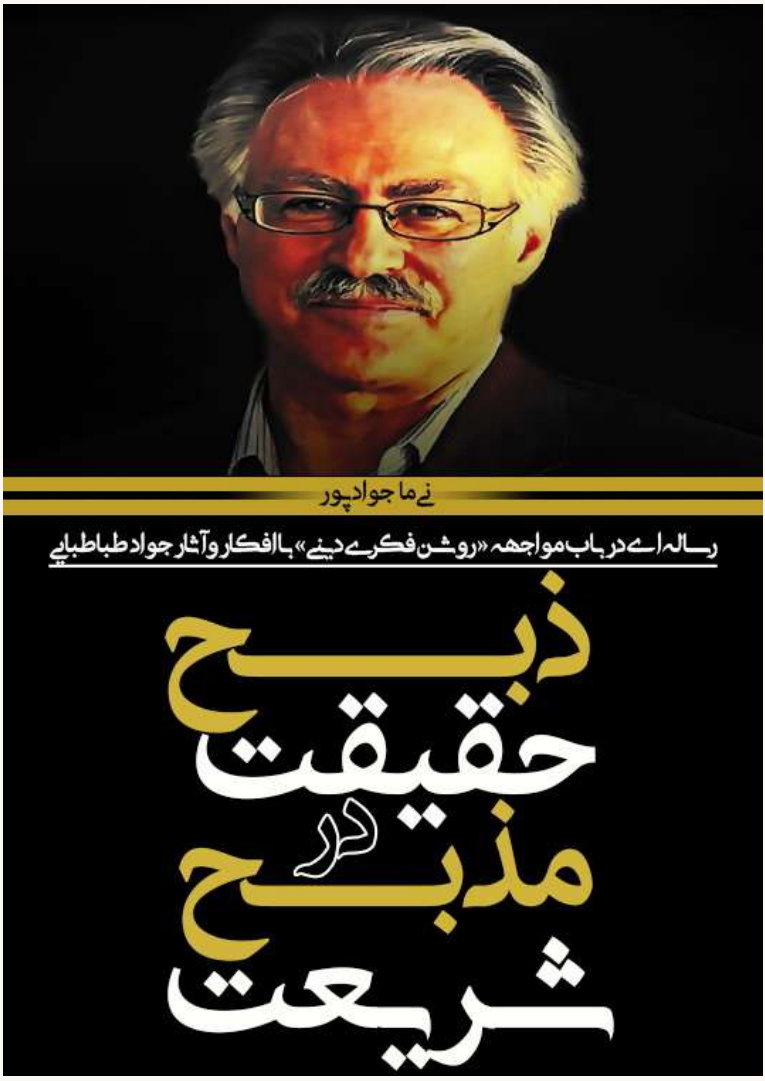
نی ما جوادپور
رساله ای در باب مواجهه «روشن فکر ی دینی» با افکار و آثار جواد طباطبایی
ذبح حقیقت در مذبح شریعت

ذبح حقیقت در مذبح شریعت

رساله ای در باب مواجهه «روشن‌فکری دینی»

با افکار و آثار جواد طباطبایی

نیما جوادپور

تقدیم به

بهروز احسانی و هما معصومی

...

هرچه گفتیم جز حکایت دوست

در همه عمر از آن پشیمانیم

تَرکِ جانِ عزیز بتوان گفت

تَرکِ یارِ عزیز نتوانیم

...

فهرست مطالب

درآمد

۹

پیش‌گفتار بر انتشار اینترنتی

۱۲

حقیقت مرگ و مرگِ حقیقت

۱۸

«نواندیشی دینی» و «دین جدید»

۲٤

دولت ایران و حکومت اسلامی

٤۳

خصوصا از ناجوانمردی...

۵۰

اقتدا «مؤمن مسئول» به شریعتی با معشوقه‌ای به نام سروش

۶۲

توییت شده آماده فرمان بده شاه‌زاده!

۷۲

تفسیر شرعی از «روشن‌فکری عرفی»

۸۲

عبور از رفقا و عرفا

۹۶

از «ایران اسلامیِ سوسیالیستی» تا «اسلام ایرانیِ لیبرالیستی»

۱۰۹

بلاهت آشکار و «حمایت خفی»

۱۱۸

از «باباعلی» تا «پدر مهدی»

۱۲۷

رسوایی سوسیال ابوذریسم

۱۳۳

«سوسیالیسم اسلامی» چون «تاکتیك»

۱٤۸

استخدام «جدید» برای استمرار «قدیم»

۲۱۷

از «اسلام منهای آخوند» تا اسلام به علاوه روشن‌فکر

۲۶۹

«اسلام پوپری» و «اسلام لوتری»

۲۸۶

نقالیِ غزالی و فضاحتِ فیض

۳۳۶

پا در گِل بی‌هگل

۴۰۷

مشروطیت و روشن‌فکران «جن‌گیر»

۴۳۹

معراج روشن‌فکری دینی با براقِ دباغ

۴۶۵

درآمد

آن‌چه می‌خوانید رساله‌ای نیست که با هدفِ بررسی و ارزیابیِ جامعِ کارنامه‌ی روشن‌فکری دینی قلمی شده باشد. در این‌جا، بر اساس اصل موضوع و موضوع اصلی، که «مواجهه‌ی روشن‌فکری دینی با افکار و آثار جواد طباطبایی» است، اشارات‌ای به بخش‌هاای از کارنامه‌ی روشن‌فکری دینی کرده‌ام. با این‌همه، نتایج‌ای که از آن اشارات گرفته‌ام و مدعیات کلان‌ای که درباره مشی و روش و کارنامه‌ی روشن‌فکری دینی مطرح کرده‌ام، هیچ‌کدام، گام از وادی اتکا و ابتنا بر استدلال و استناد بیرون نگذاشته است. اما، همان‌گونه که در بخش‌های آتی توضیح خواهم داد، بررسی و ارزیابی دقیق و عمیق درباره کارنامه‌ی روشن‌فکری دینی در بخش‌های آتی از پژوهش‌هایم ناظر به «تاملی در مشکل ایران»، به شرط حیات و توفیق، منتشر خواهد شد.

نگارنده‌ی این سطور، در ابتدای نگارش این کتاب، آگاهی و اطلاع‌ای از نوع مواجهه‌ی روشن‌فکری دینی با افکار و آثار جواد طباطبایی داشت اما پس از پایان نگارش کتاب آن آگاهی و اطلاع به گونه‌ای تقویت شد که به شناخت‌ای بسیار به‌تر و بیش‌تر نسبت به کارنامه‌ی آلوده به مشی غیرعقلانی و غیراخلاقی روشن‌فکری دینی بدل شد. بر همین اساس، بر آن بودم که صدها صفحه‌ی دیگر، در مقام مقدمه‌ای، بر آن‌چه نوشتم بیافزایم. اما پس از پایان نگارش این کتاب، واقعا نمی‌دانستم که چه چیزی، در مقام مقدمه یا براعت استهلال، باید در دیباچه قرار دهم که، بر اساس آن، بحث حاضر شایسته‌ی ادا کردن حقِ توضیحِ بدایتِ آن مواجهه‌ی غیرعقلانی و غیراخلاقی باشد؛ بدایت‌ای که بی‌نهایت می‌نماید.

La dernière chose qu’on trouve en faisant un ouvrage est de savoir celle qu’il faut mettre la première.

Blaise Pascal

پیش گفتار بر انتشار اینترنتی

کتاب «ذبح حقیقت در مذبح شریعت» پنجمین کتاب نگارنده‌ی این سطور است که، به صورت کامل، از طریق فضای مجازی منتشر می‌شود.

نوجوان که بودم آرزو داشتم، روزای روزگارای، کتاب‌هایم را در قفسه‌ی کتابفروشی‌ها ببینم، گوشه‌ای، مخفیانه، بایستم و کسان‌ای را ببینم که کتاب‌هایم را از آن قفسه‌ها در می‌آورند و می‌خرند و با خود به خانه می‌بَرند. آینه‌ها و تقویم‌ها عبور از نوجوانی را فریاد می‌زدند و من جوان‌ای بودم که دوست نمی‌داشت هم‌رنگ جماعت‌ای باشد که در اعتراض به «سانسور ایدئولوژیک» فریاد سر می‌دادند اما کتاب‌های خود را نیز آرام در بستر «ارشاد» می‌خواباندند؛ تا هم‌آغوشی با «سانسورچیان» بازارِ «تولید مثل» را بی‌رونق نگذارد. من هنوز دوست داشتم کتاب‌هایم را در قفسه‌ی کتابفروشی‌ها ببینم، اما، همان «من» بارها گریبان

خود را در کتاب‌فروشی‌ها با این پرسش گرفته بود که «این کتاب‌ها از کجا آمده‌اند؟». برای من مهم بود که کتاب‌هایم را در آن «بستر» نگذارم، مهم بود که «سانسورچیان»، که می‌دانستم از کجا آمده‌اند، بدانند که کتاب‌های من از جاای آمده‌اند که در انتظار «صدور مجوز از وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی» نمی‌مانند.

از حدود یک دهه قبل، که کتاب‌هایم را از طریق فضای مجازی منتشر کرده‌ام، تا کنون، بارها، در کتاب‌فروشی‌های چندین شهر ایران، مَردای را دیده‌ام که نوجوانی و جوانی‌اش را در تابوتِ کتابخانه‌ها گذاشت اما کتاب‌هایش را هرگز در کتاب‌فروشی‌ها ندید. در دوران «جنگ چهل روزه» کتابخانه‌اش بر سرش فرو ریخت؛ در همان لحظه با خود گفت «این بود فرجام ماجرای من؛ مرگ زیر آوار کتاب‌ها. مرگ نویسنده‌ای زیر آوار کتاب‌ها؛

نویسنده‌ای که زنده‌گی‌اش تبدیل به کتاب‌هاای شده بود که روی سَر هیچ‌کس نمی‌ریخت».

و اینک، او را می‌بینم که هنوز زنده است. دیگر آن نوجوان و جوان‌ای نیست که آرزو داشت کتاب‌هایش را در کتاب‌فروشی‌ها ببیند. هنوز می‌نویسد اما نه با قلم‌ای که بسته به قلاده‌ی کسان‌ای باشد که هر جا و هر گاه که خوش داشته باشند به فرمان بنویسند: «کِی، کجا و چگونه باید بنویسید و ننویسید».

از کتاب‌فروشی‌های شهر که به خانه برمی‌گردم کودکان‌ای را می‌بینم که، به علت فقر، از امکان تحصیل محروم‌اند. در دوران نگارش این کتاب، بارها به بیمارستان رفتم و کودکان‌ای را دیدم که والدین‌شان توان و امکان پرداخت هزینه‌های درمان آن‌ها را ندارند.

از خواننده‌ی این کتاب می‌خواهم، اگر از مطالعه‌ی این کتاب بهره‌ای نصیب‌اش شد، در محدوده‌ی توان و امکان خود، مبلغ‌ای را، در حد بهای این کتاب، به آن دو گروه از کودکان پرداخت کُنَد.

نی‌ماجوادپور

۱۴۰۵/۷/۴

...

خسته‌ی خاکم و گر بر آسمان آرمانم

تخته‌بند غفلتم ور خود به معنی رازدانم

بر منار آشنایی‌ها نمی‌سوزد چراغی

آتش اندر تیرگی افتد که آتش زد به جانم

عبدالکریم سروش

۱

حقیقتِ مرگ و مرگِ حقیقت

نگارش و انتشار کتاب‌ای درباره روشن‌فکری دینی جاای در پروژه‌ی نظریِ من نداشت؛ پروژه‌ای که از حدود یک دهه قبل درباره تاریخ اندیشه در ایران، خصوصا ناظر به تاریخ اندیشه‌ی سیاسی و الهیات سیاسی، معطوف به گذار از «قدیم» به «جدید»، آغاز کرده بودم و فرآورده‌ی آن، تا کنون، دو کتابِ «افول فقه» و «بازگشت به جدید» است. با توجه به ارزیابی کلان‌ای که از آن پروژه در نظر داشتم، می‌دانستم که پس از انتشار دفتر سوم از پژوهش‌هایم، در قالبِ «تاملی در مشکل ایران»، گریز و گزیرای از پرداختن، به صورت دقیق و عمیق، به نظام نظری روشن‌فکری نخواهم داشت. دفتر سوم از آن پژوهش درباره دوران حکومت پهلوی اول در ایران خواهد بود. با پایان یافتن آن دوره‌ی تاریخی، نظام نظری روشن‌فکری، خصوصا با آغاز فعالیت «حزب توده»، گام در وادی ایجاد سلطه و سیطره بر عرصه‌ی دانشگاه و رسانه و سیاست و دیانت نهاده بود. از این منظر و بر این اساس، بررسی

و ارزیابی وضعیت تاریخ اندیشه در ایرانِ آن دوران، در گرو طرح بحث‌ای دقیق و عمیق درباره نظام نظری روشن‌فکری است. تا زمان ارائه‌ی چنان بحث‌ای، امکان طرح بحث، در پروژه‌ی نظری‌ام، درباره «روشن‌فکری دینی» وجود نداشت. بنابراین، برای ورود به بحث درباره مشخصات و مختصات و بررسی کارنامه‌ی «روشن‌فکری دینی» باید در انتظار نگارش و انتشار دفتر سوم از «تاملی درباره ایران» می‌ماندم.

اما، اواخر مرداد ۱۴۰۵، در دوران‌ای که سخت بیمار بودم، یادداشت‌ای از سروش دباغ خواندم، که علیه محمد قوچانی منتشر شده بود. در فراز پایانی آن یادداشت با اتهام‌ای مواجه شدم که دباغ علیه جواد طباطبایی مطرح کرده بود. این اتهام، از حدود سه ماه پس از مرگ طباطبایی، از جانب رسانه‌های وابسته به روشن‌فکری دینی مطرح شده بود. پس از آن، عده‌ای از

مخالفان، و «زخم خورده‌گان» از قلمِ، طباطبایی آن اتهام را در رسانه‌های داخلی و خارجی علیه او مطرح می‌کردند تا باعث بی‌اعتباری و بدنامیِ طباطبایی شوند. من، حدود چهار سال، قلم و قدم‌ای، به عزم اعتراض، در میدان مواجهه با طرح آن اتهام علیه طباطبایی ننهاده بودم. اما پس از انتشار آن یادداشت سروش دباغ، شب‌ای در بستر بیماری به «مرگ» فکر می‌کردم. من می‌دانستم که عاملان و آمران طرح آن اتهام علیه طباطبایی از این امکان برخوردار بودند که آن اتهام را در دوران حیات او مطرح کُنند اما، چنین نکردند و، برای طرح و انتشار آن اتهام در انتظار مرگ طباطبایی ماندند. بر همین اساس، بلافاصله پس از مرگ او به طرح آن اتهام علیه‌اش پرداختند. کدام اتهام؟ این‌که طباطبایی با نام مستعار مقاله‌ای در معرفی افکار و آثار خود نوشته است!

«مرگ» چیز غریبی است. بسیاری افراد فقط به علت‌های مرگ توجه دارند اما دیده‌ی خبرت و عبرت فروبستن بر معلول‌های مرگ نیز طیره‌ی عقل است. گاه‌ای و جاای، دفاع از حق و حقیقت علتِ مرگِ کسی می‌شود و، گاه‌ای و جاای دیگر، مرگِ کسی علت عدم دفاع او از حق و حقیقت.

مرگ طباطبایی باعث شد تا او نتواند در پیش‌گاه حق و حقیقت از اتهام‌ای که علیه او مطرح شده بود دفاع کُنَد و، چون چنین بود، اهالی اردوگاه روشن‌فکری دینی، یکی پس از دیگری، پس از مرگ او، از راه می‌رسیدند و در مراسم تبلیغ و ترویج آن اتهام فریاد «انا شریک» سر می‌دادند. خاک پاشی‌های اهل شریعت در چشم حقیقت و آتش گشودن ایشان در خرمن شرافت در حالی انجام می‌شد که خاکستر طباطبایی بر باد رفته بود. اما من هم‌چنان

زنده بودم؛ من‌ای که خوشه‌های فراوان از خرمن علم و اخلاق طباطبایی چیده بودم.

پس از خواندن یادداشت سروش دباغ، در حالی که شدت بیماری‌ام آن‌گونه بود که توان نگارش نداشتم، به عزم زنده نگاه داشتن حق و ممانعت از مرگ حقیقت، به‌پا خاستم تا قلم و قدم در وادی نگارش این رساله بگذارم.

...

۲

«نواندیشی دینی» و «دین جدید»

«هم‌چنان که در هیچ کشور دیگری معادلی برای "روشن‌فکری دینی" وجود ندارد، "روایت مذهبی تجدد ایرانی" نیز امری عدمی است.» این بخش‌ای از نظرات جواد طباطبایی درباره روشن‌فکری دینی است که در نقد دیدگاه کسانی مطرح شده که در پی ارائه‌ی روایت‌ای ایدئولوژیک از گذار ایران از «قدیم» به «جدید» بوده‌اند. معنا و مبنای آن «روایت ایدئولوژیک» این است که بدون توجه به مشخصات و مختصات سنت در ایران، و بدون التفات به وجود انواع نظامات نظری در تاریخ ایران، در پی طرح چنین مدعیات‌ای باشیم که، برای نمونه، سامان زیست اجتماعی در ایران در گرو سلطه و سیطره‌ی نظام نظری الهیات اسلام، بر آن ساحت، است. یا این‌که، برای نمونه، به طرح این نوع مدعیات بپردازیم که سلطه و سیطره‌ی نظام نظری الهیات اسلام بر ساحت زیست اجتماعی در دوران «قدیمِ» ایران اگرچه به صورت مطلوب باعث سامان آن ساحت نشده اما در دوران «جدید» ایران نباید از

سامان آن ساحت بر اساس نظام نظری الهیات اسلام دست بِکِشیم. بر اساس دیدگاه اخیر، اگر در دوران «قدیمِ» ایران نظام نظری الهیات اسلام بر ساحت زیست اجتماعی سلطه و سیطره داشته، متولی آن نظام نظری مجتهدین شیعه بوده‌اند، اما در دوران «جدیدِ» ایران همان نوع سلطه و سیطره‌ی نظام نظری الهیات اسلام بر ساحت زیست اجتماعی باید جریان داشته باشد با این تفاوت که متولیان نظام نظری الهیات اسلام، در این دوران، باید روشن‌فکران دینی باشند نه مجتهدین شیعه.

دیدگاه طباطبایی این نیست که چون «در هیچ کشور دیگری معادلی برای "روشن‌فکری دینی" وجود ندارد» بنابراین وجود روشن‌فکری دینی در ایران نیز بی‌اعتبار است. او بر این نظر است که روشن‌فکری یک نظام نظری مستقل و مشخص است؛ برآمده از مواجهه‌ی ایران با جهان جدید و دوران مدرن. بر این اساس،

طباطبایی در آثار خود نشان می‌دهد که نظام نظری روشن‌فکری چرا و چگونه در ایران ایجاد شده است. در ادامه، او نشان می‌دهد که روشن‌فکری، در ایران، فقط روایت‌گر نوع و لون گذار ایران از «قدیم» به «جدید» نبود بلکه خود، به عنوان یک نظام نظری «فاقد نصّ»، در ایجاد و انجام و فرجام آن گذار عاملیت و آمریت داشت. اما روشن‌فکری، با توجه به همان وجه «فاقد نصّ» بودن، از ابتدا در پیوند با سایر نظامات نظری موجود در عرصه‌ی سنت در ایران قرار گرفت. یکی از آن نظامات نظری نظام نظری الهیات اسلام بود. بر همین اساس، در اردوگاه روشن‌فکری پیوندای میان این نظام نظری با نظام نظری الهیات اسلام برقرار شد که فرآورده‌ی آن را عده‌ای روشن‌فکری دینی نامیدند. در این‌جا، کل ماجرا این نیست که روشن‌فکری دینی ممتنع است و «روشن‌فکر دینی نداریم»، بلکه، بحث اصلی و اساسی این است که نظام نظری روشن‌فکری در ایران چرا و چگونه ایجاد شد؟ مشخصات

و مختصات آن، در دوران تاسیس، چه بود؟ نوع و چگونه‌گی ارتباط آن با سایر نظامات نظری موجود در عرصه‌ی سنت در ایران چه بود؟ چرا با آن نظامات نظری دیگر در ارتباط و التقاط قرار گرفت؟ فرآیند ایجاد ارتباط و التقاط میان نظام نظری روشن‌فکری و سایر نظامات نظری مذکور بر چه اساس بود؟ فرآورده‌ی آن ارتباطات و پیوندها برای ایران چه بود؟

اشاره‌ی طباطبایی به این‌که «در هیچ کشور دیگری معادلی برای "روشن‌فکری دینی" وجود ندارد»، از آن‌جهت است که یک پژوهش‌گر دقیق و عمیق در عرصه‌ی تاریخ اندیشه به این دقیقه‌ی بنیادین توجه پیدا می‌کُند که وضعیت و شرایط نظام نظری الهیات اسلام، در عرصه‌ی سنت در ایران، چگونه بوده که آن نظام نظری، پس از مواجهه با جهان جدید و دوران مدرن، توانست ارتباط و التقاط‌ای با نظام نظری روشن‌فکری پیدا کُنَد. بنابراین، موضوعیت

علمی و عقلانی روشن‌فکری دینی، از وجه رعایت موازین و معاییر علمی و التزام به تفکیک دیسیپلین‌ها، اگرچه بی‌اعتبار است اما برای پژوهشگر دقیق و آزموده در عرصه‌ی تاریخ اندیشه این پایان ماجرا نیست، بلکه، او گام در وادی بررسی و ارزیابی این مسئله می‌گذارد که نظام نظری الهیات اسلام چرا و چگونه با نظام نظری الهیات اسلام دچار ارتباط و التقاط شد؟ و فرجام آن ارتباط و التقاط، در عرصه‌های مختلف، چه بود؟ تاکید طباطبایی بر این نکته که «"روایت مذهبی تجدد ایرانی" نیز امری عدمی است»، در راستای همان مسئله است. «روایت مذهبی تجدد ایرانی» در جاای امکان ایجاد و ارائه دارد که، پیش از آن، در آن‌جا، ارتباط و التقاط‌ای میان نظام نظری روشن‌فکری و نظام نظری الهیات اسلام شکل گرفته باشد و، فرآورده‌ی این التقاط، به عنوان روشن‌فکری دینی، اقدام به ارائه‌ی روایت خود از گذار ایران از «قدیم» به «جدید» کُنَد. اما، همان‌گونه که اشاره شد، روشن‌فکری

ایرانی فقط روایت‌گر گذار ایران از «قدیم» به «جدید» نبود بلکه در آن نوع گذار عاملیت و آمریت داشت. بر همین اساس، آن‌چه به عنوان روشن‌فکری در ایران ایجاد شد نیز فقط روایت‌گرِ گذار ایران از «قدیم» به «جدید» نبود بلکه در آن نوع گذار عاملیت و آمریت داشت. در این‌جا، پرسش این است که روشن‌فکری دینی که خود پیش از دوران «جدیدِ» ایران ایجاد نشده بود، چگونه می‌توانست در گذار ایران از «قدیم» به «جدید» دارای عاملیت و آمریت باشد؟ پاسخ را باید بر اساس همان نوع ارتباط و التقاط میان نظام نظری الهیات اسلام و نظام نظری روشن‌فکری یافت. نظام نظری الهیات اسلام، در دوران «قدیمِ» ایران، از یک‌سو، دارای سنتِ خود بود؛ به عنوان سنت اسلام و، از دیگر سو، ارتباط و التقاطای داشت با سایر نظامات نظری موجود در عرصه‌ی سنت در ایران. نگارنده‌ی این سطور، در دو دفتر نخست از «تاملی درباره ایران» نشان داده که از دوران سلطه و سیطره‌ی

خلافت اسلامی، در عرصه‌ی سیاست، بر ایران، تمامی نظامات نظری موجود در ایران با تاثیرات بنیادین از جانب آن نوع «سلطه و سیطره» مواجه بودند. مهم‌ترین بخش آن مورد، مسئله‌ی سامان زیست اجتماعی در ایران بود.

سلطه و سیطره‌ی نظام نظری الهیات اسلام بر ساحت زیست اجتماعی؛ به مثابه سلطه و سیطره‌ای با پشتوانه‌های سیاسی و الهیاتی، آفات فراوانی برای سایر نظامات نظری موجود در ایران داشت. آن‌چه به عنوان سنت در ایران می‌شناسیم مجموعه‌ای از فرآیندها و فرآورده‌های نظامات نظری موجود در «قدیمِ» ایران هستند. دیدگاه نگارنده‌ی این سطور با دیدگاه جواد طباطبایی، در این زمینه، به رغم شباهت‌های انکارناپذیر، دارای تفاوت‌هاای آشکار و مهم است. بر اساس دیدگاه طباطبایی، با توجه به پشتوانه‌ی سنت ایرانِ پیش از مواجهه با اسلام، سلطه و سیطره‌ی

نظام نظری الهیات اسلام بر ساحت زیست اجتماعی در ایران نمی‌توانست به گونه‌ای صورت گیرد که «ایران اسلامی شود». اما، در آن عرصه، امکان «ایرانی شدن اسلام» وجود داشت؛ امکان‌ای که اگرچه غایت مطلوب ایرانیان نبود اما، بر زمین واقعیات ملموس و مشهود سیاسی، نشان‌گر و شاهدِ وجود مقاومت‌های نظری و عملی در برابر سلطه و سیطره‌ی نظام نظری الهیات اسلام بر ساحت زیست اجتماعی در ایران بود.

با ایجاد جنبش مشروطه‌خواهی در ایران گذار ایران از «قدیم» به «جدید» از وجه نظر به عرصه‌ی عمل کشیده شد. با بررسی و ارزیابی دیدگاه نظرورزان و نظریه‌پردازان‌ای که پیش از پیروزی آن جنبش به ارائه‌ی بحث درباره ضرورت آن گذار پرداختند در می‌یابیم که اکثر آن افراد به آفات و توالی فاسد استمرار سلطه و سیطره‌ی نظام نظری الهیات اسلام بر ساحت زیست اجتماعی

اذعان و تاکید آشکار داشتند. مخاطب علاقه‌مند، به مطالعه و بررسی اسناد و مدارک در این زمینه، می‌تواند به دو دفتر نخست از «تاملی درباره ایران» مراجعه کُنَد. به علت گریز از تکرارِ آلوده به اختصار، به آن مباحث و مسائل، بیش از این، در این‌جا اشاره نمی‌کنیم. با پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی، مشخص شد که آن نظرورزان و نظریه‌پردازان به درستی دریافته بودند که ساحت زیست اجتماعی در ایران بر اساس استمرار سلطه و سیطره‌ی نظام نظری الهیات اسلام سامان نخواهد یافت. از دیگر سو، هم‌ایشان، این تشخیص درستِ دیگر را نیز ارائه کرده بودند که نظام نظری الهیات اسلام، بر اساس پشتوانه‌های سیاسی و اعتقادی و فرهنگی‌ای که بر اساس سده‌ها سلطه و سیطره‌ی غیرمعرفتی بر ساحت زیست اجتماعی در ایران کسب کرده بود، در مواجهه با هر نوع اقدام در راستای پایان دادن به آن نوع سلطه و سیطره مقاومت و مبارزه خواهد کرد.

در دوران پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی در ایران، متولیان نظام نظری الهیات اسلام مجتهدین شیعه بودند. در «افول فقه» و «بازگشت به جدید» نشان داده‌ایم که گروه‌ای از آن جماعت با هدف استمرار سلطه و سیطره‌ی نظام نظری الهیات اسلام بر ساحت زیست اجتماعی، در پوشش‌ای «جدید»، با مشروطه‌خواهان هم‌راه شدند، و گروه‌ای دیگر، از همان جماعت، آشکارا به طرح این مدعا پرداختند که گذار به هر نوع «جدید» که مبتنی بر سلطه و سیطره‌ی نظام نظری الهیات اسلام بر ساحت زیست اجتماعی نباشد معنا و مبنا و فرجام‌ای نخواهد داشت جز، در به‌ترین حالت، باقی ماندن اسم‌ای از «اسلام»؛ اسم‌ای فاقد رسم.

در این‌جا، نظام نظری روشن‌فکری اگرچه به عنوان نظام‌ای تازه تاسیس جاای و پاای در تاریخ داشت اما ارتباط و التقاط‌ای با

نظام نظری الهیات اسلام ایجاد نکرده بود. اما، در گذر زمان و زمانه، متولیان نظام نظری الهیات اسلام دریافتند که نظام نظری روشن‌فکری، اگرچه خود از توان برقراری نظام مطلوب سیاسیِ خود در ایران برخوردار نیست اما از توان و امکان مشارکت در پروژه‌ی پایان دادن به سلطه و سیطره‌ی نظام نظری الهیات اسلام بر ساحت زیست اجتماعی برخوردار است. بر همین اساس، عده‌ای از متولیان نظام نظری الهیات اسلام بر آن شدند تا بخش‌ای از مدعیات و آموزه‌های نظام نظری روشن‌فکری را، ناظر به فرآیندها و فرآورده‌های جهان جدید و دوران مدرن، با بخش‌هااای از مدعیات و آموزه‌های مطروحه در نظام نظری الهیات اسلام، که ریشه در جهان «قدیم» و عرصه‌ی سنت اسلام داشت، در هم آمیزند. بر همین اساس، نخستین ارتباط و التقاط میان نظام نظری روشن‌فکری و نظام نظری الهیات اسلام از متن و بطن اردوگاه روحانیت شیعه؛ به عنوان متولیان نظام نظری الهیات اسلام، انجام

شد. در آن دوران، در اردوگاه متولیان نظام نظری الهیات اسلام بودند کسانی که، با تمام قوا، با این نوع ارتباطات و التقاطات اعلام مخالفت کردند. گروه‌ای از روحانیون شیعه، که عده‌ای ایشان را «نواندیشان دینی» می‌نامند، کسان‌ای بودند که، به صورت مستقیم و غیرمستقیم، در آن دوران، در پی ارتباط و التقاط میان نظام نظری روشن‌فکری با نظام نظری الهیات اسلام بودند. پُرپیداست که ایشان چیزی از مبانی عقلانیت مربوط به جهان جدید، فرآیندها و فرآورده‌های ناظر به سامان زیست اجتماعی در جهان جدید، مبانی و معانی مواجهه‌ی فلسفه و علوم تجربی در جهان جدید با عرصه‌ی الهیات و... نمی‌دانستند. اما بر اثر مسائل و مباحث‌ای که، خصوصا از دوران حکومت فتح‌علی‌شاه قاجار، درباره محاسن سامان زیست اجتماعی در «ممالک راقیه» و ارتباط آن با دیانت، در ایران مطرح شده بود، این جماعت بر آن شدند تا، بر اساس ایجاد پیوندای میان مدعیات

و آموزه‌های نظام نظری روشن‌فکری و نظام نظری الهیات اسلام، در صور این مدعا بدمند که «اسلام به ذات خود ندارد عیب‌ای» و اگر ساحت زیست اجتماعی در ایران بر اساس سلطه و سیطره‌ی نظام نظری الهیات اسلام به سامان نرسیده «هر عیب که هست از مسلمانیِ ماست». از کسان‌ای چون جمال‌الدین اسدآبادی و شیخ هادی نجم‌آبادی تا کسان‌ای چون اسدالله خرقانی و شریعت سنگلجی، به رغم تفاوت‌های مهم در مدعیات نظری و مشی عملی، در این اردوگاه قرار می‌گرفتند. اما این افراد، همان‌گونه که اشاره شد، با مخالفت‌های بسیار ستبر و سترگ‌ای از جانب سایر متولیان نظام نظری الهیات اسلام مواجه شدند. برای نمونه، کسی چون شیخ هادی نجم‌آبادی آشکارا از جانب چندین مجتهد شیعه تکفیر شد. کسان‌ای چون حاج میرزاحسن آشتیانی، شیخ حسین فاضل لنکرانی، سیدعلی اکبر تفرشی و سیدصادق طباطبایی او را «کافر و زندیق و یهودی» دانسته و فریاد «اللهم

العن الهادی»، علیه او، سر دادند. از دیگر سو، برخی دیگر از مخالفان، در اردوگاه متولیان نظام نظری الهیات اسلام، ایشان را بابی یا ازلی یا بهایی یا وهابی می‌دانستند.

این موارد هرگز قابل تقلیل به یک «اتهام مذهبی» نبود و در متن و بطن خود دارای حقایق‌ای مهم برای اهل خبرت و عبرت بود. معنا و مبنای آن «حقایق» این بود که در اردوگاه متولیان نظام نظری الهیات اسلام نخستین ارتباط و التقاطات‌ای که با نظام نظری روشن‌فکری برقرار شد، به شدت تحت تاثیر سایر نظامات نظری در عرصه‌ی سنت در ایران قرار داشت. بر همین اساس و از همین منظر، در «قدیمِ» ایران، ارتباط و التقاط‌ای میان نظام نظری الهیات اسلام با نظام نظری عرفانی ایجاد شده بود که فرآورده‌ی آن، به عنوان «عرفان اسلامی»، خاستگاه ادیان «جدید»‌ای چون آیین بابی و بهایی بود. بابیان و ازلیان و بهاییان،

ورای تکیه بر پشتوانه‌های ستبر و سترگ «عرفان اسلامی»، بر آن بودند تا دین «جدید» خود را با فرآیندها و فرآورده‌های ناظر به سامان زیست اجتماعی در جهان جدید هم‌آهنگ و سازگار کُنند. پُرپیداست که آن‌گونه مسیر، برای بابیان و ازلیان و بهاییان، اگرچه، در آغاز، فراخ و هم‌وار می‌نمود اما، در شعاع ابتنا و اتکا بر حقایق و واقعیات جهان جدید، از آغاز، مسدود بود. با این‌همه، تجربه‌ی بابیان و ازلیان و بهاییان نشان داد که پس از مواجهه‌ی ایران و ایرانیان با جهان جدید و دوران مدرن، حتی ادیانِ مبتنی و متکی بر نظام نظری الهیات اسلام و نظام نظری عرفان نیز گریز و گزیرای از ارتباط و التقاط با نظام نظریِ «جدید»ای نداشتند که بر آن بود تا، در مقام مدعا، مدعیات و آموزه‌های مدرنیسم را به ذهن و ضمیر اهل ایران تزریق کُنَد.

تجربه‌ی تاریخیِ آیین بابی و ازلی و بهایی نشان داد که ایجاد و انجام ارتباط میان نظام نظری الهیات اسلام با فرآیندها و فرآورده‌های ناظر به سامان زیست اجتماعی در جهان جدید، به راحتی می‌تواند باعث عبور از اسلام، و ساخت و پرداخت «ادیان جدید» شود. با توجه به این نکته‌ی بنیادین است که نمی‌توان و نباید بابی و ازلی و بهایی نامیدنِ موج نخستِ «نواندیشان دینی» را، از جانب متولیان نظام نظری الهیات اسلام، قابل تقلیل به «اتهام مذهبی» دانست. سده‌ها سلطه و سیطره‌ی نظام نظری الهیات اسلام بر ساحت زیست اجتماعی در ایران، شرایط و وضعیت‌ای برای اسلامِ، مواجه با جهان جدید و دوران مدرن، ایجاد کرده بود که سودای استمرار سامان زیست اجتماعی بر اساس سلطه و سیطره‌ی نظام نظری الهیات اسلام می‌توانست به عبور از اسلام و ایجاد «ادیان جدید»، از درون اسلام در ایران، بیانجامد. از دیگر سو، برخی از همان «نواندیشان دینی»، در راستای گریز از

«بن‌بست قدیم»[۱] و در نیفتادن در هاویه‌ی ایجاد «ادیان جدید»، در شرایطی قرار گرفتند که گریز و گزیرای از «سلفی‌گرایی» نداشتند. در این‌جا نیز، مواردای چون سفر شریعت سنگلجی به مکه و، در ادامه، «وهابی» دانستن او از جانب برخی از هم‌روزگاران‌اش، باز هم قابل تقلیل به «اتهام مذهبی» نیست. ورای ارزیابی ارتباط و نسبتِ میان مدعیات شریعت سنگلجی در کتاب‌های «توحید عبادت» و «کلید فهم قرآن» با کتاب‌های «التوحید» اثر محمد بن عبدالوهاب و «رساله الفرقان» اثر ابن‌تیمیه، این نکته باید در کانون توجه و بررسی و ارزیابی قرار گیرد که تاثیرات ارتباط و التقاط میان نظام نظری روشن‌فکری با نظام نظری الهیات اسلام بر افکار و آثار شریعت سنگلجی و گرایش او به نوعی «سلفی‌گرایی» چه بود؟ به دیگر بیان، در

---

[۱] :مفهوم‌ای که در «بازگشت به جدید» مطرح کرده و مشخصات و مختصان آن را توضیح داده‌ام.

راستای مواجهه با مشکلِ سلطه و سیطره‌ی نظام نظری الهیات اسلام بر ساحت زیست اجتماعی در ایران، چه شد که برخی از «نواندیشان دینی» به ورطه‌ی «سلفی‌گرایی» کشیده شدند؟

این‌ها، و بسی بیش از این‌ها، مسائل و مباحث‌ای بنیادین هستند که هر کدام را می‌توان و باید به صورت مستقل و مستوفی مورد بررسی و ارزیابی قرار داد تا توابع و توالی ارتباط و التقاط اولیه میان نظام نظری الهیات اسلام با نظام نظری روشن‌فکری در ایران مشخص شود. پس از آن است که می‌توان و باید نشان داد که پس از پایان دوره حکمرانی پهلوی اول، چرا و چگونه مسئله‌ی استمرار ارتباط میان نظام نظری الهیات اسلام با نظام نظری روشن‌فکری باعث ایجاد اردوگاه روشن‌فکری دینی شد.

...

۳

دولت ایران و حکومت اسلامی

«روشن‌فکری دینی»، اصولا و اساسا، با هدف حفاظت و حراست از استمرار سلطه و سیطره‌ی نظام نظری الهیات اسلام بر ساحت زیست اجتماعی ایجاد شد؛ در میدان و دوران‌ای که حفاظت و حراست از آن نوع استمرار در محدوده‌ی توان و امکانِ متولیان پیشین نظام نظری الهیات اسلام نمی‌گنجید. با این‌همه، به رغم آن هدف مشترک، وجود اختلافات‌ای میان روشن‌فکری دینی و مجتهدین و فقها و متکلمین شیعه در اردوگاه روحانیت، تنها بر اساس و از منظرِ نوع و چگونه‌گی سلطه و سیطره‌ی نظام نظری الهیات اسلام بر ساحت زیست اجتماعی بود و بس. بنابراین، هدف و کارکرد اصلی و اساسی روشن‌فکری دینی چیزی جز حفظ و بسط آن نوع سلطه و سیطره نبود.

اما، از دیگر سو، نظام نظری روشن‌فکری در ایران قابل تقلیل به ارتباط و التقاط با سویه‌ها و جنبه‌های دینی نبود. این نظام نظری،

در شرایطی در ایران ایجاد شد که نهاد دانشگاه در آستانه‌ی تاسیس و تجهیز بود. از آستانه‌ی پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی، ایرانیانِ مسافر به «ممالک راقیه» در سفرنامه‌های خود، و دیگرانای در عرصه‌ی مطبوعات و معدود افرادای با انتشار کتاب، نظرات خود را درباره گذار ایران از «قدیم» به «جدید» مطرح می‌کردند. این‌ها در شرایطی بود که بیش از ۹۵ درصد از مردم ممالک محروسه از توان خواندن و نوشتن برخوردار نبودند. در چنین شرایطی، گسترش دامنه‌ی آن نوع نظرات و مدعیات و آموزه‌ها به متن و بطن «جامعه»ی ایران خیال خام‌ای بیش نبود. اهمیت تاسیس و تجهیز دانشگاه در این بود که مرزبندی دقیق و عمیق‌ای میان شاخه‌های مختلف علوم و دیسیپلین‌های «دانش» ایجاد می‌کرد و باعث می‌شد تا فرآورده‌های آگاهی‌بخش بر اساس فرآیندهای علمی به متن و بطن جامعه و ذهن و ضمیر شهروندان انتقال پیدا کُنَند. تاسیس دانشگاه در ایران هم‌زمان بود

با اوج‌گیری مبارزات در عرصه‌ی سیاست میان بخش‌های مختلف جامعه‌ی ایران؛ که آغازین دوران وجود دولت در ایران را تجربه می‌کردند. ساخت و پرداخت دولت در ایران، به مثابه مهم‌ترین فرآورده‌ی جنبش مشروطه‌خواهی، باعث شد تا مُهر پایان‌ای بر دفتر سلطه و سیطره‌ی نظام نظری الهیات اسلام بر ساحت زیست اجتماعی در ایران زده شود. در چنین شرایطی، متولیان نظام نظری الهیات اسلام که خود را با خطرای بنیادین مواجه می‌دیدند هرچه در توان داشتند برای استمرار آن نوع سلطه و سیطره به کار گرفتند؛ سلطه و سیطره‌ای که هدف و نتیجه‌ای جز تاسیس حکومت اسلامی در ایران نداشت. بر این اساس، روشن‌فکری دینی نیروی «جدید»ای بود که در راستای مبارزه با دولت در ایران ایجاد شد؛ دولت به مثابه نهادای که با وجود آن، استمرار سلطه و سیطره‌ی نظام نظری الهیات اسلام بر ساحت زیست اجتماعی در مرزهای امتناع قرار داشت. اما، از دیگر سو، دولت

ایران، از دوره‌ی پهلوی اول تا پایان دوره‌ی پهلوی دوم، با یک دشمن دیگر نیز مواجه بود. خاستگاه این دشمن دوم اردوگاه «چپ»، در ایران، بود. اهالی این اردوگاه، تحت تاثیر مدعیات و آموزه‌های سوسیالیستی و کمونیستی و مارکسیستی و بلشویستی و مائویستی و... با یکی از مهم‌ترین ارکان دولت سر سازگاری نداشتند و آن چیزی نبود جز ملی‌گرایی؛ ملی‌گرایی به مثابه یکی دیگر از فرآورده‌های جنبش مشروطه‌خواهی. بنابراین، دولت ایران با دو گروه از مخالفان جدی مواجه بود: نخست، متولیان نظام نظری الهیات اسلام در اردوگاه روحانیت شیعه و اردوگاه روشن‌فکری دینی و، دو دیگر، متولیان اردوگاه «چپ».

نظام نظری روشن‌فکری در ایران، بر اساس دیدگاه جواد طباطبایی، «موج اول» و «موج دوم»ای داشت. در «موج اول»، که تا پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی مشغول به فعالیت بودند،

کوشش‌های مهم‌ای، در عرصه‌ی نظر و عمل، ناظر به گذار ایران از «قدیم» به «جدید» انجام گرفت. اما «روشن‌فکری عصر مشروطه و دوره‌ی رضا شاه پایگاهی را که از عصر ناصری تا برقراری مشروطیت پیدا کرده بود از دست داد و در خلأ همین روشن‌فکریِ موجِ نخستین بود که شبح نوع جدیدی از روشن‌فکری در افق بحث‌های «نظری» ایران پدیدار شد که، به طور عمده، در بهترین حالت، از سطح نازل فعالیت سیاسی در فقدان احزاب فراتر نمی‌رفت. در این دوره‌ی گذار از دور نخستِ روشن‌فکری، از عصر ناصری، به دور دوم آن، از پیروزی جنبش مشروطیت تا آغاز دهه‌ی چهل خورشیدی بود که برخی از مهم‌ترین رخدادهای تاریخ معاصر نیز در آن سال‌ها اتفاق افتاد... در این دوره‌ی گذار، از سویی، روشن‌فکران نسل نخست، به تدریج، کسوت روشن‌فکری را ترک کردند و ردای دانشوری و دولتمردی بر تن کردند و، از سوی دیگر، شبح روشن‌فکرانی از

نوع جدیدی در افق بحث‌های "نظری" پیدا شد که می‌توان آنان را اهل ایدئولوژی نامید.»

طباطبایی، به تفصیل، مراد خود را از معنا و مبنای «اهل ایدئولوژی» توضیح می‌دهد، که در بخش‌های آتی به آن خواهیم پرداخت. اما در اردوگاه روشن‌فکری دینی، از دهه‌ی ۲۰ به بعد، اکابر و اعاظم این اردوگاه خود را در مواجهه دیدند با رقباای در اردوگاه «چپ». در آن میدان و در آن دوران، وجه غالبِ نظام نظری روشن‌فکری، بر اساس تقلیل‌گرایی‌های ایدئولوژیک، اعتبارِ «علمیِ» خود را در گرو مبارزه با حکومت مستقر می‌دانست. با گسترش دامنه‌ی نفوذ و رسوخ مدعیات و آموزه‌های کمونیستی و مارکسیستی و سوسیالیستی در ایران، روشن‌فکر بودن معنا و مبنای جز «چپ» بودن نداشت.

...

۴

خصوصا از ناجوانمردی ...

این موارد و مسائل، به نظر نگارنده‌ی این سطور، فقط و تنها فقط به معنای به انحراف کشیده شدن صراط مستقیمِ روشن‌فکری نیست. به دیگر بیان، من بر این نظر نیستم که چیزی به نام روشن‌فکریِ دقیق و عمیق و مفید و مبتنی بر علم و عقلانیت وجود دارد و آن روشن‌فکری در ایران، یا در جهان، به انحراف کشیده شده است. نظام نظری روشن‌فکری، از منظر ایجاد و بسط به عنوان یک نظام نظری، از منظر تاریخی، در ایران، دارای موجودیت و موضعیت است اما روشن‌فکری از منظر دیسپلین‌های «دانش» هرگز اعتبار و وجاهت‌ای نداشته و ندارد. ساخت و پرداخت دانش و آگاهیِ ناظر به سامان زیست فردی و اجتماعی، تا آن‌جا دارای اعتبار و در خور اعتناست که دارای فرآیندهای ساختاری و روشی و شناختیِ مشخص و منتقح و مضیق باشد. بر این اساس، ما می‌توانیم فرآورده‌های نظام نظری الهیات اسلام را برای سامان زیست فردی و زیست اجتماعی ناکارآمد و غیرمفید

بدانیم، اما نظام نظری الهیات اسلام بر اساس موازین و معاییر مذکور، نظام‌ای دارای اعتبار و در خورِ اعتناست. همین نکته درباره نظام نظری عرفانی و فلسفی و ایران باستان نیز صادق است. اما نظام نظری روشن‌فکری، اصولا و اساسا، نه در ایران بلکه در تمامی عالَم، نه تنها هیچ جای‌گاه و پای‌گاه مشخص و منقح و مضیق‌ای در دیسیپلین‌های «دانش» ندارد بلکه از منظر ساختاری و روشی و شناختی نیز مبتنی بر انواع یاوه‌سرایی‌ها و پریشان‌گویی‌ها و نفهمیدن‌ها و نسنجیدن‌هاست؛ و نمی‌تواند جز این باشد. در راستای سامان زیست فردی یا زیست اجتماعی، آن‌چه به عنوان «دانش» یا آگاهی ساخته و پرداخته و به انسان و جامعه ارائه می‌شود آن‌جا و آن‌گاه دارای اعتبار و در خورِ اعتناست که دارای فرآیندهای ساختاری و روشی و شناختیِ مشخص و منتقح و مضیق باشد. در غیر این‌صورت، انسان و جامعه با چیزی جز یاوه‌سرایی‌ها و پریشان‌گویی‌های مبتنی بر

نفهمیدن‌ها و نسنجیدن‌ها مواجه نخواهند بود؛ و نمی‌توانند، با چیزی جز این، مواجه باشند. آن‌چه روشن‌فکری ایرانی درباره خاستگاه‌های ساختاری و روشی و شناختیِ روشن‌فکری از «عصر روشنگریِ» کانتی(کذا) (The Age of Enlightenment) با توجه به مقاله‌ی «Was ist Aufklärung?» تا «اینتلجنتسیا» (Intelligentsia) در روسیه تا ماجرای «دریفوس» و مقاله‌ی زولا (J'accuse) در فرانسه، مطرح کرده و می‌کُند از منظر علمی و فلسفی کاملا بی‌اعتبار و مبتنی بر انواع مغالطات و سست‌اندیشی‌هاست.

جواد طباطبایی، همان‌گونه که اشاره شد، به این نکته، به درستی، اشاره می‌کُند که «در هیچ کشور دیگری معادلی برای "روشن‌فکری دینی" وجود ندارد»، اما این تمامی ماجرا نبود. در هیچ کشورِ دارای نهادها و مراکز علمی معتبر، روشن‌فکری به عنوان یکی از منابع ساخت و پرداخت علم و دانش و آگاهی به

رسمیت شناخته نشده و نمی‌شود. در آن کشورها، تولید کننده‌گان علم و دانش و آگاهی یا عالمان علوم‌تجربی طبیعی هستند یا عالمان علوم‌تجربی انسانی یا فلاسفه یا تاریخ‌نگاران یا عرفا یا اهل مذهب و دیانت. در راستای انتقال فرآورده‌های این منابع تولید علم و دانش و آگاهی به عرصه‌ی «عمومی» نیز رسانه‌هاای چون کتاب و مطبوعات و رادیو و تلویزیون و اینترنت وجود دارند که هر کدام از آن‌ها کارکردهای مشخص و مضیق خود را، در مقام انتقال آن فرآورده‌ها، دارند. فقط در کشورای چون ایران است که هر یاوه‌سرا و بیهوده‌گوای را می‌توان روشن‌فکر نامید؛ کسی که نه عالِم علوم‌تجربی است نه فیلسوف نه عارف نه متأله، و، در عین حال، تمامی این‌ها نیز هست!

بنابراین، نظام نظری روشن‌فکری اگرچه از منظر واقعیات تاریخی در مقطع زمانی مشخص‌ای در ایران ایجاد شد و فرآورده‌هایش

را به ایران و ایرانیان ارائه کرد اما آن نظام نظری از ابتدا دارای مبادی و مبانی معتبرای از منظر علمی و فلسفی نبود. اما این امید وجود داشت که، با تاسیس و تجهیز دانشگاه در ایران، منابع تولید و ارائه‌ی علم و دانش و آگاهی از نظام‌مندی مشخصِ ناظر به موازین و معاییر جهان جدید و دوران مدرن برخوردار شود. اما، همان‌گونه که اشاره شد، تاسیس دانشگاه، در ایران، در زمان و زمانه و زمینه‌ای انجام شد که با استقرار دولت در ایران، متولیان نظام نظری الهیات اسلام و متولیان اردوگاه «چپ» هر چه داشتند در راستای بسیج توده‌ها و نیروهای اصلیِ خود در میدان مبارزه‌ی سیاسی علیه دولت ایران به کار گرفته بودند. در چنین شرایطی بود که آن نوع امیدها به دانشگاه نیز در هجوم بی‌امانِ مبارزه برای ساخت «دانشگاه اسلامی» و «دانشگاه خَلقی و پرولتاریایی» بر باد رفت تا علاوه بر عرصه‌ی فرهنگی و رسانه‌ای، نهاد دانشگاه نیز بدل به تیول نظام نظری روشن‌فکری شود.

در چنین شرایطی بود که کسی چون علی شریعتی می‌توانست، از متن و بطن همان دانشگاه، فریاد سر دهد: «روشن‌فکر، پیامبر زمان خویش و جامعه‌ی خویش است... روشن‌فکر مسلمان یک پیامبر است؛ پیامبری که جبرئیلش محمد است». هم‌او، روشن‌فکر را کسی نمی‌دانست که «از حق اعتصاب کارگران دفاع می‌کند و... اندیشه‌های مترقی درباره سندیکالیسم را آموخته است...»، بلکه، به نظر او، روشن‌فکر کسی است که «عملا در یک اعتصاب کارگری شرکت می‌کُند»، چرا که، «کار برای روشن‌فکر شفا دهنده است، تغییر دهنده شخصیت طبقاتی، رفتار اجتماعی، اخلاق، عواطف و عادات و گرایش‌های انحرافی‌ای است که در چهارچوب طبقاتی وی وجود دارد و میان او و توده مردم – مردمی که کار می‌کنند– جدایی می‌افکند... کار روشن‌فکر را با توده متجانس می‌سازد و تا بدان جا او را بالا می‌بَرد که به تعبیر یک نویسنده بزرگ مردمی: مردم در کوچه و بازار او را با خود

عوضی می‌گیرند.» اما معنا و مبنای آن «کار»ای که «روشن‌فکر را با توده متجانس می‌سازد» چیست؟ شریعتی پاسخ می‌دهد: «کار آن چنان است که امام چهارم می‌کرد». اما، این همان علی شریعتی است که، در دیگر جای، مراد خود از روشن‌فکر را این‌گونه اعلام می کند: «عمل یک روشن‌فکر حرف زدن است... [روشن‌فکر] اگر درست حرفش را بزند و حرف درست را بزند، دیگر حرف نزده است، عمل کرده است چون "عمل روشن‌فکر"، "حرف زدن" است. البته حرف داریم تا حرف، حرفی که حرف می‌ماند و حرفی که کلمه‌اش، گلوله است...». و از این نوع ترهات، درباره «تعریف» روشن‌فکر و تعیین و ترسیم کارکرد او، تا پریشان‌گویی‌های عبدالکریم سروش درباره روشن‌فکر، فاصله‌ی چندانی نیست. سروش، از یک‌سو، بر این نظر است که «روشن‌فکری از فرزندان مدرنیته است و در جامعه‌ی کلاسیک، یعنی جامعه‌ی ماقبل مدرن، قشر ویژه‌ای به نام روشن‌فکر وجود

نداشت. دوران مدرنیته مولد روشن‌فکر بود... روشن‌فکران همیشه در چنین وضعیتی متولد می‌شوند» و، هم‌او، از دیگر سو، در همان کتاب، می‌گوید: «شاید چهره‌ی بسیار مشخص روشن‌فکری دینی در گذشته را بتوانیم در وجود شمس‌الدین محمد حافظ مصور ببینیم. در دیوان وی رگه‌های بسیاری از روشن‌فکری دینی هست که او را حقا شایسته این وصف می‌سازد... یکی از اضلاع روشن‌فکری، ناقد جامعه‌ی خویش بودن است. من به این اعتبار حافظ را روشن‌فکر می‌نامم».

در آن‌چه در ادامه می‌آید، نشان خواهیم داد که «روشن‌فکری دینی» چرا و چگونه، در راستای تلاش در جهت استمرار سلطه و سیطره‌ی نظام نظری الهیات اسلام بر ساحت زیست اجتماعی، نطفه‌اش در میدان مبارزه‌ی سیاسی بسته شد و کارنامه‌اش، از صدر تا ذیل، هیچ اعتباری جز از منظر مبارزات سیاسی نداشته

و ندارد. اما، همان‌گونه که طباطبایی به درستی نشان داد، روشن‌فکری دینی حتی از فهم و درک و دریافت معانی و مبانی «سیاست» نیز عاجز است. او بر این نظر بود که «موج دوم روشن‌فکری»، که شامل «روشن‌فکری دینی» نیز می‌شود، آن‌چه نمی‌دانستند «این نکته‌ی مهم در ادب سیاست‌دانی و آدابِ سیاست‌ورزی بود که سیاست قلمروِ واقعیت‌های مناسبات شهروندی و رابطه‌ی نیروهاست و این رابطه‌ی نیروها در چارچوبی جریان پیدا می‌کُند که دانش سیاست آن را "دولت" در معنای دقیق کلمه می‌نامد.»

از دیگر سو، نشان خواهیم داد که روشن‌فکری دینی، به زعامت سروش و مریدان‌اش، چرا اقدام به حملات‌ای غیرعقلانی و غیراخلاقی علیه جواد طباطبایی کردند و چرا هرگز گام در وادی انتقاد دقیق و عمیق و نظام‌مند از افکار و آثار طباطبایی نگذاشتند.

علاوه بر این، نشان خواهیم داد که طباطبایی چرا و چگونه در پروژه‌ی نظری خود به جاای رسید که گریز و گزیرای از نقد کارنامه‌ی روشن‌فکری دینی نداشت و، در عرصه‌ی نقد آن کارنامه، چگونه عمل کرد. مواجهه‌ی از پاشنه تا پیشانی آلوده به مشی غیرعلمی روشن‌فکری دینی با افکار و آثار طباطبایی، برای او باعث تعجب نبود. او آشکارا درباره، پشتوانه‌های تاریخیِ، این جماعت اعلام کرده بود بسیاری از ایشان «اهل تحقیق نبودند که بتوان از آنان انتظار حرف سنجیده و دانش پژوهشانه داشت؛ با این همه، اشکال از آنان نیست که سخن سنجیده‌ای نمی‌گفتند، زیرا آنان، به عنوان روشن‌فکران، اهل پیکار سیاسی بودند و مکانی در مناسبات قدرت می‌جستند. اشکال از کسانی بود که جای‌گاه روشن‌فکری را با مقام اهل علم سودا کرده بودند؛ حتی می‌توان گفت که اشکال از مشتریانِ بساطِ روشن‌فکری نیز نبود که آنان در روشن‌فکران چیزی را پیدا می‌کردند که خود آنان

می‌دانستند که ندارند. در کشوری که نظام علمی وجود نداشته باشد، و جای‌گاه علم معلوم نباشد، بدیهی است مردم آن به نقّالان و رمّالان روی می‌آورند.» اما ورای مواجهه‌ی غیرعلمی روشن‌فکری دینی با افکار و آثار طباطبایی، آن‌جا و آن‌گاه که کار به مواجهه‌ی غیراخلاقی آن جماعت با طباطبایی رسید، او چنین گفت و گذشت: «شاملو در یک شعرای گفته که "سفر سخت بود و جان‌کاه اما هیچ کم نداشت". اضافه‌ی شعریِ من این است که خصوصا از ناجوانمردی هیچ کم نداشت.»

...

۵

اقتدا «مؤمن مسئول» به شریعتی با معشوقه‌ای به نام سروش

حدود سه ماه پس از مرگ جواد طباطبایی، نشریه‌ی «اندیشه پویا»، با انتشار «پرونده‌ای ویژه»، در صور این مدعا دمید که بر آن است تا گام در وادی بررسی این مسئله بگذارد که «سیدجواد طباطبایی چه میراثی از خود به جای گذاشته است؟». این «پرونده ویژه» ذیل این عنوان منتشر شد: «بت‌شکنی که کاریزما نداشت». اما در کنار «عنوان» مذکور، این بخش از متن «پرونده»، در مقام براعت استهلال، قرار گرفته بود: «برخلاف بسیاری روشن‌فکران خطیب، خطابه‌های طباطبایی کاریزمایی از او نمی‌ساخت که حواریونی بپرورد و از این رو او گاه مجبور بود بار تنهایی‌اش را بر دوش کِشد و در ستایش "یگانه سردار" پیش قدم شود.» نخستین پرسش‌ای که در مواجهه با چنین «پرونده»‌ای مطرح می‌شود این است که چرا باید بر ناصیه‌ی «پرونده»‌ای، که هدف‌اش بررسی «میراث» طباطبایی اعلام شده، چنین جملات‌ای قرار داده شود؟ به دیگر بیان، آن جملات، هم از منظر حُسن

تالیف و هم از منظر براعت استهلال، می‌توانست در جوارِ «عنوانِ» «پرونده»ای دیگر، با موضوع‌ای دیگر، قرار گیرد اما آن جملات چه ارتباطای با «پرونده»ای داشت که با این پرسش منتشر شده بود: «سیدجواد طباطبایی چه میراثی از خود به جای گذاشته است؟».

با مطالعه و بررسی یادداشت‌ای که به قلم سردبیر نشریه، در همین بخش، منتشر شده می‌توان به پاسخ آن پرسش دست یافت. سردبیر با ارجاع به بخ‌شای از مقاله‌ای، که در «جشن‌نامه‌ای برای سیدجواد طباطبایی منتشر شده است»، به طرح این مدعا می‌پردازد که: «این جملات پاره‌ای از نوشته‌ی فردی به نام سیروس پرویزی است که در جشن‌نامه‌ای برای سیدجواد طباطبایی منتشر شده است؛ تنها مقاله‌ای در این جشن‌نامه (فیلسوف سیاست، به کوشش حامد زارع، نشر فلات، چاپ اول

۱۳۹۳) که "بدون تصویر نویسنده" –وچنان که شایعه است به سفارش سیدجواد طباطبایی- در کتاب گنجانده شده است.» هم‌او، در راستای افشای هویت سیروس پرویزی، می‌نویسد: «آدرس ایمیل متعلق به پرویزی که در صدر مقاله‌ی او در کتاب درج شده نیز یا واقعی نیست یا مسدود شده است. از سیروس پرویزی، بیش از این، فقط دو مقاله در فضای مجازی می‌توان یافت؛ و آن هر دو در تمجید و ستایش طباطبایی... و جز این، اثری و نشانی از این نویسنده‌ی ناشناس پیدا نیست.» سردبیر، در راستای همان افشاگری، تیر نهایی را به پیکر «میراث طباطبایی» این‌گونه شلیک می‌کُند: «سیروس پرویزی پیوند قریبی با طباطبایی دارد؛ آن قدری که نثر و ادبیات و انشای سه مقاله‌ای که به نام او درباره‌ی طباطبایی نوشته شده نیز بسیار شبیه نثر استاد است، آن چنان که اگر جملاتی همچون "آنچه من از نوشته‌ی طباطبایی می‌فهمم" را از متن‌ها بیرون بگذاریم، تشخیص این که قلم این

مقالات تمجیدآمیز از طباطبایی، قلم کسی جز خود اوست، بسیار سخت خواهد بود.»

«پرونده»ی بررسی «میراث طباطبایی» این‌گونه ساخته و پرداخته می‌شود و در اختیار روشن‌فکران و مبارزان سیاسیِ زخمی از قلم طباطبایی قرار می‌گیرد تا پس از مرگ طباطبایی برای نخستین بار بدانند و آگاه باشند که طباطبایی، با اسم مستعار، مقاله‌ای در بررسی و ارزیابی افکار و آثار خود نوشته است. اما این پایان ماجرا نیست.

چند سال پیش از انتشار «پرونده»ی مذکور، مقالات‌ای دیگر از سیروس پرویزی منتشر می‌شود در پاسخ به مقاله‌ای به قلم مهرزاد بروجردی و علی‌رضا شمالی درباره افکار و آثار طباطبایی. مقاله‌ی بروجردی و شمالی «بدون اطلاع نویسندگان در نشریه‌ی اندیشه پویا ترجمه و منتشر شده بود». اما آن مقالات سیروس

پرویزی، ذیل عنوان «تعلیقیه‌هایی بر مقاله‌ی زوال سیاسی در ایران» منتشر شده بود. نویسنده، در مطلع مقالات، این‌گونه به توضیحِ علت بهره‌گیری از عنوان «تعلیقیه» می‌پردازد: «این یادداشت‌ها ملاحظاتی نقادانه بر مقالهٔ "زوال سیاسی در ایران" مهرزاد بروجردی و علیرضا شمالی است. عنوان تعلیقه را از این حیث به آن‌ها داده‌ام که هر یادداشتی بحثی مفصل‌تر از آن طلب می‌کرد که من می‌توانسته‌ام اینجا بیاورم.»

مقاله‌ی بروجردی و شمالی در نشریه «مطالعات ایرانی» (Iranian Studies) منتشر شده بود. سیروس پرویزی، در تعلیقیه‌ی پنجم، در خلال بحث‌ای در نقد بخش‌ای از مقاله‌ی مذکور، می‌نویسد: «راستی چه فرقی میان استادان امریکایی ـ ایرانی و برادر موسی نجفی، که با همین شعار حکم اخراج طباطبایی را از دانشگاه گرفت، وجود دارد؟ آیا همکاری، همسویی و هماوایی مجلهٔ

مطالعات ایرانی و اندیشهٔ پویا با استادان[بروجردی و شمالی] اندکی مشکوک نمی‌نماید؟». علاوه بر این مورد، هم‌او، همان‌جا، علی‌رضا شمالی را این‌گونه معرفی می‌کند: «هوادار ابدی روشن‌فکری دینی، بویژه بنیادگذار آن، استاد دکتر عبدالکریم سروش، که یکی از بزرگ‌ترین قدیسان روزگار است...».

اما چرا به این بخش‌ها از «تعلیقیه»های سیروس پرویزی اشاره می‌کنیم؟ به این‌جهت که نشان دهیم اتهام سردبیر «اندیشه پویا»، علیه طباطبایی، در شرایطی مطرح می‌شود که سیروس پرویزی، از یک‌سو، نامه‌ای از «اندیشه پویا» آورده بود و، از دیگر سو، با اشاره به شیفته‌گی شمالی به سروش، به این موضوع اشاره کرده بود که عبدالکریم سروش رسما اعلام کرده بود باید «دهان طباطبایی را بدوزند». اما سردبیر «اندیشه پویا» چرا باید از اشاره‌ی سیروس پرویزی به آن واقعیات تاریخی (فرمان و فتوای سروش

مبنی بر «دوختن دهان طباطبایی») آن‌چنان غریق غیرت شود تا آشکارا طباطبایی را حوالت به این تهمت دهد که «مجبور بود بار تنهایی‌اش را بر دوش کشد و در ستایش "یگانه سردار" پیش قدم شود.»

رضا خجسته‌رحیمی، سردبیر «اندیشه پویا»، از اهالی قبلیه‌ی شیفته‌گان علی شریعتی و عبدالکریم سروش و مهدی بازرگان است. اهالی این قبیله، اگرچه بر اساس تغییرات مقطعی و موسمی در عرصه‌ی سیاست می‌کوشند تا خود را از زیر بار بدنامیِ انتساب به روشن‌فکری دینی بیرون بکشند اما، در متن و بطن ماجرا، ذوب شده‌گان در ولایت روشن‌فکری دینی هستند. رضا خجسته‌رحیمی، شیفته‌گی خود نسبت به رهبران «کاریزماتیکِ» (کذا) روشن‌فکری دینی را این‌گونه شرح می‌دهد: ««اولین کتابی که از علی شریعتی خواندم "نیایش" بود؛ با اولین برخورد چنان

گرفتار شده بودم که راهی به رهایی نمانده باشد. نیایش "دکتر" برای من مقبول‌تر بود از دعاهای سنتی روزگار. هر وعده در نماز به سان مومنی مسوول، پاره‌ای از آن را از درون فریاد می‌زدم... از شریعتی می‌خواندم و می‌خواندم. نامه‌های او به احسان[شریعتی] را می‌خواندم و خود را در جایگاه احسان می‌نشاندم تا سخنان "باباعلی" شیرین‌تر و عمیق‌تر بر جانم بنشیند. همیشه غبطه می‌خوردم که خدایا چرا دستهای من به دستهای شریعتی نرسید و چرا صدای گرم او را از نزدیک نشنیدم و چرا عمر او به دنیا بیشتر نماند... روح من... چنان در شریعتی پیچیده بود که تنها توفانی می‌بایست تا مرا از آغوش او برکند... باران سروش در حال باریدن بر روح من بود و هر آینه می‌رفت تا آنچه بر روح من نشسته بود را بشوید و با خود ببرد. از سروش بیشتر خواندم و بیشتر شنیدم تا که به جدال او با شریعتی رسیدم... به هر حال من اندیشه کردن را با شریعتی آغازیده بودم. تیغ نقدی

که سروش بر شریعتی می کشید، اول بر جان من می‌نشست و آرام از من می‌ربود و دردش خانه در من می‌کرد. نقد سروش بر شریعتی، به راستی که برای من جنگ دو معشوقه بود... از آن سالها اما شریعتی و سروش برای من همچنان باقی مانده‌اند، اگرچه نزدیک شدن من به سروش همانا گواه دور شدن من از شریعتی بود».

اما چنین کسی که «هر وعده در نماز به سان مومنی مسوول، پاره‌ای از» آثار شریعتی را «از درون فریاد می‌زده»، و «معشوقه»ای به نام عبدالکریم سروش دارد، چرا باید، حدود سه ما پس از مرگ جواد طباطبایی، آن‌گونه اتهام‌ای، علیه یکی از مهم‌ترین منتقدان اردوگاه روشن‌فکری دینی، مطرح کُنَد؟

...

۶

تو بیت شده آماده فرمان بده شاه‌زاده!

محمد قوچانی در مقاله‌ای، ذیل عنوان «از لیبرالیسم نقابدار تا پایان روشن‌فکری دینی»، به بهانه‌ی طرح نظرات اخیر عبدالکریم سروش درباره «لیبرالیسم»، انتقادات‌ای علیه آن نظرات سروش و کارنامه‌ی روشن‌فکری دینی مطرح کرد. ریشه‌های این نوع انتقادات قوچانی را، علیه کارنامه‌ی روشن‌فکری دینی و نظرات سروش، باید در خاکِ تاریج جُست؛ حدود ۲۶ سال قبل. قوچانی، در آن دوران، به واسطه‌ی فعالیت در روزنامه «شرق»، گفت و گوای داشت با جواد طباطبایی. در ادامه، در میانه‌ی دهه‌ی ۸۰ همایش‌ای از جانب همان روزنامه «شرق»، به بهانه‌ی صدمین سال‌گرد پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی، برگزار شد با عنوان «ایران یکصدسال پس از مشروطیت: تجارب گذشته – چشم انداز آینده». سخن‌رانی کوتاه طباطبایی در این همایش باعث مطرح شدن نام او در برخی رسانه‌های کشور شد. طباطبایی در آن سخن‌رانی به نکات‌ای درباره نقش روحانیون شیعه در جنبش

مشروطه‌خواهی اشاره کرد که از جانب برخی از مبارزان سیاسی به عنوان «حمایت طباطبایی از آخوندها»(کذا) جلوه داده شد. یکی از این جماعت، که در زمانه‌ی اکنون، در مقام «مشاور ارشد» شاه‌زاده رضا پهلوی، در کارِ مبارزه‌ی سیاسی است، سال‌ها قبل، در راستای «چسباندن جواد طباطبایی به جمهوری اسلامی»، گام در وادی افشای نظرات طباطبایی در همایش مذکور نهاد. «مشاور ارشد» شاه‌زاده، بدون این‌که تن دهد به زحمتِ نگارش حتی یک یادداشت یا مقاله درباره دیدگاه‌های طباطبایی، با انتشار یک «توییت»، مدعی شد که طباطبایی، در آن همایش، گفته: «تنها کسانی که معنای جدید مشروطه را متوجه شده‌اند علما بوده‌اند. روشن‌فکران ما مطلع به مقدمات این بحث‌ها هم نبوده‌اند.» بحث کوتاه طباطبایی در همایش مذکور، درباره مبانی ارتباط الهیات سیاسی و حقوق اساسی در اروپای پس از سده‌های نهم و دهم میلادی بود. طباطبایی، در راستای همان بحث، اشاره‌ای به

مشروطیت در انگلستان کرده و گفته بود: «در انگلستان، تجدد پیش از همه‌جا در کلیسا بوجود آمد. در واقع نظام مشروطیت انگلیس حاصل تحولی در داخل الهیات و فقه مسیحی است. جوانه‌های فکر حکومت قانون در ادیان الهی به وجود آمده است. دلیل آن این است که در جهان بی‌قانون، این ادیان هستند که قانون آورده‌اند و بنایشان بر این است که هر نظام حکومتی باید حکومت قانون شرع را بپذیرد. اتفاق مهمی که در انگلستان روی داد این بود که نظریه قانون شرع به قانون جدید تبدیل شده است هرچند نظرات مشروطه‌خواهی در انگلستان سابقه‌ای ۸۰۰ ساله دارد. اتفاقا تنها کسانی که معنای جدید مشروطه را متوجه شده‌اند علما بوده‌اند. روشن‌فکران ما مطلع به مقدمات این بحث‌ها هم نبوده‌اند.» این بخش از سخنان طباطبایی، قطره‌ای است از دریای وسیع و عمیق مباحث او در باب همین مسئله که حداقل در دو کتاب طی حدود ۱۳۰۰ صفحه مطرح شده است. طباطبایی در

ادامه‌ی بحث مذکور می‌گوید: «آخوند خراسانی، نائینی و محلاتی به بحث اندیشه‌ی سیاسی نزدیک می‌شوند و نظریه مصالح عمومی را طرح می‌کنند. این برای اولین بار است که تحولی در داخل کلام شیعی صورت می‌گیرد و در محدوده نظریه حکومت نیز تعریف می‌شود. این بحث، نظریه دیگری را باز می‌کند که همان مشروطیت است. این اتفاق بسیار شبیه به اتفاقی است که در الهیات مسیحی روی می‌دهد.» مباحث طباطبایی درباره این «تحول کلامی» و توابع و توالی آن از منظر اندیشه‌ی سیاسی و تاریخ اندیشه‌ی سیاسی، در چهار کتاب دیگر او طی حدود ۲۳۰۰ صفحه مطرح شده است.

اما آیا «مشاور ارشد شاه‌زاده»، آن‌جا و آن‌گاه که، با بیرون کشیدن یک بخش از سخن‌رانی کوتاه طباطبایی، بر آن بود تا «طباطبایی را به جمهوری اسلامی بچسباند»، به مطالعه‌ی دقیق و عمیق

مجموعه آثار طباطبایی، درباره نقش دیانت در مشروطیت در اروپا، و نقش تحولات الهیاتی (به صورت عام) و کلامی (به صورت خاص) در اسلامِ مطرح در دورانِ جنبش مشروطه‌خواهی در ایران، نیازی داشت؟ هرگز! «مشاور ارشد شاه‌زاده»، در میدان اصلی و اساسیِ فعالیت خود، که چیزی جز میدان «مبارزه‌ی سیاسی» نیست، همین مقدار را کافی می‌دانست که از مجموعه افکار و آثار طباطبایی، جمله‌ای از او را (آن هم به صورت کاملا تحریف شده) برون کِشد و در کنار تصویرای متعلق به حدود یک دهه بعد، از طباطبایی در کنار حسن روحانی، قرار دهد تا به مخاطبان خود القا کند که «جواد طباطبایی عامل رژیم است!». امیرحسین اعتمادی، در جای‌گاه «مشاور ارشد» شاه‌زاده و «مغز متفکر» اردوگاه اپوزیسیون انقلابی، از آن‌جا که از طریق «توییتر» چندین بار دروازه‌های تهران را فتح و شاه‌زاده را بدل به شاه

کرده، در ظل این ظن خفته که دروازه‌های علم و فلسفه را نیز می‌توان با کلید «توییت‌هاای به فرمان شاه‌زاده» فاتحانه گشود.

طرفه آن‌که، حدود دو سال پس از آن سخن‌رانی طباطبایی، نشریه‌ی «شهروند امروز» به سردبیری محمد قوچانی و با حضور رضا خجسته‌رحیمی در مقام دبیر تحریریه، در گفت و گوای با جواد طباطبایی خطاب به او می‌گوید: «در بخشهایی از کتاب [نظریه حکومت قانون در ایران] به نظر می‌رسد شما معنقدید اگر راهی که امثال آخوند خراسانی باز کردند ادامه می‌یافت، مشروطه در ایران پایگاه نظری مستحکمی می‌یافت...». طباطبایی، در پاسخ، می‌گوید: «اگر کتاب من درست خوانده شود، خلاف گفته شما، به نظر نمی‌رسد که من چنین حرفی زده باشم. برعکس، در نظریه حکومت قانون در ایران، من توضیح داده‌ام که دریافت آخوند خراسانی از تحولی که با پیروزی مشروطیت در نظام

قضایی ایران ناچار می‌بایست صورت می‌گرفت، نادرست بود. او و دیگر هواداران مشروطیت به الزامات نظام حقوقی جدید التفاتی پیدا نکردند. این امر نیاز به اجتهادی متفاوت و آشنایی با مبانی حقوق جدید داشت که با مرگ او، و برخی دیگر از همفکران او، امکان پذیر نشد.» طباطبایی، در ادامه، بر این نکته تاکید می‌کُند که: «تا آن زمان چنان تحولی در قلمرو اندیشه در ایران صورت نگرفته بود که روشنفکران بتوانند مانع شرعی تشکیل دولت ملی را رفع کنند. لاجرم، مسئولیت رفع این مانع به گردن اهل شریعت افتاد، اما به دلایلی که این‌جا [در آن مصاحبه] نمی‌توان توضیح داد، فهم دینی در میان اینان به مرتبه‌ای نرسیده بود که بتوانند در چنین نظریه پردازی‌هایی از مرحله رفع مانع فراتر روند.» او می‌کوشد نشان دهد که بحث‌اش در آن کتاب درباره نوع مواجهه‌ی متولیان نظام نظری الهیات اسلام با مشروطیت را نمی‌توان و نباید این‌گونه ارزیابی کرد که او متولیان نظام نظری

الهیات اسلام را «آگاه‌تر» از روشن‌فکران نسبت به معانی و مبانی مشروطیت می‌داند. بحث طباطبایی ناظر به توضیح و ارزیابی این موقعیت تاریخی است که امثال آخوند خراسانی، به عنوان متولیان نظام نظری الهیات اسلام، از آن‌جهت در کانون تحولات نظری و عملی ناظر به مشروطیت قرار گرفته بودند که، از سده‌ها قبل تا آن روزگار، در مقام تولیت نظام «حقوقی» در ایران بودند. طباطبایی، در همان مصاحبه، در ادامه‌ی فقره‌ی مذکور، با اشاره به نقش و جای‌گاه جمال‌الدین اسدآبادی در دوران جنبش مشروطه‌خواهی، او را نیز به عنوان یکی دیگر از اهل دیانت‌ای معرفی می‌کُند که پا در وادی جهالت مرکب درباره مبادی و مبانی و معانی مشروطیت سفت کرده بودند. «...در این میان تنها همین سید[جمال الدین اسدآبادی] بود که هم مقتدای روشن‌فکران بود و هم اهل دیانت پیشرو به او بی‌التفات نبودند، اما... من نمی توانم بفهمم که چگونه می شود او را جدی گرفت و چگونه استاد

تاریخ فلسفه دانشگاه تهران می‌تواند کتابی بنویسد و نسبت اندیشه اسدآبادی "با تفکر جدید" را بسنجد!».

...

۷

تفسیر شرعی از «روشن‌فکری عرفی»

اما بگذارید هنوز پا در وادی همان سخن‌رانی کوتاه طباطبایی در سال ۱۳۸۵، در همایش مذکور، سفت کُنیم. طباطبایی، در آن‌جا، می‌گوید: «...اشکال از مشروطه‌خواهان نبوده است. اشکال از ماست که نفهمیده‌ایم آن‌ها چه کرده‌اند. آن‌ها راه حکومت قانون را باز کردند. به شریعتی نگاه کنید: او تصور می‌کرد با ایدئولوژیک کردن دین می‌تواند آن را وارد جامعه کُنَد در حالی که اتفاقا با این کار دین از جامعه خارج می‌شود. در جامعه‌ای که فقه مناسبات ما را تنظیم می‌کرد نظریه محلاتی و نائینی راه حکومت قانون را در ایران باز کرد. این نفهمیدن معنای مشروطه بود که رشته‌های آنان را پنبه کرد و راه را ۵۰ سال برای ما بست.» مخاطبِ ناآشنا با افکار و آثار طباطبایی، در مواجهه با این بخش از سخنان او، چنین می‌پندارد که، بر اساس سخنان طباطبایی، نتیجه‌ی کار شریعتی «خروج دین از جامعه» بوده اما طباطبایی به این جهت که مخالف «خروج دین از جامعه» است به انتقاد از

شریعتی می‌پردازد. همان مخاطب، از دیگر سو، با خواندن این بخش از نظرات طباطبایی، چنین می‌پندارد که او حامی «تنظیم مناسبات جامعه بر اساس فقه» است. اما این نوع فهم و درک و دریافت‌های کاملاً غلط و معکوس چگونه می‌تواند به ذهن و ضمیر آن نوع مخاطب راه یابد؟ پاسخ طباطبایی این است که چنین مخاطب‌ای را می‌توان «اهل ایدئولوژی» نامید. در این‌جا، مراد او از «اهل ایدئولوژی» کسان‌ای هستند که مشخصات و مختصـات طرح یک نظر یا نظریه را از منظر عالم مقال (universe of discourse) و روش‌مندی ناظر به آن عرصه‌ی خاص مورد توجه قرار نداده و الزامات آن را رعایت نمی‌کنند. در نمونه‌ی مذکور، «مشاور ارشد شاه‌زاده»، در ساحت مبارزه‌ی سیاسی، اقدام به طرح مدعیات‌ای درباره آثار و افکار طباطبایی می‌کُند در حالی که عالم مقال آن‌گونه مباحث طباطبایی اصولا و اساسا در میدان مبارزه‌ی سیاسی نیست. طباطبایی این‌چنین

مواجهه‌ای را مواجهه‌ی ایدئولوژیک می‌داند؛ نه فقط از آن‌جهت که مربوط و معطوف به مبارزه‌ی سیاسی است، بلکه، از آن‌جهت که، با خارج کردن مسئله و بحث از ساحت خاص نظریِ خود به سوی ساحات دیگر، مسیر فهم و درک و دریافت مسئله و بحث اصلی را منحرف یا مسدود می‌کُنَد. در آثار طباطبایی، از باب تعیین مراد (signification)، آن‌چه مطرح شد یک معنا از ایدئولوژیک‌اندیشی یا مشی اهل ایدئولوژی است.

اما به ادامه‌ی ماجرای مواجهه‌ی محمد قوچانی با کارنامه‌ی روشن‌فکری دینی و نظرات عبدالکریم سروش بازگردیم. محمد قوچانی در دهه‌ی ۷۰ دل در گروِ اردوگاه روشن‌فکری داشت. او چنین می‌پنداشت که اگر روحانیون انقلابی به زعامت امثال آیت‌الله خمینی و آیت‌الله خامنه ای نتوانسته‌اند زیست اجتماعی در ایران را بر اساس سلطه و سیطره‌ی نظام نظری الهیات اسلام

به سامان برسانند، این روشن‌فکران دینی هستند که قادر به آن نوع سامان زیست اجتماعی خواهند بود. اما مگر انقلاب ۱۳۵۷ برآمده از نظر و عملِ روشن‌فکران دینی نبود؟ قوچانی بر این نظر بود که پیوند میان روشن‌فکران ایرانی با متولیان نظام نظری الهیات اسلام فرآورده‌ای چون انقلاب ۱۳۵۷ داشته است. اما، به نظر قوچانی، آن نوع پیوند فقط میان روشن‌فکران دینی با متولیان نظام نظری الهیات اسلام برقرار نشده بود بلکه «روشن‌فکران عرفی» و «روشن‌فکران ملی» نیز، در آستانه‌ی وقوع انقلاب ۱۳۵۷، تحت تاثیر «جوّ مذهبی» «به سوی مذهب گرایش یافتند»؛ «به تدریج حتی بر روشنفکران عرفی نیز آشکار شد که دیگر قلب دنیا در نوفل لوشاتو می‌زد». قوچانی یکی از علل این نوع گرایش را «خویِ روشن‌فکر ستیزِ» شاه می‌داند که «در پس هر نویسنده‌ای

یک کمونیست می‌دید».[۲] قوچانی با تاکید بر این‌که «روشن‌فکران عرفی(لائیک) ایران... دیرهنگام به انقلاب اسلامی ایران پیوستند و زود هنگام از آن جدا شدند» به این نتیجه می‌رسد که «لحظه ملاقات جمهوری اسلامی و روشن‌فکری عرفی چنان کوتاه بود که گویی هرگز پیوندی میان این دو برقرار نشده بود». مدعیات قوچانی درباره تفکیک روشن‌فکری به مذهبی و عرفی (لائیک) و ملّی و... سست پایه‌تر از آن است که جدی گرفته شود. برای نمونه، او یکی از چهره‌های شاخص اردوگاه «روشن‌فکران عرفی (لائیک)» را علی‌اصغر حاج سیدجوادی می داند. همان‌گونه که اشاره شد، قوچانی به «گرایش روشن‌فکران عرفی به مذهب» در آستانه‌ی انقلاب ۱۳۵۷، اشاره می‌کُند. اما از آن‌جا که مشخص نیست خاستگاه نظری «روشن‌فکران عرفی»، که قوچانی آن‌ها را

---

[۲] : البته به فرض صحت این مدعا، باز هم مشکل از شاه نبود، بلکه، از «نویسنده‌گانی» بود که «پشت سر خود یک کمونیست» نمی‌دیدند.

«لائیک» می‌داند، کجاست، مدعای «گرایش آن‌ها به مذهب» در میدان مبارزه با حکومت پهلوی دوم نیز بدل به مدعاای بی‌اعتبار می‌شود. قوچانی، به عنوان یکی از اهالی اردوگاه روشن‌فکری دینی، در راستای دفاع از «انقلاب اسلامی» و جمهوری اسلامی، گریز و گزیرای از ارائه‌ی تفسیرای «شرعی» از چیزی به نام «روشن‌فکر عرفی» ندارد. «روشن‌فکری عرفیِ» انقلابیِ مورد نظر او، با ابتنا و اتکا بر مبانی «لائیک»، در دوران حکومت پهلوی دوم ظهور و بروز کرده بود اما ما در آن دوران هیچ نوع انتقادای (چه رسد به مبارزه‌ی سیاسی) از موضع «لائیک» علیه حکومت وقت سراغ نداریم. معنا و مبنای «تفسیر شرعی» از «روشن‌فکری لائیک»، از جانب روشن‌فکری دینی، این است که امثال قوچانی از آن‌جهت که در راستای سامان زیست اجتماعی هیچ دیدگاه و هدف‌ای جز سلطه و سیطره‌ی نظام نظری الهیات اسلام بر ساحت مذکور نداشتند، رقبای سیاسی خود را که، در ظاهر ماجرا، قائل

به آن نوع سلطه و سیطره نبودند، از باب «تعرف الاشیاء باضدادها»، فهم و تفسیر و معرفی می‌کردند. این نوع مواجهه‌ی امثال قوچانی با «انقلاب اسلامی» نشان می‌داد که ایشان، با «لائیک» نامیدن آن بخش از روشن‌فکران، بر آن بودند تا آن جماعت را، به عنوان رقبای سیاسی خود، حوالت به تیغِ متولیان رسمیِ «انقلاب اسلامی» دهند تا، با حذف و هدم آن‌ها، مسیر سلطه و سیطره‌ی نظام نظری الهیات اسلام بر ساحت زیست اجتماعی، به تولیت روشن‌فکری دینی، این بار از جانب روحانیت حاکم، فراخ و هموار شود. به دیگر بیان، امثال قوچانی در پی تسویه حساب با روحانیت حاکم بر جمهوری اسلامی بودند. روشن‌فکری دینی بر این نظر بود که در «انقلاب اسلامی» بدل به مَرکبِ روحانیت انقلابی برای رسیدن ایشان حکومت شده اما، حدود دو دهه پس از آن انقلاب، باید شرایط در عرصه‌ی سیاست را به گونه‌ای تغییر دهد که این‌بار روحانیت شیعه بدل به وسیله‌ای

برای رسیدن روشن‌فکری دینی به حکومت شود. بر این اساس بود که اصلاح‌طلبان دوم خردادی، به عنوان بخش مهم اردوگاه روشن‌فکری دینی، به همان نسبت که تیغ روحانیت شیعه را برای حذف و هدم «نهضت آزادی» تیز کرده بودند، از فرستادن «روشن‌فکری عرفی» به مسلخِ تحت سیطره‌ی روحانیت حاکم نیز غافل نبودند.

قوچانی اشاره‌ای به نظرات علی‌اصغر حاج سیدجوادی، در بهمن ۱۳۵۷، درباره انقلاب‌ای که آن را «انقلاب اجتماعی ایران» می‌نامید، نمی‌کُند. حاج سیدجوادی به عنوان یک «روشن‌فکر عرفی(لائیک)»، که در پی انقلاب «سوسیالیستی» بود، آشکارا اعلام می‌کرد: «هیچ اختلافی بین مواضع انقلابی اسلام تشیع و دموکراسی سوسیالیستی وجود ندارد». هم‌او، با اقتدا به خسرو روزبه «یکی از درخشانترین چهره‌های انسانی تاریخ معاصر

ایران»، در راستای مشروعیت‌بخشی به رهبری انقلاب از جانب آیت‌الله خمینی، خطاب به انقلابیون می‌نوشت: «به رهبری قاطع و پیامبرگونه آن [انقلاب] گردن بگذاریم آنچنان که از اینگونه رهبری شجاعانه، نه یک نظام بت‌پرستی بلکه مکتبی از معنویت سیاسی در کانون پرآشوب و سرشار از آثار گوناگون فساد سرمایه‌داری غربی بوجود آید». حاج سیدجوادی می‌توانست روشن‌فکر باشد، و در واقع، نمی‌توانست روشن‌فکر نباشد، اما «لائیک» و «روشن‌فکر عرفی» (در مقابل «روشن‌فکر مذهبی») نامیدنِ او مصداق شوخی‌های بی‌مزه‌ی روشن‌فکری ایرانی بود که این‌بار از جانب محمد قوچانی مطرح می‌شد. حاج سیدجوادی با مشی «سوسیال دموکراسی» در پی سلطه و سیطره‌ی «مکتبی از معنویت سیاسی»، به رهبری آیت‌الله خمینی، بر ایران بود تا ایرانیان را از «کانون پرآشوب و سرشار از آثار گوناگون فساد سرمایه‌داری غربی» نجات دهد. در همین مسیر بود که مدعیات

میشل فوکو درباره انقلاب ۱۳۵۷ را فصل‌الخطاب تحلیل آن انقلاب می‌دانست و آن «معنویت سیاسی» را اسلحه‌ای می‌دانست در میدان مبارزه با «هجوم ایدئولوژی‌های غربی». قوچانی به این نوع دیدگاه‌های حاج سیدجوادی اشاره‌ای نمی‌کُند تا از توان و امکان گنجاندن او در چارچوب‌ای تحت عنوان «روشن‌فکری عرفی(لائیک)» برخوردار شود. همان حاج سیدجوادیِ «لائیک»ای که «چارچوب محتوی و قالب انقلابی اجتماعی ایران» را بر اساس «ژرفنای مایه‌های انقلابی تشیع» دارای مشروعیت می‌دانست. قوچانی، در ادامه، ماجرای پایان پیوندِ انقلابی میان «روشن‌فکران عرفی(لائیک)» با متولیان نظام نظری الهیات اسلام را این‌گونه روایت می‌کُنَد: «روشن‌فکرانی که به نامه‌نگاری علیه رژیم پهلوی بسنده کرده بودند در اندیشه کودتا علیه جمهوری اسلامی برآمدند». قوچانی نمی‌تواند نداند که، سیدجوادی در ۸ بهمن ۱۳۵۷ یادداشت‌ای در روزنامه کیهان منتشر کرد در مخالفت

با «کودتا»ی ارتش و، در آن‌جا، نوشت: «کودتای نظامیِ احتمالی ارتش در برابر بزرگترین انقلاب سیاسی و اجتماعی جهان معاصر چاره‌ای جز قبول بزرگترین رسوایی تاریخی ندارد». این‌که امثال سیدجوادی، پس از مواجهه با شرایط ناشی از استقرار جمهوری اسلامی، اقدام به انتقاد از «ولایت فقیه» و حمایت از «کودتا» کردند، بیش و پیش از آن‌که ارتباطاتی با «گرایش روشن‌فکران عرفی به مذهب» در آستانه‌ی انقلاب داشته باشد، ریشه در خاک تلاش متولیان نظام نظری روشن‌فکری در راستای سلطه و سیطره بر ساحت زیست اجتماعی در ایران داشت؛ تلاش‌ای که آن جماعت را به جاای کِشاند که، به بهانه‌ی ائتلاف سیاسی علیه حکومت وقت، به ورطه‌ی التقاطای ایدئولوژیک با نظام نظری الهیات اسلام کشیده شوند. حکومت جمهوری اسلامی فرآورده‌ی محتومِ آن نوع التقاطات ایدئولوژیک بود که از جانب روشن‌فکری ایران (از مذهبی تا غیرمذهبی) در عرصه‌ی مبارزات

سیاسی انجام شده بود؛ مبارزات‌ای که از جانب آن جماعت تحت لوای فعالیت «علمی» و «فرهنگی» در جریان بود.

جواد طباطبایی، در گفت و گو با نشریه‌ی «مهرنامه» به سردبیری محمد قوچانی، درباره وجود «روشن‌فکری عرفی» در ایران، چنین می‌گفت: «ایران روشن‌فکر عرفی ندارد، دو وجه روشن‌فکری دینی دارد: مارکسیست‌ها... و روشن‌فکران دینی؛ هر دو اهل ایدئولوژی‌اند... هدف من نه در دهه‌ی ۷۰ درگیری با روشن‌فکری دینی بود و نه در دهه‌ی ۸۰ درگیری با روشن‌فکری سکولار، که وجود ندارد. به یک دلیل ساده! مشکلی را که من دنبال می‌کُنم از سنخ دیگری است.» طباطبایی، در ادامه، در راستای همان نوع انتقادات خود از روشن‌فکریِ فعال در عرصه‌ی مبارزه‌ی سیاسی، تحت لوای فعالیت «علمی»، می‌گوید: «آنان ایدئولوژی زده‌اند و به همین دلیل از دهه‌ای پیش من در مصاحبه‌ای به خود شما گفته

بودم که روشن‌فکری دینی دیگر حرفی برای گفتن ندارد. آیا دلیلی بزرگتر از این وجود دارد که در همین یک دهه خاموش بودند و امروز تنها می‌توانند بیانیه سیاسی صادر کنند...».

...



عبور از رفقا و عرفا

محمد قوچانی، پس از مواجهه با این واقعیت تاریخی که جمهوری اسلامیِ، برآمده از پیوند انقلابیِ میان نظام نظری روشن‌فکری و نظام نظری الهیات اسلام، نتوانست باعث سامان زیست اجتماعی در ایران شود، در ظل این ظن جای گرفته بود که روشن‌فکری دینی به زعامتِ سیاسی محمد خاتمی باعث سامان زیست اجتماعی در ایران تحت سلطه و سیطره‌ی نظام نظری الهیات اسلام خواهند شد. با این‌همه، تجربه‌ی هشت ساله‌ی دولت خاتمی باعث نشد تا امثال قوچانی به سرمنزل مقصود برسند. بر همین اساس، قوچانی از میانه‌ی دهه‌ی ۸۰ در صور این مدعا دمید که نه تنها «انقلاب اسلامی» بلکه «جمهوری اسلامی» نیز از مسیر اصلی خود منحرف شده است. او، در آن دوران، در صور این مدعا می‌دمید که «چپ‌گراییِ» موجود در اردوگاه انقلابیون ۵۷ بر عرصه‌ی روشن‌فکری دینی نیز غلبه کرده و توالی فاسد همین تغلب است که مانع سامان زیست اجتماعی

بر اساس سلطه و سیطره‌ی نظام نظری الهیات اسلام شده است. در همین راستا بود که قوچانی، از همان دوران، کوشید تا کسی چون مهدی بازرگان را به مثابه «پدر انقلاب ۵۷» معرفی کُنَد؛ پدرای که فرزندان ناخلفِ انقلاب، با ابتلا به «چپ‌گرایی»، از صراط مستقیمِ مطلوب او منحرف شده‌اند. قوچانی در مقاله‌ای، ذیل عنوان «از لیبرالیسم نقابدار تا پایان روشن‌فکری دینی»، به طرح این مدعا می‌پردازد که «نسل اول روشن‌فکرانی [دینی] چون مهدی بازرگان و یدالله سحابی بودند که به دین از منظر علم می‌نگریستند و مقصودشان از علم، دانش تجربی نوین در علوم طبیعی و مهندسی بود که معیار علمیت آن تجربه یعنی آزمایش بود.» مدعای قوچانی، درباره نوع نگرش بازرگان به دین، مدعای دقیق و عمیق‌ای نیست. پُرپیداست که بازرگان در بخش‌هاای از آثار خود بر آن بود تا، مصداق «لا رطب و لا یابس الا فی کتاب مبین»، مدعیات‌ای در راستای تبیین مدعیات مطروحه در قرآن از

منظر علوم تجربی مطرح کُنَد (از جمله در «مطهرات در اسلام»، «ضریب تبادل مادیات و معنویات» و...) اما بنیانِ دیدگاه بازرگان چیزی جز این مدعا نبود که نظام نظری الهیات اسلام به‌ترین و کارآمدترین نظام‌ای است که می‌تواند باعث سامان زیست اجتماعی شود. در همین راستا بود که حضرت‌اش در صور این نوع مدعیات می‌دمید که: «شما چه چیز در ناسیونالیسم و لیبرالیسم کهنه غربی یا سوسیالیسم و مارکسیسم نوینِ بازهم غربی می‌بینید که در اسلام نیست؟! ... اگر قبول ندارید یا بی‌اطلاع هستید بیایید روی هر کدام از این‌ها صد تا آیه یا از روایت و حکم و حدیث و سنت و فقه برایتان بیاورم تا ببنید تماماً در اسلام خودمان... بهتر و برترش هست».

عبدالکریم سروش این نوع نگرش به اسلام را به معنای «ایدئولوژیک کردن دین» می‌دانست. هم‌او، طی سخن‌رانی در

ششم بهمن سال۱۳۷۳در مراسم ترحیم مهدی بازرگان گفت: «روشن‌فکری دینی ما که تا کنون در پی آن بوده است که دین را به کار دنیا بزند و یا در خور دنیا درآورد، باید از این پس در پی بیرون آوردن دین از چنگال دنیا و دنیاداران باشد... بازرگان که خود روزگاری مفتون ایدئولوژی‌اندیشی دینی بود، با مرگ خود بر آن مُهر خاتمت زد. مرگ او نماد مرگِ آن اندیشه [ایدئولوژی اندیشی دینی] بود».

اما، سروش این مدعیات را پیش از به قدرت رسیدن «اصلاح‌طلبان» در عرصه‌ی سیاست مطرح می‌کرد. پس از آن دوران بود که اکابر و اعاظم اردوگاه روشن‌فکری دینی دریافتند که با «بیرون آوردن دین از چنگال دنیا و دنیاداران»، سامان زیست اجتماعی بر اساس نظام نظری الهیات اسلام در مرزهای امتناع قرار خواهد گرفت و در چنین شرایطی روشن‌فکری دینی با

دستان خود نعش خود را به خاک خواهد سپرد. بنابراین، کسی چون عبدالکریم سروش اگرچه دین را «فربه‌تر از ایدئولوژی» می‌نامید، تا از این منظر در صور انتقاد علیه امثال شریعتی و بازرگان بِدَمد، اما پُرپیدا بود که آن‌گونه مدعیات او اعتبارای جز از منظر مبارزات سیاسی در راستای کسب و حفظ و بسط قدرت نداشت. عبدالکریم سروش، حدود دو دهه پس از وقوع «انقلاب اسلامی» به تماشای این واقعیت نشسته بود که همان تیغ‌ای که روشن‌فکری دینی به زعامت علی شریعتی در ماجرای انقلاب ۵۷ علیه حکومت پهلوی، در راستای کسب قدرت در عرصه‌ی سیاست، به دست گرفته بود، پس از پیروزی همان انقلاب، در اختیار روحانیت شیعه قرار قرار گرفته بود در راستای حفظ و بسط همان قدرت. «تیغِ» مذکور چیزی نبود جز «ایدئولوژیک کردن دین» (کذا).

عبدالکریم سروش، در همین زمینه، در سال ۱۳۷۸ می‌گفت: «میراث شریعتی به نحو وسیعی مورد استفاده حاکمان کنونی قرار گرفته است.» هم‌او، در همان دوران، این‌گونه به توضیح ارتباط میان افکار و آثار شریعتی با مشی نظام سیاسی حاکم در ایران می‌پرداخت: «حکومت امروز ما چندان از راه مرحوم شریعتی فاصله نگرفته است... شیوه‌ی امامتشان، شیوه ارشادشان، خودی و غیرخودی کردنشان تا حدود زیادی قابل استنتاج و استخراج است از آرا مرحوم شریعتی.» در دیگر جای، به تفصیل درباره علل و دلایل این نوع نظرات سروش درباره علی شریعتی، و تغییرات‌ای که در نظرات سروش درباره شریعتی ایجاد شد، به ارائه‌ی بحث پرداخته‌ایم. اما، در این‌جا، مراد از آن‌چه مطرح شد این است که امثال محمد قوچانی از میانه‌ی دهه‌ی ۸۰ در پی ارائه‌ی سیمای از روشن‌فکری دینی بودند که آلوده به «چپ‌گرایی» نباشد. در همین راستا، مهدی بازرگان، از جانب

امثال قوچانی، به عنوان چهره‌ای «لیبرال» و معتقد و ملتزم به دموکراسی و مبانی «سرمایه‌داری» معرفی می‌شد. برای قوچانی، در راستای نمایش وجاهت و اعتبار «سرمایه‌داریِ» بازرگان، همین کافی بود که در میانه‌ی دهه‌ی ۵۰ برادران مجاهدِ، معترف به التزام به مارکسیسم، در اردوگاه «سازمان مجاهدین خلق» ماهیت بازرگان را این‌گونه «افشا» کنند: «این آقایان به اصطلاح روشن‌فکر که شهرت و نام کذایی خود را مدیون نابود کردن استعدادهای انقلابی سال‌های بحرانی ۱۳٤۰ و هواداری از رفرمیسم منحط و از سر تا پا سازش‌کارانه این سال‌ها بودند، اکنون در چنین شرایطی از اوج‌گیری مبارزه انقلابی چه می‌توانستند بکُنند؟ وعده‌های شیرین بورژوازی و احلام شیرین خرده‌بورژوازی خودشان از یک طرف و حملات پیاپی پلیس به مبارزین و شکنجه شدید آنان از طرف دژخیمان رژیم حاکم و همچنین دیدن تیرباران های پشت سر هم انقلابیون از طرف دیگر،

برای یک‌سره کردن کار آنان کافی بود. ماهیت واقعی آنها از پشت همه تظاهرات ریاکارانه، وقتی تضرع کنان بر محراب بورژوازی به سجده افتادند و به عذر گناهان گذشته، پیشانی بر خاک ساییدند، با همه زشتی و شناعتش بخوبی روشن شد... ایشان [بازرگان] که روزگاری کباده رهبری مبارزات مذهبی و قشرهای وسیعی از مردم محروم و روشن‌فکران مؤمن و معتقد! را می‌کشیدند، امروز کارخانه‌ای دارند و با وجدانی راحت! با استثمار تنی چند از جوانان زحمتکش وطن! –همان‌ها که روزگاری ایشان قصد آزاد کردنشان را داشتند– روزگار را بخوبی می‌گذارنند و شُکر درگاه منان! را –البته با مقداری تغییر سمت قبله‌ای که داده اند– خالصانه بجای می‌آورند!!»

قوچانی، در همان دوران، از یک‌سو، مقاله‌ای ذیل عنوان «زنده باد سرمایه‌داری» می‌نوشت و، از دیگر سو، بازرگان را به مثابه

«پدر واقعی انقلاب ۵۷» می‌ستود. هم‌او، در نیمه‌ی دوم دهه‌ی ۸۰، می‌دید که عبدالکریم سروش با تیغ «فربه‌تر از ایدئولوژی» نه فقط علی شریعتی بلکه مهدی بازرگان را نیز بی‌اعتبار کرده است. در این زمینه، او چندان پروای بی‌اعتبار شدن علی شریعتی را نداشت به این علت که شریعتیِ آلوده به «چپ‌گرایی» و گرایش به «عرفان» نمی‌توانست، در نیمه‌ی دوم دهه‌ی ۸۰، به عنوان «پدر واقعی انقلاب ۵۷» مطرح شود. بر این اساس بود که قوچانی، در آن دوران، اگرچه مسیر را برای حملات سروش و هم‌قطاران‌اش علیه شریعتی فراخ و هموار می‌کرد، اما مسیر حملات همان جماعت را علیه مهدی بازرگان، به عنوان دیگر عاملِ «ایدئولوژیک کردن دین»، مسدود می‌کرد. قوچانی در مقاله‌ی «زنده باد سرمایه‌داری»، که در ۲۳ تیر ۱۳۸۷ منتشر شد، با ارجاعات‌ای بسیار سست و سطحی به بخشی از نظرات جان لاک، به ترسیم دوگانه‌ای پرداخت از مخالفان و موافقان «سرمایه‌داری».

در یک‌سوی این ماجرا «سوسیالیست‌ها و صوفیان» قرار داشتند و در دیگر سو «لیبرال‌ها و سنت‌گرایان». قوچانی در همان مقاله نوشت: «سرمایه‌داری تلاش انسان است برای بهره‌مند شدن از جهانی که خداوند در اختیار او قرار داده است. سوسیالیست‌ها و صوفیان معتقدند که انسان باید از جهان به قدر نیازش بهره‌مند شود اما لیبرال‌ها و سنت‌گرایان معتقدند انسان باید از جهان به قدر تلاش‌اش بهره‌مند شود. مرز نیاز، نیاز دیگری است اما مرز تلاش پرهیز از حرص و آز است. حرص دنیا در دین مذموم است اما کام گرفتن از خلقت دنیا گاه فریضه است...». قوچانی، در میدان دفاع از آنچه «سرمایه‌داری» می نامید، بر آن بود تا باعث تحولی در اردوگاه روشن‌فکری دینی شود. مشخصات و مختصات آن «تحول» از این قرار و بر این مدار بود که «اسلام چپ‌گرایانه» و «اسلام صوفیانه»، به مثابه میراث علی شریعتی و عبدالکریم سروش، در اردوگاه روشن‌فکری دینی بی‌اعتبار نشان

داده شود و روشن‌فکری دینی، از آن پس، تحت لوای «اسلام لیبرال» در ظل و ذیل نظام جمهوری اسلامی به حیات خود ادامه دهد. بر این اساس و از این منظر، محمد قوچانی طی حدود سه دهه‌ی اخیر، به رغم شعارهاای که در باب مخالفت با روشن‌فکری دینی مطرح کرده، حتی یک قدم خارج از مرزهای اردوگاه روشن‌فکری دینی حرکت نکرده است. قوچانی در راستای دفاع از همان «اسلام لیبرال» می‌نوشت: «بی‌گمان اگر حضرت خدیجه در تاریخ اسلام و فردریش انگلس در تاریخ سوسیالیسم نبود چپ‌ها و چپ‌های اسلامی هرگز اجازه نمی‌دادند سطری درباره احتمال خوب بودن سرمایه‌داری بنویسیم.»

محمد قوچانی در جهت حفاظت و حراست از اصل و اساسِ پروژه‌ی روشن‌فکری دینی، بر آن بود تا مهدی بازرگان را بر تخت پروکروستس «ایدئولوژی لیبرالیسم» قرار دهد تا از او به

مثابه «پدر واقعی انقلاب ۵۷» رونمایی کُنَد؛ انقلاب‌ای که از محصول و مولود اصلی آن، به عنوان جمهوری اسلامی، از میانه‌ی دهه‌ی ۸۰ به بعد، می‌بایست تحت لوای «اسلام لیبرال» حفاظت و حراست کرد. بنابراین، گسست قوچانی از شریعتی و سروش در اردوگاه روشن‌فکری دینی، و گرایش او به بازرگان، قابل فهم بود اما، در آن دوران و در آن میدان، جواد طباطبایی چرا مورد توجه و حمایتِ محمد قوچانی قرار گرفت؟

...

۹

از «ایرانِ اسلامیِ سوسیالیستی»

تا «اسلامِ ایرانیِ لیبرالیستی»

نگارنده‌ی این سطور، از اواخر دهه‌ی ۸۰ خورشیدی تا کنون، با انتشار چندین مقاله و یادداشت و ارائه‌ی چندین سخن‌رانی، نشان داده که هسته‌ی مرکزی جمهوری اسلامی، در راستای حفظ و بسط قدرت، طی حدود دو دهه‌ی اخیر، به صورت آگاهانه و برنامه‌ریزی شده اقدام به استفاده از ایدئولوژی ناسیونالیسم کرده است. پروژه‌ی مذکور، نخست، از متن و بطن دولت محمود احمدی‌نژاد به کار گرفته شد. در آن دولت، عده‌ای کوشیدند تا التقاطای میان ناسیونالیسم و «مهدویت‌گرایی» ایجاد کُنند. اما تکیه و تاکید بر وجه «مهدویت‌گرایی» مانع تحقق اهداف هسته‌ی مرکزی جمهوری اسلامی بود. علت این بود که حضرات دریافته بودند تکیه و تاکید فراوان بر مدعیات و آموزه‌های دینی و مذهبی، اگرچه در حدود ۳ دهه‌ی نخست استقرار جمهوری اسلامی دارای کارکردهای مثبت‌ای از منظر حفظ و بسط قدرت بوده اما، از اوخر دهه‌ی ۸۰، دیگر از کارکردهای مطلوب سیاسی

برای حکومت برخوردار نیست. بر این اساس بود که، خصوصاً پس از درگیری‌های هسته‌ی مرکزی جمهوری اسلامی با «حلقه‌ی احمدی‌نژاد»، اجرای پروژه‌ی مذکور، بر اساس ایدئولوژی ناسیونالیسم، به افراد و گروه‌های دیگری، خارج از دولت احمدی‌نژاد، سپرده شد.

جواد طباطبایی از میانه‌ی دهه‌ی ۷۰ به طرح مسائل و مباحث‌ای درباره تاریخ اندیشه و تاریخ اندیشه‌ی سیاسی در ایران پرداخته بود. آثار طباطبایی از همان دوران، از منظر کیفیت و ظرافت علمی، در سطح بسیار بالاتری قرار داشت نسبت به آثار روشن‌فکری ایرانی. اما، در سوی دیگر ماجرا، آثار طباطبایی، ورای آن کیفیت و ظرافت علمی، از یک منظر دیگر نیز قابل مقایسه با آثار روشن‌فکری ایرانی نبود. طباطبایی از ابتدا گام در وادی پروژه‌ای علمی نهاده بود که از منظر موضوعِ تحقیق و

پژوهش نیز بحرای نبود که در کوزه‌ی روشن‌فکری ایرانی بگنجد. طباطبایی «ایران» را، از منظر فلسفی، تبدیل به موضوع تحقیق و پژوهش کرده بود و، از این منظر، قلم و قدم در سرزمین‌ای نهاده بود که یگانه موجودِ حاضر در آن‌جا به‌شمار می‌رفت.

پروژه‌ی طباطبایی اگرچه دارای بنیان‌های فلسفی بود اما دامنه‌ی آن، در ادامه، به گونه‌ای که در دیگر جای به توضیح و تشریح آن پرداخته‌ایم، به وادی علوم تجربی و تاریخ نیز کشیده می‌شد. در این‌جا، فهم و درک و دریافت پروژه‌ی طباطبایی در گرو میزان قابل توجه‌ای از آگاهی و دانش، خصوصا از منظر تشخیص عالَم مقال بحث و روش‌مندی، قرار دارد. برای نمونه، آن‌چه طباطبایی درباره «مشکل ایران»، «شرایط امتناع اندیشه»، ارتباط حقوق اساسی و الهیات اسلام، گذار از «قدیم» به «جدید:، مفهوم سنت در وجوه مختلف و... مطرح می‌کرد، مسائل و مباحث‌ای بود که،

از منظر عناوین، تا حدودای برای روشن‌فکری ایرانی و محققان و پژوهش‌گران در عرصه‌های مختلف آشنا به نظر می‌رسید اما، ورای این عناوین، مبادی و مبانی مباحث طباطبایی ریشه در خاک‌ای داشت که مخاطبِ او بدون پا سفت کردن بر آن خاک راه به مقصد نمی‌بُرد و، درپیچیدنِ مخاطب فقط با آن عناوین، او را دچار «شب سیاه»ای می‌کرد که در آن خبر و اثرای از «کوکب هدایت» نبود.

در چنین شرایطی، می‌توانستیم انتظار داشته باشیم که پروژه‌ی طباطبایی نیز هم‌چون کارنامه‌ی کسی چون فریدون آدمیت، کاملا از جانب روشن‌فکری ایرانی، خصوصا روشن‌فکری دینی، مورد بی‌توجهی قرار گیرد.[۳]فریدون آدمیت، در مجموعه آثار خود،

---

[۳] : از صدر تا ذیل کارنامه‌ی روشن‌فکری حتی یک بحث مستقل و محصَل درباره پروژه‌ی نظریِ فریدون آدمیت پیدا نمی‌کنیم. کسان‌ای چون شریعتی و سروش نیز مطلقا بحث‌ای درباره آن پروژه‌ی نظری در بساط ندارند.

گام‌ای در آستانه‌ی طرح «مشکل ایران» نهاده و، از منظر تاریخ اندیشه‌ی سیاسی، کوشیده بود کلیدهاای برای قفل‌های زنگاربسته بر درهای بسته‌ی بحث درباره علل و دلایل عدم سامان زیست اجتماعی در ایران بسازد. با این‌همه، اگر از چند ارجاع از جانب مبارزان سیاسی به «امیرکبیر» بگذریم، بود و نبودِ فریدون آدمیت برای روشن‌فکری ایرانی، خصوصا روشن‌فکری دینی، هیچ تفاوت‌ای نداشت. اما طباطبایی طعام و طعمه‌ای نبود که هم‌چون آدمیت، به راحتی، از حلقوم روشن‌فکری ایرانی پایین رَوَد.

طباطبایی، در راستای پروژه‌ی خود، نشان می‌داد که نظام نظری روشن‌فکری، از آستانه‌ی پیروزی جنبش مشرطه‌خواهی، دارای نقش مهم و تاثیرگذاری در ساحت زیست اجتماعی در ایران بوده است. او نشان می‌داد که نظام نظری روشن‌فکری، در ایران، چرا و چگونه و تحت چه شرایطی و با چه پشتوانه‌های نظری و عملی

و تاریخی ایجاد شده و بسط یافته است. بررسی و ارزیابی نقش و کارکرد نظام نظری روشن‌فکری، در گذار ایران از «قدیم» به «جدید»، بخش دیگری از پروژه‌ی جواد طباطبایی به‌شمار می‌رفت. در سوی دیگر همان ماجرا، طباطبایی نشان می‌داد که نظام نظری روشن‌فکری دارای چه نوع ارتباطات‌ای با نظامات سیاسی حاکم، در ایران، طی حدود یک سده‌ی اخیر بوده؛ چرا و چگونه بر آن نظامات سیاسی اثرگذار بوده و چرا و چگونه از آن نظامات اثر پذیرفته است. دیگر آن‌که، نظام نظری روشن‌فکری چه تاثیراتی بر سامان زیست اجتماعی، در جهان جدید و دوران مدرن، در ایران داشته است. و علاوه بر این‌ها، نظام نظری روشن‌فکری چرا و چگونه، با در افتادن در هاویه‌ی ایدئولوژی، نتوانست گره‌ای از کارِ فروبسته‌ی «شرایط امتناع اندیشه» در ایران باز کُنَد.

با ورود به عرصه‌ی این‌گونه مسائل و مباحث، طباطبایی گریز و گزیرای از مواجهه با متولیان عرصه‌ی روشن‌فکری در ایران نداشت. نظرات و دیدگاه‌های انتقادی او، در راستای پروژه‌اش، درباره کارنامه‌ی نظام نظری روشن‌فکری در ایران، با واکنش‌های بسیار سخیف و شنیع‌ای از جانب متولیان اردوگاه روشن‌فکری مواجه شد که در راستای بحث حاضر دارای اهمیت فراوان است. کسانی چون محمد قوچانی، به عنوان کارگزاران هسته‌ی مرکزی جمهوری‌اسلامی، در راستای پروژه‌ی بهره‌برداری از ناسیونالیسم، گمان کردند می‌توانند از طباطبایی استفاده‌های فراوان کُنند. اصلِ این نوع «استفاده» از این قرار و بر این مدار بود که در راستای پروژه‌ی عبور روشن‌فکری دینی از شریعتی و سروش، مبتنی بر چپ‌زدایی و عرفان‌زدایی(اسلام صوفیانه) از روشن‌فکری دینی، و تزریق ایدئولوژی ناسیونالیسم به رگ‌های روشن‌فکری دینی، می‌توان و باید جواد طباطبایی را به کار گرفت.

متولیان و کارگزاران نظام نظری روشن‌فکری در تاریخ ایران، اگر فقط دارای یک توانایی بوده باشند آن چیزی نیست جز بهره‌برداریِ ایدئولوژیک از آثار و افکار اکابر و اعاظم عرصه‌ی علم و فلسفه. بر همین اساس، این چندان مهم نبود که بحر افکار و آثار جواد طباطبایی، نه تنها در کوزه‌ی نظام نظری روشن‌فکری بلکه، در سبوی روشن‌فکری دینی نیز نمی‌گنجید. آن‌چه برای امثال قوچانی اهمیت داشت این بود که مرغِ بسملِ جمهوری اسلامی را با دو بال «لیبرالیسم» و «ناسیونالیسم» در آسمان حفظ و بسط قدرت در عرصه‌ی سیاست، و استمرار سلطه و سیطره‌ی نظام نظری الهیات اسلام بر ساحت زیست اجتماعی، به پرواز درآورند؛ «لیبرالیسم‌ای» برگرفته از مهدی بازرگان، و، «ناسیونالیسم‌ای» برگرفته از جواد طباطبایی.

...

۱۰

بلاهت آشکار و «حمایت خفی»

۱۵ اردیبهشت ۱۳۸۷ محمد قوچانی، در مقام سردبیر نشریه‌ی «شهروند امروز»، جواد طباطبایی را به روی جلد نخست آورد؛ با این تیتر اول: «ادعانامه علیه روشن‌فکران». طباطبایی در بخش‌ای از مباحث خود، در همان شماره‌ی نشریه‌ی مذکور، این‌گونه به انتقاد از میراث روشن‌فکری، و روشن‌فکری دینی، پرداخت: «...به این مطلب در جای دیگری اشاره کرده‌ام که بی‌اعتنایی شریعتی، و البته دیگر روشن‌فکران دینی، نسبت تاریخ ایران از مصادیق چشم‌بندی‌های خداست. مردی صدها صفحه درباره افسانه سوسیالیسمِ ابوذر سیاه کرده، یک جمله درباره واقعه‌ای به اهمیت مشروطیت در ایران نگفته است...مهم نیست ده‌ها کتاب درباره جزئیات جنبش مشروطه‌خواهی خوانده باشیم؛ فهمیدن آن لطیفه دیگری است و، البته، اندکی دوری از سیاست‌زدگی می‌خواهد که اینان از فضیلت آن عاری هستند. یکی از دلایل به وجود آمدن این‌گونه سوء تفاهم‌ها، و این‌که هم‌چنان هم وجود خواهد داشت،

این است که این بحث‌ها روزنامه‌ای نیستند. تا زمانی که ما دانشگاه نداشته باشیم، که نداریم، البته، با دانشگاهیانی واقعی، وضع همین خواهد بود. دانشگاهیان و اهل تحقیق می‌توانند درباره این مباحث به گفتگو بنشینند و آن‌گاه می‌توان نتایج آن‌ها را به عامه روزنامه‌خوان علاقه‌مند انتقال داد. در ایران چون دانشگاه وجود ندارد، روزنامه‌ها متولی چنین بحث‌هایی هستند و از آن‌جا که روزنامه‌ها محل جولان روشن‌فکران دست چندم است، و به طور بیمارگونه‌ای سیاسی، از هر بحثی جنجالی درست می‌کنند، زیرا جز در چنین فضای آلوده‌ای نمی‌توانند تنفس کُنند. سیاست، به عنوان میدان پیکار برای کسب قدرت، مکان سوء تفاهم و روشن‌فکری زهدان سوء تفاهم است.»

طباطبایی این نکات را در جوف بحث‌ای درباره‌ی کتاب «نظریه حکومت قانون» مطرح کرده بود؛ ناظر به مسئله‌ی ارتباط حقوق

اساسی با نظام نظری الهیات اسلام در ساحت زیست اجتماعی در دوران پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی؛ بحث‌ای که، طی حدود نیم‌سده، مطلقاً در کانون توجه و نظرورزی از جانب اهالی اردوگاه روشن‌فکری دینی قرار نگرفته بود. متولیان اردوگاه مذکور، به راحتی می‌توانستند، و می‌توانند، نشان دهند که از سیدجمال اسدآبادی تا عبدالکریم سروش، کجا و چگونه به مسئله‌ای دارای این اهمیت پرداخته‌اند. بساط روشن‌فکران دینی، در این زمینه، بسیار خالی‌تر از آن بود که از توان و امکان دفاع از کارنامه‌ی خود برخوردار باشند. اما، در آن میدان و در آن دوران، برای نمونه، حسن یوسفی اشکوری، در مقام یکی از اهالی اردوگاه روشن‌فکری دینی، گام در وادی مواجهه با نظرات طباطبایی نهاد. اشکوری، در میدان دفاع از شریعتی و دفاع از کارنامه‌ی روشن‌فکری دینی، اعلام کرد: «به طور کلی روشن نیست که آقای دکتر طباطبایی دقیقا چه می گویند...». او، در

همان فقره، طباطبایی و افکار و آثاراش را با این‌گونه عبارات مورد حمله قرار داد: «تنها دانای کل سرزمین ما»، « گزاف‌گویی بی‌پایان»، «تهی از صداقت»، «زشت و موهن »، «یک‌سره باطل و وهم و تخیل خلاق »، «آسمان و ریسمان بافتن»، « لغو و مهمل»، «فرا روایات غلیظ ایدئولوژیک» و...

اما این پایان مواجهه‌ی یوسفی اشکوری با طباطبایی، در مقام دفاع از کارنامه‌ی روشن‌فکری دینی، نبود. طباطبایی، در مصاحبه‌ی مذکور، اعلام کرده بود که روشن‌فکری دینی از توان و امکان ورود به آن نوع مباحث دقیق و عمیق برخوردار نیست و چیزی جز اسلحه‌ی ایدئولوژیک مبارزه‌ی سیاسی در بساط ندارد. بر همین اساس، مصداقِ «آفتاب آمد دلیل آفتاب»، حجت‌الاسلام یوسفی اشکوری، در همان فقره، رسما جواد طباطبایی را، در میدان مبارزه با روشن‌فکری دینی، متهم به دفاع

از روحانیونِ حاکم کرد. «حملات پیاپی و بی‌امان ایشان [طباطبایی] به دو چهره فکری و دینی نامدار معاصر شریعتی و سروش و صدور کیفرخواست‌های سیاسی علیه آن دو و در مقابل حمایت‌های نظری خفی از روحانیون حاکم و دفاع ایدئولوژیک پرشور از سنت‌گرایان، از حوزه تفکر و ادب نقد خارج است و لذا معنی‌دار است و جهت آن روشن است و صدالبته از فایده هم تهی نیست.»

متولیان اردوگاه روشنفکری دینی، در دفاع از اعتبار علمی کارنامه‌ی خود، بساط‌ای تهی از استدلال و استناد و سرشار از توهین و تهمت داشتند. حجت‌الاسلام یوسفی اشکوری می‌توانست به جای طرح اتهام «حمایت از روحانیون حاکم» علیه طباطبایی، نشان دهد که «دو چهره فکری و دینی نامدار معاصر شریعتی و سروش» در مجموعه آثارشان چه مسائل و مباحث‌ای

درباره بحث ارتباط حقوق اساسی با نظام نظری الهیات اسلام ناظر به جنبش مشروطه‌خواهی در ایران مطرح کرده‌اند. اشکوری می‌توانست نشان دهد که انتقادات‌ای که طباطبایی درباره بحث «پروتستانتیسم در اسلام» علیه شریعتی و سروش مطرح کرده بود چرا و چگونه بی‌اعتبار و ناموجه بوده، و چرا و چگونه می‌توان، در آن زمینه، ذره‌ای اعتبار علمی برای مدعیات «دو چهره فکری و دینی نامدار معاصر شریعتی و سروش» قائل شد. اشکوری نمی‌توانست چنین مواجهه‌ای با طباطبایی داشته باشد، چرا که، او به درستی، اعتراف کرده بود: «به طور کلی روشن نیست که آقای دکتر طباطبایی دقیقا چه می‌گویند...».

مواجهه‌ی طباطبایی، در راستای پروژه‌اش، با میراث نظام نظری روشن‌فکری در ایران، مواجهه‌ای اگرچه حسرت‌خیز، اما خبرت‌آمیز برای اهل عبرت است. هم‌او، از یک‌سو، نشان می‌داد

روشن‌فکری در ایران، با اتخاذ موضع ایدئولوژیک در میدان مبارزات سیاسی، چرا و چگونه به یکی از موانع سامان زیست اجتماعی بدل شده و، از دیگر سو، در همان میدان و در همان دوران، خوداش از جانب بخش‌ای از اردوگاه روشن‌فکری به مثابه وسیله‌ای در راستای بهره‌برداری از ایدئولوژی ناسیونالیسم در راستای استمرار جمهوری اسلامی، به کار گرفته شده بود. پُرپیداست که مورد اخیر، ارتباطای با اتهامات امثال اشکوری علیه طباطبایی درباره «حمایت خفی از روحانیون حاکم» نداشت. در عرصه‌ی آثار دقیق و عمیق علمی و فلسفی طی حدود یک سده‌ی اخیر، افکار و آثار هیچ‌کس چون جواد طباطبایی پرتوای بر نقش ویران‌گر نظام نظری الهیات اسلام و متولیان آن نظام نظری (از روحانیت تا روشن‌فکری دینی) در راستای عدم سامان زیست اجتماعی در ایران نیافکنده است.

به رغم این مهم، همان‌گونه که اشاره کردیم، در بساط متولیان و کارگزاران روشن‌فکری دینی، هم‌چون محمد قوچانی، این توان و امکان وجود داشت که، در میدان مبارزه سیاسی ایدئولوژیک، «ملی‌گراییِ غیرقابل تقلیل به دیانتِ» طباطبایی را بدل به ایدئولوژی ناسیونالیسمِ مورد نیاز برای حفاظت و حراست از استمرار یک حکومت دینی کُنند. و محمد قوچانی، از همین منظر، در مسیر عبورِ بخش‌ای از اردوگاه روشن‌فکری دینی از شریعتی و سروش، رو به قبله ی «ناسیونال‌لیبرالیسم» کرد؛ با نمادهاای چون مهدی بازرگان و جواد طباطبایی. و در سوی دیگر میدان، حجت‌الاسلام یوسفی اشکوری، آلوده به بلاهتِ آشکار، نمی‌دانست، و نمی‌توانست بداند، که، چرا و چگونه، آن روشن‌فکری دینی است که در کارِ «حمایت خفی از روحانیون حاکم» است نه جواد طباطبایی.

۱۱

از «باباعلی» تا «پدر مهدی»

نیمه‌ی دوم دهه‌ی ۸۰، در دوران فعالیت محمد قوچانی، به عنوان سردبیر، در نشریه‌هاای چون «شهروند امروز» و «ایران‌دخت» و «مهرنامه»، رضا خجسته‌رحیمی در کنار او در مقام «دبیر تحریریه» و «دبیر بخش اندیشه» فعالیت می‌کرد. خجسته‌رحیمی یکی از شیفته‌گان اردوگاه روشن‌فکری دینی، خصوصا متولیان آن اردوگاه چون علی شریعتی و عبدالکریم سروش، بود. او درباره علل آن شیفته‌گی‌ها می‌نویسد: «اولین کتابی که از علی شریعتی خواندم "نیایش" بود؛ با اولین برخورد چنان گرفتار شده بودم که راهی به رهایی نمانده باشد. نیایش "دکتر" برای من مقبول‌تر بود از دعاهای سنتی روزگار. هر وعده در نماز به سان مومنی مسوول، پاره ای از آن را از درون فریاد می‌زدم... از شریعتی می‌خواندم و می‌خواندم. نامه‌های او به احسان[شریعتی] را می‌خواندم و خود را در جایگاه احسان می‌نشاندم تا سخنان "باباعلی" شیرین‌تر و عمیق‌تر بر جانم بنشیند. همیشه غبطه

می‌خوردم که خدایا چرا دستهای من به دستهای شریعتی نرسید و چرا صدای گرم او را از نزدیک نشنیدم و چرا عمر او به دنیا بیشتر نماند... روح من... چنان در شریعتی پیچیده بودم که تنها توفانی می‌بایست تا مرا از آغوش او برکَنَد... باران سروش در حال باریدن بر روح من بود و هر آینه می‌رفت تا آنچه بر روح من نشسته بود را بشوید و با خود ببرد. از سروش بیشتر خواندم و بیشتر شنیدم تا که به جدال او با شریعتی رسیدم... به هر حال من اندیشه کردن را با شریعتی آغازیده بودم. تیغ نقدی که سروش بر شریعتی می‌کشید، اول بر جان من می‌نشست و آرام از من می‌ربود و دردش خانه در من می‌کرد. نقد سروش بر شریعتی، به راستی که برای من جنگ دو معشوقه بود... از آن سالها اما شریعتی و سروش برای من همچنان باقی مانده‌اند، اگرچه نزدیک شدن من به سروش همانا گواه دور شدن من از شریعتی بود.»

خجسته‌رحیمی با این نوع شیفته‌گی‌ها به شریعتی و سروش، در راستای پروژه‌ی «چپ‌زادیی و عرفان‌زدایی» از اردوگاه روشن‌فکری دینی و تزریق «اسلام لیبرال» به رگ‌های روشن‌فکری دینی، شانه به شانه‌ی محمد قوچانی «بازگشت به بازرگان» را تجربه کرد. هم‌او، در یادداشت‌ای ذیل عنوان «در ستایش پدر»، درباره مهدی بازرگان، نوشت: «بازرگان دموکراسی‌خواه بود و پوپولیست نبود... او یک لیبرال بود و چه طعنه‌ها که بواسطه‌ی صداقت لیبرالی‌اش نشنید... [بازرگان] آزادی‌خواهی بود که هیچگاه مسحور اندیشه چپ نشد...».

اما، در ادامه، اختلافات سیاسی میان قوچانی و خجسته‌رحیمی باعث قطع هم‌کاری این دو نفر، و انتشار نشریه‌ای با عنوان «اندیشه پویا»، به سردبیری رضا خسته‌رحیمی، شد. «اندیشه پویا»، اگرچه در صور مدعای «چپ‌زدایی» از عرصه‌ی روشن‌فکری در

ایران می‌دمید اما، می‌کوشید تا نشان دهد که در مسیر پروژه‌ی پیوند «لیبرالیسم» و ناسیونالیسم در اردوگاه روشن‌فکری دینی قرار ندارد. به دیگر بیان، رضا خسته‌رحیمی دریافته بود که، در اردوگاه روشن‌فکری دینی، عبور از میراث شریعتی و سروش، برای نمونه، با تکیه بر آثار و افکار امثال مصطفی ملکیان (با پیوند میان «عقلانیت و معنویت») عبورای بسیار کم خطرتر خواهد بود نسبت به تکیه بر آثار و افکار جواد طباطبایی. قوچانی و خجسته‌رحیمی، قریب به یقین، می‌دانستند که «ملی‌گراییِ» مورد نظرِ جواد طباطبایی نه تنها به معنای تایید ایدئولوژی ناسیونالیسم نیست بلکه کاملا در ناسازگاری با ناسیونالیسم به مثابه یک ایدئولوژی قرار دارد. از این‌جهت و بر این نمط، قوچانی و خجسته‌رحیمی اگرچه هر دو، در متن و بطن ماجرا، در کارِ حفاظت و حراست از اردوگاه روشن‌فکری دینی بودند اما قوچانی بر این نظر بود که از طباطبایی می‌توان و باید به مثابه

وسیله‌ای در راستای تزریق ناسیونالیسم به روشن‌فکری دینی استفاده کرد، و، خجسته رحیمی بر این نظر بود که با هر نوع اعتباربخشی به استفاده از طباطبایی، در اردوگاه روشن‌فکری دینی، «نه از تاک نشان خواهد ماند و نه از تاک‌نشان».

...

۱۲

رسوایی سوسیال ابوذریسم

۱۳ مرداد ۱۳۸۷، به بهانه‌ی سال‌گرد پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی، همایش‌ای ذیل عنوان «انقلاب مشروطه از منظر علوم اجتماعی جدید» برگزار شد. یکی از سخن‌رانان این همایش جواد طباطبایی بود. طباطبایی در سخن‌رانی خود، هم‌چون سخن‌رانی دو سال قبل خود در صدمین سال‌گرد پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی، گام در وادی بحث درباره اهمیت توجه به مشروطیت از منظر فلسفه‌ی حقوق و اندیشه‌ی سیاسی و تاریخ اندیشه‌ی سیاسی نهاد. او، در همین زمینه، گفت: «مشروطیت فقط مناسبات سیاسی را برهم نزد. مشروطیت در همه جای دنیا از نظر تاریخ اندیشه از دو جهت مهم است. اول از جهت تغییری که در مناسبات سیاسی یک جامعه، در مناسبات قدرت و توزیع قدرت ایجاد کرد. اما مشروطه در یک حوزه دیگر نیز مهم بود. مشروطه تحولی در مفاهیم ایجاد کرد. اما آن‌چه که ما نوشتیم – از کسروی تا آدمیت و تا تمام معاصرین– تنها در وجه اول، در حوزه برهم

خوردن مناسبات قدرت، بحث می‌کنند. اما به نظر من مشروطه از جهت تغییر مناسبات در حوزه‌ی دیگری که روشن‌فکران تا امروز سهمی در آن نداشته‌اند مهم است و آن این است که مشروطیت نظام حقوقی جدید ایجاد می‌کُند. مشروطیت مفهومی در فلسفه‌ی حقوق است... ما تاریخ مشروطه را از دیدگاه ایدئولوژیک نوشته‌ایم. یعنی این تاریخ را از منظر مناسبات قدرت نوشته‌ایم...».

طباطبایی اگرچه، در همین سخن‌رانی کوتاه نیز، بار دیگر به ارتباط میان عرصه‌ی حقوق اساسی و نظام نظری الهیات اسلام در راستای سامان زیست اجتماعی، در دوران جنبش مشروطه خواهی در ایران، اشاره کرد اما، حتی بدون طرح آن مباحث نیز، تکیه و تاکید او بر تحول‌ای که از منظر مفاهیم در عرصه‌ی حقوق جدید با جنبش مشروطه‌خواهی در ایران ایجاد شده بود کافی بود تا تشت رسوایی کارنامه‌ی روشن‌فکری دینی را از بام تاریخ ایران سرنگون کُنَد.

ستون خیمه‌ی روشن‌فکری دینی، اصولا و اساسا، چیزی نبود جز تحولات ناظر به سلطه و سیطره‌ی نظام نظری الهیات اسلام بر ساحت زیست اجتماعی، در گذار ایران از «قدیم» به «جدید». و چون چنین بود، آن‌چه بیش و پیش از هر چیز در وجه غالب کارنامه‌ی روشن‌فکری دینی باید یافت می‌شد چیزی نبود جز توجه به همان مباحث و مسائل بنیادین درباره تحولات حقوقی، از منظر مفاهیم، در ایران. اما بر زمین واقعیات ملموس و مشهود و مستند، کارنامه‌ی روشن‌فکری دینی از این منظر چیزی نبود جز مصداق «کسراب بقیعه یحسبه الظمان ماء حتی اذا جاءه لم یجده شیئا».

بنابراین، طباطبایی، در راستای پیش‌بُرد پروژه‌ی نظری خود، باز هم گریز و گزیرای از این‌گونه مواجهات سهمگین انتقادی با اردوگاه روشن‌فکری نداشت. و در راستای استمرار همین

مواجهات بود که با هر قدم و قلم‌ای که طباطبایی برمی‌داشت مُشت خالی اکابر و اعاظم اردوگاه روشن‌فکری دینی، در پیش‌گاه حقایق و واقعیات علمی، گشوده‌تر می‌شد.

اما در همان همایش، یکی دیگر از سخن‌رانان موسی غنی‌نژاد بود. غنی‌نژاد در سخن‌رانی خود، که در پنل‌ای ذیل عنوان «انقلاب مشروطه و مفهوم توسعه» ارائه می‌شد، به طرح این نکته پرداخت که استفاده از عنوان «انقلاب» برای مشروطه در ایران نادرست است. این نکته‌ی مورد نظر غنی‌نژاد را جواد طباطبایی در آثار خود به تفصیل مورد توجه و بررسی قرار داده است. اما غنی‌نژاد، در همان سخن‌رانی، به نکته‌ای دیگر نیز اشاره کرد که طباطبایی، علاوه بر مباحث خود در کتاب‌هایش، در گفت و گو با «شهروند امروز» نیز به آن اشاره کرده بود؛ ارتباط «چپ‌گرایی» و مشخصا سوسیالیسم با جنبش مشروطه‌خواهی.

طباطبایی، همان‌گونه که اشاره شد، به انتقاد از علی شریعتی به عنوان یکی از اعاظم اردوگاه روشن‌فکری دینی پرداخته و گفته بود: «مردی صدها صفحه در باره افسانه‌ی سوسیالیسمِ ابوذر سیاه کرده، یک جمله درباره واقعه‌ای به اهمیت مشروطیت در ایران نگفته است...». پس از انتشار این نظرات طباطبایی، حجت‌الاسلام یوسفی اشکوری، به عنوان یکی از اعاظم اردوگاه روشن‌فکری دینی، در مقام دفاع از شریعتی، نوشت: «گزاف‌گویی بی‌پایان طباطبایی، از قضا در اینجا کار دستش داده و او را به ورطه‌ی هولناک مدعای بی دلیل و در واقع در تعارض با اسناد موجود درافکنده است... آقای طباطبایی بداند که قطعا شریعتی بیش از یک جمله در باب رخداد مشروطه گفته است... آقای طباطبایی، باز طبق معمول، به شکل نادرست و مبالغه‌آمیز از سیاه کردن صدها صفحه از افسانه سوسیالیسم ابوذر به وسیله شریعتی سخن گفته است. همین جمله‌ی موهن، بهترین سند بی‌اطلاعی (و

احتمالا غرض‌ورزی) ایشان از آثار و افکار شریعتی است... شریعتی در تمام مجموعه آثارش هر جا که درباره ابوذر سخن گفته حتی یک صفحه هم درباره سوسیالیست بودن ابوذر ننوشته است تا چه رسد به سیاه کردن صدها صفحه... این تعبیرات زشت و موهن چیست که برخی آثار طباطبایی را سیاه کرده است؟»

اما آیا طرح این ادعا که «شریعتی صدها صفحه درباره سوسالیسم ابوذر (نه "سوسیالیست بودنِ ابوذر") سیاه کرده...» واقعا و حقیقتا نشانه‌ی «سند بی‌اطلاعی و غرض‌ورزیِ» طباطبایی درباره «آثار و افکار شریعتی» است؟ آیا آن مدعای طباطبایی از نوع و لون «تعبیرات زشت و موهن» است؟ پاسخ را از زبان علی شریعتی بشنویم: «تمام عمرم و عشقم و دین و سیاست و تاریخ و مذهب و مسئولیتم از اولین روزی که قلم به روی کاغذ

گذاشته‌ام با ابوذر عجین بوده است و اولین اثرم ابوذر بوده و سالها معروفترین اثرم [کتاب ابوذر] و هر سال در این هفده هجده سال که تمام زندگی فکری‌ام به شمار می‌رود، آن را تجدید چاپ کرده‌ام و در نتیجه، هر سال با او تجدید احساس و خاطره و مدام به او می‌اندیشیده‌ام و مدام در اسلام و در تاریخ اسلام به دنبال ردپایی، حرفی، یادی از او، او که بزرگترین مشت گره خورده بر سر عثمان است... و من بوده‌ام که کینه و نفرت خاصی را علیه عثمان در احساس نسل جوان و روشن‌فکر ایجاد کرده‌ام که عکس‌العمل طبیعی عشق و ایمان این نسل نسبت به ابوذر است...».[٤]

[٤]: علی شریعتی در آغاز دهه‌ی ۵۰ ، در «حسینیه ارشاد» تهران، باعث اجرای نمایش «یک بار دیگر ابوذر» شد. من با عوامل اصلی اجرای آن نمایش ساعت‌ها گفت و گو کرده‌ام که، به جهت دور نیافتادن از موضوع اصلی بحث، در این‌جا، به آن‌ها اشاره‌ای نمی‌کنم.

هم‌او، در دیگر جای، می‌گوید: «منطق شیعه‌هایی چون من منطق ابوعلی سینا و غزالی و محقق و مستشرق نیست، منطق ابوذر است؛ استخوان پای شتر بر فرق کعب‌الاحبار، هرچند پشت سر عثمان! آخر برادر دعوا بر سر یک نظریه علمی نیست، بر سر میراث عبدالرحمن عوف است!».

از دیگر سو، محمدتقی شریعتی درباره شیفته‌گی فرزنداش نسبت به ابوذر غفاری می‌گفت: «یکی از صفات خوب پسر من استقامت در راه عقیده‌اش بود. به عنوان شاهد: در کلاس پنجم دانشسرا بود که کتاب "ابوذر" را ترجمه کرد... از آن زمان تا ساعاتی که از دنیا رفت راه او راه ابوذر بود». اما مراد محمدتقی شریعتی از کتاب‌ای که فرزنداش «ترجمه» کرده چه بود؟ کتاب مورد نظر نوشته‌ی عبدالحمید جوده‌السحار بود که ذیل عنوان «ابوذر غفاری: خداپرست سوسیالیست»، بنا بر ادعای محمدتقی

شریعتی، با ترجمه‌ی علی شریعتی منتشر شده بود. کتاب جوده‌السحار با عنوان «ابوذر الغفاری»، ذیل عنوان دومِ «مصدر ببحث الاشتراکیه فی الاسلام» (منبع‌ای برای پژوهش درباره سوسیالیسم در اسلام) منتشر شده بود. اما علی شریعتی، هرگز ترجمه‌ی دقیق و مطابق متن‌ای از این کتاب ارائه نکرد. شریعتی درباره انتشار این کتاب به زبان فارسی می‌نویسد: «...من در ترجمه‌ی آن از اصل [کتاب] تجاوز کرده‌ام و از نظر تغییراتی که در پرداختن صحنه‌ها داده‌ام و نیز روایات تاریخی دیگری که از منابع مختلف گرد کرده‌ام کتاب با نوشته‌ی جوده السحار اختلاف نسبتا بسیاری یافته است که می‌بایست آن را "ترجمه نگارش" به شمار آورد».

علی شریعتی در مقدمه‌ای که، در سال ۱۳۳٤، بر کتاب مذکور می‌نویسد، این‌گونه بر اهمیت بحث درباره «سوسالیسمِ ابوذر»

تاکید می‌کند: «ابوذر برای توسعه‌ی اشتراکیت [سوسیالیسم] اقتصادی و سیاسی اسلام می‌کوشد و دستگاه عثمان اشرافیت را زنده می‌کرد. ابوذر اسلام را پناه درماندگان و ستمدیدگان و مردم محروم می‌دانست و عثمان آن را آلت سرمایه‌داری و سنگر حفظ منافع رباخواران و ثروتمندان و اشراف ساخته بود... ابوذر فریاد می‌زد این سرمایه‌ها، این ثروتها و سیم و زرهایی که اندوخته‌اید باید میان همه مسلمانان به تساوی تقسیم گردد... ابوذر در مبارزه‌ای که برای توسعه اشتراکیت [سوسیالیسمِ] اسلامی آغاز کرده بود آرام نمی‌گرفت و دشمنش را نیز آرام نمی‌گذاشت... اشراف و سرمایه‌داران پنداشتند که با مرگ ابوذر، پیشوای محرومان و مدافع ستمدیدگان، خطری که از ناحیه این طبقه آنان را تهدید می‌کرد برای همیشه رفع گردیده است ولی مشاهده انقلابات اقتصادی اخیر ثابت کرد که رژیم عثمان پیروز گشته است یا سوسیالیسمِ ابوذر؟».

همان‌گونه که نشان دادیم، طباطبایی به طرح این مدعا پرداخته بود که شریعتی درباره «سوسیالیسمِ ابوذر» سخن گفته است، در حالی که، یوسفی اشکوری، مدعای طباطبایی را «سند بی‌اطلاعی و غرض‌ورزی» او دانسته و اعلام کرده بود: «شریعتی در تمام مجموعه آثارش هرجا که درباره ابوذر سخن گفته حتی یک صفحه هم درباره سوسیالیست بودن ابوذر ننوشته است». اما شریعتی، علاوه بر مواردی که اشاره شد، در سراسر آثار خود بارها به «سوسالیست بودن ابوذر» نیز اشاره کرده است. شریعتی می‌نویسد: «اگر شعار سوسیالیسم این است که "از هرکس مطابق استعدادش و به هرکس مطابق کارش"(کذا!) ما آن را در مبارزات دلیرانه‌ی ابوذر به طرز پُرشکوه‌تری در سیزده قرن پیش مشاهده می‌کنیم... ابوذر... یکی از همان رهبران و منجیان آزادی است که امروز بشریت او را آرزو می‌کُند و به خصوص از هنگامی که ماشین بحران شدیدی در عالم اقتصاد کرده، مسائل اقتصادی را

اساسی‌ترین مسائل زندگی و مبنای همه چیز قرار داده است، نظرات وی [ابوذر] اهمیت بیشتری یافته است...».

همان‌گونه که پیش از این نشان دادیم، حجت‌الاسلام یوسفی اشکوری، در مقام دفاع از کارنامه‌ی روشن‌فکری دینی، جواد طباطبایی را متهم کرده بود که، به قصد «دفاع از روحانیت حاکم»، «کیفرخواست‌های سیاسی علیه دو چهره فکری و دینی نامدار معاصر شریعتی و سروش» صادر کرده است. اما آیا انتقاد از شریعتی که، در جای‌گاه روشن‌فکرای دینی در ایران، به جای پرداختن به تاثیرات سوسیالیسم بر جنبش مشروطه‌خواهی، آن‌گونه مطالب را درباره «سوسیالیسمِ ابوذر» مطرح کرده، به معنای «صدور کیفرخواست سیاسی» است؟ دیگر آن‌که، بر اساس آن‌چه بر سبیل ایجاز و اجمال مطرح شد، مدعیات طباطبایی درباره کارنامه‌ی شریعتی «سند بی‌اطلاعی و غرض‌ورزی» است

یا مدعیات حجت‌الاسلام یوسفی اشکوری؟ از دیگر سو، حجت‌الاسلام یوسفی اشکوری، علاوه بر آثار علی شریعتی، آیا آثار عبدالکریم سروش را نیز ندیده بود که درباره گرایش شریعتی به «سوسیالیسم ابوذر» می‌گفت: «[شریعتی] به شخصیت‌هایی چون ابوذر... جان تازه‌ای داد... عمده‌ی کار او و گفتمان او، دادن یک بیان جامعه‌شناختی چپ و مساعد از نقش دین و تشیع بود. نه یک بیان کلامی. نه یک بیان جامعه‌شناسی راست...». هم‌او، در دیگر جای، می‌گوید: «شریعتی نه تنها از روزنه‌ی تاریخ که از روزنه‌ی جامعه شناسی نیز به اسلام نظر می‌کرد و از همین روزنه بینشی نسبت به ابوذر پیدا کرده بود که او را به سوی اسلامِ ابوذرپرور می‌راند. برای او ابوذر مهم‌ترین چهره برجسته اسلام بود. گویی انس شریعتی با ابوذر حتی بیشتر از انس او با پیامبر و علی بود... آنچه شریعتی را واداشت تا به اسلام به چشم یک ایدئولوژی بنگرد و خواهان برپایی یک جامعه

ایدئولوژیک بشود، همین عشق نخستین او به ابوذر ناآرام و شورشگر و مؤمن بود. از نظر او بهترین شیوه ابوذرپروری، ایدئولوژیک کردن اسلام و جامعه بود...».

...

۱۳

«سوسیالیسم اسلامی» چون «تاکتیک»

به همایش «انقلاب مشروطه از منظر علوم اجتماعی جدید»، در سال ۱۳۷۸، بازگردیم؛ آن‌جا که موسی غنی‌نژاد سوسیالیسم موجود و مشهود در ایران را، در دوران جنبش مشروطه‌خواهی، به علل و دلایل مختلف در ناسازگاری با اهداف و مشی جنبش مشروطه‌خواهی دانست. یکی از علل این ناسازگاری التقاطای بود که میان اسلام و سوسیالیسم، از همان دوران، در ایران ایجاد شده بود. بنابراین، از دهه‌ی ۷۰، کسانی چون جواد طباطبایی و موسی غنی‌نژاد به اهمیت موضوع نقش سوسیالیسم در جنبش مشروطه‌خواهی، خصوصا ارتباط میان جنبش مشروطه‌خواهی با التقاط میان سوسیالیسم و اسلام، توجه داشتند. غنی‌نژاد، در همان دوران، به طرح این دیدگاه می‌پرداخت که: «اوایل دوران مشروطه سرمایه‌ستیزی، مالکیت‌ستیزی و مخالفت با نظام اقتصاد بازار آزاد چندان به چشم نمی‌خورد اما همین‌طور که از آغاز مشروطه دور می‌شویم، اندیشه‌های سوسیالیستی در این زمینه به ظهور می‌رسد

چنان که احزاب سوسیال دموکرات‌ها و اجتماعیون به عرصه قدرت می‌آیند و در مجلس دوم هم تاثیرگذار عمل می‌کُنند. در هر صورت نهضت مشروطه نهضتی آزادی‌خواه بود که می‌خاست قانون برقرار کُند و ماهیت ضداقتصادی نداشت. اما بعد از انقلاب مشروطه در ایران توجه به موضوع استقلال به شدت پررنگ می‌شود و این جریان را منحرف می‌کُند... شکل‌دهی یک دولت ملی بعد از مشروطه در دستور کار سیاسیون و دولتمردان ایرانی قرار گرفت و بر این اساس بود که تلاش برای ایجاد ناسیونالیسم در ایران بالا گرفت. این ناسیونالیسم در ادامه‌ی راه با اندیشه‌های سوسیالیستی درآمیخت. در حقیقت ضرورت و اولویت تمرکز سیاسی در ایران موضوع لیبرالیسم را از دایره اهمیت خارج کرد».

نگارنده‌ی این سطور درباره چرایی و چگونه‌گی ظهور و بروز دیدگاه‌های سوسیالیستی در ایران، و تاثیرات آن بر جنبش

مشروطه خواهی، در دیگرجای به تفصیل به ارائه‌ی بحث پرداخته و در این‌جا وارد آن مباحث و مسائل نمی‌شود. با این حال، ذکر این نکته ضرورت دارد که، از حدود بیش از یک‌سده پیش از جنبش مشروطه‌خواهی در ایران، در اروپا، سوسیالیسم در راستای ارتباط با سامان زیست اجتماعی در نسبت و ارتباط با مسیحیت مورد بررسی و ارزیابی قرار گرفته بود. اکابر و اعاظم اردوگاه سوسیالیسم در اروپای سده‌ی ۱۹ میلادی، در راستای سامان زیست اجتماعی، گریز و گزیرای از تعیین تکلیف و اتخاذ موضع در مواجهه با الهیات مسیحی نداشتند. برای نمونه، در آلمان، حدود پنج سال پس از مرگ هگل، دیوید فریدریش اشتراوس، به عنوان یکی از شاگردان هگل، کتاب‌ای نوشت تحت عنوان «بررسی انتقادی زندگی مسیح». مواجهات انتقادی فراوان با کتاب اشتراوس، خصوصا از جانب شاگردان و شارحان هگل، باعث شد تا او، در مقام دفاع از اثر خود، اردوگاه «هگلی‌ها» را به سه

بخشِ راست، میانه، چپ تقسیم کُنَد. در ادامه، نه تنها از متن و بطن اردوگاه «هگلی‌های چپ» (یا هگلی‌های جوان) بلکه از دو بخش دیگر نیز نظراتی مطرح شد درباره ارتباط دیدگاه‌های الهیاتیِ هگل و اشتراوس با سوسیالیسم. در ادامه، پس از لغو قوانین ضد سوسیالیستی بیسمارک، آن‌جا و آن‌گاه که حزب سوسیال دموکرات آلمان اقدام به ارائه‌ی «برنامه‌ی ارفورت» کرد، سوسیالیست‌ها نشان دادند که در راستای سیاست‌هایشان، درباره سامان زیست اجتماعی، آشکارا باید نظرات خود را در مواجهه با نظام نظری الهیات مسیحیت ارائه کنند. در دیگر کشورهای اروپایی نیز، از همان دوران، در اردوگاه سوسیالیسم، از جانب کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها، هرجا و هرگاه که بحث‌ای درباره سامان زیست اجتماعی مبتنی بر مدعیات و آموزه‌های سوسیالیستی مطرح می‌شد کسان‌ای در مقام نظرورزی و نظریه‌پردازی به ارائه‌ی مباحث‌ای درباره نسبت سوسیالیسم با

الهیات مسیحیت می‌پرداختند؛ برای نمونه، در فرانسه، کسان‌ای چون فلیسیته دو لامنه، فردریک اوزانام و...

اواخر سده‌ی ۱۹ و اوایل سده‌ی ۲۰ میلادی، با نفوذ و رسوخ مدعیات و آموزه‌های سوسیالیستی در مصر (قبل و بعد از سلطه‌ی عثمانی) و عثمانی و ایران، مباحث‌ای درباره نسبت و تناسب و ارتباط میان اسلام و سوسیالیسم، در راستای سامان زیست اجتماعی، مطرح شد. برای نمونه، در مصر، عبدالرحمن کواکبی در آثار خود، از جمله در «طبایع الاستبداد و مصارع الاستعباد»، اشارات‌ای بر سبیل ایجاز و اجمال به مسئله‌ی مذکور داشت. کواکبی، در همان کتاب، می‌نویسد: «مراد به نظم عام، زندگانی اشتراکی عمومی است که اسلام آن را بیاورد، و لیکن افزون از دو قرن نپایید و مسلمانان در آن دو قرن بینوایی که وجوه صدقه و کفاره خود را بدو دهند در میان خودشان نمی‌یافتند. چه

هم‌چنانکه اسلام اسلام سلطنت دیمقراطی یعنی شورای عمومی که ذکر آن بگذشت اساس بنهاد، همچنین قانون زندگانی بیاورد که قسمتی از آن را اغلب عالم متمدن اروپ آرزو همی کُنند؛ یا اینکه انجمن‌های منظم که مرکب از میلیون‌های بسیار است در پی آن همی شتابند، و با آن‌که مقداری از اصل آن در انجیل می‌باشد که مخصوص داشتن عشر اموال به درویشان است. و این انجمن‌ها مطالبه‌ی مساوات یا نزدیکی در حقوق دخالت زندگانی میان آدمیان را همی نمایند، و در ضد استبداد مالی سعی دارند همان مساوات و نزدیکی که در اسلام به وسیله انواع زکات و تقسیم آن بر انواع مصارف عامه و انواع حاجت‌مندان دینی لازم مقرر گردیده... و بر شخص دقیق مخفی نیست که یک جز از چهل جز اموال فقرای ملت را به اغنیا ملحق سازد، و جمع آمدن ثروت های مفرط که تولید استبداد نموده اخلاق را فاسد کند منع

شود. و همچنین آیین اسلام بیشتر اراضی زراعتی را ملک عموم ملت قرار داد تا آن‌ها را آباد نموده از فواید آن بهره برند».

این نوع مدعیات نمی‌توانست پرتوای دقیق و عمیق بیافکند بر مسئله‌ی ارتباط میان اسلام و سوسیالیسم. در ایران نیز آن‌چه به عنوان سوسیالیسم، در وجه غالب «سوسیالیسم روسی»، از دوران جنبش مشروطه‌خواهی مطرح شد، از یک‌سو، تحت لوای سازگاری بنیادین با اسلام ارائه می‌شد و، از دیگر سو، به جهت اصول مبتنی بر «مادی‌گرایی» کاملا و مطلقا در ناسازگاری با اسلام دانسته می‌شد. در چنین شرایطی، مسئله‌ی ارتباط میان سوسیالیسم و اسلام جز از طریق مناسبات سیاسیِ مقطعی و موسمی فهم و بررسی و ارزیابی نمی‌شد. برای نمونه، حکومت یا گروه ها و احزاب فعال در عرصه‌ی سیاست آن‌جا و آن‌گاه که مدعیات و آموزه‌های سوسیالیستی را در راستای منافع و مقاصد

خود می‌دانستند سعی می‌کردند آن‌ها را با اسلام سازگار نشان دهند و، هر جا و هر گاه، اگر آن مدعیات و آموزه‌ها در راستای منافع و مقاصدشان قرار نداشت، می‌کوشیدند، تا با ناسازگار نشان دادن آن‌ها با اسلام، باعث حذف و هدم آن‌ها از ساحت زیست اجتماعی شوند. در چنین شرایطی، کسانی می‌بایست، بر اساس موازین و معایير علمی و فلسفی، به طرح مباحث دقیق و عمیق‌ای درباره نسبت و تناسب و ارتباط میان مدعیات و آموزه‌های سوسیالیستی با مدعیات و آموزه‌های مطروحه در نظام نظری الهیات اسلام می‌پرداختند. در اردوگاه روشن‌فکری دینی، از ابتدا تا زمانه‌ی اکنون، نمی‌توان حتی یک کتاب دقیق و عمیق درباره مسئله‌ی مذکور سراغ گرفت. در چنین شرایطی بود که مسیر بهره‌برداری ایدئولوژیک از اسلام برای «چپ ایرانی» نیز فراخ و هموار می‌شد.

برای نمونه، احسان طبری، در همین زمینه، می‌نوشت: «رفرماسیون مذهبی یک روند ناگزیر در روبنای اجتماعی در دوران انتقال از فئودالیسم به سرمایه‌داری است و بروز آن در ایران از زمان "اتحاد اسلام" و تلاش‌های پر تب و تاب سیدجمال اسدآبادی و یارانش سابقه دارد. منتها رفورماسیون مذهبی ایران در دورانی به میدان آمده که ایدئولوژی سیاسی و اجتماعی انقلابی خود را با شرایط و خواست‌های نوین دَمساز کُند. کارآیی این ایدئولوژی جدید در داخل نهضت بسیار نسبی و مشروط است و تا زمانی است که پرولتاریای انقلابی نتواند رهبری و سرکردگی خود را در انقلاب اجتماعی تامین نماید. به هر صورت، مارکسیست‌ها به هرگونه تحول مذهب در جهت موافق خواست‌های مترقی و انقلابی خلق نمی‌توانند با نظر مثبت ننگرند زیرا مذهب کماکان دارای نفوذ نیرومندی در افکار و قلوب است و هر قدر این ایدئولوژی نیروند الهام‌بخش مبارزه عدالت‌جویانه و حق‌طلبانه

باشد و مطلب خود را سازگار با منطق بیان دارد، همان اندازه بهتر. لذا در میان آن گروه از مسلمانان شیعه که مقاومت مردانه‌ی علی و حسین را در مقابل اشرافیت فاسد اموی برجسته می‌کُنند و آن را منبع انگیزش احساس رزمندگی قرار می‌دهند و آن گروه دیگر که جهت شهادت و مظلومیت آنان را وسیله‌ی روضه خوانی و اشک‌ستانی می‌سازد و از "من بکی او ابکی و تباکی وجبت له الجنه"، روش گروه نخستین را می‌پسندیم و در این زمینه بی‌طرف نیستیم در عین آن‌که به نظر کلی خود درباره پیدایش و تکامل مذهب معتقدیم».

این نوع بهره‌برداری‌های ایدئولوژیک، در راستای منافع و مقاصد سیاسی، قابل تقلیل به اردوگاه حزب توده نبود. در دوران حکومت پهلوی دوم، از متن و بطن اردوگاه «جبهه ملی» (کذا) نیز بارها مدعیات‌ای درباره آن نوع ارتباط و التقاط ایدئولوژیک

مطرح می‌شد. برای نمونه، حزب ایران، به عنوان یکی از نیروهای فعال در اردوگاه «جبهه ملی»، بارها در صور مدعای سازگاری اسلام و سوسیالیسم می‌دمید. پس از آن‌که در سال ۱۳۲۸ شاپور بختیار به حزب ایران پیوست، با فعالیت کسی در کمیته‌ی مرکزی سازمان جوانان حزب مواجه بودیم که خود را رسما «سوسیال دموکرات» می‌نامید. ارگانِ سازمان جوانان حزب ایران «جوانان سوسیالیست» نام داشت؛ نشریه‌ای که در آن سوگند اعضای حزب بر «خدای بزرگ و پرچم سه رنگ سوسیالیستی ایران» مسیر را برای طرح این‌گونه مدعیات فراخ و هموار می‌کرد که: «هیچ یک از شرایع به اندازه شرع اسلام با اصول سوسیالیسم نزدیک نیست».

در همین اردوگاه سیاسی، کسی چون محمد نخشب (در حزب "مردم ایران") گام در وادی تاسیس «نهضت خداپرستان

سوسیالیست» نهاد. نخشب، در دوران دولت محمد مصدق، در اردوگاه «جمعیت آزادی مردم ایران»، از منظر سوسیالیستی، در کار دفاع از دولت محمد مصدق بود. پس از وقایع ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ و خروج مصدق از عرصه‌ی حکومت، در ۷ اسفند ۱۳۳۳، نخشب اقدام به تاسیس «حزب مردم ایران» کرد. این حزب آشکارا خود را حزب‌ای متشکل از مسلمانانِ قائل به سوسیالیسم‌ای مبتنی بر آموزه‌ها و مدعیات اسلام می‌دانست. این حزب در اولین کنگره‌ی خود، در ۲۷ فروردین ۱۳٤۱، در مصوبه‌ای ذیل عنوان «خصوصیات سوسیالیسم مردم ایران» اعلام کرد: «آنچه جنبش سوسیالیستی را از خطر انحراف باز می‌دارد و همه نیروها را در یک جامعه سوسیالیستی برای همیشه و به طور مطمئن در جهت بهتر ساختن شرایط حیات و تامین سعادت واقعی انسان، نه در راه ارضای تمایلات فردی ضداجتماعی، هدایت می‌کُند، ایمان پیشروان جنبش به ارزش‌های انسانی و

اخلاقی و اتکا به مبانی بشردوستی است. به علاوه از یک‌سو احتیاج روزافزون انسان‌های قرن ما، در برابر زندگی و توسعه شگفت‌انگیز علوم مادی، به یک تکیه‌گاه معنوی و روحی و داشتن هدف عالی به خوبی احساس می‌گردد. از سوی دیگر با توسعه و تکامل تکنیک- افزایش سرعت و پیدایش سلاح‌های مخرب پیوستگی و ارتباط عمیقی بین سرنوشت همه ملل ایجاد گشته است. به طوری که صلح و آرامش پایدار، استقرار عدالت و تامین رفاه عمومی در گرو هم آهنگی هرچه بیشتر در احساسات و عواطف و افکار همه افراد بشر است و تنها یک مبنای عقیدتی مشترک و معیار معنوی جهانی است که می‌تواند موید این هم‌آهنگی گردد، و بدین وسیله هرگونه تجاوز ممنوع و برابری همه مردم جهان در استفاده از کلیه امکانات مادی و معنوی تامین می‌شود. این مبنای عقیدتی اعتقاد به خداست. طرز فکر خداپرستی از این لحاظ که بارها به عنوان مظهر جاودانی حقیقت

طلبی و عدالتخواهی موجود جنبش های مترقی تاریخ و محرک توده‌های محروم در پیکار علیه ظلم و بیدادگری بوده است، موجب بسیج نیروهای حق طلبی و عدالتخواهی و تقویت ارزش های بشردوستانه و موید افکار سوسیالیستی و عامل هم‌آهنگی و همدردی جهانی است و از این لحاظ که استثمار انسان از انسان، هر نوع بردگی و بندگی و فقر و فساد را به شدت محکوم می کند، نیروبخش جبهه سوسیالیسم می باشد».

حزب مردم ایران در قطعنامه‌ی اولین کنگره‌ی خود، با درود «به پیشوای بزرگ ملت، زندانی استعمار، دکتر محمد مصدق و همه مبارزان دلیر و آزاده جبهه ملی ایران»، یکی از اهداف خود را از فعالیت در عرصه‌ی سیاست چنین اعلام می‌کرد: «حزب مردم ایران وظیفه دارد از راه تشکل مردم حق‌طلب و عدالتخواه، بالا بردن سطح آگاهی توده مردم و تقویت روح ترقی‌خواهی، تحول

و انقلاب اجتماعی ایران را در جهت تحقق سوسیالیسم سوق دهد. زیرا تنها از این طریق است که تحول اقتصادی و سیاسی منجر به رهایی همه مردم زحمتکش از اسارت نظام پوسیده و ظالمانه فعلی خواهد شد.» اعضای حزب، هم‌چنین، در پیام‌ای خطاب به «شورای مرکزی جبهه ملی» اعلام کردند: «سربازان درست‌اندیش حزب ما به خاطر پیرزی نهضت ملی و تحقق هدف های سوسیالیستی از هیچ مانعی نهراسیده در زیر برق سرنیزه و در سایه دیوارهای زندان همچنان راه گذشته را ادامه خواهند داد تا سرانجام روز رهایی مردم ایران را نزدیک سازند».

محمد نخشب، در همان دوران و در همان میدان، در یادداشت‌ای با عنوان «یا کمونیزم یا کاپیتالیزم»، ذیل عنوان دوم «آیا راه سومی هم وجود دارد؟»، به طرح این مدعا پرداخت که، از یک‌سو، کمونیسم، تحت لوای حکومت شوروی، سوسیالیسم را به

انحراف کشانده و، از دیگر سو، کاپیتالیسم، تحت لوای دولت امریکا، با به انحراف کشاندن دموکراسی، گام در مسیر مشی استالین نهاده است. «اگر در آن جبهه [امریکا] دلار حکومت می‌کُند، بلاشک در این جبهه [شوروی]سرنیزه حاکم مطلق است. اگر در سیستم دموکراسی‌های غربی دموکراسی حکومت دارد و از سوسیالیسم و مالکیت اجتماعی خبری نیست، در سوسیالیسم مسکو از دموکراسی اثری نیست و مردم نمی‌توانند آزادانه در مقدرات خود دخالت کنند. دموکراسی فاقد سوسیالیسم و سوسیالیسم فاقد دموکراسی نمی‌توانند نه خصوصیات دموکراسی و نه مزایا و محسنات سوسیالیسم را داشته باشند... اگر دموکراسی غربی را تز و سوسیالیسم مسکو را آنتی‌تز آن بدانیم، به طور قاطع آینده دنیا سن‌تزی خواهد بود که بر اساس طرز تفکری که احیا کننده ارزش‌های انسانی باشد و دموکراسی و سوسیالیسم را برای توده‌های بشری تامین نماید، استوار است».

محمد نخشب، از دیگر سو، با تکیه و تاکید بر اهمیت «مکتب توحید»، به طرح این مدعا می‌پرداخت که «ماتریالیست نمی‌تواند سوسیالیست باشد.» او، بر همین اساس، در راستای تحقق و استقرار حکومت سوسیالیستی در ایران، بر آن بود که چنین «شعارهایی باید در اذهان رسوخ یابد»: «بکوش تا هر روز از روز پیش به خدا نزدیک‌تر شوی».

علی شریعتی با محمد نخشب آشنا بود.[۵] او، به اقتفای همان مدعیات نخشب درباره انحراف دموکراسی و سوسیالیسم در

---

[۵] در مجموعه آثار علی شریعتی و عبدالکریم سروش حتی یک بحث مستقل و محصَل درباره افکار و آثار محمد نخشب یافت نمی‌شود. البته، عبدالکریم سروش، در روزگارِ پناه بُردن به امریکا، از هراسِ کُشته شدن توسط هم‌قطاران انقلابیِ خود، سزاست درفرجام مبارزات سیاسیِ همان محمد نخشب تامل‌ای کُنَد، که چرا و چگونه نظریه‌پرداز «سوسیالیسم اسلامی»، به رغم آن‌همه «امریکاستیزی»، در خزان عمر به امریکا پناه بُرد.

امریکا و شوروی، به طرح این مدعا می‌پرداخت که از متن و بطن «انحرافِ» مذکور، «اسلام دارد تولدی دوباره می‌یابد.»

شریعتی بر این نظر بود که «موثرترین عاملِ» آن «تولدی دوباره» «به بن‌بست رسیدن روشن‌فکران این عصر است و شکست علم و ناتوانی ایدئولوژیها و بویژه، آشکار شدن نارسایی‌ها و کژیهای سوسیالیسمِ مارکسیستی و سوسیال دموکراسی غربی است که امیدهای بزرگی در میان همه انسان‌دوستان و عدالتخواهان و جویندگان راه نجات نهایی مردم برانگیخته بود و در نهایت به استالینیسم و مائویسم منجر شده یا رژیم‌هایی چون رژیم اشمیت و گی‌موله و کالاهان!...». اما، در نظر علی شریعتی، «تولد دوباره اسلام»، بر اثر «به بن‌بست رسیدن سوسیالیسمِ مارکسیستی و سوسیال دموکراسی غربی»، تولدای فارغ از التقاط با سوسیالیسم نبود. شریعتی، با تکیه و تاکید بر این نکته که: «سوسیالیسم را

می‌پرستم»، به طرح این مدعا می‌پرداخت: «اما افسوس می‌خورم که چرا [سوسیالیسم را] این چنین سطحی و منجمد و محصور در ابتذال کرده‌اند؟ سوسیالیسم ولو در همین حد اقتصادی و مصرفی‌اش گرچه اقتصاد را مبنا قرار می‌دهد اما سوسیالیست یک ضد اقتصادی است و یک انسان فداکار مذهبی است...».

از دیگر سو، اگر، همان‌گونه که نشان دادیم، محمد نخشب بر این نظر بود که: «ماتریالیست نمی‌تواند سوسیالیست باشد»، علی شریعتی نیز می‌نوشت: «بسیاری از تناقض‌های مشهور و بدیهی در من سازش یافته‌اند و جمع شده‌اند: زمین و آسمان، معنویت و مادیت، جبر علمی تاریخ و جامعه و آزادی و مسئولیت فرد، مادی بودن و سوسیالیست بودن...». اما مسئله‌ی بنیادین، در راستای مدعیات امثال نخشب و شریعتی، این بود که استفاده از سوسیالیسم در ساحت زیست اجتماعی در ایران و نسبت و

ارتباط آن با نظام نظری الهیات اسلام، در همان ساحت، چگونه و از چه قرار و بر چه مدار خواهد بود؟ در مواجهه با این پرسش بنیادین نخشب و شریعتی چیزی جز شعر و شعار در بساط نداشتند.

علی شریعتی که، همان‌گونه که نشان دادیم، بر این نظر بود که با «به بن‌بست رسیدن سوسیالیسمِ مارکسیستی و سوسیال دموکراسی غربی» «اسلام دارد تولدی دوباره می‌یابد»، در بخش دیگرای از آثار خود به طرح این مدعا می‌پرداخت: «وقتی مذهب از صحنه زندگی اجتماعی امروز و از صحنه فکری نسل جوان به کنار رفت، سوسیالیسم به جایش آمد». شریعتی از این بابت ابراز «تاسف» می‌کُند که، سوسیالیسم که «البته عدالت‌خواهانه و طرفدار برابری طبقات و افراد مردم بود –یعنی همان ایده‌آلهایی که در ذات مذهب هم وجود داشته است– به صورت یک نهضت

علیه مذهب درآمد». اما فرجام ظهور و بروز سوسیالیسم، که به جای مذهب به عرصه آمده بود، چه شد؟ «آن هدف‌هایی هم که سوسیالیست‌ها در قرن نوزدهم در اروپا داشتند به نتیجه نرسید، زیرا ما در صد سال پیش در اروپا انقلاب سوسیالیستی داشتیم، کارگرها انقلابی بودند و سرمایه‌داری داشت از بین می‌رفت، اما اکنون پس از صد سال، کارگرهای اروپا دیگر آن طور نیستند... سرمایه‌داری اروپا توانست آن انقلاب سوسیالیستی را به کلی منتفی کند. فعلا سوسیالیسم کشورهای دیگر مانند چین و شوروی نیز کارش به بن‌بست رسیده است... و دیدیم که همان نظام سوسیالیستی که می‌خواست انسان‌ها را آزاد کُنَد پس از به وجود آمدن همه را برده‌ی یک رهبر کَرد و به صورت فردپرستی و حزب‌پرستی و بعد به صورت دولت‌پرستی درآمد...». بنابراین، بر اساس مدعیات شریعتی، ابتدا سوسیالیسم به جای مذهب آمد و در ادامه سوسیالیسم به صورت «سوسیالیسمِ مارکسیستی و

سوسیال دموکراسی غربی» درآمد و «کارش به بن‌بست رسیده است» و، پس از این «به بن‌بست رسیدن سوسیالیسم» است که، شریعتی مژده می‌دهد: «اسلام دارد تولدی دوباره می‌یابد».

اما این پایان پریشان‌گویی‌های سراسر آلوده به ناسازگاریِ علمی شریعتی نیست. او، در دیگر جای، یک جانشین دیگر نیز برای «سوسیالیسمِ به بن‌بست رسیده» معرفی می‌کُند. «انعکاس سرخوردگی از این امر [به بن‌بست رسیدن سوسیالیسم] در افکار و روح‌های آزاد، به صورت مکتب جدیدی جلوه کرد که به قول خودشان هم نفی کننده مذهب است، که انسان را به عبودیت در برابر خدا یا خدایان می‌کِشاند، و هم نفی کننده مارکسیسم است، که انسان را به عبودیت در برابر دولت می کِشاند». شریعتی این «مکتب جدید» را اگزیستانسیالیسم می‌نامد.

شریعتی می‌گوید: «طبیعت و انسان دو موضوع اساسی‌اند که در آنها شکی نیست. برای مطالعه این دو موضوع و رابطه‌شان با هم، و زندگی انسان و حرکتش باید تمام مکتب‌ها و تجربه‌هایی را بررسی کرد که در تاریخ، به نام دین یا به نام فلسفه، یا رشته‌های مختلف فکر و عمل بشری عرضه شده‌اند. در بررسی همه اینها با هم، به سه جریان اصلی می‌رسیم، بقیه مسائل یا همه‌گی منشعب از این سه جریان اصلی‌اند و فرعی هستند و یا اساسا از قضیه پرت‌اند و ارزش درجه دوم دارند، اما آن سه جریان اساسی: یکی عرفان است و دیگری برابری و سومی آزادی». او این «سه جریان اصلی» را در سه کلمه «خلاصه می‌کُند»: «یکی عشق که ریشه‌ی تجلی مکتب‌های عرفانی است و مذهب هم جلوه‌ای از همان است. دوم عدالت مادی بین ملتها و طبقات در رابطه‌ی استعماری و رابطه‌ی استثماری داخلی. و سوم اصالت وجود انسان به معنای تکیه کردن و برگشتن به درون ذاتی و نوعی ارزشهای انسانی، و

اعطا کردن اختیار و آزادی به خودِ من انسانی، برای رشد و کمال آن، و چشم گشودن به خود ذات آدم، و گرایش به آن من وجودی که در درون نظام سرمایه‌داری از بین می‌رود، و در درون نظام مذهبی، به قول آنها، نفی می‌شود، و در درون نظام سوسیالیستی یک بُعدی می‌شود». هم‌او، در ادامه می‌نویسد: «به هر حال این سه جریان اساسی و واقعی و حقیقی در عمق خصلت انسان هست و اساس نیاز وجود انسان است، به صورت سه تجلی: از یک طرف عشق و عرفان است و از طرف دیگر عدالت خواهی به شکل نهضت های قرن نوزدهم و بیستم است. و از طرف سوم، اصالت وجودی است که الان روشن‌فکران اروپایی به دنبالش هستند، برای فرار از این نظام هایی که انسان را نفی می‌کُنند، و برای بازگشت به انسان». فرجام این‌گونه مقدمات و توضیحات شریعتی این است که: «بنابراین کامل‌ترین انسان یا مکتب که می‌خواهد انسان را به فلاح بِبَرد، انسان و مکتبی است، که این

ابعاد اساسی را در خود داشته باشد. اگر این سه بُعد اساسی در یک مکتب وجود داشته باشد، بُعدهای منفیِ هیچکدام از مکتب‌ها در آن نخواهد بود...». اما آن «کامل‌ترین مکتب» که آن «سه بُعد اساسی: عرفان، برابری، آزادی» را داراست و می‌تواند «انسان را به فلاح بِبَرد» چیست؟ شریعتی پاسخ می‌دهد: «اکنون اگر من که در قرن بیستم زندگی می‌کُنم، در این زندگی امروز در مکتبی هر سه را در برداشته باشم، این مکتب رشد هماهنگ و متعادل و چند بُعدی مرا تضمین خواهد کرد. و اگر نمونه بخواهیم، به نظر من اسلام ارزشش در این است که روی هر سه بُعد هماهنگ با هم تکیه می کند».

شریعتی بر این نظر است که انسانِ سده‌ی بیستم با مذهب رسمی و با سوسیالیسم و با اگزیستانسیالیسم به «فلاح» و «رشد هماهنگ و متعادل و چند بعدی» نخواهد رسید، به این علت که « نقطه

ضعف مذهب موجود رسمی این است که واقعا انسان را از انسان بودن خارج می‌کُند و به صورت یک بنده گدای ملتمس، برای نیروهای غیبی که خارج از قدرت اویند در می‌آورد، انسان را از اراده خویش بیگانه و خلع می‌کُند... نقطه ضعف سوسیالیسم این است که آن را به ماده‌گرایی وصل کرده‌اند و در عمل هم به صورت دولت‌پرستی و اصالت دولتش در آورده‌اند... اگزیستانسیالیسم نیز نقطه ضعفش این است که هرچند به اصالت وجودی انسان و آزادی او تکیه می‌کُند، ولی وقتی خدا و مسائل اجتماعی را نفی می‌کُند و به جد خود انسان برمی‌گردد، انسان را در هوا معطل می‌گذارد... نتیجتاً انسان را آزاد می‌کُند و به صورت اگزیستانسیالیست‌های اروپا در می‌آورد که آزاد برای هر کثافتکاری فردی اند...».

بنابراین، شریعتی سوسیالیسم را مصداق «برابری» می‌داند؛ در «سه جریان اصلی» که عبارت‌اند از «عرفان، برابری، آزادی» و، بر همین اساس، «اسلام» را به‌ترین مکتب‌ای می‌داند که دارای آن «سه جریان اصلی» است. او، در دیگر جای، آشکارتر به طرح همان مدعا می‌پردازد: «من همه این‌ها را هر سه را خالص در اسلام و در خانواده محمد و در علی می‌یابم و می‌بینم.»

اما آن سوسیالیسم‌ای که، با آلوده‌گی به «سوسیالیسمِ مارکسیستی و سوسیال دموکراسی غربی»، «به بن‌بست رسیده»، باعث «تولد دوباره اسلام» شده، هم‌راه «عرفان و اگزیستانسیالیسم» «در اسلام و در خانواده محمد و در علی» یافت می‌شود، مشخصات و مختصات دقیق‌اش چیست؟ علی شریعتی، برای این پرسش، پاسخ‌ای آشکارتر از این در بساط ندارد: «سوسیالیسم! من این مکتب را عالی‌ترین و انسانی‌ترین کشف انسان امروز می‌دانم و

تنها مکتبی که باید برایش فداکاری کرد و تنها معبد جدیدی که شایسته آن است که انسان در پیشگاهش قربانی شود و خون نثارش گردد. اما اگر –آنچنان که رئالیست‌ها می‌فهمند– سوسیالیسم عبارت باشد از "آمبورژوا کردن تمام جامعه"، توسعه‌ی روح و فکر و خلق و خوی و زندگی مصرفی و تفننی بورژواها، در همه طبقات و لایه‌ها و گروه‌های اجتماعی هرگز به جانبداری نمی‌ارزد. سوسیالیسمِ من – درست برعکس– نه تعمیم زندگی و روح بورژوازی، بلکه نابود کردن آن و شستن اجتماع بشری از این بیماری انسان‌کُش است. سوسیالیسم آنها آرمانش این شده است که زن کارگر ادای زن اشرافی را درآرَد و شب نشینی‌های رسمی سفارت جامعه سوسیالیستی، لژ پارتی‌های رسمی و غیررسمی آمریکا و فرانسه افسانه‌ای‌تر باشد و "بیشتر به آدم خوش بگذرد"! سوسیالیسمِ در ایمان من ریشه‌کن کردن "تمام ارزشهای بورژوازی و اشرافی" است نه تعمیم و توسعه

آن. هدف آن نیست که یک کارگر هم بورژوا گردد، هدف آن است که بورژوا نیز یک کارگر شود تا جامعه بشری بتواند فارغ از رنج و محرومیت و فقر و سدهای طبقاتی به تکامل نوعی و رشد و صعود احساس و اندیشه و خلاقیت انسانی و نیل به مراحل متعالی معنوی و ماورائی خود آزادانه بپردازد».

بنابراین، سوسالیسمِ شریعتی برای «شستن اجتماع بشری از بیماری انسان‌کُشِ روح بورژوازی» آمده و هدف آن سوسیالیسم «آن نیست که یک کارگر هم بورژوا گردد، هدف آن است که بورژوا نیز یک کارگر شود».

اما، به رغم این تعیین مراد از جانب او، هنوز پرسش این است که مشخصات و مختصات آن سوسیالیسم چیست؟ شریعتی، در به‌ترین حالت، مدعیات‌ای درباره اهداف و نتایج استقرار یک «نظام سوسیالیستی» در ساحت زیست اجتماعی مطرح کرده، اما

پاسخ‌ای برای ترسیم مشخصات و مختصات دقیق و عمیق سوسیالیسم در بساط ندارد. علاوه بر این، آن‌چه شریعتی به عنوان «سوسیالیسمِ من» مطرح می‌کُند، و هم‌راه عرفان و اگزیستانسیالیسم «در اسلام و در خانواده محمد و در علی» یافت می‌شود و هدف آن «نه تبدیل کارگر به بورژوا بلکه تبدیل بورژوا به کارگر است» و برای نابودی «روح بورژوازی آمده» و «پس از مشاهده انقلابات اقتصادی اخیر» ثابت شده که «سوسیالیسمِ ابوذر» بر «رژیم عثمان» پیروز شده، اصولا و اساسا، چه نسبت و تناسبی با سامان زیست اجتماعی در تاریخ ایران و، مشخصا، با گذار ایران از «قدیم» به «جدید»، در دوران جنبش مشروطه خواهی، دارد؟ آیا در دوران ظهور و بروز سوسیالیسم در ایران و، حتی، در دوران‌ای که علی شریعتی آن‌گونه ترهات را درباره سوسیالیسم مطرح می‌کرد، «مشکل ایران» در راستای سامان زیست اجتماعی ارتباط‌ای داشت با «نابودی روح بورژوازی» و

«تبدیل بورژوا به کارگر» و پیروزی «سوسیالیسم ابوذر» بر «رژیم عثمان»؟

محمد نخشب، به عنوان بنیان‌گذار نهضت خداپرستان سوسیالیست، از انتهای دهه‌ی ۲۰ تا دهه‌ی ٤۰، در صور این مدعا می‌دمید که پیوند سوسیالیسم و دموکراسی در غرب به بن‌بست رسیده، همان‌گونه که بهره‌برداری از سوسیالیسم از جانب حکومت شوروری نیز فرجام مطلوب‌ای نداشته است. او، در همین راستا، می‌نوشت: «اصولا سوسیالیسم و دموکراسی متکی به افکار حق‌طلبانه و عدالتخواهانه و رشد فکری و اخلاقی اجتماع است، و الا مصدر امور و افراد هیئت حاکمه از موقعیت خود سواستفاده نموده و منافع و مصالح اجتماع را پایمال اغراض و نظریات شخصی خود می‌سازند... از نظر ما چون هر عمل اخلاقی حاوی یک هسته فداکاری است باید افراد به یک حقیقت

مقدس و جاودانی ایمان داشته باشند تا در راه توجه به آن و گرامی داشتن آن حاضر به گذشت و فداکاری شوند...». او بر این باور بود که پیوند میان سوسیالیسم و دموکراسی را می‌توان، با «ایمان» افراد به «یک حقیقت مقدس و جاودانی»، برقرار کرد. بر این اساس، «برای این‌که انسان فداکاری نماید و برای گذشت و فداکاری و تن دادن به خواست های عقلانی و انسانی خود ارزش واقعی قائل باشد، برای آنکه بخواهد نیکی کُنَد و از بدی و پلیدی بپرهیزد و هرچه برای خود می‌خواهد برای همه بخواهد و هرچه برای دیگران می‌خواهد برای خود بخواهد، باید به خدا، به مظهر حق و به کمال نیکی‌ها اعتقاد داشته باشد.» اما این انسان «خداپرست» که می‌تواند باعث پیوند میان سوسیالیسم و دموکراسی شود، آیا، در راستای ایجاد پیوند مذکور، تفاوت‌ای ندارد که «خداپرستِ یهودی» یا «خداپرست مسیحی» یا «خداپرستِ زرتشتی» یا «خداپرست بهایی» یا «خداپرست

مسلمان» یا... باشد؟ محمد نخشب، هم‌چون سایر رفقا و شرکا، هیچ پاسخ دقیق و عمیق‌ای برای این‌گونه پرسش‌ها در بساط نداشت. از دیگر سو، آن «نظام سوسیالیستی» مطلوبِ «خداپرستان سوسیالیست»، که یگانه راه رفع «مشکل ایران» بود، آیا مشخصات و مختصات استقرار و استمرار آن در ساحت زیست اجتماعی در ایران تفاوت‌ای با سایر نقاط جهان و سایر جوامع نداشت؟ اگر نداشت چرا و چگونه؟ و اگر داشت علل و دلایل و چونی و چگونه‌گی آن تفاوت‌ها و تمایزها چه بود؟ بساط «خداپرستان سوسیالیست» در مواجهه با این نوع مسائل و پرسش‌های بنیادین خالی‌تر از آن‌چه بود که قابل تصور باشد. اما، هم‌ایشان، اصولا و اساسا، چرا بر آن نبودند تا آن بساط خالی را با اجتهادات نظری و نظرورزی ها و نظریه‌پردازی های دقیق و عمیق علمی و فلسفی پُر کنند؟ پاسخ را باید از علی شریعتی شنید.

علی شریعتی گام در وادی انتقاد از «روشن‌فکران و صاحب اعتقادان هوشیار و مبتکر» می‌نهاد که « پس از شهریور [۱۳۲۰] از همه‌چیز گفتند جز از نفت و استعمار و استثمار. حتی دین تازه ساختند اما اشاره‌ای به کشتی‌های جنوب نکردند. کسروی. صوفی‌گری و کتابسوزی و شعر و حافظ و ... و ارانی، عرفان و اصول مادی، "روح هم مادی است" و ماتریالیسم دیالکتیک می نوشت و احسان طبری "یک گام به پیش دو گام به پس" لنین را و دیگری آنتی‌دورینگ انگلس را ترجمه می‌کرد». روایت شریعتی، در این فقره، بر اساس مستندات تاریخی، کاملا غلط و بی‌اعتبار است. اما، ورای پرداختن به آن مورد، پرسش این است که او چرا باید از پرداختن افرادی چون کسروی به «تاریخ اندیشه» در ایران، و از پرداختن امثال ارانی و طبری به مبانی نظری سوسیالیسم و مارکسیسم و کمونیسم، این‌چنین آزرده‌خاطر باشد؟ شریعتی پاسخ می‌دهد: «روشن‌فکران مبارز چپ ما لبه‌ی

تیز مبارزه‌شان را در یک کشور عقب افتاده‌ی شرقی، ایده‌آلیسم فلسفی و خدا قرار داده بودند نه فئودالیسم و خان. در دِه بیشتر آخوند را می‌کوبیدند و اول اعتراضشان به دهقان، نماز و کربلایش بود». حتی این روایت تاریخی شریعتی نیز، بر اساس مستندات آشکار تاریخی، کاملا غلط و بی‌اعتبار است. اما، به فرض صحت مدعیات شریعتی، او چرا باید «روشن‌فکران مبارز چپ» را مورد انتقاد قرار دهد که «در یک کشور عقب مانده‌ی شرقی» به مبارزه با «ایده‌آلیسم فلسفی و خدا» پرداخته‌اند نه به مبارزه با «فئودالیسم و خان»؟ او چرا باید از این‌که «روشن‌فکران مبارز چپ» اولویت را «در دِه» بر «کوبیدن آخوند» قرار داده بودند آزرده‌خاطر می‌شد؟ حقیقت ماجرا در این‌جا نیز «پری‌رو»ای است که در آثار شریعتی «تاب مستوری» ندارد.

او، در ادامه‌ی فقره‌ی پیشین، می‌نویسد: «نگاهی به نخستین انتشارات کمونیستی سالهای شهریور ۲۰ به بعد نشان می‌داد که اینها بیشتر مبارزات‌شان رنگ فلسفی و علمی و اعتقادی داشت نه سیاسی، اجتماعی و اقتصادی...». در اواخر دهه‌ی ٤۰ از متن و بطن اردوگاه «چپ ایرانی»، آن‌جا و آن‌گاه که بیرق «علمی بودن» مبارزه‌ی مسلحانه، از منظر سوسیالیستی، برافراشته شد، مسعود احمدزاده، در بخش‌ای از «مبارزه مسلحانه هم استراتژی هم تاکتیک»، همین سخنان اخیر علی شریعتی را، به بیان‌ای دیگر، مطرح کرد: «کافی است نگاهی به اسناد جنبش کمونیستی بیفکنیم تا کم شدن اهمیت تئوری را در مقایسه با مبارزه‌ی سیاسی عملی دریابیم: کاپیتال، آنتی‌دورینگ، چه باید کرد؟، دموکراسی نوین و غیره. خلاصه ما در جنبش کمونیستی بین المللی امروز که اساساً در کشورهای زیر سلطه جریان دارد، کمتر با آثار تئوریکی نظیر کاپیتال، آنتی دورینگ یا ماتریالیسم و امپریوکریتیسیسم روبرو

می‌شویم. آیا این امر مبین آن نیست که از نقطه نظر تئوری ناب، جنبش بین‌المللی کمونیستی ... نه فرصت و نه نیاز آن را دارد که به کار بپردازد؟».

احمدزاده با تاکید بر «کم شدن اهمیت تئوری در مقایسه با مبارزه‌ی سیاسی عملی» همان مدعای شریعتی را، در نقد «روشن‌فکران مبارز چپ»، مطرح می‌کُند که «بیشتر مبارزات‌شان رنگ فلسفی و علمی و اعتقادی داشت نه سیاسی...». شریعتی، در ادامه فقره‌ی پیشین، می‌نویسد: «غالبا با روشن‌فکرانی که این مسئله را در میان گذاشتم برای دفاع از این روش باز به استدلالات فلسفی و مذهبی و کلامی پرداخته‌اند که... مثلا به چه دلیل خدا نیست یا به چه دلیل دین با علم مخالف است... روح وجود ندارد و قلب جای احساسات نیست و مغز تفکر و عاطفه را می‌سازد و...». اما ما باز هم پرسش پیشین را تکرار و پی‌گیری می‌کُنیم:

چرا شریعتی از این‌که روشن‌فکران به «استدلالت فلسفی و مذهبی و کلامی» درباره سوسیالیسم در ایران می‌پرداختند این‌چنین آزرده‌خاطر بود؟ پاسخ، نهایی و تاریخیِ، شریعتی این است:« [آن روشن‌فکران] نمی‌دانند که آن‌چه من مطرح می‌کُنم، اصولا یک مسئله‌ی تاکتیکی است نه ایدئولوژیک! اشتباه و اختلاط این دو مفهوم کاملا جدا در ذهن روشن‌فکران ما علت اساسی بسیاری از اشتباهات بزرگ و انحرافات اساسی در اندیشیدن و عمل و در نتیجه شکست ما بوده است. زیرا روشن‌فکر از خصوصیات ممتازش تشخیص این دو مقوله از یکدیگر است. بخصوص که گاه ایجاب می‌کُند که تاکتیک درست جهت و رنگ و نمودی متناقض با ایدئولوژی داشته باشد. چنان که در جنگ نیز چنین است...».

بنابراین، شریعتی به انتقاد از روشن‌فکران ایران می‌پردازد که، در ماجرای طرح مواردای چون سوسیالیسم در ایران، به تفاوت میان «تاکتیک» و «ایدئولوژی» توجه نداشته‌اند. او بر این نظر است که روشن‌فکران در، ایران به مثابه، «یک کشور عقب مانده‌ی شرقی» پیش و بیش از پرداختن به ترجمه‌ی آثار بنیادین نظری و بحث بر مدار و محور «استدلالات فلسفی و مذهبی و کلامی» و طرح مباحث انتقادی درباره مبانی دینی و مذهبی و مقدسات و «کوبیدن آخوند»، باید از «نفت و استعمار و استثمار» سخن بگویند و «مبارزاتشان سیاسی باشد» نه این‌که «مبارزاتشان» بیش‌تر «رنگ فلسفی و علمی و اعتقادی» داشته باشد. شریعتی، بر همین اساس، به طرح این مدعا می‌پردازد که، برای نمونه، در میدان مبارزات «ضداستعماری»، «طرح اومانیسم و انترناسیونالیسم یک عمل انحرافی و تضعیف کننده است، انترناسیونالیست‌ها باید به ناسیونالیسم تکیه کُنند». همان‌گونه که اشاره شد، شریعتی این

انتقادات را خطاب به «روشن‌فکران مبارز چپ»، پس از شهریور ۱۳۲۰، مطرح می‌کُند و در همان‌جا، آشکارا به حزب توده نیز اشاره می‌کُند. اما پرسش این است که آیا همان حزب توده، از نخستین لحظه‌ی تاسیس در سال ۱۳۲۰، در مسیرای غیر از اولویت «تاکتیک بر ایدئولوژی» حرکت خود را آغاز کرده بود؟ شریعتی نمی‌دانست که حزب توده در سال ۱۳۲۰ به عنوان یک «حزب کمونیستی» در ایران آغاز به فعالیت نکرد؟ شریعتی نمی‌دانست که رفقای قائل به انترناسیونالیسم پرولتری، در مسیر تحقق میهن پرولتاریا، فعالت سیاسی خود را در ایران، بر اساس مصوبات کنگره هفتم کمینترن در ۱۹۳۵، تحت لوای ناسیونالیسم (در وجه به اصطلاح "ضدفاشیستی" و "ضد امپریالیستی" و "ضد سرمایه‌داری") آغاز کردند نه انترناسیوالیسم؟ علی شریعتی، در راستای تایید مدعای خود، به ذکر نمونه‌ای تاریخی از شوروی می‌پردازد. «در جنگ استالینگراد شعارهای رژیم پرولتاریای

انترناسیونالیست هوشمندانه، شعارهایی ناسیونالیستی بود... از خاک خود، از روس، از شهر و کوچه و خانواده خود دفاع کُنید، شهادت به خاطر استقلال، سربلندی روس...زیرا شعارهای سوسیالیستی و انترناسیونالیستی برای مردمی که جان خویش را به دست گرفته و در برابر دشمن در خیابان‌های استالینگراد قهرمانانه می‌جنگند، هیچ قدرتی ندارد...». بنابراین، برخلاف ادعای شریعتی، از قضا، حزب توده نیز، از آغازین دوران تاسیس، گام در وادی توضیح و تشریح مبانی سوسیالیسم، و ارتباط سوسیالیسم با شرایط تاریخی و اجتماعی و فرهنگی ایران، نگذاشته بود و فعالیت خود را، از منظر مبارزه سیاسی، بر مدار و محور اولویت «تاکتیک» بر «ایدئولوژی» سامان داده بود؛ و این همان آموزه و مشی و روش‌ای بود که علی شریعتی، اعتقاد و االتزام به آن را، به روشن‌فکران ایرانی آموزش می‌داد.

اعتقاد و التزام حزب توده (که شریعتی، در فقره‌ی مورد بحث، مستقیما و مشخصا به آن اشاره می‌کُند) به آن‌چه شریعتی اولویت «تاکتیک» بر «ایدئولوژی» می‌نامد حتی به ماجرای مواجهه‌ی رفقای توده‌ای با روشن‌فکری دینی نیز می‌رسد. پیش از این نشان دادیم که، احسان طبری به صراحت اعلام می‌کرد که در مواجهه‌ی « آن گروه از مسلمانان شیعه که مقاومت مردانه‌ی علی و حسین را در مقابل اشرافیت فاسد اموی برجسته می‌کُنند و آن را منبع انگیزش احساس رزمندگی قرار می‌دهند» با «آن گروه دیگر که جهت شهادت و مظلومیت آنان را وسیله‌ی روضه‌خوانی و اشک‌ستانی می‌سازد» «روش گروه نخستین را می‌پسندیم و در این زمینه بی‌طرف نیستیم...». حزب توده، سال‌ها بعد، در فصل میوه‌چینی در باغ «انقلاب اسلامی»، اعلام کرد: « ما [حزب توده] برای شخصیت انقلابی محمدبن عبدالله، پیغمبر اسلام، شخصیت بزرگ علی بن ابی‌طالب و حسین بن علی، رجال نامدار تشیع و

اسلام احترام عمیقی قائلیم و آن هنگام که ما در سال‌های بیست می‌نوشتیم که حماسه کربلا را باید به انگیزه‌ای برای پایداری بدل کرد، و نه وسیله ندبه و زاری، در اینکار آغازگر بوده‌ایم». حزب توده، در راستای عمل به فرمان و فتوای شریعتی، ناظر به برتری «تاکتیک» بر «ایدئولوژی»، پروایی از طرح چنین مواردی نیز نداشت در راستای اثبات «میهن دوستیِ» خود: «از درون دین اسلام، مذهب جعفری شیعه اثنا عشری نشأت کرد که نقش بزرگی در انقلابات اجتماعی و ضد سیطره خارجی در ایران ایفا نمود. در زیر پرچم این مذهب، ایرانیان با خلفای عباسی درافتادند و سلطه آن ها را سرانجام برانداختند. در زیر پرچم این مذهب، ایرانیان استقلال خود را در مقابل خوندکاران عثمانی و خانان ازبک حفظ کردند. نقش تشیع در حفظ خودبودگی و استقلال میهن ما نقش مهمی است. چگونه می‌توان ایرانی میهن‌دوست بود و این واقعیات را ندید؟». بر همین اساس بود که «ایرانیانِ میهنِ

دوستِ توده‌ای» پس از درگذشت شریعت سنگلجی، به عنوان یکی از پدرانِ بنیان‌گذارِ روشن‌فکری دینی در ایران، در ارگان خود، با انتشار یادداشت‌ای ذیل عنوانِ «فقدان اسفناک شریعت سنگلجی»، چنین نوشتند: «شریعت سنگلجی از اولین مجتهدینی بود که سد انحصار مباحثات را شکست و به هرکسی حق مباحثه و پرسش و انتقاد داد. شریعت سنگلجی با سعه صدر حاضر بود که قضایای علوم و مخصوصا علوم اجتماعی امروزی را بشنود و بپذیرد و تعارض آنها با جعلیات دشمنان دین نهراسد». رفقای توده‌ای در پایان این یادداشت اعلام کردند: «ما از طرف دوستداران حقیقت به او درود می‌فرستیم و فقدان او را به جامعه مسلمین تسلیت می‌گوییم». طرفه آن‌که، در دوران حکومت پهلوی اول، رضاشاه تا حداکثر ممکن میدان فعالیت را برای شریعت سنگلجی، در «دارالتبلیغ اسلامی»، فراخ و هموار کرده بود. عده‌ای بر این نظر هستند که یکی از علل آن نوع

سیاست‌ورزی رضاشاه چیزی نبود جز قطع ریشه‌های «چپ» در ایران با تیغِ دین و مذهب. به دیگر بیان، بر اساس دیدگاه مذکور، رضاشاه، از موضع و منظر اولویت «تاکتیک» بر «ایدئولوژی»، میدان‌ای را جهت فعالیت روشن‌فکری دینی فراهم کرده بود تا از توابع و توالی آن در راستای منافع و مقاصد دولت ایران سود جوید. همین مورد را عده‌ای درباره بخش‌ای از فعالیت‌های علی شریعتی در دوران حکومت پهلوی دوم مطرح کرده‌اند. بر اساس این دیدگاه، محمدرضا شاه نیز، در راستای قطع ریشه‌ی «چپ»، علی شریعتی را با تیغ «اسلام» به میدان سیاست روانه کرده بود.

اما اگر رضاشاه و محمدرضاشاه پهلوی، بر اساس اقتضائات عرصه‌ی سیاست و حکم‌رانی، در راستای اولویت «تاکتیک» بر «ایدئولوژی» اقدام‌ای کرده بودند آیا روشن‌فکری دینی و روشن‌فکری قائل به سوسیالیسم و مارکسیسم و کمونیسم نیز

باید، در فهم و درک و دریافت معانی و مبانی سوسیالیسم و تعیین نسبت و تناسب و ارتباط آن با ایران، بر اساس برتری «تاکتیک» بر «ایدئولوژی» عمل می‌کردند؟

علی شریعتی حتی با ابتداییات مبانی و معانی سوسیالیسم و تاریخ تکوین و تطور آن از منظر تاریخ اندیشه آشنا نبود. او یک مبارز سیاسی بود که، از منظر اولویت «تاکتیک»، در راستای مبارزه‌ی سیاسی با حکومت وقت، با هدف کسب قدرت در عرصه‌ی سیاست، پروایی از تزریق یاوه‌هایی از نوع و لون «سوسیالیسمِ ابوذر» به ذهن و ضمیر اهل ایران نداشت. شریعتی، در جای‌گاه روشن‌فکری دینیِ ایرانی، پروایی از طرح این مدعا نیز نداشت که: «منطق شیعه‌هایی چون من منطق ابوعلی سینا و غزالی و محقق و مستشرق نیست، منطق ابوذر است؛ استخوان پای شتر بر فرق کعب‌الاحبار، هرچند پشت سر عثمان! آخر برادر دعوا بر سر

یک نظریه علمی نیست، بر سر میراث عبدالرحمن عوف است!» علی شریعتی این مدعیات را فقط در چارچوب آن‌چه «کویریات» و «اسلامیات» می‌نامید نیز مطرح نمی‌کرد بلکه در عرصه‌ی آن‌چه «اجتماعیات» می‌نامید نیز بحث او بر اساس «یک نظریه‌ی علمی» نبود؛ چرا که، «منطق او منطق ابوذر» و «دعوای او» نه «بر سر یک نظریه علمی» بلکه «بر سر میراث عبدالرحمن عوف» بود.

اما آیا سامان زیست اجتماعی در ایران بر اساس مواجهه‌ی نظام نظری الهیات اسلام با فرآیندها و فرآورده‌های جهان جدید، و فهم و درک و دریافت ظرایف و دقایق گذار از «قدیم» به «جدید» در ایران، که میدان اصلی و اساسی تاخت و تازِ روشن‌فکری دینی بود، با گام نهادن در وادی طرح مباحث علمی و فلسفی با محوریت جنبش مشروطه‌خواهی باید انجام می‌شد یا با دعوا با

«منطق ابوذر» مسلح به «سوسالیسمِ ابوذر» بر سر «میراث عبدالرحمن بن عوف»؟

امثال محمد نخشب و علی شریعتی با انبان‌ای سرشار از جهل مرکب و مکرر نسبت به معانی و مبانی سوسیالیسم، و نسبت و تناسب و ارتباط آن با شرایط ایران، از یک‌سو، بر آن بودند تا مانع سلطه و سیطره‌ی مدعیات و آموزه‌های «چپ ایرانی» و روشن‌فکری غیردینی بر ساحت زیست اجتماعی شوند و، از دیگر سو، بر آن بودند تا، با پنهان کردن مدعیات و آموزه‌های «چپ» پشت نقاب نظام نظری الهیات اسلام، آن مدعیات و آموزه‌ها را در راستای سلطه و سیطره‌ی نظام نظری الهیات اسلام بر ساحت زیست اجتماعی به‌کار بگیرند. فرجام محتوم و معلوم این نوع مشی روشن‌فکری دینی چیزی جز برآمدن سازمان مجاهدین خلق، گروه فرقان و سایر گروه‌های تروریستیِ مبتنی بر

«نواندیشی اسلامی»، و ایجاد و بسط حکومت جمهوری اسلامی نبود.

امثال محمد نخشب و علی شریعتی بر این نظر بودند که دموکراسی با «سوسیالیسم غربی»(کذا) به سازگاری نخواهد رسید و، چون چنین است، این «اسلام» است که ضمن التقاط با سوسیالیسم می‌تواند باعث سازگاری آن با دموکراسی نیز شود. نگارنده‌ی این سطور، میزان فهم و درک و دریافت علی شریعتی نسبت به دموکراسی را در کتاب «دردهای دکتر» به تفصیل نشان داده است. شریعتی با آن‌چه به صورت بسیار سست و سطحی از مباحث ناظر به «دموکراسی هدایت شده» و ارتباط آن با «کنفرانس باندونگ» در سال ۱۹۵۵، در مباحث‌ای چون «امت و امامت»، مطرح می‌کرد، تا آن‌جا پیش می‌رفت که «دموکراسی غربی» را مدل‌ای از حکمرانی می‌دانست که در دوران خلفای

رسول‌الله نیز به‌کار گرفته شده و مانع «دخالت شخص پیغمبر در تعیین سرنوشت سیاسی مردم» شده است. «چگونگی برگزاری انتخابات سه خلیفه نشان داد که دموکراسی غربی که ملتهای نوخاسته، ایمان خویش را در سالهای اخیر نسبت بدان کمابیش از دست داده اند در جامعه آن روز عرب تا چه حد قادر بوده است که مردم را از دخالت شخص پیغمبر در تعیین سرنوشت سیاسی آنان بی‌نیاز کُنَد». شریعتی، به عنوان شیعه‌ای در صدر اردوگاه روشن‌فکری دینی، «دخالت شخص پیغمبر در تعیین سرنوشت سیاسی مردم» را، به عنوان یکی از مهم‌ترین اصول سامان زیست اجتماعی در "بلاد اسلامی"، قابل انتقال به ائمه‌ی شیعه می‌داند. بر این اساس، امامان شیعه نیز، در مقام «رهبری فکری» مردم، با «دخالت در تعیین سرنوشت سیاسی مردم»، بر مسندای دارای مشروعیت می‌نشینند که یکی از ارکان سامان زیست اجتماعی به‌شمار می‌رود. اما اگر پای «دموکراسی» به

میدان سامان زیست اجتماعی باز شود علی شریعتی، دیگر به راحتی، نمی‌تواند از «رهبری فکری» و «دخالت در تعیین سرنوشت سیاسی مردم» از جانب انبیا و اولیا الهی دفاع کُنَد. بر این اساس است که او می نویسد: « اصل حکومت دموکراسی بر خلاف این تقدس شورانگیزی که این کلمه دارد با اصل تغییر و پیشرفت انقلابی و رهبری فکری مغایر است». اما آیا رسالت و وظیفه‌ی امام، در راستای «رهبری فکری» و «دخالت در تعیین سرنوشت سیاسی مردم»، قابل تقلیل به یک دوره‌ی تاریخی خاص است؟ شریعتی پاسخ می‌دهد: «امام محدود به یک دوره نیست، محدود به زمان خود و حیاتش نیست، بلکه برای تاریخ امام است». بر اساس دیدگاه علی شریعتی چنین امام‌ای «متعهد نیست که همچون رئیس جمهور امریکا یا مسئول برنامه "شما و رادیو" مطابق ذوق و پسند و سلیقه مشتری ها عمل کند، و تعهد ندارد که تنها خوشی و شادی و برخورداری به افراد جامعه اش ببخشد،

بلکه می‌خواهد و متعهد است که در مستقیم‌ترین راه‌ها با بیشترین سرعت و صحیح ترین حرکت، جامعه را به سوی تکامل رهبری کند، حتی اگر این تکامل به قیمت رنج افراد باشد». در این‌جاست که، با به مشام رسیدن بوی استبداد و «دیکتاتوری» از جانب امام، شریعتی می‌کوشد دامن مطهر امام و نظریه‌اش را از لوث اتهام «دیکتاتوری» پاک کُنَد: «دیکتاتوری با رهبری انقلابی تفاوتش این است که رهبری انقلابی فکر را آزاد می‌کُند و در دوره بعدی به رشد سیاسی و آزادی تبدیل می‌کُند، اما دیکتاتوری همواره این جهل را ابدی نگه می دارد».

از التقاط میان «سوسیالیسم ابوذر» با «امت و امامت» تا فتح دروازه‌های ایران با سپاه «ولایت فقیه» فاصله‌ی زیادی نیست. همان ولایت‌فقیه‌ای که به «رهبری فکری» آیت‌الله خمینی با مدعای سامان زیست اجتماعی بر اساس سلطه و سیطره‌ی نظام

نظری الهیات اسلام، در ایران به قدرت رسید و رهبر «انقلاب اسلامی» نیز به اقتفای علی شریعتی اعلام کرد «دیکتاتوری با رهبری انقلابی» متفاوت است: «شما از ولایت فقیه نترسید، فقیه نمی‌خواهد به مردم زورگویی کُنَد. اگر یک فقیهی بخواهد زورگویی کُنَد، این فقیه دیگر ولایت ندارد.اسلام است، در اسلام قانون حکومت می‌کُند.پیغمبر اکرم هم تابع قانون بود، تابعِ قانون الهی، نمی‌توانست تخلف بکُند... اگر پیغمبر یک شخص دیکتاتور بود و یک شخصی بود که از او می‌ترسیدند که مبادا یک وقت همه قدرتها که دست او آمد دیکتاتوری بکُند، اگر او یک شخص دیکتاتور بود، آن وقت فقیه هم می‌تواند باشد. اگر امیرالمؤمنین - سلام‌الله علیه -یک آدم دیکتاتوری بود، آن وقت فقیه هم می‌تواند دیکتاتور باشد. دیکتاتوری در کار نیست، می‌خواهیم جلوی دیکتاتور را بگیریم. ولایت فقیه، ولایت بر امور است که نگذارد این امور از مجاری خودش بیرون برود. نظارت کُنَد بر مجلس،

بر رئیس جمهور، که مبادا یک پای خطایی بردارد. نظارت کُنَد بر نخست وزیر که مبادا یک کار خطایی بکُند. نظارت کُنَد بر همه دستگاه‌ها، بر ارتش، که مبادا یک کار خلافی بکند. جلو دیکتاتوری را ما می‌خواهیم بگیریم، نمی‌خواهیم دیکتاتوری باشد، می‌خواهیم ضد دیکتاتوری باشد. ولایت فقیه، ضد دیکتاتوری است؛ نه دیکتاتوری».

امام‌ای که علی شریعتی، با این مشخصات و مختصات، در ارتباط با دموکراسی، مطرح می‌کرد، اگر قابل تقلیل به ائمه‌ی شیعه می‌شد مدعیات شریعتی را با صدها مشکل از جمله وجود «امام ۸ ساله» مواجه می‌کرد. شریعتی، در گام نخست، منتقدان خود را مورد تخفیف و تسخیف قرار می‌داد که گمان کرده‌اند «امام به نصب و به وراثت» است. او می‌گفت: «امامِ دوم از نظرِ من به خاطرِ این امامِ دوم نیست که پسرِ امامِ اول است و امامِ چهارم،

به خاطر این نیست که پسرِ امامِ سوم است این اصلاً منطقِ بسیارِ غیرِ منطقی است. پسرِ کسی بودن ارزش انسانی و اعتباری ندارد...». یا این‌که: «آن‌ها را به این صورت کوچک نکُنید که چند پسر و پدر را پشتِ سرِ هم ردیف کُنید و ارزشهای اصلیِ خودشان را در اجداد شان محو کُنید». اما اگر چنین است که شریعتی می‌گوید، و «امام به نصب و وراثت نیست» و «پسر کسی بودن ارزش انسانی و اعتباری ندارد» و امامان بر اساس «ارزشهای اصلی خودشان» به مقام «رهبری فکری مردم» و «رهبری انقلابی» رسیده‌اند، آیا این نکته درباره «امام ۸ ساله» نیز صادق است؟ شریعتی، درباره آن امام نیز، چنین پاسخ می‌دهد: «به این جهت امام است که خود صاحبِ شخصیت و دارای ارزش های مافوقِ همه است و اگر در زمانِ خودش سرنوشتِ جامعه را از خلیفه می گرفتیم و به او می سپردیم، سرنوشتِ همه‌ی ما عوض می‌شد».

فرآورده‌ای که از فرآیند افکار و آثار علی شریعتی به ایران و ایرانیان ارائه می‌شود، از یک‌سو، «سوسیالیسمِ ابوذر» است برای رفع مشکلات «سوسیالیسمِ مارکسیستی و سوسیال دموکراسی غربی» و، از دیگر سو، امامت به مثابه «رهبری انقلابی» است برای رفع مشکل «دموکراسی».

حدود شش دهه پس از مدعیات محمد نخشب درباره ارتباط سوسالیسم با دمکراسی و اسلام، و حدود چهار دهه پس از طرح نظرات علی شریعتی درباره همان موضوع، عبدالکریم سروش، از متن و بطن اردوگاه روشن‌فکری دینی، از راه رسید و در گفت و گوای با رضا خجسته‌رحیمی، درباره کارنامه‌ی علی شریعتی، ضمن تاکید بر اینکه «من لیبرالیسم را با سوسیالیسم منافی نمی‌دانم»، اعلام کرد: «من در این‌که سوسیالیسم نظام نیکویی

هست یا نیست، الان سخن نیکویی ندارم. هم کاپیتالیسم و هم سوسیالیسم امتحان خود را کم و بیش داده‌اند. سوسیسالیسم نشان داده که به سانترالیسم سنگدل و تبهکار منتهی می‌شود و جمع کردن سوسیالیسم با دموکراسی هم چندان مشکل است که نه تنها من که تقریبا هیچکس راهش را بلد نیست...». سروش، در ادامه‌ی فقره مذکور، به دیدارای با ارنست گلنر «در سمیناری درباره دموکراسی در چکسلواکی» اشاره می‌کُنَد که، در آن‌جا، گلنر «گفت اولا من از آقای خمینی خیلی خوشم می‌آید... اگرچه تئوری‌های او را شاید نپسندم». روایت سروش، درباره دیدار با گلنر، به این‌جا می‌رسد که «در باب سوسیالیسم و دموکراسی گفت که من هر دو آنها را دوست دارم اما مطلقا نمی‌دانم که چگونه می‌توان آنها را با هم تلفیق کرد و چنین تئوری‌ای هنوز موجود نیست...». این طرفه حکایتی است که عبدالکریم سروش، در مجموعه آثار خود، حتی یک بحث دقیق و عمیق و مستقل و

محصَل ناظر به افکار و آثار ارنست گلنر درباره ارتباط «اسلام» با سامان زیست اجتماعی مطرح نکرده است.

گلنر در کتاب هاای چون:

Saints of the atlas

Nations and nationalism

Muslim society

به طرح مباحث‌ای درباره ملی‌گرایی، سکولاریسم، نقش نظام نظری عرفان و تصوف در سامان زیست اجتماعی، نقش نظام نظری الهیات اسلام در سامان زیست اجتماعی و... پرداخته، که تمامی آن‌ها را می توان، از منظر اصول و جوانب سامان زیست اجتماعی در کشورهاای چون ایران در گذار از سنتِ اسلامی به جهان جدید و دوران مدرن، مورد توجه و بررسی قرار داد. از

جهت پرداختن به این مسائل و مباحث، مجموعه آثار عبدالکریم سروش، طی نیم‌سده‌ی اخیر، چیزی جز شوره‌زارای حسرت‌خیز و عبرت‌آمیز نیست. از دیگر سو، سروش به ما نشان نمی‌دهد که مراد از «جمع کردن سوسیالیسم با دموکراسی» چیست؟ چرا و چگونه «نه تنها من تقریبا هیچ‌کس راهش را بلد نیست»؟ چرا و چگونه در این زمینه «چنین تئوری‌ای هنوز موجود نیست»؟ سروش، بدون ارائه‌ی حتی یک بحث دقیق و عمیق و مستقل و محصَل درباره این نکات بنیادین، به طرح این مدعا می‌پردازد که: «ما امروز خصوصا در ایران حاجت به یک دموکراسی داریم که هیچ قیدی نداشته باشد...». اما همین «دموکراسیِ بی‌قید» در ایران، بر اساس دیدگاه سروش، باید دارای این قیود باشد: «دموکراسی‌ای که همه‌ی وجوه لیبرالیسم را به هم‌راه نیاورد اما حداقل در آن امکان نصب و عزل حاکمان نهفته باشد و از دل آن امکان ضدیت با استبداد بیرون آید و حقوق بشر را تامین کند

و حتی بسیار سازگار با اندیشه‌های اسلامی باشد و هیچ متدینی را نرماند...». سروش با اشاره به اینکه این نوع دموکراسی را «دموکراسی حداقلی» می‌نامد، بر این نکته تاکید می‌کُند که «ما به لحاظ تاکتیک عملی از این‌جا باید آغاز کُنیم...». در این‌جا، در همان بحثِ ارتباط سوسیالیسم با دموکراسی، عبدالکریم سروش نیز رادی میراث سلف خود، علی شریعتی، را بر تن می‌کُند؛ برتری «تاکتیک» بر «ایدئولوژی».

سروش، در دیگر جای، در بحث‌ای درباره «عدالت»، به طرح این مدعا می‌پردازد که: «می‌توانیم تاریخ عدالت‌جویی آدمیان را در مغرب زمین در دو نهضت انسانی فوق‌العاده مهم متجلی ببینیم». مراد سروش از آن «دو نهضت» دموکراسی و سوسیالیسم است. در این‌جا نیز سروش، ضمن اشارت‌ای کمتر از دو صفحه به جای‌گاه «عدالت» در سوسیالیسمِ سده‌ی نوزده و بیست در

«مغرب‌زمین»، هیچ بحث‌ای درباره ورود سوسیالیسم به ایران، و ارتباط آن از منظر تاریخ و تاریخ اندیشه با نظام نظری الهیات اسلام در راستای سامان زیست اجتماعی، مطرح نمی‌کُند.

از حدود دو دهه پیش از پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی در ایران نظریه‌پردازان آن جنبش به ارائه‌ی مباحث‌ای پرداخته بودند درباره سوسیالیسم و ارتباط آن با سامان زیست اجتماعی، و کوشیده بودند به تعیین و ترسیم نسبت و تناسب و ارتباط مباحث پیرامون سوسیالیسم با شرایط آن دورانِ «جامعه» ایران بپردازند. یکی از آن نظریه‌پردازان عبدالرحیم طالبوف بود که در همین زمینه می‌نوشت: «این لیبرال نیز به چندین اقسام منشعب هستند: یک شعبه همیشه در خیال رفاهیت حالت فقرا و مزدورین هستند؛ قول و فعلشان همیشه راجع به اصلاح و تسهیل امور معاش ایشان است. نام این شعبه را "سیتسوالیست" [سوسیالیست] گذاشته‌اند...

یک شعبه جمهوری‌طلب و طالب تسویه‌ی ثروت و زحمت، مخالف خیال متمولین و صاحبان مکنت است؛ آنها را "سیتسوال دیموکرات" یعنی طالب پیشرفت امور و رفاهیت طبقه‌ی فقرا می‌گویند». طالبوف این نوع نظرورزی‌ها را در دوران‌ای مطرح می‌کرد که مباحث پیرامون مفهوم سوسیالیسم در اروپا، خصوصا مباحث نظری و مشی عملی موجود در اردوگاه حزب سوسیال دموکرات آلمان، در روسیه نفوذ و رسخ پیدا کرده و مقدمات تاسیس حزب سوسیال دموکرات کارگری روسیه را در آخرین سال سده‌ی نوزدهم فراهم کرده بود. با تاسیس آن حزب، و تلاش اعضای آن جهت راه‌یابی به عرصه‌ی حکومت، بخش‌ای از مسلمانان قفقازی، که با سیاست‌های حکومت وقت به مخالفت برخاسته بودند، در اردوگاه حزب سوسیال دموکرات قفقاز قرار گرفتند. یکی از شاخه‌های این حزب، که در سال ۱۹۰٤ در بادکوبه تاسیس شد، حزب «همت» بود. اکابر و اعاظم این حزب،

از جمله نریمان نریمانوف و محمدامین رسول‌زاده، از چهره‌های تاثیرگذار در جنبش مشروطه‌خواهی در ایران بودند.

این‌که، در آن میدان و در آن دوران، خیل ایرانیان مهاجران ایرانی چرا راهی شهرهاای چون قفقاز شده و در آن دیار به چه نوع کارهاای مشغول بودند بحث دقیق و عمیق مستقل‌ای می‌طلبد که نگارنده‌ی این سطور در دیگر جای به آن پرداخته است. برای نمونه، تروریست‌ای چون میرزارضا کرمانی، که مُرید یکی از پدران اردوگاه روشن‌فکری دینی بود، در صورت استنطاق خود، پس از ترور پادشاه ایران، اعلام می‌کرد: «قدری پایتان را از خاک ایران بیرون بگذارید، در عراق و بلاد قفقاز و عشق‌آباد و اوایل خاک روسیه هزار هزار رعیت بیچاره‌ی ایران را می‌بینید که از وطن عزیز خود از دست تعدی و ظلم فرار کرده، کثیف‌ترین کسب و شغل‌ها را از ناچاری پیش گرفته‌اند، هرچه حمال و

کناس و الاغچی و مزدور در آن نقاط می‌بینید همه ایرانی هستند».
در نمونه‌ای دیگر، علی‌خان ظهیرالدوله در سفرنامه‌ی خود، که بخش‌ای از آن مربوط به وضعیت ایرانیان مهاجر به روسیه است، می‌نویسد: « ناظم‌الملک هم بسیار شخص خوبی است. پیشتر هم با او آشنایی داشتم. همه هم تعریفش را می‌کُنند که خیلی وطن‌دوست و ملت‌پَرَست است و به قدری که پیشرفت داشته باشد، دلش می‌خواهد ایرانی‌ها در اینجا [تفلیس] عزیز باشند ولی ذلت ایرانی‌ها از آن گذشته است که بتوان پوشاند. چیزها در این سفر دیده‌ام که از نوشتن آنها خجالت می‌کِشم. لعنت بر طمع و بی‌غیرتی بیاید که از اول دنیا خرابی و ویرانی هر ملت و مملکتی از این دو و شعبات این دو صفت شده است». هم‌او، در همان سفرنامه، به وضعیت هول‌ناک ایرانیان ساکن آذربایجان نیز اشاره می‌کُند که برای تامین معاش در مسیر مهاجرت به روسیه قرار می‌گرفتند. «هم‌قطاران که از راه تبریز آمده بودند خیلی تعریفهای

بد تاسف‌انگیز از گرانی و قحطی راه آذربایجان می‌کردند که واقعا حالت مستمع را منقلب می‌کرد. محترمی گفت: راستی ظهیرالدوله خیلی خوب کردی که از راه تبریز نیامدی. گفتم: چرا؟ گفت: برای آنکه هرگز نمی‌توانستی گدایی مردم را به این درجه ببینی بخصوص بیچاره اهل خمسه را که غالباً لخت و بی ساتر عورت و گدا بودند. به طوری که از توی پِهن‌های اسب جو برچیده می‌خوردند و در این کار به یک‌دیگر سبقت می‌گرفتند...».

اما، در سوی دیگر ماجرا، حضور ایرانیان در آن دوران در آن دیار، روی دیگرای نیز داشت: «جماعتی از توانگران و بازرگانان ایرانی در آن دیار می‌زیستند؛ انبوه طبقه‌ی پیشه‌ور و کارگر ایرانی که شمار آن به صدهزار تن سر می‌زد همان‌جا مزدور بودند و در هم‌کاری با سایر کارگران در اعتصاب سیاسی شرکت می‌جستند؛ ایرانیان در مدرسه‌های جدید آنجا درس می‌خواندند در بادکوبه دو مدرسه‌ی معتبر ایرانی (به نام اتحاد و تمدن) تاسیس کرده

بودند؛ دو نشریه‌ی فارسی در بادکوبه به طبع می‌رسید یکی "نوروز" و دیگری "حقایق"... نویسندگان مسلمان قفقاز چشم به ایران داشتند؛ دکتر نریمان سوسیالیست نمایشنامه "نادرشاه" می‌نوشت و رسول‌زاده سوسیال دموکرات رساله سیاسی "سیاوش عصر ما"؛ عزیز حاجی بگلی اپراهای "رستم و سهراب" و "لیلی و مجنون" و "شاه عباس و خورشید بانو" می‌ساخت؛ مسلم مقامایوف اپرای "شاه اسماعیل" می‌نوشت؛ میرزا علی‌اکبر صابر اشعار قهرمانی در نهضت مشروطیت ایران می‌سرود؛ در مکتب‌خانه‌های آن‌جا زبان فارسی می‌خواندند و شعر فارسی از بَر می‌کردند؛ روزنامه‌های مترقی مسلمان قفقاز به ایران می‌رسیدند و مشترکینی داشتند؛ روزنامه "ارشاد" بادکوبه ضمیمه فارسی داشت که به کوشش ادیب‌الممالک فراهانی انتشار می‌یافت؛ نویسنده اجتماعی ایران طالب‌زاده تبریزی کتاب‌های علمی و سیاسی می‌نوشت و نشر معرفت می‌کرد؛ در صنف بازرگان ایرانی

ساکن بادکوبه افرادی بودند دارای هوشیاری اجتماعی که به نمایندگی مجلس شورای ملی انتخاب گردیدند مانند آقامحمد یزدی وکیل‌التجار و محمدصادق علی‌زاده عضو حزب دموکرات ایران؛ بالاخره احساسات ملی ایرانیان قفقاز را مبصرالملک کنسول بادکوبه نیز گواهی می‌دهد». برآیند شرایط مذکور بود که باعث تاسیس «کمیته سوسیال دموکرات ایران» یا «اجتماعیون عامیون ایران» شد؛ گروه‌ای که در تحولات ناظر به «علوم اجتماعی» و گذار از «قدیم» به «جدید» در ساحت زیست اجتماعی در ایران، در عرصه‌ی نظر و عمل، تاثیرات بنیادین داشتند و آغازگر فرآیند نفوذ و رسوخ سوسیالیسم و سوسیال‌دموکراسی در ایران بودند.

از صدر تا ذیل کارنامه‌ی روشن‌فکری دینی، در حدود بیش از نیم سده‌ی اخیر، حتی یک بحث دقیق و عمیق و مستقل و محصَل

درباره مشخصات و مختصات و ابعاد و جوانب و علل و دلایل و چونی و چگونه‌گی مواجهه‌ی ایران و ایرانیان با سوسیالیسم و سوسیال‌دموکراسی یافت نمی‌شود. و در چنین شرایطی، و با وجود چنین کارنامه‌ای، بود که جواد طباطبایی قدم و قلم در وادی انتقاد از روشن‌فکری دینی‌ای می‌نهاد که خود را متعلق به «ایران» می‌دانست اما، به رغم طرح این مدعا که «سوسیالیسم را می‌پرستم»، چیزی جز «سوسیالیسمِ ابوذر» در بساط نداشت.

...

۱۴

استخدام «جدید»

برای استمرار «قدیم»

یکی از معدود مواجهات و مباحثات مستقیم میان نگارنده‌ی این سطور با اهالی اردوگاه روشن‌فکری دینی در گفت و گوای با سروش دباغ رقم خورد. در آن‌جا، وقتی بحث‌ای درباره عدم التفات روشن‌فکری دینی به مبانی نظری و تحولات تاریخی مربوط به جنبش مشروطه‌خواهی مطرح کردم کار به ماجرای «پروتستانتیسم اسلامی» کشیده شد. آن گفت و گو مجال‌ای مبسوط و مطلوب برای ارائه‌ی بحث‌ای دقیق و عمیق درباره ماجرای مذکور نبود اما در محدوده‌ی همان بحث نیز بار دیگر شاهد عمق و وسعت جهالت حضرات نسبت به مقدمات علمی و تاریخی و فلسفیِ آن‌گونه مباحث و مسائل بودم. در آن‌جا، سروش دباغ به طرح این مدعا پرداخت که در دوران جنبش مشروطه‌خواهی کسی درباره پروتستانتیسم اسلامی بحث‌ای مطرح نکرده است. او بر آن بود تا، با طرح آن مدعا، فضل تقدم‌ای برای طرح آن بحث برای علی شریعتی و اردوگاه روشن‌فکری

دینی بتراشد. در پاسخ به او اعلام کردم که از دهه‌ها قبل از پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی در ایران چندین نفر به طرح نظرات و مباحث و مدعیات‌ای درباره پروتستانتیسم و ارتباط آن با اسلام، و حتی با تشیع، پرداخته‌اند. سروش دباغ در حالی، در فضای مجازی، به ارائه‌ی «خاطرات سفرهای خود به فرنگ» می‌پردازد که نمی‌داند، حدد ۱۷۰ پیش از این دوران، حاج سیاح، در سفرنامه‌ی خود، درباره مواجهه با ناخدای کشتی، در سفر به بلژیک، می‌نوشت: «[ناخدا] گفت: فرق میان شیعه و سُنی چیست؟ گفتم: مثل کاتولیک و پروتستان. پرسید: کدام به کدام مانند است؟ گفتم: سنت بسان کاتولیک و شیعه مانند پروتستان». از این نوع توجهات به ارتباط میان اسلام و پروتستانتیسم تا طرح مباحث‌ای از جانب میرزاآقاخان کرمانی درباره همان مسئله، با اشاره‌ی مستقیم به لوتر، در دهه‌های منتهی به پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی در ایران فراوان می‌توان یافت. از دیگر سو، در

همان دوران و در همان میدان، کسانای چون میرزایوسف‌خان مستشارالدوله نیز، که گام در وادی تالیف آثارای درباره گذار از نظام حقوقی مبتنی بر فقه به حقوق جدید گذاشته بودند، به مسئله‌ی مذکور توجه داشتند. اما کسی که به صورت مشخص، در همان دوران، به ارائه‌ی مباحث‌ای درباره ارتباط پروتستانتیسم با اسلام پرداخت میرزافتح‌علی آخوندزاده بود. نگارنده‌ی این سطور در دو دفتر از پژوهش خود درباره «مشکل ایران» (کتاب "افول فقه" و کتاب "بازگشت به جدید") به بررسی و نقد نظرات آخوندزاده، و مشخصا مدعیات او درباره ارتباط پروتستانتیسم با اسلام، پرداخته و در این‌جا وارد آن مسائل و مباحث نمی‌شود. اما اکابر و اعاظم اردوگاه روشن‌فکری دینی، تا پیش از طرح انتقادات جواد طباطبایی به نوع و لون مواجهه‌ی روشن‌فکری دینی با این مسئله، چرا حتی یک اثر دقیق و عمیق و مستقل و محصَل درباره مسئله‌ی «پروتستانتیسم اسلامی» تولید و به

مخاطبان خود ارائه نکرده‌اند؟ مخاطب اهل خبرت و عبرت می‌تواند به مجموعه آثار عبدالکریم سروش و سایر «سروش‌ها» بنگرد تا دریابد که میزان فهم و درک و دریافت حضرات از پروتستانتیسم و ارتباط آن با مسیحیت و اسلام از چه قرار و بر چه مدار است.

اما مسئله‌ی «پروتستانتیسم اسلامی» چرا و چگونه در آثار جواد طباطبایی، از منظر انتقادای نسبت به کارنامه‌ی روشن‌فکری دینی، مطرح شد؟ این موضوع چه ربط و نسبت‌ای با پروژه‌ی طباطبایی و چه جای‌گاه‌ای در نظام اندیشه‌ی او داشت؟ و واکنش اکابر و اعاظم اردوگاه روشن‌فکری دینی نسبت به انتقادات طباطبایی چه بود؟

جواد طباطبایی در پنج کتاب خود، که از اواخر دهه‌ی ٦٠ تا اواسط دهه‌ی ٨٠ منتشر شد؛ «درآمدی بر تاریخ اندیشه‌ی سیاسی

در ایران»، «زوال اندیشه‌ی سیاسی در ایران»، «ابن‌خلدون و علوم اجتماعی»، «خواجه نظام‌الملک طوسی / گفتار در تداوم فرهنگی ایران» و «دیباچه‌ای بر نظریه‌ی انحطاط ایران»، کوشید تا به توضیح و تبیین مبانی نظری مدعیات خود درباره تاریخ اندیشه و تاریخ اندیشه‌ی سیاسی در ایران بپردازد. در این بخش از آثار او بحث درباره شرایط زوال اندیشه‌ی سیاسی در تاریخ ایران و «نظریه‌ای درباره تداوم ایران‌زمین از نظر تاریخی و تاریخ اندیشه» مطرح شده است. طباطبایی درباره مسائل و مصائب پیرامون پروژه‌ی خود می‌نویسد: «کوشش برای نظریه‌پردازی درباره دگرگونی‌های تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران کاری نیست که بتوان از سر بازیچه انجام داد. طشت تاریخ‌نویسی کهن ایرانی دیری است تا از بام افتاده است و بنیان تاریخ نویسی "جدید" ایرانی نیز سست‌تر از آن است که بتوان بنایی استوار بر روی آن ساخت. اندیشه‌ی تاریخی نیز مانند اندیشه در ایران در تحول

خود، پس از جهشی در نخستین سده‌های اسلامی، به زوال میل کرده و توان طرح پرسشهای تقدیر تاریخی ایران زمین را از دست داده است و از این رو بررسی همه جانبه‌ی تاریخ عمومی ایران در شرایط کنونی ممکن نیست. نگارنده‌ی این دفتر بر آن است که بررسی‌های موردی در قلمرو تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران امری ناگریز است و تا فراهم آمدن مقدمات تدوین تاریخ عمومی ایران راه درازی در پیش است». طباطبایی پروژه‌ی خود را کوشش‌ای در راستای احیا فهم و درک و دریافت‌ای دقیق و عمیق نسبت به تاریخ اندیشه و اندیشه‌ی سیاسی در تاریخ ایران از منظر نظام نظری فلسفه می‌داند. نظام نظری فلسفه، به عنوان یکی از چهار نظام نظری موجود در سنت ایران، هم‌چون «لاله‌ای»، «در ره‌گذار بادِ» نظام نظری عرفانی و نظام نظری الهیات اسلام قرار گرفته و، در یک سیر تاریخی مشخص، پَرَپر شده بود. در چنان شرایطی بود که آن‌چه به عنوان «اندیشه‌ی تاریخی» و

«اندیشه‌ی سیاسی» در ایران مطرح می‌شد فاقد پشتوانه‌های فلسفی، به معنای دقیق، بود. طباطبایی در این زمینه می‌نویسد: «اندیشه‌ی فلسفی بنیاد و شالوده‌ی هر تمدن و تأمل نظری در آن است و تاریخ‌نویسی نیز به عنوان تأملی در تحول تاریخی یک قوم، اگر بر شالوده‌ی اندیشه‌ای فلسفی استوار نشده باشد، در افسانه‌پردازی و خیالبافی سقوط خواهد کرد، چنان که تقدیر تاریخ‌نویسی در دوره‌ی متأخر تاریخ ایران جز این نبوده است.» هم‌او، با تاکید بر این‌که «تاریخِ تاریخ‌نویسی در ایران نیز از بسیاری جهات، منحنی زوال اندیشه در ایران را دنبال کرده و مانند تاریخ اندیشه، عصر زرین و دوره‌ی زوال خاص خود را داشته است»، این‌گونه به ترسیم مختصات‌ای کلان از این ادوار تاریخی در عرصه‌ی تاریخ‌نویسی در ایران می‌پردازد: «اندیشه‌ی تاریخی هم زمان با دوره‌ای که به دنبال انتقال نوشته‌های یونانی نمایندگان خردگرای فرهنگ ایران بسطی نو به فلسفه‌ی یونانی

می‌دادند، تدوین شد و تاریخ‌نویسان بزرگی مانند محمد بن جریر طبری، ابوالحسن مسعودی، ابوعلی مسکویه رازی و ابوالفضل بیهقی در کنار فیلسوفانی مانند ابونصر فارابی، ابوالحسن عامری نیشابوری و ابوعلی سینا به تاریخ‌نویسی پرداختند. در این نخستین سده‌های دوره‌ی اسلامی ایران، اندیشه‌ی عقلانی ناشی از ترکیب علوم اوایل یونانی و فرزانگی ایرانشهری به نوعی در همه‌ی وجوه فرهنگ ایرانی جاری بود، چنان که به عنوان مثال، در آغاز سده‌ی پنجم، ابوعلی مسکویه رازی در تاریخ‌نویسی و حکمت عملی، ابن سینا در فلسفه و طب، ابوالقاسم فردوسی در خردنامه‌سرایی، ابوریحان بیرونی در هیأت، ریاضات و ملل و نحل و شیخ مفید در کلام و علوم شریعت زنده بودند، اما با زوال اندیشه‌ی عقلانی، تاریخ‌نویسی نیز مانند همه‌ی وجوه دیگر فرهنگ ایران زمین دستخوش انحطاط جدی شد و پس از آنکه واپسین شعله‌ی مشعل فرهنگ ایرانی در تندباد یورش مغولان

خاموش شد، تاریخ‌نویسی خردمندانه نیز در تحول آتی خود در هاویه‌ی ناسخ‌التواریخ هبوط کرد. این تاریخ –که یکی از مهم‌ترین نشانه‌های تاریخ انحطاط ایران است– نه مکان تکوین آگاهی "ملّی" ایرانیان بود و تأملی در تقدیر تاریخ ایران زمین، و بدیهی است که توان طرح هیچ یک از پرسشهای تاریخ ایران را نداشت».

طباطبایی، پیش از ورود به هر بحث‌ای در عرصه‌ی تاریخ اندیشه و تاریخ اندیشه‌ی سیاسی در ایران، نشان می‌دهد که از منظرای دقیق و عمیق به مسئله‌ی تاریخ‌نویسی در ایران می‌نگرد. معنا و مبنای آن «منظر دقیق و عمیق» این است که طباطبایی هم به علل و دلایل ایجاد شرایط زوال اندیشه در تاریخ ایران توجه دارد و هم به معلولات و توالی آن «زوال». به دیگر بیان، در یک‌سوی ماجرا، با علل و دلایل‌ای مواجه‌ایم که باعث ایجاد شرایط زوال

اندیشه در تاریخ ایران شده‌اند و، از دیگر سو، با شرایطی مواجه‌ایم که بر اثر ایجاد آن نوع «زوال» در ایران برقرار شده است؛ که یکی از آن‌ها زوال اندیشه‌ی سیاسی و تاریخی در ایران است. طباطبایی به فراست و درایت و ظرافت دریافته که طرح و ارائه‌ی نظریه‌ای در راستای توضیح و تبیین شرایط زوال اندیشه در تاریخ ایران در گرو توجه توامان به علل و معلولات آن «زوال» است. آن‌جا و آن‌گاه که با شرایط زوال اندیشه در تاریخ ایران مواجه شدیم فهم و درک و دریافت علل ایجاد و بسط آن «شرایط»، از درون مناسبات نظریِ موجود در همان عرصه، خارج از مرزهای امکان قرار داشت. با خاموشی مشعل نظام نظری فلسفه، در تداوم تاریخ ایرانِ پس از مواجهه با اسلام، هرگونه فهم و درک و دریافت دقیق و عمیق از علل ایجاد شرایط زوال اندیشه در مرزهای امتناع قرار گرفته بود. در چنین شرایطی، طباطبایی بر این نظر است که: «فقدان اندیشه‌ی تاریخی عقلانی

در ایران در سده‌های متأخر دوره‌ی اسلامی بویژه با یورش مغولان که همه‌ی عناصر فرهنگی بازمانده از عصر زرین فرهنگ ایران را از میان بُرد، موجب شد که تاریخ‌نویسی نتواند مکان تکوین آگاهی "ملّی" ایرانیان باشد و چنان که ابوالفضل بیهقی، در آغاز دوره‌ای پرمخاطره برای تاریخ ایران، گفته بود، افسانه‌پردازی برای در خواب کردن بود و نه "تاریخ بیداری". این تاریخ‌نویسی به طور کلی با توجه به درک کهنی که از آن وجود داشت، از دانش‌های ادبی به‌شمار می‌آمد و حتی تا دهه‌های اخیر تاریخ‌دانی سنتی در ایران به حفظ و قرائت متن‌های تاریخی محدود می‌شد، اما با آشنایی اجمالی که با آغاز دوران جدید تاریخ ایران با اندیشه‌ی تاریخی جدید غربی حاصل شد، تاریخ‌نویسی نیز مانند اندیشه‌ی فلسفی و به تبع آن در سراشیب تقلید فروافتاد...». طباطبایی نشان می‌دهد که تاریخ‌نویسان ایرانی پس از مواجهه با جهان جدید و دوران مدرن چرا بر مسند «مقلدان

ایران‌شناسان» نشسته و چگونه، نسجیده «مقولات و مفاهیم تاریخ غربی را به تاریخ ایران تعمیم دادند». به دیگر بیان، در دوره‌ی مذکور، تاریخ‌نویسان ایرانی، در به‌ترین حالت، گذشته‌ی «خود» را از موضع و منظر ایدئولوژیک به تماشا نشسته بودند. معنا و مبنای این نگرش ایدئولوژیک این است که سیر تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران را نمی‌توان و نباید بر اساس سیر تاریخ اندیشه در اروپا توضیح داد و تبیین کرد. «اصل در تاریخ‌نویسی ایرانی بحث درباره سده‌های میانه نیست، بلکه قرون وسطای تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران را باید با توجه به این واقعیت توضیح داد که دوران جدید ایران به دنبال نوزایش آن ممکن نشده، بلکه سده‌های میانه‌ی این حوزه‌ی تمدنی همچون دوره‌ای طولانی میان نوزایش و دوران جدید آن پدیدار شده است. از این رو، ویژگی‌ها و سرشت سده‌های میانه‌ی تاریخ و تاریخ ایران را به خلاف آن‌چه در تاریخ اروپایی گذشته است، باید با توجه به

تبیین ویژگی‌های نوزایش آغاز دوره‌ی اسلامی و آغاز دوران جدید در پایان آن دوره توضیح داد». از این منظر و بر این اساس، طباطبایی آن عده از تاریخ‌نویسان ایرانی را که فارغ از اقتضائات و اختصاصات تاریخ ایران قدم و قلم در عرصه‌ی تاریخ‌نگاری گذاشته‌اند «اهل ایدئولوژی» می‌داند؛ کسان‌ای که یا در کار نقالی‌های «ادبی» در عرصه‌ی تاریخ هستند یا در کار تقلید از اقتضائات و اختصاصات موجود در عرصه‌ی تاریخ‌نویسی اروپایی.

اما با آغاز مواجهه‌ی اهل ایران با فرآیندها و فرآورده‌های جهان جدید و دوران مدرن، ایجاد و بسط نظام نظری پنجم در تاریخ ایران، به عنوان نظام نظری روشن‌فکری، در شرایطی رقم خورد که جای‌گاه و پای‌گاه روشن‌فکری ایرانی در راستای توضیح و تبیین و توجیه «قدیم» و «جدید» ایران مشخص نبود. روشن‌فکری

ایرانی، به مثابه نظام نظریِ فاقد نصّ مختص به خود، در راستای استقرار و استمرار، گریز و گزیرای از التقاط با سایر نظامات نظری در عرصه‌ی تاریخِ سنت در ایران نداشت. بر همین اساس بود که روشن‌فکری ایرانی از توان و امکانِ توضیح و تبیین و توجیه «قدیم» ایران از منظرای جامع و فراگیر برخوردار نبود؛ منظرای که، اگرچه بنیان آن می‌بایست استوار بر نظام نظری فلسفه باشد اما، جامعیت و فراگیری آن اقتضای ابتنا و اتکا به روش‌مندی علمی و مشی غیرایدئولوژیک است.

از آستانه‌ی پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی در ایران تاریخ‌نویسی ایرانی تخته‌بند نظام نظری روشن‌فکری شد. اما این نوع تاریخ‌نویسی لزوما «تاریخ‌نویسی جدید» ایرانی نبود. طباطبایی درباره شرایط بنیادین تاریخ‌نویسی جدید ایرانی بر این نظر است که: «به اجمال، می‌توان گفت که تاریخ‌نویسی جدید ایرانی زمانی

آغاز خواهد شد که، نخست، با تبیین سرشت دوران جدید ایران، توضیحی از پیوندهای آن با سده‌های میانه و شالوده‌ی قرون وسطایی آن عرضه کرده باشیم». طباطبایی، در ادامه‌ی فقره‌ی پیشین، توضیحاتی درباره آن نوع الزامات تاریخ‌نویسی جدید ایرانی ارائه می‌کُند که، به رغم طولانی شدن مطلب، از او نقل می‌کنیم. «این تاکید بر ضرورت عرضه کردن توضیح نسبت نوزایش دوره‌ی اسلامی با سده‌های میانه‌ی تاریخ ایران به معنای آن نیست که مرکز ثقل تاریخ ایران آن دو دوره‌ی تاریخی است. از نظر تاریخ ایران، با آغاز دوران جدید، عصر آن دو دوره‌ی تاریخی، برای همیشه، به سر آمده است و، در چنین شرایطی، تدوین تاریخ ایران با قرار دادن نوزایش دوره اسلامی و سده‌های میانه‌ی ایران در کانون توضیح دگرگونی‌های تاریخ ایران آب در هاون کوفتنی بیش نخواهد بود، هم‌چنان که بی توجهی به نتایج پژوهش آن دو دوره و اِعراض از آن نیز موجب خواهد شد که

نسبت سنت قدمایی و دیدگاه‌های جدید متاخران، به عنوان یکی از عمده‌ترین مشکلات تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران، مورد بررسی قرار نگیرد... هر تاریخ راستین، تاریخ معاصر است، اما این تاریخ معاصر، از سویی، ناظر به آینده است و، از سویی دیگر، این معاصر بودنِ ناظر بر آینده به گذشته‌ی تاریخی معنا می‌دهد. به سخن دیگر، مرکز ثقل زمان تاریخی، زمان حالِ ناظر بر آینده است و همین زمان حال سرشت و معنای زمان گذشته و دوره‌های آن را متعین می‌کُند. تاریخ‌نویس، در تدوین تاریخ، پیوسته، به دیدگاه آگاهی زمانه‌ی خود نظر دارد و هیچ تاریخ‌نویسی نمی‌تواند با اِعراض از آگاهی زمانه‌ی خود تاریخ را از دیدگاه قدما بفهمد و تدوین کُنَد. اما نکته‌ی اساسی این است که تاریخ‌نویس، به خلاف اهل ایدئولوژی، اگرچه گذشته را در نسبت آن با حال توضیح می‌دهد، یعنی کوشش می‌کُنَد با تنقیح مفاهیم و مقولات تاریخ‌نویسی جدید، که بر پایه‌ی آگاهی جدید

تدوین شده‌اند، نسبت گذشته با حال را تبیین کُنَد، اما توضیح منطق این نسبت، که جدال قدما و متاخران، با پی آمدهایی که برای تدوین تاریخ دارد، یکی از مباحث فرعی آن است، از عمده‌ترین کوشش‌های "تاریخ پایه ای" به شمار می‌آید».

روشن‌فکری ایرانی بر اساس التقاط با سه نظام نظریِ ایران باستان و عرفان و الهیات اسلام، با فرآورده‌هاای چون روشن‌فکری آرکائیستی، روشن‌فکری عرفانی، روشن‌فکری اسلامی(دینی)، در تعیین و ترسیم نسبت مدعیات خود با جهان جدید و دوران مدرن، گریز و گزیرای از طرح مدعیات‌ای درباره «قدیم» ایران نداشت. به دیگر بیان، روشن‌فکری ایرانی، در سه وجه آرکائیستی و عرفانی و اسلامی، در نخستین گام‌های عرض‌اندام در عرصه‌ی تاریخ اندیشه در ایران، وارد میدان طرح مباحث و مدعیات‌ای درباره تاریخ ایران می‌شد. اما، در این میدان، روشن‌فکری دینی،

با ابتنا و اتکا بر آموزه‌ها و مدعیات نظام نظری الهیات اسلام، پیش از هرگونه مواجه‌ی علمی و فلسفی با «قدیم» ایران، در کار فراهم آوردن توجیهات‌ای در دفاع از سلطه و سیطره‌ی نظام نظری الهیات اسلام بر ساحت زیست اجتماعی بود. به دیگر بیان، متولیان نظام نظری روشن‌فکری دینی بر آن بودند که آن‌چه از منظر توصیفی (Descriptive) در تاریخ ایرانِ پس از مواجهه با اسلام قابل مشاهده بود را از منظر هنجاری (Normative) نیز بر مسند مشروعیت بنشانند. اما این «مشرعیت»، از آن‌جهت که ناظر به مسئله‌ی سامان زیست اجتماعی در ایران بود، نمی‌توانست به مرزهای سیاست کشیده نشود. بر این اساس، روشن‌فکری دینی، بر خلاف مدعای بنیادین خود که مبتنی بر «بازنگری انتقادی سنت» بود، از آغازین دوران حیات خود، جز در کار ارائه‌ی سیماای ایدئولوژیک از سنت در ایران نبود.

روشن‌فکری دینی، بر زمین واقعیات ملموس و مشهود تاریخی در ایران، با دو نوع سنت مواجه بود. نخست با واقعیت‌ای به نام «سنت در ایران» و، دو دیگر، آن‌چه به عنوان «سنت اسلام» مطرح است. با توجه به این نکته‌ی بنیادین، مدعای «بازنگری انتقادی سنت» از جانب اهالی اردوگاه روشن‌فکری دینی، در هر دو عرصه‌ی سنت، نمی‌توانست با اتکا و ابتنا بر نظام نظری الهیات اسلام انجام پذیرد. اما چرا؟ نخست این‌که، هرگونه توضیح و تبیین و توجیه و نقد «سنت در ایران» بر اساس ابتنا و اتکا بر نظام نظری الهیات اسلام از منظر روش‌مندی علمی و از منظر فلسفی کاملا بی‌اعتبار است. به این دلیل که نظام نظری الهیات اسلام یکی از چندین نظام نظری موجود در عرصه‌ی سنت در ایران به‌شمار می‌رود. این نظام نظری، بر اساس فرآیندها و فرآرده‌های خود، طی سده‌ها، کوشیده بود تا بر ساحت زیست اجتماعی در ایران سلطه و سیطره داشته باشد. اما با برآمدن مذهب تشیع در

ایران، و مشخصاً با به قدرت رسیدن شیعیان در عرصه‌ی سیاست، در دوران حکومت صفویه، بحث سلطه و سیطره‌ی نظام نظری الهیات اسلام بر ساحت زیست راجتماعی با مناقشات فراوان‌ای، در ایران، مواجه شد. در فاصله‌ی حدود ۹ سده، از ورود اسلام به ایران تا استقرار حکومت صفویه، مدعیات و آموزه‌های حکومت شیعی در مدار و محور مسئله‌ی سامان زیست اجتماعی در ایران قرار نداشت. اما پس از استقرار حکومت صفویه مدعیات و آموزه‌های مبتنی بر نظام نظری الهیات اسلام در وجه شیعی (امامیه از وجه اثنی‌عشری) در محور و مدار مسئله‌ی سامان زیست اجتماعی در ایران قرار گرفت. این نوع مدعیات و آموزه‌ها، از دوران صفویه به بعد، از منظر نظام نظری الهیات اسلام (در وجه فقهی و کلامی و...) تفاوت‌های بسیار مهمی داشت با مدعیات و آموزه‌های شیعیِ پیش از آن دوران. در دو دفتر نخست از پژوهش درباره «مشکل ایران» به تفصیل به ارائه‌ی

بحث درباره معانی و مبانی آن نوع «تفاوت‌ها» پرداخته‌ایم و این‌جا وارد جزئیات آن مباحث نخواهیم شد. اما بحث در این است که، به رغم این‌گونه تفاوت‌های تاریخی بنیادین در عرصه‌ی نظام الهیات اسلام ناظر به سامان زیست اجتماعی در ایران، روشن‌فکری دینی با ابتنا و اتکا بر نظام نظری الهیات اسلام نمی‌توانست در صور مدعای «بازنگری انتقادی سنت در ایران» بدمد.

از سده‌ها پیش از آغاز حکومت مبتنی بر تشیع در ایران متولیان نظام نظری الهیات اسلام با توسل و تمسک به وجوه هنجاری نظام نظری خود، با تکیه بر حکومت مبتنی بر شریعت، مشعل فروزان نظام نظری فلسفه در ایران را در ره‌گذار طوفانِ نظام نظری الهیات اسلامِ مسلح به تیغ حکومت قرار داده بودند. یکی از توابع و توالی فاسد این واقعیت تاریخی تزریق زهرِ

ایدئولوژیک‌اندیشی به رگ‌های فلسفه‌ورزی در ایران بود؛ با ایجاد فرآورده‌ای به نام «فلسفه‌ی اسلامی». «فلسفه‌ی اسلامی» چیزی نبود جز سیمای راستین‌ای از ذبح حقیقت با تیغ سیاست در مذبح شریعت. نظام نظری الهیات اسلام بر اساس چنان ذبح‌ای بود که از توان و امکان سلطه و سیطره بر ساحت زیست اجتماعی در ایران برخوردار شده بود. سده‌ها پس از وقوع و تداوم آن رویداد آفت‌بار، متولیان حکومت در ایران، به رغم تمایلات دینی، به این فهم و درک و دریافت رسیدند که سامان زیست اجتماعی بر اساس سلطه و سیطره‌ی نظام نظری الهیات اسلام فرجام‌ای جز هدم ایران و هلاک اهل ایران نخواهد داشت. بر این اساس بود که، در آستانه‌ی پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی، از متن و بطن اردوگاه روحانیت شیعه، روحانیون‌ای، از باب «دفع افسد به فاسد و دفع اقبح به قبیح»، به بهره‌برداری از برخی فرآیندها و فرآورده‌های جهان جدید و دوران مدرن ناظر به سامان زیست

اجتماعی تن دادند؛ فرآیندها و فرآورده‌هاای که، در ابتدای ماجرا، از جانب حضرات، گمان می‌رفت مانع استمرار سلطه و سیطره‌ی نظام نظری الهیات اسلام بر ساحت زیست اجتماعی نخواهد بود. اما متولیان نظام نظری الهیات اسلام با مشاهده‌ی تجربه‌ی پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی، و رصدِ توالی و توابع سیاسی و حقوقیِ پیروزی آن جنبش، دریافتند که فرجام محتوم استقرار و استمرار کامل آرمان‌ها و اهداف و روش‌های جنبش مشروطه‌خواهی چیزی جز پایان سلطه و سیطره‌ی نظام نظری الهیات اسلام بر ساحت زیست اجتماعی نخواهد بود. بنابراین، متولیان نظام نظری الهیات اسلام گریز و گزیرای از توسل و تمسک به «سنت‌گرایی» نداشتند. سنت‌گرایی، اصولا و اساسا، نظریه‌ای در وادی دوران مدرن و جهان جدید است. اما «سنت‌گرایی»، از جانب متولیان نظام نظری الهایات اسلام، در ایران، نمی‌توانست خالی از مناقشات نظری ستبر و سترگ باشد. علت اصلی آن مناقشات این

بود که، همان‌گونه که اشاره شد، هر نوع مدعای مبتنی بر «بازگشت به سنت»، در دوران «جدیدِ» ایران، به معنای بازگشت به دوران‌ای بود که چهار نظام نظری در ایران با تولیدات خود باعث ایجاد چیزی به نام «سنت در ایران» شده بودند. بر این اساس، متولیان نظام نظری الهیات اسلام، در ایران، آن‌جا و آن‌گاه که، در مواجهه با فرآیندها و فرآورده‌های جهان جدید و دوران مدرن، مدعای «بازگشت به سنت» مطرح می‌کردند در واقع مرادشان چیزی جز بازگشت به دوران سلطه و سیطره‌ی نظام نظری الهیات اسلام بر ساحت زیست اجتماعی نبود. اما یکی از توابع و توالی ورود فرآیندها و فرآورده‌های ناظر به سامان زیست اجتماعیِ متعلق به جهان جدید و دوران مدرن به ایران این بود که برخی از ایرانیان، هم در عرصه‌ی علم و فلسفه و هم در عرصه‌ی سیاست، با این واقعیت آشنا شده بودند که با استمرار سلطه و سیطره‌ی نظام نظری الهیات اسلام بر ساحت زیست

اجتماعی سامان این ساحت در مرزهای امتناع قرار خواهد داشت. و چون چنین بود، وجه غالبِ آن‌چه به عنوان «جدال قدیم و جدید» در ایرانِ پس از پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی مطرح می‌شد، در واقع، چیزی نبود جز جدال متولیان نظام نظری الهیات اسلام، به مثابه حامیان سلطه و سیطره‌ی نظام نظری الهیات اسلام بر ساحت زیست اجتماعی، با مخالفان آن نوع سلطه و سیطره‌ی آن نظام نظری. با برآمدن اردوگاه روشن‌فکری دینی متولیان این اردوگاه در صور این مدعا دمیدند که بدون گام نهادن در وادی «سنت‌گرایی» نیز می‌توان و باید در حفظ سلطه و سیطره‌ی نظام نظری الهیات اسلام بر ساحت زیست اجتماعی کوشید. به دیگر بیان، متولیان روشن‌فکری دینی بر این گمان بودند که در مواجهه با فرآیندها و فرآورده‌های جهان جدید و دوران مدرن می‌توان و باید از همان فرآیندها و فرآورده‌ها به مثابه ابزارهاای در جهت استمرار سلطه و سیطره‌ی نظام نظری الهیات اسلام بر ساحت

زیست اجتماعی بهره‌برداری کرد. به دیگر بیان، حضرات بر آن بودند که «جدال قدیم و جدید» را باید به استفاده‌ی ابزاری و قشریِ «قدیم» از «جدید»، در راستای حفاظت و حراست از استمرار «قدیم» در ظاهرای «جدید»، بدل کرد.

بنابراین، در این‌جا، در یک‌سوی ماجرا، جواد طباطبایی قرار داشت که گام در وادی نظریه‌پردازی درباره تداوم تاریخی و فرهنگی ایران نهاده بود و، در سوی دیگر ماجرا، روشن‌فکری دینی نیز با هدف تداوم «قدیم»، بر اساس به کارگیری ابزارهای «جدید»، گام در وادی دوران «جدید» ایران گذاشته بود. فرآورده‌ی پروژه‌ی طباطبایی نه ابتنا و اتکا بر «سنت‌گرایی» بود و نه دفاع از استمرار «قدیم». در حالی که، فرآورده‌ی محتوم پروژه‌ی روشن‌فکری دینی، بر اساس مواجهه‌ی ایدئولوژیک با سنت و مدرنیسم، چیزی جز استفاده از ابزارهای «جدید» برای

بازگشت به «قدیم» نبود. معنا و مبنای مواجهه‌ی ایدئولوژیک روشن‌فکری دینی با سنت و مدرنیسم از این قرار است که، همان‌گونه که اشاره شد، نظام نظری الهیات اسلام تنها نظام نظری موجود در عرصه‌ی سنت در ایران نبود. پُرپیداست که اسلام و نظام نظری الهیات اسلام دارای سنتِ خاص خود است. اما این سنت تنها بخش‌ای از سنت در ایران به شمار می‌رود؛ سنت‌ای که فهم و درک و دریافت مشخصات و مختصات حقیقی آن در گرو بررسی تاریخ مواجهه‌ی نظری، و توابع عملیِ، نظامات نظری چهارگانه‌ی ایران باستان و فلسفی و عرفانی و الهیات اسلام با یک‌دیگر است. اما، آن‌جا و آن‌گاه که کسانی، بر اساس مدعیات و آموزه‌هاای چون «کلمه الله هی العلیا»، ایستاده در دوران «جدیدِ» ایران، در کار استمرار سلطه و سیطره‌ی نظام نظری الهیات اسلام بر ساحت زیست اجتماعی باشند چاره ای جز این نخواهند داشت که تاریخ ایران را فقط از پشت شیشه‌ی کبود و

مکسورِ نظام نظری الهیات اسلام مشاهده و بررسی کُنند. این نوع مواجهه با تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران معنا و مبنای جز مواجههی ایدئولوژیک ندارد.

مواجههی ایدئولوژیک روشنفکری دینی با تاریخ ایران و تاریخ اندیشه در ایران، فرجامای جز حرکت در مسیر استمرار و استحکام «شرایط زوال اندیشه» نداشت. به دیگر بیان، نظام نظریِ پنجمای که میتوانست دارای توان و امکانِ نظر کردن از بیرونِ سنت در ایران به درون آن سنت باشد، با التقاطای ایدئولوژیک با نظام نظری الهیات اسلام، تبدیل به اردوگاه روشنفکری دینی شد که، اگرچه از فرآیندها و فرآوردههای جهان جدید و دوران مدرن به مثابه ابزارهاای استفاده میکرد اما، هدف و غایتای جز استمرار «قدیم»، به مثابه استمرار سلطه و سیطرهی نظام نظری الهیات اسلام بر ساحت زیست اجتماعی، در دوران «جدید»،

نداشت. و فرجام محتوم حرکت در مسیر تحقق این «هدف» چیزی جز استمرار و استحکام «شرایط زوال اندیشه» نبود.

جواد طباطبایی نظریه‌ی خود درباره تداوم تاریخی و فرهنگی ایران‌زمین را در پیوند با نظریه‌ای درباره شرایط زوال اندیشه مطرح می‌کرد و بر این نظر بود که: «بر حسب معمول گفته‌اند که تاریخ و فرهنگ ایران‌زمین، به خلاف بسیاری از کشورهای دیگر که در دوره‌ای از تحول تاریخی و فرهنگی خود دستخوش گسست و دگرگونی بنیادین شده‌اند، تداومی شگفت‌انگیز داشته است، اما این نکته از نظرها دور مانده است که مفهوم تداوم تاریخی و فرهنگی ایران زمین در صورتی می‌تواند با واقعیت‌های تاریخی و تاریخ اندیشه در ایران سازگار باشد که در پیوند با زوال اندیشه و انحطاط تاریخی مورد توجه و بررسی قرار گیرد. به دیگر سخن، تداوم تاریخی و فرهنگی ایران‌زمین در شرایط

زوال تدریجی اندیشه و انحطاط تاریخی امکان‌پذیر شده است و تاکید بر تداوم نباید ما را از پرداختن به این وجه دیگر تاریخ و فرهنگ ایران‌زمین باز دارد. خروج از این وضع نیز چنان که در زوال اندیشه‌ی سیاسی در ایران گفته‌ایم، جز با تدوین نظریه‌ای درباره انحطاط ایران‌زمین ممکن نخواهد شد». بنابراین، طباطبایی به فراست و درایت و ظرافت دریافته بود که تداوم تاریخی و فرهنگی ایران‌زمین به معنای تداوم و استمرار «قدیم» در دوران «جدید» نیست. و چون چنین است، نیروهاای که در کار تداوم و استمرار «قدیم» در دوران «جدید» ایران هستند، در واقع، نیروهاای هستند که مسیر تداوم شرایط زوال اندیشه در تاریخ ایران را فراخ و هموار می‌کنند؛ و روشن‌فکری دینی یکی از همین نیروها در عرصه‌ی مذکور است. به دیگر بیان، روشن‌فکری دینی، به مثابه نیروای در پی تداوم «قدیم» در دوران «جدید» ایران، اردوگاه‌ای بود که، بر اساس مواجهه‌ی ایدئولوژیک با تاریخ ایران

و تاریخ اندیشه در ایران، می‌کوشید تا تداوم فرهنگی و تاریخی ایران‌زمین را در گرو تداوم سلطه و سیطره‌ی نظام نظری الهیات اسلام بر ساحت زیست اجتماعی جلوه دهد.

طباطبایی از این منظر و بر این اساس است که، در راستای ارائه‌ی شواهد و مستندات‌ای درباره مواجهه‌ی ایدئولوژیک روشن‌فکری دینی با تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران، گام در وادی بررسی و نقد افکار و آثار اکابر و اعاظم اردوگاه روشن‌فکری دینی می‌گذارد. برای نمونه، او ماجرای گرایش علی شریعتی به «سوسیالیسمِ ابوذر» را، به عنوان نمونه‌ای از همان مشی و روش ایدئولوژیک، این‌گونه مورد ارزیابی قرار می‌دهد: «اصحاب ایدئولوژی، با مخدوش کردن نسبت گذشته و حال، گذشته را به مثابه آینده‌ی حال توضیح می‌دهند، اما توجه اصحاب ایدئولوژی به گذشته –و نیز به آینده، که آن را از الزامات حالِ پیکار سیاسی

قیاس می‌گیرند- برای توضیح نسبت آن با حال نیست، بلکه گذشته حالی است که پیش از موقع به وقوع پیوسته است. اصل در توضیح علی شریعتی از ابوذر، به عنوان نخستین سوسیالیست، ابوذر نیست، توجیه سوسیالیسم به عنوان ایدئولوژی پیکار سیاسی است... تبدیل ابوذر به نخستین سوسیالیست صِرفِ تبدیل او به پیشگام نوعی عدالت‌خواهی نیست، بلکه فرستادن او در کام اژدهایی است که در نظام اندیشه‌ی سنتی "از غم بی‌آلتی افسرده" بود، اما با افسون اهل ایدئولوژی، بویژه در کشورهایی که به دنبال زوال اندیشه جز در درون نظام‌های ایدئولوژی‌های سیاسی نمی‌اندیشند، بیدار شده است».

در دوران پیش از مواجهه‌ی ایران با جهان جدید و دوران مدرن، در متن و بطن عرصه‌ی سنت در ایران، متولیان نظام نظری الهیات اسلام، از وجه سلبی و ایجابی، کنش‌ها و واکنش‌هاای ناظر به

میدان مبارزات سیاسی داشتند. اما آن کنش‌ها و واکنش‌ها، از صدر تا ذیل، مبتنی بر هدف‌ای بود ناظر به استمرار سلطه و سیطره‌ی نظام نظری الهیات اسلام بر ساحت زیست اجتماعی. بر همین اساس بود که، برای نمونه، متولیان آن نظام نظری در جنگ‌های مختلف که میان بلاد اسلامی با سایر رقبای سیاسی در می‌گرفت با توسل و تمسک به مدعیات و آموزه‌های الهیاتی اقدام به تایید حکومت و مشروعیت‌بخشی از منظر دینی به نظام سیاسی مستقر می‌کردند. از دیگر سو، متولیان نظام سیاسی حاکم نیز در راستای تحقق اهداف سیاسی خود می‌کوشیدند تا آن نوع تاییدات و مشروعیت‌بخشی‌ها را از جانب متولیان نظام نظری الهیات اسلام دریافت کُنند. پس از استقرار حکومت صفویه در ایران این نوع تاییدات و مشروعیت‌بخشی‌ها بر اساس نظام نظری الهیات اسلام با سویه‌های شیعی انجام می‌شد. اما در ماجرای جنبش مشروطه‌خواهی متولیان نظام نظری الهیات اسلام با واقعه‌ی

بی‌نظیرای مواجه شده بودند که دامنه‌ی تاثیرات آن محدود به نظام نظری الهیات اسلام نمی‌شد. آخوند خراسانی، در همان میدان و در همان دوران، به صراحت اعلام می‌کرد: «این ایام سیاسیات و عرفیات ایران با جهات شرعیه اختلاط و ارتباط تام پیدا کرده». در چنین شرایطی بود که، در اردوگاه متولیان نظام نظری الهیات اسلام، اختلاف نظرهای ستبر و سترگ‌ای ایجاد شده بود در راستای انجام آن نوع تاییدات و مشروعیت‌بخشی‌ها به نظام سیاسی حاکم. البته، همان‌گونه که اشاره شد، حتی در آن میدان و در آن دوران نیز در اردوگاه مذکور درباره اصلِ سلطه و سیطره‌ی نظام نظری الهیات اسلام بر ساحت زیست اجتماعی اختلاف نظرای وجود نداشت اما منبع و منشا آن نوع اختلاف نظرها در آن‌جا بود که آیا هدف اصلی، به مثابه آن نوع سلطه و سیطره، با موافقت و تایید جنبش مشروطه‌خواهی قابل تحقق خواهد بود یا با مخالفت و مبارزه با آن جنبش.

بنابراین، جنبش مشروطه‌خواهی تغییر مهمی در نوع مواجهه‌ی متولیان نظام نظری الهیات اسلام با عرصه‌ی سیاست ایجاد کرده بود. اما با گذر زمان و با مشاهده‌ی توابع و توالی جنبش مشروطه‌خواهی، از منظر حقوقی، و آشنایی بیش‌تر متولیان نظام نظری الهیات اسلام با مبانی نظری و اقتضائات و اختصاصات و اهداف عملی آن جنبش، عده‌ای از اهل دیانت، که گام در میدان مبارزات سیاسی نهاده بودند، عنوان «مشروطه‌خواه» را بدل به ابزارای ایدئولوژیک کردند تا، با توسل و تمسک به آن عنوان، تحت لوای «مشروطه‌خواهان مسلمان» به مبارزه‌ی سیاسی علیه دولت ایران بپردازند. در اردوگاه روشن‌فکری دینی، کسانی چون مهدی بازرگان و یدالله سحابی و محمود طالقانی و... از اهالی همین قبیله بودند. روشن‌فکری دینی در راستای همان مواجهه‌ی ایدئولوژیک با تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران، آن‌جا و آن‌گاه که با مبانی و میراث جنبش مشروطه‌خواهی مواجه می‌شد نیز، بر

اساس عادت مالوف و طریق معروف، سالک سبیل ایدئولوژیک‌اندیشی بود و بس. اشاره‌ی طباطبایی به امثال علی شریعتی، که «در کشورهایی که به دنبال زوال اندیشه جز در درون نظام‌های ایدئولوژی‌های سیاسی نمی‌اندیشند»، اشاره‌ای است به مبانی نظری و مشی عملی غالب اردوگاه روشن‌فکری دینی؛ اردوگاه‌ای که اکابر و اعاظم آن از توان و امکان فهم و درک و دریافت دقیق و عمیق مبادی و مبانی و معانی گذار ایران از «قدیم» به «جدید» کاملا بی‌بهره بودند و آن گذار را از جز طریق ایدئولوژی‌هاای چون «استعمار» و «استثمار» و «استبداد» نمی‌فهمیدند و نمی‌سنجیدند. در چنین شرایطی بود که اهالی اردوگاه روشن‌فکری دینی حتی آن‌جا و آن‌گاه که چهره پشت نقاب «دفاع از مشروطیت» پنهان می‌کردند نیز جز در کارِ تداوم و استمرار «قدیم» در دوران «جدیدِ» ایران نبودند؛ تداوم و

استمرارای که خاستگاه اصلی عمل‌اش میدان مبارزه‌ی سیاسی بود با اسلحه‌ی ایدئولوژیک‌اندیشی.

طباطبایی از همین منظر و بر همین اساس درباره نوع مواجهه‌ی علی شریعتی با تاریخ و ابوذر و سوسیالیسم می‌نویسد: «شریعتی تنها با قرائت مارکسیستی می‌توانست زهد جهانسوز ابوذر را به ایدئولوژی شورشی علیه سرمایه‌داری واپسین دهه‌های سده‌ی بیستم و نظام طبقاتی آن تبدیل کُنَد. این تفسیر ایدئولوژیکی واقعه‌ی تاریخی گذشته را در رابطه‌ی نیروهای زمان حال حل می‌کُند تا توجیهی برای موضع سیاسی خود در رابطه‌ی نیروهای حال پیدا کُنَد، در حالی که روش تبیین تاریخی که مبتنی بر توضیح پدیدار شدن آستانه‌های گسست‌ها در نظام مفاهیم است، و، از آن‌جا که تاریخ‌نویس دریافتی از نسبت حال و گذشته دارد که با مواد تاریخ سازگار است، با فاصله گرفتن از سوسیالیسم

پرتوی بر معنای کنش زاهدانه ی ابوذر می‌افکند. از این رو، تاریخ ایدئولوژی تاریخ رابطه‌ی نیروهاست و خاستگاه دگرگونی های آن، در نهایت، تحولی در نظام تولید علم نیست، بلکه نسبتی با موضع روشن‌فکری ایدئولوژیکی در درون رابطه‌ی نیروهای سیاسی دارد. نظام‌های ایدئولوژیکی از این حیث که در نظام تولید علم قرار نمی‌گیرند، فاقد موضوع –به معنای دقیق– و ناظر بر رابطه‌ی نیروها هستند، با دگرگون شدن آن‌ها نیز از میان می‌روند و جایگاهی در تاریخ تولید علم ندارند. جای شگفتی نیست که کارنامه‌ی نزدیک به یک سده پژوهش‌های کشورهای اردوگاه سوسیالیسم، در قلمرو تاریخ و علوم اجتماعی، یکسره منفی است».

متولیان نظام نظری الهیات اسلام، در مواجهه با جنبش مشروطه‌خواهی، حتی آن‌جا و آن‌گاه که در مقام دفاع از آن جنبش

قرار می‌گرفتند نیز به طرح این مدعا می‌پرداختند که چون سایر کشورها، بر اساس پیشرفت‌های گوناگون، به خطرای مهم برای تنها حکومت شیعه در جهان تبدیل شد اند ما گام در وادی دفاع از جنبش مشروطه‌خواهی نهادیم تا، از این طریق، در دفع خطر آن کشورها مشارکت کنیم. برای نمونه، آخوند خراسانی این‌گونه بر همان موضع تاکید می‌کرد: «...اگر دول مجاوره بلکه عموم دول از این راه ترقی و تسلط بر اسلامیان پیدا نکرده بودند این تکلیف [دفاع از جنبش مشروطه‌خواهی] بر مسلمین متوجه نمی‌شد...». بر این اساس، اتخاذ موضع در مواجهه با فرآیندها و فرآورده‌های جهان جدید می‌توانست فقط از منظر سیاسی انجام گیرد و بس. اما، در سوی دیگر ماجرا، ورای آن‌گونه اتخاذ مواضع سیاسی، متولیان نظام نظری الهیات اسلام باید، از یک‌سو، به تعیین نسبت و تناسب مدعیات و آموزه‌های نظام نظری الهیات اسلام با مسئله‌ی سامان زیست اجتماعی در جهان جدید و، از دیگر سو،

تعیین نسبت و تناسب مدعیات و آموزه‌های نظام نظری الهیات اسلام با مسئله و فرآیندِ گذار از «قدیم» به «جدید» در ایران می‌پرداختند. در این زمینه، اجتهادات نظری و مشی عملی متولیان نظام نظری الهیات اسلام در دوران پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی، همان‌گونه که اشاره شد، با مناقشات و مجادلات و اختلافات درون‌اردوگاهی مواجه بود. اما، به رغم آن مناقشات و مجادلات و اختلافات، اتفاق نظر اهالی آن اردوگاه درباره استمرار سلطه و سیطره‌ی نظام نظری الهیات اسلام بر ساحت زیست اجتماعی، مسئله‌ی بسیار مهم‌ای بود که در استقرار و استمرار اردوگاه روشن‌فکری دینی تاثیرات بنیادین داشت.

روشن‌فکری دینی، در دوران حکومت پهلوی اول و دوم، خود را در مواجهه با وضعیت‌ای می‌دید که در آن، برای نخستین بار در تاریخ ایران، ساحت زیست اجتماعی بر اساس وجود دولت

در مسیر سامان یافتن قرار گرفته بود. استقرار دولت در ایران؛ به مثابه مهم‌ترین هدف جنبش مشروطه‌خواهی، مهم‌ترین مانع در مسیر تداوم سلطه و سیطره‌ی نظام نظری الهیات اسلام بر ساحت زیست اجتماعی به شمار می‌رفت. به دیگر بیان، ایران، با تاسیس و استقرار دولت، در وضعیت‌ای قرار گرفته بود که از مهم‌ترین مانع در مسیر تداوم و استمرار «قدیم» برخوردار شده بود. روشن‌فکری دینی و روحانیت شیعه، همان‌گونه که اشاره شد، دارای هدف‌ای مشترک بودند در مواجهه با دولت ایران؛ بازگشت به دوران سلطه و سیطره‌ی نظام نظری الهیات اسلام بر ساحت زیست اجتماعی. اما، به رغم این هدف مشترک، روشن‌فکری دینی بیرق این انتقاد علیه اردوگاه روحانیت شیعه، به مثابه متولیان نظام نظری الهیات اسلام، برافراشت که متولیان رسمی نظام نظری الهیات اسلام، پس از مواجهه‌ی ایران و ایرانیان با جهان جدید و دوران مدرن، نتوانسته و نمی‌توانند باعث تداوم سلطه و سیطره‌ی

نظام نظری الهیات اسلام بر ساحت زیست اجتماعی شوند. و چون چنین است، این روشن‌فکری دینی است که می‌تواند و باید در جای‌گاه تولیت آن نظام نظری در جهان جدید و دوران مدرن قرار گیرد. به دیگر بیان، روشن‌فکری دینی، از اصل و اساس، نه در مقام مخالفت با سلطه و سیطره‌ی نظام نظری الهیات اسلام بر ساحت زیست اجتماعی بود نه در مقام مخالفت با تولیت رسمی نظام نظری الهیات اسلام در ساحت زیست اجتماعی.

روشن‌فکری دینی با بهره‌برداری ایدئولوژیک از فرآیندها و فرآورده‌های جهان جدید و دوران مدرن، از اصل و اساس، در پی استفاده از ابزارهای «جدید» در راستای استمرار «قدیم» در ایران بود. اهالی این اردوگاه، از نخستین دوران تاسیس، در مواجهه‌ای مبتنی بر ایدئولوژی با تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران، مسیر مواجهه‌ی علمی و فلسفی با تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران

را مسدود کردند؛ مصداق عوامل اصلی تداوم زوال اندیشه در تاریخ ایران.

برای نمونه، مهدی بازرگان، به عنوان یکی از پدران بنیان‌گذارِ روشن‌فکری دینی، و یکی از مهم‌ترین فلسفه‌ستیزان معاصر، به صراحت اعلام می‌کرد: «فلسفه نه دردی از دنیا را دوا می‌کُند و نه به درد آخرت می‌خورد». ما چیزی درباره «درد آخرت» نمی‌دانیم، اما می‌توانیم بدانیم که مراد بازرگان از «درد دنیا» چه بود. بازرگان به انتقاد از نفوذ و رسوخ «فلسفه‌ی یونان» در «افکار علمای قدیمی مسلک ما» می‌پرداخت و می‌گفت: «فلسفه یونان امروزه طوری در افکار علمای قدیمی مسلک ما رسوخ یافته و با مباحث اسلامی ممزوج شده است که تفکیک آنها از مبانی دین مشکل می‌باشد و اگر کسی با آنها مخالفت کُنَد و مثلا معتقد به روح نباشد، مثل این است که انکار قرآن را بنمایدا!». بازرگان

باید به شاگردان و هواداران و حواریون خود نشان می‌داد که مراداش از «فلسفه‌ی یونان» چه بود؟ و، در ادامه، نشان می‌داد که آن‌چه، برای نمونه، به عنوان میراث فلسفی ارسطو وارد جهان اسلام شد چرا، به رغم ابتنائات ستبر و سترگ در راستای سامان زیست اجتماعی، نتوانست «به درد دنیای ما» بخورد؟ از دیگر سو، او باید نشان می‌داد که چرا و چگونه و از چه زمان «فلسفه‌ی یونان... در افکار علمای قدیمی مسلک ما رسوخ یافته و با مباحث اسلامی ممزوج شده است که تفکیک آنها از مبانی دین مشکل می باشد»؟ اما بازرگان هیچ پاسخ‌ای برای این‌گونه پرسشهای بنیادین در بساط نداشت جز این که: «ورود فلسفه یونان در اسلام من بابِ معارضه با مکتب جعفری و مبارزه با قرآن بوده است که خلفای بنی‌عباس مشوق آن شدند».

بازرگان به این نوع نگرش ایدئولوژیک، نسبت به تاریخ اندیشه، به مثابه اسلحه‌ای در میدان مبارزات سیاسی نیاز داشت. او بر این گمان بود که منتقدان و مخالفان سلطه و سیطره‌ی نظام نظری الهیات اسلام بر ساحت زیست اجتماعی، می‌توانند با استفاده از بینش و روش فلسفی مانع انجام پروژه‌ی روشن‌فکری دینی در راستای تداوم «قدیم» در دوران «جدیدِ» ایران شوند. و چون چنین بود، بازرگان تیغ اسلام‌گرایان را علیه فلسفه، این‌گونه، از غلاف برون می‌کشید: «ظاهرا درباره همین فلسفه یا حکمت یونان است که اخباری از معصومین(علیهم‌السلام) در مذمت از فلسفه و داخل نمودن آن در دین رسیده باشد». مراد بازرگان، از «داخل نمودن فلسفه در دین»، مخالفت با التقاط ایدئولوژیک فلسفه و دیانت نبود، بلکه مراد حضرت‌اش این بود که «فلاسفه شخص را از سادگی و صفای فطری در می‌آورند و به تاریکی حیرت و بدبینی نسبت به خلقت و حقیقت فرو می‌برند» و، چون چنین

است، فلسفه، حتی در شرایط عدم التقاط ایدئولوژیک با دیانت، یکی از عوامل مهم «دین‌گریزی» در ایران خواهد بود. ما در این‌جا به بررسی و ارزیابی این دیدگاه اخیر بازرگان نخواهیم پرداخت اما مُهر تاییدی بر این نظرِ بازرگان می‌گذاریم که او به درستی فهمیده بود با در محور و مدار قرار گفتن بینش و روش فلسفی ناظر به تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران، مسیر استمرار سلطه و سیطره‌ی نظام نظری الهیات اسلام بر ساحت زیست اجتماعی مسدود می‌شد. بازرگان در چنین شرایطی، بر اساس مواجهه‌ی ایدئولوژیک با فلسفه، این آموزه را به ذهن و ضمیر اهل ایران تزریق می‌کرد که به سمت فلسفه نروید چون خداوند در قرآن نگفته به سمت فلسفه بروید. «قرآنی که این‌همه دعوت و بلکه امر به مطالعه زمین و آسمان و آب و شتر و زنبور و سایر آثار طبیعت می‌نماید و مکرر می فرماید "سیروا فی الارض"، برای نمونه یک مرتبه هم نمی‌گوید فلسفه بخوانید». ما، بر خلاف

بازرگان، به آن بخشهاای از قرآن که امر به تحصیل در رشته «مهندسی و ترمودینامیک» کرده دسترسی نداریم اما به مجموعه آثار مهدی بازرگان دسترسی کامل داریم و می‌توانیم به وضوح ببینیم که او، به رغم عدم صدور جواز خواندن فلسفه از جانب قرآن، فقط «فلسفه‌ای» را ردای مشروعیت و حلیت می‌پوشاند که: «پا به پای اجتماع و حکومت» باشد و به درد «اصلاح و انقلاب» بخورد. «وقتی فلاسفه غرب را با حکما و فضلای خودمان مقایسه می کنیم،چه اختلاف عمیقی دیده می شود! در آنجا فلسفه بر محور مجردات و مفاهیم مطلق نیست، در خدمت و در متن زندگی است. پا به پای اجتماع و حکومت، همراه با گرفتاری‌ها و ابتلاهای زندگی مطرح می‌شود و به منظور رفع گرفتاری‌ها و حل مسائل عمومی به بحث و اظهارنظر پرداخته و وسیله ی اصلاح و انقلاب می‌شوند و با زندگی و تاریخ پیش می روند». بازرگان به ما نشان نمی‌دهد که همان «فلسفه‌ی یونان»، که

آن‌چنان «با مباحث اسلامی ممزوج شده است که تفکیک آن‌ها از مبانی دین مشکل می‌باشد»، چرا و چگونه در «غرب» به جاای رسیده که «پا به پای اجتماع و حکومت، همراه با گرفتاری‌ها و ابتلاهای زندگی مطرح می‌شود و به منظور رفع گرفتاری‌ها و حل مسائل عمومی به بحث و اظهارنظر پرداخته و وسیله‌ی اصلاح و انقلاب می‌شوند»؟ از دیگر سو، همین مدعیات اخیر بازرگان، درباره «فلسفه در غرب»، آشکارترین شاهد فلسفه‌ناشناسی استاد اعظم مکتب روشن‌فکری دینی است. بازرگان اهل ایران را، پس از نهی از حرکت در مسیر فلسفه، این‌گونه آموزش می‌دهد که فلاسفه افرادای هستند «در تهِ دل متزلزل» که «در زمینه گفته‌های خود تا پای جان نمی‌ایستند»، اما این پیامبران هستند که مهم‌ترین مسائل و مباحث علمی را «با نظریه بسیار ساده‌ی روشن و با اطمینان و ایقان کامل» به انسان آموزش می‌دهند و «تا آخرین نفس روی حرف خود می‌ایستند» و این «ملاک قاطع صداقت دل

آنهاست». «فلاسفه اغلب با شک و تردید و با استمداد از فرض و بطور نسبی اظهار عقیده می‌کنند. در ته دل متزلزلند... ندرةً اتفاق افتاده است که در زمینه گفته‌های خود تا پای جان بایستند. اما پیغمبران در غامض‌ترین و دورترین مسائلی که برای ذهن بشر وجود دارد، یعنی در مسائل مبدا و معاد با نظریه بسیار ساده‌ی روشن و با اطمینان و ایقان کامل انشاء مطلب کرده‌اند و تا آخرین نفس روی حرف خود ایستاده و از همه چیز گذشته‌اند و این فداکاری ملاک قاطع صداقت دل آن‌ها بوده است».

بازرگان، به عنوان یکی از اکابر و اعاظم اردوگاه روشن‌فکری دینی، با این نوع دانش و آگاهی نسبت به فلسفه، به آشکارترین شکل ممکن در پی تداوم «قدیم» در دوران «جدیدِ» ایران بود؛ تداوم «قدیم‌ای» که، از منظر تاریخ اندیشه، مبتنی بود بر سلطه و سیطره‌ی نظام نظری الهیات اسلام بر نظام نظری فلسفه؛ سلطه و

سیطره‌ای با پشتوانه‌های ایدئولوژیکِ سیاسی. بازرگان، در مقام دفاع از آن نوع سلطه و سیطره، این‌گونه نعره‌ی «هل من مبارز» سر می‌داد: «شما چه چیز در ناسیونالیسم و لیبرالیسم کهنه غربی یا سوسیالیسم و مارکسیسم نوینِ بازهم غربی می‌بینید که در اسلام نیست؟! ... اگر قبول ندارید یا بی‌اطلاع هستید بیایید روی هر کدام از اینها صد تا آیه یا از روایت و حکم و حدیث و سنت و فقه برایتان بیاورم تا ببنید تماما در اسلام خودمان... بهتر و برترش هست». بازرگان به ما نشان نمی‌دهد در دین‌ای که «یک مرتبه هم نمی‌گوید فلسفه بخوانید» چگونه «صد تا آیه و روایت و حکم و حدیث» می‌توان یافت تا تاییدی باشد بر این مدعا که هرچه «ناسیونالیسم و لیبرالیسم کهنه غربی یا سوسیالیسم و مارکسیسم نوینِ بازهم غربی» ارائه کرده‌اند «به‌تر و برترش» در «اسلام خودمان هست». اما وقتی علی شریعتی، به اقتفای بازرگان، گام در وادی روشن‌فکری دینی گذاشت دامنه‌ی مواجهه ی

ایدئولوژیک با تاریخ و تاریخ اندیشه را تا آن‌جا گسترش داد که ابزارهای لازم برای تداوم «قدیم» در دوران «جدیدِ» ایران، به مثابه همان «به‌تر و برترش»ها، در اختیار اهالی اردوگاه روشن‌فکری دینی قرار گیرد.

...

۱۵

از «اسلام منهای آخوند»

تا اسلام به علاوه‌ی روشن‌فکر

عبدالکریم سروش، در ابتدای دهه‌ی ۷۰ خورشیدی، این‌گونه به معرفی جای‌گاه علی شریعتی در عرصه‌ی «علم» می‌پرداخت: «مرحوم شریعتی در درجه اول یک مورخ بود و مدخل اصلی ورد او به اسلام، تاریخ بود». سروش، در ادامه‌ی همین فقره، مدعایش، درباره مورخ بودن شریعتی، را این‌گونه بسط می‌داد: «او [شریعتی] از طریق فقه، فلسفه، کلام و یا تفسیر وارد شناخت اسلام نشده بود. و مسلماً شناخت یک مورخ که از علم به حوادث جزئی و شخصیتها سامان می‌گیرد با شناخت یک حکیم یا متکلم که بیشتر متکی به کلیات است، تفاوت عمده دارد. مورخ به "کلّی" از آن‌جهت که کلّی است نظر ندارد. او به افراد عینی و مشخص می‌نگرد. برای یک مورخ علی، فاطمه، ابوذر، معاویه، یزید و دیگران با کارهای مشخصی که انجام داده‌اند، معیار قرار می‌گیرند. نزد او اسلام پسینی که در خارج تحقق یافته است،

نمود بیشتری دارد تا آن دین کلّی یا اسلام پیشینی که یکی از نمونه‌هایش در خارج محقق شده است.»

آن‌چه سروش به عنوان مشخصات و مختصاتِ «مورخ» مطرح می‌کُنَد، از منظر علمی، هیچ معنا و مبنایی ندارد و، در به‌ترین حالت، یک مفهوم بلامصداق است. از منظر روش‌شناسی نیز، بر اساس تعیین مراد سروش از «مورخ»، هرکسی را که به نقل وقایع‌ای ناظر به «گذشته‌ی افراد» بپردازد می‌توان «مورخ» دانست. اما ورای این نوع تعیین مراد بی‌مبنای سروش از «مورخ»، بخش پایانی مدعای او از اهمیت فراوان برخوردار است. سروش می‌گوید: «نزد او [شریعتی] اسلام پسینی که در خارج تحقق یافته است، نمود بیشتری دارد تا آن دین کلّی یا اسلام پیشینی که یکی از نمونه‌هایش در خارج محقق شده است». این مدعا کاملا در جهت خلاف مشی و روش علی شریعتی، در وجه غالب مجموعه

آثاراش، قرار دارد. علی شریعتی، از قضا، بر خلاف مدعای سروش، نظرات و مدعیات خود را، از اصل و اساس، ناظر به اولویت آن «اسلام پیشینی که یکی از نمونه‌هایش در خارج محقق شده» مطرح کرده است. نمونه‌هاای چون محمد و علی و فاطمه و حسین و ابوذر و ... از منظر تحقق تاریخی، بر زمین واقعیات ملموس و مشهود تاریخی، هیچ اعتبارای برای علی شریعتی ندارند. تمامی این افراد، اصولا و اساسا، وسائل و ابزارهاای هستند که در راستای تبلیغ و ترویج و تایید آن «اسلام پیشینی»، عندالاقتضا، به عنوان بازیگرانِ نمایش‌ای طراحی شده از جانب شریعتی، به‌کار گرفته شوند. به دیگر بیان، شریعتی به همان نسبت و همان‌گونه که می‌توانست ابوذر را بدل به سوسیالیست کُنَد از این توان و امکان نیز برخوردار بود که او را به عنوان یک لیبرالیست نیز به روی صحنه‌ی نمایشِ خود قرار دهد. و این‌ها،

و بسی بیش از این‌ها، فقط با ابتنا و اتکا بر مواجهه‌ی ایدئولوژیک با تاریخ و تاریخ اندیشه در مرزهای امکان می‌گنجد.

جواد طباطبایی، با اشاره به نقد سروش ناظر به وجوه ایدئولوژیک دیدگاه شریعتی، می‌نویسد: «در نقادی عبدالکریم سروش از جنبه‌های ایدئولوژیکی گفته‌ها و نوشته‌های شریعتی بهره‌ای از حقیقت وجود دارد، اما آن‌جا که سروش در بحث از نظر علی شریعتی درباره ابوذر او را تاریخ‌نویس می‌خواند، با بی‌اعتنایی به تمایز میان تاریخ بیداری و پندارهای ایدئولوژی سیاسی، نشان می‌دهد که با مبنای نظری شریعتی فاصله‌ی چندانی ندارد. شریعتی از هیچ چیزی به اندازه تاریخ بیگانه نبود...».

علی شریعتی، بر اساس همین نوع مواجهه‌ی ایدئولوژیک با تاریخ و تاریخ اندیشه، به طرح مسئله‌ی پروتستانتیسم در مسیحیت و «پروتستانتیسم اسلامی» می‌پرداخت. او انجام پروژه‌ی

«پروتستانتیسم اسلامی» را وظیفه و رسالت روشن‌فکر می‌دانست. «نقطه‌ی آغاز کار روشن‌فکر و مسئولیت او در احیا و نجات و حرکت بخشیدن به جامعه‌اش ایجاد یک پروتستانتیسم اسلامی است». اما، او، پیش از طرح مدعای اصلی خود درباره «پروتستانتیسم اسلامی»، این مدعیات را درباره مشخصات و مختصات فعالیت روشن‌فکر مطرح می‌کرد:

۱: مسئولیت و هدف روشن‌فکر عبارت است از انتقال تضادهای اجتماعی از متن جامعه به احساس خودآگاهی جامعه‌اش.

۲: روشن‌فکر مسئولیت پیامبرانه‌ای در روشنی و هدایت جامعه خودش دارد.

۳: هر کس روشن‌فکر است باید مواد و مصالح کارش را از زندگی اجتماعی خودش و زمان خودش کسب کُنَد.

٤: روشن‌فکر جهانی با دانستن ارزش‌ها و ملاک‌های مشترک وجود ندارد.

٥: تجربه‌های تلخی از عوضی گرفتن‌ها و نشان دادن ارتباطات عوضی به وسیله‌ی روشن‌فکرانِ عوضی به دست آورده‌ایم.

٦: تجربه‌هایی داریم از بیگانه و تنها شدن روشن‌فکرانی که به تقلید از روشن‌فکران اروپایی آغاز کار خود را مبارزه با مذهب قرار دادند و موجب پناهنده شدن مردم به دامان خطرناک‌ترین و ارتجاعی‌ترین عوامل ضد مردم گشتند.

٧: روشن‌فکر هرگاه نسبت به مذهب – که روح حاکم بر جامعه است– بی‌اعتنا شود، جامعه نسبت به مسئولیت او بی‌اعتنا می‌ماند.

۸: مخالفت با مذهب بوسیله‌ی روشن‌فکر آگاه، جامعه را از آگاه شدن و بهره یافتن از روشنگری‌های نسل روشن‌فکر و جوانش محروم می‌سازد.

۹: روشن‌فکر بخاطر جهانبینی و آگاهی خاصی که دارد، می‌تواند بزرگترین و عمیق ترین و موثرترین نقش را، بیش از دانشمندان، در آگاهی و حرکت و ایمان بخشیدن به توده بازی کُنَد.

۱۰: انتظار شدیدی توده از روشن‌فکر خودش دارد تا او را از همه عوامل خطر و ارتجاع و پوسیدگی و کهنگی و پریشانی بیاگاهاند.

۱۱: روح حاکم بر فرهنگ اسلامی بر اساس عدالت و رهبری است و این مذهب بر خلاف همه‌ی مذاهب دیگر، جنگ مذهب علیه مذهب و نفی مذاهب دیگر و عدم اعتقاد به آنها را اعلام می‌کُند.

۱۲: خوشبختانه جامعه ما بر اساس مذهب و بینشی است که ایده‌آل همه انسانهای امروز جهان است زیرا "سنت شهادت" دارد و قدیسان این مذهب هیچیک در غارها و صومعه‌ها نپوسیده‌اند، بلکه همه در زندانهای ستم و صحنه‌های مبارزه، به شهادت رسیده‌اند.

شریعتی، از طرح این مقدمات، در ادامه، به این نتیجه می‌رسد که: «بر اساس همه اینها است که روشن‌فکر در این جامعه، و در این لحظه، برای آزاد کردن مردم و هدایت آنها و ایجاد یک عشق و ایمان و جوشش تازه و روشنایی بخشیدن به ذهنها و اندیشه‌ها و آگاه نمودن مردم از عوامل جهل، خرافه، ستم و انحطاط، در جوامع اسلامی، باید از "مذهب" آغاز کُنَد». شریعتی مصداق این «باید از مذهب آغاز کردن» را انجام «پروتستانتیسم اسلامی» از جانب روشن‌فکر می‌دانند. «روشن‌فکر باید به ایجاد یک

پروتستانتیسم اسلامی بپردازد تا همچنانکه پروتستانتیسم مسیحی، اروپای قرون وسطی را منفجر کرد و همه عوامل انحطاطی را که، به نام مذهب، اندیشه و سرنوشت جامعه را متوقف و منجمد کرده بود سرکوب نمود، بتواند فورانی از اندیشه‌ی تازه و حرکت تازه به جامعه ببخشد». شریعتی، در ادامه‌ی همین فقره، بر این نکته تاکید می‌کُند که قابلیت‌های ایجاد پروتستانتیسم در اسلام بسیار بیش‌تر از مسیحیت است. «بر خلاف پروتستانتیسم اروپایی که در دستش چیزی نداشت و مجبور بود از مسیح صلح و سازش، یک مسیح آزادی‌خواه و مسئول و جهانگرا بسازد یک پروتستانتیسم مسلمان دارای توده‌ی انبوهی از عناصر پُر از حرکت، روشنگرایی، هیجان، مسئولیت‌سازی و جهان‌گرایی است و اساسی‌ترین سنت فرهنگیش، سنت شهادت و کوشش و تلاش انسانی است و تاریخی پُر از مبارزه بین عدل و ظلم و مفاهیم

روشنگر و مسئولیت ساز و مدافع آزادی انسان دارد و سرشتش مملو از این عناصر است».

این نوع تاکیدات علی شریعتی بر «عناصر پُر از حرکت»، «هیجان»، «شهادت»، «بخشیدن حرکت تازه به جامعه»، «جوشش تازه» و... همه از باب وظایف روشن‌فکر در مواجهه با توده‌ها، می‌توانست به عنوان بخش‌ای از پروژه‌ی سیاسی علی شریعتی مطرح شود، اما پرسش این است که شریعتی چرا تمامی این موارد را در قالب عبارت «پروتستانتیسم اسلامی» مطرح می‌کرد؟

شریعتی، همان‌گونه که اشاره شد، از انتقادات و مخالفت‌هاای که با سلطه و سیطره‌ی نظام نظری الهیات اسلام در ساحت زیست اجتماعی انجام می‌شد به شدت نگران بود. او به طرح این مدعا می‌پرداخت که آن‌چه، در تاریخ ایران، به عنوان توالی و نتایج آن نوع سلطه و سیطره می‌بینیم به علت «انحراف از مسیر اسلام ناب

و اصیل» ایجاد شده است. بر همین اساس، او بر آن بود تا روحانیت شیعه را، به عنوان متولی رسمی نظام نظری الهیات اسلام، به عنوان مسئول و عامل اصلی آن نوع «انحراف» معرفی کرده و، در همین راستا، به انتقاد از «روشن‌فکران» بپردازد که به جای انتقاد و مخالفت با مشی متولیان رسمی نظام نظری الهیات اسلام به مخالفت با سلطه و سیطره‌ی نظام نظری الهیات اسلام بر ساحت زیست اجتماعی می‌پردازند. «فاجعه این است که کسانی که مذهب را در این دو سه قرن اخیر در اختیار داشتند آن را به شکل منجمدی که اکنون می‌بینیم درآوردند و روشن‌فکران ما که با زمان و نیاز نسل و قرن ما آشنا هستند مذهب را نمی‌دانند چیست و در نتیجه جامعه‌ی ما با داشتن اسلام و فرهنگ و تاریخی که می‌توانست او را نجات دهد، نتوانست به یک آگاهی مذهبی که موجب نجات او باشد برسد». البته، از آنجا که شریعتی نمی تواند گام از ورطه ی ایدئولوژیک اندیشی در راستای مبارزه ی

سیاسی بیرون نهد، با تغییر بادهای موسمی در وادی مبارزه ی سیاسی، نظرات خود درباره روحانیت شیعه را به گونه ای دیگر نیز مطرح می کند. برای نمونه، شریعتی در نامه به پدراش می نوشت: «خوشبختانه همانطور که دکتر[محمد مصدق] تز "اقتصاد منهای نفت" را طرح کرد تا استقلال نهضت را پی ریزی کُنَد و آن را از بند اسارت و احتیاج به کمپانی استعماری سابق آزاد سازد، تز "اسلام منهای آخوند" در جامعه تحقق یافته است و این موفقیت موجب شده است که هم اسلام از چهارچوب تنگ قرون وسطائی و اسارت در کلیساهای کشیشی و بینش متحجر و طرز فکر منحط و جهان بینی انحرافی و خرافی و جهالت پرور و تقلیدسازی، که مردم را عوام کالانعام بار آرده بود و روشنفکر را دشمن مذهب و ترسان و گریزان از اسلام، آزاده شده است...». اما همین شریعتی، در دیگر جای، درباره روحانیت شیعه قائل به سه گانه ی «پاک، پوک، پلید» می شود. روحانیتِ مطلوبِ او باید

در میدان مبارزه ی سیاسی حضورای مبتنی بر استحکام و استمرار داشته باشد. آنجا و آنگاه که او با چنین روحانیت ای مواجه باشد، «تز اسلام منهای آخوند» را کنار گذاشته و می گوید: «نظریه تفکیک سیاست از روحانیت که فکر نمی‌کنم کسی با روح اسلام آشنایی داشته باشد و از دنیا هم باخبر باشد و نداند که این نظر از اسلام نیست». و در ادامه، شریعتیِ «مخالف آخوند» به آنجا می رسد که می گوید «علمای شیعه پاکترین گروه یا طبقه‌ی روحانی از میان همه ادیان و مذاهب عالم در گذشته و حال هستند». و این‌که: «زیر تمام قراردادهای استعماری را کسانی که امضاء گذاشته‌اند، همگی از میان ما تحصیل کرده‌های دکتر و مهندس و لیسانسیه بوده‌اند و همین ما از فرنگ برگشته ها .یک آخوند، یک از نجف برگشته، اگر امضایش بود، من هم مثل شما اعلام می‌کنم که :آخوند دوست ندارم! اما از آن طرف، پیشاپیش هر نهضت

ضد استعماری و هر جنبش انقلابی و مترقی، چهره یک یا چند آخوند را در این یک قرن می‌بینم».

شریعتی، از دیگر سو، به طرح این مدعا می‌پردازد که «روشن‌فکر» ایرانی «دچار این اشتباه شده که می‌بیند آثار مذهب مسیحیت قرون وسطی و اسلام فعلی در جامعه و توده‌ی عامی مشابه است و بعد خیال کرده که اسلام با آن مذاهب مشابه است و مانند روشن‌فکران قرن ۱۹ به مبارزه با آن برخاسته است». این نوع تاکید شریعتی بر این‌که روشن‌فکر، به غلط، «خیال کرده که اسلام با آن مذاهب مشابه است»، به گونه‌ای دیگر نیز در آثار او تکرار می شود. «روشن‌فکر غربی... نمی‌داند که فرهنگ مذهبی ما و بخصوص مذهب تشیع ما که تلقی خاصی از اسلام است درست ضد آن افکار و مذاهب است. نه تنها وجوه اشتراکی با آنها [کاتولیسیسم، بودیسم، ودائیسم، لائوتزوئیسم] ندارد بلکه کاملا مغایر آنها است». یا این‌که: «روشن‌فکر نباید دچار این فاجعه‌ی

سیاه شود و مانند عوام گول بخورد. او باید کاملا متوجه باشد که دارای یک فرهنگ اختصاصی است که نه مثل هند روحانی است، نه مثل چین عرفانی است، نه مثل یونان فلسفی است و نه مثل اروپا نظامی و صنعتی است...». او، در بحث خود درباره «پروتستانتیسم اسلامی»، بر تفاوت میان ابوذر و سن پُل نیز این‌گونه تاکید می‌کُند: «ابوذر را که همه‌ی زندگیش در مبارزه با سرمایه‌داری و استثمار مردم و علیه این نظام طبقاتی وقف شده و خودش در این راه نابود گشته نمی‌توان با "سن پُل" که می‌گوید: "معابد خداوند بر روی گرسنگی بنا شده، ای جوع تو همواره هماهنگ الهام و وحی هستی" مقایسه نمود». اما، شریعتی، به رغم این نوع تاکیدات بر وجود تفاوت‌های مهم میان اسلام (و تشیع) با مسیحیت، چرا و چگونه جریان‌ای تاریخی در تاریخ مسیحیت و تاریخ الهیات مسیحیت را به عنوان پروتستانتیسم برون می‌کِشید و آن را در پیوند با مدعیات و آموزه‌های نظام نظری

الهیات اسلام قرار می‌داد و ایجاد آن را، به صورت «پروتستانتیسم اسلامی»، مهم‌ترین و اولین وظیفه و رسالت روشن‌فکر ایرانی می‌دانست؟ پاسخ را از عبدالکریم سروش دریافت خواهیم کرد.

...

۱۶

از «اسلام پوپری» تا «اسلام لوتری»

سروش در ابتدای دهه‌ی ۷۰ خورشیدی، طی چند سخن‌رانی در مسجد امام صادق، به مسئله‌ی «ایدئولوژیک کردن دین» از جانب علی شریعتی پرداخت. حدد ۸ سال بعد، در دوران دولت محمد خاتمی، سروش، در سخن‌رانی خود در انگلستان، این‌گونه به ماجرای انتقاد مذکور به شریعتی اشاره کرد: «گاه این بنده حقیر را گناهکار دانسته‌اند که بر گفتمان ایدئولوژیک مرحوم شریعتی خرده گرفته‌ام. این سخن درست است. اما مفهومی که از ایدئولوژی در آنجا منظور داشتم، مفهوم خاصی بود». سروش، در راستای توضیح آن «مفهوم خاص»، «به دو خصلت از عمده‌ترین آن خصائل» اشاره می‌کُند: «اولین خصلت این بود که ایدئولوژی بیش از آنکه معطوف به حقیقت باشد، معطوف به حرکت است. تمام آنچه شریعتی در باب تفاوت بوعلی و ابوذر می‌گفت دقیقا همین بود. شاید به یاد داشته باشید که شریعتی در یکی از سخنرانی خود در دانشکده نفت آبادان تعبیری ناخوشایند

را در باب فلاسفه آورده بود که فیلسوفان پفیوزهای تاریخ‌اند. معنای سخن شریعتی این است که حقیقت از آن نظر که حقیقت است، یا تأمل گوشه‌گیرانه در باب حقیقت، به تنهایی از موضع یک اندیشه ایدئولوژیک پذیرفتنی نیست. باید به دنبال حرکت و ایجاد حرکت بود. خصلت دوم گفتمان ایدئولوژیک این است که به منزله‌ی یک سلاح عمل می‌کُند... ایدئولوژی همان سلاح فکری است که به دست جنگجویان داده می‌شود تا برای تاختن بر دشمن توجیه شده‌تر و مصمم‌تر شوند. به همین سبب هم ایدئولوژی همیشه احتیاج به دشمن دارد. یا دشمن واقعی یا فرضی و موهوم؛ دشمنی که یا هست یا باید تراشیده شود. این مفهوم ایدئولوژیک کردن یک اندیشه است. مرحوم شریعتی این دو کار را با اندیشه دینی کرد و به این معنا گفتمان او یک گفتمان ایدئولوژیک بود. او از اندیشه‌ی دینی سلاحی تراشید برازنده‌ی دشمن موجود، تا او را از ریشه بَرکَنَد.»

مواجهه‌ی ایدئولوژیک شریعتی با تاریخ ایران و جهان، تاریخ اندیشه در ایران و جهان، نظام نظری الهیات اسلام و مسیحیت، بر اساس روایت سروش، «بیش از آنکه معطوف به حقیقت باشد، معطوف به حرکت بود... و حقیقت از آن نظر که حقیقت است به تنهایی از موضع یک اندیشه ایدئولوژیک پذیرفتنی نیست». دیگر آن‌که، آن نوع مواجهه‌ی ایدئولوژیک شریعتی، با موارد مذکور، مبتنی بر این اصل بود که ایدئولوژی باید «به منزله‌ی یک سلاح عمل کُنَد». با در نظر داشتن این نوع مبانی افکار و آثار شریعتی، می‌توان دریافت که او در طرح مسئله‌ی پروتستانتیسم، و ارتباط آن با اسلام، هیچ اعتقاد و التزامی به «حقیقت» نداشت و تنها در پی «ایجاد حرکت» و ساخت و پرداخت «اسلحه» برای استفاده در میدان مبارزات سیاسی بود.

شریعتی، در بحث‌ای که درباره «پروتستانتیسم اسلامی» مطرح می‌کُند، به طرح این مدعا می‌پردازد که: «حتی اگر به جای امام حسین که در تاریخ ما هست –مثلا–، امام دیگر و یا گوشه‌ی دیگری از تاریخ را –که مسئله قیام و جنگ و مبارزه با ظلم نیست– مطرح می‌کردند و اگر به جای مسئله کربلا، فقط عبادت و یا به جای علی مثلا حلاج را در جامعه مطرح می‌کردند، باز ما به عنوان روشن‌فکرانی که می‌خواهیم عوامل مترقی بیدار کننده را از متن تاریخ استخراج و احیا کنیم، می‌دانستیم که باید خاطره کربلا را احیا کنیم و یا حلاج را کنار زده و چهره علی را جانشین او سازیم و به مردم، این شخصیت‌ها و حوادث و اصول را بیاگاهانیم. اگر می‌گفتند اصول دین عبارتست از: نجات از بدبختی‌های احتضار، بهشت، عبادت و خلوت، عشق و نیایش و... ما می‌بایست بگوییم: نخیر، اینها نیست. اصول دین عدالت و

رهبری و جهاد و... است که عوامل ارتجاعی اینها را منحرف کرده‌اند».

شریعتی بر همین اساس، و در همین راستا، آشکارا اعلام می‌کُند که وظیفه‌ی روشن‌فکر در ایران چیزی نیست جز تلاش در راستای سلطه و سیطره‌ی نظام نظری الهیات اسلام بر ساحت زیست اجتماعی؛ اسلام‌ای که «بزرگترین آموزش یافته‌ی مکتبش ابوذر است». روشن‌فکر باید این وظیفه‌ی اصلی خود را با توسل و تمسک به «قدرت هنری، نویسندگی، گویندگی و دیگر امکاناتی که در اختیار دارد» انجام دهد «تا مذهبی که برای حیات و حرکت به وجود آمده در خدمت زندگی قرار گیرد». اما، آیا علی شریعتی، واقعا، نمی‌دانست که اسلام طی حدود ۱۳ سده، بر اساس سلطه و سیطره بر ساحت زیست اجتماعی در ایران، به آشکارترین شکل ممکن توابع و توالیِ «در خدمت زنده‌گی قرار گرفتن» خود

را به بر صحنه‌ی تاریخ و تاریخ اندیشه به نمایش گذاشته بود. عبدالکریم سروش «خصلت دوم گفتمان ایدئولوژیک» علی شریعتی را ساخت و پرداخت «اسلحه» در میدان مبارزه با «دشمن‌ای» می‌داند «که یا هست یا باید تراشیده شود». در همین راستا، علی شریعتی، در بحث خود درباره «پروتستانتیسم اسلامی»، به طرح این مدعا می‌پرداخت که روشن‌فکر در ایران باید «سلاح مذهب را از دست عواملی که با دروغ با این سلاح مسلح شده‌اند تا قدرت خودشان را اِعمال کنند و یا از آن دفاع نمایند بگیرد و بدینوسیله قطب مخالف را خلع سلاح کُنَد، تا در حرکت بخشیدن به مردم، نیروی لازم را داشته باشد». مراد شریعتی از «عواملی که با دروغ با این سلاح مسلح شده‌اند تا قدرت خودشان را اِعمال کنند»، از یک‌سو، روحانیت شیعه و، از دیگر سو، حکومت‌هاای است که خود را دارای پشتوانه‌ی مشروعیت دینی می‌دانند.

شریعتی ماجرای «پروتستانتیسم اسلامی» را مطرح می‌کرد تا، به زعم خود، همان‌گونه که لوتر و هواداران‌اش نگذاشتند متولیان کلیسا «قدرت خودشان را اِعمال کنند» روشن‌فکری دینی نیز نگذارد روحانیت شیعه، در ساحت زیست اجتماعی در ایران، «قدرت خودشان را اِعمال کنند».

شریعتی بر این نظر بود که روحانیت شیعه، به عنوان متولیان رسمی نظام نظری الهیات اسلام، باعث ایجاد «روح تقلیدی و تخدیری و تمکینی» در «مذهب توده» شده‌اند و، در مواجهه با چنین شرایطی، روشن‌فکری دینی باید «با ایجاد یک نهضت پروتستانتیسم اسلامی (به ویژه [پروتستانتیسم] شیعی که خود مذهب اعتراض است و عقیده‌اش: اصالت برابری و رهبری و تاریخش: جهاد و شهادت مستمر) روح تقلیدی و تخدیری و تمکینی مذهب فعلی توده را به روح اجتهادی تهاجمی اعتراضی

و انتقادی بدل کند و این انرژی عظیم متراکم در بطن جامعه‌اش و تاریخش را استخراج و تصفیه کُنَد و از آن ماده‌های حرکت‌زای و عناصر حرارت‌بخش به جامعه ببخشد و عصر خویش را روشن و نسل خویش را بیدار کُنَد». شریعتی، در راستای این نوع مواجهه‌ی ایدئولوژیک با تاریخ و تاریخ اندیشه، و بر اساس اولویت «حرکت» بر «حقیقت»، پروایی از این‌گونه ساده‌سازی‌های آلوده به انواع دغا و دغل درباره حقیقت و واقعیتِ پروتستانتیسم، از منظر تاریخ و تاریخ اندیشه، نداشت که: «در مسیحیت یک متفکر مذهبی مثل پروتستانتیست در قرون ١٦ و ١٧ و ١٨ چه می‌کرد؟ می‌گفت این کلیسا و این کشیشها عوامل مترقی دین مسیح را ندیده گرفته و متروک گذاشته و بدبختی و بیچارگی برای ما ایجاد کرده‌اند زیرا عوامل زهدپرستی و درون‌گرایی و فردپرستی و عبادت و اعتقادات ماوراءالطلبعی را رواج داده‌اند. پس روشن‌فکر اروپایی می‌دانست که برای رفرم مذهبی و ایجاد

یک پروتستانتیسم مسیحی باید عوامل محرک و بیدار کننده‌ی مسیحیت را احیا کرد».

عبدالکریم سروش، به رغم آن‌گونه انتقادات به شریعتی درباره «ایدئولوژیک کردن دین»، در دیگر جای، در ماجرای «پروتستانتیسم اسلامی»، این‌گونه به تایید مدعیات شریعتی می‌پردازد: «شما حتما شنیده‌اید که مرحوم شریعتی از پروتستانتیسم اسلامی سخن می‌گفت، و حرف درستی می‌زد. یعنی رسالت و مکتب خود را خیلی خوب معرفی و تعریف می‌کرد. مرحوم شریعتی به جدّ دنبال دنیوی کردن دین بود... برای کسی مثل مرحوم دکتر شریعتی دنیای خوب از طریق انقلاب سامان می‌پذیرد و ما باید یک انقلاب سیاسی انجام بدهیم تا به دنیایی بهتر و نظام سیاسی انسانی‌تری و عادلانه‌تری برسیم». سروش این نوع دین‌داری را «دینداری معیشت‌اندیش» می‌نامد و

اعلام می‌کُند: «دینداری معیشت‌اندیش، که گوهر مقوّم آن همین دنیااندیشی و آخرت را تابع دنیا کردن است، در حقیقت همان تفکر پروتستانتیسم اروپایی است. پروتستانتیسم چیزی غیر از این نبود. آن هم به حقیقت دنیوی کردن اخلاق و دنیوی کردن دین بد؛ در مقابلِ کاتولیسیسم که آخرتی کردن اخلاق و آخرتی کردن دین را مراد و منظور داشت. این معنا در نوشته های لوتر و پیروان او بسیار به چشم می خورد...». مخاطب اهل خبرت و معرفت، در مواجهه با این نوع مدعیات، حداقل انتظارای که دارد این است که دکتر سروش حداقل یک نمونه از آن موارد که «در نوشته‌های لوتر و پیروان او بسیار به چشم می‌خورد» را، در راستای اثبات مدعای خود، مطرح کُنَد، اما در آثار سرسلسله‌ی روشن‌فکری دینی حتی یک مورد از «نوشته‌های لوتر و پیروان او» یافت نمی‌شود. سروش همین فهم و درک و دریافت خود از مبادی و مبانی و معانی پروتستانتیسم را در دیگر جای این‌گونه

مطرح می‌کُند: «پروتستانتیسم در دین مسیحیت، عبارت بود از به کار گرفتن دین برای دنیا، یا آن را در خور معیشت دنیوی کردن، و یا دین‌داری را در عین دنیاداری تعبیر کردن، و این دو را با یکدیگر آشتی و سازگاری دادن. دغدغه‌ی کسی چون مرحوم شریعتی و بسیاری از مصلحان دینی دیگر، درست همین بود». سروش بر این نظر است که «دنیوی کردن مسیحیت» در پروتستانتیسم «خدمتی به تمدن اروپایی کرد که شاید هیچ اتفاق دیگری آن خدمت را نکرد و نتوانست بکُند». سروش در توضیح «دنیوی کردن دین» در پروتستانتیسم می‌گوید: «حرکت پروتستانتیسم حرکت دنیوی کردن دین بود. حرکت دنیوی کردن دین در پروتستانتیسم، معنا و نتیجه‌اش این بود که آخرت تابع دنیا است؛ نه این که آخرتی نیست و نه این که دین را دنیاپرستانه و از سر غفلت از امور معنوی و اخروی، خرج کنیم». مدعای دیگر سروش درباره پروتستانتیسم این بود که، بر اساس

آموزه‌های پروتستانتیسم، «این جهان مقدمه ی اخلاقی جهان دیگر هم هست. یعنی آنچه در این جهان از جنس فضیلت و سعادت شمرده می‌شود، در جهان دیگر هم فضیلت‌آور و سعادت‌آور است... در پروتستانتیسم دقیقا... گفته شد آدمهایی در دنیای دیگر بیشتر پاداش می‌بَرند، که در این دنیا توفیق دنیوی بیشتری داشته باشند؛ یعنی پول بیشتر، درآمد بیشتر، خانه‌ی بهتر، و قدرت بیشتری داشته باشند. دقیقا همین حرف را بدون تعارف و رودربایستی می زدند». سروش هر چه در توان دارد، بر اساس همان منابع‌ای که شریعتی برای روشن‌فکران در نظر داشت، یعنی: «قدرت هنری، نویسندگی، گویندگی و دیگر امکاناتی که در اختیار دارد»، به‌کار می‌گیرد تا ارتباط و پیوندای میان «پروتستانتیسم اسلامی» علی شریعتی با پروتستانتیسم در اروپا ایجاد کُنَد. بر همین اساس، او، این مدعا را از شریعتی نقل می‌کُند که: «دینی که به درد قبل از مردن نخورد، به درد پس از مردن

هم نخواهد خورد.»[۶] سروش این مدعای شریعتی را، درباره ارتباط دنیا و آخرت، مدعاای از وجه سلبی می‌دانست اما «همان مطلب به صورت ایجابی چنین خواهد شد: "دینی که به درد ماقبل از مردن بخورد، حتما به درد مابعد مردن هم خواهد خورد." تبدیل آن جمله از جنبه‌ی سلبی به جنبه ی ایجابی، روح پروتستانتیسم را با تمام قامت، در حرکت و اندیشه ی شریعتی حاضر می‌کُند».

بنابراین، تکیه و تاکید سروش بر این است که اساس پروتستانتیسم چیزی جز «دنیوی کردن دین» نبوده، و شریعتی هم، با «پروتستانتیسم اسلامی»، در پی «دنیوی کردن دین» بوده است.

---

[۶]: علی شریعتی می‌گفت: «آن کس که دنیایش بر اساس بدبختی است، آخرتش هم بدبخت‌تر خواهد بود تا خیال نکند که بهشت، توجیه و جبران ضعف و ذلت او در دنیا است و خیال نکند آن چیزی که در اینجا کوشش کرده و نتوانسته به دست بیاورد، در آن دنیا خواهد گرفت.»

اما آیا، به نظر سروش، مشی و روش علی شریعتی، در زمینه‌ی مذکور، قرین توفیق بوده است؟ پاسخ سروش مثبت است. «یکی از اسرار توفیق شریعتی این بود که یک سخن داشت و آن این که می‌خواهیم دنیای شما را با دین تامین کنیم». اما، این مشی و روش شریعتی چه تفاوت‌ای با مشی و روش روحانیون‌ای دارد که در پی کسب قدرت در عرصه‌ی سیاست بودند؛ «سیاست» به عنوان مهم‌ترین رکن و وسیله‌ی «تامین دنیای انسان». پاسخ سروش این است که آن گروه از روحانیون در صور مدعای «آباد کردن دنیا و آخرت در کنار هم به وسیله‌ی دین» می‌دمند و «اگر کسی بگوید من هم دنیا و هم آخرت را تامین می‌کنم، سخن او به هیچ جایی نخواهد رسید». سروش همین مدعا را آشکارتر نیز بیان می‌کُند: «ما در پرتو حرکت شریعتی... چنین می‌آموزیم و اکنون در موقعیتی قرار داریم که منطقاً و برهاناً، می‌توانیم چنین داوری کنیم که اصلاً جمع بین دین دنیوی و دین اخروی ناممکن

است». اما به رغم نظر سروش درباره تفاوت مشی و روش علی شریعتی با روحانیون شیعه، در زمینه‌ی ارتباط میان دنیا و دین، سروش از «پروتستانتیسم اسلامی» شریعتی و اسلام فقاهتی روحانیون نقب‌ای به سکولاریسم زده و می‌گوید: «آنچه در سکولاریسم رخ می‌دهد، جدا کردن حساب دین از حساب دنیا است و به این معنا، دین دنیوی، اصلا سکولار نیست؛ منتهی یکی از پی‌آمدهای ناخواسته‌ی دین دنیوی، سکولاریسم است و این، همان چیزی است که در مغرب زمین رخ داده و در اینجا [ایران] هم رخ خواهد داد».

از فتح قله‌های آگاهی درباره پروتستانتیسم، از جانب شریعتی، تا فتح قله‌های آگاهی درباره سکولاریسم، از جانب سروش، راه درازای نیست؛ کوتاه راه‌ای که به چنین فتح‌الفتوح‌ای نیز می‌رسد: «چه اسلام فقاهتی و چه دین دنیوی کسانی مثل مرحوم شریعتی،

یک نتیجه بیشتر نخواهد داشت و آن سکولاریسم است». مراد سروش از طرح چنین مدعاای چیزی نیست جز فراهم کردن ابزارهاای در راستای پروژه‌ی سیاسی خود در دهه‌ی ۷۰خورشیدی؛ خارج کردن روحانیت شیعه، به عنوان متولیان رسمی نظام نظری الهیات اسلام، از مدار و محور تولیت سامان زیست احتماعی در ایران.

مراد سروش از «سکولاریسم» چیزی جز این نیست که، در عرصه‌ی سامان زیست اجتماعی، هم‌چنان می‌توان و باید از سلطه و سیطره‌ی نظام نظری الهیات اسلام دفاع کرد اما نمی‌توان و نباید مسئولیت و اختیار اِعمال این سلطه و سیطره را به روحانیت شیعه، به عنوان متولیان رسمی نظام نظری الهیات اسلام، سپرد. سروش در معرفی سکولاریسم می‌گوید: «در عصر جدید سکولاریسم به معنای کنار گذاشتن آگاهانه‌ی دین از صحنه‌ی معیشت و سیاست

معرفی شده است. حکومت سکولار، حکومتی است که با دین ضدیت ندارد، اما دین را نه مبنای مشروعیت خود قرار می‌دهد و نه مبنای عمل خود... اندیشه‌ی سکولاریسم دین را از عرصه‌ی حکومت بیرون راند و حق اقامه‌ی حکومت و تقنین قوانین را از آن آدمیان دانست». سروش چگونه‌گی فرآیند جداسازی دین از سیاست در سکولاریسم را این‌گونه بیان می‌کُند: «می‌توان سکولاریسم را به این معنا هم بگیریم که دیگر در عرصه‌ی سیاست هیچ ارزش و دستور سنجش‌ناپذیری وجود ندارد، یعنی ادبی و مقامی و منصبی و قاعده‌ای نداریم که فوق نظارت عامه باشد. از شخص حاکم گرفته تا نحوه‌ی حکومت و سیاستگذاری. سکولاریسم به این معناست و به طور طبیعی، وقتی سیاست غیرمقدس می‌شود (یعنی علمی) و دین مقدس می‌ماند، آن دو از هم جدا می‌شوند و جدایی دین از سیاست در سکولاریسم بدین دلیل و بدین معناست».

اما، اگر چنین باشد، و با وجود «سکولاریسم» سلطه و سیطره‌ی نظام نظری الهیات اسلام بر ساحت زیست اجتماعی در مرزهای امتناع قرار گیرد، روشن‌فکری دینی، به زعامت سروش، چگونه می‌تواند حامی سکولاریسم باشد؟ مگر نه آن‌که، ما پیش از این نشان دادیم که، روشن‌فکری دینی، اصولا و اساسا، در پی تداوم و استمرار «قدیم» در دوران «جدید» ایران، به معنای تداوم و استمرار سلطه و سیطره‌ی نظام نظری الهیات اسلام بر ساحت زیست اجتماعی، است؟ پاسخ این است که سروش امکان سلطه و سیطره‌ی نظام نظری الهیات اسلام بر ساحت زیست اجتماعی را، حتی با پذیرش سکولاریسم، منتفی نمی‌داند. او دو نکته در بحث خود درباره سکولاریسم مطرح می‌کُند که، هم‌چون قیودای بنیادین، او را به نتیجه‌گیریِ مطلوب و سودمند برای اردوگاه روشن‌فکری دینی می‌رساند. نخست این‌که، سروش امکان «دینی شدن سیاست» را در گروِ امکان ارائه‌ی «فهمی غیرمقدس از دین»

قرار می‌دهد. «حق این است که دینی شدن سیاست فقط وقتی ممکن است که فهمی غیرمقدس از دین را با شیوه‌ی غیرمقدس علمی مدیریت همنشین و عجین کنیم. و الّا دین مقدس را با سیاست غیرمقدس آمیختن آب در هاون کوبیدن است». اما کیست که نداند روشن‌فکری دینی از ابتدای دوران فعالیت خود در کار ایجاد مسیرای فراخ و هموار جهت پیش‌بُرد «فهمی غیرمقدس از دین» بود. بر اساس مدعای سروش، آن‌جا و آن‌گاه که «فهمی غیرمقدس از دین» در دست داشته باشیم می‌توانیم آن را «با شیوه‌ی غیرمقدس علمی مدیریت همنشین و عجین کنیم». سروش، در راستای همین مدعا، در ادامه‌ی فقره‌ی اخیر، می‌گوید: «اهم گرایش‌های ضددینی و ضدکلیسایی در عصر حاضر مسبوق به نحوه‌ی عمل کلیسا در آن دوران بوده است. کسی با خداوند عناد نورزید. اگر خصومتی رفت با کسانی رفت که به نام خدا حکومت می‌کردند و آن عواقب شوم را در مغرب زمین پدید

آوردند. قومی که تلخی آن مظالم و قلدری ها را بجّد چشیده بودند و حتی دیندارانی که تلخی آن تزویرها و تبهکاری‌ها در کامشان بود، بر ضد آن شیوه ها قیام کردند و به سکولاریسم رضایت دادند». در این‌جا، سروش، در واقع، از مقدمه‌ای که در بحث خیالیِ خود درباره معنا و مبنای سکولاریسم فراهم کرد بود به نتیجه‌ی مطلوب رسیده و اعلام می‌کُند در «مغرب زمین» مخالفت‌ای با سلطه و سیطره‌ی مسیحیت بر ساحت زیست اجتماعی وجود نداشت و «کسی با خداوند عناد نورزید» و « اگر خصومتی رفت با کسانی رفت که به نام خدا حکومت می‌کردند». و چون چنین است، با در دست داشتن «فهمی غیرمقدس از دین» و از عرصه‌ی سیاست خارج کردن «متولیان کلیسا» (و روحانیون شیعه) می‌توان و باید گام در وادی تداوم سلطه و سیطره‌ی نظام نظری الهیات اسلام بر ساحت زیست اجتماعی نهاد. اما برای ایجاد چنین شرایطی، همان‌گونه که پروتستانتیسم، به زعامت

لوتر، «فهمی غیرمقدس از دین» ارائه و «متولیان کلیسا» را از عرصه‌ی سیاست خارج کرد، علی شریعتی نیز، به مثابه یکی از پدران بنیان‌گذار روشن‌فکری دینی، با «پروتستانتیسم اسلامی»، از یک‌سو، با «دنیوی کردن دین» باعث ارائه‌ی «فهمی غیرمقدس از دین» شد و، از دیگر سو، از تولیت روحانیت شیعه بر نظام نظری الهیات اسلام و ساحت زیست زیست اجتماعی اعتبارزدایی کرد. و بر همین اساس است که سروش فرجام محتوم پروتستانتیسمِ مورد نظرِ شریعتی را سکولاریسم می‌داند. اما این پایان ماجرا نیست.

روشن‌فکری دینی، در راستای تداوم سلطه و سیطره‌ی نظام نظری الهیات اسلام بر ساحت زیست اجتماعی، حتی با وجود دفاع از «سکولاریسم»، یک قید بنیادین دیگر نیز مطرح می‌کُند تا با استفاده از آن به هدف مطلوب خود دست یابد. سروش به طرح

این مدعا می‌پردازد که «مدیریت علمی» در ساحت زیست اجتماعی فقط باعث بی‌اعتباری «دینداری‌های عوامانه و حکومتگری‌های خدایانه» در عرصه‌ی سیاست می‌شود و این‌همه باعث بی‌اعتباری سلطه و سیطره‌ی نظام نظری الهیات اسلام بر ساحت زیست اجتماعی نخواهد شد. اما چرا؟ پاسخ سروش این است که «افراد هوشمند می‌دانند که رازگشایی علمی از کار سیاست و اقتصاد هیچ منافاتی با آن ندارد که برای خدا و دین در عرصه‌ی سیاست و جامعه و طبیعت حظّی قائل باشیم». بنابراین، هرجا و هرگاه که بتوان «فهمی غیرمقدس از دین» ارائه کرد و قدرت سیاسی را از دستِ «روحانیت» خارج کرد، می‌توان و باید «برای خدا و دین در عرصه‌ی سیاست و جامعه و طبیعت حظّی قائل باشیم». سروش با توجه به نفوذ و رسوخ دیانت، از وجه تاریخی، در «جامعه‌ی» ایران، بر این نکته تاکید می‌کُند که چون جامعه دینی است حکومت هم می‌تواند و باید دینی باشد.

«حکومت، تعریف معینی دارد و در تعریف آن دینی بودن یا سکولار بودن اخذ نشده است. اما در خارج و در مقام وقع و وجود خارجی، حکومت، تابع جامعه و یکی از شئون آن است. اگر جامعه دینی باشد، حکومت هم رنگ دین به خود می‌گیرد و گرنه نه». هم‌او، به رغم طرح این مدعا که: «اصلاً جمع بین دین دنیوی و دین اخروی ناممکن است»، به جاای می‌رسد که تفاوت میان «حکومت‌های دینی و غیردینی» را نه در «شکل» آن‌ها بلکه در «غایت» آن‌ها می‌داند. «تفاوت اصلی حکومتهای دینی و غیردینی نه در شکل آنها، که در غایت آنهاست. حکومت دینی آگاهانه و هدفدارانه، دنیای مردم دیندار را آباد می کند تا آنان آخرتشان را خود آباد کنند. این غایت حکومت دینی است. اما شکل آباد کردن دنیا، می‌تواند در هر دو نوع حکومت کاملاً یکسان باشد... به همین سبب حکومت دینی جز بر جامعه‌ی دینی و در جامعه‌ی دینی محقق نمی‌شود». در ادامه، سروش این‌گونه

ردای «دموکراسی» بر قامت حکومت دینی می‌پوشاند: «حکومت دینی بر جامعه‌ای مؤمن و آگاه، که پاس حرّیت ایمان و سیّالیّت فهم و بشریّت معرفت را داشته باشد، نمی‌تواند دموکراتیک نباشد... پیداست که سخن از امکان جمع دین و دموکراسی فراتر رفته است، و دامنه‌ی مدعا به اقتضا و ملازمت کشیده است. دیگر نمی‌گوییم حکومت دینی می‌تواند دموکراتیک باشد، می‌گوییم نمی‌تواند دموکراتیک نباشد». این نوع مدعیات سروش مبتنی بر «جلد دوم قرآن» و «اسلامِ منفصل از الله و نص و سنت» است؛ مدعیات‌ای که دامنه و عمق مغالطات و التقاطات ایدئولوژیک در آن، در تاریخ الهیات اسلام، بی‌سابقه است.

اما در ماجرای «پروتستانتیسم اسلامی»، با توجه به مشخصات و مختصات پروتستانتیسم در مسیحیت، مغالطات و التقاطات ایدئولوژیک در نظرات سروش را آشکارتر می‌توان مشاهده کرد.

به دیگر بیان، عبدالکریم سروش آن‌جا و آن‌گاه که در راستای تداوم سلطه و سیطره‌ی نظام نظری الهیات اسلام، با تولیت روشن‌فکری دینی، بر ساحت زیست اجتماعی، با موانع سیاسی مواجه می‌شود، هم‌چون علی شریعتی، دست به دامن تجربه و واقعه و جریان‌ای تاریخی در عرصه‌ی الهیات مسیحیت و تاریخ اندیشه در اروپا می‌شود تا، با توسل و تمسک به آن، مشروعیت‌ای ایدئولویک، بر اساس «فهمی غیر مقدس از دین»، به رگ‌های حکومت دینی در ایران تزریق کند.

اما مدعیات علی شریعتی و عبدالکریم سروش، درباره پروتستانتیسم در مسیحیت، در حالی مطرح شده است که در مجموعه آثار هر دو نفر حتی یک ارجاع مستقیم به آثار اکابر و اعاظم و بنیان‌گذاران پروتستانتیسم وجود ندارد. علاوه بر این، حتی در مجموعه آثار هر دو نفر، ناظر به بحث پروتستانتیسم در

اسلام، هیچ ارجاع مستقیم و بحث دقیق و عمیق‌ای درباره سابقه‌ی آن بحث، از آستانه‌ی پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی تا زمانه‌ی اکنون، در آثار کسانی چون میرزافتح‌علی آخوندزاده، میرزاآقاخان کرمانی، میرزایوسف‌خان مستشارالدوله، عبدالرحیم طالبوف، میرزاملکم خان، محمدعلی جمال‌زاده و... وجود ندارد. در حالی که، طرح هر نوع بحث دقیق و عمیق‌ای درباره مشخصات و مختصات پروتستانتیسم در مسیحیت، در گرو ارائه‌ی مباحث علمی و استنادیِ نظام‌مند، از منظر علمی و فلسفی و تاریخی، در اروپا است. اما آن‌جا و آن‌گاه که مبادی و مبانی مواجهه با تاریخ و تاریخ اندیشه جز بر مدار و محور ایدئولوژیک‌اندیشی نباشد، روشن‌فکر می‌تواند «شیر بی یال و دُم و اشکم‌ای» به عنوان «پروتستانتیسم» مطرح کُنَد و، با توسل به قوه‌ی لافظه و تمسک به «قدرت هنری، نویسندگی، گویندگی و دیگر امکاناتی که در اختیار دارد»، وقایع تاریخی و تاریخ اندیشه

را بر تخت پروکروستسِ پروژه‌ی سیاسی خود در «زمانه‌ی اکنون» بخواباند.

جواد طباطبایی، آن‌جا و آن‌گاه که به انتقاد از پریشان‌گویی‌های شریعتی و سروش درباره پروتستانتیسم و «پروتستانتیسم اسلامی» می پرداخت، انتقاد از اکابر و اعظم روشن‌فکری دینی را به مثابه مواجهه با یکی از توابع و توالی فاسد تداوم «شرایط زوال اندیشه» در ایران مطرح می‌کرد. اما، از دیگر سو، اصل و اساس پروژه‌ی نظری طباطبایی، آن‌جا که به بحث درباره پروتستانتیسم می‌رسید، با ارائه‌ی پژوهش‌ای دقیق و عمیق درباره سیر تاریخ اندیشه و تاریخ اندیشه‌ی سیاسی در اروپا هم‌راه می‌شد؛ اروپاای که مفاهیم بنیادین ناظر به سامان زیست اجتماعی در جهان جدید از بستر تاریخیِ آن به ایران وارد شده بود. بر همین اساس بود که طباطبایی پس از طرح مباحث‌ای در بخش‌هاای از آثار خود،

درباره مبادی و مبانی تاریخ اندیشه و اندیشه‌ی سیاسی در اروپا، از جمله در «زوال اندیشه‌ی سیاسی در ایران» و «دیباچه‌ای بر نظریه‌ی انحطاط ایران»، در یک کتاب، به صورت مشخص و مستقل، به مسئله‌ی ایجاد و بسط تاریخ اندیشه‌ی سیاسی جدید در اروپا پرداخت. طباطبایی در این کتاب، ذیل عنوان «جدال قدیم و جدید»، در بخشی از مقدمه، به ماجرای پروتستانتیسم و «پروتستانتیسم اسلامی» در آثار علی شریعتی و عبدالکریم سروش پرداخت. طباطبایی با تاکید بر این‌که «به رغم "مارتین لوتر بازی‌های" سالهای اخیر، هنوز هیچ نوشته‌ای از لوتر به فارسی ترجمه یا درباره اصلاح دینی او نوشته نشده است»، به نوع مواجهه‌ی روشن‌فکری ایرانی و روشن‌فکری دینی با مسئله‌ی پروتستانتیسم پرداخت. «از زمانی که روشن‌فکران ایرانی پروتستانتیسم را مرهم همه‌ی دردهای خود گمان کرده‌اند، بیش از یک‌سده و نیم گذشته است و در این دوره‌ی طولانی هر زمان

که عرصه بر آنان تنگ شده، رویای ظهور مارتین لوتری ذهن خیال‌اندیش آنان را نوازش داده است، اما آن چه امروز بر پایه‌ی تجربه‌ی گذشته می‌توان گفت این است که – به خلاف گفته‌ی اسپینوزا: "جهل دلیل نیست"- تاریخ طولانی جهل به مباحث جدّی را دلیل علم تلقی می‌کنیم، و در شرایطی که در صد سال گذشته حتی یک عبارت معنادار درباره لوتر و اصلاح دینی او نگفته‌ایم، با چراغی که دیری است خاموش شده است، گرد شهر، لوتر می‌جوییم و چون چیزی درباره لوتر نمی‌دانیم، مولوی را قیاس از لوتر می‌گیریم و نقالی مثنوی را با اندیشه‌ی اصلاح دینی اشتباه می‌کنیم. اصلاح دینی در تاریخ اندیشه‌ی جدید با توجه به مبانی الهیات مسیحی و به ویژه جدال قدما و متاخرین و نظریه‌ی سنت امکان پذیر شد و چنان که در بی‌التفاتی به مبانی، سرکنگبین اصلاح دینی را به جای آخرالدوای درد مزمنی که به درستی

شناخته نیست، به بیمار تجویز کنیم، جز بر صفرای او نخواهد افزود».

طباطبایی، در ادامه، با ارجاع به مدعیات شریعتی درباره پروتستانتیسم، و تاکید شریعتی بر «جهان‌گرایی» به مثابه بنیان پروتستانتیسم و میراث لوتر، می‌نویسد: «هیچ چیز در نوشته‌ی علی شریعتی درباره پروتستانتیسم وجود ندارد که ساخته‌ی خیالات او نباشد. لوتر "مترقی" و منادی جهان‌گرایی و کلیسای هوادار زهدپرستی را او بر پایه‌ی شنیده‌های خود از جامعه‌شناسان جعل کرده است. وانگهی، دینی که به جای "اعتقادات ماوراءالطبیعی"، جهان‌گرایی را رواج دهد، چگونه دینی می‌تواند باشد؟ اصلاح دینی مارتین لوتر، جنبشی علیه "جهان‌گرایی" پاپ و دستگاه کلیسا بود که او آن را بساط دجال می خواند».

به مدعیات عبدالکریم سروش درباره پروتستانتیسم پیش از این اشاره کردیم. طباطبایی با ارجاع به آن بخش از همان مدعیات سروش که گفته بود: «دینداری معیشت‌اندیش، که گوهر مقوّم آن همین دنیااندیشی و آخرت را تابع دنیا کردن است، در حقیقت همان تفکر پروتستانتیسم اروپایی است. پروتستانتیسم چیزی غیر از این نبود. آن هم به حقیقت دنیوی کردن اخلاق و دنیوی کردن دین بود؛ در مقابلِ کاتولیسیسم که آخرتی کردن اخلاق و آخرتی کردن دین را مراد و منظور داشت. این معنا در نوشته‌های لوتر و پیروان او بسیار به چشم می‌خورد. آن ها می‌گفتند اگر ما اخلاق داریم و بر اساس آن باید راست بگوییم، این راست گفتن برای این نیست که در آخرت به ما پاداش بدهند، بلکه این امر به کار همین دنیا می‌آید. آنان تمام اندیشه‌های اخلاقی را بر همین قیاس تفسیر کردند»، مدعیات او را یک‌سره باطل و بی‌اعتبار می‌داند و می‌نویسد: «به خلاف گفته‌ی سروش، پروتستانتیسم جز این بود

و آن معنایی که سروش خیال می‌کُند گوهر مقوم پروتستانتیسم است، در هیچ جایی از نوشته‌های لوتر به چشم نمی‌خورد. وانگهی، فقره‌ای که از سروش نقل کردیم، از نمونه‌های بارز خلط مباحث است، زیرا بحث عمل و تاثیر آن در رستگاری – که در جزء اخیر عبارت سروش اشاره‌ای غیراصطلاحی به آن آمده است– نه تنها نتیجه‌ی "دنیوی کردن" نیست، بلکه لوتر آن را برای دنیازدایی از مسیحیت مطرح می‌کُند».

طباطبایی، پس از گذر از مقدمه‌ای که در مقام توضیح علل و دلایل ورود خود به این بحث آورده است، در همین کتاب، طی حدود بیش از ۶۰۰ صفحه، نشان می‌دهد که آن‌چه به عنوان پروتستانتیسم در مسیحیت به وقوع پیوست دارای چه ریشه‌ها و مشخصات و مختصات‌ای، از منظر تاریخی و تاریخ اندیشه در اروپا، بوده است. طباطبایی، در همین راستا، نه تنها به سراغ

بررسی و ارزیابی افکار و آثار لوتر، با ارجاع مستقیم به رساله‌ها و نامه‌ها و کتاب‌هایش، می‌رود بلکه رساله‌ها و کتاب‌های سایر اکابر و اعاظم عرصه‌ی الهیات مسیحیت را که در پیدایش پروتستانتیسم، به صورت سلبی و ایجابی، تاثیرگذار بودند نیز ارزیابی و بررسی می‌کُند. در ادامه، طباطبایی نشان می‌دهد که پروتستانتیسم با لوتر به پایان نرسید و توابع و توالی تاریخی آن، خصوصا در آثار و افکار و رفتارِ امثال ژان کالوَن، دارای چه مشخصات و مختصات‌ای بود و چه تاثیراتی بر الهیات مسیحیت و بر سامان زیست اجتماعی در اروپا و بر اندیشه‌ی سیاسی در آن دیار داشت. از دیگر سو، طباطبایی، در همین کتاب، به ارائه‌ی بحث‌ای مطرح می‌کند در راستای بررسی اصلاح دینی کاتولیکی و، در جوف همین بحث، به معرفی آثار و افکار اکابر و اعاظم این عرصه نیز می‌پردازد.

این نوع مباحث طباطبایی باعث ایجاد فهم و درک و دریافت دقیق‌تر و عمیق‌ترای نسبت به مبادی و مبانی و معانی سکولاریسم نیز می‌شود؛ سکولاریسم‌ای که عبدالکریم سروش در مجموعه آثار خود هیچ ارجاع مستقیم و مستندای به سرچشمه‌های نظری آن در عرصه‌ی تاریخ اندیشه در اروپا نداده بود. طباطبایی، در مقدمه‌ی «جدال قدیم و جدید»، درباره مدعیات سروش درباره سکولاریسم، می‌نویسد: «از دیدگاه تاریخ اندیشه‌ی اروپایی، در همه‌ی آن‌چه در مقالات سروش، در کتاب یاد شده [سنت و سکلاریسم] درباره "سکولاریسم" آمده است، هیچ مطلب جدّی و مفهومیِ درستی وجود ندارد و هیچ خواننده‌ای که دست‌کم یک اثر تحقیقی در این مباحث از نظر گذرانده باشد، نمی‌تواند آن کلی بافی‌ها را جدّی بگیرد».

کتاب «جدال قدیم و جدید» در سال ۱۳۸۷ منتشر شده است. همان‌گونه که اشاره شد، اشاره‌ی طباطبایی به مدعیات شریعتی و سروش درباره پروتستانتیسم، اصولا و اساسا، موضوع اصلی و محوری آن کتاب به‌شمار نمی‌رود و طباطبایی آن اشارات را ناظر به این مسئله‌ی بنیادین مطرح می‌کُند که فرجام محتوم و منحوسِ مواجهه‌ی ایدئولوژیک با تاریخ و تاریخ اندیشه در اردوگاه روشن‌فکری ایرانی، و مشخصا در اردوگاه روشن‌فکری دینی، چرا و چگونه می‌تواند باعث تداوم «شرایط زوال اندیشه» در ایران شود؛ آن‌جا و آن‌گاه که، بر اساس همان مشی و روش ایدئولوژیک، موردای چون پروتستانتیسم را از متن و بطن الهیات مسیحیت و تاریخ اندیشه‌ی سیاسی در اروپا برمی‌گیریم و آن را، بر اساس برتری و اولویت "حرکت" بر "حقیقت"، از عرصه‌ی علم و فلسفه و تاریخ خارج و تبدیل به اسلحه‌ای در میدان مبارزات سیاسی می‌کنیم.

طباطبایی با اشاره به بی‌اعتباری علمیِ این نوع مشی و روش‌ها، این‌گونه بر آفات محتوم مواجهه‌ی ایدئولوژیک روشن‌فکری دینی با تاریخ و تاریخ اندیشه اشاره می‌کُند: «خلط دو مفهومی که مبانی متفاوتی دارند، نه تنها نمی‌تواند ایضاح آن دو مفهوم را به دنبال داشته باشد، بلکه مانعی در راه درک منطق آن هر دو ایجاد خواهد کرد که از میان بردن آن به آسانی امکان پذیر نیست. بدین سان، نیاز به درک منطق اندیشه‌ی جدید اروپایی، نیازی تجملی و از سر تفنن نیست، بلکه در شرایطی که سنت اندیشیدن دچار تصلّبی شده است که هیچ پرسشی از سنت با امکانات خودِ سنت ممکن نیست، نقادی سنت، به عنوان کوششی برای گشودن راه برون رفت از بن‌بست کنونی، جز با بحثی در مبانی امکان‌پذیر نخواهد شد».

علی شریعتی، به عنوان یکی از اعاظم اردوگاه روشن‌فکری دینی، آشکارا به جوانان ایرانی درس «فلسفه‌ی تاریخ» می‌داد. اما کدام فلسفه‌ی تاریخ؟ شریعتی، بر اساس التقاطای ایدئولوژیک میان دیسپلین‌های متفاوت، این‌گونه به سمت «فلسفه‌ی تاریخ» حرکت می‌کُند: «اسلام، بیشتر از یک اصل ندارد... و آن هم "توحید" است که زیربناست، و هرچه جز این، روبنا». در ادامه، به معرفی «سه بازویی که ایدئولوژی اسلام را بر سرِ دست نگه می‌دارند» می‌پردازد، به عنوان «روبنای اسلام بر بنیاد توحید». آن «سه بازو» عبارت‌اند از: «انسان شناسی»، «فلسفه‌ی تاریخ»، «فلسفه‌ی اجتماعی». اما مراد شریعتی از «فلسفه‌ی تاریخ»، به عنوان یکی از اجزا روبنای اسلام، چیست؟ «یعنی اسلام چگونه فلسفه‌ی تاریخ را مطرح کرده، یعنی حرکتی را که از آغاز بشریت پیوسته جاری است، و یک جریان پیوسته از حقیقت است که با جریان پیوسته‌ی ضدش درگیری دارد؛ که تا الان ادامه دارد و هم‌اکنون جاری

است و از اکنون هم تا آینده جریان دارد، در همان نوع و جنسی که آغازِ تاریخ بوده است؛ منتهی تا یک نقطه‌ی خاصِ معینِ انقلابی در آینده‌ی بشری». این نوع مدعیات شریعتی چیزی جز نمایش سست‌ترین نوعِ بهره‌برداری از سخیف‌ترین برداشت‌ها نسبت به آموزه‌های مارکسیستی درباره «تاریخ» نیست. در این‌جا، نیازی نیست شریعتی به بیانِ عبارت «سیر دیالکتیکی» در «تاریخ» بپردازد تا دریابیم که او در کارِ ایجاد التقاط میان چه چیز با چه چیز است. هرچند، هم‌او، در دیگر جای، وقتی به طرح بحث درباره «فلسفه‌ی تاریخ» بر اساس ماجرای «هابیل و قابلیل» می‌پردازد، قادر به پنهان کردن آن «دُم خروس» نمی‌شود. «در این مکتب، فلسفه‌ی تاریخ بر اساس یک جبرِ علمی است، یک جریانِ پیوسته و همچون انسان، یک تضادِ دیالکتیکی، یک جنگِ دایمی میانِ دو عنصرِ متخاصم و متضاد، که از آغاز بشریت شروع شده و همیشه و همه جا درگیر بوده و تاریخ را ساخته است... بی‌شک

تاریخ واقعیتی است همچون دیگر واقعیتهای جهان... [تاریخ] از کجا شروع کرده است؟ از آغازِ "تضاد" همچون انسان... اما تاریخ را از کجا می‌شناسیم؟ از کجا شروع می‌شود؟ از جنگِ قابیل و هابیل... بنابراین قصه‌ی هابیل و قابیل، "فلسفه‌ی تاریخ" را نشان می‌دهد و قصه‌ی آدم، "فلسفه‌ی انسان" را». تزریق آموزه‌های مارکسیستیِ، آلوده به انواع تحریف و تقلیل از جانب شریعتی به ذهن و ضمیر ایرانیان درباره «فلسفه‌ی تاریخ»، به این‌جا می‌رسد که: «تاریخ نیز همچون انسان، یک حرکتِ دیالکتیکی دارد. این تضاد هم از اینجا شروع می شود که قابیل (به نظرِ من، نماینده‌ی نظام کشاورزی و مالکیتّ انحصاری یا فردی) هابیل (به نظر من، نماینده عصر دامداری و دوره‌ی اشتراک اولیه‌ی پیش از مالکیت) را می‌کُشد. بعد از این، جنگ دائمی تاریخ آغاز می‌شود. سراسر تاریخ صحنه‌ی نبرد میان جناح قابیلِ قاتل و جناح هابیلِ مقتول است، جناح حاکم و محکوم. "هابیل

دامدار" به دستِ "قابیلِ مالک" کشته می‌شود، یعنی دوره‌ی اشتراک عمومیِ منابع تولید (عصر دامداری و صید و شکار) و روحِ برادری و ایمان راستین، با پیدایش عصر کشاورزی و استمرار نظام مالکیت خصوصی و خدعه‌ی مذهبی و تجاوز به حق دیگری، از میان می‌رود، محکوم می‌گردد و آنگاه، قابیل در تاریخ زنده می‌ماند و هنوز نمرده است». شریعتی، در ادامه، اینگونه به تشریح و توضیح و «تبیین» آن مدعیات درباره «فلسفه‌ی تاریخ» می‌پردازد: «این مسئله را از اینجا استنباط کردم که وقتی آدم به پسرانش پیشنهاد می‌کُند که برای رفعِ اختلافتان بر سر نامزدهاشان، که قابیل دل در نامزدِ زیبای برادر بسته برای خدا قربانی کنید، قابیل یک دسته گندم زرد پوسیده به قربانگاه می‌آورد و هابیل یک شترِ سرخ‌موی گرانبها و جوان. این است که این را نماینده‌ی عصر دامداری و او را نماینده‌ی عصر کشاورزی می‌دانم...».

این میزان از گسسته‌خردی و یاوه‌سرایی، در بحث‌ای درباره «فلسفه‌ی تاریخ»، حیرت‌انگیز، باعث تاسف و، بیش از آن، باعث تعجب است. چگونه و با چه ابزارای می‌توان این‌چنین مدعیات آلوده به انواع خبط و خطا و دغا و دغل را به نام «علم» و «فلسفه‌ی تاریخ» در ایرانِ، نیمه‌ی دوم دهه‌ی ۴۰ و اوایل دهه‌ی ۵۰، به ذهن و ضمیر جوانان و دانش‌جویان ایرانی تزریق کرد؟ اما این «توانایی» علی شریعتی، که عبدالکریم سروش از او به عنوان «مورخ» یاد می‌کُند، پایان‌ای ندارد. او می‌نویسد: «فلسفه‌ی تاریخ، جنگ بین دو طبقه است، طبقه حق و طبقه باطل. در طول تاریخ این دو طبقه با هم در حال جنگند، همیشه بینش تاریخی و فلسفی اسلام یک بینش در حالِ مبارزه است، بینشِ مسالمت‌آمیز نیست. اسلام یعنی تسلیم در برابر خداوند و عصیان در برابر همه اراده‌ها و همه بندها و غل‌هایی که بر اراده آدمی به وسیله طبیعت و مزاج، جامعه و قوانین اجتماعی و به وسیله هر قیدی و هر بندی

– جز او– تحمیل می‌شود... دو تا طبقه، طبقه حق و باطل، دائما در حال جنگند. از کی؟ از زمان آدم جنگ شروع می‌شود و ادامه پیدا می‌کُند... فلسفه‌ی تاریخ در اسلام، فلسفه مجاهدت و فلسفه‌ی مبارزه میان حقیقت و بطان، حق و باطل است، حق و باطل فلسفی، توحید در برابر شرک است». مدعیات شریعتی درباره «فلسفه‌ی تاریخ» به این‌جا می‌رسد که: «اعتقاد ما نیز به امام زمان، در عین‌حال که یک نوع فلسفه‌ی اجتماعی است، فلسفه‌ی توجیهِ تاریخ هم هست...».

شریعتی، پس از فتح قله‌های «تضاد دیالکتیکی» و «نبرد دائم طبقاتی» و «جدال تاریخی و مداوم حق و باطل»، نشسته بر مسند استاد «فلسفه‌ی تاریخ»، به هگل می‌رسد. شریعتی بر این نظر است که «فلسفه‌ی تاریخ هگل، به آن شکلی که او پایانش داده، ضد خداست – بسیار مبتذل است». اما دلایل شریعتی درباره «مبتذل

بودن فلسفه‌ی هگل» چیست؟ این پرسش از آن‌جهت دارای اهمیت مضاعف است که شریعتی درباره همین فقره، یعنی «مبتذل بودن فلسفه‌ی هگل»، می‌گوید: «اینها اساسی‌ترین مسائلی است که جهت‌یابی به ما می‌دهد، جهت‌یابی اساسی مذهبی و فلسفی و فکری و اعتقادی به ما می‌دهد، نمی‌شود طرح نکرد. نمی‌شود قبل از فهمیدن اینها مسائل جزئی را طرح کرد، چون زیربنای تفکر ماست». اما شریعتی، به رغم تمامی این مدعیات، نیازی نمی‌بیند به بحث درباره دلایل «مبتذل بودن فلسفه‌ی هگل» بپردازد. و بر اساس همین «عدم نیاز» است که ناگهان، «فلسفه‌ی مبتذل هگل» با مدعیات قرآن «بی‌نهایت نزدیک» می‌شود. «هگل در عین‌حال که ضد خداست... و در عین‌حال که فلسفه‌اش را در آخر به ابتذال کشانده، ولی من با وجود دستکاری‌های بدون اجازه خودش، فلسفه تاریخ هگل و بلکه اصولاً فلسفه هگل را با فلسفه‌ای که از انسان در قرآن استنباط می‌شود، بی‌نهایت نزدیک

احساس می‌کنم». اما چرا «فلسفه‌ی مبتذل هگل» این‌چنین به «فلسفه‌ای» که از قرآن استنباط می‌شود «بی‌نهایت نزدیک» می‌شود؟ به این دلیل که: «یک نوع فلسفه‌ی "انا لله و انا الیه راجعون" در فلسفه‌ی هگل هست...».

دریای بی‌کرانِ یاوه‌سرایی‌های علی شریعتی، در عرصه‌ی «فلسفه‌ی تاریخ»، از تفسیر مارکسیستیِ اسطوره‌ی آدم و حوا و هابیل و قابیل، تا تفسیر اسلامیِ «فلسفه‌ی مبتذل هگل»، به ساحل نمی‌رسد؛ دریاای که عمقِ حُمق آن، مصداق «الحمق داء لا دواء له»، به آن‌جا می‌رسد که حضرت‌اش فلسفه‌ی تاریخ هگل و فلسفه‌ی نیچه را «بیش از همه به اسلام نزدیک» می‌داند. «حتی نیهیلسم نیچه، و حتی همه فلسفه‌هایی که مسیحیت آنها را به عنوان کفر مطلق در دنیا اعلام کرده... با مفهومی که ما از مذهب داریم و با برداشت و تلقی‌ای که ما از خدا و جهان و معاد و

انسان داریم، با این فلسفه‌هایی که به وسیله کلیسا به نام فلسفه‌های مادی و ضدمذهبی – در اروپا- تلقی شده، بیش از همه نزدیکیم و آنها بیش از همه به این طرز فکر نزدیکند».

جواد طباطبایی بر اساس این‌گونه نظرات علی شریعتی، درباره تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران و جهان، بود که می‌نوشت: «شریعتی از هیچ چیزی به اندازه‌ی تاریخ بیگانه نبود». در حالی که، همان‌گونه که نشان دادیم، مدعیات شریعتی، و عبدالکریم سروش به مثابه تالی او بر مسند تولیت روشن‌فکری دینی، درباره پروتستانتیسم در مسیحیت، بدون ارجاع به هیچ‌کدام از منابع اصلی جریان تاریخی و الهیاتی و سیاسی پروتستانتیسم، ذره‌ای دارای اعتبار تاریخی و علمی نیست. این بی‌اعتباری را آگاهان به ظرائف و دقایق امور به راحتی می‌توانند تشخیص دهند اما از آن‌جهت که نطفه‌ی روشن‌فکری دینی، اصولا و اساسا، نه در

میدان «علم» بلکه در زهدانِ مبارزه‌ی سیاسی بسته شده، اکابر و اعاظم آن اردوگاه، در عرصه‌ی چنان مباحث‌ای، ذره‌ای پروای ابتنا و اتکا بر حقیقت و واقعیت و مستندات تاریخی و علمی نداشتند و ندارند. سروش، همان‌گونه که اشاره شد، گریبان شریعتی را با دستانِ این انتقاد می‌گرفت که در پی برتری «حرکت» بر «حقیقت» بوده، اما با بررسی و ارزیابی دقیق و عمیق آثار سروش می‌توان دریافت که مدعیات حضرت‌اش نیز از پاشنه تا پیشانی آلوده به ایدئولوژیک‌اندیشی در بستر مبارزات سیاسی است و بس. به دیگر بیان، اگر علی شریعتی، در کارِ ذبح «حقیقت» در مذبح «حرکت» بود، عبدالکریم سروش نیز جز در کارِ ذبح «حقیقت» در مذبحِ «شریعت»، با هدف کسب قدرت در عرصه‌ی سیاست، نبود و نیست.

در مواجهه با این حضرات، جواد طباطبایی می‌نوشت: «این ملاحظات موقتی درباره برخی از نویسندگان معاصر را از باب تاکید بر این نکته می‌آوریم که بازسازی نوعی آگاهی کاذب زیر لوای روشن‌فکری و روشنگری جز به معنای نابودی بنیان آگاهی تاریخی نمی‌تواند باشد. در غیرتاریخی و ضدتاریخی بودن صورت‌هایی از ایدئولوژی‌های سیاسی که شریعتی و سروش تدوین کرده‌اند، همین‌بس که در نوشته‌های آن دو هیچ اشاره‌ای – به سلب یا به ایجاب- به یکی از مهم‌ترین حوادث تاریخ معاصر ایران، جنبش مشروطه‌خواهی، نمی‌یابیم. مقدمات جنبش مشروطه‌خواهی... به دنبال شکست ایران در جنگ‌های ایران و روس و با پدیدار شدن آگاهی تاریخی جدید ایرانیان فراهم آمد و غایت آن نیز با ایجاد نهادهای حکومت قانون و نظام جدیدی بود که با دیدگاه‌های "بوعلی‌ستیزانه"ای که جز آشوبگری از آن برنمی‌خیزد، نسبتی نداشت. فرار از رویارویی با نخستین حادثه‌ی

مهمی که در یک کشور اسلامی اتفاق افتاد و آن را در "آستانه‌ی" دوران جدید قرار داد، آشکارترین نشانه‌ی پناه جستن در پشت پرده‌ی پندار ایدئولوژی‌های سیاسی [است] ... بدیهی است که نظام‌هایی از آگاهی‌های کاذب که شریعتی در مرداب‌های ایدئولوژی‌های سیاسی و سروش در شوره‌زارهای عرفان می‌جستند، به تعبیری که به مناسبت دیگر هیدگر آورده است، جز به "بن‌بستِ بن‌بست‌های" آشوبگرایی منتهی نخواهد شد». اما چرا علی شریعتی و عبدالکریم سروش جنبش مشروطه‌خواهی را در مدار و محور نظرورزی‌های خود قرار ندادند؟ و، البته، نه تنها چنین نکردند بلکه تا این حد نیز از وقایع مربوط به تاریخ اندیشه در ایرانِ در آستانه‌ی جنبش مشروطه‌خواهی آگاهی نداشتند که، برای نمونه، در بحث «پروتستانتیسم اسلامی» اشاره‌ای کُنند به نظرات و دیدگاه‌های ایرانیانی‌ای که در آن دوران، درباره آن مسئله، به نظرورزی

پرداخته بودند. به این گونه پرسش‌ها، درباره این ماجرای شگفت‌انگیز، در ادامه، پاسخ خواهیم داد.

...

۱۷

نقالیِ غزالی و فضاحتِ فیض

«در اسفند ماه سال هزار و سیصد و پنجاه و یک... که به قصد ادامه تحصیل راهی انگلستان بودم، چهار کتاب را با خود برداشتم: اسفار اربعه، عقلیه صدرالدین شیرازی، المحجه البیضاء، محسن فیض کاشانی، مثنوی مولانا جلال‌الدین بلخی، و دیوان خواجه شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی. اولی خوراک عقل و آن سه دیگر خوراک دل بودند». این بخش‌ای از نوشته‌ی عبدالکریم سروش در پیش‌گفتار کتاب «قصه ارباب معرفت» است. ما نمی‌دانیم مراد سروش از «خوراک عقل» و «خوراک دل» چیست اما، این را نمی‌توانیم ندانیم که، حضرت‌اش، در جای‌گاه یکی از «ارباب معرفت» در اردوگاه روشن‌فکری دینی، بارها بر این نکته تاکید کرده که روشن‌فکر دینی باید با «اشراف و حرکت بر گسست‌ها و پیوستگی‌های دوران‌های قدیم و جدید» فعالیت کُنَد و «در عین حفظ التزام دینی، به قشریت نیفتد و فرع را به جای اصل ننشاند و عَرَضی را از ذاتی تمیز بنهد و جای دین را

در عصر حاضر بداند و بفهمد و در مرز قشر و لبّ، مسئولانه حرکت کُنَد». از دیگر سو، سروش با تاکید بر این‌که «روشن‌فکری از فرزندان مدرنیته است»، علت این مدعا را این‌گونه بیان می‌کُند که: «زیرا [مدرنیته] دوران گذار و گسست بود؛ جامعه پوست می‌انداخت و از وضعیتی به وضعیت دیگری عبور می‌کرد و روشن‌فکران همیشه در چنین وضعیتی متولد می‌شوند». سروش همین مدعا را ناظر به وضعیت ایران، به عنوان یکی از کشورهای «جهان سوم»، آشکارتر مطرح می‌کُند: «روشن‌فکر جهان سوم بر مرز عقل و اسطوره یا مدرنیسم و سنت راه می‌رود و کار مهمش تذکر به شکاف میان جهان قدیم و جهان جدید و پُل زدن میان آن دو با ابداعات تئوریک خویش است... من بر تفاوت میان روشن‌فکر غربی و روشن‌فکر جهان سومی تاکید بسیار می‌گذارم. ما به هیچ‌وجه نباید از وضعیت تاریخی خود غافل باشیم».

بنابراین، سروش، به عنوان یکی از اکابر و اعاظم اردوگاه روشن‌فکری دینی، با توجه به مدعیات مذکور، در سفر، به قصد ادامه‌ی تحصیل، به انگلستان، کتاب‌هاای از صدرای شیرازی و دامادِ او فیض کاشانی و مولوی و حافظ با خود همراه می‌کُند. یکی از آن کتاب‌ها با عنوان «محجه البیضا فی تهذیب الاحیا»، از فیض کاشانی، کتاب‌ای است که در مقام بازنگریِ انتقادی نسبت به کتاب «احیا علوم‌الدین» محمد غزالی نوشته شده است. سروش درباره ساختار محتوایی کتاب فیض کاشانی می‌نویسد: «ملامحسن فیض بر آن شد تا احیاء علوم‌الدین را بار دیگر احیاء و یا تهذیب کُنَد و با آرای کلامی و روایات مأثور شیعی بیامیزد، و از اعتقادات معارض بپیراید. و آن را در جامه‌ای نو، در خور جامعه‌ای شیعی سازد و بر آن نام المحجه البیضاء فی تهذیب الاحیاء بگذارد و به شیعیان عرضه کُنَد».

سروش در سال ۱۳۶۸ در مقاله ای ذیل عنوان «جامه تهذیب بر تن احیاء»، با عنوان دومِ «تطبیق ناقدانه المحجه البیضاء و احیاء علوم‌الدین»، به بررسی کتاب فیض کاشانی پرداخت. در این مقاله، سروش نشان می‌دهد که امهات آرا و نظرات غزالی در کتاب احیا علوم‌الدین چه بوده و فیض کاشانی، در المحجه البیضا، بر چه اساس و از چه منظرای به نقد یا به تایید نظرات غزالی، در احیا علوم‌الدین، پرداخته است. سروش بر این نظر است که «اختلاف وی [فیض کاشانی] با ابوحامد [غزالی] در دو اعتقاد گوهری است و هر اختلاف دیگری هست از آن نشأت می‌گیرد». آن دو اختلاف نیز از این قرار و بر این مدار است: نخست این‌که: «[غزالی] هنگام نوشتن احیاء علوم‌الدین در طریق اهل سنّت و جماعت بود. این موجب شد تا جویی از عقاید اشعری و احکام فقهی غیرشیعی در کتاب وی جریان یابد و فیض را به تهذیب آن وادارد»، دو دیگر: «اعتقاد و حسن ظن عظیم

غزالی به صوفیان و طریقت آنان و بی‌اعتقادی فیض به آنان، نقطه‌ی اختلاف دوم است». سروش، بر اساس این دو کانون اختلاف میان فیض و غزالی، می‌نویسد: «چنین است که احیاء علوم‌الدین دو جامه‌ی تسنّن و تصوّف را که به دست غزالی بر تن کرده بود، در می‌آورد تا از دست فیض، طیلسانی از تشیع عارفانه در بَر کُنَد.»

امام محمد غزالی و فیض کاشانی، در دو مقطع مهم تاریخی در ایران گام در وادی نظرورزی و نظریه‌پردازی، ناظر به عرصه‌ی الهیات اسلام و سیاست، نهاده بودند. آن مقاطع تاریخی، در دوران حکم‌رانی سلاجقه و صفویه، از منظر مشخصات و مختصات و اقتضائات و اختصاصات مربوط به تاریخ اندیشه در ایران از چنان اهمیتی برخوردار است که نادیده انگاشتن آن معنا و نتیجه‌ای جز بی‌اعتباری هرگونه بررسی و ارزیابی آثار و افکار

غزالی و فیض کاشانی نخواهد داشت. عبدالکریم سروش در بحث خود درباره غزالی و فیض کاشانی، در مقاله‌ی مذکور و در مجموعه آثار خود، حتی در حد ابتداییات نیز، اشاره‌ای به آن مشخصات و مختصات و اقتضائات و اختصاصات از منظر تاریخ و تاریخ اندیشه نمی‌کُند. توجه و تمرکز سروش بر، نظرات غزالی و فیض کاشانی درباره، فقه و تصوف قرار دارد. اما چگونه می‌توان، با ورود به چنین مباحث و مسائل‌ای، ندانست که نظرورزی درباره هر دو مورد مذکور (فقه و تصوف) در آثار غزالی و فیض کاشانی، بیش و پیش از هر چیز، در گرو شرایط تاریخی و سیاسی و تحولات ناظر به عرصه‌ی تاریخ و تاریخ اندیشه در آن دوران است. با در نظر داشتن این نکته‌ی بنیادین، پرسش این است که چگونه می‌توان مدعیات‌ای درباره نظرات غزالی و فیض کاشانی درباره فقه و تصوف و کلام و سیاست و فلسفه و تشیع و تسنن و... مطرح کرد اما هرگز اشاره‌ای به

مشخصات و مختصات تاریخی و اجتماعی آن ادوار تاریخی نکرد. پُرپیداست که بخش مهم‌ای از آرا و نظرات غزالی و فیض کاشانی، در دو دوره‌ی تاریخی، از منظر گرایشات اعتقادی طرفین به مذهب اهل تسنن و تشیع، دارای تفاوت‌هاای با یک‌دیگر است. اما آیا امام محمد غزالی نظرات خود را، در آن عرصه‌ها، با مشاهده‌ی سلطه و سیطره‌ی نظام نظری اسلامِ شیعی بر ساحت زیست اجتماعی، در دوران حکومت صفویه، مطرح کرده بود؟ از دیگر سو، آیا ملامحسن فیض کاشانی آن‌چه درباره فقه و تصوف مطرح می‌کرد در پرتو تغییر سیاست حکومت صفویه نسبت به صوفیان و اخباریون قرار نداشت؟ آیا نظرات امام محمد غزالی تحت تاثیر حکومت سلجوقی و در ارتباطات میان آن حکومت، از منظر سیاسی و الهیاتی، با خلافت عباسی، قرار نداشت؟ آیا نظرات فیض کاشانی تحت تاثیر مواجهه‌ی حکومت صفوی با خلافت عثمانی، و نوع و لون سیاست‌ورزی‌های امثال

شاه عباس دوم، شاه سلیمان، شاه سلطان حسین و... قرار نداشت؟ آیا نظرات فیض کاشانی تحت تاثیر دوران‌ای قرار نداشت که شیعیان پس از سده‌ها، زیست در ظل و ذیل خلافت اهل سنت، از توان و امکان ساخت و پرداخت حکومت‌ای شیعی برخوردار شده بودند؟[۷] با در نظر داشتن این مسائل و نکات بنیادین، عبدالکریم سروش هیچ اشاره‌ای به متن و بطن نظرورزی‌ها و نظریه‌پردازی‌های غزالی و فیض کاشانی از منظر تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران نمی‌کُند. عدم التفات سروش به این مباحث و مسائل بنیادین ریشه در خاک مواجهه‌ی ایدئولوژیک او با مسائل

[۷] : نگارنده‌ی این سطور در دو دفتر از پژوهش خود درباره «مشکل ایران» به تفصیل درباره مشخصات و مختصات و اقتضائات و اختصاصات نظرورزی و نظریه‌پردازی‌های کسانی چون غزالی و فیض کاشانی، از منظر تاریخ و تاریخ اندیشه و الهیات سیاسی، بحث کرده و نشان داده است که نظرات و دیدگاه‌های ایشان چه تاثیراتی در گذار ایران از «قدیم» به «جدید» داشته و چرا و چگونه با مسئله‌ی سامان زیست اجتماعی، بر اساس سلطه و سیطره‌ی نظام نظری الهیات اسلام، در ارتباط مستقیم بوده است.

و مشکلات مربوط به ایران دارد. سروش، پس از حمایت مطلق از انقلاب ۱۳۵۷ به زعامت روحانیت شیعه، آن‌جا و آن‌گاه که، با رصد سیر عمل‌کرد جمهوری اسلامی، به این نتیجه رسید که رونق حجره‌ی فقاهت مانع کاسبی روشن‌فکری دینی با دیانت در بازار سیاست است، پروژه‌ی سیاسی خود را بر این مدار و محور انتقاد از «حکومت فقهی»(کذا) قرار داد. پیش از این نشان دادیم که سروش «جمع بین دین و دموکراسی» را، فراتر از «امکان»، از باب «اقتضا و ملازمت» مورد تایید می‌داند. اما، هم‌او، بر این نکته تاکید می‌کرد که: «این را از باب حکومت دینی می‌گوییم که در مرتبه‌ی اول حکومت بر دلهاست نه حکومت فقهی که از بن و بنیاد، فرمان راندن بر تن‌هاست...». جعل عبارات‌ای چون «حکومت بر دل‌ها» و «حکومت بر تن‌ها» آشکارترین شاهدِ هبوط سروش در هاویه‌ی ایدئولوژیک‌اندیشی و ابتلا به التقاطات ایدئولوژیک میان دیسیپلین‌ها و نظامات نظری متفاوت است. اما

این نوع ایدئولوژیک اندیشی‌ها، در راستای جهل مرکب سروش نسبت به مبانی حقوق و سیاست و الهیات، به آن‌جا می‌رسد که: «حکومت دینی جز بر جامعه دینی ممکن نیست، اما حکومت فقهی، بر جامعه دینی و غیردینی هر دو ممکن است». تفکیک «حکومت دینی» و «حکومت فقهی» هم مدعاای جز بر محور و مدار پریشان‌اندیشی‌های ایدئولوژیک سروش نیست. اما چرا؟

سروش اعلام می‌کُند: «حکومت فقهی بر جامعه دینی ممکن است». اما مراد او از «جامعه‌ی دینی» چیست؟ «جامعه دینی، جامعه‌ای است که غایات دینی دارد و به دنبال پرستش خداوند و پرواز روح در ماورای طبیعت است». اگر چنین باشد، «جامعه‌ی غیردینی»، منطقاً، «جامعه‌ای است که غایات دینی ندارد و به دنبال پرستش خداوند و...» نیست. اینک، حکومت در چنین جامعه‌ای چگونه می‌تواند «حکومت فقهی» باشد؟ مگر نه آن‌که سروش

می‌گوید: «چون مردم دیندارند، حکومت دینی می‌شود...». و مگر نه آن‌که سروش می‌گوید: «حکومت غیردینی منبعث از جامعه‌ی غیردینی است... همه‌ی رگ و ریشه حکومت از جامعه است. حکومت موجودی برتر از جامعه نیست، بلکه جزئی از اجزای آن است و به مفداری که جامعه در آن می‌ریزد، واجد محتوا می‌شود». بنابراین، مدعیات سروش از این قرار و بر این مدار است:

۱- جامعه‌ی غیردینی غایات دینی ندارد و به دنبال پرستش خداوند نیست.

۲- حکومت غیردینی منبعث از جامعه‌ی غیردینی است.

۳- چون مردم دیندارند حکومت دینی می‌شود.

٤- همه‌ی رگ و ریشه‌ی حکومت از جامعه است.

۵- حکومت فقهی بر جامعه غیردینی ممکن است.

اما آیا سروش از این میزان ناسازگاری‌های نظری و پریشان اندیشی‌های خود غافل است؟ ای کاش چنین بود! سروش در پی توجیه این مدعاست که: «حکومت فقهی حکومت‌ای دینی نیست». او، در همین راستا، می‌گوید: «حکومت فقهی محتوایش از یک حیث دینی است، چون مبتنی بر فقه است. اما چون فقه ماهیتاً از حدّ ظواهر فراتر نمی‌رود، لذا از آن انتظاری بیش از حفظ ظواهر دین نباید داشت. به بیان دیگر در دایره‌ی حکومت فقهی، ایمان آدمیان لزوماً حفظ یا تقویت نمی‌شود. آنچه حفظ می‌شود، ظواهری است که به کار این دنیا می‌آید و نه لزوماً به کار آخرت». اما «حکومت دینی» چیست و چه تفاوت‌ای با «حکومت فقهی» دارد؟ «فنی که متکفل عمل است و احکام و فروع آن را به ما می آموزد، فن "فقه" است. اما آنچه متکفل

ایمان و اعتقاد است، کلام دینی یا عرفان است.[۸]بنابراین حکومت دینی، بنا بر ماهیت دینی‌اش، بیش از آن‌که متکی و مبتنی بر تکالیف عملی مردم باشد، متکی و مبتنی بر ایمان و تجربه‌ی دینی مردم است. و لذا تکیه‌گاه حکومت دینی، فقه و فروع عملی نیست؛ ایمان است. یعنی حکومت دینی غیر از حکومت فقهی است.»

---

[۸] : این نوع تعیین مراد سروش از فقه و کلام و عرفان، در یک کلام، حیرت‌انگیز است. حتی طفل مکتب نرفته نیز چنین مدعیات‌ای درباره فقه و کلام و عرفان مطرح نمی‌کُند. نمون ای از فقه و کلام ناشناسی سروش مدعیات او درباره «ولایت فقیه» است. سروش در یک‌جا می‌گوید: «امام خمینی... یک روحانی بود و فقه و فلسفه و تفسیر و عرفان می‌دانست، اما به مسئله مدرنیته و بحثهای فلسفی مربوط به آن توجه و تذکر نداشت. به همین دلیل بحث ولایت فقیه ایشان یک بحث صددرصد فقهی است.» اما، هم‌او، در دیگر جای می‌گوید: «نظریه‌ی ولایت فقیه هم به عنوان یک نظریه‌ی حکومتی باید در عرصه‌ی کلام و مقدم بر فقه مورد بحث و بررسی قرار گیرد». و از دیگر سو: «امام خمینی "ولایت فقیه"اش هم ولایتی عرفانی بود در جامه‌ای فقهی».

بنابراین، مراد سروش از «حکومت فقهی» حکومت‌ای است در پی «حفظ ظواهر دین»، و مراد او از «حکومت دینی» حکومت‌ای است در پی «ایجاد فضایی مساعد برای ایمان و تجربه دینی»، و اینکه «در نظر ما حکومت دینی از آن حیث که دینی است، علی‌الاصول حکومت ایمانی است». سروش همین تعابیر را بر اساس تفکیک «عمل» و «ایمان» نیز مطرح می‌کُند. او بر این نظر است که چون «حکومت فقهی» مبتنی بر «عمل» و «حکومت دینی» مبتنی بر «ایمان» است، و چون «ما دین را به "ایمان" و "عمل" تعریف می‌کُنیم و ایمان را بر عمل مقدم می‌شماریم»، بنابراین، حکومت مورد تایید «ما» «حکومت دینی» است نه «حکومت فقهی». اما، به رغم برتری «حکومت دینی» بر «حکومت فقهی» از جانب سروش، او بر این نظر است که «انتظارات دینی و دنیوی ما از حکومت دینی و فقهی (از آن نظر که دینی و فقهی است) باید حداقلی باشد و فکر بهبود دنیا و دین خود را از راه

دیگر باید کرد». اما این «راه دیگر» چه راه‌ای است؟ پاسخ سروش از مسیر تفکیک میان «ارزش» و «روش» می‌گذرد. «درباره حکومت دو سوال مهم دیگر هم مطرح است: سوال اول این است که دینداران حکومت را برای تامین کدام ارزشها و مقاصد می‌خواهند؟ سوال دوم هم این است که "چگونه می‌خواهیم آن ارزشها و مقاصد را محقق کنیم؟". در سوال اول ما از "ارزش‌ها" می‌پرسیم و در سوال دوم از "روش‌ها"». سروش، در توضیح مدعای اخیر، اعلام می‌کُند مسئله‌ی «روشِ» حکومت کردن «امری ذاتاً غیردینی» است. اما، درباره مسئله‌ی «ارزش‌ها» او بر این نظر است که «مجموعه‌ای از ارزشهای درجه اول و عام داریم که... ماهیتاً دینی نیستند، بلکه ادیان متکی به آنها هستند و حقانیت و استواری خود را از آنها می‌گیرند. به بیان دیگر اگر دینی با این ارزشها مخالف باشد، ناحق تلقی می‌شود». بنا بر ادعای سروش، «ادیان این ارزشهای عام و درجه اول را به مردم آموزش می‌دهند.

و این کار از خدمات مهم ادیانِ بر حق است». تاکید سروش بر عبارت «ادیان بر حق» از این‌جهت است که اگر دین‌ای را نشان دهیم که مبتنی بر آن «ارزش‌های عام و درجه اول» باشد و، در عین‌حال، دارای آموزه‌ها و مدعیات‌ای ناسازگار با مدعیات و آموزه‌های «اسلام شیعی» باشد سروش به راحتی بتواند آن را «دین ناحق» بداند. ورای این نکته، پرسش این است که ضرورت «آموزش ارزش‌های عام و درجه اول» از جانب ادیان به مردم چیست؟ آیا، برای نمونه، اسلام از آن‌جهت «دین بر حق» است که باید مبتنی بر «عدالت» باشد، یا نه، از آن جهت «دین بر حق» است که «عدالت» را به مردم آموزش می‌دهد؟ پاسخ سروش این است: «عموم مردم وقتی که این ارزشها را از دست دین بگیرند، آنها را بهتر باور می‌کُنند و به کار می‌گیرند». اما چرا چنین است؟ زیرا «مردم علی‌الاغلب به داوری‌های عقلانی خود کمتر اتکا دارند، یا از عقل خود کمتر کار می‌کِشند. اما وقتی که سخن از

آسمان برسد، بهتر در دل آنها می‌نشیند و برایشان مقبول‌تر و باورکردنی‌تر است. این ارزشها ذاتاً غیردینی‌اند، ولی انبیا مردم را به سوی این ارزشها سوق می‌دهند و متوجه می‌کنند و ما آدمیان از این حیث مدیون انبیا هستیم». اگر چنین باشد که «عموم مردم کمتر از عقل خود کار می‌کِشند» و این مردم به‌تر است که «ارزش‌های عام و درجه اول» را «از دستِ دین بگیرند»، بنابراین، با دستِ خود، مسیر سلطه و سیطره‌ی دیانت را بر ساحت زیست اجتماعی فراهم کرده‌ایم؛ هر چند، که در ظاهر ماجرا، آن ارزش‌ها را «ذاتا غیردینی» بدانیم. از دیگر سو، اگر «عموم مردم که کمتر از عقل خود کار می‌کِشند» بخواهند «ارزش‌های عام و درجه اول» را «از دست دین بگیرند»، پرسش این است که فرآیند انتقال آن «ارزش‌ها»، از طریق دین به مردم، آیا جز با ابتنا و اتکا به «ایمان» انجام می‌شود؟ بنابراین، «عموم مردم که کمتر از عقل خود کار می‌کِشند»، بر اساس «ایمان»، «ارزش‌های عام و درجه

اول را از دست دین می‌گیرند». یکی از این «ارزش‌ها»، که از جانب سروش مطرح می‌شود، «عدالت» است. بر اساس دیدگاه سروش، «عدالت»، به مثابه یکی از «ارزش‌های عام و درجه اول»، یکی از «ارزش‌های ذاتا غیردینی» است. او، درباره نوع فهم و درک و دریافت روشن‌فکر دینی درباره «عدالت» می‌گوید: « برای روشن‌فکر دینی، اندیشه‌های اصولی دین مثل عدالت و... حاکم بر احکام است نه تابع احکام. برای او، عدل، اسلامی نیست، بلکه اسلام عادلانه است. و مسلمین هم به اسلام عادلانه ایمان دارند، نه به اسلام با هر شکلی و هر صورتی». از دیگر سو، سروش، همان‌گونه که نشان دادیم، بر این نظر است که «فقه متکفل عمل» است اما «ما ایمان را بر عمل مقدم می شماریم» و، چون چنین است، «حکومت دینی علی‌الاصول حکومت ایمانی» و برتر از «حکومت فقهی» است. اگر چنین باشد، مسلمانانِ مومن در ساحت زیست اجتماعی، از یک‌سو، با این آموزه و فرمان الهی

مواجه‌اند که: «اعدلوا هو اقرب للتقوی» و، از دیگر سو، با این آموزه و فرمان الهی مواجه‌اند که: «وتمت کلمت ربک صدقا وعدلا لا مبدل لکلماته». در آموزه و فرمان نخست مسلمانان مومن باید ملتزم به «عدالت» باشند و در مورد دوم مسلمانان مومن باید به این آموزه ملتزم باشند که سخنان خداوند بر اساس «درستی و عدالت» برقرار شده و آن سخنان را دگرگون کننده‌ای نیست. منبع و سرچشمه‌ی هر دو، آموزه و فرمان، قرآن است. در چنین شرایطی، شخص مسلمان مومن در عرصه‌ی ناظر به «عملِ عادلانه» (اعدلوا) آیا گریز و گزیرای از «ایمان» به « وتمت کلمت ربک صدقا وعدلا» دارد؟ از این منظر و بر این اساس، شخص مسلمان مومن «ایمان» دارد که «کلام الهی» (به مثابه آموزه‌ها و فرامین مندرج در نص مقدس) ملاک و معیار اصلیِ «عدالت» است. و چون چنین است، هیچ مسلمان مومن‌ای سراغ نداریم که حتی یکی از آموزه‌ها و مدعیات مطروحه در نص مقدس را

«غیرعادلانه» بداند. اگر نمی پذیرید، امتحان‌اش مجانی است! در این‌جا، از اکابر و اعاظم روشن‌فکری دینی می‌پرسیم که آیا در نص مقدس یک آموزه و مدعای «غیرعادلانه» وجود دارد؟!

در عرصه‌ی نظام نظری الهیات اسلام، متکلمان (در نحله‌ها و مکاتب مختلف کلامی) از گذشته تا هنوز، یکی از مهم‌ترین وظایفشان این بوده و هست که عادلانه بودن آموزه‌ها و مدعیات مطروحه در نص مقدس را ردای «توجیه» و «تبیین» پوشانده و، به عنوان آموزه‌ها و مدعیاتِ شرعیِ مبتنی بر حقیقت و عقلانیت و عدالت، به ذهن و ضمیر اهل اسلام تزریق کُنند. بنابراین، حتی با آن نوع حملات سست و بی‌اعتبار سروش به فقه، ماجرای سلطه و سیطره‌ی نظام نظری الهیات اسلام بر ساحت زیست اجتماعی به پایان نخواهد رسید؛ چرا که نظام نظری الهیات اسلام قابل تقلیل به فقه نبوده و نیست. روشن‌فکری دینی، اصولا و اساسا،

بر این گمان باطل بوده و هست که با ابتنائات کلامی می‌توان و باید فقه را در ساحت زیست اجتماعی بی‌اعتبار کرد. اما از آن‌جهت که حتی مواجهه‌ی روشن‌فکری دینی با نظام نظری الهیات اسلام نیز مواجهه‌ای آلوده به ایدئولوژی و از موضع مبارزه‌ی سیاسی است حضرات با تنگناهای ویران‌گری مواجه می‌شوند که از دیده‌ی اهل خبرت و عبرت پنهان نیست. برای نمونه، عبدالکریم سروش آن‌جا و آن‌گاه که، در نیمه‌ی دوم دهه‌ی ۷۰خورشیدی، با حملات گروه‌هاای چون «انصار حزب‌الله»، در عرصه‌ی سیاست، مواجه شده بود، در پناه دولت محمد خاتمی، درباره ایرانی‌هاای که در میدان جنگ با عراق شرکت کرده بودند می‌گفت: « هرجا بر کشته شدن و شهید شدن تاکید زیادی برود، بر کشتن و شهید کردن هم تاکید زیادی خواهد رفت...کسی که جان خود را ارزان می‌دهد جان دیگران را هم ارزان می‌گیرد. الان هم می‌بینیم کسانی که در جامعه‌ی ما به قهر و خشونت دست

می‌زنند عموما از جبهه رفته‌ها هستند...». اما، هم‌او، آن‌جا و آن‌گاه که گام در وادی حمایت از جمهوری اسلامی، درمواردای چون کشتار ۱۸ دی و مواجهه‌ی نظامی با امریکا، نهاد، با حمله به مبانی «لیبرالیسم» گفت: «اسلامِ بدون جهاد اسلام نیست». اما اگر چنین باشد، مسلمانان در ساحت زیست اجتماعی بر اساس حُکم چه منبع و مرجع‌ای باید اقدام به «جهاد» کُنند؟ برای نمونه، آیا در ایران زمانه‌ی اکنون، اگر عده‌ای از مسلمانانِ ایرانی به این تصمیم و تشخیص برسند که باید علیه حکومت وقت اقدام به «جهاد» کُنند، و عده‌ای دیگر از مسلمانانِ ایرانی به این تصمیم و تشخیص برسند که باید علیه جماعت مخالفان حکومت اقدام به «جهاد» کُنند، در چنین شرایطی چگونه امکان سامان زیست اجتماعی وجود خواهد داشت؟ از دیگر سو، اگر، در زمانه‌ی اکنون، عده‌ای از مسلمانان ایرانی به این تصمیم و تشخیص برسند که باید علیه کشورهای همسایه اقدام به «جهاد» کُنند، حکومتِ وقت بر اساس

کدام موازین و معاییر می‌تواند مانعِ «عملِ» منبعث از «ایمانِ» ایشان، به عنوان مسلمانان مومن، شود؟ بنابراین کسی که، در مقام نظریه‌پرداز ارشد اردوگاه روشن‌فکری دینی، روزگارای در صور این مدعا می‌دمید که: «کسانی که در جامعه‌ی ما به قهر و خشونت دست می‌زنند عموما از جبهه رفته‌ها [اهل جهاد] هستند» و امروز بر این نظر است که «اسلامِ بدون جهاد اسلام نیست»، اصولا و اساسا، نمی‌تواند مدعی تفکیک «حکومت فقهی» و «حکومت ایمانی»، و قائل به لزوم سامان زیست اجتماعی در «جامعه‌ی اسلامی»(کذا) بدون ابتنا و اتکا بر «فقه» باشد؛ چرا که، «ایمانِ» مسلمانانِ مومن در ساحت زیست اجتماعی ایشان را در مسیر انجام «عمل»هاای قرار می‌دهد که پشتوانه‌ی ارزشی و هنجاریِ آن عمل‌ها آموزه‌ها و مدعیات الهی است، نه ارزش‌ها و هنجارهای ناظر به سامان زیست اجتماعی در ایرانِ امروز. و چون چنین است، فقه را فقط متکفل «عمل» دانستن و بیرق برتری

«حکومت ایمانی» در برابر «حکومت فقهی» برافراشتن، معنا و مبنای جز مواجهه‌ی ایدئولوژیک، از موضع مبارزه‌ی سیاسی، با عرصه‌ی واقعیات و حقایق علمی و تاریخی ندارد.

سروش، به همان نسبت که در بررسی کارنامه‌ی امام محمد غزالی و فیض کاشانی عبارات‌ای چون «حکومت بر دل» و «حکومت بر تن» مطرح می‌کرد، در مباحث پیرامون سامان زیست اجتماعی در ایرانِ معاصر نیز با طرح عبارات‌ای چون «حکومت ایمانی»(دینی) و «حکومت فقهی» از مرزهای مباحث دقیق و عمیق علمی و فلسفی درباره نسبت و رابطه‌ی نظام نظری الهیات اسلام با ساحت زیست اجتماعی، در ایران، خارج می‌شد. اما این «خروج»، همان‌گونه که اشاره شد، معلول و مولود مواجهه‌ی ایدئولوژیک روشن‌فکری دینی با تاریخ و تاریخ اندیشه نیز بود؛ مواجهه‌ای که

در بحث سروش درباره غزالی و فیض کاشانی آشکارا قابل مشاهده است.

سروش بر این نظر است که غزالی، با برتر نهادن «طریقت» نسبت به «شریعت»، فقه را عهده‌دار امور ناظر به «ظواهر دین» می‌داند و بر آن است که «حیات دنیوی محتاج ضواطی است تا آن را تحمل‌پذیرتر و سامان‌دارتر و زیستنی‌تر کُنَد و فقه عهده‌دار این تنظیم و تربیت است و بس». اما سروش اعلام می‌کُنَد: «غزالی هم، فقه را بالاتر از آن نشانده است که جای اوست». مراد سروش از این مدعا این است که غزالی ناظر به فقه در زمانه و زمینه‌ی تاریخی دوران خودش بحث کرده است؛ دوران‌ای که «جامه‌ی فقه بر اندام حیات روستایی و شهری مردم، نیک چالاک می‌افتاد، تصور نوعی دیگر از معیشت و بافتی تازه از روابط، و حاجاتی جدید برای مردم، دور از افق خیال بود. قانونمندی حیات جامعه

و بازار و خانواده و حرفه و حکومت، هنوز کشف نشده بود. فرمان سلطان و فقیه به جای فرمان علم نشسته بود و لذا گمان می‌رفت هرجا مشکلی رخ دهد، به سرپنجه احکام فقهی گشوده خواهد شد». این نوع اشاره و تاکید بر شرایط زمانه و زمینه‌ی تاریخی دوران نظرورزی غزالی نشان می‌دهد که سروش می‌داند آن‌چه غزالی درباره فقه مطرح کرده در نسبت و رابطه با شرایط تاریخیِ خاص‌ای بوده؛ شرایطی که بررسی نسبت و ارتباط آن با تاریخ ایران و تاریخ اندیشه در ایران و ارتباط نظام نظری الهیات اسلام با ساحت زیست اجتماعی در ایران، در راستای ارائه‌ی بحثی علمی و نظام‌مند و استوار، ضرورت دارد. اما، به رغم آن اشاره و تاکید، سروش مطلقا وارد بررسی و ارزیابی و تعیین و ترسیم آن «شرایط» و ارتباطات و نسبت‌ها نمی‌شود. برای او همین کافی است که، در راستای مواجهه‌ی ایدئولوژیک خود با تاریخ و تاریخ اندیشه در میدان مبارزه‌ی سیاسی، تیغ تخفیف و تسخیف

بر دفتر نظرورزی غزالی بِکِشد که، حتی در دوران خودش نیز، نمی‌بایست «فقه را بالاتر از جای خود می‌نشاند». در ادامه‌ی همان بحث است که سروش، در میانه‌ی بررسی نظرات غزالی و فیض کاشانی، این‌گونه، گام‌های آشکارتری در میدان اصلیِ فعالیت خود می‌گذارد: «امروزه مگر می‌توان انکار کرد که غوغای صنعت و تجارت و غبار روابط تیره‌ی سیاسی جهان را فقه فرو نمی‌نشاند و غول عظیم مشکلات بشر امروز را فقه مهار نمی‌کُند؟». اوج مدعیات سروش، و نهایت سخن او در عرصه‌ی «نقد فقه» در این خلاصه می‌شود که: «مگر همه‌ی دشواری‌های جهان و حیات، دشواری‌های حقوقی است که حلّش را از فقه متوقع باشیم؟... جهان امروز در حل مشکلات خویش، به راهنمایان و مدیران و کارشناسان و عالمان و فراغت آفرینان، بسی بیش از فقیهان و حقوقدانان نیاز دارد». البته، «جهان»ای که سروش درباره نیازهای

آن «روضه» می‌خواند برای نابودی به روشن‌فکران‌ای چون او نیاز دارد و بس.

روشن‌فکری دینی، به زعامت سروش، در میدان مبارزه‌ی سیاسی با «حکومت فقهی»(کذا) به سراغ امثال امام محمد غزالی و فیض کاشانی می‌رود تا، بدون حتی یک ارجاع دقیق و عمیق به مشخصات و مختصات تاریخ و تاریخ اندیشه در دوران آن‌ها، در نهایت به این نتیجه برسد که: «جهان امروز در حل مشکلات خویش، به راهنمایان و مدیران و کارشناسان و عالمان و فراغت آفرینان، بسی بیش از فقیهان و حقوقدانان نیاز دارد». در این‌جا، مشخص نیست عبدالکریم سروش که نسخه‌ی رفع «مشکل جهان امروز» را می‌نویسد، اصولا و اساسا، چرا باید این نسخه را از متن و بطن بررسی ارتباط نظرات غزالی و فیض کاشانی بیرون بِکِشد؟ اگر مدعای سروش این است که «حکومت فقهی» قادر به

رفع «مشکل جهان امروز» نیست، آیا آن‌چه باید جای «فقه» بنشیند علم «حقوق» است یا «حکومت ایمانی»؟ پُرپیداست که «فقه» در جهان جدید و دوران مدرن نمی‌تواند یگانه عامل سامان‌بخش به زیست اجتماعی باشد، اما آیا این بحث و مسئله، از منظر «رفع مشکل جهان امروز»، به همان نسبت در ایران موضوعیت و اهمیت دارد که در سوئیس و نروژ و مکزیک و کانادا و...؟ روشن‌فکر دینیِ ایرانی، در مقام استاد دانشگاه و فعال سیاسی و مسئول ستاد "انقلاب فرهنگی"، در بحث ارتباط نظرات غزالی و فیض کاشانی، بدون حتی یک ارجاع به شرایط ناظر به تاریخ و تاریخ اندیشه در دوران آن دو نفر، آیا باید به جاای برسد که، در میدان «لگدپراکنی سیاسی» به «فقه»، حقوق‌دانان را، در جوار فقیهان قرار داده، بی‌صلاحیت و ناکارآمد در «رفع مشکل جهان امروز» بداند؟ و، در سوی دیگر ماجرا، در راستای «رفع مشکل جهان امروز»، دوگانه‌ای بسازد که یک‌سوی آن «فقیهان و

حقوق‌دانان» قرار داشته باشند و در سوی دیگر «راهنمایان و مدیران و کارشناسان و عالمان و فراغت‌آفرینان»؟ آیا، در راستای سامان زیست اجتماعی، حقوق‌دانان نمی‌توانند راهنما و عالِم و کارشناس باشند؟ آیا عبدالکریم سروش نمی‌داند که امام محمد غزالی، از قضا، در راستای «پاسداری از ایمانِ» مردم بود که فتوای قتل مخالفان عقیدتی و سیاسی حکومت وقت را صادر می‌کرد؟ عبارت «پاسداری از ایمان» همان است که سروش در راستای دفاع از کارکرد «حکومت ایمانی»، و در مخالفت با «حکومت فقهی»، به کار می‌گیرد. سروش می‌نویسد: «[حکومت دینی به عنوانِ] حکومتی که پاسدار ایمان آدمیان است، به آخرت مردم کاری ندارد، و به عبارت دیگر نقشش در ایمان مردم حداقلی است. چرا که سعادت اخروی در گرو ایمان حرّ است. ایمان حرّ هم چیزی نیست که با اجبار و القای حکومت به وجود بیاید. حکومت اگر کاری می‌کُند، ایجاد فضای مناسب و مساعد

برای حریت ایمان است». بنابراین، «حکومت ایمانی» حکومت‌ای است که «به آخرت مردم کاری ندارد و نقشش در ایمان مردم حداقلی است» و وظیفه‌ی اصلی‌اش چیزی نیست جز «ایجاد فضای مناسب و مساعد برای حریت ایمان». با توجه به این مدعیات، حضرات‌اش و جماعت مریدان، هرگز نخواهند پذیرفت که حکومت‌ای در ایران روی کار آید که مانع سلطه و سیطره‌ی نظام نظری الهیات اسلام بر ساحت زیست اجتماعی شود. به این علت که هرجا و هرگاه که وظیفه‌ی حکومت‌ای «ایجاد فضای مناسب و مساعد برای حریت ایمان» باشد این حکومت از توان و امکان هر اقدام‌ای در راستای محدود کردن عرصه‌ی «عملِ مومنانه‌ی» مسلمانان در ساحت زیست اجتماعی برخوردار نخواهد بود. همان‌گونه که اشاره شد، سروش بر این نظر است که «اسلامِ بی‌جهاد اسلام نیست»، در این‌جا، پُرپیداست که «جهاد» عملی است مبتنی بر «ایمان». در چنین شرایطی، سروش

با چه نیروای و بر اساس چه روش‌ای قادر خواهد بود مانع از ایجاد این شرایط شود که، هرجا و هرگاه، عده‌ای از مسلمانان مومن در ایران بر علیه منتقدان و مخالفان خود اقدام به «جهاد» کُنند. آیا ممانعت حکومت از اقدام به «جهاد»، از جانب این جماعت در ساحت زیست اجتماعی و در عرصه ی بین الملل، به معنی «ایجاد فضای نامناسب و نامساعد برای حریت ایمان» نیست؟ اگر هر مسلمان‌ای با به دست گرفتن بیرق التزام حکومت به «دفاع از حریت ایمان» برخیزد و اقدام به «جهاد» کُنَد این شرایط هیچ معنا و مبنااای جز سلطه و سیطره‌ی نظام نظری الهیات اسلام بر ساحت زیست اجتماعی نخواهد داشت؛ به همان نسبت که فرجام محتوم و منحوسِ سپردن مسئولیت سامان زیست اجتماعی به حکومت‌ای که وظیفه‌اش «ایجاد فضای مناسب و مساعد برای حریت ایمان» است چیزی جز سلطه و سیطره‌ی نظام نظری الهیات اسلام بر ساحت زیست اجتماعی نخواهد بود.

سروش از این‌جهت تیغ نقد بر صاحب «احیا» می‌کِشید که او در این خیال‌خام بوده که «آب قناعت و زهد اگر بر آتش غضب و طمع فرو ریزد، و دود غلیظ خصومات فرونشیند، مشکلی نخواهد ماند تا به فقیهان نیاز افتد». به دیگر بیان، سروش از این‌جهت غزالی را مورد انتقاد قرار می‌دهد که ابوحامد بر این خیال‌خام بوده که، با توسل و تمسک به در اولویت قرار دادنِ «طریقت» (تصوف) بر «شریعت» (اسلام)، خواهد توانست باعث سامان زیست اجتماعی شود. بنابراین، سروش، در واقع، غزالی را، با توجه به «تحقیری که در حق فقه روا می‌دارد و آن را علمی دنیوی می‌شمارد و منزلت نازلی که به فقیهان می‌دهد و تعطیل خصومات دنیاپیشگان را موجب تعطیل حرفه‌ی فقیهان می‌شمارد»، کسی می‌داند که در پی توجیه و تایید برتری تصوف بر فقه بوده است. اما، در سوی دیگر ماجرا، فیض کاشانی، به نظر سروش، کسی است که «فقه را از علوم اخروی و شریف

می‌داند و هم ریاضات ناصواب صوفیان را برنمی‌تابد و آنها را معصیت و موجب عقوبت می‌شمارد... عمل به احکام فقهی را در حصول صفای باطن و روشنی درون مباشرتاً و مستقیماً موثر می‌شناسد و فقه را مدخل ملکوت و نردبان عروج بر بام مکاشفه می‌آورد، و بی فقه و شریعت، کار سالک را ناتمام و ناکام می‌شمارد». سروش، به رغم مخالفت با ترجیح طریقت بر شریعت از جانب غزالی، بر این نظر است که، درباره مشخصات و مختصات و ارزیابی کارکردهای «فقه»، دیدگاه غزالی قابل دفاع‌تر از دیدگاه فیض کاشانی است. سروش این دیدگاه فیض کاشانی را که فقه علاوه بر آبادی دنیای مومن به آبادی آخرت او نیز می‌پردازد، مورد انتقاد قرار داده و می‌نویسد: «آیا تربیت انسانهای صبور و شکور و صادق و مخلص و پاکدل و عفیف و مشفق و خویشتندار و فروتن و... کار فقه است؟ و هیچگاه کسی که به

واجبات و محرمات و رخصتهای فقهی حرمت می‌نهد از چنان فضایلی برخوردار می‌گردد؟»

روایت سروش درباره دیدگاه غزالی و فیض کاشانی، درباره ارتباط نظام نظری الهیات اسلام با سامان زیست اجتماعی، روایت‌ای ناقص و تحریف شده و آلوده به ایدئولوژیک‌اندیشی است. اما او چرا می‌تواند به طرح چنین دیدگاه‌ای بپردازد؟ به این‌جهت که، او از ابتدای بحث خود، در باره غزالی و فیض کاشانی، ریشه‌ی ارتباط آن دو نفر را با تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران، با تیغ ایدئولوژیک‌اندیشی، قطع کرده است. سروش، در جای‌گاه روشن‌فکر دینیِ ایرانی، که در پی «رفع مشکل جهان امروز» است، به ما نشان نمی‌دهد که امام محمد غزالی و فیض کاشانی چرا مسائل مربوط به نظام نظری الهیات اسلام را در ارتباط با مسئله‌ی سامان زیست اجتماعی مطرح می‌کردند؟ و

چرا، برای نمونه درباره فقه، در دو مقطع مختلف تاریخی، دارای نظرات متفاوت‌ای بودند؟ سروش، در این مورد، فقط و تنها فقط، به طرح این مدعا می‌پردازد که فیض کاشانی از موضع نقد صوفیه و نقد اعتقادات اهل سنت به دیدگاه‌های غزالی پرداخته است. اما پرسش اصلی این است که غزالی چرا در، زمانه و زمینه‌ی تاریخیِ، دورانِ خود به طرح آن‌گونه نظرات، درباره ارتباط نظام نظری الهیات اسلام و نظام نظری عرفان و نظام نظری فلسفه با سامان زیست اجتماعی، پرداخته بود؟ و، از دیگر سو، فیض کاشانی چرا در مقطع تاریخی دیگرای آن دیدگاه‌ها را، درباره ارتباطات مسئله ی سامان زیست اجتماعی با همان نظامات نظری، مطرح کرده بود؟ تاریخ اندیشه در ایران، از دوران امام محمد غزالی تا دوران فیض کاشانی، دچار چه تحولات و تبدلات‌ای شده بود؟ تاریخ اندیشه‌ی‌سیاسی، و ارتباط مسئله‌ی سامان زیست اجتماعی با نظامات نظری الهیات اسلام و عرفان و فلسفه و ایران

باستان، در آن فاصله‌ی تاریخی دچار چه تحولات و تبدلات‌ای شده بود؟ سروش در بحث خود، درباره بررسی دیدگاه‌های غزالی و فیض کاشانی، حتی یک قدم به سوی آن مسائل و مباحث بر نمی‌دارد؛ چرا که بحث او، اصولا و اساسا، فاقد ابتنائات و روش‌ها و مبادی و مبانی علمی و فلسفی، و بحث‌ای است از منظر مواجه‌ی ایدئولوژیک با تاریخ و تاریخ اندیشه در میدان مبارزات سیاسی.

ما در دو کتاب «افول فقه» و «بازگشت به جدید» به تفصیل درباره دیدگاه‌های امام محمد غزالی و فیض کاشانی، در عرصه‌ی تاریخ اندیشه و تاریخ اندیشه‌ی سیاسی در ایران، و ارتباط دیدگاه‌های هر دو با مسئله‌ی ارتباط میان نظامات نظری موجود در عرصه‌ی سنت در ایران با مسئله‌ی سامان زیست اجتماعی، به طرح بحث پرداخته‌ایم. اما، این نکته حیرت‌انگیز است که سروش، در

مجموعه آثار خود، هیچ بحث دقیق و عمیق و مستقل و مشخص‌ای درباره دیدگاه‌های فیض کاشانی، در کتاب‌های اصلی‌اش، ناظر به نقش فقه در ساحت زیست اجتماعی در ایران مطرح نکرده است. جز بر مدار و محور «کارِ روشن‌فکری» نمی‌توان مدعیات‌ای درباره فیض کاشانی مطرح کرد و از آن نتایج‌ای درباره «رفع مشکل جهان امروز» گرفت، در حالی که حتی یک بحث مشخص و محصَل درباره مهم‌ترین کتاب‌های فیض کاشانی در بساط‌مان نباشد.

آن‌چه فیض کاشانی درباره ارتباط میان فقه، به مثابه یکی از ارکان نظام نظری الهیات اسلام، با مسئله‌ی سامان زیست اجتماعی در ایران مطرح می‌کُند، کاملاً تحت تاثیر چهار عامل مهم قرار داشت. نخست، تحت تاثیر نظرات مطروحه در عرصه‌ی نظام نظری الهیات اسلام ازآغاز تا دوران استقرار حکومت صفویه،

دوم، تحت تاثیر مدعیات و آموزه‌های مطروحه در سایر نظامات نظری موجود در عرصه‌ی سنت در ایران در همان دوران، سوم، تحت تاثیر تحولات سیاسیِ پس از استقرار حکومت صفویه در ایران، چهارم، تحت تاثیر تغییر سیاست‌های خُرد و کلان حکومت صفوی درباره سامان زیست اجتماعی و در مواجهه با منتقدان و مخالفان داخلی و خارجی خود. در کتاب «افول فقه» نشان داده‌ایم که، برای نمونه، فیض کاشانی در کتاب «انوار الحکمه»، در فصل‌ای ذیل عنوان «الاضطرار الی الرسل و الشرایع»، مدعیات‌ای درباره ارتباط میان نظام نظری الهیات اسلام با ساحت زیست اجتماعی مطرح می‌کُند. در این بخش، نظرات فیض کاشانی معطوف و مربوط است به نظرات ابن سینا، در همان زمینه، در بخش دهم از الهیاتِ کتاب «شفا». در همان بخش از کتاب «افول فقه»، بر اساس ارائه‌ی بحث‌ای درباره نظرات ابن سینا و فیض کاشانی، نشان داده‌ایم که چرا و چگونه این نوع

مباحث و مسائل را نمی‌توان و نباید فارغ از خاستگاه‌ها و مشخصات و مختصات تاریخ اندیشه، بر اساس نظامات نظری موجود در عرصه ی سنت در ایران، بررسی و ارزیابی و فهم کرد. بنابراین، در مباحث‌ای چون مقاله‌ی مورد اشاره از سروش، حتی این کافی نیست که به آثار اصلی کسانی چون فیض کاشانی مراجعه کنیم بلکه، آن‌جا و آن‌گاه که بحث درباره ارتباط فقه با ساحت زیست اجتماعی در میان است، بیش و پیش از هر چیز، باید به این نکته توجه داشت که آن مباحث در چه زمان و زمانه و زمینه‌ی تاریخی‌ای، در نسبت با نظامات نظری موجود در عرصه‌ی سنت در ایران، مطرح شده است. در نمونه‌ای دیگر درباره فیض کاشانی، آن‌جا و آن‌گاه که بحث درباره نظرات او درباره جای‌گاه فقه در ساحت زیست اجتماعی مطرح می‌شود، بر همان اساس که اشاره شد، باید نشان داد که وضعیت

سیاست‌ورزی در آن دوران در حکومت صفوی، در راستای سامان زیست اجتماعی، بر چه محور و مدارای بوده است.

برای نمونه، نعمت‌الله جزایری با اشاره به زلزله‌ای که در دوران زمامداری شاه عباس دوم رخ داد، این‌چنین نقل می کند که: «وقتی این زلزله رخ داد استاد ما علامه‌ی محقق فیض کاشانی که صاحب بیش از دویست کتاب است، در مجلس شاه بود. سلطان علت زلزله را از وی پرسید. فیض گفت: "این به سبب ظلم و ستمی است که قضات بر مردم روا می‌دارند؛ رشوه می‌ستانند و احکام صادره خود را به پیغمبر و ائمه منوب می‌کنند. چاره کار آن است که وقتی از این سفر به اصفهان برگشتیم، برای هر شهری مجتهدی از مجتهدان معین کنیم." آن وقت در خراسان بودند و قرار شد که در بازگشت، محمدباقر خراسانی را به سمت قاضی اصفهان تعیین کنند. شاه به فیض گفت: "اگر او نپذیرفت

چه کنیم؟" فیض گفت: "او نباید بپذیرد و شما باید او را مجبور کنید تا بپذیرد." شاه از این سفر به اصفهان برنگشت، اما فرزندش سلیمان، شیخ محقق ما صاحب بحارالانوار را به عنوان شیخ‌الاسلام اصفهان معین کرد که مشغول امر به معروف و نهی از منکر شده، به شکستن بت‌ها و شیشه‌های شراب و از میان بردن دیگر محرمات پرداخت». ما در «افول فقه» نشان داده‌ایم که این نوع دیدگاه مهم فیض کاشانی درباره سامان زیست اجتماعی بر اساس سلطه و سیطره‌ی نظام نظری الهیات اسلام، مسئله و بحث‌ای نیست که بتوان آن را به مدعیات‌ای چون برتری «حکومت ایمانی» بر «حکومت فقهی» تقلیل داد. در ساختار حکومت صفویه مناصب و مقامات‌ای چون «صدارت» و «شیخ‌الاسلامی» و... ایجاد شده بود که کسان‌ای چون عبدالکریم سروش مطلقا توجه‌ای به علل و دلایل و کارکردهای آن‌ها نداشته‌اند. پیشنهاد فیض کاشانی به پادشاه صفوی مبنی بر این‌که

«برای هر شهری مجتهدی از مجتهدان معین کنیم» و تاکید او بر این‌که پادشاه باید مجتهدین را به پذیرش آن نوع مناصب «مجبور» کُنَد، به این معنی نبود که فیض کاشانی «عمل به احکام فقهی را در حصول صفای باطن و روشنی درون مباشرتاً و مستقیماً موثر می‌شناسد و فقه را مدخل ملکوت و نردبان عروج بر بام مکاشفه می آورد...». سروش و مریدان او اگر می‌توانستند مواجهه‌ای غیرایدئولوژیک با تاریخ و تاریخ اندیشه داشته باشند در می‌یافتند که دیدگاه امام محمد غزالی درباره ارتباط فقه با ساحت زیست اجتماعی در ایران، تابع‌ای از مناسبات سیاسی و الهیاتی میان حکومت سلاجقه و خلافت عباسی بود. آن نوع مناسبات، در دوران نظرورزی‌های فیض کاشانی، به علل و دلایلی، کاملاً دگرگون شده و تغییر کرده بود. بر همین اساس، در عرصه‌ی تاریخ اندیشه‌ی سیاسی و ارتباط آن با سنتِ نظام نظری الهیات اسلام، بحث در این نبود که «فرمان سلطان و فقیه

به جای فرمان علم نشسته بود»، بلکه، بحث در این بود که در تاریخ الهیات سیاسی در ایران و در عرصه‌ی سنتِ نظام نظری الهیات اسلام، در دوران غزالی و در دوران فیض کاشانی، چرا نظریه‌ای منسجم و مستقل در راستای سامان زیست اجتماعی بر اساس ارتباط میان نظام نظری الهیات اسلام با سایر نظامات نظری موجود در عرصه‌ی سنت در ایران ایجاد نشده بود؟ در دوران حکومت سلجوقی و در آستانه‌ی دوران حکومت صفویه عدم سامان زیست اجتماعی در ایران بر اساس سلطه و سیطره‌ی نظام نظری الهیات اسلام واقعیت‌ای غیرقابل انکار بود. اما چرا در متن و بطن نظام نظری الهیات اسلام، در هر دو دوره‌ی مذکور، هیچ نظریه‌ی منسجم و مستقل‌ای درباره سامان زیست اجتماعی بر اساس ارتباط با سایر نظامات نظری در عرصه‌ی سنت در ایران وجود نداشت؟ روشن‌فکری دینی، به جای پریشان‌گویی‌های ایدئولوژیک درباره برتری «حکومت ایمانی» بر «حکومت فقهی»،

باید با چنین پرسش‌های بنیادین‌ای مواجه می‌شد و گام در وادی ارائه‌ی پاسخ‌های مستند و مستدل و دقیق و عمیق به آن پرسش‌ها می‌نهاد. اما، به این‌جهت که هر نوع مواجهه‌ی حضرات با تاریخ و تاریخ اندیشه جز بر مدار و محور ایدئولوژیک‌اندیشی نبود، در کارنامه‌ی روشن‌فکری دینی، نه خبرای از مواجهه با آن نوع پرسش‌های بنیادین بود نه اثرای از آن نوع پاسخ‌ها.

پیش از این نشان دادیم که، جواد طباطبایی این‌گونه به انتقاد از نوع مواجهه‌ی روشن‌فکری دینی با عرصه‌ی «تاریخ» می‌پرداخت: «اصحاب ایدئولوژی، با مخدوش کردن نسبت گذشته و حال، گذشته را به مثابه آینده‌ی حال توضیح می‌دهند، اما توجه اصحاب ایدئولوژی به گذشته –و نیز به آینده، که آن را از الزامات حالِ پیکار سیاسی قیاس می‌گیرند –برای توضیح نسبت آن با حال نیست، بلکه گذشته حالی است که پیش از موقع به وقوع پیوسته

است». و این سیمای تمام‌نمای مواجهه‌ی عبدالکریم سروش با تاریخ و تاریخ اندیشه و، مواردای چون، غزالی و فیض کاشانی است.

علت و مبنای رجوع به «گذشته» از جانب سروش چیزی جز فراهم آوردن ابزارهای ایدئولوژیک لازم برای استفاده در میدان مبارزات سیاسی در «حال» نیست. «تاریخ» در بساط روشن‌فکری دینی آن‌جا و آن‌گاه که درباره صدر اسلام و دوران حیات پیامبر و ائمه‌ی شیعه باشد معنا و مبنااى دارد، و آن‌جا و آن‌گاه که درباره منتقدان و مخالفان اسلام و مسلمین باشد معنا و مبنااى دیگر. در بررسی و ارزیابی وقایع مربوط به دوران صدر اسلام حضرات از منتقدان و مخالفان خود انتظار رعایت «شرایط و وضعیت زمان و مکان» و رعایت الزامات و اقتضائات و اختصاصات «ظرف زمان و مکان» و درنیفتادن به ورطه‌ی مغالطات مبتنی بر

آناکرونیسم(Anachronism) و... دارند. اما آن‌جا و آن‌گاه که خود، برای نمونه، با تاریخ ایران مواجه می‌شوند، از صدر تا ذیل و از دَم تا دُم و از پاشنه تا پیشانی، هیچ پروایی از مشی و روش آلوده به تمامیِ آن مغالطات و التقاطات ندارند. نمونه‌ای از همان «مخدوش کردن نسبت گذشته و حال» از جانب روشن‌فکری دینی در میدان مواجهه با تاریخ و تاریخ اندیشه، همان نوع رجوع سروش به فیض کاشانی است. او، بر اساس مدعیات مذکور درباره دیدگاه‌های فیض کاشانی، هیچ بحث‌ای درباره کتاب «آیینه‌ی شاهی» مطرح نمی‌کُند. کتاب «آیینه‌ی شاهی»، که یکی از تالیفات فیض کاشانی و ترجمه‌ای فارسی از کتاب «ضیا القلب» اوست، از جانب فیض کاشانی به شاه عباس دوم تقدیم شده است؛ پادشاه‌ای که مولف او را این‌گونه خطاب قرار می‌دهد: ««نواب اقدس اعلی اغنی آفتاب فلک سروری و مهر سپهر دین‌پروری سلاله دودمان مصطفوی و سلیل خاندان

مرتضوی». ما، در این‌جا، بخش‌ای از مباحث خود را که در کتاب «افول فقه»، درباره همان کتاب فیض کاشانی، به تفصیل مطرح کرده‌ایم، به مناسبتِ ارتباط با بحث حاضر می‌آوریم. فیض کاشانی بحث خود را، در «آیینه‌ی شاهی»، با این مقدمه آغاز می‌کند که: «آدمی تا در قید حیات فانی‌ست ناچار است او را از فرمانبری پنج حاکم که پروردگار عالم ایشان را مقرر ساخته برای تربیت او و موکل داشته بر تقویت او، و او را اختیار داده در پیروی هر کدام که خواهد لیکن از حکم مجموع بیرون نتوان رفت. اطاعت بعضی موجب صعود اوست به درجات عالیه و پیروی بعضی مقتضی سقوط اوست در درکات هاویه. دو در باطن اوست یکی عقل دوم طبع، و دو از برون یکی شرع و دوم عرف، و پنج از برون آید و در آن قرار گیرد و آن عادت است...». فیض این نکته را نیز بر این مقدمه می‌افزاید که گاهی انسان، در مواجه با احکام این «پنج حاکم»، خود را در شرایطی می‌یابد که نمی‌داند

باید از کدام حکم پیروی کُنَد و گاهی حتی نمی‌داند صاحب حُکم کدام یک از آن حُکام است، بنابراین، «هرکس را ناچار است از شناختن یگان یگان از این حکام پنج‌گانه و از شناختن نفس خود که فرمانبر ایشان است و از شناختن مراتب حکام در شرف و فضیلت و از دانستن حکمت در سلطنت ایشان بر آدمی و از راه بردن به سوی مصلحت خود با اختلاف ایشان و از جدا کردن حکم بعضی از بعضی با اشتباه از شناختن بعضی از نعمتهای احکم الحاکمین...». فیض کاشانی، در ادامه، «در شناختن شرع» چنین می‌نویسد: «شرع دستوری‌ست الهی که به جهت بندگان فرستاده‌اند تا هر که قبول کند و فرمان ببرد به سعادت ابدی فائز گردد و به لذات جاودانی برسد...». پس از این تعیین مراد درباره شرع، او به بحث «شناختن عرف» می‌رسد. «عرف دستوری‌ست که عامه مردمان در میان خود وضع کرده باشند و بر خود واجب و لازم ساخته که به آن عمل نمایند و

مخالفت آن را قبیح شمرند هر چند عمل به آن ناملایم طبع و دشوار باشد...». بحث ارتباط میان شرع و عرف، به مثابه یکی از توالی بحث درباره ارتباط میان دیانت و سیاست، یکی از مهم‌ترین مباحثی است که دامنه‌ی آن از دوران صفوی در ایران گسترش می‌یابد. فیض کاشانی درباره مشخصات و مختصات عرف، به این نظر می‌رسد که: «[عرف] گاه موافق عقل و شرع و طبع می‌باشد، و گاه نه، گاه مقبول مردم فهمیده می‌باشد، و گاه نه، آن‌چه موافق آن سه و مقبول این فرقه نباشد التزام آن حماقت است مگر آن‌که از باب تقیه و خوف ضرر باشد...». او در این‌جا وارد بحث پرمناقشه و بنیادینِ «ناسازگاری میان عقل و شرع» نمی‌شود، و، عرف را از منظر ناسازگاریِ هم‌زمان با «عقل و شرع و طبع» در کانون بحث قرار می‌دهد. اما در راستای اهمیت «عرف» در ساحت زیست اجتماعی، فیض به طرح این مدعا می‌پردازد که «عرف اگر مشتمل بر غلبه و استیلا باشد آن را سلطنت خوانند

و هر اجتماعی را ناچار است از سلطنتی تا جمعیت ایشان نظام گیرد و اسباب تعیش ایشان انتظام پذیرد». مراد از «سلطنت» در این‌جا، نه نظام پادشاهی بلکه، «حکومت» است. فیض کاشانی، در ادامه، وارد بحث تفاوت میان سلطنت و شریعت شده و می‌نویسد: «فرق میان شرع و سلطنت آن است که سلطنت اصلاح جمعیت نفوس جزئیه و نظام اسباب معیشت ایشان می‌کند تا در دنیا باشند و بس، و آن از نفوس جزئیه صادر می‌شود که خطا بر ایشان رواست، و شرع اصلاح جمعیت کل و نظام مجموع دنیا و آخرت با هم با بقای صلاح هر یک در هر یک.» ارتباط میان دنیا و آخرت، یا معاش و معاد، ارتباط‌ای بود که در الهیات اسلام، از سده‌ها پیش از فیض کاشانی، در کانون نظرورزی قرار گرفته بود اما سلطه و سیطره‌ی نظام نظری عرفانی بر بلاد اسلامی، باعث شد تا آن نوع رابطه با خروج از محور و مدارِ به رسمیت شناختن دنیا، تخته‌بند نگرش آفت‌بار عرفانی شود که پشت پا، نه بر

موضوعیت و موجودیت دنیا بلکه حتی، بر آخرت می‌زد و، در عین‌حال، در صور این مدعا می‌دمید که عارفان «نفس نفس که زنند از خدا زنند». پُرپیداست، بر اساس آن نوع مدعیات، این «خدا» هرچه می‌توانست باشد، «الا الله».

اصحاب صدق چون قدم اندر صفا زنند

رو با خدا کنند و جهان را قفا زنند

خط وجود را قلم قهر درکشند

بر روی هر دو کون یکی پشت پا زنند

چون پا زنند دست گشایند از جهان

ترک فنا کنند و بقا را صلا زنند

دنیا و آخرت به یکی ذره نشمرند

ایشان نفس نفس که زنند از خدا زنند

دنیا و آخرت دو سرای است و عاشقان

قفل نفور بر در هر دو سرا زنند

فیض کاشانی، که هم انبان مدعای گزاف فلسفه‌ورزی بر دوش می‌کِشید هم سخت شیفته‌ی نظام نظری عرفان بود هم کارگزار حکومت صفوی، در نهایت ماجرا به عنوان متکلم‌ای شیعه، هرچه بود و نبود را در ظل و ذیل شریعت قرار می‌داد تا، بر این اساس، ارتباط میان دنیا و آخرت، معاش و معاد، و سلطنت و شریعت را به نوعی نظام‌مند کُنَد که خدشه‌ای بر مشروعیت حکومت دینی صفوی، در سایه‌ی ولایت فقیه در عرصه‌ی سیاست، وارد نشود. هم‌او، در ادامه‌ی فقره‌ی پیشین درباره ارتباط میان سلطنت و شریعت می‌نویسد: «...پس افعال سلطنت ناتمام است و به شرع تمام تواند شد، و افعال شرع تمام است و محتاج به سلطنت نیست... سلطنت نسبت به شرع به منزله‌ی بدن است روح را، و

به منزله‌ی بنده است خواجه را، گاه سخن او شنود و فرمان برد و گاه نه. پس هرگاه سلطنت شرع را فرمان برد و احکام شرع را انقیاد نماید، ظاهر عالم که مُلک است، منقاد باطن عالم شود که ملکوت است».

این سیمای تمام‌نمای آن‌چه است که پیش از این (در «افول فقه») از منظر تبدیل «اختیارات نامحدودِ غیرشرعی پادشاه به اختیارات نامحدودِ شرعی او» مطرح کردیم. با تکیه و تأکید بر بنده‌گی دنیا نسبت به خواجه‌گی شریعت، و در عین حال، ناتمامیِ سلطنت در نسبت با جامعیتِ شریعت، کافی بود تا پادشاه‌ای بر اساس ولایت فقیه بر سریر حکم‌رانی نشیند، در این شرایط، چنان «خواجه‌ای» تحت هیچ شرایط خود را محدود به نظرات و تمایلات و حقوق «بنده‌گان» نمی‌دانست. فیض کاشانی، در راستای تحکیم همین مدعیات، آن‌جا و آن‌گاه که به ناسازگاری میان احکام‌ای می‌رسد

که از جانب «حکام پنج‌گانه» صادر می‌شود، ابتدا، اعتبار و حجیت‌ای برای «عقل» قائل می‌شود اما، هم‌او، بلافاصله «عقل» را نیز بدل به بنده‌ای در برابر خواجه‌ای چون «شرع» می‌کُند. «عقل هرگاه کامل باشد مقدم است بر سایر حکام؛ تا او باشد دیگری را حکم نمی‌رسد. پس اگر دیگری به خلاف او حکم کند نباید شنید، چرا که او اشرف و افضل است از همه و با شرع موافق است همیشه... لیکن این عقل مختص انبیا و اولیاست و کسی را که این عقل نباشد باید که شرع را بر همه مقدم دارد... پس صاحب عقل ناقص را باید که تابع شرع شود. یعنی کسی که شرع را مخالف عقل خود یابد، باید که عقل خود را به خطا منسوب دارد و طعن در شرع نکُند».

فیض کاشانی در دوران‌ای به طرح این‌گونه نظرات می‌پرداخت که ایران و ایرانیان، پس از سده‌ها تجربه‌ی زیسته بر اساس تداوم

«شرایط زوال اندیشه»، در آستانه‌ی مواجهه با جهان جدید قرار گرفته بودند. تعیین و ترسیمِ نسبت و تناسب و ارتباط میان شریعت با «سلطنت» و عقل و عرف از جانب فیض کاشانی در خلاء تاریخی انجام نمی‌شد. در متن و بطن نظام نظری فلسفه در تاریخ ایران چه گذشته بود که فیض کاشانی می‌توانست آن‌گونه مباحث و مسائل فلسفی را، در مذبح ایدئولوژی، با تیغ مدعیات الهیاتی ذبح کُنَد؟ حدود ۱۴۰۰ سال پیش از دوران فیض کاشانی، در متن و بطن نظام نظری ایران باستان، مباحث و مدعیات‌ای درباره ارتباط بین حکومت و شریعت، یا «دین» و «مُلک»، مطرح شده بود. برای نمونه، در «نامه‌ی تنسر» چنین آمده است: «عجب مدار از حرص و رغبت من به صلاح دنیا برای استقامت قواعد احکام دین، چه دین و مُلک هر دو به یک شکم زادند دَوسیده، هرگز از یکدیگر جدا نشوند و صلاح و فساد و صحت و سقم هر دو یک مزاج دارد». یا از اردشیر بابکان نقل است که: «دین و

شاهی قرین یک‌دیگراند و یکی از دیگری بی‌نیاز نیست. دین اساس مُلک است و مُلک نگهبان دین است هر چه را اساس نباشد معدوم گردد و هر چه نگهبان نداشته باشد تباهی گیرد». حدود ۱۴۰۰ سال پس از طرح این نوع مدعیات، فیض کاشانی به طرح آن‌گونه مدعیات درباره ارتباط میان شریعت با «سلطنت» می‌پرداخت و، حدود ۳۰۰ پس از فیض کاشانی، عبدالکریم سروش در همان میدانِ تعیین نسبت و تناسب و ارتباط میان شریعت و حکومت ایستاده بود؛ با این تفاوتِ بنیادین که سروش از موضع مواجهه‌ی نظام نظری الهیات اسلام با مدرنیسم گام در آن میدان نهاده بود. اما به همان نسبت که مدرنیسم فرآورده‌ی فرآیندِ گذار اروپا بر مدار و محور خاصِ تاریخیِ خود، و تاریخ اندیشه‌ی مربوط به خود، بود، مواجهه‌ی نظام نظری الهیات اسلام در ایران با مدرنیسم نیز فرآورده‌ی فرآیندِ گذار از سنت در ایران به سوی جهان جدید و دوران مدرن بود. در چنین شرایطی،

سروش و مریدان او، اگر بر آن بودند تا مواجهه‌ای غیرایدئولوژیک داشته باشند با تاریخ و تاریخ اندیشه، باید، بیش و پیش از بحث درباره ترجیح «حکومت ایمانی» بر «حکومت فقهی»، به این نوع مسائل و مباحث می‌پرداختند که در عرصه‌ی سنت در ایران، از نظام نظری ایران باستان تا نظام نظری الهیات اسلام، از منظر تاریخ اندیشه چه تحولات‌ای ایجاد شده، و چرا آن تحولات ایجاد شده، و نتایج آن تحولات درباره سامان زیست اجتماعی در ایران چه بوده است. این‌که اردشیر بابکان درباره نسبت و تناسب و ارتباط میان «شریعت» و حکومت نظرورزی می‌کرده و، ١٤ سده پس از او، فیض کاشانی در همان مسیر قرار داشته و، ۳۰۰ سال پس از او، روشن‌فکری دینی نیز سالک همان سبیل بوده، مسئله‌ی مهم‌ای است که مبادی و معانی و مبانی آن، در نسبت و تناسب با تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران، بر اساس گسست‌ها و چشم بندی‌ها و پرش‌ها و التقاطات ایدئولوژیک و

«با مخدوش کردن نسبت گذشته و حال» فهم و درک و دریافت نمی‌شود.

عبدالکریم سروش، در راستای بحث خود درباره برتری «حکومت ایمانی» بر «حکومت فقهی»، اگرچه از ابزارای به نام فیض کاشانی استفاده می‌کُند اما، نیازای نمی‌بیند که آثار اصلی فیض کاشانی را مورد بررسی و ارزیابی قرار داده و به مریدان خود معرفی کُنَد. برای او، همین کافی است تا به ارائه‌ی بحث‌ای درباره محجه‌البیضا بپردازد تا، بر اساس تقابل ایدئولویک میان غزالی و فیض کاشانی، این مدعا را تقویت کُنَد که کسان‌ای که «دموکراسی دینی» را ممکن و مطلب نمی‌دانند، به «حکومت فقهی» نظر دارند، در حالی که «حکومت ایمانی» حتی به‌تر و برتر از «سکولاریسم» و «دموکراسی لیبرال» می‌تواند ما را به «حکومت دموکراتیک» برساند. «عجب از کسانی است که تصور می‌کُنند

دموکراتیک شدن حکومت دینی، مشروط به سکولار شدن دین و فقه دینی است. اینان همچنان در حجاب اسلام فقاهتی محجوب‌اند... از حکومت دموکراتیک دینی، حکومت دموکراتیک فقهی می‌فهمند و به فقه که می‌نگرند، هم دست مردم را در تاسیس آن کوتاه می‌یابند و هم دست تغییر را در دامان آن نارسان. و نتیجه‌ی منطقی می‌گیرند که دموکراسی دینی منتفی است... دموکراسی لیبرال از این اصل الهام و نیرو می‌گیرد که آدمیان بالذات آزاد و ناهمگون‌اند و امیال و آرایشان، تنوع و تحولی نازدودنی و یکسان ناشدنی دارد و در بند کردن این چندگونگی نه ممکن است و نه مطلوب. آیا تجددِ فهمها و تکثرِ ایمانها، کمتر از تنوع میلهاست؟ و آیا جامعه‌ی دینی، بالذات متکثر و کثرت‌گرا نیست؟... اگر کثرت‌گرایی سکولاریسم، مقتضی و مستعد دموکراسی است، این اقتضا و استعداد در جامعه‌ی ایمانی، هزار

چندان است. شما به فقه می‌نگرید. من می‌گویم به فقهِ فقه بنگرید. "آب را دیدی نگر در آبِ آب"».

بافتنِ تارِ «دموکراسی لیبرال» و «سکولاریسم» به پودِ «حکومت ایمانیِ» برتر از «حکومت فقهی»، و از آن جامه‌ای ساختن برای پیکرِ «دموکراسی دینی» با دستانِ روشن‌فکری دینی، که در وادی جهالت و بلاهت مصداق «فوق ایدهم» است، بر مدار و محور «نقالی مثنوی»، البته که این‌چنین امکان‌پذیر می‌شود.

سروش، از یک‌سو، در دفاع از «پروتستانتیسم اسلامیِ» شریعتی، می‌گوید: «چه اسلام فقاهتی و چه دین دنیوی کسانی مثل مرحوم شریعتی، یک نتیجه بیشتر نخواهد داشت و آن سکولاریسم است»، و، از دیگر سو، می‌گوید: «دموکراتیک شدن حکومت دینی مشروط به سکولار شدن دین نیست»، و، از دیگر سو، می‌گوید: «حکومت دینی [ایمانی]... کار چندانی به آخرت مردم ندارد، اگر

بخواهد کاری بکُند درباره دنیای مردم است». ما معنا و مبنای «سکولار شدن دین» و «دموکراتیک شدن حکومت دینی» را نمی‌فهمیم، اما آن‌چه را می‌توانیم بفهمیم این است که سروش آشکارا بر این نکته تاکید می‌کُند که: «حکومت دینی از آن حیث که دینی است، علی‌الاصول حکومت ایمانی است، یعنی حکومتی است که مومنان به دلیل اینکه انسانند و محق و مؤمنند آن را بنا می‌کُنند. و حکومت دینی هم خود را ملزم می‌داند فضایی فراهم آورد که پاسبان ایمان آزادانه و آگاهانه و تجربه دینی مومنان باشد». هم‌او، بار دیگر، بر همان وظیفه و کارکرد «حکومت دینی» اینگونه تاکید می‌کُند: «مدیریت صحیح جامعه و ایجاد فضایی مستعد برای ایمان و تجربه دینی».

آن‌چه، از جانب سروش، به عنوان «حکومت دینی» [ایمانی] مطرح می‌شود؛ به عنوان حکومت‌ای کارآمدتر و برتر از «حکومت

فقهی»، حکومت‌ای است که «کار چندانی به آخرت مردم ندارد» و، در عین‌حال، باید «فضایی فراهم کُنَد برای ایمان آزادانه و تجربه دینی مومنان». این نوع ناسازگاری‌های نظری، و معطوف به تعارضات عملی، سست‌تر و رسواتر از آن است که جدی گرفته شود اما، با توجه به بحث حاضر، پرسش این است که این نوع حکومت چه نسبت و تناسب و ارتباطای با تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران و شرایط ایرانِ در مواجهه قرار گرفته با جهان جدید و دوران مدرن دارد؟ به دیگر بیان، همان عبدالکریم سروش، که مدعی است «روشن‌فکر جهان سوم بر مرز عقل و اسطوره یا مدرنیسم و سنت راه می‌رود و کار مهمش تذکر به شکاف میان جهان قدیم و جهان جدید و پُل زدن میان آن دو با ابداعات تئوریک خویش است»، «ابداع تئوریک‌اش» در راستای «پُل زدن میان جهان قدیم و جهان جدید»، یا «در مرز مدرنیسم و سنت»، آیا نسبت و تناسب و ارتباطی با سنت در ایران و

مواجهه‌ی ایران با جهان جدید و دوران مدرن دارد؟ پاسخ، با توجه به مجموعه مدعیات سروش، کاملاً منفی است. سروش هیچ بحث دقیق و عمیق و محصَلی درباره مشخصات و مختصات سنت در ایران، ناظر به ارتباطات میان نظامات نظری مختلف در «قدیم» ایران، و ارتباط آن با مواجهه‌ی ایران با جهان جدید و دوران مدرن، در بساط ندارد. بر همین اساس است که «ابداع تئوریک» او، به عنوان یکی از اکابر و اعاظم روشن‌فکری دینی، خلاصه می‌شود در جعل عبارات‌ای، بلامصداق، هم‌چون «حکومت ایمانی» و «حکومت بر دل‌ها»، و برتر و کارآمدتر دانستن آن نوع «حکومت»ها بر «حکومت فقهی» و «حکومت بر تن‌ها».

مواجهه‌ی کاملاً ایدئولوژیک و سطحیِ سروش با عرصه‌ی سنت در ایران اگرچه با شعار «نوگرایی» انجام می‌شود اما، همان‌گونه

که اشاره شد، هدف‌ای جز تداوم و استمرار «قدیم» در دوران «جدیدِ» ایران ندارد. این نوع مواجهه، که کارکردای جز تولید تسلیحات لازم جهت استفاده در میدان مبارزه سیاسی ندارد، در راستای تداوم سلطه و سیطره‌ی نظام نظری الهیات اسلام بر ساحت زیست اجتماعی، از ابزارهای دیگرای چون عرفان نیز بهره‌برداری می‌کُند.[۹]

سروش بر آن است تا، در راستای آن‌چه جدال تاریخی فقها و صوفیان می‌نامد، در راستای کسب قدرت در عرصه‌ی سیاست؛ جهت تداوم سلطه و سیطره‌ی نظام نظری الهیات اسلام بر ساحت زیست اجتماعی، با «اسب تروا»ی عرفان از دروازه‌های «فقه»

---

[۹]: نگارنده‌ی این سطور، در بحث‌ای ذیل عنوان «در امتناع عرفان اسلامی»، نشان داده که التقاط میان عرفان و اسلام، نه تنها از جانب عبدالکریم سروش، چیزی جز التقاط‌ای ایدئولوژیک نیست، بلکه در عرصه‌ی واقعیات ملموس و مشهود تاریخی نیز دارای توالی فاسد فراوان برای ایران و ایرانیان بوده و خواهد بود.

بگذرد. او، اواخر دهه‌ی ۶۰ خورشیدی، آشکارا مشی «عرفانیِ» آیت‌الله خمینی را در عرصه‌ی سیاست تایید کرد و ستود. سروش با تاکید بر این‌که «امام [خمینی] قطعاً تفکر عرفانی داشته‌اند و قطعاً عارف بوده‌اند»، به طرح این مدعا پرداخت که آیت‌الله خمینی عارف‌ای بوده که در پی «جنگ بر سر قدرت» نبوده بلکه «برای شکستن اسطوره‌ی قدرت و ثروت جنگیده» و به «قدرت و ثروت» «هجوم بُرده تا راه را برای سلامت همگان هموار کُنَد».

طرفه آن‌که، این نوع مواجهه با متولیان رسمی نظام نظری الهیات اسلام، سال‌ها پیش از عبدالکریم سروش، از جانب اکابر و اعاظم حزب توده انجام شده بود. پیش از این نشان دادیم که حزب توده، در راستای اهداف سیاسی خود، از پیش‌آهنگان اردوگاه روشن‌فکری دینی حمایت می‌کرد. اما، در مسئله‌ی ارتباط میان نظام نظری عرفانی و نظام نظری الهیات اسلام، رفقا بر آن بودند

تا از سلاح «عرفان» در میدان مبارزه با متولیان نظام نظری الهیات اسلام بهره‌برداری کُنند. در همین زمینه، احسان طبری، با تاکید بر تفاوت‌های میان عرفان و مذهب، بر این نظر بود که: «در میان جریانات فکری که خیال سرگشته آفریده است، عرفان از همه بیشتر عوامل یک واقعیت بزرگ و انسانی را در بر دارد و شاید شیفتگی دیرینه‌ی ایرانیان به عقاید عرفانی از اینجاست. بویژه در دوران پس از اسلام عرفان به پرچم فکری مقاومت روشن‌فکران ایرانی و به پناهگاه روحی و اخلاقی آنها بدی می‌گردد. این به طور عمده یک مقاومت منفی و سرکوفته بود که محیط رنجبار بر جانهای روشن تحمیل می‌کرد». طبری، با تقلیل عرفان به «وحدت وجود» و پانتئیسم، به مُهر تایید انگلس بر «مترقی» بودن «عرفان» اشاره می‌کُند. «فریدریش انگلس وحدت وجود یا پانته‌ئیسم را که مفهوم خداوند را در پیکره‌ی طبیعت حل می‌کُند برای دوران قرون وسطی یک جریان فکری مترقی می‌شمرد.» طبری، جهل

مرکب خود نسبت به مفهوم پانتئیسم را، در اندیشه‌ی امثال اسپینوزا، این‌گونه آشکار می‌کُند: «این مطلب که انگلس در مورد پانته‌ئیسم اسپینوزا و جیوردانو برونو بیان می‌دارد در مورد پانته‌ئیسم عرفا ما به ویژه مولوی صادق است». طبری عرفان را «مهمترین و قویترین و شاملترین جریان تفکر ایرانی» می‌داند و بر این نظر است که «تفکر عرفانی طی قرون طولانی و حتی از عهد ساسانی در اذهان و عقول بهترین متفکران ایرانی پیوسته تسلطی آشکار یا پنهانی داشته است و راز این تسلط را باید در عناصر منطقی و عدالت آمیز این آموزش دانست و در اینکه این آموزش از نظر فکری و روحی بیشتر قادر به حل آن معضلاتی بوده که زندگی و طبیعت در هر گام در برابر انسان زنده و اندیشمند می‌گذاشت و مذهب تنها با توسل به "تعبد" می‌خواست پاسخ آنها را برای همیشه مسکوت گذارد». طبری می‌دانست که تزریق مدعیات و آموزه‌های بنیادین نظام نظری

عرفان به ذهن و ضمیر ایرانیان، در دهه‌های ۲۰ تا ۵۰، از ایشان پیاده‌نظام «انقلاب پرولتری» نمی‌ساخت اما، در عین‌حال، او می‌دانست که نتیجه‌ی آن نوع تزریقات می‌توانست باعث تضعیف و تخفیف تاثیرات متولیان رسمی نظام نظری الهیات اسلام در ساحت زیست اجتماعی، در ایران، شود. به دیگر بیان، در مکتب رفقای توده‌ای، «عرفان»، اگرچه نه به صورت مستقیم، می‌توانست بدل به اسلحه‌ای در میدان مبارزه با رقبای سیاسی شود. همین نوع مواجهه‌ی آلوده به ایدئولوژیک‌اندیشی با سنت در ایران و با تاریخ اندیشه، از جانب روشن‌فکری دینی به زعامت عبدالکریم سروش نیز انجام گرفته بود. سروش نیز «شغال عرفان» را در «خُم رنگِ اسلام» می‌انداخت تا «طاووس علیین»شده‌ای به نام «عرفان اسلامی» تولید کُنَد؛ به مثابه ابزار اصلیِ روشن‌فکری دینی در عرصه‌ی «ابداع تئوریک در مرز میان مدرنیسم و سنت».

اگر احسان طبری به تحریف ایدئولوژیک سنت عرفان و سنت اسلام، در تاریخ ایران، می‌پرداخت اما در کارِ التقاط آن دو فرآورده‌ی تحریف شده با هم نبود. در حالی که، عبدالکریم سروش، از یک‌سو، به تحریف ایدئولوژیک سنت عرفانی و سنت اسلامی می‌پرداخت و، از دیگر سو، فرآورده‌های آن نوع فرآیند مبتنی بر تحریف ایدئولوژیک را در مدار و محورِ التقاطای ایدئولوژیک قرار می‌داد. در چنین شرایطی، با این نوع دیدگاه‌ها و روش‌های آلوده به ایدئولوژیک‌اندیشی نسبت به سنت در ایران، روشن‌فکری دینی چگونه می‌توانست فهم و درک و دریافت دقیق و عمیق‌ای از گذار ایران از «قدیم» به «جدید»، و از سنت به جهان جدید و دوران مدرن، داشته باشد؟

...

۱۸

پا در گِـل بی‌هـدف

عبدالکریم سروش، در خلا فهم و درک و دریافت‌های دقیق و عمیق نسبت به تاریخ سنت در ایران، و در پرتو مواجهه‌ی ایدئولوژیک با تاریخ و تاریخ اندیشه بود که، در میدان مبارزه‌ی «حکومت ایمانی» با «حکومت فقهی»، به ماجرای جنبش مشروطه‌خواهی در ایران می‌پرداخت. «مشروطیت» در نظر سروش «انقلاب»ای بود که از جانب ملت ایران در راستای «برانداختن نظام ضداخلاقی و ضدانسانی پیشین» انجام شده بود. بر اساس همین میزان فهم از جنبش مشروطه‌خواهی بود که او آن جنبش را به عنوان یکی از «سه انقلاب بزرگ در طول یک قرن اخیر»، در جوار «انقلاب اسلامی و نهضت ملی (کذا)»، می‌نهاد. ما معنا و مبنای آن‌چه را سروش به عنوان «نهضت ملی» (احتمالا با اشاره به ماجراهای دولت محمد مصدق) مطرح می‌کُند نمی‌دانیم، اما در دیگر جای به تفصیل نشان داده‌ایم که انقلاب ۱۳۵۷ و جنبش مشروطه‌خواهی نه تنها از یک جنس و سنخ نبودند

بلکه انقلاب ۱۳۵۷، با مشارکت سروش و سایر رفقا و شرکا، کاملا بر خلاف اهداف اصلی جنبش مشروطه‌خواهی و بر علیه مواریث ارزش‌مند آن جنبش، انجام و ایجاد شد. سروش، بدون حاجت به ارائه‌ی حتی یک مقاله یا کتاب دقیق و عمیق درباره بررسی مبادی و مبانی و معانیِ حقوقی و الهیاتی و سیاسی جنبش مشروطه‌خواهی، در کم‌تر از یک در صدِ آثار خود اشارات‌ای به جنبش مشروطه‌خواهی در ایران دارد. اشارات مذکور نیز از دامنه‌ی آلوده به ایدئولوژیِ مدعیات‌ای چون »مبارزه با استبداد و استثمار و استعمار و...» فراتر نمی‌رود. برای نمونه، او می‌گوید: «به تعبیر هگل، در ایران قدیم، یک نفر آزاد و بقیه دربند بودند یعنی پادشاه آزاد بود و دیگران دربند. انقلاب مشروطه می‌خواست این وضع را دگرگون و آزادی را میان همه قسمت کُنَد. این یک حادثه‌ی بزرگ تاریخی بود که عنصر استبداد با تمام مظاهرش مورد انکار قرار گرفت و مردم خواستار برانداختن

آن نظم کهن شدند». دکتر عبدالکریم سروش هنوز منبع آن نقل قول از هگل را به ما بدهکار است و، هر آن‌کس که با افکار و آثار هگل آشنایی داشته باشد می داند که، سروش بارِ این بدهکاری را تا ابد به دوش خواهد کشید. اما هگل، ورای آن نقل قول کذب از جانب سروش، نظرات و مدعیات مهم‌ای درباره «ایران قدیم» دارد که سروش به آن‌ها هیچ اشاره‌ای نمی‌کُند. اما چرا؟

با بررسی آثار سروش به وضوح می‌توان دید که آگاهی او از اندیشه‌ی هگل از نوع و لون همان آگاهی از جنبش مشروطه‌خواهی است. سروش، طی یک سخن‌رانی در مسجد امام صادق، وقتی به بحث معنا و مبنا و کارکرد روشن‌فکری می‌پردازد، به طرح این مدعا می‌پردازد که: «قوام این جهان به غفلت است» و، بر همین اساس، مدعیات‌ای از جانب مولوی و

غزالی و پیامبر اسلام و قرآن در باب تایید «غفلت ممدوح» ارائه می‌کُند، تا سرانجام این‌گونه هگل‌شناسی خود را به نمایش بگذارد: «هگل هم که قهرمانان را بازیچه‌ی دست روح جبار و روان مطلق جهان می‌خواند، در عین گزاف‌گویی خردناپسندی که در سخنش بود، به وجهی از همین غفلت پرده برمی‌داشت». پیش از این نشان دادیم که، علی شریعتی نیز، از یک‌سو، فلسفه‌ی هگل را «بسیار مبتذل» می‌دانست و، از دیگر سو، بر اساس «انا لله و انا الیه راجعون»، بر این نظر بود که «فلسفه تاریخ هگل و بلکه اصولاً فلسفه هگل را با فلسفه‌ای که از انسان در قرآن استنباط می‌شود، بی‌نهایت نزدیک احساس می‌کُنم.» شریعتی و سروش، در مجموعه آثارشان، حتی در حد یک بحث مشخص و مستقل و محصَل، به ما نشان نمی‌دهند که چرا فلسفه‌ی هگل «بسیار مبتذل» و آغشته به «گزاف‌گویی خردناپسند» بوده است. اما، مدعای سروش، درباره این‌که هگل «قهرمانان» را «بازیچه‌ی دست روح

جبار و روان مطلق جهان» می‌دانسته، سیمای تمام‌نمای کارنامه‌ی روشن‌فکری و روشن‌فکری دینی در ایران است. سروش گمان کرده مجموعه آثار هگل نیز مانند «قرآن» است که روشن‌فکری دینی از توان و امکان ارائه‌ی «جلد دوم» آن برخوردار باشد. طرح عبارت‌ای چون «قهرمان»، «بازیچه»، «روح جبار» و «روان مطلق»، همه در یک‌جا، نشان می‌دهد که «قهرمان عرصه‌ی روشن‌فکری دینی» مخاطبان خود را «بازیچه» فرض کرده است. و این یکی از مصادیق آیرونی است که امثال شریعتی و سروش، با این میزان فهم و درک و دریافت نسبت به اندیشه‌ی هگل، مدعای «بسیار مبتذل» و «خردناپسند» بودنِ اندیشه‌ی هگل را، بدون ارائه‌ی حتی یک بحث دقیق و عمیق، به ذهن و ضمیر اهل ایران تزریق می‌کُنند، اما به این نکته اشاره نمی‌کُنند که هگل درباره تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران چه دیدگاه‌ای ارائه کرده است.

از شوخی‌های دیگر سروش در عرصه‌ی «هگل‌شناسی» به این مورد می‌توان اشاره کرد که او می‌گوید: «تفسیر غربزدگی در دیار ما – و اصلا وضع این اصطلاح- تاکنون، در دام و دامان اندیشه هگلی صورت پذیرفته است». سروش، در میدان مبارزه‌ی سیاسی در میدان بهره‌مندی از مواهب و مواریث انقلاب۱۳۵۷، با ایجاد نمایش «بسیار مبتذلِ» جدالِ دوگانه‌ی «هگلی – پوپری»، بر آن بود تا، با کوبیدن هگل، به تصفیه حساب سیاسی با امثال فردید و داوری اردکانی بپردازد. بستنِ ریشه‌ی «غربزدگی در دیار ما» به «ریش هگل» فرجام محتوم آلوده‌گی‌های ویران‌گر سروش به ویروس «غربزده‌گی مضاعف» است و بس. اما آیا سروش، حتی در عرصه‌ی طرح همین مدعای اخیر، باز هم اشاره‌ای به مباحث هگل درباره تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران می‌کُند؟ هرگز! بنابراین، سروش در کم‌تر از یک دقیقه در دو سخن‌رانی خود، مدعیات‌ای درباره «انقلاب مشروطه» و «غربزدگی» مطرح می‌کُند،

و در هر دو بحث اشارات‌ای به هگل دارد که از مصادیق «بسیار مبتذل» و «گزاف‌گویی خردناپسند» است و بس. منازعات و مجادلات سیاسی «هگلی – پوپری»، در عرصه‌ی علم و فلسفه در ایران، مصداق «نزاع تُرک و رومی و عرب» بود که «اِشکال انگور و عنب» را حل و رفع نمی‌کرد. در راستای همین نوع منازعات و مجادلات بود که سروش، از یک‌سو، «غربزدگی در دیار ما» را، بدون ارائه‌ی حتی یک دلیل و قرینه در آثار امثال جلال آل‌احمد، ساخته و پرداخته‌ی «دام و دامان اندیشه هگلی» می‌داند و، از دیگر سو، بر این نظر است که، در اردوگاه «روشن‌فکری در دیار ما... از همه جلیل‌تر جلال [آل احمد] بود». غزالی و مولوی و فیض کاشانی و آل‌احمد و فردید و هگل و... برای سروش اعتبارای جز از موضع و منظر ابزارهاای در میدان مبارزه‌ی سیاسی، ندارند؛ ابزارهاای که چون قالب‌ای، از جانب سروش، به‌کار گرفته می‌شوند تا، با قرار گرفتن محتویات مقطعی و

موسمی از منظر مبارزه سیاسی در آن‌ها، «هر لحظه به شکل‌ای بت عیار برآید». در نمونه‌ای دیگر، سروش به طرح این مدعا می‌پردازد که: «غزالی یک ضد انقلاب بود». آن‌جا و آن‌گاه که فهم و درک و دریافت روشن‌فکر دینی بر مدار و محورای قرار دارد که جنبش مشروطه‌خواهی را «انقلاب» بداند، دیگر چندان جای تعجب نیست که، هم‌او، غزالی را هم «ضدانقلاب» بنامد. اما این پایان ماجرا نیست. سروش، بلافاصله پس از «ضدانقلاب» نامیدن غزالی، می‌گوید: «مثل هگل، فیلسوف آلمانی که معتقد بود انقلاب، مجاز نیست». اما، این «انقلاب» چیست که هم در ماجرای مشروطه‌خواهی هم در ماجرای بهمن ۱۳۵۷ هم درباره غزالی هم درباره هگل بتوان از آن، به یک نوع و نام، استفاده کرد. سروش حتی از ابتداییات دیدگاه هگل درباره «انقلاب» اطلاع‌ای ندارد و نمی‌داند که بحث هگل، اصولا و اساسا، در راستای نظام فلسفیِ ساخته و پرداخته‌ی او نسبت به جهان و تاریخ و انسان، با توجه

به نوع مواجهه با سلسله مراتب اجتماعیِ معطوف و مربوط به جهان جدید است. مخالفت هگل با «انقلاب»، «گِرد»ای نیست که بتوان، هرجای دیگر با درافکندنِ نام‌ای از «انقلاب»، آن را «گردو» پنداشت. حتی اگر این مدعای سروش را بپذیریم[10] که «غزالی ضدانقلاب بود [زیرا] او معتقد بود با قدرت حاکم نباید درافتاد...»، آیا این مدعا ارتباط‌ای با مباحث هگل درباره «انقلاب» دارد؟[11] هرگز! اما، این هم پایان ماجرا نیست. سروش، در ادامه‌ی فقره‌ی پیشین، کارل پوپر را هم در کنار غزالی و هگل می‌نشاند؛ بر مسندِ «ضدانقلاب».

---

[10]: که نمی‌توانیم و نباید بپذیریم؛ به توضیح و تفصیل‌ای که درباره اندیشه‌ی سیاسی امام محمد غزالی در دیگر آثارم نشان داده‌ام.

[11] : سروش اگر برگ‌ای از دفترِ آثار هگل را خوانده و فهمیده بود، آن نوع دیدگاه و مشی «غزالی متاخر» را در ارتباط با آگاهی «رواقیِ» موردنظر هگل و آگاهی «اندوه‌بار»ای (Das unglückliche Bewusstsein) که او در نظر داشت، می‌سنجید.

«[غزالی و هگل ضد انقلاب هستند] مثل پوپر و بسیاری از تئوری‌پردازان دموکراتیک که ضدانقلاب اند...». سروش، همان‌جا، علت «ضد انقلاب» بودن غزالی را این‌گونه بیان می‌کُند که او معتقد بود: «دست به اسلحه بُردن و مردم را به قیام مسلحانه ترغیب کردن و توصیه کردن، مطلقا جایز نیست». اما آیا، اگر مدعای مذکور را درباره غزالی بپذیریم، آیا هگل و پوپر هم همین دیدگاه را درباره «مبارزه مسلحانه» داشتند؟ هرگز!

سرسلسله‌ی «پوپریان» در ایران آیا این را از پوپر نخوانده بود که: «چنین نیست که من در همه‌ی احوال و در کلیه‌ی شرایط، مخالف انقلاب خشونت‌بار باشم». بنابراین، پوپر نه تنها لزوماً «ضدانقلاب» نبود بلکه، تحت شرایطی، خود را حامی «انقلاب خشونت‌بار» می‌دانست. پوپر آشکارا اعلام می‌کرد: «من هم مانند برخی از متفکران مسیحی قرون وسطا و دوران رنسانس که کُشتن

حاکمان جابر را جایز می‌دانستند، بر این باورم که واقعا ممکن است در یک حکومت جابر و زورگو چاره‌ای جز این نباشد و در چنین احوال، انقلاب خشونت‌بار را باید موجه شمرد». بنابراین، سروش، با معرفی غزالی و هگل و پوپر به عنوان سه «ضدانقلابی»، نشان می‌دهد که نه «انقلاب» را می‌شناسد و نه غزالی و هگل و پوپر. اما، سروش، از آن‌جهت و بر آن نمط که مواجهه‌ای آلوده به ایدئولوژیک‌اندیشی با تاریخ و تاریخ اندیشه دارد، با توجه به جهت بادهای موسمی در عرصه‌ی سیاست، نظرات خود را تغییر می‌دهد. برای نمونه، وقتی او با این انتقاد مواجه می‌شد که: «چرا سروش زمانی که در ستاد انقلاب فرهنگی بود، فیلسوف ضدانقلابی‌ای همچون پوپر را ترویج می‌کرد؟ شما[سروش] به هر حال همراه با پوپر وارد برخی نهادهای انقلابی شدید و واقعیت آن بود که اندیشه پوپری با آرمان‌ها و وعده‌های بزرگ و ایدئولوژیک و انقلابی هم‌ساز نبود»، همان پوپرای را که

روزگاری به عنوان «ضدانقلاب» معرفی کرده بود، این‌گونه معرفی می‌کرد: «چنین نیست که پوپر با هر نوع قیامی مخالف باشد و آنچه در ایران اتفاق افتاد[انقلاب ۱۳۵۷] یک قیام مردمی و اسلامی بود نه یک انقلاب تمام عیار؛ و هرگز نمی‌خواست همه سنت‌ها را زیر و رو کُنَد. من با آنکه با فلسفه سیاسی پوپر آشنا بودم و پاره‌ای از آن را قبول داشتم، او را مخالف انقلاب نمی‌دانستم و از فلسفه سیاسی او مطلقا چنین چیزی بیرون نمی‌آمد. آنهایی که چنین نسبت‌هایی را به پوپر دادند یا فلسفه سیاسی او را نمی‌شناختند یا غرض و مرض سیاسی داشتند یا نازیسم و فاشیسم را با انقلابی‌گری یکی گرفته بودند». بنابراین، با توجه به گفته‌ی پیشین سروش مبنی بر «ضدانقلاب» بودن پوپر، مدعای اخیر او معنا و مبنایی جز این ندارد که او آن‌جا و آن‌گاه که پوپر را «ضدانقلاب» معرفی می‌کرده «یا فلسفه سیاسی او را نمی‌شناخته یا غرض و مرض سیاسی» داشته است.

سروش با این نوع فهم و درک و دریافت نسبت به معانی و مبانی تحولات اجتماعی در بستر تاریخ و تاریخ اندیشه است که اشاره‌ای به «انقلاب مشروطه» می‌کُند و این مدعا را که «در ایران قدیم یک نفر(پادشاه) آزاد و بقیه دربند بودند» به هگل نسبت می‌دهد و هیچ اشاره‌ای به نظراتِ مستند و معتبرِ هگل درباره «ایران قدیم» نمی‌کُند.

جواد طباطبایی، از جانب سروش و جماعت مریدان‌اش، متهم به «هگل‌گرایی»(کذا) بود. اما طباطبایی در بخش‌های مختلف کتاب‌ها و مقالات و درس‌گفتارهای خود به توضیح و تبیینِ نسبت و تناسب و ارتباط اندیشه‌ی هگل، در راستای سامان زیست اجتماعی، با تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران پرداخت. از دیگر سو، طباطبایی، با ارجاع دقیق به آثار هگل، نشان داد که، برای نمونه، آن‌چه هگل درباره نظام شاهنشاهی در تاریخ ایران، از منظر

ارتباط با Reich، مطرح می‌کُند را باید به مثابه «مفهومی فلسفی»، در ارتباط با نظام اندیشه‌ی هگل، درباره سامان زیست اجتماعی در بستر تاریخ و تاریخ اندیشه، فهمید و سنجید. ما می‌دانیم که، بر اساس بررسی مستندات ناظر به مجموعه آثار سروش، دانش و آگاهی او درباره اندیشه‌ی هگل از سطح «بسیار مبتذل» و «گزاف‌گویی خردناپسند» فراتر نمی‌رود، اما طباطبایی در آثار خود نشان داد که، در راستای پژوهش و بررسی فلسفی درباره تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران، چرا و چگونه و تا چه اندازه، می‌توان از اندیشه‌ی هگل بهره‌برداری کرد. سروش و سایر مریدان او می‌توانستند (و هنوز از این فرصت برخوردارانند) حداقل دو چیز را نشان دهند. نخست، این‌که نشان دهند کجا و چگونه به بررسی و ارزیابی و نقدِ روش و فرآیند و فرآورده‌های «هگل‌گراییِ» (کذا) طباطبایی، به صورت عام و به صورت خاص درباره «ایران»، پرداخته‌اند. دو دیگر، آن‌که نشان دهند کجا در

مجموعه آثار خود به بررسی و ارزیابی و ارائه‌ی مباحث دقیق و عمیق درباره نظرات هگل ناظر به تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران پرداخته‌اند.

سروش و مریدان او هیچ‌کدام از دو مورد مذکور را نمی‌توانند نشان دهند. اما ما می‌توانیم نشان دهیم که عبدالکریم سروش بحث و بررسی درباره «هگل‌گراییِ» طباطبایی را این‌گونه حوالت به تشنیع و تهدید داده است: «کس دیگری هم هست که به "لوتر اسلام" آلرژی دارد. او هم به تصلب و امتناع تفکر مبتلا است و عمری است با هگل پا به گل مانده است. گفتم به او لقب "ماکیاولی" بدهند تا آرام بگیرد».

طباطبایی به «لوتر اسلام» «آلرژی» نداشت. اما آن‌جا و آن‌گاه که در بساط سرسلسله‌ی روشن‌فکری دینی آن مقدار شرم و شرافت یافت نمی‌شد که هذیانات مذهبی خود را به جای افکار و آثار

لوتر به ذهن و ضمیر اهل ایران تزریق نکُند، طباطبایی، با ارائه‌ی پژوهش‌های مستدل و مستند درباره تاریخ اندیشه و تاریخ اندیشه‌ی سیاسی در اروپا و تاریخ الهیات سیاسی در آن دیار، نشان داد که فرجام محتوم و منحوس نفهمیدن و نسنجیدن نسبت و تناسب و ارتباط میان تاریخ و تاریخ اندیشه‌ی سیاسی و دینی در اروپا با تاریخ و تاریخ اندیشه‌ی سیاسی و دینی در ایران چیزی نخواهد بود جز معرکه‌گیری در میدان مبارزه‌ی سیاسی با «انترِ» مولوی و «لوتیِ» لوتر.

از دیگر سو، سرسلسله‌ی روشن‌فکری دینی، که در مجموعه آثاراش حتی یک ارجاع مستقیم و دقیق و عمیق به آثار لوتر و هگل وجود ندارد، البته که می‌تواند، با درآمیختن خاکِ «روح جبار» و آبِ «روان مطلق جهان»، گِل‌ای از اندیشه‌ی هگل بسازد و طباطبایی را پای در آن گِل بنامد، اما دکتر سروش نمی‌داند، و

نمی‌تواند بداند، که نه آن «آب» از هگل است و نه آن «گِل». «آب»ای که او سرچشمه‌اش را هگل می‌داند تا ابد برای شستن رویِ آلوده به جهالتِ او کافی نیست و «خاک»ای که اندیشه‌ی هگل را پرداخته از آن می‌پندارد نیز تنها به کارِ ریختن با دستان او در چشمِ شرافت و صداقت می‌آید و بس.

سروش گمان می‌کُند با طرح این مدعا که «به تعبیر هگل، در ایران قدیم، یک نفر آزاد و بقیه در بند بودند یعنی پادشاه آزاد بود و دیگران در بند» می‌تواند به توجیه این مدعا بپردازد که «انقلاب مشروطه می‌خواست این وضع را دگرگون...کُنَد». او نمی‌داند، و تا اطلاع ثانوی نمی‌تواند بداند، که در ایران «قدیم» مسائل و مباحث پیرامون سامان زیست اجتماعی از چه قرار و بر چه مدار بوده است. اگر جز این بود، در همان اشاره به هگل، او باید نشان می‌داد که هگل چه بحث‌ای درباره ایران «قدیم» مطرح

کرده است. اشاره‌ی هگل به «نظام شاهنشاهی» در ایران قدیم، از جانب سروش، مطرح نمی‌شود تا او بتواند هیزمِ حقیقت را در تنورِ شریعت بسوزاند و، در آن تنور، نانای برای مشروعیت «انقلاب اسلامی» طبخ کُنَد. غافل از آن‌که، در بازار علم، حجره‌ی این‌گونه «طباخی‌ها» به همان نسبت بی‌رونق است که آن «دباغی‌ها».

این نوع مواجهه با علم و فلسفه و تاریخ و تاریخ اندیشه که، بر اساس آن، اگر به فیض کاشانی برسیم «آیینه‌ی شاهی» او را در آستین پنهان کنیم و اگر به هگل برسیم نظرات او را درباره «نظام شاهنشاهی» در ایران حذف کُنیم، شوخی‌های بی‌مزه‌ی کسی است که «کینه از حکومت پادشاهی» را سرمایه‌ی مبارزه‌ی سیاسی کرده و، در عین حال، خود را عالِم و عارف و فیلسوفِ ملتزم به شرافت و حقیقت می‌داند.

سروش اگر چیزی از مباحث هگل درباره ایران «قدیم» می‌دانست، می‌توانست در مسیر فهم این مسئله‌ی بنیادین قرار گیرد که پس از سلطه و سیطره‌ی نظام نظری الهیات اسلام بر ساحت زیست اجتماعی در ایران، چرا و چگونه وضعیت سامان زیست اجتماعی از وحدت در کثرت، به مثابه آموزه‌ی بنیادین «نظام شاهنشاهی»، به وحدتِ مبتنی بر حذف کثرت، به مثابه آموزه‌ی الهیات سیاسی اسلام، بدل شد. این مسئله، یکی از مهم‌ترین مسائل مربوط به عرصه‌ی سنت در ایران است که حتی فیلسوف آلمانیِ، اواخر سده ۱۸ و اوایل سده‌ی ۱۹ میلادی، به آن توجه داشته اما روشن‌فکر دینیِ ایرانی، در زمانه اکنون، از فهم و درک و دریافت آن هم‌چنان محروم است.

عبدالکریم سروش در میدان مبارزه سیاسی، تحت لوای عرفان و فلسفه و روشن‌فکری دینی، به بحث درباره پیدار کردن معاویه

توسط «ابلیس» برای اقامه‌ی نماز صبح می‌پردازد اما در مجموعه آثار خود درباره آن‌چه معاویه بن ابی‌سفیان با میراث «نظام شاهنشاهی» در عرصه‌ی «خلافت» در اسلام کرد حتی یک بحث مشخص و مستقل و محصَل ارائه نمی‌کُند. او نمی‌داند، و تا اطلاع ثانوی نمی‌تواند بداند، که سامان زیست اجتماعی در ایران «قدیم» بر اساس «نظام شاهنشاهی» چرا و چگونه، پس از سلطه و سیطره‌ی نظام نظری الهیات اسلام بر ساحت زیست اجتماعی، بدل شد به سامان زیست اجتماعی بر اساس «نظام پادشاهیِ» مبتنی و متکی بر خلافت اسلامی. این‌ها، و بسی بیش از این‌ها، تحولات بنیادین ناظر به تاریخ و تاریخ اندیشه در ایرانِ، پس از مواجهه با اسلام، است که اگر توسط روشن‌فکری دینی در کانون بررسی و پژوهش و نظرورزی و نظریه‌پردازی قرار نگرفته باشد، چگونه قطب آن اردوگاه می‌تواند در صور این مدعا بدمد که: «روشن‌فکر جهان سوم بر مرز عقل و اسطوره یا مدرنیسم و سنت

راه می‌رود و کار مهمش تذکر به شکاف میان جهان قدیم و جهان جدید و پُل زدن میان آن دو با ابداعات تئوریک خویش است...ما به هیچ وجه نباید از وضعیت تاریخی خود غافل باشیم». مصداق و شاهدِ «غافل نبودن از وضعیت تاریخی خود» بستنِ «ریش» هگل و لوتر به ریشه‌ی «انقلاب مشروطه»، بدون یک ارجاع مستند و معتبر به آثار آن‌ها، و نقالیِ حکایت بیدار کردن معاویه برای نماز صبح توسط «ابلیس» است، یا نظرورزی و نظریه‌پردازی درباره نظامات نظری موجود در عرصه‌ی سنت در ایران و ارتباط آن نظامات با یک‌دیگر و تاثیرات آن‌ها بر گذار از «قدیم» به دوران «جدیدِ» ایران؟

سروش، در مدعاای دیگر درباره «انقلاب مشروطه»، می‌گوید: «انقلاب مشروطه بازتابی از انقلاب فرانسه بود. حاج مخبرالسلطنه در خاطرات و خطرات نوشته است: جوان‌های ما هر کدام

شعارهای انقلاب فرانسه را به دست گرفته‌اند و راه افتاده‌اند و می‌خواهند انقلاب فرانسه‌ی دومی را در کشور ما محقق کنند». اما دلایل و مستندات سروش برای توجیه و اثبات این مدعا درباره «انقلاب مشروطه» چیست؟ آیا او به ما نشان می‌دهد که چرا و چگونه «انقلاب مشروطه بازتابی از انقلاب فرانسه بود»؟ هرگز! راه توجیه و اثبات آن مدعا فقط با نقل قول‌ای آلوده به تحریف از مهدی‌قلی‌خان هدایت (مخبرالسلطنه) می‌گذرد و بس. و این حیرت‌انگیز است! چگونه می‌توان مدعاای این‌گونه بنیادین مطرح کرد، که «انقلاب مشروطه بازتابی از انقلاب فرانسه بود»، اما خود را فارغ از ارائه‌ی حتی یک بحث مستقل و محصَل در راستای توجیه و اثبات آن مدعا دانست؛ و این است سیمای تمام‌نمای آموزش معانی و مبانی جنبش مشروطه‌خواهی به مردم ایران از جانب سرسلسله‌ی روشن‌فکری دینی. اما، طرفه آن‌که، حتی همان یک نقل قول که سروش، در راستای توجیه و اثبات

این مدعا که «انقلاب مشروطه بازتابی از انقلاب فرانسه بود»، در دهان مخبرالسلطنه می‌گذارد نیز کاملا مخدوش و آلوده به تحریف است.

مهدی‌قلی‌خان هدایت، در «خاطرات و خطرات»، از قضا، بر این نکته تاکید دارد که در خیل افراد و نیروهای وارد شده در عرصه‌ی مبارزه‌ی سیاسی به نام «مشروطه‌خواهی»، وضعیت چنین است که: «معنی مشروطه را صد نود نمی‌دانستند. به حرف‌های رنگین خصوصاً قدری با حرارت توجهی بود. اکثر صلاح شخصی را بر صلاح مملکت ترجیح می‌دادند...». البته، او نمی‌دانست که، بیش از یک سده پس از پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی، در اردوگاه روشن‌فکری و روشن‌فکری دینی در ایران نیز حضرات «معنی مشروطه را صد نود نمی‌دانستند». مخبرالسلطنه، پس از آن است که، می‌نویسد: «جوانان بی‌تجربه

هر کدام رساله‌ای از انقلاب فرانسه در بغل دارند و می‌خواهند رُل ربسپیر و دانتن را بازی کُنند...». سروش نمی‌داند که مخبرالسلطنه این مدعا را درباره چه مسئله‌ای مطرح کرده و در پی ارائه‌ی چه مدعاای در مقام نتیجه‌گیری، از آن «مقدمه»، بوده است. مخبرالسلطنه بر این نظر است که در ماجرای انقلاب فرانسه بسیاری از تندروی‌ها و خشونت‌طلبی‌های مبارزان سیاسی باعث شد تا سامان زیست اجتماعی بر اساس ساخت و پرداخت دولت با موانع اساسی مواجه شود. بر همین اساس است که در ادامه‌ی همان جمله، که سروش به صورت ناقص نقل کرده، می‌نویسد: «آخرِ کارِ آن‌ها [روبسپیر و دانتون] را ندانسته‌اند، گرم کلمات آتشین‌اند، از برودت آخرِ کار اطلاع ندارند». بنابراین، سروش این مدعا را که «انقلاب مشروطه بازتابی از انقلاب فرانسه بود»، به گواهِ نقل قول‌ای مخدوش و تحریف شده از مخبرالسلطنه مطرح می کند؛ در حالی که مخبرالسلطنه این مدعا را، نه در تایید

اینکه «انقلاب مشروطه بازتابی از انقلاب فرانسه بود»، بلکه، در راستای تاکید بر این نکته مطرح می‌کُند که تندروی‌ها و خشونت طلبی‌های مبارزان سیاسی به نام «مشروطه‌خواهی» باعث انحراف آن «جنبش» از مسیر دست‌یابی به اهداف اصلی خود خواهد شد. سروش، اگر پاای بر زمین واقعیات ملموس و مشهود در عرصه‌ی تاریخ و تاریخ اندیشه و تاریخ اندیشه‌ی سیاسی در ایران داشت و اگر با این عرصه‌ها مواجهه‌ای، تا بن دندان و مغز استخوان، ایدئولوژیک نداشت، باید به بررسی و ارزیابی آن دغدغه‌ی مخبرالسلطنه می‌پرداخت درباره خطر خروج جنبش مشروطه‌خواهی از مسیر اصلی خود بر اساس غوغاسالاری‌های عوامانه و خشونت طلبی‌های کور. در حالی که، در مجموعه آثار سروش حتی یک ارجاع دقیق و عمیق به صورت مذاکرات دوره‌ی اول مجلس شورای ملی دیده نمی‌شود؛ جاای که درباره فرجام آن خشونت طلبی‌ها به نام «انقلابی‌گری»، درباره گذار از

سلطه و سیطره‌ی نظام نظری الهیات اسلام بر ساحت زیست اجتماعی، درباره تاسیس دولت، درباره گذار از ممالک محروسه به کشور، درباره گذار از رعیت به شهروند، درباره گذار از امت به ملت و... مباحث بنیادین و تعیین‌کننده‌ای انجام شده بود. سروش، در مجموعه آثار خود، حتی یک اشاره به متونای که، در آستانه‌ی پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی، به عنوان «قانون اساسی» نوشته شده بود نمی‌کُند. اهمیت آن متون در این است که آشکارا نشان می‌دهد گذار از وضعیت مبتنی بر سلطه و سیطره‌ی نظام نظری الهیات اسلام بر ساحت زیست اجتماعی، به وضعیت مبتنی بر سامان زیست اجتماعی بر اساس وجود دولت، چرا و چگونه انجام شده است. سروش، در مجموعه آثار خود، حتی اشاره‌ای به علل و دلایل تاسیس «عدالت‌خانه دولتی» و گذار از آن به مجلس شورای ملی نمی‌کُند. او، در مجموعه آثار خود، حتی اشاره‌ای به این مسئله نمی‌کُند که چرا متن نخست

«فرمان مشروطه» از جانب پادشاه کشور تصحیح و بازنویسی شد. سرسلسله‌ی روشن‌فکری دینی در ایران، در مجموعه آثار خود، حتی یک بار به این مسئله اشاره نمی‌کُند که چرا در «فرمان مشروطه» از عبارت «مجلس شورای اسلامی» استفاده شده بود و این عبارت چرا و چگونه از جانب متولیان جنبش مشروطه خواهی مورد اعتراض قرار گرفت و فرجام آن اعتراضات چه شد. این‌ها، و بسی بیش از این‌ها، موارد و مسائل‌ای است که، با توجه به محوریت نقشت دیانت در آن، ناظر به ساحت زیست اجتماعی، باید مهم‌ترین میدان نظرورزی و نظریه‌پردازی روشن‌فکری دینی باشد. اما سروش بدون حتی اشاره‌ای به آن مسائل و مباحث، بحث درباره جنبش مشروطه‌خواهی را با یک نقل قول ناقص و تحریف شده از جانب مخبرالسلطنه برگزار می‌کُند و تمامی مباحث و مسائل را حوالت به این مدعا می‌دهد که «حضور ستبر و سترگ سنّت در جامعه، طومار مشروطیت را

در هم پیچید و ما دوباره گرفتار شدیم». سروش به ما نمی‌گوید که «طومار مشروطیت» چرا و چگونه در هم پیچیده شد؟ مشخصات و مختصات «سنت»ای که حضورای «ستبر و سترگ در جامعه» داشت چه بود و در دوران جنبش مشروطه‌خواهی چه مسائل و مباحث‌ای درباره «سنت»، از جانب هواداران آن جنبش و مخالفان آن، مطرح شده بود؟ علاوه بر این‌ها، با «در هم پیچیده شدن طومار مشروطیت توسط سنت» مشخصا و دقیقا «ما گرفتار» چه شدیم؟ سروش، بدون هیچ اشاره‌ای به این‌گونه مسائل و مباحث، بحر جنبش مشروطه‌خواهی را در کوزه‌ی آن‌گونه مدعیات می‌ریزد تا اهل ایدئولوژی را در میدان مبارزه‌ی سیاسی تشنه‌لب نگذارد. او هیچ اشاره‌ای به نوع مواجهه‌ی متولیان اصلی نظام نظری الهیات اسلام با مسئله‌ی ارتباط سنت و «نص» با حقوق جدید نمی‌کُند. سروش نمی‌داند که «حضور ستبر و سترگ سنّت در جامعه، طومار مشروطیت را در هم» نپیچیده بود، بلکه

آن‌چه، به مثابه تلاش متولیان نظام نظری الهیات اسلام در راستای استمرار سلطه و سیطره‌ی آن نظام نظری بر ساحت زیست اجتماعی، به ابزارای برای مبارزه در دستان مخالفان جنبش مشروطه‌خواهی بدل شده بود، برآمده از مواجهه‌ی ایدئولوژیک با ارتباط میان «قدیم» و «جدید» ایران بود. آن نوع مواجهه‌ی ایدئولوژیک به همان نسبت در دوران جنبش مشروطه‌خواهی، از جانب مبارزان سیاسی آلوده به ایدئولوژیک‌اندیشی، محصول و معلول جهالت نسبت به مبادی و مبانی علمی و فلسفیِ مربوط به «مشروطیت» بود که، سال‌ها پس از آن دوران، از جانب اهالی اردوگاه روشن‌فکری دینی. تفاوت، در ظاهر ماجرا، این بود که مخالفان جنبش مشروطه‌خواهی، از موضع و منظر دینی و مذهبی، «مشروطیت» را برآمده از سنت «غیراسلامی» می‌دانستند، اما روشن‌فکری دینی بر آن بود تا با توسل و تمسک به «پروتستانتیسم» ایران را از «قدیم» به «جدید» هدایت کُنَد؛

«جدید»ای بر اساس مدعیات و آموزه‌های اعراب در ۱۴۰۰ سال قبل!

طباطبایی این‌گونه به سیمای کلان از این «مشکل» اشاره می‌کند: «من، از دو دهه پیش، با طرح بحث درباره سنت، توضیح داده‌ام که با مقولات بحث الهیات مسیحی نمی‌توان مفهوم نصّ در اسلام را فهمید و توضیح داد. تا زمانی که نتوان دریافتی دقیق از تمایزهای اساسی میان اسلام و مسیحیت پیدا کرد راه اصلاح دینی متمایز اسلام هموار نخواهد شد، چنان که بیشتر اصلاح‌طلبان دینی و احیاگران در یک سده‌ی اخیر چنین دریافتی پیدا نکرده‌اند و تفسیرهای جدید از اسلام میان سلفی‌گری و دین ایدئولوژیکی در نوسان بوده است. به نظر من، اگر بتوان از اصلاحی در اسلام شیعی سخن گفت، باید به تجربه‌ی مشروطیت در ایران بازگشت که پیشگامان آن متوجه این نکته‌ی اساسی شده

بودند که، در تشیع، نمی‌توان سنت را از نصّ جدا کرد...». متولیان روشن‌فکری دینی، برای فهم و درک و دریافت دقیق و عمیق از این «مشکل» باید به بررسی و پژوهش درباره افکار و آثار مشروطه‌خواهان‌ای می‌پرداختند که در تلاش بودند، از درونِ ارتباط میان سنت اسلام و سنت در ایران، نقب‌ای بزنند به «توجیه شرعیِ مشروطیت». سروش به جای توجه به این نکات بنیادین، بر آن است تا با آن‌گونه حکایت‌های آلوده به تحریف، از قول امثال مخبرالسلطنه، «انقلاب مشروطه» را بدل به ابزارای کُنَد برای تصفیه و تسویه حساب سیاسی با حکومت پهلوی و «رباینده‌گانِ انقلاب ۵۷»(کذا!).

...

۱۹

مشروطیت و روشن‌فکران «جن‌گیر»

مخبرالسلطنه، در همان «خاطرات و خطرات»، ماجرای دیگرای درباره ارتباط انقلاب فرانسه با دوران جنبش مشروطه‌خواهی در ایران مطرح می‌کُند که توجه به آن دارای اهمیت است. او می‌نویسد: «منتظم‌الحکماء صلحی از دوستان من حکایت کرد که روزی باتفاق ظهیرالدوله مرشد به دیدن سیّد[ابوطالب صدرالذاکرین] رفتیم... متوجه زنی بود که آمده بود آقا جن‌اش را بگیرند. تا چند نوبت دست در سینه‌ی آن زن کرد و گفت: جنِ تو خیلی حرام‌زاده است در می‌رود و مستمر تجدید می‌کرد تا آخر جن را از بغل آن زن گرفت و در شیشه‌ای کرد... آقا رو به ما کرد... ظهیرالدوله گفت این دیگر چه بازی است؟ [سیّد] گفت: این مردم جن دارند. بعضی را شما می‌گیرید بعضی را هم من، پس بگذارم همه‌ی جن‌ها را شما بگیرید؟! پس از انقلاب فرانسه جنی هم سیاسی بر جن‌های عادی افزوده شده است و به اندازه‌ای سر و صدا بلند کرده است که ملل عالَم لحظه‌ای از تشنج فراغت

ندارند و هر روز غوغایی برپا است. جن‌های عادی به طبایع حمله‌ای اختصاص داشت، جنِ "آزادی" گریبان زن و مرد را گرفته است، از شش طرف می‌کِشد».

مواجهه‌ی متولیان نظام نظری الهیات اسلام با جنبش مشروطه‌خواهی را نمی‌توان به گفتار و رفتار «سیّد» تقلیل داد، اما آن متولیان تحقق یکی از اهداف اصلی جنبش مشروطه‌خواهی را خطرای جدی برای خود می‌دانستند. آن «هدف» چیزی نبود جز پایان دادن جنبش مشروطه‌خواهی به سلطه و سیطره‌ی نظام نظری الهیات اسلام بر ساحت زیست اجتماعی. از جانب متولیان نظام نظری الهیات اسلام تاسیس و استقرار و استمرار دولت در ایران به مثابه «جن»ای خطرناک ارزیابی می‌شد؛ «جن»ای که ایران و ایرانیان را از قیود ویران‌گر سلطه و سیطره‌ی نظام نظری الهیات اسلام بر ساحت زیست اجتماعی «آزاد» می‌کرد. بر همین اساس،

متولیان آن نظام نظری نمی‌خواستند تمامی «جن»ها توسط دولت ایران گرفته شود، و چون چنین بود، به صد زبان، خطاب به مشروطه‌خواهان، در فریاد بودند که: «این مردم جن دارند. بعضی را شما می‌گیرید بعضی را هم ما، پس بگذاریم همه‌ی جن ها را شما بگیرید؟!».

مخبرالسلطنه مطمئنا «لویاتان» توماس هابز را نخوانده بود. هابز در سده‌ی شانزدهم میلادی بارها به ارائه‌ی بحث درباره مسئله‌ی آفت‌بارِ سلطه و سیطره‌ی نظام نظری الهیات مسیحیت بر ساحت زیست اجتماعی پرداخته بود. او آشکارا خواهان پایان دادن به آن نوع سلطه و سیطره توسط دولت بود. هابز، در عین‌حال، از مقاومت و سخت‌جانیِ متولیان آن نظام نظری در مواجهه با ایجاد شرایطِ ناظر به پایان آن نوع سلطه و سیطره آگاه بود. او بر این نظر بود که آن نوع مقاومت‌ها و سخت‌جانی‌ها می‌تواند باعث

استمرار عدم سامان زیست اجتماعی شود و، چون چنین است، دولت باید با قاطعیت بساط آن نوع مقاومت‌ها و سخت‌جانی‌ها را، در راستای استمرار سلطه و سیطره‌ی آن نظام نظری بر ساحت زیست اجتماعی، جمع کُنَد. هابز، در یکی از مباحث خود پیرامون همین مسئله، در «لویاتان»، می‌نویسد: «اجنه و شیاطین را نمی‌توان دستگیر کرد و به خاطر آسیب‌هایی که رسانده‌اند مواخذه و محاکمه نمود. به همین‌سان کشیشان از محضر محاکم مدنی هم‌چون جن ناپدید می‌شوند. کشیشان با اوراد و افسون‌های خاصی که از متافیزیک، معجزات و سنت‌ها و کتب مقدس تحریف شده، ساخته شده‌اند، عقل جوانان را می‌ربایند و در نتیجه این‌گونه کسان هیچ ثمری در وجود خود ندارند جز آن‌که اوامر و فرامین کشیشان را اجرا کنند. به همین‌سان گفته می‌شود که اجنه و شیاطین بچه‌های کوچک را از گهواره می‌ربایند و آن‌ها را به کودن‌های مادرزاد تبدیل می‌کُنند و همین‌ها را مردم عادی

بچه‌شیطان می‌خوانند که چون تخم‌جن بدذات و نابکارند... وقتی اجنه و شیاطین از کسی بدشان بیاید، بچه شیطان‌های خودشان را ظاهرا می‌فرستند تا آن‌کس را نیشکون بگیرند. کشیشان نیز وقتی از هر دولت مدنی بدشان بیاید، بچه‌شیطان‌های خود را که اتباع خرافاتی و افسون شده‌ای هستند، می‌فرستند تا شهریاران خویش را نیشگون بگیرند و از طریق تبلیغ فتنه و آشوب بیازارند؛ و یا شهریاری را با وعده‌هایی افسون می‌کُنند تا شهریار دیگری را نیشگون بگیرد».

تاکید هابز را بر این‌که: «کشیشان از محضر محاکم مدنی هم‌چون جن ناپدید می‌شوند» در کنار آن گفته‌ی سیّدابوطالب صدرالذاکرین خطاب به مشروطه‌خواهان باید نهاد که «این مردم جن دارند. بعضی را شما می‌گیرید بعضی را هم من، پس بگذارم همه‌ی جن‌ها را شما بگیرید؟!». جنبش مشروطه‌خواهی در پی

پایان دادن به سلطه و سیطره‌ی نظام نظری الهیات اسلام بر ساحت زیست اجتماعی بود و همین هدف را، در قالب پایان دادن به سلطه و سیطره‌ی نظام نظری الهیات مسیحیت بر ساحت زیست اجتماعی، امثال هابز در اروپای سده‌ی شانزدهم و هفدهم در کانون نظریه‌پردازی قرار داده بودند.

در مجموعه آثار سروش، حتی یک اشاره به نظرات و مشی سیاسی امثال میرزاحسین‌خان سپه‌سالار دیده نمی‌شود؛ هم‌او که پس از آشنایی با تحولات بنیادین جهان جدید، نسبت به سامان زیست اجتماعی، کوشید تا پادشاه ایران را راهی سفر اروپا کُنَد تا او را، بر زمین واقعیات و مشاهدات نیز، با آن نوع تحولات مواجه کُنَد. سپه‌سالار وقتی با عدم تمایل پادشاه در راستای سفر اروپا مواجه شد، به درستی دریافت که ریشه‌ی عدم تمایل پادشاه در خاک‌ای نیست جز «نهی از منکرِ» متولیان نظام نظری الهیات

اسلام. بر همین اساس بود که، هم‌او، خطاب به پادشاه نوشت آن جماعت «عمداً اصول تمدن را خلاف شریعت محمدی شمرده‌اند» تا مانع سفر پادشاه به اروپا شوند. میرزاحسین خان، در راستای برجسته‌سازی اهمیت انجام آن سفر، بر این نظر بود که: «در این سفر تنها پادشاه ایران به فرنگستان نمی‌رود. در حقیقت تمام دولت ایران به جهت نجات این مُلک به تفحص اوضاع دنیا می‌رود». اما پاسخ پادشاه، به سپه‌سالار، درباره عدم تمایل به انجام آن سفر چه بود؟ پادشاه ایران، بر اساس سلطه و سیطره‌ی همان «اجنه» بر ذهن و ضمیر اهل ایران، اعلام کرد: «چون سفر فرنگستان کار عمده‌ای بود، برای تسلیه خاطر لازم شد استخاره به قرآن بشود که اگر خوب آمد به جد تمام مشغول بشویم، اگر بد آمد که از صرافت بیفتیم... اول آیه‌ی میانه‌ی مایل به بد آمد. برای رفع تردید دوباره استخاره شد؛ بسیار بد آمد... حال که خدا مصلحت ندانست باید کلیه از این صرافت افتاد...

ان شاءالله در داخله سفرهای خوب باید کرد در این زمستان. کارها را باید به خدا واگذاشت».

در «بازگشت به جدید» به تفصیل نشان داده‌ایم که سپه‌سالار سرانجام چگونه توانست ناصرالدین‌شاه را راهی آن سفر کُنَد. اما، در این‌جا، فقط به ذکر این نکته می‌پردازیم که همان پادشاه پس از بازگشت از سومین سفر خود به اروپا، خطاب به کارگزاران حکومت، گفت: «چه داعی شده است که ایران به عدم امنیت و بی‌قانونی مشهور آفاق شود و از این نقص و ننگ در پیش بیگانه و خویش سرافکنده و شرمگین باشیم. فریضه‌ی ذمت شما است که در قواعد و قوانین هر دولت و مملکت غور و فحص کنید و آن‌چه را که ملایم طبع و موافق مزاج این مملکت می‌بینید بنویسید و به اجرای آن متفق‌الکلمه و مجتمع‌الهمه باشید. پیش‌تر هم به وزرای سابقین گفته بودم محض طفره و بهانه‌جویی گفتند با

وجود شرع اسلام به قانون چه حاجت است. در صورت‌ای که قانون دولت به امور مذهب ربط و شباهت ندارد. از این ساعت بروید لوازم تحریر قانون را از کتب و اطلاعات و مترجمین و نویسنده‌ها فراهم کنید. این خدمت را به دولت و مملکت خودتان به فرایض و واجبات دینی مقدم دارید».

پادشاه ایران طی شانزده سال، در فاصله‌ی سفر اول تا سوم به اروپا، دچار چنان تحول‌ای در نظر شده بود که در ابتدا سفرِ اول خود به اروپا را به علت «استخاره» لغو می‌کرد و، پس از بازگشت از سفر سوم به اروپا، به کارگزاران حکومت می‌گفت: «قانون دولت به امور مذهب ربط و شباهت ندارد. از این ساعت بروید... این خدمت [تحریر قانون] را به دولت و مملکت خودتان به فرایض و واجبات دینی مقدم دارید». این نوع تحولات در نظر پادشاه، پس از مشاهده‌ی وضعیت سامان زیست اجتماعی در

اروپا، باعث شده بود او به این نتیجه برسد که زیست اجتماعی در ایران بر اساس سلطه و سیطره‌ی نظام نظری الهیات اسلام به سامان نخواهد رسید. همان پادشاه، پس از ماجرای قرارداد «رژی» و دخالت آشکار روحانیت شیعه در عرصه‌ی سیاست، این‌گونه به شکایت از سلطه و سیطره‌ی نظام نظری الهیات اسلام بر ساحت زیست اجتماعیِ ایرانِ در مواجهه با جهان جدید می‌پرداخت: «حقیقتاً حالت این علما و مردم، محل تعجب است که چقدر در جهالت هستند و هیچ نمی‌فهمند که حالا دنیا در چه حالت و چه وضع است. خیال می‌کُنند حالا عهد و زمان امیرتیمور گورکان است یا نادرشاه... هر وقت‌ای، هر زمان‌ای، اقتضاای دارد. حالا نمی‌توان به طورها و وضع‌های سابق رفتار کرد... در ثانی بر سر دخانیات و بانک و راه‌آهن، دولت عثمانی و سلطان آن، که خود را خلیفه پیغمبر می‌داند، حالا پنجاه سال است که تمام این‌ها را بلکه چندین صد دفعه از این‌ها بالاترها را به دول خارجه اروپ

و کمپانی‌های آن‌ها اعطاء کرده و داده است و اگر می‌دانستند که خلاف قرآن و شریعت و خلاف استقلال سلطنت‌شان است چرا می‌دادند. هنوز آن فقره جهادیه علمای کربلا و نجف که آمدند طهران و فتح‌علی‌شاهِ بیچاره را واداشته با دولت روسیه به جنگ و جدال انداختند، از خاطره‌ها فراموش نشده و هر چه دولت ایران تا به حال می‌کِشد، از نتیجه نصایح همان علمای آن وقت کربلا و نجف است... خلاصه حاجی میرزاحسن شیرازی البته اَعلم عُلماست، لیکن اگر ساعت‌سازی و نجاری نداند، عیب او نیست. اگر از کارها و رموز امور دولت، عاری و عاطل است، بحث‌ای ندارد...». در «بازگشت به جدید» به تفصیل نشان داده‌ایم که مراد ناصرالدین‌شاه از اشاره به نقش روحانیت شیعه در جنگ‌های ایران و روسیه چه بود. از دیگر سو، انتقاد او از مداخله‌ی میرزای شیرازی در عرصه‌ی سیاست نیز نشان‌گر التفات او به مشکل‌ای بود که از دوران صفویه در ایران دامن‌گستر شده

و مانع سامان زیست اجتماعی شده بود؛ مشکلِ ناشی از سلطه و سیطره‌ی نظام نظری الهیات اسلام بر ساحت زیست اجتماعی.

سروش و مریدان او در اردوگاه روشن‌فکری دینی، نه تنها به هیچ‌کدام از مباحث و مسائل بنیادین مربوط به جنبش مشروطه‌خواهی توجه نشان نداند بلکه مباحث و مسائل پیرامون تلاش متولیان جنبش مشروطه‌خواهی در راستای پایان دادن به سلطه و سیطره‌ی نظام نظری الهیات اسلام بر ساحت زیست اجتماعی را نیز کاملا نادیده گرفتند. چگونه می‌توان باور کرد که سرسلسله‌ی روشن‌فکری دینی و مریدان او، برای نمونه، حتی یک کتاب درباره بررسی افکار و آثار میرزایوسف‌خان مستشارالدوله در کارنامه نداشته باشند. همان میرزایوسف‌خان که، پس از مواجهه با تحولات و تبدلات حقوقی و قانونی در اروپا، بر آن بود تا رساله‌ای به اقتفای «روح‌القوانین» منتسکیو بنویسد ذیل

عنوان «روح‌الاسلام». رساله‌ی مورد نظر میرزایوسف‌خان سرانجام، ذیل عنوان‌ای دیگر، نوشته شد، اما سرسلسله‌ی روشن‌فکری دینی و مریدان او هنوز حتی یک کتابِ دقیق و عمیق درباره بررسی آن رساله، ننوشته‌اند. از آغاز دوران حکومت صفویه تا واپسین دوران حکومت فتح‌علی‌شاه قاجار، صدها فقیه و متکلم شیعه درباره مسئله‌ی سلطه و سیطره‌ی نظام نظری الهیات اسلام بر ساحت زیست اجتماعی نظرورزی کرده بودند. این نوع نظرورزی‌ها دارای ارتباطات دقیق و عمیق‌ای بود با عرصه‌ی سنت اسلام و مجموعه فرآورده‌های نظام نظری الهیات اسلام. از دیگر سو، پس از نخستین مواجهات ایران با جهان جدید و دوران مدرن، بسیاری از فقها و متکلمین شیعه در عرصه‌ی تعیین نسبت و تناسب و ارتباط سنت اسلام با فرآیندها و فرآورده‌های جهان جدید در راستای سامان زیست اجتماعی در ایران، به نظرورزی پرداختند. در مجموعه آثار عبدالکریم سروش، حتی به کم‌تر از

یک درصد از این مسائل و مباحث هم اشاره‌ای هم نشده است. در چنین شرایطی است که او می‌تواند مشروطه را «انقلاب»ای بداند از نوع و لون «انقلاب اسلامی»، و در توجیه این مدعا نیز پشت این نوع ساده‌سازی‌ها و تقلیل‌گرایی‌های ایدئولوژیک سنگر بگیرد که هر دو «انقلاب» علیه «استبداد» بوده است.

عبدالکریم سروش، بر اساس همان مواجهه‌ی آلوده به ایدئولوژیک‌اندیشی با تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران، نیازی نمی‌بیند که به بررسی و ارزیابی رساله‌ی محمدعلی فروغی، ذیل عنوان، «حقوق اساسی یعنی آداب مشروطیت دول»، بپردازد. او فروغی را نه به مثابه صاحب نخستین تالیف نظام‌مند در عرصه‌ی حقوق اساسی بلکه به عنوان کارگزار حکومت پهلوی می‌شناسد و بس. و چون چنین است، طی حدود نیم سده، حتی یک بحث دقیق و عمیق و مستقل و محصَل درباره افکار و آثار فروغی در

بساط مریدان خود نمی‌گذارد. مواجهه‌ی سروش با محمدعلی فروغی، از منظر واقعیات ناظر به تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران نیست، آن مواجهه تا بُن دندان و مغز استخوان آلوده به «پهلوی‌ستیزیِ» سروش، در میدان مبارزه‌ی سیاسی، است و بس. و چون چنین است، او محمدعلی فروغی را این‌گونه به ایرانیان معرفی می‌کُند: «فروغی سست عقیده‌ای عمله‌ی ظلم [بود]».

سیّدابوطالب صدرالذاکرین می‌دانست که پدران بنیان‌گذار جنبش مشروطه‌خواهی در ایران نظام‌ای بنیان نهاده بودند که در صورت استقرار و استمرار بساط «جن‌گیریِ» متولیان نظام نظری الهیات اسلام در ساحت زیست اجتماعی را نابود می‌کرد. اما پس از پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی، متولیان مذکور، هرچه در توان داشتند در راستای ممانعت از پایان آن نوع سلطه و سیطره به کار گرفتند. با برآمدن حکومت پهلوی اهداف اصلی جنبش

مشروطه‌خواهی، با توجه به مشخصات و مختصات تاریخی و اجتماعی ایران، به ثمر رسید. با استقرار دولت، و حرکتِ آن نهاد متولی سامان زیست اجتماعی، در مسیر پایان دادن به سلطه و سیطره‌ی نظام نظری الهیات اسلام بر ساحت زیست اجتماعی، روشن‌فکری دینی، به رغم مدعای ظاهریِ مخالفت با روحانیت شیعه، هرچه در توان داشت علیه استقرار دولت در ایران و علیه پایان دادن به سلطه و سیطره‌ی نظام نظری الهیات اسلام بر ساحت زیست اجتماعی به‌کار گرفت. کسانی چون عبدالکریم سروش، بر اساس مواجهه‌ی ایدئولوژیک با تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران، پروای آگاهی از مبادی و مبانی و معانی جنبش مشروطه‌خواهی، بر زمین واقعیات ملموس و مشهود تاریخی، نداشتند. ایشان، فقط و تنها فقط، در پی این بودند که با تمامی ابزارهای ممکن مانع استقرار و استمرار دولت در ایران شوند. وجود دولت در ایران مهم‌ترین خطر برای روشن‌فکری دینی و

متولیان نظام نظری الهیات اسلام بود. با استقرار و استمرار دولت بود که سلطه و سیطره‌ی نظام نظری الهیات اسلام بر ساحت زیست اجتماعی پایان می‌یافت. و با پایان یافتن این سلطه و سیطره بود که روشن‌فکری دینی و روحانیت شیعه از توان و امکان کسب قدرت در عرصه‌ی سیاست، به یک نسبت، بی‌بهره و محروم می‌شدند. دفاع توامان روحانیت شیعه و روشن‌فکری دینی از انقلاب ۱۳۵۷، و آن را مطرح کردن تحت عنوان «انقلاب اسلامی»، در ظاهر ماجرا به عنوان «پیروزی آزادی‌خواهان بر حکومت استبدادی» جلوه داده می‌شد در حالی که «پیروزی انقلاب اسلامی» هیچ معنا و مبنای نداشت جز پیروزی اردوگاه حامیان استمرار سلطه و سیطره‌ی نظام نظری الهیات اسلام، بر ساحت زیست اجتماعی، بر دولت ایران؛ دولت به مثابه نهادای که، اصولا و اساسا، مانع آن نوع سلطه و سیطره است.

بنابراین، آن مدعای سروش، درباره «انقلاب مشروطه»، که «حضور ستبر و سترگ سنّت در جامعه، طومار مشروطیت را در هم پیچید و ما دوباره گرفتار شدیم»، در واقع، به این معنی است که نیروهاای که در عرصه‌ی سنت در ایران، در دوران جنبش مشروطه‌خواهی، پس از مواجهه با جهان جدید و دوران مدرن، به این سمت گرایش پیدا کرده بودند که مانع استمرار سلطه و سیطره‌ی نظام نظری الهیات اسلام بر ساحت زیست اجتماعی شوند، اگرچه توانستند باعث پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی شوند اما، در ادامه، توسط نیروهای برآمده از عرصه‌ی سنتِ اسلام در ایران مورد حمله قرار گرفتند؛ بر اساس «انقلاب اسلامی». بنابراین، مدعای سروش را، با توجه به وقایع و حقایق موجود در تاریخ ایران، باید این‌گونه مطرح کرد: «حضور ستبر و سترگ سنّت اسلامی در جامعه، طومار مشروطیت را با «انقلاب اسلامی» در هم پیچید و ما[مردم ایران] دوباره گرفتارِ استمرار سلطه و

سیطره نظام نظری الهیات اسلام بر ساحت زیست اجتماعی شدیم».

عبدالکریم سروش بر این نظر بود که «روشن‌فکر دینی علاوه بر اُشراف و حرکت بر گسست‌ها و پیوستگی‌های دوران قدیم و جدید، باید رازدانانه به تفاوت میان دین عامه و دین خاصه نیز هشیار باشد و در عین حفظ التزام دینی، به قشریت نیفتد و فرع را به جای اصل ننشاند و عَرَضی را از ذاتی تمیز بنهد و جای دین را در عصر حاضر بداند و بفهمد و در مرز قشر و لُبّ، مسئولانه حرکت کُنَد». اما چگونه ممکن است، از یک‌سو، مشخصات و مختصات جای‌گاه و کارکرد روشن‌فکر دینی این‌چنین باشد و، از دیگر سو، سرسلسله‌ی روشن‌فکری دینی کم‌تر از یک درصد مجموعه آثار خود را به بررسی و ارزیابی مواجهه‌ی «قدیم» و «جدید» در ایران اختصاص داده باشد. چگونه

ممکن است، از یک‌سو، روشن‌فکر دینی را موظف به «اِشراف و حرکت بر گسست‌ها و پیوستگی‌های دوران قدیم و جدید» بدانیم و، از دیگر سو، سرسلسله‌ی روشن‌فکری دینی، پس از حدود نیم سده عرض اندام در این عرصه، حتی یک کتاب درباره نسبت و تناسب و ارتباط حقوق اساسی با نظام نظری الهیات اسلام در جهان جدید و دوران مدرن ننوشته باشد. چگونه ممکن است، از یک‌سو، در صور این مدعا دمید که: «روشن‌فکر جهان سوم بر مرز عقل و اسطوره یا مدرنیسم و سنت راه می‌رود و کار مهمش تذکر به شکاف میان جهان قدیم و جهان جدید و پُل زدن میان آن دو با ابداعات تئوریک خویش است» و، از دیگر سو، در مجموعه آثار سرسلسله ی روشن‌فکری دینیِ «جهان سومی» حتی یک بحث مستقل و محصَل درباره پدران بنیان‌گذار جنبش مشروطه‌خواهی در ایران یافت نشود. اگرچه، فارغ از ارائه‌ی یک بحث مستقل و محصَل، در مجموعه آثار عبدالکریم سروش حتی

به نام بسیاری از آن «پدران بنیان‌گذار» نیز اشاره‌ای نشده است. چگونه می‌توان، از یک‌سو، اعلام کرد: «درک دینی ما در اثر درآمدن اندیشه‌های مدرن، متزلزل شده است... حریفی قوی به میدان آمده و این حریف قوی همه چیز را زیر سوال بُرده است. هم تعادل عملی-معیشتی پیشین را به هم زده است و هم تعادل نظری ما را از میان بُرده است. و روشن‌فکری دینی دقیقا معلول همین شرایط است. یعنی روشن‌فکری دینی ظهور کرده تا این تعادل از دست رفته را چاره کُنَد و به ایجاد تعادل نوینی، هم در نظر و هم در عمل کمک کُنَد» و، از دیگر سو، در مجموعه آثار خود، حتی یک بحث مستقل و محصَل درباره گذار از نظام قضاییِ مبتنی بر فقه به نظام قضایی جدید، از جمله تدوین حقوق مدنی، ارائه نکرد. آیا مریدان عبدالکریم سروش در مجموعه آثار او بحث‌ای درباره آثار و افکار این افراد می‌یابند: میرزا عیسی و میرزا ابوالقاسم قائم‌مقام، میرزا تقی‌خان امیرکبیر، میرزا حسین‌خان

سپه‌سالار، عبدالرحیم طالبوف، میرزا فتح‌علی آخوندزاده، میرزا یوسف‌خان مستشارالدوله، میرزا آقاخان کرمانی، میرزا ملکم‌خان، محمدحسین فروغی، ابوالحسن فروغی، محمدعلی فروغی، منصورالسلطنه عدل، سیدمحمد فاطمی، سیدنصرالله تقوی، میرعماد نقیب‌زاده، سیدعلی شایگان، قاسم قاسم‌زاده، احمد عراقی، جعفر بوشهری، ابوالفضل قاضی و...

کارنامه‌ی سرسلسله‌ی روشن‌فکری دینی، در زمینه مذکور، بسیار سست‌تر و بی‌اعتبار می‌شود وقتی بدانیم که او حتی، در عرصه‌ی گذار از «قدیم» به «جدید» در ایران، هیچ بحث مستقل و محصَل‌ای درباره شخصیت‌های تاثیرگذار در عرصه‌ی نظام نظری الهیات اسلام نیز (در آن دوران) ارائه نکرده است. برای نمونه، عبدالکریم سروش، در دهه‌های ٦٠ و ٧٠ در ایران، به شرح و تدریس «نهج‌البلاغه» می‌پرداخت و مدعیات و آموزه‌های مطروحه در آن کتاب را به ذهن و ضمیر اهل ایران تزریق می‌کرد. اما،

هم‌او، حتی یک‌بار به این مسئله نپرداخت که مدعیات و آموزه‌های نهج‌البلاغه نخستین‌بار در چه زمان و توسط چه کسانی و چرا و چگونه در ایران، و ناظر به مسئله‌ی سامان زیست اجتماعی، مطرح شد. این یکی از مهم‌ترین مسائل درباره سلطه و سیطره‌ی نظام نظری الهیات اسلام، از وجه شیعی، بر ساحت زیست اجتماعی در ایران است. سرسلسله‌ی روشن‌فکری دینی، اگر بر پای چوبینِ ایدئولوژیک‌اندیشی در وادی تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران ایستاده نبود، باید برگ‌ای از دفتر آثار امثال محمدکاظم فاضل مشهدی و نظام‌العلما تبریزی را خوانده بود تا دریابد که نخستین نظرورزی‌ها درباره ارتباط نهج‌البلاغه با مسئله‌ی سامان زیست اجتماعی در ایران از چه زمان و چرا و چگونه ایجاد و انجام شده بود. سروش به طرح این مدعا می‌پردازد که نهج‌البلاغه نخستین‌بار توسط محمد عبده به مسلمانان، و ایرانیان، معرفی شده است. این اوج سست‌اندیشی و مواجهه‌ی آلوده به ایدئولوژیک‌اندیشی با تاریخ و تاریخ اندیشه است از جانب روشن‌فکر دینیِ ایرانی. کجاست سعدی تا به

سرسلسه‌ی روشنفکری دینی بگوید: تو بر اوجِ فلک چه دانی چیست؟ که ندانی که در سرای‌ات کیست؟!». سروش، بر اساس آن نوع مواجهه با تاریخ و تاریخ اندیشه، نمی‌داند که، پیش از محمد عبده، این محمدکاظم فاضل مشهدی بود که نهج‌البلاغه را، از منظر اندیشه‌ی سیاسی، در ایران مطرح و معرفی کرده بود.[۱۲]

هم‌او، در مجموعه آثار خود، حتی یک بحث مستقل و محصَل درباره آثار و افکار امثال آخوند خراسانی ارائه نمی‌کُند. توجه به مشخصات و مختصات افکار و آثار آخوند خراسانی تنها از منظر آگاهی از نوع مواجهه‌ی متولیان نظام نظری الهیات اسلام با جنبش مشروطه‌خواهی دارای اهمیت نبود، بلکه یکی از مهم‌ترین نتایج آن نوع توجه این بود که روشن‌فکر دینی دریابد قرار گرفتن ایران در مسیر هجوم فرآیندها و فرآورده‌های سامان زیست اجتماعی

[۱۲] : جواد طباطبایی، در آثار خود، به تفصیل درباره آثار فاضل مشهدی، خصوصا رساله‌ی «نظامنامه‌ی حکومت» به ارائه‌ی بحث پرداخته است. نگاه کنید به «دیباچه‌ای بر نظریه‌ی انحطاط ایران».

از منظر مدرن، چرا و چگونه مسئله‌ی سلطه و سیطره‌ی نظام نظری الهیات اسلام بر ساحت زیست اجتماعی را به چالش کشیده بود. از دیگر سو، اندک اشارات سست و سطحی سروش به افکار و آثار میرزای نائینی نیز از همان محدوده‌ی مباحث ایدئولوژیک ناظر به «استبداد» فرارتر نمی‌رود. اگرچه هر بحث دقیق و عمیق‌ای درباره افکار و آثار صاحب «تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله» نیز در گرو توجه و تمرکز بر دیگر آثار مطروحه در همان دوران درباره مسئله‌ی سامان زیست اجتماعی بر اساس سلطه و سیطره‌ی نظام نظری الهیات اسلام است؛ مسئله‌ای که، بر مدار و محور مستندات و بررسی افکار و آثار صاحب نظران در آن دوران، در یک درصد مجموعه آثار سروش نیز جاای ندارد.

...

۲۰

معراج روشن‌فکری دینی

با بـــراقِ دبـــاغ

«شاملو در یک شعرای گفته که "سفر سخت بود و جان‌کاه اما هیچ کم نداشت". اضافه‌ی شعریِ من این است که خصوصا از ناجوانمردی هیچ کم نداشت». این بخش‌ای از، یکی از، معدود سخن‌رانی‌های جواد طباطبایی است که، در آن، سیماای از نوع و لون مواجهه‌ی مخالفانش را، با کارنامه‌ی بیش از نیم سده فعالیت علمی‌اش، ترسیم کرده است. مواجهه‌ی مذکور قابل تقلیل به اخراج او از دانش‌گاه نبود؛ همان دانش‌گاه‌ای که طباطبایی، در کتاب «ملاحظات درباره دانشگاه»، علل و توالی و توابعِ ویرانی سقف و ستون‌اش را، با تیشه‌های اهل ایدئولوژی، در برابر اهل خبرت و عبرت به نمایش گذاشت. از دیدگاه طباطبایی، آن ویرانی‌ها قابل تقلیل به عاملان و آمران «انقلاب فرهنگی» نبود. او نشان می‌داد که، حتی پیش از وقوع انقلاب۱۳۵۷روشن‌فکری ایرانی، ایستاده بر پای ایدئولوژیک‌اندیشی در میدان مبارزه‌ی سیاسی، چرا و چگونه تیشه بر ریشه‌ی دانش‌گاه زده بود.

دانش‌گاه‌ای که «این احتمال وجود دارد که... روزی چنان بر سر ملّت، کشور و مسئولان آن آوار شود که کسی را توان جمع کردن آن نباشد، چنان فاجعه‌های بسیار دیگری به وقوع پیوسته، در حالی که حتی توان توضیح علل و اسباب آن‌ها را نداریم». طباطبایی، به عنوان استاد، از دانشگاه‌ای اخراج شده بود که عبدالکریم سروش، در خرداد ۱۳٦۰ به مناسبت سال‌گرد تاسیس ستاد انقلاب فرهنگی، در همان دانش‌گاه گفته بود: «پژوهندگان ما کسانی باشند که سرزمین ذهنشان و گلستان ضمیرشان مالامال از عطر و بوی معرفتهای الهی باشد... آنچه اینان تولید کنند یقیناً علم انسانی اسلامی خواهد بود. اسلامی بودن، معنایی غیر از این ندارد. در یک سرزمین اصیل اسلامی هرچه که رویید اسلامی است. وظیفه‌ی ما این است که فضا را اسلامی کنیم.» پیش از این نشان دادیم که سروش، با آلوده‌گی به جهل مُرکب درباره مشخصات و مختصات جنبش مشروطه‌خواهی در ایران،

نمی‌توانست بداند که جنبش مشروطه‌خواهی ایجاد شده بود تا به سلطه و سیطره‌ی نظام نظری الهیات اسلام بر ساحت زیست اجتماعی پایان دهد. یکی از بخش‌های ساحت زیست اجتماعی نیز دانش‌گاه بود.

تقلیل ایران به «یک سرزمین اصیل اسلامی» به مثابه اسلحه‌ای در دستان روشن‌فکران دینی عمل می‌کرد در راستای مبارزه برای استمرار سلطه و سیطره نظام نظری الهیات اسلام بر ساحت زیست اجتماعی. بر همین اساس بود که سرسلسله‌ی روشن‌فکری دینی آشکارا از پروژه‌ی مطلوب خود درباره دانش‌گاه در ایران رونمایی می‌کرد: «وظیفه ی ما این است که فضا را اسلامی کنیم». اما در سوی دیگر ماجرا، جواد طباطبایی، به عنوان یکی از قربانیان «اسلامی کردن فضای دانش‌گاه»، بر این نظر بود که: «اگر به آن‌چه... درباره ضرورت دانشگاهی دیگر، دانشگاه ایرانشهر،

گفتم، توجهی نشود، و عزمی جدی برای تاسیس چنان دانشگاهی که باید "دانشگاه ملی ایران" باشد وجود نداشته باشد، سقوط کامل نظام علمی کشور محتوم خواهد بود». تقابل «دانش‌گاه ملی ایران» با «دان‌شگاه اسلامی»، قابل تقلیل به تقابل جواد طباطبایی و عبدالکریم سروش نبود بلکه، سیمای تمام‌نمای تقابل‌ای تاریخی بود میان دیدگاه مبتنی بر «ملی‌گرایی» و دیدگاه مبتنی بر، حمایت از، سلطه و سیطره‌ی نظام نظری الهیات اسلام بر ساحت زیست اجتماعی. روشن‌فکری دینی بر آن بود تا، با تبدیل ایران به «یک سرزمین اصیل اسلامی»، مسیر استمرار آن نوع سلطه و سیطره را فراخ و هموار کُنَد اما، در راستای دست‌یابی به هدف خود، با مانع‌ای جدی، در عرصه‌ی نظر، به نام جواد طباطبایی مواجه شده بود.

روشن‌فکری دینی، از شریعتی تا سروش، بر اساس مواجهه‌ی ایدئولوژیک با تاریخ و تاریخ اندیشه، در راستای تبدیل ایران به «یک سرزمین اصیل اسلامی»، پروایی از هر نوع استفاده از «دیانت» در راستای کسب قدرت در عرصه‌ی سیاست نداشت. بر همین اساس، «اسلامی کردن فضای دانش‌گاه» غایت مطلوب روشن‌فکری دینی بود تا در آن «فضا» به حذف و هدم مخالفان و منتقدان خود بپردازد.

جواد طباطبایی، پس از اخراج از دانش‌گاه‌ای که فضای‌اش اسلامی شده بود، در مقالات و کتاب‌های خود مشت‌های سرشار از جهالتِ آمران و عاملانِ «اسلامی کردن فضای دانش‌گاه» را، بر مدار و محور استدلال و استناد، در پیش‌گاه عالِمان روزگار، باز کرد. در چنین شرایطی بود که او با چنین واکنش‌ای از جانب عبدالکریم سروش مواجه شد: «نویسنده تازه به دوران رسیده‌ای

که سخنان کهنه بسیار می‌گوید و عمری است که با هگل پا به گل مانده است، و تنها هنرش سرقت علمی از این و آن است، کتابی نمی‌نویسد که در پیش‌گفتار یا پانویس آن، با چاقوی زبانش عقده‌ای نگشاید یا با کژدم قلمش زهری نریزد. اکنون سال‌هاست که چنین زهرفروشی می‌کند و من خاموشی و خطاپوشی می‌کنم. و در سایه عافین و کاظمین می‌نشینم. اما روزی که دیگ غیرت بجوشد و جامه صبر بدرد و خامه تأدیب‌نامه آن ناشسته روی ناسزاگوی را سیاه کُنَد، بانگ و فریاد برآید که مسلمانی نیست. از قضا همین ناسزاگویِ نخوت فروش در زمره کسانی است که به دروغ روشن‌فکری دینی را به "تصفیه استادان" متهم می‌کُنند و از این طریق عناد و کینه ستبر خود را با روشن‌فکری دینی و خادمانش تسکین می‌بخشند. آیا ناقدان نیکخواه را هنوز عزم نهی از منکر نیست؟ خود دهان آنان را نمی‌دوزند آنگاه با تلخی بر من می‌شورند که چرا با اینان ترشرویی می‌کنی؟...».

عبدالکریم سروش طی حدود حداقل سه دهه، در زمان حیات جواد طباطبایی، از این فرصت برخوردار بود که مقالات یا کتاب‌ای منتشر کُنَد و به صورت مستدل و مستند نشان دهد که طباطبایی «تنها هنرش سرقت علمی از این و آن است». اما چرا چنین نکرد؟ پرسش دیگر این است که مگر طباطبایی با روشن‌فکری دینی چه کرده بود که سروش او را «تازه به دوران رسیده، با هگل پا به گل مانده، ناشسته روی ناسزاگو، ناسزاگویِ نخوت فروش، سارق و...» می‌نامید و فرمان و فتوا صادر می‌کرد که «دهان او را بدوزید». پیش از این، به انتقادات طباطبایی از روشن‌فکری دینی، و مشخصا انتقادات او نسبت به افکار و آثار سروش، پرداختیم. چرا سروش، طی حدود سه دهه، رسماً نشان نداد که آن انتقادات طباطبایی بی‌اعتبار است؟

در سوی دیگر همین ماجرا، سروش دباغ قرار داشت؛ در مقام کسی که، در عرصه‌ی علم و فلسفه، ملاک داوری را «نطفه‌پرستی»، از منظر «شباهت خانوادگی»، می‌داند نه التزام به استدلال و استناد. او، در مواجهه با انتقادات طباطبایی نسبت به روشن‌فکری دینی، انتقادات طباطبایی را «خودستایانه و تخفیف‌آمیز و فضل‌فروشانه» و مبتنی بر «رعونت و تبختر» دانست و او را از تبار کسانی دانست که برآن‌اند تا «فضل ناداشته‌ی خود را به رخ کِشند». دباغ، در مقام دفاع از سروش، درباره آثار طباطبایی بر این نظر است که: « گشوده بودن نسبت به گفت‌وگوی انتقادی و ملتزم گشتن به قواعد بازی معرفتی؛ امری [است] که در نوشته‌های طباطبایی نشانی از آن نیست». کیست که نداند جواد طباطبایی، آشکارا و مستند، در بخش‌هاای از مجموعه آثار خود، به طرح انتقادات‌ای علیه روشن‌فکری پرداخته است. دباغ می‌توانست، و می‌تواند، نشان دهد که کدام بخش از انتقادات

طباطبایی، نسبت به روشن‌فکری دینی، مصداق «گشوده‌بودن نسبت به گفت‌وگوی انتقادی و ملتزم گشتن به قواعد بازی معرفتی» نیست. اما او چنین نمی‌کُند و، پس از طرح چند توهین و تهمت شخصی علیه طباطبایی، بررسی و ارزیابی کارنامه‌ی طباطبایی را حوالت به این نوع «گشوده بودن نسبت به گفت و گوی انتقادی و التزام به قواعد بازی معرفتی» می‌دهد که: «بر آن نیستم تا آثار و مکتوباتش را در ترازوی نقد قرار دهم». ما در حال تملذ مشی و روش «گشوده‌بودن نسبت به گفت‌وگوی انتقادی و ملتزم گشتن به قواعد بازی معرفتی» در مکتب سروش و سروش بن سروش هستیم. اما این پایان ماجرا نیست.

دباغ، علتِ «در ترازوی نقد قرار ندادن آثار و مکتوبات طباطبایی» را این‌گونه عنوان می‌کُند: «در سالیان اخیر توفیق یافته‌ام به بررسی آثار متفکرانی نظیر داریوش شایگان، علی شریعتی، عبدالکریم

سروش، سیدمحمدحسین طباطبایی، محمد مجتهد شبستری، مرتضی مطهری، مصطفی ملکیان و... در قالب مقاله، مصاحبه و کلاس درس پرداخته، با صورت‌بندی آرا و مدعیات ایشان، به نقد و بررسی آن‌ها بپردازم. چنان که درمی‌یابم، هریک از این افراد، مشارکتی در ارتقای مباحث اندیشگی در دهه‌های اخیر داشته‌اند... اما طباطبایی که دائم بر طبل انحطاط و امتناع می‌کوبد و به تعبیر رسا و نیکوی علی میرسپاسی، آثارش در زمرهٔ روایت‌های یأس روشن‌فکری در ایران معاصر است، چه مفهوم راهگشا و کارآمدی ساخته و گره از کدام مشکل گشوده است؟ هنر اصلی ایشان سخن‌گفتن از منظر استاد اعظم است و القای همیشگی این مطلب که ما هرگز هیچ نبوده‌ایم و نیستیم». بنابراین، مواجهه‌ی سروش و سروش بن سروش با مجموعه آثار طباطبایی، و پاسخ به انتقادات او از روشن‌فکری دینی، چیزی جز این نیست که «دهانش را بدوزید» و چون «دائم بر طبل انحطاط و امتناع

می‌کوبد» لایق پاسخ‌ای از جانب مدعیِ التزام به «گشوده‌بودن نسبت به گفت‌وگوی انتقادی و ملتزم گشتن به قواعد بازی معرفتی»، نیست. اما این هم پایان هنرنمایی‌های اعضای ارشد «بیت سروش» نیست.

دباغ، در همان وجیزه‌ای که مشی طباطبایی را «خودستایانه و تخفیف‌آمیز» می‌نامد، کسان‌ای که افکار و آثار طباطبایی را می‌پسندند این‌گونه معرفی می‌کُند: «...برخی از فلسفه‌پیشگانی که تاکنون در محیط‌های فلسفی جدی داخل و خارج کشور نبوده و استاد ندیده و در سمینارهای آکادمیک شرکت نکرده»اند.

بررسی و ارزیابی کارنامه‌ی طباطبایی، و پاسخ به انتقادات او از روشن‌فکری دینی، از جانب سروش بن سروش، بدون ارجاع به حتی یک جمله از مجموعه آثار طباطبایی، این‌گونه ادامه می‌یابد: «در پروژه‌ی فکری غیررهگشای [طباطبایی] که نسبت چندانی با

اینجا و اکنون ما ندارد امری جذاب‌تر از قدح و ذمّ دیگران برای مخاطبان یافت نمی‌شود». دباغ، در ادامه، به بخش‌ای از پاسخ طباطبایی به هاشم آقاجری و حاتم قادری اشاره می‌کُند. او می‌نویسد: «طباطبایی به‌رغم حملات عنیفی که به دیگران می‌کُند، خاطری ناآسوده و نامطمئن و نگران دارد. از این‌رو انتقادات دیگران را هیچ برنمی‌تابد و برآشفته و پریشان می‌شود و در نقد، پرخاشگرانه به مصاف حریف می‌رود. چگونگی مواجهه‌ی او با انتقادات محترمانه‌ی هاشم آقاجری و حاتم قادری مصداق بارز این امر است». اما استاد «فلسفه‌ی اخلاق» و تنها کسی که «در محیط‌های فلسفی جدی داخل و خارج کشور بوده و استاد دیده و در سمینارهای آکادمیک شرکت کرده» و آموزگارِ «گشوده‌بودن نسبت به گفت‌وگوی انتقادی و ملتزم گشتن به قواعد بازی معرفتی» است، چرا «انتقادات محترمانه‌ی» هاشم آغاجری را، علیه طباطبایی، مطرح و منتشر نمی‌کُند؟ پاسخ را در همان بخش،

تحریف شده‌ای، می‌توان یافت که از جانب دباغ منتشر شده است. چرا طباطبایی در آن بخش بارها به ماجرای «انتحال» اشاره می‌کند؟ سروش دباغ، اگر می‌دانست «اخلاق» شاخه‌ی کدام درخت است و اگر، در عمر خود، یک بار، از جوار «محیط‌های فلسفی جدی» عبور کرده بود، باید ابتدا «انتقادات محترمانه‌ی» هاشم آغاجری را، در برابر مریدان جاهل‌تر از خودش، به نمایش می‌گذاشت و، در ادامه، به کل پاسخ طباطبایی به او ارجاع می‌داد. از دیگر سو، دباغ هیچ اشاره‌ای به انتقادات طباطبایی از ترجمه‌های آلوده به انواع جهالت حاتم قادری نمی‌کُند؛ ترجمه‌هاای که سال‌ها بدل به منبع اصلی «علمی» در دانشگاه‌های اصلی کشور شده‌اند، ترجمه‌هاای که از جانب طباطبایی، یک به یک و با ارجاع دقیق به کلمه به کلمه، در مجموعه آثار او، منتشر و نقد شده است. دباغ، بدون حتی یک اشاره به «انتقادات محترمانه‌ی» هاشم آقاجری (که از اهالی اردوگاه روشن‌فکری

دینی است)، و بدون ارجاع به حتی یک جمله از مجموعه آثار طباطبایی، جواد طباطبایی را این‌گونه به مریدان خود معرفی می‌کُند: «چنان‌که می‌بینیم راوی «امتناع تفکر»[۱۳]ذهن استدلالی و روشنی ندارد، از این‌رو بیش از آن‌که استدلالی له مدعیاتش اقامه کند و در مقام نقد استدلال‌های مخالفان و منتقدان برآید، از شگرد تخفیف رقیب و فضل‌فروشی بهره می‌گیرد؛ شیوه‌ای که در ترازوی تفلسف وزنی ندارد و تنها به کار مرعوب‌کردن کسانی می‌آید که از دور دستی بر آتش دارند و در بدایت طریق‌اند». بر این نکته، تا ابد، تاکید می‌کُنیم که دباغ، در همان وجیزه‌ای که طباطبایی را، بدون ارائه‌ی سند، متهم به رفتار «خودستایانه و تخفیف‌آمیز و فضل‌فروشانه» و مبتنی بر «رعونت و تبختر» می‌کُند،

---

[۱۳] : طباطبایی را «روای امتناع تفکر» دانستن، کافی است تا اهل خبرت و عبرت بدانند با چه نوع جاهل‌ای در میدان چه نوع شیادی و طراری مواجه‌اند؛ شیاد و طرارای که در عرصه‌ی «فضل‌فروشی» و «مرعوب کردن کسانی که در بدایت طرق‌اند» یگانه است و هیچ کم ندارد!

کسان‌ای که نظر مثبت‌ای نسبت به افکار و آثار طباطبایی دارند را افرادی می‌نامد که «از دور دستی بر آتش دارند و در بدایت طریق‌اند... تاکنون در محیط‌های فلسفی جدی داخل و خارج کشور نبوده و استاد ندیده و در سمینارهای آکادمیک شرکت نکرده»اند. اما، دباغ، در ادامه، نشان می‌دهد که هم‌چنان قصد ندارد حتی به یک جمله از مجموعه آثار جواد طباطبایی ارجاع دهد. در همین راستا، به نقل قول‌ای، تحریف شده، از طباطبایی درباره انتخابات ریاست‌جمهوری، درباره احمدی‌نژاد و خاتمی و هاشمی رفسنجانی، می‌پردازد[۱۴] و از گفته‌ی طباطبایی درباره انتخابات ریاست‌جمهوری به این نتیجه می‌رسد که: «بر همین

[۱۴] : این سیمای تمام‌نمای مشی و مرام دباغ ای است که در دامان سروش‌ای پرورش یافته که هم از فتوای قتل سلمان رشدی دفاع می‌کرد و هم خود فرمان و فتوای «دوختن دهان» طباطبایی و غنی نژاد صادر می‌کرد. همان دباغ و سروش ای که خود در عرصه‌ی «بولتن‌سازی» مصداق السابقون هستند و وقتی با انتقادات امثال اکبر گنجی و محمد قوچانی مواجه می‌شوند ایشان را متهم به «بولتن‌نویسی» می‌کُنند!

سیاق، می‌توان در دیگر آثار صاحب «امتناع اندیشه» نیز نظر کرد و عیار آن‌ها را سنجید». بنابراین، در مکتب سروش بن سروش، می‌توان و باید نقل قول‌ای، بر مدار و محور تحریف و تقطیع، از کسی درباره انتخابات ریاست‌جمهوری مطرح کرد و، بر اساس همان نقل، «عیار دیگر آثار او را سنجید». و این است سیمای تمام‌نمای نمایشِ «گشوده‌بودن نسبت به گفت‌وگوی انتقادی و ملتزم گشتن به قواعد بازی معرفتی» از جانب کسی که «در محیط‌های فلسفی جدی داخل و خارج کشور بوده و استاد دیده و در سمینارهای آکادمیک شرکت کرده» است. اما این پایان رسوایی علمی و اخلاقی دباغ، در دفاع از سروش، نیست.

دباغ، در گفت و گوای با ارگان روشن‌فکری دینی در فضای مجازی، بار دیگر به «انتقاداتِ سیدجواد طباطبایی به روشن‌فکران» پرداخت. در ابتدای این گفت و گو، طباطبایی

این‌گونه معرفی می‌شود: «ایشان وعده‌ی "جهاد اکبر در مبارزه علیه روشن‌فکری ایرانی" را داده است». اما طباطبایی کجا و چگونه چنین «وعده‌ای» داده است؟ ارجاع، ارگان روشن‌فکری دینی، به گزارش‌ای است که روزنامه «شرق» منتشر کرده از سخن‌رانی طباطبایی در جلسه‌ای ذیل عنوان «کجا ایستاده‌ایم؟»، در ١٤ مهر ١٣٩٢. جلسه‌ای که از جانب «مرکز مطالعات استراتژیک خاورمیانه و انجمن علوم سیاسی ایران با مشارکت خانه اندیشمندان علوم انسانی»، برگزار شده است. طباطبایی در این سخن‌رانی هرگز «وعده‌ی جهاد اکبر در مبارزه علیه روشن‌فکری ایرانی» مطرح نکرده است. اما، ارگان روشن‌فکری دینی در فضای مجازی، تحت نظارت سروش دباغ، و در گفت و گو با او، عنوان‌ای که روزنامه «شرق» برای آن گزارش انتخاب کرده بود ("جهاد اکبر در مبارزه با روشن‌فکری ایرانی") را به عنوان مدعای طباطبایی مطرح و منتشر می‌کُند. با چنین تحریف

و دروغ‌ای آشکار، در مطلع آن گفت و گو، بر اساس آموزه‌ی سروش بن سروش، می‌توان «عیار دیگر بخش‌های آن گفت و گو را سنجید»! اما این پایانِ مطلعِ سراسر آلوده به دروغ‌پردازی آن مصاحبه نیست.

در ادامه، ارگان روشن‌فکری دینی در فضای مجازی، در صور این مدعا می‌دمد که طباطبایی در «مقدمه ی کتاب "جدال قدیم و جدید"» چنین نوشته است: «[داریوش] شایگان متوهم است». این مصاحبه، حتما و قطعا، زیرنظر سروش دباغ و با نظارت و بررسی نهایی او منتشر شده است. در این‌جا، پرسش این است که آیا دباغ حتی مقدمه‌ی آن کتاب را نیز نخوانده است؟ در کجای آن کتاب طباطبایی، حتی چیزی شبیه این، نوشته است که «داریوش شایگان متوهم است»؟ پاسخ این است که هیچ‌جا! ارگان روشن‌فکری دینی در فضای مجازی، به مخاطبان خود

اطمینان کامل دارد؛ اطمینان به جهالت و بلاهت و بطالت مزمن ایشان که، بر اساس آن، حتی حاضر نیستند به مقدمه‌ی کتاب‌ای از طباطبایی مراجعه کُنند که دباغ و مریدان‌اش آن‌گونه دروغ‌های آشکار به آن نسبت می‌دهند. اما دروغ پردازی‌های آشکار و بی‌شرمانه‌ی «استاد فلسفه‌ی اخلاق» و مریدان‌اش هم‌چنان ادامه دارد.

در ادامه‌ی همان مصاحبه، این ادعا مطرح می‌شود که طباطبایی، در مقدمه‌ی همان کتاب، نوشته: «[آرامش] دوستدار دین‌خوست». این نیز دروغ‌ای آشکار است که هیچ‌جاای در آن کتاب ندارد. اما این دروغ ماجرا را به یکی از مصادیق آیرونی تبدیل می‌کُند. عده‌ای، از هواداران اردوگاه روشن‌فکری دینی و مریدان سروش، بارها به طرح این مدعا می‌پرداختند که طباطبایی «آتئیست» (کذا) است و بر همین اساس گریبان روشن‌فکری دینی را با دستان نقد

گرفته و، به قصد حمله به دیانت، آن گریبان را رها نمی‌کُند. اما، در مقدمه‌ی همان کتاب (و البته در چندین جای دیگر)، جواد طباطبایی به طرح انتقادات‌ای ستبر و سترگ می‌پردازد علیه یکی از «دین‌ستیزترین» نویسنده‌گان معاصر؛ و او کسی نیست جز آرامش دوستدار. فهم و درک و دریافت این‌که چرا و چگونه، در مسیر پروژه‌ی نظریِ طباطبایی، روشن‌فکری دینی و امثال آرامش دوستدار در جوار یک‌دیگر قرار می‌گیرند، از توان و امکان متولیان ارگان روشن‌فکری دینی در فضای مجازی خارج است. این جماعت، در اوج ورشکسته‌گی سیاسی و اخلاقی، به انتشار دروغهاای می‌پردازند که، علاوه بر دنائت، سفاهت و بلاهت‌شان را نیز آشکار می‌کُند. برای نمونه، در همین موردِ آرامش دوستدار، طباطبایی هرگز نمی‌نویسد «دوستدار دین‌خوست»، اما از آن‌جا که دو طرفِ آن مصاحبه حتی مقدمه‌ی آن کتاب را از نزدیک ندیده‌اند و، از دیگر سو، نمی‌دانند که عبارت «دین‌خویی»، اصلا

و اساسا، متعلق به آرامش دوستدار است نه جواد طباطبایی، به آن‌جا می‌رسند که عبارت فراگیرِ مورد استفاده از جانب دوستدار را عبارت‌ای بنامند که طباطبایی علیه دوستدار استفاده کرده است. با این میزان از ابتلا به التقاط میان طنز و بی‌اخلاقی البته که می‌توان و باید از خالق «پرفسور شاندل» نیز دفاعِ «علمی» و شرعی کرد.

طباطبایی، در مقدمه‌ی «جدال قدیم و جدید»، می‌نویسد: «آرامش دوستدار در سالهای ۳-۱۳٦۱ در چند مقاله با عنوان "امتناع تفکر در فرهنگ دینی" در مجله‌ی الفبا چاپ پاریس نظری را مطرح کرد که خود او از آن پس، در رساله‌ای با عنوان درخشش‌های تیره، "دین خویی" نامید». مخاطبِ دارای آشناییِ ابتدایی با افکار و آثار آرامش دوستدار می‌داند که «دین‌خویی» عبارتِ مورد استفاده از جانب دوستدار است نه طباطبایی. اما طباطبایی،

همان‌گونه که اشاره شد، ابتدا، نشان می‌دهد که عبارت «دین‌خویی» متعلق به دوستدار است. اما، در ادامه، طباطبایی، در خلال بحث خود درباره افکار و آثار دوستدار، می‌نویسد: «نویسنده‌ای[دوستدار] که هر مشکلی را با دریافت مبهمی از «دین‌خویی» توضیح می‌دهد، بی آن‌که پرسشی جدّی مطرح کرده باشد، در آستین، پاسخی آماده دارد». در این‌جا، کیست که نداند، و نتواند بداند، که طباطبایی ننوشته «دوستدار دین‌خوست»، بلکه، در فقره‌ی مذکور، اشاره به «دین‌خویی» نه در جای‌گاه صفت یا مشخصه‌ی دوستدار بلکه در جای‌گاه اشاره به نظریه‌ی اوست؛ نظریه‌ای که طباطبایی چند صفحه قبل آن را، با تاکید بر تعلق به دوستدار، معرفی کرده است. از دیگر سو، طباطبایی، همان‌جا، در چند صفحه بعد، در راستای اشاره به تعلق عبارت «دین‌خویی» به دوستدار، بر این نکته تاکید می کند که «"دین خویی" ایرانیان و فرهنگ دینی آنان، به گونه‌ای که آرامش دوستدار تاریخ آن را

کاویده است...». با این‌همه، ارگان روشن‌فکری دینی در فضای مجازی، تحت نظارت دباغ، زبان سفاهت را از دهان دنائت بیرون آورده و به طرح چنین دروغ آشکاری می‌پردازد که طباطبایی نوشته «دوستدار دین‌خوست».

این نوع معرکه‌گیری‌های آلوده به انواع دغا و دغل، در مقدمه‌ی یک مصاحبه، در شرایطی انجام می‌شود که، فقط در یک مورد از ارجاع به آثار طباطبایی (مقدمه‌ی «جدال قدیم و جدید») با این میزان، و بسی بیش از آن، دروغ های آشکار مواجه‌ایم. اما پرسش این است که مسئول انجام مصاحبه چرا، با توجه به انواع ارجاعات آلوده به دروغ و تحریف به مقدمه‌ی آن کتاب، هیچ اشاره‌ای به انتقادات طباطبایی، در همان‌جا، نسبت به دیدگاه‌های عبدالکریم سروش درباره پروتستانتیسم نمی‌کُند؟ ارگان روشن‌فکری دینی در فضای مجازی، به راحتی می‌توانست متن

انتقادات طباطبایی از سرسلسله‌ی روشن‌فکری دینی را منتشر کُنَد و از دباغ بخواهد که به آن انتقادات پاسخ دهد. اما حضرات چنین، خطرای، نمی‌کُنند تا ما هم‌چنان در «سیرکِ سروش» با پرده‌های دیگرای از نمایش «گشوده‌بودن نسبت به گفت‌وگوی انتقادی و ملتزم گشتن به قواعد بازی معرفتی» مواجه شویم.

مسئول مصاحبه‌ی مذکور، پس از انتشار مقدمه‌ای آلوده به انواع دغا و دغل، اعلام می‌کُند: «ابتدا با ارجاعات مستقیم به سخنانِ مکتوبِ دکتر طباطبایی، مقصودِ ایشان را تقریر می‌کُنم، سپس به استخراجِ سوال از همان متن‌ها خواهم پرداخت». ما، پیش از این، در مقدمه‌ی مصاحبه، سیمای تمام‌نمای «ارجاعات مستقیم به سخنانِ مکتوبِ دکتر طباطبایی» با هدفِ «تقریر مقصودِ ایشان را» دیده‌ایم. اما هنرنمایی طرفین مصاحبه هم‌چنان ادامه دارد.

در ابتدا، اشاره‌ای می‌شود به مفهوم «ایدئولوژی» در افکار و آثار جواد طباطبایی. مسئول انجام مصاحبه به طرح این مدعا می‌پردازد که: «دکتر طباطبایی در مجموعه آثار مکتوبِ خود روشن‌فکران را "اهل ایدئولوژی" و "پیکار سیاسی" می‌دانند». مدعای حضرت‌اش کاملا غلط و بی‌اعتبار و نشان‌گر عدم آشنایی و آگاهی از ابتداییات مباحث مطروحه در مجموعه آثار طباطبایی است. ادعای مذکور، از جانب مسئول انجام مصاحبه، با ارجاع‌ای به مقدمه‌ی «نظریه‌ی حکومت قانون در ایران» مطرح می‌شود. اما آیا طباطبایی، در آن‌جا، «روشن‌فکران را "اهل ایدئولوژی" و "پیکار سیاسی"» می‌داند؟ هرگز! ما کل متن مورد ارجاع از جانب مسئول انجام مصاحبه را در ادامه می‌آوریم؛ متن‌ای که هرگز نام‌ای از «روشن‌فکر» در آن وجود ندارد. «"تأملی درباره ایران"، به گونه‌ای که در این مجلدات به برخی از زوایای آن اشاره کرده‌ام، بحثی سیاسی و لاجرم ایدئولوژیکی، یعنی ناظر بر

موضع‌گیری در پیکار برای قدرت، نیست، بلکه کوششی برای بحث درباره ایران به عنوان "موضوع" دانش نوآیینی است که، به رغم آغاز دوران جدید تاریخ ایران از نزدیک به دو سده پیش، تأسیس آن دانش به تعویق افتاده است. با ژرفایی که بحران تمدنی ایران پیدا کرده، زمان جانشین کردن "تأملی درباره ایران" با ایدئولوژی پیکارهای سیاسی برای همیشه گذشته است. دیری است تا دردی که ریشه در بحث‌های ایدئولوژیکی دهه‌های پیش از انقلاب اسلامی داشت، به مرضی مزمن تبدیل شده است. امروز، آن ایدئولوژی‌ها – حتی در صورت اصلاح و انتقاد شده– به مانعی بزرگ در راه تاریخ‌نویسی جدید ایرانی تبدیل شده‌اند. صورت‌های گوناگون، اما سرشت یگانه‌ی این ایدئولوژی‌ها ناظر بر پیکار سیاسی است؛ اما در این دفتر، بحث بر سر قدرت سیاسی، به مثابه "داوِ" ایدئولوژی، نیست که نتوان بحثی علمی

درباره آن کرد، بلکه موضوعِ "تأملی درباره ایران" برای ایضاح منطق "ایران" است».

این متنِ مورد ارجاع، در آن مصاحبه، از جانب ارگان روشن‌فکری دینی در فضای مجازی است. همان‌گونه که اشاره شد، بحث طباطبایی در این‌جا، اصلا و اساسا، ناظر به روشن‌فکری نیست. او به این نکته اشاره می‌کُند که پروژه‌ی نظری‌ای که آغاز کرده را بر مدار و محورای به پیش خواهد برد که تابع‌ای از مجادلات و مناقشات در میدان مبارزات سیاسیِ، ناظر به کسب «قدرت»، نیست. طباطبایی بر این نکته تاکید می‌کُند که پروژه‌اش «کوششی برای بحث درباره ایران به عنوان "موضوع" دانش نوآیینی است که، به رغم آغاز دوران جدید تاریخ ایران از نزدیک به دو سده پیش، تأسیس آن دانش به تعویق افتاده است». بر همین اساس، مراد او از «بحث ایدئولوژیکی»

بحث‌ای است که بر اساس ضروریات و اقتضائات و اختصاصاتِ تلاش در راستای کسب قدرت در عرصه‌ی سیاست انجام می‌گیرد نه بر اساس التزام به قواعد و مبانی و الزامات معرفتی و روشیِ یک نظام نظری خاص. به همین جهت است که او به این نکته اشاره می‌کُند که چنان مباحث‌ای «سیاسی و لاجرم ایدئولوژیکی، یعنی ناظر بر موضع‌گیری در پیکار برای قدرت» است. بنابراین، در این‌جا، طباطبایی هیچ اشاره‌ای به نظام نظری روشن‌فکری نمی‌کند و بحث او مطلقاً درباره آن نظام نظری نیست. اما مسئول انجام مصاحبه، پس از طرح ارجاع‌ای آلوده به دروغ و تحریف، بخش دیگری از همان متن را، به صورت تحریف شده، به این صورت منتشر می‌کُند «آن ایدئولوژی‌ها(روشن‌فکران) در قدرت با قدرت و در بیرونِ قدرت بر قدرت بوده‌اند, و هستند, نسبتی با قدرت سیاسی دارند و ظهور و سقوط آن ها نیز تابع قدرت است...». این بخش، دقیقا، ادامه‌ی

همان فقره‌ی پیشین است که ما، بر اساس ارجاع مسئول انجام مصاحبه، از مقدمه‌ی «نظریه حکومت قانون در ایران» آوردیم. در این‌جا، پرسش این است که مسئول انجام مصاحبه چرا و بر چه اساس پس از عبارت «آن ایدئولوژی‌ها» اقدام به قرار دادن «روشن‌فکران» در پرانتز کرده است؟ با در نظر داشتن فرازهای پیشین همین متن (که آن را در بالا آوردیم) او بر چه اساس این مدعا را در دهان طباطبایی نهاده که مراداش از «آن ایدئولوژی‌ها» «روشن‌فکران» بوده است؟ طباطبایی، در بخش‌های دیگرای از مجموعه آثار خود، آشکارا و به صورت مستقل و مشخص درباره مشخصات و مختصات نظام نظری روشن‌فکری به ارائه‌ی بحث پرداخته است. اما آن‌جا و آن‌گاه که پای مخاطب دقیق و عمیق در میان نباشد، کار به چنین جاای می‌رسد که جهالت‌های «خود» را در دهان طباطبایی بگذاریم؛ با خرجِ یک پرانتز!

طباطبایی دیدگاه مشخص و منقح‌ای درباره نظام نظری روشن‌فکری دارد که طرفین مصاحبه‌ی مذکور کاملا از آن بی‌اطلاع هستند. از دیگر سو، طباطبایی حتی درباره ارتباط نظام نظری روشن‌فکری با ایدئولوژیک‌اندیشی نیز به صورت مستقل و مشخص در مجموعه آثار خود به ارائه نظر پرداخته است که، آن نظرات نیز، در میان کتاب‌های طباطبایی، به چشم طرفین مصاحبه نخورده است. برای نمونه، او درباره مسئله‌ی ارتباط میان نظام نظری روشن‌فکری در ایران با ایدئولوژیک‌اندیشی می‌نویسد: «در آغاز دوره‌ی اسلامی، دسترسی مستقیم به نصّ‌های سه گانه‌ی کتاب مقدس اسلام، منابع اندیشیدن ایرانشهری و فلسفه‌ی یونانی، سنتی با سه خاستگاه متفاوت ایجاد کرد که تا عصر ناصری بیش از یک هزاره ادامه یافت و بسط پیدا کرد. من، در رساله‌های دیگری، درباره‌ی وجوه بسط این سنت، بویژه دو صورت آن، سیاستنامه‌نویسی و فلسفه‌ی سیاسی، به تفصیل بحث کرده‌ام. در

برابر این نظام سنت قدمایی، نظام سنت، در معنای عامّ آن، یک وجه دیگر نیز دارد که می‌توان آن را وجه چهارم نظام سنت خواند که در عصر ناصری تکوین پیدا کرد، اما از خلاف آمد عادت مبتنی بر نصّ نظام اندیشیدن جدید نبود. سازندگان این وجه چهارم سنت کسانی از اهل نظر بودند که منورالفکران نامیده می‌شدند. دولتِ این گروه از اهل نظر، که اینک روشن‌فکری خوانده می‌شوند، تا پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی به اقبال بود، اما با پیروزی مشروطیت به حضیضی ناگزیر میل کرد. برخی از آنان به خدمت نهادهای دولت درآمدند و گروهی نیز به استادان دانشگاه نوبنیاد تبدیل شدند. روشن‌فکری عصر مشروطه و دوره‌ی رضا شاه پایگاهی را که از عصر ناصری تا برقراری مشروطیت پیدا کرده بود از دست داد و در خلأ همین رشنفکریِ موجِ نخستین بود که شبح نوع جدیدی از روشن‌فکری در افق بحث های «نظری» ایران پدیدار شد که، به طور عمده، در بهترین

حالت، از سطح نازل فعالیت سیاسی در فقدان احزاب فراتر نمی‌رفت. در این دوره‌ی گذار از دور نخستِ روشن‌فکری، از عصر ناصری، به دور دوم آن، از پیروزی جنبش مشروطیت تا آغاز دهه‌ی چهل خورشیدی بود که برخی از مهم‌ترین رخدادهای تاریخ معاصر نیز در آن سال‌ها اتفاق افتاد... در این دوره‌ی گذار، از سویی، روشن‌فکران نسل نخست، به تدریج، کسوت روشن‌فکری را ترک کردند و ردای دانشوری و دولتمردی بر تن کردند و، از سوی دیگر، شبح روشن‌فکرانی از نوع جدیدی در افق بحث‌های «نظری» پیدا شد که می‌توان آنان را اهل ایدئولوژی نامید. آن چه آن گروه نخست می‌دانستند، و این گروه اخیر نمی‌دانستند، این نکته‌ی مهم در ادب سیاست‌دانی و آدابِ سیاست‌ورزی بود که سیاست قلمروِ واقعیت‌های مناسبات شهروندی و رابطه‌ی نیروهاست و این رابطه‌ی نیروها در

چارچوبی جریان پیدا می‌کُند که دانش سیاست آن را "دولت" در معنای دقیق کلمه می‌نامد».

مسئول انجام مصاحبه، در ادامه، به جای آن‌که نشان دهد مراد طباطبایی از «ایدئولوژی» در آثاراش چه بوده، پرده‌ای دیگر از نمایشِ «اهل ایدئولوژی» بودنِ خود را این‌گونه به اجرا می‌گذارد: «تعریف ایشان[طباطبایی] از اهل ایدئولوژی: «داشتن نسبتی و جایگاهی در مناسباتِ قدرت است، چه در برهم زدن قدرت موجود و چه در تثبیت آن». اما این جملات در هیچ‌جا از مجموعه آثار طباطبایی دیده نمی‌شود. با بررسی بخش ارجاعاتِ مصاحبه به این نشانی می‌رسیم: «مصاحبه‌ای در نمایشگاه مطبوعات۱۳۹۵ با برخی از اعضای کانالِ تلگرامی حقیقت». وضو نگرفتن در برابر اقیانوس آثار مکتوب و منتشر شده‌ی طباطبایی، و تیمم با خاکِ بخش‌ای از سخنان او، در یک کلیپ اینترنتیِ، با زمانای در حدود

یک دقیقه، نشان‌گر التزام ارگان روشن‌فکری دینی در فضای مجازی به وعده‌ی خود، در ابتدای همین مصاحبه، است که ««ابتدا با ارجاعات مستقیم به سخنانِ مکتوبِ دکتر طباطبایی، مقصودِ ایشان را تقریر می کُنم...». مسئول انجام مصاحبه، تحت نظارت سروش دباغ، آیا نمی‌توانسته گریبانِ عقل خود را با این پرسش بگیرد که اگر طباطبایی قائل به آن‌گونه «تعریف» (کذا) درباره «اهل ایدئولوژی» باشد، دیگر چه تفاوت‌ای وجود خواهد داشت میان سیاست‌مداران با «اهل ایدئولوژی»؟ به دیگر بیان، بر اساس مدعای ارگان روشن‌فکری دینی در فضای مجازی، با ارجاع کاملا غلط و تحریف شده به نظرات طباطبایی، طباطبایی بر این نظر بوده که تمامی اهل سیاست و سیاست‌مداران «اهل ایدئولوژی» هستند. مسئول انجام مصاحبه چیزی از معنا و مبنای «عالم مقال» (universe of discourse) نمی‌داند و دکتر سروش دباغ نیز، نسبت به ارتباط این نکته با آن نوع ارجاعات به آثار

طباطبایی، در مقام جهالت است یا تجاهل. طباطبایی بر این نظر بود که فعالیت در عرصه‌ی سیاست، با هدف کسب و حفظ و بسط قدرت، از منظرِ نظری و عملی و معرفتی و روشی، اقتضائات و اختصاصات خود را دارد و، در سوی دیگر ماجرا، فعالیت در عرصه‌ی دیسپلین‌های مختلف علمی نیز، از همان مناظر، اقتضائات و اختصاصات خاص خود را دارد. پُرپیداست که اهل سیاست می‌توانند از فرآیندها و فرآورده‌های موجود در عرصه‌های مختلف علوم (از وجه نظری)، در راستای کسب و حفظ و بسط قدرت در عرصه‌ی سیاست، بهره‌برداری کُنند. اما هرجا و هرگاه که کسانی تحت لوای فعالیت «علمی»، با هدف کسب و حفظ و بسط قدرت در عرصه‌ی سیاست، بدون هیچ‌گونه التزام‌ای به مبانی معرفتی و روشیِ عرصه‌های خاص علوم، اقدام به مبارزه‌ی سیاسی تحت لوای «علم» کُنند، با جماعت‌ای مواجه‌ایم که ایشان را می‌توان «اهل ایدئولوژی» نامید.

دباغ، در پاسخ به پرسش‌های ارگان روشن‌فکری دینی در فضای مجازی، درباره آن نوع ارجاعات به مفهوم «ایدئولوژی» در آثار طباطبایی، می‌گوید: «دربابِ مفهوم ایدئولوژِی هم نمی‌دانم دقیقا"به چه معنا طباطبایی آنرا به کار می برد». او، در ادامه، به دو نوع تعیین مراد از «ایدئولوژی» اشاره می‌کُند که هیچ‌کدام ارتباط‌ای با مفهوم «ایدئولوژی» در افکار و آثار طباطبایی ندارد. او، در ادامه، بار دیگر، می‌گوید: «نمی‌دانم دقیقا" مراد طباطبایی از «اهلِ ایدئولوژی» ... چیست». در این‌جا، پرسش این است که کسی که آشکارا اعلام می‌کُند «نمی‌دانم دقیقا"به چه معنا طباطبایی ایدئولوژی را به کار می‌برد»، و حتی خود به یک بخش از آثار طباطبایی ارجاع دقیق نمی‌دهد، چگونه خود را دارای این میزان از صلاحیت علمی می‌داند که بر مسند نقد افکار و آثار طباطبایی بنشیند؟ آیا «منتقد طباطبایی» نباید، حداقل یک‌بار، خود به بخش‌های اصلی مجموعه آثار طباطبایی ارجاع دهد و ابتدا

مراد مولف را، بر اساس ارجاعات دقیق، مطرح کُنَد و، بر آن اساس، به انتقاد از نظرات مولف بپردازد. دباغ هیچ اعتقاد و التزام‌ای به این‌گونه مشی و روش‌ها ندارد و، با اعلام این‌که «نمی‌دانم مراد طباطبایی چیست»، هرچه دل تنگ‌اش می‌خواهد درباره هر موضوع و مسئله‌ی دیگرای مطرح می‌کُند تا در نهایت اعلام کُنَد که افکار و آثار طباطبایی، بر خلاف آثار «داریوش شایگان، علی شریعتی، عبدالکریم سروش، سیدمحمدحسین طباطبایی، محمد مجتهد شبستری، مرتضی مطهری، مصطفی ملکیان»، ارزش بررسی و ارزیابی هم ندارد، به این علت که: «...آثارش در زمره‌ی روایت‌های یأس روشن‌فکری در ایران معاصر است، چه مفهوم راهگشا و کارآمدی ساخته و گره از کدام مشکل گشوده است؟ هنر اصلی ایشان سخن‌گفتن از منظر استاد اعظم است و القای همیشگی این مطلب که ما هرگز هیچ نبوده‌ایم و نیستیم». طباطبایی، از قضا، در عرصه‌ی واقعیات

ملموس و مشهود تاریخی، چون بر این نظر بود که «ما چیزی بوده‌ایم» با انواع اتهامات مواجه شده بود. دباغ، اگر مجموعه آثار طباطبایی را از نزدیک دیده بود، باید می‌توانست نشان دهد که چرا طباطبایی بر این نظر بود که «ما چیزی بوده‌ایم» و چرا «ما» به جاای رسیده‌ایم که امثال روشن‌فکران دینی، با باور به این‌که «چیزی نیستیم»، بر آن‌اند تا امثال سروش و شریعتی را بر قله‌های علم و فلسفه در تاریخ ایران بنشانند و در پاسخ به منتقدان ایشان، از جمله طباطبایی، رسما بنویسند: «بزرگ‌اش نخوانند اهل خِرَد / که نام بزرگان به زشتی بَرَد». و البته کسی، در مواجهه با منتقدان روشن‌فکری دینی، چنین می‌گوید که خود و پدراش جز فحاشی و هتاکی علیه منتقدان خود هیچ در بساط ندارند. دباغ نشان نمی‌دهد که جواد طباطبایی نام کدام یک از «بزرگان» را به «زشتی» بُرده است. اما کیست که نداند که سرسلسله‌ی روشن‌فکری دینی درباره کسانی چون محمدعلی فروغی بر این

نظر بود که «فروغی سست عقیده‌ای عمله‌ی ظلم [بود]» و «[صادق]هدایت فرویدیستی بورژوامنش و [علی] دشتی هوسرانی فرومایه و بی‌اعتقاد [بود]». و همان دباغِ برآمده از «بیت سروش»، برای نشان دادن این که «نام بزرگان» را نباید به «زشتی» بُرد، آشکارا منتقدان علی شریعتی را «جاهل» می‌نامد؛ چون بر این نظر است که شریعتی از تمام منتقدان روشن‌فکری دینی «بزرگ‌تر» است. و مگر نه آن‌که پدراش نیز آشکارا گفته بود: «شریعتی را من ابتدا در آیینه مخالفانش مشاهده کردم. مخالفانی که نیم‌پاره از هزار پاره کمالات او را نداشتند». البته همین عبدالکریم سروش، از یک‌سو، بر این نظر است که: «نظامهای توتالیتر آدم‌هایی را که معتقد به آن نظام نیستند، آدم نمی‌دانند» و، از دیگر سو، آشکارا اعلام می‌کُند از متن و بطن افکار و آثار علی شریعتی چیزی جز «نظام توتالیتر» بیرون نمی‌آید. «مرحوم دکتر شریعتی یک اسلام مصلح‌اندیش عقلایی دنیاگرا را ترویج می‌کرد، در عین

حال برای همین اسلام مصلحت‌اندیش دنیاگرا، یک حکومت ایدئولوژیک شبه توتالیتر را توصیه می‌کرد و رسماً دموکراسی را رد می‌کرد... دموکراسی دیریژه یا هدایت شده یا متعهد را توصیه می‌کرد که کمابیش سر از یک نظام توتالیتر در می‌آورد».

به ماجرای «نمی‌دانم»های دباغ در مقام نقد افکار و آثار طباطبایی بازگردیم. دامنه‌ی این «نمی‌دانم»ها آن‌گونه گسترده است که بر عرصه‌ی «می‌دانم»ها نیز غلبه می‌کُند. عنوان گفت و گوی دباغ با ارگان روشن‌فکری دینی در فضای مجازی، درباره نقد و بررسی افکار و آثار طباطبایی، این‌گونه، از قول دباغ، انتخاب شده است: «"امتناع اندیشه" سخنِ باطلی است». مسئول انجام مصاحبه، بدون ارجاع به حتی یکی از مباحث طباطبایی در مجموعه آثاراش درباره «شرایط امتناع»، به بخش‌ای از یک مصاحبه با طباطبایی اشاره می‌کُند که ناظر به مدعیات آرامش دوستدار

درباره «امتناع تفکر در فرهنگ دینی» است. از دیگر سو، مسئول انجام مصاحبه، که هم‌چون طرف دیگر مصاحبه، هیچ‌یک از آثار طباطبایی را از نزدیک ندیده است، گمان کرده که هر «گِرد»ای حتما و قطعا «گردو» است. بر همین اساس، هرجا که با واژه‌ی «امتناع» مواجه شده، گمان کرده که بحث در نظریه‌ی «شرایط امتناع» است. علاوه بر این، طرفین مصاحبه آشکارا فریاد می‌زنند که، حتی، تفاوت مهم میان «امتناع تفکر» و «شرایط امتناع»، که نخستین مربوط به بحث دوستدار و دومی مربوط به بحث طباطبایی است، را نمی‌فهمند.

وجوه تراژیک این نوع نفهمیدن‌ها و نسنجیدن‌ها آن‌جا و آن‌گاه تبدیل به کمدی می‌شود که سروش دباغ، فرازهاای از، نظرات آرامش دوستدار را که مورد انتقاد دقیق و عمیق طباطبایی قرار گرفته، به عنوان نظرات طباطبایی مطرح کرده و آن‌ها را «نقد»

می‌کُند! به دیگر بیان، طباطبایی آن‌چه را دوستدار، به عنوان «امتناع تفکر»، مطرح می‌کُند، کاملا از منظر فلسفی بی‌اعتبار می‌داند و، در سوی دیگر ماجرا، سروش دباغ همان نظراتِ رد شده از جانب طباطبایی را به عنوان نظرات طباطبایی مطرح کرده و می‌گوید: «ما این همه متفکر و اندیشمند داریم که تولید ایده کرده‌اند، اگرچه ممکن است ایده‌هایشان از منظر کسانی ناموجه باشد، ولی ایده‌هایی برساخته شده، مفاهیمی پا به عرصه عمومی گذاشته و به خورد حافظه‌ی جمعی ایرانیان و اهل فرهنگ رفته، چرا بگوییم به این ها «امتناع اندیشه» است؟! بگوییم اندیشه‌هایی نامنقح هستند، با ارائه ادله. به همین دلیل با تعبیر «امتناع اندیشه» موافق نیستم و بصیرتی در آن نمی بینم». دباغِ «بصیرت‌بین»، در مقام نقد افکار و آثار طباطبایی، البته که نمی‌تواند «بصیرت»ای در «امتناع اندیشه» ببیند، چرا که «امتناع اندیشه» نه بحث دوستدار

است نه بحث طباطبایی؛ بلکه مدعاای است یک‌سره ساخته و پرداخته‌ی دکتر سروش دباغ!

سروش دباغ، نه تنها مباحث طباطبایی درباره «شرایط امتناع»، بلکه آثار آرامش دوستدار را نیز از نزدیک ندیده است. اگر جز این بود، باید می‌دانست که بحث طباطبایی نه در «امتناع اندیشه» است و نه در «امتناع تفکر» بلکه، بحث‌ای است در «شرایط امتناع». از دیگر سو، آرامش دوستدار نیز به صراحت توضیح می‌دهد که بحث من در نه در «امتناع اندیشه» بلکه در «امتناع تفکر» است و می‌کوشد تا نشان دهد که تفاوت میان آن دو بسیار است. بنابراین، سروش دباغ در مصاحبه با ارگان روشن‌فکری دینی در فضای مجازی، در مقام نقد افکار و آثار طباطبایی، در به‌ترین حالت، به نام نظرات طباطبایی، به نظرات دوستدار حمله

می‌کُند؛ نظرات‌ای که در کتاب‌ها و مقالات طباطبایی بارها مورد انتقاد قرار گرفته است.

دباغِ «بصیرت‌بین»؛ هم‌او که افکار و آثار طباطبایی را آن‌چنان بی‌ارزش می‌داند که لایق بررسی و انتقاد از جانب اکابر و اعاظم روشن‌فکری دینی نیست، به رغم این‌که اعلام می‌کُند طباطبایی «چه مفهوم راهگشا و کارآمدی ساخته و گره از کدام مشکل گشوده است؟»، گام در وادی انتقاد از افکار و آثار طباطبایی می‌گذارد و بر آن است تا به برخی از «مفاهیم»ای که طباطبایی «ساخته» حمله کُنَد. اما، مشکل این‌جاست که دباغ، نشان می‌دهد که، واقعا نمی‌داند طباطبایی چه مفاهیم‌ای ساخته است. حمله‌ی او به «امتناع اندیشه»، که او را ساخته و پرداخته‌ی طباطبایی می‌داند، سیمای تمام‌نمای منش و روش روشن‌فکری دینی و اعتبار علمی و اخلاقی این جماعت است. دباغ در همان مصاحبه

می‌گوید: «قطعا می توان آثار نواندیشانِ دینی معاصر را نقد کرد؛ اما در ایده‌ی «امتناع اندیشه» که آرامش دوستدار معتقد است زودتر از سیدجواد طباطبایی آنرا طرح کرده است، گشایش و رهگشایی‌ای را درنمی‌یابم، و به نظرم سخنِ باطلی است». این اوج «بصیرت‌بینیِ» سروش بن سروش است که حتی از نقل دقیقِ «مفهوم ساخته» شده از جانب طباطبایی، و تفاوت آن با «مفهوم» مورد اشاره از جانب دوستدار، عاجز است اما، در عین‌حال، آن‌چه را خود، به غلط از قول طباطبایی، مطرح می‌کُند «سخن باطل‌ای» می‌داند. دباغ، در مصاحبه‌ی مذکور، فریاد می‌زند که با ابتداییات افکار و آثار طباطبایی آشنا نیست و حتی برگ‌ای از مجموعه آثار او را نخوانده است. اما آن یگانه «بصیرت‌بینِ» روزگار، علاوه بر هزاران صفحه کتاب‌های طباطبایی، حتی مصاحبه‌های مطبوعاتی او را نیز از نزدیک ندیده است. برای نمونه، در اسفند ۱۳۸۸، نشریه «مهرنامه» در نخستین شماره‌ی خود

به انتشار مصاحبه‌ای با سروش دباغ و احسان شریعتی، ذیل عنوان «مناظره‌ی سروش و شریعتی»، پرداخت. در همان شماره، گفت و گوای انجام شده با جواد طباطبایی. طباطبایی در آن‌جا، پس از آن‌که به این نکته اشاره می‌کُند که «خود یا فرزند یکی از روشن‌فکران دینی حتی به ناشری ایراد گرفته بود که چرا کتاب‌های طباطبایی را چاپ می‌کُند و...»، وقتی به توضیح پروژه‌ی نظری خود می‌پردازد، آشکارا بر این نکته تاکید می‌کُند که مباحث مطرح شده از جانب او (طباطبایی) ناظر به «شرایط امتناع» است «نه امتناع اندیشه که بی‌معناست...». دباغ حتی اگر آن بخش از مصاحبه‌ی طباطبایی را نیز دیده بود، نمی‌توانست، در مصاحبه‌ای با محوریت نقد افکار و آثار طباطبایی، بگوید: «"امتناع اندیشه" سخنِ باطلی است». البته دباغ، در عین‌حال که در «امتناع اندیشه» به عنوان «مفهوم ساخته شده» از جانب طباطبایی «بصیرت‌ای نمی‌بیند» و آن را «سخن باطل‌ای» می‌داند،

این مدعا را نیز، در همان مصاحبه، مطرح می‌کُند که: «نمی‌دانم منظور ایشان [طباطبایی] از «امتناعِ اندیشه» چیست»!

سروش دباغ، حتی به یک سطر از نظرات طباطبایی در مجموعه آثاراش، خصوصا در «ابن‌خلدون و علوم اجتماعی»، اشاره‌ای نمی‌کُند. در همان کتاب، طباطبایی به ارائه‌ی بحث‌ای درباره سنت اسلامی و ارتباط آن با سنت در ایران پرداخته است. از دیگر سو، علاوه بر کتاب‌های دیگر طباطبایی درباره بررسی و ارزیابی سنت در اروپا و سنت الهیات مسیحیت، او چندین جلد کتاب به صورت مستقل و مشخص نوشته است درباره سنت در ایران و چرایی و چگونه‌گی گذار از «قدیم» به «سده‌های میانه»ی تاریخ ایران و، از آن دوران به، «جدیدِ» ایران. بر این اساس و از این منظر، حتی اگر در تمامی نظرات و نظریه‌های طباطبایی نیز «بصیرت‌ای نبینیم»، باز هم نمی‌توان در این نکته تردیدی روا

دانست که طباطبایی یکی از پژوهش‌گران معاصر است با بیش‌ترین تالیفات درباره «سنت» در ایران. اما سروش دباغ، درباره این بخش از آثار طباطبایی می‌گوید: «من در کارهای آقای طباطبایی، آشنایی جدی با بخش های مختلف سنت دینی ندیده ام؛ در حالیکه روشن‌فکر دوران گذار، روشن‌فکری که در کشوری مثل ایران فعالیت می کند، باید چند منبعی باشد و افزون بر جهان جدید، با سنت نیز آشنایی خوبی داشته باشد. از این حیث نواندیشان دینی که عموما"چند منبعی هستند و هم با سنت دینی آشنایی خوبی دارند و هم با جهان جدید، به این معنا روشن‌فکرتراند». پیش از این، نشان دادیم که وزن و میزان و کیفیت مواجهه‌ی عبدالکریم سروش و علی شریعتی با مسئله‌ی سنت اسلام و سنت در ایران چگونه بوده است. اما پرسش از کسی که می‌گوید: «نواندیشان دینی که عموما"چند منبعی هستند و هم با سنت دینی آشنایی خوبی دارند وهم با جهان جدید»، این

است که آیا می‌تواند حتی یک کتاب از شریعتی و سروش نام ببرد که درباره بررسی و ارزیابی سنت در اروپا و سنت الهیات مسیحیت و چرایی و چگونگی گذار از «قدیم» به «جدید» در اروپا، و ارتباط آن با ایران و اسلام، نوشته باشند؟ از دیگر سو، آیا دباغ می‌تواند نشان دهد که در مجموعه آثار سروش و شریعتی، کجا مباحث مستقل و مشخص و محصَل‌ای درباره فارابی، مسکویه رازی، ابن‌خلدون، ابوالحسن عامری، ابوالحسن ماوردی، ابن سینا، خواجه نصیر طوسی، امام محمد غزالی، خواجه نظام‌الملک طوسی، فخر رازی، قطب‌الدین شیرازی، جلال‌الدین دوانی، صدرای شیرازی، ملاهادی سبزواری، مطرح شده است؟ از دیگر سو، او می‌تواند، از منظر «بصیرت بینی»، نشان دهد که در کدام بخش از مجموعه آثار شریعتی و سروش مباحث مستقل و مشخص و محصَل‌ای درباره افلاطون، ارسطو، اگوستین قدیس، ویلیام اوکامی، اراسموس، تُماس قدیس،

ساوناروﻻ، فیلمر، گوئیتچاردینی، لوتر، کالون، ماکیاولی، هابز، لاک، اسپینوزا، بُدن، منتسکیو، روسو، هگل، یافت می‌شود؟ جواد طباطبایی درباره دیدگاه‌های تمامی این افراد، که جاای و پاای تاثیرگذار، در عرصه‌ی سنت اسلامی و سنت در ایران، و، سنت الهیات مسیحیت و سنت در اروپا، داشته‌اند، به صورت مستقل و مشخص، به ارائه‌ی مباحث‌ای در کتاب‌های خود پرداخته است. با این‌همه، دباغِ «بصیرت‌بین» اعلام می‌کُند: «در کارهای آقای طباطبایی، آشنایی جدی با بخش‌های مختلف سنت دینی ندیده‌ام» و، او، آن «آشنایی جدی» را در آثار عبدالکریم سروش و علی شریعتی دیده است که از طباطبایی «روشن‌فکرتراند»![۱۵]

[۱۵] : معنی این مدعا جز این نیست که، در عالم واقع، کسانی داریم که روشن‌فکر نیستند، کسانی داریم که روشن‌فکر هستند و کسانی داریم که «روشن‌فکرتراند»! و

اما، آیا سروش دباغ، در دوران حیات جواد طباطبایی، حداقل با انتشار یک مقاله، به ما نشان داده که، چرا و چگونه، «طباطبایی با سنت آشنایی خوبی» نداشته است؟ هرگز! دباغ در تمامی مواجهات خود با افکار و آثار طباطبایی نشان می‌دهد که از آگاهی نسبت به ابتداییات پروژه‌ی نظری او، و مشخصات و مختصات آن، محروم است. دباغ، به اقتفای سروش، با اقتدا به عادت مالوف و طریق معروفِ پدر، مبنی بر «دوختن دهان» منتقدان و بدنام کردن ایشان، فقط و تنها فقط بر آن است که از سرمایه‌ی شهرت در فضای رسانه‌ای داخل و خارج از کشور بهره‌برداری کُنَد در راستای لبیک به این فرمان و فتوای پدراش که، درباره طباطبایی اعلام کرده بود: «روزی دیگ غیرت بجوشد و جامه صبر بدرد و خامه تأدیب‌نامه آن ناشسته روی ناسزاگوی

کیست که نداند، در این‌جا، «تر» از هر جهت: صفت تفضیلی یا صفت نسبی یا قید، به کار رفته باشد چیزی از عمق و شدتِ «روشنفکر» بودن دکتر دباغ نمی‌کاهد!

را سیاه کُنَد...آیا ناقدان نیکخواه را هنوز عزم نهی از منکر نیست؟ خود دهان آنان را نمی‌دوزند...؟».

دباغ، در مصاحبه با ارگان روشن‌فکری دینی، به موردِ ترجمه‌های جواد طباطبایی و آشنایی او با زبان انگلیسی نیز می‌پردازد. ترجمه‌های طباطبایی، به صورت مستقیم و غیر مستقیم، کاملا موجود و مشهود است. در چنین شرایطی، کسی که «تاکنون در محیط‌های فلسفی جدی داخل و خارج کشور بوده و استاد دیده و در سمینارهای آکادمیک شرکت کرده»، برای انتقاد از آن ترجمه‌ها راه‌ای جز این نخواهد داشت که به صورت مستند و مشخص به متن ارجاع دهد و غلط‌های موجود در آن ترجمه‌ها را یک به یک نشان دهد. (همان کاری که طباطبایی در چند کتاب خود درباره برخی مترجمان ایرانی انجام داده است.) اما دباغ خود را ملتزم به اتخاذ چنان مشی و روش‌ای نمی‌داند. او، بر آن

است تا مجموعه ترجمه‌های طباطبایی را با ذکر یک «خاطره»، در پیش‌گاه مریدان جاهل‌تر از خودش، بی‌اعتبار کند. بر همین اساس، می‌گوید: «راجع به میزان انگلیسی‌دانی ایشان هم خاطره‌ای نقل کُنم. یکی از همکاران ما نقل می‌کرد وقتی سیدجواد طباطبایی چند سال پیش به دانشگاه سیراکیوز آمده بود برای سخنرانی، نمی‌توانست مقاله‌ی نوشته شده‌ی انگلیسی را صحیح قرائت کُنَد و بخواند، نه اینکه به انگلیسی سخنرانی کند، بلکه مقاله نوشته شده را نمی‌توانست بخواند و هنگام خواندن مقاله، مرتب تُپُق می‌زد و اسبابِ خجلت من و چند نفر از حاضران ایرانی در مجلس شد. ببینید اگر قرار باشد، می توان از این نوع اشکالات را بر خود طباطبایی گرفت. آن دوست می‌گفت من واقعاً" وا رفتم و فکر نمی‌کردم تسلط طباطبایی به زبان انگلیسی در این حد باشد». بنابراین، بر اساس «خاطره‌ی» سروش دباغ از «یکی از دوستان و همکاراناش»، میزان آگاهی و

تسلط طباطبایی به زبان انگلیسی به گونه‌ای بوده که «اسبابِ خجلتِ دوست و همکار دباغ و چند نفر از حاضران ایرانی در مجلس شد». همین و بس! و دباغ، در راستای بدنام و بی‌اعتبار کردن طباطبایی در عرصه‌ی عِلم، حتی به خود زحمتِ ارائه‌ی یک سند، ناظر به مجموعه ترجمه‌های طباطبایی، نمی‌دهد.

اکابر و اعاظم روشن‌فکری دینی، و مریدان ایشان در رسانه‌های داخلی و خارجی، به خوبی می‌دانستند که، در عرصه‌ی علم و دانش، از توان و امکان مواجهه‌ی انتقادی عالمانه با طباطبایی برخوردار نیستند. از دیگر سو، طباطبایی هم‌چون اکابر و اعاظم اردوگاه روشن‌فکری دینی دارای مشی و روش «منبری» نبود. کیست که نداند اکثر قریب به اتفاق آثار روشن‌فکران دینی، خصوصا علی شریعتی و عبدالکریم سروش، چیزی جز سخن‌رانی‌های ایشان نیست؛ سخنرانی‌هاای که آلوده به ارائه‌ی

انواع مدعیات بدون دلیل، اتهامات بدون سند علیه منتقدان و مخالفان، تحریک احساسات و عواطف و هیجانات مخاطبان، مطایبه و شعر و شعار و... است. اما جواد طباطبایی، نه از آن‌جهت که توان و امکان انجام آن نوع سخنرانی‌ها را نداشت، بلکه، به این‌جهت که ارائه‌ی آن نوع سخنرانی‌ها را، به مثابه مشی و روش غالب در عرصه‌ی نظرورزی و نظریه‌پردازی، غیرمفید و آفت‌بار می‌دانست، بر آن بود تا افکار و آثار خود را در قالب پروژه‌ی نظری‌ای مشخص و نظام‌مند به صورت مکتوب ارائه و منتشر کُنَد. در چنین شرایطی، پُرپیداست که اکثریت قریب به اتفاق هواداران و حواریونِ روشن‌فکری دینی و وجه غالب مبارزان سیاسیِ «کتاب‌نخوان»، تحت تاثیر افکار و گفتار و رفتار کسانی قرار داشتند که در شبکه‌های تلویزیونی خارجی و داخلی و سایت‌ها و شبکه‌های اجتماعی در فضای مجازی فعالیت می‌کردند؛ و این افراد اکابر و اعاظم اردوگاه روشن‌فکری دینی بودند نه جواد

طباطبایی. بر همین اساس، اکابر و اعاظم اردوگاه روشن‌فکری دینی، و مریدان ایشان در عرصه‌ی رسانه‌های خارجی و داخلی، هرچه در توان و امکان داشتند در جهت حمله و هجمه با هدف بدنام کردن طباطبایی به‌کار گرفتند. در همین میدان بود که مخاطبان اردوگاه روشن‌فکری دینی، که برگ‌ای از دفتر مجموعه آثار طباطبایی را نخوانده و نفهمیده و نسنجیده بودند، طباطبایی را از طریق همان حملاتِ روشن‌فکران دینی می‌شناختند و بس. حدود پنج سال پیش از این، در جاای نوشتم که «مردم ایران فرجام منحوس آشنایی با اسلام و مدرنیته و پادشاهی و دموکراسی و کمونیسم و سوسیالیسم و مارکسیسم و لیبرالیسم و... را از طریق روشن‌فکری و روشن‌فکری دینی دیدند، فرجام محتوم و منحوس آشنایی با افکار و آثار اندیشمندان طراز اول زمانه‌ی اکنون را نیز از طریق آن دو اردوگاه خواهند دید». جواد طباطبایی یکی از آن اندیشمندان بود.

در مجموعه آثار عبدالکریم سروش جز فحاشی و هتاکی و تهدید آشکار، علیه طباطبایی، چند صفحه نقد علمی و فلسفی می‌توانیم ناظر به مجموعه آثار طباطبایی پیدا کنیم؟ هیچ! سرسلسله‌ی روشن‌فکری دینی در مواجهه با انتقادات مشخص و مستند و نظام‌مند طباطبایی به روشن‌فکری دینی، و درباره افکار و آثار امثال سروش، به جای مواجهه‌ی مستدل و مستند، گام در وادی توهین و اتهام و تهدید و تسخیف و تخفیف می‌گذارد، و پسراش را نیز، «کو دارد نشان از پدر»، به میدان همان نوع مواجهه روانه می‌ُند. اما همان عبدالکریم سروش کسی است که، برای نمونه، وقتی در مواجهه با انتقادات مراد فرهادپور قرار می‌گرفت، آن نوع انتقادات را مصداق «حضور بی‌رحم تیشه‌ی تخریب» می‌نامید، و می‌نوشت: «چه حاجتی به این همه بی‌حرمتی و شخصیت‌شکنی است؟ این حرف‌ها چه ربطی به اصل موضوع دارد؟ کار از این‌ها ساده‌تر است. من ادعایی کرده‌ام... تو هم

حرفی بزن و دلیلی بیآور و بگو بر عکس... کمر ادعای مرا بشکن چرا سر مرا می‌شکنی؟... حرف من این است که تیر تحقیر میفکن. تیر تحلیل بیفکن... سخن من اما با او در محتوا نیست. در شیوه و صورت است. حرف من اینست که این چه شیوه نقد کردن است؟ آخر نباید نیم دلیلی آورد...؟». اینک، در مورد طباطبایی، آیا او در نقد مشی و میراث روشن‌فکری دینی، و افکار و آثار سروش، «نیم دلیل‌ای» نیاورده است؟ آیا پاسخ به آن نوع انتقادات طباطبایی این بود که او را به هواداران و حواریون و مریدان روشن‌فکری دینی، که هم‌چون مرشدان خود برگ‌ای از دفتر مجموعه آثار طباطبایی را نخوانده و نفهمیده و نسنجیده‌اند، این‌گونه معرفی کنید: «نویسنده تازه به دوران رسیده‌ای که سخنان کهنه بسیار می‌گوید و عمری است که با هگل پا به گل مانده است، و تنها هنرش سرقت علمی از این و آن است... ناسزاگویِ نخوت فروش»ای که باید «دهانش را بدوزند». اینک، آیا

عبدالکریم سروش، و مریدان او، می‌توانند «نیم دلیل‌ای» برای اثبات این مدعیات، و اتهامات، ارائه‌کنند که، برای نمونه، طباطبایی «تنها هنرش سرقت علمی از این و آن است»؟ سروش و مریدان‌اش در دوران حیات طباطبایی، حداقل طی سه دهه، از این مجال برخوردار بودند که به صورت مستدل و مستند نشان دهند که طباطبایی «تنها هنرش سرقت علمی از این و آن است»، اما ایشان هرگز چنین نکردند. از دیگر سو، رضا خجسته‌رحیمی، سردبیر «اندیشه پویا»، و یکی از مریدان سروش و شریعتی، چرا در دوران حیات طباطبایی؛ به عنوان «بت‌شکنی که کاریزما نداشت»، در نشریه‌ی خود به طرح این اتهام علیه طباطبایی نپرداخته بود که او به نام سیروس پرویزی در معرفی آثار خود مقاله می‌نوشته است؟ خجسته‌رحیمی چرا باید برای طرح چنان اتهام‌ای در انتظار مرگ طباطبایی می‌ماند؟ او، به اقتفای اکابر و اعاظم روشن‌فکری دینی، هدف‌ای جز بدنام کردن طباطبایی

نداشت. طباطبایی، پس از مرگ‌اش، چگونه باید به اتهام‌ای پاسخ دهد که در دوران حیات‌اش هرگز مطرح نشده بود؟ اتهام‌ای که مطرح کننده‌گان آن به راحتی می‌توانستند آن را در دوران حیات طباطبایی منتشر کنند. دلیل این مدعای ما چیست؟ این است که، بر اساس مقاله‌ی خجسته‌رحیمی پس از مرگ طباطبایی، او آشکارا نشان داده که، از سال‌ها قبل از مرگ طباطبایی، از وجود مقالات سیروس پرویزی اطلاع داشته است. بنابراین، رضا خجسته‌رحیمی، در راستای عمل به فتوای سروش، مبنی بر «دوختن دهان» طباطبایی و بدنام کردن او، با اتهام‌ای، بدون پشتوانه‌های استدلالی و استنادی، در دست، در انتظار مرگ طباطبایی بود تا او را متهم کُنَد که به نام مستعار در معرفی آثار خود مقاله می‌نوشته است.

هم‌او، آن‌جا و آن‌گاه که در تنگنای ارائه‌ی سند و مدرک در راستای اثبات آن اتهام قرار می‌گیرد، می‌نویسد: «و چنان که شایعه است»! اما بگذارید، در موقعیت‌ای فرضی، تمام اتهامات بی‌اساس خجسته‌رحیمی علیه طباطبایی را بپذیریم. در چنین شرایطی با کسی به نام جواد طباطبایی مواجه‌ایم که در معرفی آثار خود، به نام مستعار، مقاله‌ای نوشته و در جاای از آن مقاله به ستایش جای‌گاه علمی خود پرداخته است. آیا این عمل به کیفیت مجموعه آثار او از منظر علمی و فلسفی خدشه‌ای وارد می‌کُند؟ برای بررسی و ارزیابی پروژه‌ی نظری طباطبایی و مجموعه آثار او آیا باید به متن و بطن کتاب‌های او مراجعه کرد یا به مقاله‌ای که در یک سایت اینترنتی با نام‌ای مستعار منتشر شده است؟ بالاتر از این، و به فرض، برای برای بررسی و ارزیابی پروژه‌ی نظری طباطبایی و مجموعه آثار او آیا باید به متن و بطن کتاب‌های او مراجعه کرد یا به مقاله‌ای که او به نام مستعار در معرفی آثاراش

نوشته است؟ بنابراین، حتی صحتِ اتهام، بی‌اساس و غیرمستند و غیر قانونی و غیراخلاقی، خجسته‌رحیمی علیه طباطبایی نیز نمی‌تواند به معنای بی‌اعتباری پروژه‌ی نظری طباطبایی و لطمه به کیفیت آثار او باشد.

اما سروش دباغ، پس از طرح آن اتهام از جانب خجسته‌رحیمی، در عرصه‌ی مجادلات و مخاصماتِ سیاسی در درون اردوگاه روشن‌فکری، آن‌جا و آن‌گاه که با انتقادای از محمد قوچانی درباره نظرات سروش پیرامون «لیبرالیسم» مواجه شد، با انتشار یادداشت‌ای، ذیل عنوان «در مذمت بولتن‌سازان»، آشکارا قوچانی را کارگزارِ «نیروهای امنیتی و اطلاعاتی» در جهت مبارزه با روشن‌فکری دینی نامید. از دیگر سو، عبدالکریم سروش نیز در مواجهه با محمد قوچانی، پای جواد طباطبایی را این‌گونه به میان کشید: «عداوتی که این قلم به مزد نصیری‌منش [قوچانی] به

پیروی از جواد طباطبایی و اربابان دیگر ... با روشن‌فکری دینی دارد تهوع‌آورست... من به بانگ بلند به آن ناشسته روی ناسزاگوی بی درد [قوچانی] می‌گویم که تو نه حق داری و نه صلاحیت و غلط می‌کنی که دهان آلوده‌ات را می‌گشایی...». این‌ها، و بسی بیش از این‌ها، سیمای تمام‌نمای التزام به «عرفان اسلامی» از جانب کسی است که در آثاراش می‌گوید: «متاسفانه ما به یک ملت بسیار غیراخلاقی بدل شده‌ایم...این رفتارها[ی غیراخلاقی] درست بر خلاف آن چیزی است که در منابر ما توصیه می شود، خلاف آن چیزی است که در کتاب‌های اخلاقی ما نوشته شده است و خلاف آن چیزی است که تعلیم و دستور دین شمرده می‌شود». هم‌او، در دیگر جای، می‌گوید: «بهتر بود آقای خاتمی به جای شعار "جامعه ی مدنی"، شعار "جامعه ی

اخلاقی" می‌داد».[۱۶] در «جامعه ی اخلاقیِ» مورد نظرِ سروش‌ای که هم‌چون «ملتِ بسیار بی‌اخلاقِ ایران» نیست، اگر کسی به صورت عمومی درباره پژوهش‌گر و مولف‌ای سرشناس بگوید: «تنها هنرش سرقت علمی از این و آن است»، آیا نباید هرچه در توان دارد، در فضای عمومی، در بررسی و ارزیابی آثار آن پژوهش‌گر و مولف به‌کار گیرد تا مدعا و اتهام خود را ثابت کُنَد؟ سروش هرگز چنین نکرد. برای او همین کافی بود که، با پشتوانه‌ی شهرت سیاسی و رسانه‌ای‌اش، طباطبایی را، به عنوان «بت‌شکنی که کاریزما نداشت»، بدنام و بی‌اعتبار کُنَد؛ بدون ارائه‌ی حتی یک مقاله یا کتاب، مستقل و مشخص، در بررسی و ارزیابی مجموعه آثار او. بر همین اساس است که او حتی در میدان حمله به قوچانی نیز جواد طباطبایی را بی‌نصیب از توهین

[۱۶]: حضرت‌اش با این مدعا نشان می‌دهد که، علاوه بر «اخلاق»، چیزی از مفهوم «جامعه‌ی مدنی» نیز نمی‌داند.

و تهمت نمی‌گذارد. اما این پایان بی‌اخلاقی‌های «بیت سروش» نیست.

دباغ، در یادداشت مذکور علیه قوچانی، پس از انتساب او به «نیروهای امنیتی و اطلاعاتی»، پاسخ به نظرات قوچانی، درباره «لیبرالیسم»، را به ماجرای «شاندل» علی شریعتی می‌کِشاند. در این‌جا، او منتقدان شریعتی را، در ماجرای «شاندل»، آشکارا «جاهلان‌ای» می‌نامد که «با تاریخ فلسفه و ادبیات... [و] رندی و ظرافت در استفاده از واژه‌ی شاندل» آشنا نیستند. و بلافاصله پس از طرح این توهین‌ها، در مخالفت با کسان‌ای که در ماجرای "شاندل" شریعتی را «شیاد» دانسته بودند، اعلام می‌کُنَد «شیاد» نه علی شریعتی بلکه جواد طباطبایی است. اما چرا؟ دلیل و سند دباغ برای «شیاد» نامیدن طباطبایی این است که «اگر اقتصاددان[غنی نژاد] و روزنامه‌نگار[قوچانی] ما ذره‌بین در دست

گرفته و مجدّانه و صادقانه از پی شناسایی و شناساندنِ جماعت شیاد روان گشته‌اند، بد نیست در اطرافیان و همفکران خود هم نظر کنند و سراغی از نویسنده‌ی واقعی جستار "روشن‌فکری در زمانه عسرت" که به نام سیروس پرویزی در تارنمای بنیاد داریوش همایون منتشر شده بگیرند و نتایج کند و کاو خود را با خلایق در میان نهند. اگر نویسنده‌ی مقاله‌ی یاد شده سیدجواد طباطباییِ فقید باشد، درباره‌ی او چه داوری‌ای خواهند داشت؟».

در این‌جا، پرسش از سروش دباغ این است که مقاله‌ی مورد اشاره‌ی او ۱۶ سال پیش از مرگ جواد طباطبایی منتشر شده است. در فاصله‌ی زمانیِ میان انتشار آن مقاله تا مرگ طباطبایی، سروش دباغ چند بار مطالب‌ای در نقد طباطبایی منتشر کرده و در چندین جا علیه طباطبایی صحبت کرده است. با توجه به این نکات، چرا سروش دباغ در زمان حیات جواد طباطبایی حتی یک‌بار به

مقاله‌ای که ۱۶ سال پیش از مرگ او منتشر شده اشاره‌ای نکرده است؟ ما، پیش از این، نشان دادیم که، بر اساس متن مطالب دباغ علیه طباطبایی، او حتی در حد ابتداییات نیز آگاهی و اطلاع‌ای از مبادی و مبانی افکار و آثار طباطبایی ندارد و مجموعه آثار او را از نزدیک ندیده است. اما اگر، چنین نیست و، سروش دباغ مجموعه آثار طباطبایی را مطالعه و بررسی کرده و پس از آن اقدام به نقد افکار و آثار طباطبایی کرده، با توجه به این‌که مقاله‌ی مذکور را نیز از آثار طباطبایی می‌داند، چرا طی ۱۶ سال هیچ اشاره‌ای به آن مقاله نکرده و چنان اتهام‌ای را در زمان حیات طباطبایی علیه او مطرح نکرده است؟ اما اگر دباغ بگوید که تا پیش از مرگ طباطبایی آن مقاله را ندیده است، با توجه به آن‌که او آشکارا اعلام می‌کُند که آن مقاله متعلق به طباطبایی است، پرسش این است که چگونه اقدام به طرح آن‌گونه انتقادات علیه افکار و آثار طباطبایی کرده در حالی که حتی مقالات او را نیز

نخوانده بوده است؟ از دیگر سو، در همان مصاحبه‌ی دباغ با ارگان روشن‌فکری دینی در فضای مجازی، که آشکارا به عنوان مصاحبه‌ای در نقد افکار و آثار طباطبایی ارائه شده، چرا، در میان «ارجاعات» متعدد و متنوع به مصاحبه‌ها و مقالات طباطبایی، هیچ اشاره‌ای به مقاله‌ی مذکور نشده است؟ از دیگر سو، این چه نوع دفاع‌ای از نظرات عبدالکریم سروش درباره «لیبرالیسم» و «ارجاعات» شریعتی به «پرفسور شاندل» است که ابتدا منتقد سروش را [محمد قوجانی] به عنوان مامور از جانب «نیروهای امنیتی و اطلاعاتی» معرفی کُنی و، در پایان، جواد طباطبایی را، بر اساس اتهام‌ای مطلقا بدون دلیل و سند، «شیاد» بدانی. و این مشی و روش کسی است که طباطبایی را هشدار می‌داد به «گشوده‌بودن نسبت به گفت‌وگوی انتقادی و ملتزم گشتن به قواعد بازی معرفتی» و خطاب به او می‌نوشت: «بزرگ‌اش نخوانند اهل خِرَد / که نام بزرگان به زشتی بَرَد».

علی شریعتی، در ماجرای «شاندل»، بسیاری از مدعیات خود را در زمینه‌هاای چون دموکراسی، سوسیالیسم، لیبرالیسم، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، تاریخ، اگزیستانسیالیسم، اقتصاد، فلسفه، سیاست و... در مقام نظرات «پرفسور شاندل» مطرح می‌کُند. او درباره «شاندل» می‌گوید: «پرفسور شاندل که آدمی است چند بُعدی، از یک طرف از مدارس اسلامی مغرب و شمال افریقا درجه‌ی اجتهاد دارد و از طرف دیگر یکی از نویسندگان و متفکران برجسته‌ی قرن حاضر است و از رفقای آلبر کامو و سارتر و امثال اینها است». شریعتی، در ادامه‌ی معرفی «شاندل»، می‌گوید: «پرفسور شاندل یک انسان بسیار بزرگ و یک اندیشمند بسیار مثبت است و طرحی نو درانداخته است. کتابهای پرفسور شاندل یکی "جامعه شناسی تقلید" است یکی "دلهره ی بودن" یکی "تکیه گاه ما کجاست" و دیگری "اصل عدم قطعیت در زندگی"». در این‌جا، پرسش، از دباغ و سروش و سایر رفقا و

شرکا، این است که اگر «شاندل»، بر اساس مدعای حضرات، شخصیت‌ای خیالی و ساخته شده بر اساس ذوق هنری شریعتی است، چرا علی شریعتی آن‌جا و آن‌گاه که، در یک سخن‌رانی رسمی، به مخاطبان جوانِ خود پیشنهاد مطالعه‌ی چند کتاب می‌دهد، در میان اشاره به کتاب‌های کسان‌ای چون فانون و سارتر و یوسنکو و اینشتین و...، کتاب‌های «پرفسور شاندل» را نیز نام بُرده و از جوانان ایرانی می‌خواهد که آن کتاب‌ها را بخوانند؟! آیا مخاطبان شریعتی در آن سخنرانی‌ها نیز «زاده و ساخته‌ی ذهن خلاق و ذوق هنری شریعتی» بوده‌اند؟!

دباغ، در دفاع از علی شریعتی در ماجرای «شاندل» می‌نویسد: «کسی، برخی از ایده‌های خودش را، بنا به هر علت و انگیزه و ملاحظه‌ای تحت نام دیگری منتشر کرده و سخنانش را بر زبان شخص دیگری گذاشته است. نه ادعای انتشار مقاله و کتاب

آکادمیک کرده، و نه ایده‌ها و سخنان دیگران را سرقت کرده است». دباغ، فقط و تنها فقط، به این‌جهت چنین ترهات‌ای مطرح می‌کُند که به جهالت و سفاهت و بلاهت و بطالت مخاطبان و مریدان خود سخت باور دارد. در غیر این‌صورت، چگونه ممکن است، با وجود مجموعه آثار شریعتی، کسی به طرح چنان مدعای آلوده به یاوه و گزافه بپردازد؟ آیا دباغ نمی‌داند که علی شریعتی مدعیات‌ای درباره مسائلی چون علوم تجربی و فلسفه و سیاست مطرح کرده و در پاورقی رسما و مشخصا به کتاب‌های پرفسور شاندل ارجاع داده است؟

برای نمونه، شریعتی، در بخش ارجاعات ناظر به «پاورقی‌های» مجموعه آثار ۳۰، این‌گونه به کتاب‌های «پرفسور شاندل» ارجاع می‌دهد:

Chandel, les causeries de la solitude p.190

و، در ادامه، بار دیگر به همان کتاب این‌گونه ارجاع داده می‌دهد: «همان کتاب ص۲۱۳».

از دیگر سو، علی شریعتی حتی در بحث‌ای که درباره معرفی اقبال لاهوری مطرح می‌کُند نیز به نوشته‌های «پرفسور شاندل» درباره اقبال ارجاع می‌دهد. طرفه آن‌که علی شریعتی آشکارا این‌گونه مباحث خود را، نه در عرصه‌ی «کویریات» بلکه در «اسلامیات و اجتماعیات»، مباحث‌ای کاملا «علمی» و «آکادمیک» می‌نامد. برای نمونه، در همان مباحث «اسلام‌شناسی» (مجموعه آثار ۳۰)، که شریعتی آشکارا به کتاب «پرفسور شاندل» ارجاع می‌دهد، او می‌نویسد: «کتاب حاضر نخستین گامی است که زبان فارسی در راه شناختن علمی و تحلیلی اسلام بر می‌دارد». در جاای که نویسنده (گوینده) آشکارا در مقدمه‌ی کتاب‌اش بر «علمی» بودن مطالب و نظرات‌اش تاکید می‌کُند و در همان‌جا

آن‌گونه ارجاع‌ای به کتاب «پرفسور شاندل» می‌دهد، دکتر دباغ در دفاع از دکتر شریعتی می‌نویسد: « [شریعتی] نه ادعای انتشار مقاله و کتاب آکادمیک کرده، و نه ایده‌ها و سخنان دیگران را سرقت کرده است». اما شریعتی، بر اساس ادعای دباغ، چه کرده است؟ «در تاریخ فلسفه و ادبیات، به علل گوناگونی این کار طی چند سده اخیر توسط نویسندگان برجسته‌ای صورت گرفته، از اسپینوزا و کیرکگور گرفته تا سن زون پرس، شاعر فرانسوی برنده جایزه نوبل ادبیات در سده بیستم». پیش از این نشان دادیم که سروش دباغ در در مقام تسخیف و تخفیف جواد طباطبایی، و دیگران‌ای که نظر مثبت‌ای نسبت به آثار او دارند، ایشان را جماعت‌ای می نامد که «تاکنون در محیط‌های فلسفی جدی داخل و خارج کشور نبوده و استاد ندیده و در سمینارهای آکادمیک شرکت نکرده‌اند». ما می‌دانیم که دباغ، بخش‌ای از سخنان خود درباره اسپینوزا را در قالب کتاب‌ای درباره اسپینوزا منتشر کرده

و او «تاکنون در محیط‌های فلسفی جدی داخل و خارج کشور بوده و استاد دیده و در سمینارهای آکادمیک شرکت کرده است». با توجه به این موارد، آیا او می‌تواند نشان دهد که اسپینوزا در کدام بخش از آثار خود همان کارای را کرده که علی شریعتی با «پرفسور شاندل» کرده است؟ او، حتما و قطعا، تا ابد قادر به چنین کارای نخواهد بود. اما سروش بن سروش در راستای دفاع سیاسی از روشن‌فکری دینی، به ذبح اخلاق و عقلانیت در مذبح سیاست می‌پردازد. از دیگر سو، در راستای دفاع از شریعتی و سایر اهل شریعت، پرواای از دروغ بستن به اسپینوزا و طباطبایی نیز ندارد؛ چرا که در مذهب و مکتب روشن‌فکری دینی می‌توان و باید به ذبح «حقیقت» در مذبح «شریعت» پرداخت.

...

فهرست ارجاعات و ملاحظات

سیدجواد طباطبایی، تاریخ اندیشه سیاسی در ایران: ملاحظاتی در مبانی نظری، مینوی خرد ۱۳۹۶

سیدجواد طباطبایی، تأملی درباره ایران: دیباچه ای بر نظریه انحطاط ایران، مینوی خرد ۱۳۹۹

سیدجواد طباطبایی، تأملی درباره ایران: نظریه حکومت قانون در ایران، مینوی خرد ۱۳۹۹

سیدجواد طباطبایی، جدال قدیم و جدید در الهیات و سیاست، مینوی خرد ۱۴۰۰

سیدجواد طباطبایی، خواجه نظام‌الملک طوسی: گفتار در تداوم فرهنگی ایران، مینوی خرد ۱۳۹۲

سیدجواد طباطبایی، ابن‌خلدون و علوم اجتماعی: گفتار در شرایط امتناع، هرمس ۱۴۰۴

سیدجواد طباطبایی، زوال اندیشه سیاسی در ایران، مینوی خرد ۱۳۹۶

سیدجواد طباطبایی، ملت، دولت و حکومت قانون، مینوی خرد ۱۳۹۸

سیدجواد طباطبایی، نظام‌های نوآئین در اندیشه سیاسی، مینوی خرد ۱۳۹۳

غلامحسین میرزا صالح، مشروح مذاکرات مجلس اول، مازیار ۱۳۸٤

فریدون آدمیت و هما ناطق، افکار اجتماعی و سیاسی اقتصادی در آثار منتشر نشده دوران قاجار، آگاه ۱۳۵٦

فریدون آدمیت، اندیشه ترقی و حکومت قانون: عصر سپهسالار، خوارزمی ۱۳۵۱

فریدون آدمیت، اندیشه‌های طالبوف تبریزی، دماوند ۱۳٦۳

فریدون آدمیت، اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده، خوارزمی ۱۳٤۹

فریدون آدمیت، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، ج دوم، مجلس اول و بحران آزادی، روشنگران و مطالعات زنان ۱۳۸۰

فریدون آدمیت، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، گستره ۱۳۸۷

فریدون آدمیت، فکر آزادی و مقدمه‌ی نهضت مشروطیت، گستره ۱۳۹۰

فریدون آدمیت، فکر دموکراسی اجتماعی در نهضت مشروطیت، گستره ۱۳۸۸

فریدون آدمیت، مقالات تاریخی، شبگیر، ۱۳۵۳

محمدحسن رجبی، مکتوبات و بیانات سیاسی و اجتماعی علمای شیعه دوره قاجار، نشر نی ۱۳۹۰

مکاتبات ناصرالدین شاه با کامران میرزا نایب‌السلطنه، کتاب‌خانه و موزه ملی ملک ۱۳۹۹

ملا محمدکاظم خراسانی، سیاستنامه آخوند خراسانی، کویر ۱۳۸۵

مهدی قلی‌خان هدایت، خاطرات و خطرات، زوار ۱۳۴۴

میرزا فتح‌علی آخوندزاده، الفبای جدید و مکتوبات، احیا ۱۳۵۷

میرزا فتح‌علی آخوندزاده، مقالات، آوا ۱۳۵۱

میرزا فتح‌علی آخوندزاده، مکتوبات کمال الدوله، علم، ۱۹۶۳

میرزا فتح‌علی آخوندزاده، مکتوبات، صدای معاصر، بی‌تا

میرزا ملکم‌خان، رساله های میرزا ملکم خان، نشر نی ۱۳۸۱

میرزا ملکم‌خان، مجموعه روزنامه «قانون»، امیرکبیر ۱۳۵۵

میرزا یوسف مستشارالدوله تبریزی، یک کلمه و یک نامه، صباح ۱۳۸۲

میرزا یوسف‌خان مستشارالدوله، یک کلمه، بی جا، بی‌تا

محمدعلی فروغی، حقوق اساسی یعنی آداب مشروطیت دول، کویر ۱۳۸۲

کارنامه اردشیر بابکان، انتشارات دانشگاه تهران ١٣٥٤

محسن فیض کاشانی، انوار الحکمه، دار الامیره ١٤٢٦هـ

محسن فیض کاشانی، ده رساله، مرکز تحقیقات علمی و دینی امیرالمومنین ۱۳۷۱

محسن فیض کاشانی، رسالات، چاپخانه موسوی ۱۳۲۰

محسن فیض کاشانی، المحجه البیضاء فی تهذیب الاحیاء، مرکز پژوهشهای بنیادی ۱۳۷۵

محمدکاظم فاضل مشهدی، نظامنامه ی حکومتی، انتشارات انصاریان ۱۳۷۳

تنسر، نامه تنسر به گشنسب، انتشارات خوارزمی ۱۳۵٤

کواکبی، عبدالرحمان بن احمد، طبایع الاستبداد، بی نا

سروش دباغ، آئین در آینه، موسسه فرهنگی صراط، ۱۳۸۵

عبدالکریم سروش، قمار عاشقانه، موسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۹

عبدالکریم سروش، فربه‌تر از ایدئولوژی، موسسه فرهنگی صراط، ۱۳۸۸

عبدالکریم سروش، ادب قدرت، ادب عدالت، موسسه فرهنگی صراط، ۱۳۸۵

عبدالکریم سروش، اوصاف پارسایان، موسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۵

عبدالکریم سروش، بسط تجربه نبوی، موسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۸

عبدالکریم سروش، آئین شهریاری و دینداری، موسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۹

عبدالکریم سروش، سیاست نامه، موسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۸

عبدالکریم سروش، تفرج صنع، موسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۹

عبدالکریم سروش، قصه ارباب معرفت، موسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۳

عبدالکریم سروش، محمد مجتهد شبستری، مصطفی ملکیان، محسن کدیور، سنّت و سکولاریسم، موسسه فرهنگی صراط، ۱۳۸۱

عبدالکریم سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت، موسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷٤

عبدالکریم سروش، حکمت و معیشت، دفتر نخست، موسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۳

عبدالکریم سروش، حکمت و معیشت، دفتر دوم، موسسه فرهنگی صراط، ۱۳۶۷

عبدالکریم سروش، ایدئولوژی شیطانی، موسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۳

عبدالکریم سروش، مدارا و مدیریت مومنان، موسسه فرهنگی صراط، ۱۳۸۵

عبدالکریم سروش، قمار عاشقانه، موسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۹

عبدالکریم سروش، نقدی و درآمدی بر تضاد دیالکتیکی، انتشارات حکمت، ۱۳۵۷

عبدالکریم سروش، رازدانی و روشنفکری و دینداری، موسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۷

علی شریعتی، اسلام‌شناسی (درسهای دانشگاه مشهد) چاپخش ۱۳۶۳

علی شریعتی، هبوط در کویر، چاپخش، ۱۳۶۸

علی شریعتی، انسان و اسلام- تهران: شرکت سهامی انتشار، بی‌تا.

علی شریعتی، بازگشت به خویشتن، انتشارات الهام، ۱۳۶۹.

علی شریعتی، فاطمه فاطمه است، شبدیز، بی‌تا.

علی شریعتی، نامه‌ها، انتشارات قلم، ۱۳۶۶

علی شریعتی، اسلام‌شناسی (درس‌های ارشاد) انتشارات قلم، ۱۳۶۱

علی شریعتی، نیایش، حسینیه ارشاد، بی‌تا.

علی شریعتی، حسین وارث آدم، انتشارات قلم، ۱۳۶۹

علی شریعتی، آثار گونه‌گون، انتشارات آگاه، ۱۳۷۹

علی شریعتی، طرحی از یک زندگی، چاپخش، ۱۳۷۶

علی شریعتی، خودسازی انقلابی، انتشارات الهام، ۱۳۸۶

علی شریعتی، با مخاطبهای آشنا، جاپخش، ۱۳۷۷

علی شریعتی، شیع علوی و تشیع صفوی، ۱۳۷۷

علی شریعتی، چه باید کرد؟ انتشارات قلم، ۱۳۸۰

علی شریعتی، تاریخ تمدن، انتشارات قلم ۱۳۶۷

علی شریعتی، زن، چاپخش، ۱۳۷۹

علی شریعتی،کویر، شرکت انتشار، بی‌تا

علی شریعتی، ابوذر، انتشارات الهام، ۱۳۶۹

علی شریعتی، تحلیلی از مناسک حج، انتشارات الهام، ۱۳۶۹

علی شریعتی، شیعه، انتشارات الهام، ۱۳۶۹

علی شریعتی، تاریخ و شناخت ادیان، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۸

علی شریعتی، فلسفه‌ی تاریخ در اسلام، انتشارات احیا، بی تا

علی شریعتی، مذهب علیه مذهب، انتشارات سبز، ۱۳۶۱

علی شریعتی، روش شناخت اسلام، چاپخش، ۱۳٦۲

علی شریعتی، پیام امید به روشنفکر مسئول، بی نا، بی تا

علی شریعتی، آری اینچنین بود برادر، انتشارات ربده، ۱۳٥٦

علی شریعتی، امت و امامت، بی نا، بی تا

علی شریعتی، حسین ارث آدم، انتشارات قلم، ۱۳٦۱

علی شریعتی، جهت گیری طبقاتی اسلام، بی نا، ۱۳٥۹

علی شریعتی، ما و اقبال، بی نا، بی تا

کارل پوپر، جامعه باز و دشمنان آن، خوارزمی، ۱۳۸۰

مهدی بازرگان، مجموعه آثار، شرکت سهامی انتشار

علی خان ظهیرالدوله، خاطرات و اسناد ظهیرالدوله، انتشارات زرین، ۱۳۶۷

عبدالرحیم طالبوف، آزادی و سیاست، امید فردا ۱۳۹۶

عبدالرحیم طالبوف، کتاب احمد، انتشارات شبگیر، ۱۳۵۶

عبدالرحیم طالبوف، مسالک المحسنین، انتشارات علمی و فرهنگی ۱۳۹۵

توماس هابز، لویاتان، نشر نی، ۱۳۸٤

ناظم الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، نشر پیکان ۱۳۸۹

میرزا یوسف‌خان مستشارالدوله، یک کلمه، بی جا، بی‌تا

ابوحامد محمد غزالی، احیا علوم الدین، انتشارات علمی و فرهنگی ۱۳۷۵

ابـوحامد محمد غزالی، الاقتصاد فی الاعتقاد، دار الکتب العلمیه ۱۴۰۹هـ

ابـوحامد محمد غزالی، المستصفی من علم الاصول، دار الارقم بـن ابـی الرقم، بـی‌تا

ابـوحامد محمد غزالی، المنقذ من الضلال، دار و مکتبـه الهلال ۱۹۹۳م

ابـوحامد محمد غزالی، فاتحه العلوم، الحسینیه المصریه ۱۳۲۲

ابـوحامد محمد غزالی، فضائح الباطنیه، المکتبه العصریه ۱۴۲۲هـ

ابـوحامد محمد غزالی، فضائـل الانـام من رسائـل حجه الاسلام، بـی‌نـا ۱۳۳۳

ابـوحامد محمد غزالی، مجموعه رسائـل الامام الغزالی، دار الفکر، ۱۴۱۶هـ

ابوحامد محمد غزالی،تهافت الفلاسفه،انتشارات شمس تبریزی ۱۳۸۲

احسان طبری، جهان بینی ها و جنبش های اجتماعی ایران، انتشارات حزب توده ایران، ۱۳۸۷

حاج سیاح، سفرنامه حاج سیاح به فرنگ، نشر ناشر، ۱۳۶۳

مسعود احمدزاده، مبارزه مسلحانه هم استراتژی هم تاکتیک، سازمان چریک‌های فدایی خلق، ۱۳۴۹

محمد نخشب، مجموعه آثار دکتر محمد نخشب، چاپخش، ۱۳۸۱

آرشیو روزنامه شرق

آرشیو روزنامه همشهری

آرشیو نشریه «مهرنامه»

آرشیو نشریه «شهروند امروز»

آرشیو نشریه «ایران دخت»

آرشیو نشریه «اندیشه پویا»

...

WWW.NIMAJAVADPOUR.COM

ذبح حقیقت در مذبح شریعت ۵۶۰

