. Reiss, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rawls, John, (1986) *A Theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press.
- Raphael, D.D., (1983) *Problems of Political Philosophy*, Revised Edition, London: MacMillan.