

پیوند ادب و سیاست

گفتمان غیریت پرور، میراث دیگر رالیسم سوسیالیستی

دکتر علی اکبر امینی

پیش‌نویس

... در لحظه‌ای عظیم
و ما به یگانگی از دست رفته‌مان می‌نگریم
به انزوای محض انسان بودن
به شکوه انسان بودن
شکوه‌نآن را قسمت کردن، آفتاب را و مرگ را قسمت کردن
معجزه‌ای یادرفته زنده بودن

.....
زندگی از آن هیچکس نیست، ما همه زندگی هستیم
نانی پخته از آفتاب از آن دیگر مردم
برای همه آن مردمی که خود ما هستند
من وقتی هستم که دیگری باشم
اعمال من اگر از آن دیگران باشد، از آن من است
اصولاً برای بودن باید دیگری باشم
تا از خود بیرون بیایم، خویش را در دیگران بیایم،
دیگرانی که اگر من نباشند، نیستند،
دیگرانی که سرشاری زندگی را به من می‌دهند
من نیستم، منی وجود ندارد، این همیشه ماست.^{۸۲}

مفهوم غیریت در نزد اندیشمندان خارجی

یکی از موضوعاتی که در گفتمان ادبیات سیاسی سهمی عمده دارد، «غیریت» است. این موضوع در گفتمان «فوکو» نیز جای ویژه‌ای به خود اختصاص داده است. به عقیده وی، نظام‌های سیاسی و فکری، هیچ‌گونه «خلاف آمد عادت» و دگراندیشی و دگرزیستی را بر نمی‌تابند، چون آنرا مخالف «نظم عمومی» و هنجارهای اجتماعی می‌دانند. برای رواج دادن یکسان‌نگری و همسان‌زیستی، نهادهایی چون زندان و بیمارستان و تیمارستان می‌سازند و آنانی را که برهم زنده هنجارهای اجتماعی هستند با این نهادها و در این نهادها منقاد و مطیع می‌سازند. برجسیبی که بر همه این افراد زده می‌شود، «دیگری» است. «دیگری» باید هم‌رنگ جماعت شود و گرنه هم‌چو رسوایان به حاشیه رانده خواهد شد و حتی هم‌چون جانوران گوشخور که به فرمان شتر مجبور به ترك جنگل شدند، باید عرصه جامعه و اجتماع را ترك کند.^{۸۳}

به پیروی از فوکو، ادوارد سعید نیز به «غیریت» توجه کرد. در حقیقت سعید آنرا برای تبیین گفتمان میان شرق و غرب به کار گرفت یعنی آنرا از جامعه داخلی به جوامع خارجی کشانید و به آن ابعاد بین‌المللی داد. به اعتقاد ادوارد سعید، دگرسازی انگشت نهادن بر تمایزها و تفاوتهاست؛ تفاوت بین خود (غرب) و دیگری (شرق). «خود» همواره برتر است و مثبت و «دیگری» فروتر است و منفی.

«غیریت» در دوران مک کارتیسم در آمریکا حاکم بر گفتمان روابط خارجی بود^{۸۴} و لوح آن سالهای ۱۹۵۱-۱۹۵۴. بر اساس این بینش، جهان به دو اردوگاه «خودی» و «بیگانه» تقسیم می‌شود. «خودی»ها دشمنان استالین و «بیگانه»ها

دوستان استالین بودند. این بینش با شدت بیشتر در شوروی استالینی حاکم بود. نتیجه این پندار این می شد که همه ناپسامانها به گردن دشمن یا بیگانه می افتاد؛ ضمن اینکه استالین در کنار «دیگری» خارجی یک دیگری داخلی هم تراشیده بود! در زمان استالین به گونه فالبی همه نارسایی ها و ایرادها به حساب «خرابکاری های تروتسکیستها» گذاشته می شد. آیرمی مبحث غیریت را در «چهره استعمارگر» چهره استعمارزده» می بیند: «استعمار طلب در راه تیره خویش مجبور است که هر لحظه این فاصله را زیادتر کند و ناگزیر به مقایسه این دو چهره می پردازد: چهره ای آنچنان باشکوه از خویشتن و چهره ای آنچنان پست از استعمارزده».^{۸۵} آنگاه پاره ای ویزگیها را که استعمارگر به استعمارزده نسبت می دهد برمی شمارد از جمله تنبلی، دوری از انسانیت و...

«غیریت» بخشی از مباحث گفتگمانی مدرنیسم، ساختارگرایی و پساساختارگرایی را تشکیل می دهد و از رابطه گفتار و نوشتار، فرد و ساختار در روابط خارجی و سیاست داخلی کشورها بحث می کند. یکی از اهداف مبحث غیریت، تبیین این نکته است که مقولاتی چون امنیت، خطر، دوستی، دشمنی، صلح و جنگ تا چه اندازه وجود خارجی و مستقل دارند و تا چه اندازه به کلام و بیان و پندار و نوشتار و متن و فرامتن و تفسیر آن وابسته اند و در واقع تا چه اندازه از رابطه متقابل و دیالکتیکی گفتنمان و واقعیت پرده برمی دارند. مایکل شاپیرو در «متن سازی سیاست جهانی» می گوید: «واقعیت اجتماعی و سیاست جهانی همچون متنی است که به دست ما نوشته می شود... جهان مانوس ماداماً به وسیله رویه های زبانی تفسیر و باز تولید می شود. معنا و ارزش جهان را همواره ما بدان تحمیل می کنیم».^{۸۶}

در این زمینه جدال اصلی میان مدرنیست ها و پساساختارگرایان در گرفته است. مدرنیست ها برای تاریخ «وحدتی ذاتی» در نظر می گیرند و بر این پایه دست به تمایز و تقابل می زنند و از مقولاتی چون روینا/ زیرینا، مرکز/ پیرامون، تداوم/ تغییر، فردی/ جمعی، واقعی/ ایدئولوژیک، عمیق/ سطحی، مردانه/ زنانه و... سخن به میان می آورند. اما پساساختارگرایی مدعی است که این تمایزات سرانجام به امتیازبندی و تبعیض می انجامد و موجب پیدایش یک قلمرو «خودی» و یک قلمرو «دیگری» می شود؛ حال آن که «خود» با ساختن «دیگری» ساخته می شود. این تمایزها و تفاوتها که در آثار کسانی چون کانت، مارکس، لنین، فروید، هابرماس، والرشترین و... وجود دارد، موجب پیدایش شیوه های سرکوبگرانه می شود چون حاضر و قادر به این نیست که «اسطوره چارچوب» را بشکند و از زندان تعصب برهد و به وادی تساهل برسد، در نهایت سرکوبگر می شود.

عصاره گفتار پساساختارگرایان را در این جمله به یادماندنی پاسکال می توان یافت: «جای من در آفتاب، این است سر آغاز غصب تمام کره ارض».^{۸۷}

در حقیقت هر نوع امتیازدانی به «خود» موجب محرومیت دیگری می شود و اساساً تفکر امتیازدهنده، موجب خلق و آفرینش «دیگر» بی نصیب می شود! «سارتر» همین مطلب را به بیانی دیگر می گوید: «در جهان تابع اصل ندرت رابطه برادری ممکن نیست و فرد همواره در جوار اغیار به سر می برد. غیر برای خود موجود دشمن صفت و تهدیدکننده است. از اینجاست که نفی و نیستی و منازعه وارد حوزه روابط انسانی می شود».^{۸۸}

«طاهای بنوری» نیز از همین دیدگاه به نقد «مدرنیسم» می پردازد: «فصل گرایی را می توان به عنوان فرهنگی تصور کرد که در آن هر کس خویش را در یک رابطه غیر عاطفی با دیگران، با طبیعت اطراف و با دانش می بیند. در مقابل، سمت گیری وصل گرایی آنگونه سمت گیری فرهنگی است که در آن هر فرد خویش را در رابطه ای مستقیم و عاطفی با دیگران می یابد... فصل گرایی به عقل گرایی خشک، بینش یک خطی و استبدادگرایش دارد، برعکس وصل گرایی که از ویزگیهای جامعه پسامدرن است».^{۸۹}

«غیریت» در گفتگمان سیاسی اورول نیز جای ویژه ای دارد. در جامعه مورد بحث اورول، پیوسته خط تمایز بین خود و دیگری تولید می شود و مدام دست به غیر تراشی می زند. به گفته او: «جامعه (۱۹۸۴) برای حفظ ثبات داخلی پیوسته نیازمند داشتن دشمن خارجی است چه در واقع امر و چه در تبلیغات حکومتی. مراسمی به نام مراسم نفرت برگزار می شود که به منظور ادای نفرت (نسبت) به دشمنان خارجی و نیز دشمنان جامعه و همچنین به منظور ادای احترام و سرسپردگی به ناظر کبیر یا برادر بزرگ سازمان می یابد»^{۹۰} یکی از ابزارهای مهم برای دستیابی به این هدف «گفتار جدید» است که به صورت جزوه هایی پیوسته چاپ می شود و در اختیار عموم قرار می گیرد. در این جزوه ها، واژه ها بنا به خواست حکومت تغییر معنای دهند.^{۹۱} هدف دیگر این سخن گفتن تازه با «زبان جدید»: «غیر ممکن ساختن تمامی شیوه های دیگر تفکر است».^{۹۲}

چهره‌های گفتمان غیریت‌ساز در ایران

آل احمد، صمد بهرنگی، شاملو و دولت‌آبادی

بخشی از گفتمان ادبیات سیاسی ایران و بویژه ادبیاتی که متأثر از آلیسم سوسیالیستی است، مروج غیریت است و در این زمینه «آل احمد» از دیگران گوی سبقت رفته است. در میان آثار نسبتاً فراوان - و البته کم‌مایه - آل احمد، غرب‌زدگی و در خدمت و خیانت روشنفکران بیش از بقیه پرورش دهنده غیریت است. «طرز فکر آل احمد در بررسی علل غرب‌زدگی تا اندازه‌ای بازتابی است از خصیصه برون‌فکنی ملی ما ایرانیان؛ این رفتار شایع در میان ما که به جای جستجوی علل مشکل، همیشه به دنبال مقصر جلوه دادن دیگران است...»^{۱۳} غرب‌زدگی محصول این روحیه و مشغولیت از آن است و همدستی مغولان و مسیحیان از بارزترین موارد آن...^{۱۴}

او اعدام شیخ نوری را در جریان مشروطیت علامت استیلای غرب‌زدگی می‌داند... اینجا دیگر حدیث شکافتن تاریخ نیست، عناد و لجاج و خلاصه پناه بردن به ارتجاع و سنت پرستی فقط به خاطر مخالفت با آنچه از آن سوی دنیا به این سو آمده است...^{۱۵}

تکیه بر غیریت در شکل مبارزه با غرب و با روشنفکران ایرانی او را بدانجا می‌کشاند که با انقلاب مشروطه و قانون اساسی آن که در آن تاریخ دستاورد مهمی بود، به مخالفت برخیزد و بدینسان دچار «آشفته‌گی در فکر تاریخی» شود.^{۱۵} از این روی جلال آل احمد یکی از حاملان ادبیات سیاسی معترض می‌شود اما با مجموعه غرب‌پس و آشفته‌ای از رسوبات فکری لنینیسم و استالینیسم و کهنه‌گرایی و نوعی فاشیسم پنهان.

او فقط نفی و دفع و رد را آموخته بود؛ رده برای ساختن، قدم پیش نهادن و پیشرفت بل برای ایران کردن و برگشتن آنگاه او به پشت سر است نه پیش رو. «او با هر چیزی که بر خورد می‌کرد موضعش ارتجاعی بود؛ با خط و تغییر خط، با روستا، با علم، با فرهنگ، با تکنولوژی و با هر چیز دیگر».^{۱۶} به قول باقر مؤمنی: جلال آل احمد در مقایسه با متفکران مشروطیت ۱۵۰ سال و در قیاس با متفکران عادی عصر روشنگری اروپا بیش از سیصد سال عقب است.^{۱۷}

غیریت در نظم و اثر دیگر شاعران و ادیبان معاصر نیز جای پای دارد لیکن نه به پررنگی آثار آل احمد و نه به آن ناپختگی و خامی! برای نمونه، در اندیشه و آثار صمد بهرنگی نیز می‌توان این دگر سازی را مشاهده کرد اما از آنجا که او نیز در بیرون از چارچوب این فصل قرار می‌گیرد، فقط اشاره‌ای کافی است:

«صمد بهرنگی... حتی خوانندگان کوچک را نیز به دو گروه (تقسیم) کرده بود، آنها که حق ندارند آثار او را بخوانند و آنها که حق دارند. وی در مقدمه قصه‌الدوز و عروسک سخنگو که برای بچه‌ها نوشته شده، می‌گوید:

حرف آخرم اینکه هیچ بچه عزیز در دانه و خودپسندی حق ندارد قصه من و دوز را بخواند. بخصوص بچه‌های ثروتمندی که وقتی در ماشین سواریشان می‌نشینند و پز می‌دهند و خودشان را یک سر و گردن از بچه‌های ولگرد و فقیر کنار خیابانها بالاتر می‌بینند و به بچه‌های کارگر هم محل نمی‌گذارند...»^{۱۸}

او در مقدمه قصه «الدوز و کلاهما» نیز همین نظر را تأیید می‌کند:

این بچه‌ها حق ندارند قصه مرا بخوانند:

۱- بچه‌هایی که همراه تو کر به مدرسه می‌آیند. ۲- بچه‌هایی که با ماشین سواری گران قیمت به مدرسه می‌آیند...»^{۱۹}

این دگر سازی میراث همان اندیشه حاکم بر «ده بالادستی» بود که ادعای فتح جهان را داشت و «جنگ طبقاتی» را اجتناب‌ناپذیر می‌دانست و شعار جامعه‌بی‌طبقه‌اش به عیوق می‌رسید!^{۲۰}

در هر حال اندیشه‌های غیریت‌ساز جلال و صمد جای بحث بیشتر داشت اما چون هر دو تن در دهه پیش از موضوع بحث از دنیا رفته‌اند، در واقع در چارچوب بحث ما جای نمی‌گیرند. اشاره به عقاید آنان برای جلوگیری از گسست مبحث بود.

احمد شاملو، چهره شاخص گفتمان غیریت

در سالهای ۵۷-۱۳۵۰ شاخص‌ترین چهره در گفتمان غیریت احمد شاملو است. برخی از مفسران شاملو، سی سال اول

زندگی شعر او (۱۳۵۷-۱۳۲۶) را به چهار دوره تقسیم می‌کنند که به‌طور کلی در سه دوره آن، وی شاعری متعهد و ادیبی مسئول است و کلامش حماسی و اجتماعی و معترض است و تنها در یک دوره ۱۰ ساله (۵۰-۴۰) شعر غنایی می‌گوید و از اجتماع کناره‌گیری می‌کند.^{۱۰۱}

درست است که در زندگی شاملو فراز و فرودهایی دیده می‌شود، اما این نوسان‌ها به منزله تغییر اندیشه و تفکر و چرخش‌های نامتعارف نیست. او از سال ۲۶ که نخستین مجموعه شعری خود را با نام «آهنگهای فراموش شده» منتشر کرد تا دهه مورد بحث یعنی دهه پنجاه و حتی پس از آن خط فکری خاصی را دنبال کرد و آنهم خطی است که بیش از همه با رأیسم سوسیالیستی مشابهت و قرابت دارد. اما اینکه در یک دهه، قلمش سمت و سوی دیگری را تعقیب می‌کند و دست کم غرب‌ستیزی و غیریت‌پروری و تقدیر رژیم پهلوی در کلامش کم‌رنگ می‌شود، دلایلی چند دارد:

اول آنکه شاه تبدیل به حریفی قدرتمند شده که پیشینه در هم کوبیدن دو قیام ملی (۳۲) و مذهبی (۴۱) را در پرونده خویش ثبت کرده است و در نتیجه چنین می‌نماید که برایش در داخل هم‌اوردی نیست. دیگر اینکه شاه با انتخاب یک وزیر چپ‌گرا با سوابق توده‌ای - ارسنجانی - تصمیم به اصلاحات ارضی گرفته است. حزب توده و دولت شوروی از موج اصلاحات ارضی در جهان سوم و از جمله در ایران حمایت می‌کردند چون به درستی این عمل را لازمه عدالت اجتماعی و مقدمه‌ای بر کشاورزی مدرن و صنعتی می‌دانستند.^{۱۰۲} منوچهر بهزادی یکی از اعضای سرشناس حزب توده ضمن حمایت از طرح اصلاحات ارضی، اجرای آن را نیز موقفیت‌آمیز می‌داند: «با طرح و اجرای اصلاحات ارضی، نظام فتودالی فروپاشیده و نظام سرمایه‌داری در ایران در حال گسترش است...»^{۱۰۳}

«شاه در مصاحبه‌ای که در شهریور ماه ۱۳۵۰ با خبرنگاران شوروی انجام داد، رضایت خود را از گسترش روابط دوجانبه بین ایران و شوروی بالاخص در حوزه اقتصادی و فنی و تجاری ابراز داشت.»^{۱۰۴}

او در ۱۳۵۲ سفری به مسکو کرد که در جهت بهبود مناسبات و گسترش همکاری‌های اقتصادی دوجانبه اقدام مؤثری بود.^{۱۰۵} این امر در عین حال نشان‌بازری از «سیاست مستقل ملی» بود که شاه آن را جانشین سیاست خارجی پیش یعنی «ناسیونالیسم مثبت» کرده بود. «سیاست مستقل ملی» به یک معنی، گسترش رابطه با شوروی و بلوک شرق را مجاز می‌ساخت و تجلی آن به‌طور عمده در افزایش حجم مبادلات بازرگانی ایران و شوروی بود. شوروی‌ها در ۱۳۴۰/۱۹۶۰ شروع به تأسیس کارخانه ذوب آهن در ایران کردند و مقداری هم اسلحه در اختیار ایران گذاشتند.^{۱۰۶} در سالهای دهه ۵۰ حجم مبادلات ایران و شوروی به یک میلیارد دلار بالغ می‌شد. «در جهان سوم، ایران نخستین مشتری کالاهای شوروی به خصوص ماشین‌آلات و تجهیزات شده بود.»^{۱۰۷}

در حقیقت در دهه ۵۰ شاه در نزد بعضی از چپ‌گرایان در کسوت یک «رفیق» می‌توانست جلوه‌گر شود. افزون بر چرخش سیاست خارجی شاه، از دو عامل دیگر نیز نباید غافل ماند: یکی «بیم‌سر» و دیگری «نگرفتن شعله در هیزم‌تر». یعنی این نگرانی که مردم به آنچه دارند و به آنکه هستند سرخوشند و با ایتان «سخن از مطرب و می‌گوی و راز دهر کمتر جوی!» این نگرانی را دکتر شریعتی نیز در مقدمه کتاب «سلمان پاک» اثر لونی ماسینیون مطرح می‌کند. مجموعه این عوامل و مسائل سبب می‌شود که شاملو «دردهای مشترک خلق» را از یاد ببرد و خود نیز همچون شاعرانی که مورد طعن و لعن او بودند، «در دام گیس مضحک معشوقه پای بند» شود!^{۱۰۸}

این است که برای مدتی با یار یگانه و از جمع بیگانه می‌شود و در قسمت دهم قطعه «آیدا در آینه» چنین می‌گوید:

برویم ای یار ای یگانه من

دست مرا بگیر

سخن من نه از درد ایشان بود؛

خود از دردی بود

که ایشانند!^{۱۰۹}

اما قدرت گرفتن چپ مستقل و بروز حوادثی چون سیاه‌کل و دیگر نمودهای مبارزات چریکی، شاعر را امیدوار می‌سازد و او هم‌ردای کهنه خود را به تن می‌کند و به منهج گذشته برمی‌گردد.

از مجموعه آثار شاملو که به حوزه بحث ارتباط می‌یابد، سه اثر را می‌توان یاد کرد:

۱- ابراهیم در آتش ۱۳۴۹: ۲- دشنه در دیس ۱۳۵۲؛ و ترانه‌های کوچک غربت ۱۳۵۶. بقیه آثار او در پیش و پس از

این دوره یعنی ۵۷-۵۰ قرار می‌گیرد. گفته می‌شود که گفتمان حاکم بر این آثار، از او یک شاعر «آوانگار» می‌سازد.^{۱۱۰}

شاملو، آوانگار دیسم و جنبه‌های مثبت و منفی آن

نگاه آوانگار دیسم به جهان چنین است:

- زندگی مبارزه است و انسان را باید در مبارزه دریافت.

- انسان اساساً سیاسی است. دیکتاتوری، انسان را غیر سیاسی می‌خواهد، پس ناگزیر باید سیاسی ماند.

- هویت انسان سیاسی و مبارزه در لحظه «ستیز» مشخص و معین می‌شود.

- سرآمد این گرایش، انسان عظیم و برگزیده و قهرمان است. درک خویشتن در عظمت قهرمان تحقق می‌یابد و «من»

شاعر تصویر شعری این برآمد تاریخی است.

- چنین انسانی معیار اساسی مرگ و زندگی، حق و باطل، پذیرش و انکار است. جایی در میانه وجود ندارد. این سو حق

و آن سو باطل است. صف بندی سریع و آشکار و قطعی است...^{۱۱۱}

بطور کلی آوانگار دیسم بر سه پایه عمده نهاده شده است: نخبه گرایی، منزه طلبی، و نهایی گرایی. آوانگار دیسم هم دارای

جنبه‌های مثبت است و هم جنبه‌های منفی. جنبه‌های مثبت آن عبارت است: ۱- پیوسته به فکر زایش و رویش و بالش است

و همواره می‌خواهد «طرحی نو در اندازد». ۲- گرایش اخلاقی دارد. خواهان پالایش همه آلیشهاست.

۳- میل به اعتلا دارد. ۴- خطرپذیر است و همچون ابوالدین اخصیکنی شاعر قرن ششم هجری معتقد به اینکه:

در شط حادئات برون آی از لبس‌اس

کاول برهنگی است که شرط شناوری است

در عرصه زندگی چنان خود را به آغوش خطر می‌اندازد تا به گفته دهخدا یا «روی بدان سرخ کند، یا گردن» و در

اقیانوس حیات آنقدر فرو می‌رود که «با غرقه شدن یا گهری آوردن». ۵- عمل گراست و معتقد به اینکه حرف نیکو باید

همراه با عمل نیکو باشد و از این روی خواهان انتقال سریع تئوری به عمل است. ۶- می‌گوید: در هر دوره‌ای باید مسئله

عمده اصلی را کشف کرد و به حل آن پرداخت...^{۱۱۲}

جنبه‌های منفی آوانگار دیسم عبارت است از:

۱- آرمان سازی از قهرمان؛

۲- تقسیم جهان به دو اردوگاه مینوی و دوزخی و غیریت پروری؛

۳- اعتقاد به کیش شخصیت که سرانجامش دیکتاتوری است؛

۴- خودشیفتگی؛

۵- سوءظن که ناشی از عوامل ۳ و ۴ است. زیرا فرد آوانگار در «عقل خود به کمال نماید و فرزند خود به جمال» و

نتیجه اش «بت سازی» است و ندیدن دیگران و دور افتادن از مردم و...^{۱۱۳}

با توجه به عوامل بالا می‌توان دریافت که فرد آوانگار بیش از همه در دام «غیریت» گرفتار می‌شود و چه بسا «باهمه

دانایی» به چنگ جهل و تعصب بیفتد و تساهل و مدارا و تحمل دیگران را از یاد ببرد و به خشونت و جنگ افروزی دامن

بزند! در دهه ۵۰ شاملو یک شاعر آوانگار محسوب می‌شد!

با اینکه گفته می‌شود: شاملو از استالینسم می‌برد اما از سوسیالیسم هرگز^{۱۱۴}، لیکن به نظر می‌رسد سوسیالیسمش تا

حد زیادی از نوع استالینی است و با سوسیالیسم گلدمنی و لوکاجی که معتقد به «ساختار گرایی تکوینی» است، کاملاً در

تعارض است. چه در این نوع سوسیالیسم «فاعل فردی» جایی ندارد و در عوض فاعل جمعی است که سرنوشت ساز

است.^{۱۱۵} در اینجا دیگر نمی‌توان حتی برای کسانی بزرگتر از «استالین» هم نقش چندانی در نظر گرفت تا چه رسد به او!

ساختارگرایی تکوینی در واقع روی دیگر همان مقوله «کلیت» است که بر تارک آثار گلدمن و لوکاج جوان قرار دارد. لوکاج

می‌نویسد: «آنچه مارکسیسم را از علم بورژوازی فاطعانه متمایز می‌کند، تقدم انگیزه‌های اقتصادی در تبیین تاریخ نیست

بلکه دیدگاه کلیت است. مقوله کلیت تقدم عام و تعیین کننده کل بر اجزاء، ذات روشنی است که مارکس از هگل گرفته

است.»^{۱۱۵}

محمود دولت آبادی و تحلیل اثر برجسته اش «کلیدر»

جزئی نگری و توجه به فاعل فردی و سپس سقوط در جاه کیش شخصیت پرستی و بت سازی سیاسی که به گفته

«فرانسیس بیکن» خطرناکترین نوع بت پرستی است، در آثار یکی از نثرنویسان بنام یعنی محمود دولت آبادی دیده می‌شود. او نیز از پیروان واقعگرایی سوسیالیستی است و معروفترین اثرش رمان ده جلدی «کلیدر» است. اما نخستین اثری که او را به جامعه ایرانی و بویژه محافل دانشگاهی معرفی کرد «اوسنه بابا سبجان» است که در سالهای ۵۱ و ۵۲ چند بار به صورت نمایشنامه در تهران به صحنه رفت.^{۱۱۶}

یکی از ویژگیهای گفتمان «دولت آبادی» طرح تضاد طبقاتی بویژه تضاد بین شهر و روستا یا به بیان دیگر تفاوت و شکاف طبقاتی شهر و ده است که خود روی دیگر تضاد بین دارا و ندار و یا ارباب و رعیت است. حوزه کاری محمود دولت آبادی اغلب زادگاه او یعنی خراسان و به صورت دقیق تر روستاهای نیشابور و سبزوار است که زاد و رود خودش در یکی از همین روستاهاست. به همین دلیل به مسائل روستایی و زبان خاص آن و به لهجه بومی و گفتمان آن به خوبی آشناست و باز به همین سبب قلم او برای کسانی که با آن ناحیه آشنایی دارند، کاملاً سلیس و روان است و در عوض برای کسانی که به مسائل روستایی کمتر آشنا هستند، دشوار می‌نماید. همین آشنایی با حال و روز کشاورزان سبب شده است که او در به کارگیری رآلیسم موفق باشد اما آنجا که پا از حیطه روستاهای خراسان فراتر می‌گذارد و می‌کوشد به نوشتارش رنگ و بوی «گورکی» را بیفزاید، به دام ایدئولوژی می‌افتد و از رآلیسم به رآلیسم سوسیالیستی می‌گراید و حقایق را در پیش پای رآلیسم نوع گورکی یا همان استالینیسیم قربانی می‌کند. این ویژگی در «کلیدر» آشکارا دیده می‌شود. «ستار پینه‌دوز» که برای آشنایان با خانواده «کلمیشی» و «گل محمد» - قهرمان داستان - نامی ناآشناست، در کلیدر جای پای پررنگی دارد و گویی استالینی‌پیر و نیمه مرشد است که در گوشه‌ای از شهر کویری سبزوار جا خوش کرده تا مریدی پیدا کند و سرانجام اوکین و آخرین مریدش گل محمد با «کلیدر» از راه می‌رسد!

نفس گرم این پینه‌دوز گمنام و بی‌نام و نشان روح و جان گل محمد را جلا می‌دهد و او را در یک صیوررت و سیر تکاملی قرار می‌دهد. گل محمد یکی از جوانان خانواده کلمیشی و از کردان مهاجر خراسان است که مانند هزاران جوان روستایی و عشایری دیگر اسیر چنگال فقر و مشقت و محرومیت است که از جایگاه اصلیش کنده شده و در خاک خراسان نشانده شده، یعنی از همان آغاز، هم طعم تلخ سیاست اسکان عشایری را چشیده و هم طعم تلخ مهاجرت اجباری را. شخصیتی دارد که همواره منتظر یک جرعه است. طوفان از یک بعد از ظهر شروع می‌شود که بیکی او را از کار درو کردن گندم‌های کوتاه قد و ناچیز که شلاق خشکسالی و خست آسمان را خورده‌اند، باز می‌دارد تا یکی از جوانان خاندان کلمیشی را به زور به وصالش برساند. او همراه چند نفر دیگر دست به آدم‌زدی (عروس‌زدی) می‌زند و در این راه ناخواسته مرتکب قتل می‌شود. او که به واسطه عرق فامیلی و حمیت خانوادگی تبدیل به یک جانی فراری و دزد ناموس می‌شود، در مسیر داستان پس از آشنایی با ستار، طراری را به عیاری بدل می‌کند. از اربابان می‌گیرد و به رعیت می‌بخشد و شخصیتی پیدا می‌کند که در دیده دولت آبادی بی‌شبهت به فضیل عیاض نیست!^{۱۱۷} اما نویسنده نمی‌خواهد او سرنوشت فضیل را پیدا کند و راه عرفان بیباید بلکه می‌خواهد که او به کمک قره‌آت - اسب توشش - در کسوت یک زایا تا ظاهر شود و حتی مدرن‌تر و نزدیکتر از او به ما، در قالب «چه گوارا» ظهور کند! و بلقیس زن دلیر و شیردل - مادر گل محمد - نیز قرار است همان نقشی را بازی کند که «مادر» در مان مشهور گورکی ایفا می‌کند!

این دیگر رآلیسم نیست بلکه مسخ رآلیسم است یا به عبارت دقیق‌تر همان رآلیسم از نوع گورکی است؛ پوسته‌ای از واقعیت در زیر خرواری از ایدئولوژی و تبلیغ و تحریف! «کلیدر» که در اوج مبارزات مردم ایران یعنی در سال ۵۷ منتشر شد، از مبارزات چریکی و در عین حال عدالت‌جویانه از نوع چه‌گوارایی به گونه طبیعی متأثر شده بود، بویژه که در آن ایام چپ مستقل هم چندان علاقه‌ای به نقد و نفی سوسیالیسم استالینی نداشت. حتی در سطح جهانی نیز انتقاد از سوسیالیسم به نحو عام و از سوسیالیسم دولتی به نحو خاص، محدود و کم‌طنین بود. در حقیقت اسرار «درون پرده آهنین» برای بسیاری از مردم هنوز عیان نشده بود. گذشته از آن، هدفی پیش روی بود که در نزد کسانی چون دولت آبادی وسیله را مجاز می‌ساخت. پس «غیریت» و خشونت در راه آن می‌توانست مجاز باشد.

غیریت در گفتمان معترض مذهبی و چهره‌های برجسته‌اش

سید جمال‌الدین اسدآبادی، اقبال لاهوری، علی شریعتی

بخشی از ادبیات مذهبی ایران در دهه ۵۰ بر غیریت و تضاد تأکید می‌نمود. آغاز گر گفتمان مذهبی، سید جمال‌الدین

اسدآبادی (۱۳۱۴-۱۲۵۱ ه. ق) است و یکی از اقدامات مهم او این که: «در فاصله سالهای ۱۸۹۰ و ۱۹۱۲ میلادی (۱۲۹۱-۱۲۶۹) بین علما و افراد غیر مذهبی مخالف با خط مشی های رژیم تاحدودی رفع اختلاف و اصلاح کرد.^{۱۱۸} به طور کلی عناصر اصلی میراث سیدجمال الدین عبارت بود از:

- ۱- اعتقاد به توانایی ذاتی اسلام برای رهبری مسلمانان و تأمین نیرومندی و پیشرفت آنان؛
- ۲- مبارزه با روحیه تسلیم به قضا و قدر و گوشه نشینی و بی جنبشی؛
- ۳- بازگشت به منابع اصلی فکر اسلامی؛
- ۴- تفسیر عقلی اسلام و فراخواندن مسلمانان به یاد گرفتن علوم نو؛
- ۵- مبارزه با استعمار و استبداد بعنوان نخستین گام در راه رستخیز اجتماعی و فکری مسلمانان.^{۱۱۹}

شک نیست که بیشترین هم او صرف اتحاد مسلمانان برای مبارزه با استعمار می شد زیرا او استعمار را عامل اصلی در ماندگی مسلمانان می دانست.^{۱۲۰}

دیگر شخصیت مسلمان و نقاد اقبال لاهوری است (۱۳۵۷-۱۲۸۹ ه. ق) که به گفته او:

آدمیت زار نالید از فرنگ

زندگی هنگامه پرچمید از فرنگ

گرگی اندر پوستتین بره ای

هر زمان اندر کمین بره ای

اقبال می خواهد از راه «بازگشت به خویشتن» شرقی و اسلامی خویش، بر ضد غرب و ارزشها و خواسته های غربی قیام کند و به طور مشخص نظام مبادلاتی غرب را به مبارزه می خواند و توصیه می کند که شرقی باید روی پای خود بایستد تا نیاز به غرب، او را به اسارت نکشاند. از این روی می گوید:

آنچه از خاک تورست ای مرد حر

آن فروش و آن بیوش و آن بخور

آن جهان بینان که خود را دیده اند

خود گلیم خویش را بافیده اند

.....

ای اسیر رنگ، پاک از رنگ شو

مؤمن خود کافر اف رنگ شو

رشته سود و زبان در دست تو است

آبروی خاوران در دست تو است

.....

دانی از اف رنگ و از کار فرنگ

تا کججا در بند ز ناز فرنگ

زخم از او نشستتر از او سوزن از او

مسا و جوی خون و امید رفو

گر تو می دانی حسابش را درست

از حریرش نرمتر کرباس توست

بورهای خود به قالینش مده

ببند خود را به فرزندش مده

هوشمندی از خم او می نخورد

هر که خورد اندر همین میخانه مُرد

متفکری که از پاره ای جهات ادامه دهنده سیره دو متفکر پیشین است، اما تضاد طبقاتی و «غیریت» را با صراحت و دقت و حرارت بیشتری مطرح می کند، دکتر علی شریعتی (۱۳۵۶-۱۳۱۲ شمسی) است؛ روستا زاده ای از حاشیه کور، روستای مینان در ۷۰ کیلومتری غرب سبزوار که به گونه ای مشکوک در خارج از دیار از دیار رفت.

«شریعتی که هم معلّم بود، هم سخنران و هم نظریه پرداز، نفوذی داشته که هیچ متفکر مسلمان دیگری در هیچ نقطه از جهان اسلام نداشته و این نفوذ نه فقط در پیش بردن و پروردن مبانی نظری سوسیالیسم اسلامی آنچنان که جوانان تحصیل کرده می فهمند بلکه در اشاعه دادن ویژگیهای اسلام مبارز نیز بوده است.»^{۱۲۱}

در مباحث مربوط به غیریت و تضاد طبقاتی و بازگشت به خویشتن و غرب زدگی و از خود بیگانگی و به طور کلی در گفتن معترض بویژه در دهه ۵۰، شریعتی چهره ای بی بدیل است و هر چند او ادیب به معنی مصطلح نیست اما هم در ادبیات صاحب سبک است و هم گفتن ادبیات سیاسی را سخت تحت تأثیر قرار داده است.

«روشن است که شریعتی از مارکسیسم به ویژه مارکسیسم جدید «گروویچ» متأثر شده بود... به طور کلی او مارکس را به نحو عام و احزاب کمونیست را به طور خاص رد می کرد... او سه نوع مارکس را مطرح می کرد. در همان حال که مارکس فیلسوف و مارکس سیاستمدار را رد می کرد اما از مارکس جامعه شناس طرفدارانه بهره می گرفت.»^{۱۲۲}

«تضاد طبقاتی» و دیگر سازی و «غیریت» در نزد شریعتی بسیار عمیق و گسترده و گاهی به صورت مکرر مطرح می شود که خود نشانی از تضاد طبقاتی مارکسی است؛ هر چند اغلب شریعتی تضاد طبقاتی و دیگر مقولات مارکسیستی را مورد نقد قرار می دهد. به عقیده او مارکس این اندیشه را از فرهنگ اسلامی اقتباس کرده است:

«حضرت امیر که روی ریاضت و قناعت و اعراض از دنیا، در راه مبارزه با کفر تکیه می کرده، یک پایگاه طبقاتی داشته است. این چیزی نیست که ما تازه از مارکسیستها یاد گرفته باشیم. این مارکسیستها هستند که تازه از اسلام و از مذهب یاد گرفته اند...»^{۱۲۳}

به عقیده او: «تشیح از آغاز [تازمان صفویه] با تکیه بر عدالت و امامت علی که نمونه برابری و مظهر خصومت آشتی ناپذیر با قدرت طلبی و سرمایه داری و بهره کشی و ظلم... است، نماینده اسلام انقلابی و مردمی و ضد طبقاتی بوده.»

در سلسله «درسهای اسلام شناسی» که در آغاز دهه ۵۰ در حسینیه ارشاد به صورت سخنرانی ارائه می کرد و همین درسهای بود که گفتن او را منتقد و مؤثر و فراگیر نمود و صحت کلامش دانشگاههای سراسر ایران را تسخیر کرد. تضاد طبقاتی به گونه گسترده ولی پراکنده مطرح می شود:

«این قصه [هایبل و قایل] دعوی دو برادر نیست، [بل] سخن از دو جناح و دو نظام و حکایت تاریخ و سرگذشت انسان شقه شده در طول زمان است و آغاز جنگی که هنوز پایان نیافته است.»^{۱۲۴}

او این دوگانگی و تضاد را در جنبه های مختلف می بیند: «اسلام در چهره ها از علی و حسین تا معاویه و یزید، در پایگاه اجتماعی و طبقاتی از ابودرنا عثمان در مسیر تاریخی از خلافت غصب تا امامت حق و در نوع تلقی و برداشت و فهم مذهبی از آفتاب تا آفتاب فاصله دارد!»^{۱۲۵}

به گفته او: «تأیید از انقلاب مشروطه [حتی کلمات به طبقات تقسیم شده بود... کلماتی جزو طبقات حاکم بودند و [کلماتی] جزو طبقات محکوم.»^{۱۲۶}

گفتن شریعتی بر دو ستون نهاده شده است. اول آنکه می خواهد مظلومیت شیعه را در طول تاریخ نشان دهد و به نوعی «عاطفه گری» دست می زند؛ دوم آنکه برای احقاق حق و رفع مظلومیت نباید اشک ریخت چنان که تشیح صفوی یا تشیح سیاه می کند، بلکه باید به هیجان آمد و مبارزه کرد و ظلم ستیز بود و اشک چکیده را تبدیل به مشت گره کرده نمود زیرا که «حسین وارث آدم» گفته است؛ زندگی بر دور کن نهاده شده؛ عقیده و جهاد. این گفته منسوب به امام حسین (ع) را شریعتی ترجیح وار زمرمه می کرد.^{۱۲۷}

«او گفتن تاریخ قربانی بودن مذهب شیعه را برجسته ساخت... در این گفتن فراخوانی برای مقاومت در برابر تجاوز دیگری یا دیگران ظالم وجود دارد... در واکنش به بی عدالتیهای نظام سیاسی و اقتصادی شاه، شریعتی به سادگی توانست، سبک، شعارها و انگارهای مذهب شیعه را که با بومی گرایی آمیخته شده بود به کمک بخواند.»^{۱۲۸}

در نظر او شرقی ستمدیده ای وجود دارد که غرب حقیقش را غصب کرده است. (او در این جا از حیث سیاسی تحت تأثیر «فانون» است) اما گرفتن این حق در درجه نخست نیاز به این دارد که شرق به آگاهی و خود آگاهی برسد و خود را باز یابد و به خویشتن خویش باز گردد. در نامه ای به «فانون» هم این مطلب را یاد آور می شود.^{۱۲۹} اما به کدام خویشتن؟ به خویشتن اسلامی و شرقی و اصیل خود و این تا اندازه ای همان است که مورد نظر اقبال لاهوری نیز بود:

ز قمر آن پیش خنود آینه آویز

قیامت های پیستشین را برانگیز

و نیز تشیع بر حقی وجود دارد (تشیع علوی) که تشیع صفوی آنرا بپوک و بوج نموده و باید دوباره زنده شود. در گفتنمان شریعتی تشیع علوی نمادی است برای سیاست و حکومت شایسته و برحق. در دهه پنجاه اغلب خوانندگان و مستمعان و شاگردان او می دانستند که تشیع صفوی نمادی است برای حکومت غاصب شاه و حامیان راستگرایش. نبرد بین این دو جبهه نبرد بین دو نوع مذهب یا دو برداشت از مذهب است. مذهب ضد قدرت و مذهب مدافع قدرت. از این روی «مذهب علیه مذهب» در طول تاریخ ایران ادامه داشته است و حتی فراتر از آن در طول تاریخ بشریت: «در هر عصری به گونه ای سلاح قابیلی، مذهب است و سلاح هایلی نیز مذهب». ۱۳۰ یکی «ذی حق» است و محروم و دیگری بی حق است و غاصب!

از آغاز دهه ۵۰ که شریعتی سخنرانیهای خود را در حسینیه ارشاد آغاز کرد، یعنی فروردین ماه ۱۳۵۰، تبدیل به معترضی بی بدیل شد و گفتنمان او که هم رنگ بومی داشت هم علمی هم مذهبی هم فرهنگی هم ایرانی هم سیاسی آنهم با کلامی پر طنین و شیوا و بیانی گیرا که نه بیگانگی و غرابت و غیر بومی بودن زبان روشنفکر آن روز را داشت و نه کهنگی و عدم طراوت زبان برخی از مذهبیان آن زمان را، به سرعت به محافل دانشجویی راه یافت. در حقیقت دهه ۵۰ با گفتنمان شریعتی شروع می شود. ۱۳۱

گفتنمان او پژواک صدای سیدجمال الدین اسدآبادی، اقبال لاهوری و فراتس قانون بود و خطوط برجسته اندیشه فیلسوفان و جامعه شناسان آلمانی و فرانسوی قرن ۱۹ و ۲۰ را در خود داشت: از هگل و مارکس و هایدگر و ماکس وبر گرفته تا لویی ماسینیون و گروپچ و التوسر و حتی فیلسوف متأخری چون فوکو! البته محور کار او همواره فرهنگ ایرانی و اسلامی و شیعی بود.

گفتنمان معترض مذهبی شریعتی از جانب بعضی متفکران مورد نقد قرار گرفته است. عمده ترین ایرادی که بر این گفتنمان وارد شده این است که تفکری ضد دیالکتیکی و منجمد است و مبلغ و مروج «آگاهی کاذب». ۱۳۲

ایراد دیگری که از جانب روشنفکران غیر مذهبی بر او وارد می شود این است که او تا اندازه ای نمادی همان آوایی است که از جانب بعضی گروههای مذهبی افراطی مثل «اخوان المسلمین» شنیده می شود. مهم ترین مشخصه سیاسی این گروهها این است که کمتر به وطن و بیشتر به ایدئولوژی خویش پای بند هستند. ۱۳۳ و سرانجام ایراد سوم از جانب مذهبیون بر او وارد می شود و آن این است که وی مروج نوعی التقاطی گری است به این معنی که می خواهد بین اسلام و ایدئولوژیهای مادپرگرا تلفیقی برقرار کند. خود شریعتی این اتهام را نمی پذیرد و پاسخ او در نهایت مشابه همان پاسخی است که بعضی از علمای الازهر به مخالفان خویش داده اند: «در حالیکه لادینان پنهانی سعی می کنند که سوسیالیسم را از طریق اسلام توجیه کنند، شیوخ الازهر بر سر آنند که اسلام را از طریق سوسیالیسم ثابت کنند». ۱۳۴

در واقع شریعتی هیچ یک از این اتهامات را نمی پذیرد. در رد اتهام دوم نیز همین بس که او «مصنق» را پیشوای سیاسی خود معرفی می کند یعنی پیروی از فردی که در دش وطن بود.

یادداشتها

۸۲. لوکتاویو باز، سنگ آفتاب، صص ۴۵ و ۴۶.
۸۳. زنده یاد عبدالحسین زرین کوب: «آخرین باب کلیله و دمنه» از مجموعه یا کاروان اندیشه (تهران امیر کبیر، ۱۳۶۳) صص ۶۲.
۸۴. ایرنه گن ذیر، کارگردانی دگرگونی در جهان سوم، ترجمه احمد تدین، (تهران، سفیر، چاپ اول، تابستان ۱۳۶۹) صص ۱۱۶.
۸۵. آلبرمی، چهره استعمارگر، چهره استعمارزده، ترجمه هما ناطق، (تهران، خوارزمی، چاپ چهارم، ۱۳۵۶) صص ۷۱.
۸۶. وحید بزرگی، «پسانوگرایی در روابط بین الملل»، اطلاعات سیاسی - اقتصادی، شماره ۱۲۲-۱۲۱، مهر و آبان ۷۶، صص ۴۴.
۸۷. رامین جهانبگلو، نقد عقل ملرن، صص ۲۶۲.
۸۸. حسین بشیریه «مارکسیسم، اگزستانسیالیسم: ژان بل سارتر و موریس مرلوپوتی»، اطلاعات سیاسی - اقتصادی، شماره ۷۸-۷۷، بهمن و اسفند ۱۳۷۲، صص ۱۰.
۸۹. محمدتقی فزلسفلی «بست مدرنیسم و فروپاشی ذهنیت توسعه»، اطلاعات سیاسی - اقتصادی، شماره ۱۲۲-۱۲۱، صص ۶۱.
۹۰. نیل یست من، زندگی در عیش مردن در خوشی، صص ۲۸.
۹۱. همان.
۹۲. رالف دارندروف، ژرف نگری در انقلاب اروپا، ترجمه هوشنگ لاهوتی، (تهران، انتشارات اطلاعات، چاپ اول، ۱۳۷۰) صص ۲۶.
۹۳. حسین قاضیان، «مفهوم توسعه در آثار جلال آل احمد»، اطلاعات سیاسی - اقتصادی، شماره ۷۵-۷۶، آذر و دی ۷۲، صص ۷۱.
۹۴. داریوش آشوری، ما و مدرنیته، صص ۳۵.

۹۵. فریدون آدمیت، آشفتنی در فکر تاریخی، ص ۲۰۷.
۹۶. علی دهباشی (به کوشش)، یادنامه جلال آل احمد (تهران، انتشارات پاسارگاد، ۱۳۶۴) به نقل از حمید مؤمنی، ص ۶۳۳.
۹۷. همان مأخذ، ص ۶۴۰.
۹۸. شاهرخ مسکوب، چند گفتار در فرهنگ ایران، ص ۱۶۶.
۹۹. همان، ص ۱۶۷.
۱۰۰. کارل پوپر، درس این قرن.
۱۰۱. حمید زرین کوب، چشم انداز شعر نو فارسی، صص ۱۶۴-۱۳۹.
102. Marvin G. Weinbaum, *Food, Development, and Politics in the Middle East*, Westview Press, 1982. p.171.
۱۰۳. علیرضا ازغندی، روابط خارجی ایران، ص ۳۰۳.
۱۰۴. همان.
۱۰۵. مارگارت لاینگ، مصاحبه با شاه، ترجمه از دیشیر روشنگر، (تهران، نشر البرز، چاپ اول، ۱۳۷۱)، ص ۲۸۰.
۱۰۶. نیکی آر. کدی، ریشه های انقلاب اسلامی ایران، ص ۳۴۸.
۱۰۷. عبدالرضا هوشنگ مهدوی، سیاست خارجی ایران در دوران پهلوی، (۱۳۵۷-۱۳۰۰)، (تهران، البرز، چاپ دوم، ۱۳۷۴) ص ۴۱۴.
۱۰۸. دو مصراع داخل گیومه از مجموعه «هوای تازه» گرفته شده که شاعر آنرا در ۱۳۳۶ منتشر کرده است.
۱۰۹. احمد شاملو، آیدا در آینه، (تهران، نگاه، چاپ پنجم، ۱۳۷۲) ص ۶۷.
۱۱۰. محمد مختاری، انسان در شعر معاصر، ص ۲۷۸.
۱۱۱. همان.
۱۱۲. جنبه های مثبت و منفی آوانگار دیسم از مختاری، منبع بالا گرفته شده است با تلخیص و تصرف افزوده.
۱۱۳. جواد مجابی، شناختنامه شاملو، ص ۵۶.
۱۱۴. لوسین گللمن، جامعه، فرهنگ، ادبیات، ص ۲۸.
۱۱۵. همان.
۱۱۶. ظاهر آسمعود کیمیایی فیلم «خاک» را در ۱۳۵۲ با اقتباس از این داستان ساخت و این امر موجب درگیری این دو شد. محیط روستا درگیری بین زن خارجی لرباب ده و رعیت و سرانجام انتقام کشی و کشتار، جان مایه این اثر است.
۱۱۷. فضیل عیاض راهزنی بود که سر راه بر کاروانیان می گرفت و اموال آنان را غارت می کرد اما طبیعتی بلند داشت. در آخر عمر توبه کرد و زهد و تقوی پیشه نمود. (به نقل از «تفسیر جزء آخر قرآن-سوره علق- نوشته محمد مؤمن مشهدی دانشمند سده ۱۱ هجری)
۱۱۸. نیکی آر. کدی، ریشه های انقلاب ایران، ص ۱۰۸.
۱۱۹. حمید عنایت، سیری در اندیشه سیاسی عرب، ص ۱۱۳.
۱۲۰. حسین رزمجو، نعل و لروونه زدن، صص ۹۳-۹۶.
۱۲۱. حمید عنایت، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ص ۲۶۸.
122. yervard Abrahamian, *The Iranian Mojahedin*, pp. 114-117.
۱۲۳. علی شریعتی، جهت گیری طبقاتی اسلام، مجموعه آثار ۱۰، (تهران، دفتر تدوین و تنظیم مجموعه آثار شهید دکتر شریعتی) ص ۲.
۱۲۴. علی شریعتی، اسلام شناسی شماره ۱، (مجموعه آثار شماره ۱۶)، (تهران، قلم، چاپ دوم، ۱۳۷۰) ص ۶۱.
۱۲۵. علی شریعتی، ما و اقبال، (تهران، حسینیه ارشاد، ۱۳۵۶)، ص ۱۸۶.
۱۲۶. علی شریعتی، اسلام شناسی شماره ۲، مجموعه آثار شماره ۱۷ (تهران، قلم، چاپ چهارم، ۱۳۷۰)، ص ۱۳.
۱۲۷. حمید عنایت، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ص ۲۶۹.
۱۲۸. مهرزاد پروجردی، روشنفکران ایرانی و غرب، ترجمه جمشید شیرازی، (تهران، فرزاد، چاپ اول، ۱۳۷۷)، ص ۱۷۳.
129. Abrahamian, *Op. Cit.*, p. 115.
۱۳۰. علی شریعتی، اسلام شناسی، ص ۶۱.
۱۳۱. عباس سعیدی پور، رهبری و فلسفه سیاسی اسلام از دیدگاه استاد شهید دکتر شریعتی، (تهران، انتشارات نور، ۱۳۶۸)، ص ۵.
۱۳۲. دلویوش شایگان، زیر آسمانهای جهان، ص ۱۵۳.
۱۳۳. حمید عنایت، شش گفتار درباره دین و جامعه، (تهران، موج، چاپ اول، ۱۳۵۲)، ص ۳۴.
۱۳۴. حمید عنایت، اسلام و سوسیالیسم در مصر و سه گفتار دیگر، (تهران، موج، چاپ اول، ۱۳۵۰)، ص ۲۷.