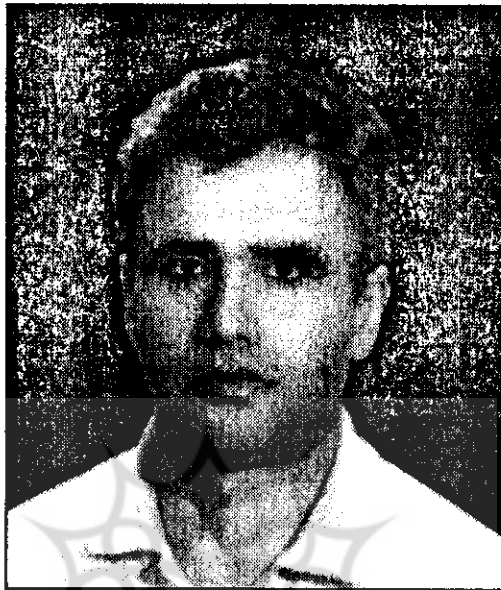


ملی - مذهبی، نیروی مبارز و مولد

گفت‌وگو با تقی رحمانی (۲)



متناسب با آن اندیشه را تعبیه کند. مجمع تشخیص مصلحت و بحث احکام ثانویه و بعدها قوانینی که به نام قوانین عرفی در جامعه ما معروف شود - و با احکام شریعت و تفکر سنتی هم چندان هماهنگی ندارد - در حقیقت چسباندن وصله‌های ناچسبی است که نتایج خوبی هم در تاریخ اندیشه‌های دینی در جامعه ما نداشته است. به عبارتی ما برای مدل‌سازی و تعبیه مدل در امور اقتصادی، سیاسی و اجتماعی، باید توجهات تئوریک و فلسفه نظری لازم آن را هم تدارک دیده باشیم، ولی این، مغفول مانده است. اما مسئله مهم این است که جریان روشنفکری دینی ملهم از طالقانی، شریعتی و بازرگان، در کوران رقابت‌های ایدئولوژیک و دلبری اندیشه مارکسیسم و بعد

به عنوان یک جریان‌رهای بخش دارای نقاط ضعف و نقاط مثبتی است. کلاً جریان روشنفکری دینی یک جریان کوچک و محدود در قسمتی از جهان است و اگر هم این جریان‌ها در سایر نقاط جهان وجود دارند، مثلاً اندیشه‌های هندویی نوگرا یا ادیان توحیدی دیگر یا الهیات‌رهای بخش، هیچ ارتباط منطقی با هم ندارند. هر کس در سرزمین خودش با موج‌های جهانی لیبرالیسم، سوسیالیسم و... مواجه می‌شود که جدا از خوب یا بد بودنشان، بحران‌هایی را در جامعه خود ایجاد می‌کنند. ما چه بخواهیم و چه نخواهیم مدل سوسیالیستی و لیبرالیستی در هر جامعه‌ای به یک سری عوامل پسینه نیاز دارد که جامعه امروز ما، عوامل پسینه برای تحقق این مدل‌ها را ندارد. لذا وقتی ما این تفکرات را بدون مبانی نظری‌شان به کار می‌گیریم، در حقیقت فرآورده را می‌آوریم و مصرف می‌کنیم. در حالی که فرآورده در جایی صحیح مصرف می‌شود که زمینه‌های قبلی برای مصرفش آماده شده باشد. چون ما علوم مدرن را به درستی هضم و درک نکرده‌ایم، محصولات این علوم مدرن در سوسیالیسم یا لیبرالیسم را در اندیشه سیاسی، به طور درست نمی‌توانیم دریابیم. روشنفکران دینی این را خوب فهمیدند، ولی هنوز در عرصه دکترین و نظریه و مدل در امور گوناگون، مدل‌های بومی برای جامعه خودشان تعبیه نکرده‌اند، ولی در نقادی مدل‌های وارداتی کوشا بوده‌اند. در عین حال برخی از جریان‌های روشنفکری دینی، تأثیرپذیری‌هایی هم از مدل‌های غالب زمانه داشتند که این هم دو وجه دارد. در وجه اول، من در مورد شریعتی که یک مقدار مطالعه دارم سعی می‌کنم توضیح بدهم. دکتر شریعتی در موضع کلان تفکر خودش با مارکسیسم - که ایدئولوژی غالب تفکر مدرن بعد از جنگ دوم جهانی تا

با نهادینه شدن اندیشه مصلحت‌گرا در قانون اساسی دوم، دیدگاه‌های ایدئولوژیک به عقب رانده شدند، که به نظر می‌رسد با فروپاشی بلوک شرق، این روند تقویت شد. آیا به نظر شما ملی - مذهبی‌های ملهم از طالقانی، شریعتی و مجاهدین بنیانگذار، متأثر از چنین فضایی شدند؟ برای توضیح بیشتر این پرسش باید بگویم بعضی‌ها معتقد هستند که این حکومت دینی است ولی به لحاظ قانون اساسی عملاً می‌بینیم فقط اصل چهار بیانگر احکام است که آن را هم بعد از تجدیدنظر در قانون اساسی در سال ۱۳۶۸، مجمع تشخیص مصلحت

می‌تواند وتو کند. اصل دیگری که در بازنگری اضافه شد شورای عالی امنیت ملی می‌باشد که به هر مسئله‌ای می‌تواند رنگ امنیتی بدهند و در شورای عالی امنیت مطرح کنند، اگر رهبری هم امضا کند، در سطح نظام قابل اجراست؛ بنابراین در واقع مملکت بر دو بال امنیت و ظاهراً مصلحت می‌گردد و دین هم رخت بر بسته است.

□ جریانی که اصطلاحاً می‌گوییم رفرم‌گرا یا سنتی، در پارادایم سنت می‌اندیشد و از آنجا که با مسائل روز دست به گریبان است، سعی می‌کند تمهیداتی بیندیشد، بدون آن که آن پارادایم دین‌شناسی خودش را نو یا عوض کند. من شما را ارجاع می‌دهم به گفت‌وگویی بسیار صریح که در نشریه کیان (شماره ۴۰ و ۴۱) بین آقایان مجتهد شبستری و کدیور انجام گرفت. آقای محسن کدیور اصرار داشت که بدون تغییر در پارادایم دین‌شناسی - دین سنتی حوزه - می‌توان مخالف خشونت بود. ببینید! ما هم با این چندان مخالف نیستیم، ولی در بسیاری از جاها پارادایم دین‌شناسی سنتی نمی‌تواند نیازهای مدرن و کارآمد را توضیح بدهد. این یک مسئله اصولی در تفکر سنتی رفرم‌گراهاست که دیدگاه‌هایشان در بسیاری از امور اجرایی در این کشور نقش داشته است. بعدها در عمل شاهد بودیم که هرگاه این تفکر به عدم کارایی برخورد کرده، سعی نموده است بدون نقد عمیق تئوری و تفکر خود تمهیداتی بیندیشد. روشنفکران دینی داخل حاکمیت و امثالهم از سه ویژگی شرع، عرف و قانون در قانون اساسی سخن می‌گویند، ولی با تعارضی که وجود دارد، همواره یکی از این سه ویژگی می‌تواند دیگری را به نفع خودش، نفی کند و لازم نمی‌داند مدل‌های جدیدی بیابد؛ بدون این که مبانی آن مدل‌ها را از اندیشه خودش بگیرد و مدل‌های

۱۹۸۰ میلادی بود - یک رابطه انتقادی دارد. در این رابطه انتقادی، دکتر شریعتی ناچار است از اسلام یک طرح ایدئولوژیک ارائه بدهد که این مدل کلی آرمانی کار غلطی نیست. ولی دکتر شریعتی و دیگر روشنفکران دینی فرصت نداشتند که به مبانی نظری و کلان و لوازم این سپهری که می‌خواستند از مذهب ارائه بدهند در کنار نظریات اجتماعی خودشان، با اصول مسلم عقلانی بپردازند. در جامعه ما اندیشه به مدت چهار صدسال به خواب رفته است. از اواخر دوره صفویه تا به امروز هنوز ما به جد نتوانستیم

سامان جدیدی از اندیشه نوین و کارآمد برای جامعه خودمان داشته باشیم. اینها باعث شد که حتی آرای این بزرگان هم گاه دچار بدفهمی بشود. ولی روشنفکران دینی ضمن این که همواره از پارادایم‌های جهانی قدرتمند تأثیرپذیرفته‌اند، به خصوص نحله شریعتی، بازرگان و طالقانی - و به نظر من بیشتر اقبال و شریعتی - سعی کردند یک موضع انتقادی مستقل هم در مقابل مدرنیته و هم در مقابل سنت داشته باشند تا بتوانند مسیر اندیشه را در جامعه ما بومی‌سازی بکنند و با بومی‌سازی، این اندیشه را نهادینه بکنند؛ ولی این روشنفکران در جامعه ما مشکل بزرگی داشتند. وقتی بزرگان مکتب فرانکفورت در کشورهای پیشرفته می‌آیند و نظریه پردازی

می‌کنند، یک سنت اندیشه غیرگسسته‌ای دارند که از ارسطو یا سقراط شروع می‌شود و بعد قرون وسطی را طی می‌کند، آن‌گاه به رنسانس و بعد به عصر روشنگری و سپس به دنیای جدید می‌رسد. در این روند متفکرینی مثل وبر و مارکس را نقد می‌کنند که بیشتر از چهل یا پنجاه سال با آنها اختلاف و تفاوت زمانی وجود ندارد. همین آقای هابرماس که نسل دوم مکتب فرانکفورت است، یک خط بر آراء نسل اول افزود که مثلاً پدران اولیه مکتب فرانکفورت در نقد مدرنیته آدم‌های ناامیدی بودند، ما نباید ناامید باشیم و علل آن را توضیح می‌دهد. شما اگر دقت کنید، روشنفکران دینی ما زمانی سر درآوردند که غرب داشت پرویزی و گلاویزی می‌کرد و هفت رنگ بود و سنت ما هم در عین مقاوم بودن، منفعل بود. درحقیقت اینها با یک خلأ عظیم تئوریک و تفکری مواجه هستند، ولی وقتی می‌خواهند برای مثال در مورد یک مسئله اجتماعی و سیاسی حرف بزنند، تا ابن خلدون می‌توانند جلو بیایند. مثلاً پنج قرن از کندی و فارابی شروع کنند تا به ابن خلدون می‌رسند - بعد وارد یک گسست عظیم نظری می‌شوند. آن‌گاه با اندیشمندان مدرنی مواجه می‌شوند که در غرب اندیشه پردازی کردند. حال یک روشنفکر مذهبی در میان این خلأ در تنگنا قرار می‌گیرد. ساختن یک سنت فکری به زمان تدریجی نیاز دارد و کار یک نفر و دونفر هم نیست، از همین رو روشنفکران ما از مدل‌های سوسیالیستی متأثر بودند ولی این نحله خاص سعی کردند وضع انتقادی بگیرند. این وضع انتقادی باید در مقابل سنت و مدرنیته ادامه پیدا کند تا ما بتوانیم سنت اندیشه را در جامعه

وضع انتقادی باید در مقابل سنت و مدرنیته ادامه پیدا کند تا ما بتوانیم سنت اندیشه را در جامعه خودمان بومی کنیم

خودمان بومی کنیم، به عنوان مثال وقتی کلبی، فلسفه ارسطو را ترجمه کرد، فلسفه کلبی به ابوعلی سینا رسید، ابوعلی سینا تضادهای این فلسفه ارسطویی را با اندیشه دینی مطرح کرد.

به هر حال متفکرینی مثل شیخ اشراق تا ملاصدرا به ارائه نظریات جدیدی پرداختند. حالا ممکن است برخی اینها را شارح یک اندیشه عقلانی ندانند، ولی در هر صورت اندیشه‌ورزی کردند، و این اندیشه‌ورزی در جهان اسلام آن قدر گسترده شد که از آن مکتب‌های سیاسی و جریان‌های سیاسی هم درآمد. بعد از حمله مغول و گسترش چشمگیر تصوف در جامعه اسلامی، این سیر اندیشه‌گری متوقف شد. اگر دقت کنیم، همین سیر در مدتی طولانی یعنی چند قرن در جهان اسلام طول کشیده است. جریان روشنفکری دینی از یک سو با این توقف طولانی اندیشه‌ورزی و از سوی دیگر با رقیبان بسیار قدرتمند روبه‌روست که این رقیبان مبانی نظری قوی به نام مدرنیته دارند. این مدرنیته دستاوردهای بسیار روشنی داشت که تأثیرگذار هم بوده است. به این خاطر من ضمن این که این تأثیر را قبول دارم، ولی اگر مقایسه کنیم این جریان با روحیه انتقادی و نقادانه خود سعی کرد خودش را مقلد صرف محصولات مدرنیته نیندازد و به همین خاطر حرف‌هایی هم زده است. جامعه ما به سامان نمی‌شود مگر این که سنت اندیشه، اندیشه‌ورزی معقول و آکادمی‌های علمی ما نهادینه شود و اینها مستقل از دولت باشند. ضمن آن که اندیشه‌ورزان ما برای نظریه پردازی، تحقیقات علمی مرتبط با جهان داشته باشند. روشنفکرانی که امروز هم به غرب می‌روند - حتی روشنفکران دینی هم - گاه برای توجیه نظرات مذهبی خودشان کتاب‌های ترجمه شده یا نظرات استادان غربی خودشان را مطرح می‌کنند. من مخالف با این کار نیستم، ولی این نشان می‌دهد در جامعه ما هنوز سنت اندیشه‌ورزی نهادینه نشده است. اگر دقت کنید ما در دوره عباسیان بیت‌الحکم‌هایی داریم که در آنها انواع علوم در جامعه تدریس می‌شده و از همین بیت‌الحکم‌هاست که علوم سر برآورد و مکتب‌های سیاسی به وجود آمد.

ما در حال حاضر هنوز نتوانسته‌ایم از حالت تک‌بومی بودن خارج بشویم. روشنفکران دینی ما باید چند نحله گوناگون تفکر در جامعه به وجود بیاورند تا در تعامل اینها اندیشه‌ورزی در جامعه رشد کند. جریانی از روشنفکری دینی که از درون حاکمیت جمهوری اسلامی درآمد، در دوره‌ای در سپهر تفکر حوزوی، عملاً با اندیشه روشنفکری دینی و پارادایم مدرنش فاصله گرفته بود که پس از سال ۶۸ دوباره با نقادی خودش سر برآورده است. این تفکر به علت عدم تعادل منطقی که در شناخت دقیق مذهب در گذشته داشته است - یعنی مذهب را در پارادایم سنت می‌فهمید - و حاضر نشده است در این پارادایم تغییر اصولی قائل بشود، حالا به گونه‌ای یک نوع

دلدادگی به لیبرال - دموکراسی پیدا کرده است و این لیبرال - دموکراسی را هم نمی‌تواند با مبانی مذهبی خودش به خوبی توجیه کند. این جریان اگر به یک وضع متعادل نرسد نمی‌تواند دستاوردهای خلاق و بومی داشته باشد. این عدم تعادل و عدم شناخت دقیق از مذهب، باعث شده که این بخش از روشنفکران ما به ترجمه آثار متفکرانی مثل بوپر و هانبر بیردازند و از تولید نظر غفلت کنند. ضمن این که این ترجمه‌ها لازم است، ولی داشتن نظرات بومی هم لازم است.

■ شما معتقدید که باید روی اندیشه‌ورزی کار شود و قبول دارید که در این زمینه کم کاری شده است. سرپل‌های مورد نظر شما چیست و از کجا باید این نوآوری‌ها را شروع کرد؟

□ همواره چند مفهوم می‌تواند مبنای گفت‌وگوی همه مذهبی‌های دنیا واقع شود؛ یکی مفهوم معنا در هستی، مثل برداشت از خدا توحید که همواره برای روشنفکران راه‌گشا می‌باشد. مفهوم نبوت، وحی، عقل، خیر و شر می‌تواند از دیگر مبانی مورد گفت‌وگو باشد. اگر ما با این مبانی با همه دینداران جهان و حتی غیر دینداران گفت‌وگو کنیم، می‌تواند یک انسان دیندار را با جهان مدرن به رابطه معقول بکشاند. گفت‌وگو با

الهیات پروتستان در اروپا یا الهیات رهایی‌بخش امریکایی و هندوهای خوش فکر و یهودی‌ها و دیگر ادیان می‌تواند از دیگر سرپل‌ها باشد. هر بعد از این گفت‌وگوها می‌تواند کارکردهای اندیشه‌های دینی را مشخص کنند. به عنوان مثال وقتی بحث خیر و شر می‌شود و یا بحث عدالت و ظلم و نسبت آن با جامعه انسانی مطرح می‌شود، آن وقت بحث عدالت و آزادی هم معنی پیدا می‌کند. وقتی به مفهوم خدا می‌پردازیم، مسئله اخلاق و یا زیست اخلاقی و یا درست زندگی کردن در جهان و مناسبات درست میان انسان‌ها مورد گفت‌وگو قرار می‌گیرد و اینها در کتاب‌های مقدس به عنوان مفاهیم کلان وجود دارند که می‌تواند مورد موشکافی در میان مسلمانان و سایر دینداران قرار بگیرد.

■ شما به ضرورت تعامل - حتی با بی‌دین‌ها و غیرمذهبی‌ها - اشاره کردید. قرآن نه بی‌دینی و نه بی‌خدایی، هیچ‌یک را به رسمیت نشناخته است. آیا این، می‌تواند مبنای خوبی برای وفاق ملی و جهانی و مبنای یک رنسانس دینی باشد؟

□ وقتی ما می‌گوییم "غیرمذهبی‌ها"، یعنی آن کسانی که به ادیان بزرگ اعتقاد ندارند، چه به شکل سنتی و چه به شکل بازخوانی شده. ولی به این معنا نیست که اینها بی‌دین هستند و خدایی ندارند چیزی که دین را خیلی کدر می‌کند، مطلق کردن "شریعت احکامی" نسبت به گوهر دین است. اگر مفهوم دین لحاظ شود و شریعت در خدمت گوهر قرار بگیرد، خیلی چیزها تغییر پیدا می‌کند. اگر ما از این مبنا وارد شویم، یعنی اخلاقی و معنوی بودن

دین، و آن را در زیست عملی خودمان نشان بدهیم، به معنای دین نزدیک شده‌ایم. به طور مشخص گاندی در هند، سمبل یک زیست اخلاقی و معنوی دینی است و یا تسامح و مدارایی که در آیت‌الله طالقانی وجود دارد، در عین مردم‌گرایی و عدالت‌طلبی نشانگر تفکر گوهری دینی است. معمولاً عدالت‌طلب‌های غیرمذهبی در جهان خشن معرفی شده‌اند، ولی طالقانی در زیست خودش بسیار مداراگر و تسامح‌گر می‌باشد و این برخاسته از روح معنوی و اخلاقی است.

■ آیا فکر نمی‌کنید در جامعه‌ای که منشأ تمام حذف‌ها در دهه‌های اخیر، تقسیم‌بندی مردم به "باخدا" و "بی‌خدا" بوده است، محور تفکر مرحوم طالقانی که در پرتوی از قرآن موج می‌زند، می‌تواند همه را زیر پر وبال خودش بگیرد؟

□ من از مرحوم طالقانی به آراسموس دوران رنسانس تعبیر می‌کنم. آراسموس پدر اومانیزم آن روز اروپا است که اومانیزم مذهبی را توصیه می‌کند. شریعتی روی اومانیزم مذهبی حرف زده است، ولی طالقانی اومانیزم مذهبی را عمل کرده است. او آن قدر در یاد بود که همه انسان‌ها را - مثل خداوند - بنده خدا و مشمول لطف و عنایت خداوندی می‌دانست. شاید امروز لازم باشد که به روح

مداراگر و اومانیزم اسلامی که شریعتی می‌گوید و طالقانی در عمل اجرا کرده است، دقت داشته باشیم؛ آن چه که آراسموس، هم به لوتر گفت و هم به پاپ. اما نه پاپ به حرف آراسموس گوش کرد و نه لوتر. آراسموس به لوتر می‌گفت: "تو در خشونت‌ورزی، مثل خود پاپ شده‌ای و این خشونت نمی‌تواند روح مسیح را با خودش داشته باشد." به پاپ هم می‌گفت: "شما آن چنان سخت‌گیر شده‌اید و شریعت را در دین آن چنانی غالب کرده‌اید، که روح مسیحیت را تحت تأثیر قرار داده‌اید." پس اومانیزم مذهبی هم می‌تواند دستمایه‌ای برای گفت‌وگو با همه انسان‌ها باشد؛ به این معنا که همه انسانیم، حق حیات داریم و همگی مخلوق خدا هستیم. ما این را می‌دانیم که اگر حتی پشت توجیحات اعلامیه جهانی حقوق بشر هم اخلاق انسانی وجود نداشته باشد، به راحتی امکان ندارد انسان‌ها ملزم بشوند که حقوق دیگران را رعایت کنند. پس جهان بیش از هر زمانی به یک اخلاق معنوی نیاز دارد. البته نباید بنیادگراها به این اشتباه بیفتند که جهان به مفهوم معنوی شدن، مساوی است با جهان به مفهوم شریعت‌مدار شدن، به گونه‌ای که شریعت یک دین در همه جهان سیطره پیدا کند، نه! این درحقیقت جنگ‌های مذهبی مثل جنگ‌های صلیبی را در جهان راه خواهد انداخت که به نفع قدرتمندان خواهد بود. وقتی می‌گویند جهان باید یک جهان معنوی بشود، به این معناست که روح مذاهب با هم‌دیگر گفت‌وگو کنند؛ نه این که شریعتی بر شریعتی دیگر تحمیل شود.

■ اگر احیای اندیشه ایدئولوژیک را نیاز روشنفکر دینی یا

اصطلاحاً جریان ملی - مذهبی فرض کنیم، در آن صورت آیا اساساً نوع نگاه ایدئولوژیک دهه پنجاه را پاسخگوی نیازهای کنونی می بینید یا این که پرداخت جدیدی از ایدئولوژی را برای جریان فوق پیشنهاد می دهید؟

ایدئولوژی به چه مفهوم، این را باید تعریف کنیم. اگر ایدئولوژی را به عنوان برنامه‌ای که از دین گرفته شده است و ارزش‌های کلانی در سیاست، اقتصاد و فرهنگ توصیه می کند، در این حالت ما باز هم باید تعاریف جدیدی از ایدئولوژی داشته باشیم.

ولی اگر ایدئولوژی را صرفاً یک استراتژی بدانیم، مثلاً بیابیم ایدئولوژی را در اقتصاد دولتی توضیح دهیم و یا در فرهنگ، یک نوع تفکر خاص فرهنگی را تبلیغ کنیم، این یک برنامه سیاسی یا ایدئولوژی سیاسی است. من قبل از این که بخواهم به بحث ایدئولوژی وارد شوم، باید بگویم ما در دهه پنجاه به خصوص با یک ایدئولوژی محصول مدرنیته روبه‌رو بودیم که خودش را جهان‌شمول می دانست و معتقد بود که سرمایه‌داری جهانی را سرنگون خواهد کرد و موفق خواهد شد که سوسیالیزم را بر جهان حاکم کند. این ایدئولوژی با قرائت مارکسیسم - لنینیسم در ایران به شدت تبلیغ می شد و به شدت هم در جامعه ما دلبری داشت، کسانی که آن دوره فعال بودند، می دانند که با یک کتاب ضمیمه جامعه‌شناسی آریان پور خیلی از دانشجویها جذب تفکر مارکسیستی می شدند. روشنفکران دینی هم از موضع منافع ملی با اندیشه مارکسیستی مشکل داشتند و هم به لحاظ نظری با اینها رقابت می کردند. البته گاهی به واسطه یک‌سری خطاهای استراتژیک، رقابت‌های ایدئولوژیک با رقابت‌های استراتژیک با هم خلط شده است

که من به آن نمی پردازم، ولی در دهه پنجاه با چنین جریانی مواجهه داشتیم که براساس آن، نظریه اجتماعی نیز می ساختیم. اگر ما بگوییم سپهر کلان روشنفکران دینی در اندیشه ثابت است و سپهر کلان هم همان منشور اقبال می باشد، ما احساس می کنیم جهان مجدداً به تفسیر معنوی از انسان، هستی و جامعه نیاز دارد و تعریف ما از جامعه، انسان و تاریخ باید دقیق‌تر بشود. آن زمان علوم تحت تأثیر پارادایم به اصطلاح تکاملی دید جامعه‌شناسی جمع‌گرای مارکسیستی بود که از جامعه‌شناسی فرانسوی و دورکیمی هم الهام می گرفت. درحالی که امروزه علوم انسانی تحت تأثیر تفکر هرمنوتیکی هستند بدین خاطر وقتی انسان را تعریف می کنیم، تعریف کلی ما ممکن است از انسان درست باشد ولی باید توضیح و تفسیرش با

پارادایم‌های روزآمد علمی توجه داشته باشیم. آن گاه که در مورد آزادی و عدالت و قدرت - به خصوص - سخن می‌گوییم و می‌خواهیم در این چارچوب مناسبات اجتماعی را نقد کنیم، نیاز به فرمول‌ها و نظریات جدیدی داریم. روشنفکران ما در دهه چهل بیشتر دکترین و حرف‌های کلی زدند. به عنوان مثال اگر ما معتقدیم که انسان آزاد و انتخاب‌گر و آفریننده هست، آزادی را به معنای رهایی و نظریه آزادی و انسان را در تاریخ صدساله توضیح دادیم، ولی به مدل متعینی برای آزادی در قدرت سیاسی نرسیدیم.

مثالی می‌زنم: انقلاب که رخ داد، شعر غالب جامعه ما "نه شرقی و نه غربی" شد. از آنجا که دموکراسی پارلمانی، غربی بود و دموکراسی شعاری هم شرقی، مدلی تعبیه شد به نام "ولایت فقیه" که نه غربی بود و نه شرقی. اما روشنفکران دینی فاقد مدل بودند. در آن سال‌ها گفت‌وگویی میان آیت‌الله خمینی و مهندس بازرگان پیش می‌آید. آیت‌الله خمینی می‌گوید اسلام برای همه مسائل قانون دارد. آقای بازرگان می‌گوید هیچ کدام از قوانین شریعت ما قابل اجرا نیست، ما به قوانین مدرن تمسک پیدا می‌کنیم. آقای بازرگان فقط یک نگاه سلبی دارد، روشنفکران دینی معروف هم در انقلاب غافلگیر شدند، چون در دیدگاه شریعتی برای انقلاب بیست سال زمان لازم است. سال ۱۳۵۴ وقتی تحولات ایدئولوژیک در ایران صورت گرفت و سال ۱۳۵۶ که فضای سیاسی بازتر شد، اساساً روشنفکران دینی در سازمان‌های سیاسی از بین رفته بودند. با مرگ دکتر شریعتی، ادامه نظریه‌پردازی کلان هم متوقف شده بود؛ همه اینها باعث شده بود که ما در شروع انقلاب فاقد مدل باشیم. حتی می‌خواهم بگویم ما به اندازه کافی در پارادایم‌های دهه پنجاه هم تلاش نکرده بودیم، در صورتی که تفکر سنتی

یک مدل خاصی برای حکومت داشت و در وانفاسی نه شرقی و نه غربی مدل خودش را تعریف کرد. ولی روشنفکران دینی نتوانستند آن چنان که باید و هست در مدل‌سازی موفق بشوند. حال با توجه به این روند، ما امروز باید در نظریه‌پردازی و مدل‌سازی بحث کنیم. به طور مشخص وقتی می‌گوییم جهانی‌سازی را قبول نداریم ولی جهانی‌شدن حتمی است و در جهانی‌شدن باید منافع ملی را لحاظ کنیم، باید به این مدل فکر کنیم. البته ویژگی مثبت این جریان این است که لااقل نظریه‌پردازی می‌کند. مثلاً فرق مرحوم بازرگان و مرحوم احمد آرام این است که مرحوم احمد آرام فقط ترجمه کرد، کار بزرگی هم کرد، ولی مرحوم بازرگان ترجمه نکرد، یک‌سری نظراتی ارائه داد و دغدغه‌ای در جامعه ایجاد کرد و منشأ حرکت شد. ما در

**همواره چند مفهوم می‌تواند
مبنای گفت‌وگوی همه
مذهبی‌های دنیا واقع شود؛
یکی مفهوم معنا در هستی،
مثل برداشت از خدا توحید
که همواره برای روشنفکران
راه‌گشا می‌باشد. مفهوم
نبوت، وحی، عقل،
خیر و شر می‌تواند از دیگر
مبانی مورد گفت‌وگو باشد.
اگر ما با این مبانی با همه
دینداران جهان و حتی غیر
دینداران گفت‌گو کنیم،
می‌تواند یک انسان دیندار
را با جهان مدرن
به رابطه معقول
یکشانند**

کنار نهضت ترجمه، باید همواره نوآوری بومی را هم مورد نقادی عمیق قرار دهیم.

■ آیا در شرایط حاضر، که نظام سلطنتی وجود ندارد و مانند دوره مصدق، به آن صورت، مبارزات ضداستعماری نداریم و با توجه به ماهیت سیال جمهوری اسلامی و جوشش امثال آقای خاتمی در آن، تشکیل جبهه را برای استیفای منافع ملی مفید می بینید؟

□ در ایران فقدان نهادهای صنفی، علمی، فرهنگی و تخصصی را داریم که باید بین مردم و احزاب قرار بگیرند تا خواسته های مردم را به صورت تحقیقی به احزاب منتقل کنند. از طرفی احزاب قدرتمند وجود ندارد، احزاب قدرتمند بی شک خیلی بهتر از جبهه می توانند عمل کنند. یا احزاب اگر جبهه تشکیل بدهند، می توانند قدرتمند باشند. وقتی که اصناف بین مردم و حزب قرار بگیرند، حزب هم بین اصناف و دولت قرار می گیرد. در نتیجه دولت در چرخش قدرت بین احزاب دست به دست می شود. خودبه خود این جامعه یک جامعه بسامان و منطقی می گردد، جامعه ما فاقد چنین سازوکاری می باشد. جریان های سیاسی معمولاً محصول توافق های گروه های روشنفکر هستند یا محصول صرفاً توافق های منافع عده ای در درون قدرت و این، همواره چنین جریان هایی را در معرض انشعابها و گسست های طولانی قرار می دهد. یکی از مواردی که می تواند چنین جریان هایی را از خیانت و اشتباه بازدارد، این است که این جریان ها لااقل دارای بن مایه های نظریه کلانی باشند که این بن مایه های نظری مثل سپر اطمینان باشد.

نکته دیگر این که اگر منشور کلی ملی - مذهبی را باور داشته باشیم، جریان های ملی -

مذهبی آن زمان موفق بوده اند که توانسته اند کار جبهه ای کرده باشند و حتی این جبهه را به دیگر جریان ها هم ارائه دادند. شاید امروز مهم ترین کار نیروهای ملی - مذهبی تکاپوی تفکری براساس منافع ملی است که این منافع ملی بتواند آرایش نیروهای سیاسی را در ایران تغییر بدهد. برای این کار لازم است نیروهای ملی - مذهبی با خودشان به این توافق برسند؛ توافق جامع براساس منافع ملی که از یک استراتژی ملی اتخاذ بشود و اقدام ملی از آن نتیجه گیری بشود و همه بتوانند حول این منافع ملی مشترک جمع بشوند. این شاید نیاز ضروری جریان های ملی - مذهبی در حال حاضر باشد.

نیروهای ملی - مذهبی در شکل فعالیت سیاسی خودشان به وحدت

استراتژیک نیاز دارند. اینها یک فرهنگ مذهبی دارند و یک فرهنگ ملی - مذهبی. بر این فرهنگ ملی - مذهبی - جدا از یک سری بحث های تئوریک که دارد درست یا غلط - یک سری اخلاقیات عام حاکم است، از جمله ایران خواهی، مذهب به معنی اخلاق و عرفان، سلامت مالی، سلامت اخلاقی، تخصص و دفاع از آزادی و بخشی از این طیف هم به عدالت توجه داشته است. با این ویژگی های گوناگون باید در عرصه فرهنگ، آزادانه همدیگر را نقد کنند تا بتوانند اندیشه سازی بکنند. به نظر

من منافع کلان استراتژیک می تواند نیروهای ملی - مذهبی را در یک پروسه به سوی جبهه ببرد که این باید با تعریف واحدی از استراتژیک و تاکتیک های مناسب همراه باشد.

■ چه ارتباطی میان دو مقوله 'ملیت' و 'مذهب' قائل هستید و اصولاً چه وجه تمایزی میان 'ملیتی' که ملی - مذهبی ها به آن معتقدند با آن ملت و قومیتی که معتقدین به نظم ایران باستان و سیستم شاهنشاهی بر آن پافشاری می کنند، وجود دارد؟

□ نحله روشنفکری دینی در دنیای مدرن که ملیت انسان ها را اساس تمایز می گذارد، همواره به عنصر ملی توجه داشته است. با ذکر یک نمونه تاریخی این موضوع را شرح می دهیم. روشنفکران دینی در اختلاف نظر میان مرحوم آیت الله کاشانی و مرحوم دکتر مصدق، ظاهراً باید جانب آیت الله کاشانی را می گرفتند. آیت الله کاشانی اساساً یک انسان بنیادگرا نبود، بلکه سیاستمداری بوده که در پارادایم قانون اساسی و مشروطیت می اندیشید. اساساً اسطوره شناخته شده از آیت الله کاشانی در سال ۱۳۵۸ در ایران یک خط انحرافی وحشتناکی بود که قصد داشت با

تمسک به احکام رساله ها، نیروهای اصیل را در ایران بکوبد، در حالی که آیت الله کاشانی این گونه نبود. علی رغم این، ملی - مذهبی ها به خاطر همان تعریفی که از ملیت داشتند، به لحاظ تبارشناسی تاریخی طرف دکتر مصدق را گرفتند. اما باید دقت داشته باشیم که چون جریان ملی - مذهبی یک جنبش فکری و سیاسی و نه یک حزب سیاسی بوده، هر بار که احساس کرده یک وجه از فکرش غالب شده است، به فکر تحول و دگرگونی می افتد. از دهه چهل به بعد، حاکمیت پهلوی به دنبال بازسازی تمدن ایران باستان می گردد، ولی در بازسازی تمدن ایران باستان قبل از اسلام، به دنبال دموکراسی یا شعار آرمان شهری نیست، بلکه به دنبال توجیه استبداد سلطنتی خودش می باشد. از سوی دیگر ایدئولوژی مارکسیسم با

به طور مشخص گاندی در
هند، سمبل یک زیست
اخلاقی و معنوی دینی است
و یا تسامح و مدارایی
که در آیت الله طالقانی
وجود دارد، در عین
مردم گرایی و عدالت طلبی
نشانگر تفکر گوهری
دینی است

اومانیزم مذهبی هم
می تواند دستمایه ای
برای گفت و گو با همه
انسان ها باشد؛ به این معنا
که همه انسانیم، حق حیات
داریم و همگی مخلوق خدا
هستیم

دید جهان‌وطنی و انترناسیونالیزم که عملاً هم نمی‌توانست به آن وفادار باشد، وارد می‌شود. در این چارچوب، شما می‌بینید ملی-مذهبی‌ها با طرح اسلام و نسبت‌دادن آن با ملیت سعی می‌کنند هم در کشمکش با اندیشهٔ مارکسیستی، منافع ملی را لحاظ کنند و هم با استبداد سلطنتی که می‌خواهد خودش را در قالب ایران باستان توجیه دروغین کند، مقابله نماید. البته امکان دارد در این مسیر افراط و تفریط‌هایی هم صورت گرفته باشد. بعد از انقلاب عده‌ای می‌خواستند به نام مذهب، ملت را خرد کنند و

دیدگاه انترناسیونالیزم مذهبی را مطرح می‌کنند اما ملی-مذهبی‌ها به صراحت نظر خود را در این مورد می‌گویند؛ مثلاً آقای بازگان در کتاب "انقلاب در دو حرکت" می‌گوید: "ما اسلام را برای ایران می‌خواهیم، نه ایران را برای اسلام" بدین خاطر شاید ملی-مذهبی‌ها مرغان عروسی و عزا هستند. که هم در عزا باید سرشان بریده شود و هم در عروسی، چون می‌خواهند یک منظومهٔ یک‌پایه‌ای در کشور وجود نداشته باشد. اگر ملت لازم است، ملت با فرهنگ و تفکر لازم است. ملی-مذهبی‌ها معتقدند اندیشهٔ دینی ما از کانال فرهنگی وارد ادبیات ما شده؛ شاهنامه، مثنوی و خمسهٔ نظامی. ما با این زبان تمدن خودمان را ساختیم و در گوهر این زبان اخلاق و معنویت مذهبی وجود دارد.

آداب و رسوم فرهنگی و مذهبی در طی زمان جاری شده و هیچ‌وقت مردم ایران را دل‌زده نکرده است. تا وقتی مردم ایران، مردم به روز و متمدنی بوده‌اند، مدام فرهنگشان را بازخوانی کرده‌اند. به‌طور مشخص ما سه مثنوی داریم: مثنوی حماسی در شاهنامه می‌باشد، مثنوی عشقی - دراماتیک که در خمسهٔ نظامی است و مثنوی عرفانی که در مثنوی مولانا است. به عبارتی یک ملت که می‌خواهد به بلوغ برسد، اول حماسی است، بعد تراژدی، عشقی و در مرحلهٔ آخر عرفانی است. ما سیر رشد را می‌بینیم که این مذهب در قالب فرهنگ، خودش را بازسازی کرده و ادامه داده است؛ ما هم خرد مذهبی معتزلی یعنی خرد در تفکر داریم (در مثنوی) و هم عشق، معیشت زندگی داریم (در خمسهٔ نظامی) اما وقتی جامعه متوقف می‌شود، همه چیز متوقف می‌شود. جریان ملی-مذهبی، مذهب را به شکل فرهنگ در تمدن‌سازی و در داشتن هویت دیده است. هویتش هم تسخیرجویانه نبوده و هویت گفت‌وگو بوده است. به قول شریعتی ملیت ما براساس تمایز است نه تفاوت. ملیت ما براساس خاک و خون نیست، ما براساس آن تمایزها با دنیای دیگر حرف می‌زنیم. ما نمی‌گوییم نژاد ایرانی برتر است، ما نمی‌گوییم "هنر نزد ایرانیان است و بس" ما می‌گوییم همه هنر دارند و هنر ما این تمایزها را دارد. در دنیای کنونی که کشورها با پرچم و به نام ملت شناخته می‌شوند، ملی-مذهبی سعی کرده است بین مذهب و مذهب فرهنگی با ملیت نسبت برقرار کند.

■ حرکت مردم در دوم خرداد ۱۳۷۶، بیست و نهم بهمن ۱۳۷۸ و هجدهم خرداد ۱۳۸۰ نشان داده که مردم حرکت سیاسی را در چارچوب قانون اساسی و همزیستی مسالمت‌آمیز می‌پسندند و یک استراتژی 'وحدت-تضادی' را برای استیفای حقوق خود مناسب‌تر می‌بینند و ترجیح می‌دهند که علی‌رغم داشتن نقدهای اساسی در چارچوب نظام موجود عمل کنند و به سوی جریان سوم نروند. از دیدگاه شما نیز آترناتیوی جریان ملی-مذهبی به چه صورت تحلیل می‌شود؟ آیا این موضوع در معادلات

اجتماعی می‌تواند پایگاهی عینی داشته باشد یا این که طرح آترناتیوی جریان سوم مستمسکی برای حذف برخی نیروهای فعال است؟

□ مدتی است که واژه "جریان سوم" وارد مباحث سیاسی شده است لذا اول باید جریان سوم را تعریف کنیم. اگر پروژه اصلاح‌طلبی در ایران تعریف اولیه‌اش این بود که پروژه حرکت به سوی باشد که "مخالف برانداز" تبدیل به "مخالف قانونی" شود - که متأسفانه این‌گونه نشد - در این پروژه اصلاً بحث جریان سوم معنی ندارد. این راست افراطی بود که نیروهای ملی-مذهبی را - از سال ۱۳۷۸ - به‌عنوان جریان سوم مطرح کرد و جناح‌های دیگر هم تا اندازه‌ای این را پذیرفتند. ارسوی

دیگر جریان سوم به برخی از دوم‌خردادی‌هایی که خواستار تعمیق اصلاحات هستند، اطلاق می‌شود، که آنها را هم جناح راست افراطی به این اسم ملقب می‌کند. در تفکر جناح راست که تنها دو جریان را برای حاکمیت به رسمیت می‌شناسد و بقیه را خارج از نظام می‌داند، این عملاً ادامه همان سیاست‌های حذف دههٔ شصت است. به این خاطر اصلاً واژهٔ جریان سوم یک واژهٔ منطقی و معقول نیست. نیروهای ملی-مذهبی هم به‌طور کلی به قصد پیشبرد روند اصلاحات و دموکراتیک شدن جامعه و مناسبات سیاسی، اقتصادی و فرهنگی وارد فعالیت سیاسی شدند. یک جریان سیاسی نگاه به قدرت دارد و تنظیم رابطه‌اش با قدرت خیلی مهم است. ملی-مذهبی‌ها در موضع تسخیر قدرت نبودند، بلکه در موضع نقد قدرت بودند. ورود به مجلس هم به گونه‌ای برای نقادی و نه دخالت در مدیریت کلان کشور، بلکه به قصد داشتن برنامهٔ عملی بود. از سویی هم ورود ملی-مذهبی‌ها در عرصهٔ انتخابات برای ابراز هویتی بود تا حاکمیت را متوجه وزن اجتماعی این جریان کند. آنهايي که با ملی-مذهبی‌ها برخورد می‌کنند نمی‌خواهند قبول کنند که اینها یک جریان یا بخشی از یک جریان اجتماعی در ایران هستند که دارای بخشی از قدرت اجتماعی هم هستند و حق دارند مثل دیگر جریان‌ها و از طریق دموکراتیک وارد قدرت سیاسی بشوند. همان‌جورایی که به ملی-مذهبی‌ها ضربه زد، یک سیلی به جریان اصلاحات هم زد و حرکت آن را کند کرد. دانشجویان، مطبوعات و ملی-مذهبی‌ها

انقلاب که رخ داد، شعار غالب جامعهٔ ما "نه شرقی و نه غربی" شد. از آنجا که دموکراسی پارلمانی، غربی بود و دموکراسی شعاری هم شرقی، مدلی تعبیه شد به نام "ولایت فقیه" که نه غربی بود و نه شرقی. اما روشنفکران دینی فاقد مدل بودند

کسانی بودند که باید در پروسه سال ۱۳۷۹ ضربه می‌خوردند تا اصلاحات در دست آقایان مه‌ر شود! ملی - مذهبی‌ها در آن مرحله در صدد آلت‌رناتیو کردن خود نبودند، بلکه به دنبال این بودند که جریانی اجتماعی بشوند و به مرحله بروز هویت پا بگذارند. در شرایط فعلی جهان، منطقه و ایران، وجود یک جریان متخصص اخلاقی و سالم برای جامعه ما ضروری است که بتواند در برابر تندبادهایی که از یک سو از جانب راست جهانی و از سوی دیگر از طرف راست افراطی داخلی هجوم می‌آورند، مقاومت کند. حتی آلت‌رناتیو بین این دو جریان - راست جهانی و راست افراطی داخلی - یک جریان به ظاهر میانه‌رو است که اساساً به منافع ملی نمی‌اندیشد و سعی می‌کند بین این دو راست افراطی، خود را به عنوان آلت‌رناتیو مطرح کند و آزادی‌ها را در قالب یک سری آزادی‌های مدنی کوچک خلاصه می‌کند.

■ تلقی معمول از یک آلت‌رناتیو سیاسی - اجتماعی معمولاً با احتمال جایگزینی آن نیرو در هرم قدرت است، اما یک تعبیر دیگر می‌توان از آلت‌رناتیو ارائه داد و آن ارائه طرح و برنامه در سطوح مختلف سیاسی، اجتماعی و ایدئولوژیک است. بی آن که توقع آن باشد که نیروی ارائه‌دهنده طرح، خودش در هرم قدرت مجری باشد. در این تلقی طبیعتاً آلت‌رناتیو به جای آن که

به دنبال قبضه کردن حاکمیت باشد، در صدد حل معضلات سیاسی - اجتماعی برمی‌آید و در واقع برنامه اوست که آلت‌رناتیو خواهد شد. آیا به نظر شما چنین سرمشقی می‌تواند در صحنه عمل برای نیروهای صاحب‌اندیشه و طرح‌کارایی داشته باشد؟

□ اگر جامعه، تقسیم کار تعریف شده‌ای داشته باشد و نهادها، اصناف و احزاب در آن فعال باشند، این بسیار راه حل خوبی است. ولی در جامعه ایران، معمولاً هرکسی که شروع می‌کند، باید تا انتها برود. من از این نظر می‌خواهم وارد نقد نیروهای ملی - مذهبی بشوم. بعد از اقبال عمومی که در سال ۱۳۷۹ به این جریان شد، در فرصت چند ماهه قبل از ضربه خوردن، باید گروه‌های کاری تشکیل می‌دادند که حول مسائلی مثل اقتصاد، سیاست و فرهنگ متناسب با روز ارائه طریق می‌کردند. با توجه به فشارهای اجتماعی، این فرصت از دست ما رفت. امروز هم جریانی که به دنبال اجتماعی شدن است و نه فقط داشتن قدرت سیاسی، چه خودش را آلت‌رناتیو عملی بیندارد یا نیندارد، باید به ارائه طریق بپردازد. در این ارائه طریق باید سعی کند که پاسخ مناسبی برای مشکلات جامعه داشته باشد. ما باید در ایران به این سمت برویم که کسی که برنامه‌ای را می‌نویسد، این گونه نباشد که الزاماً خودش مجری آن برنامه هم باشد. ملی - مذهبی‌ها امتیازاتی دارند که اگر شرایطشان مناسب باشد و از یک سو هم نقد اصولی به گذشته خودشان بکنند و به یک رهیافت جدید برسند،

می‌توانند از نیروهایی باشند که در دادن ارائه طریق و مدل‌های مناسب اجتماعی، سیاسی و اقتصادی موفقیت‌هایی داشته باشند، ضمن این که یک میدان مسابقه برای اقدام هم هست. پس از سال ۱۳۶۸، در عرصه اقتصاد و سیاست، چیزی که به نام تعدیل اجرا شد، نه دولت را کوچک کرد، نه بخش خصوصی واقعی به وجود آورد، بلکه مصرف‌زدگی را ایجاد کرد. در حقیقت دنباله سیاست‌های توسعه‌زمان پهلوی به شکل وحشتناک‌تری ادامه پیدا کرد و نتیجه آن بسیار ناگوار بود. نامه‌ای که مهندس سجایی در همان دوره در نقد سیاست تعدیل نوشت، نشان می‌دهد

که جوهره‌های کلی در این جریان وجود دارد که می‌تواند در مسائل و معضلات کشور به شرط بهره بردن از کارشناسان، رامل‌های مناسبی ارائه کند. به این دلیل می‌گوییم "به شرط بهره‌بردن از کارشناسان"، چون برخی از راه‌حل‌های تخصصی که در جامعه ما ارائه می‌شود از آنجا که با منافع رانتی بعضی‌ها تصادم پیدا می‌کند، بر سر راه آن مانع ایجاد می‌شود. به عنوان مثال میلیاردها تومان در طرح نیشکر هفت تپه هزینه می‌شود، ولی چون عده‌ای از واردات شکر سود می‌برند، این میلیاردها تومان در آنجا به نتیجه نمی‌رسد و مدام با کارشکنی‌های گوناگون روبه‌رو می‌شود.

■ آیا جریان ملی - مذهبی می‌تواند به تعریف ویژه‌ای از منافع ملی برسد تا در پرتو آن به یک کارشناسی ملی دست بزند که در مقاطع گوناگون اختلاف‌های ۱۸۰ درجه‌ای در آن نباشد؟ مثلاً در شرایط کنونی عده‌ای منافع ملی را در این می‌دانند که کردها و شیعیان زیر پوشش هوایی آمریکا، بغداد را تصرف کنند. عده‌ای هم می‌گویند این باعث تجزیه می‌شود و یک اشتباه فاحش است. هر دو هم به نام منافع ملی این حرف‌ها را می‌زنند. حال که منافع ملی قرائت‌های مختلف دارد، چگونه می‌توانیم به تعریف مشخص و ویژه‌ای از منافع ملی برسیم؟

□ ارائه تعریفی همه‌پذیر از منافع ملی امکان ندارد، ولی می‌شود یک تعریف را بر تعریف‌های دیگر غلبه داد. از آنجا که ملی - مذهبی‌ها یک ائتلاف هستند، به سوی تعریف جبهه‌ای نرفتند. مثلاً در مورد وفاق ملی دو دیدگاه از سوی ملی - مذهبی‌ها مطرح است. یکی وفاق ملی را سیاسی و در میان دو - سه جناح حاکمیت و خارج از حاکمیت تعریف می‌کند، در حالی که دیدگاه دوم معتقد است وفاق ملی چیزی نیست که در ظرف جناح‌ها بگنجد و شرایط اجتماعی ما خیلی منفی‌تر از آن است که اصلاً گفت‌وگو و وفاق بتواند از بالا شکل بگیرد، بلکه باید وفاق ملی از پایین شروع شود و آرام، آرام جای خودش را در بالا پیدا کند. اگر ما بتوانیم با دید کارشناسانه تعریفی از منافع ملی در برابر تعریف دیگران ارائه دهیم، آن موقع کل جامعه ایران به یک تعریف همه‌پذیر می‌رسند، ولی در این مورد هنوز کار کافی

وقتی که اصناف بین مردم و حزب قرار بگیرند، حزب هم بین اصناف و دولت قرار می‌گیرد. در نتیجه دولت در چرخش قدرت بین احزاب دست به دست می‌شود. خودبه‌خود این جامعه یک جامعه بسامان و منطقی می‌گردد، جامعه ما فاقد چنین سازوکاری می‌باشد

نشده است. اتخاذ استراتژی سیاسی که مثلاً وارد خاک عراق بشویم یا نشویم، آن هم قبل از تعریف دقیق منافع ملی یک اشتباه بود. اصلاً ما باید ببینیم در عراق چه منافی داریم؟ اگر مسئله عراق با آمریکا حل بشود، به ما چه خواهد رسید؟ آیا اصلاً می‌توانیم منافع ملی خود را تعریف کنیم و آیا مسئله افغانستان پیش نمی‌آید؟ به نظر من یک سری مشکلات پیشینه‌ای باید حل بشود.

■ وقایع با شتاب جلو می‌رود، تحولات قاره‌ای انجام می‌شود، آمریکای دچار رکود، نیاز به انرژی دارد، باید این منطقه را تصرف کند و اگر تصرف کرد، دیگر اصلاً جای این صحبت‌ها نیست. زمانی که منطقه نظامی شود، فاز دیگری مطرح خواهد بود.

□ ما در عمل عقب مانده‌ایم. با ضربه‌ای که به جریان اصلاحات در سال ۱۳۷۹ زده شد و بیشتر توجه نیروهای اصلاح طلب به این سو رفت که فقط خودشان را حفظ کنند و با توجه به تعریفی که جناح راست افراطی از منافع ملی دارد که شعار "همه با من" را می‌دهد، به نظر من ما نمی‌توانیم از رویدادهای منطقه استفاده درستی بکنیم،

شاید با اعلام خطرهای این چنینی، بتوانیم امتیازات کمی بگیریم.

■ در جریان اصلاحات، دو دیدگاه به صورت موازی در کنار یکدیگر به چشم می‌خورند. جریان نخست به نمایندگی آقای خاتمی در صدد تبیین رابطه دین و دموکراسی با مبنای قرار دادن تفکراتی چون اندیشه علامه نایینی است، به گونه‌ای که در تداوم، دین در مناسبات اجتماعی و سیاسی، باز هم به حضور خود ادامه دهد و در واقع پشتوانه فکری یک نظام دموکراتیک باشد، اما دیدگاه دوم در جریان اصلاحات به صراحت یا در لفافه، سکولاریزه کردن جامعه و حکومت را می‌پسندد. از نظر شما در مجموع طیف‌های جریان ملی - مذهبی به کدام یک از این دو دیدگاه نزدیک‌ترند؟

□ نخست باید یک چیز را مشخص کنم؛ آقای خاتمی دو اثر دارد، یکی "از شهر دنیا تا دنیای شهر" و یکی "بیم‌موج". با ملاحظه این دو اثر آدم فکر می‌کند که خاتمی به لحاظ استراتژیک در پارادایم روشنفکری دینی می‌اندیشد - به خصوص در کتاب بیم‌موج - و هنوز با خودش تعیین تکلیف نکرده است. زمانی آقای خاتمی را به عنوان رئیس‌جمهور باید تحلیل کرد و زمانی هم به عنوان کسی که دارای اندیشه و تفکر فرهنگی است. آقای خاتمی یک نظریه پرداز نیست، ولی نظریات را خوب می‌فهمد و برداشت می‌کند و این کاملاً مشخص است. اما این که آقای خاتمی چه نسبتی با اندیشه‌های مرحوم نایینی دارد، شاید تفکرات آقای خاتمی در موضع ریاست‌جمهوری با علامه نایینی نزدیک باشد، اما خاتمی در موضع کسی که نظریه‌ای را قبول دارد و توان شرح و بسط نظریات دیگری را دارد، هنوز به طور شفاف تکلیف خود را تعیین نکرده است. مثلاً این نکته که "جامعه

مدنی ما جامعه مدینه‌النبی است"، آیا یک نگاه استراتژیک به مسئله است یا یک نگاه ارزشی و ایدئولوژیک؟ اگر نگاه استراتژیک به مسئله است و به عبارتی می‌خواهد شمائی کلی ایجاد کند، بحث دیگری است. اما اگر می‌گوید جامعه مدنی از مدینه‌النبی نشئت می‌گیرد، آیا الگوی جامعه مدنی پیامبر به مفهوم اجرای احکام و مناسبات است یا ارزش‌های اخلاقی و انسانی که در جامعه به وسیله مذهب به وجود آمده را می‌خواهد الهام ببخشد؟ به عبارتی، رنسانس از سنتز آرمانی کردن دولت - شهرهای یونان باستان با اخلاق مسیحی به وجود آمده است.

رنسانس اروپا که تجدید حیات است. تکرار یونانیت باستان نیست، برده‌داری در جامعه جدید هم نیست. زمانی شما از تمدن گذشته الهام می‌گیرید، ارزش‌هایی را می‌گیرید و آن را بازخوانی می‌کنید، اما زمانی دیگر عیناً می‌خواهید آن را توضیح دهید. به این خاطر برای من مشخص نیست رابطه دین و دموکراسی، دین و آزادی، زیست دینی در حوزه عمومی که شعار روشنفکران دینی بوده چیست؟ آیا دین در سیاست دخالت می‌کند، ولی دولتی نمی‌شود؟ آقای خاتمی دین را در چه مناسباتی می‌خواهد نقد کند؟ این مسئله

در کتاب بیم‌موج هم توضیح داده نشده است. ایشان در این کتاب از مرحوم مطهری زیاد یاد می‌کند. ولی مرحوم مطهری در کتاب ریشه‌های انقلاب اسلامی تا حدی در پارادایم‌های سنتی، به تعریف و اقتدار روحانیت در جنبش سیاسی ایران می‌پردازد و روشنفکران دینی را در مجموع انتقادی می‌داند، حتی مهندس بازرگان و دکتر شریعتی را. دقیقاً در این کتاب پسوند اسلامی انقلاب را از طرف شریعتی نقد می‌کند و می‌گوید روشنفکران به اندازه کافی تفکر ندارند و دارای نقاط هستند و به طور مستقیم به نظریه ختم نبوت اقبال انتقاد می‌کند. در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم، به برخی از آرای بازرگان در کتاب راه‌طی شده انتقاد جدی دارد. آقای خاتمی، مرحوم مطهری و مرحوم شریعتی را در کتاب بیم‌موج ستایش می‌کند، ولی روشن نمی‌کند که چه نسبتی با مرحوم مطهری و با روشنفکران دینی دارد، به نظر من این باید روشن بشود.

■ روشنفکران دینی اندیشه واحدی ندارند که خاتمی نسبت خود را با آنان مشخص کند. خاتمی اندیشه طالقانی را کاملاً تأیید کرده است.

□ پارادایم دین‌شناسی آقای طالقانی با پارادایم مرحوم مطهری تفاوت دارد.

■ دیده نشده که آقای خاتمی در دوران ریاست‌جمهوری از مرحوم مطهری زیاد صحبت کند، ولی در سخنرانی‌های عمومی، در مجلس و مراسم تحلیف، از اندیشه طالقانی زیاد تعریف کرده است.

□ از این که مرحوم مطهری در رابطه با مرحوم طالقانی نقدی داشته باشد چیزی به خاطر ندارم، ولی ایشان آرای مهندس بازرگان را نقد کرده

امروز هم جریانی که به دنبال اجتماعی شدن است و نه فقط داشتن قدرت سیاسی، چه خودش را الگرناتیو عملی بیندارد یا نیندارد، باید به ارائه طریق پردازد

است.

■ نقدی که به بازرگان زده، پیرامون معنی عبارت "الحکمه ضاله المؤمن" می باشد. مهندس بازرگان می گوید: "فلسفه گمراه کننده مؤمن است" در حالی که مطهری معنی این عبارت را این می داند "حکمت گمشده مؤمن است".

همچنین مرحوم مطهری در کتاب روش رئالیسم جلد پنج آنجا که راجع به خداشناسی صحبت می کند، معتقد است نمی توان از

پدیده ها به خدا رسید. این، هم به معنی نقد حوزه است و هم نقد مرحوم علامه و هم نقد گذشته خودش. در ضمن از بازرگان هم به عنوان دانشمند محترم یاد می کند و نقد مختصری در مقدمه نسبت به ایشان دارد. صرف نقد به این معنی نیست که نظر مرحوم بازرگان به طور کلی غلط است.

□ آقای مطهری به طور مشخص سه دوره فکری داشته است: یک دوره که جواب مرحوم ارانی را می دهد (بحث اصول فلسفه و روش رئالیسم) دوم نزدیکی مرحوم مطهری با انجمن اسلامی مهندسان است که کتاب خدمات متقابل اسلام و ایران نمره آن دوره است.

■ مقدمه آن کتاب را هم مهندس سبحانی نوشت.

□ این دوره بهترین دوره افکار مرحوم مطهری است؛ همین جاست که از آزادی دفاع می کند. در دوره سوم، مرحوم مطهری به شدت در مقابل التقاط می ایستد. احساس من این است که مرحوم مطهری از سال ۵۷ خیلی به تفکر سنتی نزدیک می شود. یک سری فقه، اصول و مبادی فقه را دوباره تدریس می کند که این با برخی آموزه های پیشین خودش فرق می کند. در آخر عمر، کتاب ریشه های انقلاب اسلامی را می نویسد و در آنجا یک مرزبندی تئوریک کلان با روشنفکران مذهبی را طرح می کند. معتقد است که اگر روشنفکران مذهبی رهبر انقلاب بشوند، انقلاب را منحرف می کنند، پس روحانیت باید رهبر جنبش باشد. بعد مسئله التقاط را مطرح می کند؛ در آنجا نظریه ختم نبوت اقبال لاهوری را نقد می کند، و به شریعتی در کتابی به نام "مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی" که حاوی بحث انسان، وحی و تاریخ می باشد، صریحاً به عنوان التقاطی حمله می کند. به نظر من دوره سوم آثار مرحوم مطهری بعد از کودتا در درون سازمان مجاهدین (سال ۱۳۵۴) و بعد از اختلافاتش با دکتر شریعتی شروع می شود. در نامه ای که به آیت الله خمینی می نویسد، می گوید: "شریعتی کفر گفته است چون ملت را در کنار مذهب قرار داده است." در آن نامه از "فتنه شریعتی" یاد می کند. آقای مطهری بعد از سال ۵۳ و ۵۴ نسبت به گذشته خودش، جدی تر می شود. یعنی اگر من بخواهم بگویم آقای مطهری میان تفکر جوادی املی - خاتمی ایستاده است، شاید خطا نگفته باشم. در اینجا دیگر هرکس می تواند مرحوم مطهری را مصادره به مطلوب کند. آقای مطهری در انتقاد

به اعلامیه جهانی حقوق بشر می گوید: "ما آزادی عقیده داریم، ولی آزادی بیان نداریم." جدا کردن آزادی عقیده از آزادی بیان، محصول تفکر آخر عمر ایشان است. در اینجا این سؤال بی پاسخ می ماند که آیا نباید عقیده را بیان کرد تا آن گاه بتوان آن را نقد کرد؟ خاتمی در مقام یک صاحب نظر در این تقسیم بندی های پارادایمی با روحانیت که رفرم گرا، سنتی و روشنفکران دینی را شامل می شود، تعیین تکلیف نکرده است.

■ هرکس و هر جریانی را باید در پروسه خودش دید؛ به نظر

می رسد که التقاط در ایران یک پروسه

مترقی بوده است.

برای این که از متافیزیک یونان و آموزش های جاری در حوزه علمیه رهایی پیدا کنیم، شاید صدها سال لازم باشد که ما در پروسه التقاط باشیم. بدین معنا هم مجاهدین التقاطی بودند، هم شریعتی، هم مرحوم مطهری و هم اقبال لاهوری. خدا را نمی شود با قانون علیت و معلولیت اثبات کرد، چون سنخیت پیش می آید و خدا، هم سنخ شیء می شود و اصلاً رکن اصلی قانون علیت و معلولیت در اسلام، خداست. به نظر می رسد مرحوم

اقبال متوجه این قضیه نشده است و این یک نوع التقاط محسوب می شود. به این معنا شاید همه ما التقاطی باشیم. پس التقاط پدیده ای مترقی است. در پروسه رهایی از یک اندیشه کهن که در رگ و ریشه ما رسوخ کرده است. بقال، نجار و همه اقبشار گرفتار آن هستند و به این سادگی امکان رهایی نیست. جمهوری اسلامی هم به این معنا التقاطی است؛ جمهوری افلاطونی و اسلام محمدی با هم می خواهند یکی شوند! قانون اساسی ما التقاطی است. این التقاطها ایرادی ندارد، همان طور که گفتیم، یک پروسه مترقی در جهت رهایی است.

□ مشکل این است که یک تفکر خودش را التقاطی نداند و بقیه را التقاطی بداند. دکتر شریعتی هیچ وقت به واژه التقاط دامن نزد روشنفکران دینی هم به واژه التقاط دامن نزدند. ما منکر تأثیر متقابل تمدن ها و فرهنگ ها نیستیم. ولی در تفکر مرحوم مطهری، یک تفکر، غیر التقاطی شد و یکی از چیزهایی که خیلی از شعارهای انقلاب ایران را به انحراف برد، همین اتهام التقاطی بود. اتهام التقاطی بسیاری از جوانان روشنفکر دانشگاهی ما را که به روحانیت نزدیک شده بودند، جدا کرد. جریانی که در سال ۱۳۶۸ از بخشی از حاکمیت بیرون آمد و شعارهای نو داد، از دو چیز آسیب دید. یکی مبارزه افراطی با التقاط، دوم این که قبلاً تصور می کرد تنها تفکر خودش تفکر ناب است. نتیجه این روند، تمایل به سکولاریزم شده است. در حالی که اگر دقت کنیم، نیروهای ملی - مذهبی با مسئله سکولاریزم برخوردی علمی داشتند. اولاً باید روند سکولاریزم را در غرب بررسی کرد. ما یک سنت مسیحی داریم و یک سنت اسلامی. در سنت

مسیحی - چه غلط و چه درست - مسیح یک موجود قدسی است که وارد تاریخ شده و تاریخ را به دو قسمت قدیم و جدید تقسیم کرده است. با آمدن مسیح، گناهان اولیه بشر پایان پیدا کرده و هر کس می‌تواند با ایمان به مسیح نجات پیدا کند. سنت مسیحی کار قیصر را به قیصر سپرد و کار خدا را به خدا. در سنت اسلامی - چه غلط و چه درست - دینی آمده با پیامبری که زمینی بوده، می‌خورده، می‌خوابیده، زن می‌گرفته، مورد عتاب خداوند قرار می‌گرفته و در عین حال الگوی مؤمنین هم بوده است. به تعبیر تمام

متفکران اسلامی ایران و عرب مثل حنفی یا دکنتر نصر حامد ابوزید، اسلام دینی است که از آسمان به زمین آمده است، نه این که بخواهد انسان‌ها را از زمین به آسمان ببرد. این سنت اسلامی، اساساً پروسه متفاوتی نسبت به غرب دارد. پس سکولاریزم به این مفهوم که شما همه ارزش‌هایتان را از عقل‌گیری و حوزه دین در ارزش‌گذاری‌ها نقشی نداشته باشد، اساساً نشدنی است. حتی به اعتقاد هابرماس، امروز در جوامع غربی که در دوران پس از سکولاریته زندگی می‌کنند، دین در عرصه عمومی حضور دارد و از طریق نهادهای خودش در سیاست و قدرت هم وارد شده یا دخالت می‌کند. اما روشنفکران دینی با تفکیک نهاد دین از دولت، یعنی قبول یک سکولاریزاسیون عرفی، هیچ‌وقت به سکولاریزم تن ندادند و به آن باور هم نداشتند. معتقد بودند سکولاریزم در سنت جامعه ایرانی یا اسلامی - حتی قبل از اسلام - نه درست است و نه شدنی است. روشنفکران دینی در حقیقت با پذیرش سکولاریزاسیون عرفی جلوی سکولاریزه شدن جامعه و قدرت را گرفتند. این چیزی است که آرام آرام جوامع

مدرن غربی هم به قول هابرماس تجربه می‌کنند. هابرماس معتقد است که جوامع پس از سکولاریته، جوامعی هستند که نهادهای دینی در نهادهای صنفی، سیاسی و در حوزه عمومی دخالت می‌کنند. روشنفکران دینی با توجه به تجربه غرب و با توجه به منشور معنوی خود، به جای این که دولت دینی را مطرح کنند، دخالت دین در سیاست را به عنوان وظیفه دینداران مطرح کردند؛ دولتی که در یک جامعه آزاد و پیشرفته مجری قانون اساسی می‌شود که آن قانون اساسی از رأی مردم برخوردار است و تغییرپذیر هم هست. نسبت بر خورد ملی - مذهبی‌ها با مسئله سکولاریزاسیون، به نظر من یک نسبت بسیار ظریف و پسنیدیده بوده است. به همین خاطر با تفکیک این دو واژه، یعنی "سکولاریزاسیون به مفهوم جداسازی نهاد" و "سکولاریسم به معنی جداسازی ارزش‌ها و باورهای دینی در حوزه عمومی"، در حقیقت برای جامعه ما بستری منطقی‌تر برای پیشرفت و صلح فراهم کرده است. اما متأسفانه جریان‌های راست افراطی به نام مذهب، در

عمل، شرایط را برای یک نوع سکولاریزم در ایران فراهم می‌کنند که البته به خاطر این که دارای فقدان اندیشه‌پردازی‌های حتی بومی و قومی سکولاریزم در جامعه ایران هستیم، حتی اگر پروژه سکولاریزم در جامعه ما جا بیفتد، این سکولاریزم به دموکراسی نخواهد انجامید، بلکه یک نوع شبه سکولاریزم در جامعه ما حاکم خواهد شد. اگر تفکیکی که به آن اشاره کردم صورت نگیرد، در این حالت ما یک انسان دوتایی داریم. رابطه این انسان دوتایی اگر بخواهد در عرصه واقعیت دیندار بماند - با دنیا یک رابطه منفعلانه خواهد بود، نه فعالانه. اگر شما دقت

کنید همین تفکر وقتی که به اینجا رسید، از اندیشه غربی به طور کامل مصرف کرد. به گونه‌ای که تصور می‌رود در این دوران اگر یک نفر بخواهد متفکر باشد، باید یکی از آن دوتایی را زمین بگذارد. اگر اندیشه دینی‌اش را رها کند، دیگر دینی نیست و اگر اندیشه غیردینی را بخواهد رها کند، نمی‌داند در دنیای امروز چه نقشی خواهد داشت. آیا باید از امکانات نفتی خودش استفاده کند، ولی از تکنولوژی غرب استفاده نکند؟ در هر صورت توان حل این تناقض را ندارد. به قول اقبال لاهوری، هم کانت و هم غزالی با دیوار کشیدن میان متناهی و نامتناهی در حقیقت راه گفت‌وگو را بستند، راه گفت‌وگوی منطقی بین علم و دین را محدود کردند. کانت طبق سنت عقلانی مسیحی به دین نگاه می‌کرد. در کتاب مقدس مانند قرآن، به طبیعت و تاریخ به عنوان منابع شناخت توجه نشده است، ولی در قرآن - به قول اقبال لاهوری - به طبیعت و تاریخ به عنوان منابع شناخت توجه شده است و این تفاوت‌ها بین سنت دینی اسلام و سنت دینی

مسیحیت و حتی سیر سنت مسلمانان در تاریخ اسلام و سیر سنت مسیحیان در تاریخ خودشان متفاوت بوده است. این گونه اقتباس از مفهوم عقل و اقتباس از مفهوم دین از تمدن مسیحی، با تمدن اسلام چندان سازگاری ندارد. به لحاظ تاریخی هم این مدل حکومت در جامعه ما جواب نداده است. به عبارتی تعارض علم و دین در جامعه ما یا به دیدگاه غزالی منجر شده که اندیشه را تحت فشار قرار داده است، یا به دیدگاه ابن رشد منتهی شده است؛ که ناچار شده دین را در پرتو بگذارد و در نهایت هیچ کدامشان به جایی نرسیده‌اند. چنین تفکری که مبانی فلسفی و اجتماعی‌اش بدین شکل می‌باشد، نمی‌تواند به رهیافت‌های سیاسی‌اش پاسخ بدهد. امروز آن دیدگاهی که فکر می‌کند با سکولار کردن حوزه سیاست می‌تواند مشکل را حل کند، در حقیقت باز هم به دنبال پاک کردن صورت مسئله است. چون به هر شکلی باید نسبتی با سیاست برقرار کند و بهتر آن است که این نسبت مثبت و خلاق باشد. بهتر است که ما به تفکیک نهاد بپردازیم، تا این که یک

ملی - مذهبی‌ها امتیازاتی دارند که اگر شرایطشان مناسب باشد و از یک سو هم نقد اصولی به گذشته خودشان بکنند و به یک رهیافت جدید برسند، می‌توانند از نیروهایی باشند که در دادن ارائه طریق و مدل‌های مناسب اجتماعی، سیاسی و اقتصادی موفقیت‌هایی داشته باشند، ضمن این که یک میدان مسابقه برای اقدام هم هست

قشر یا صنفی را از دخالت در قدرت محروم کنیم. در تفکیک نهاد، حقوق همه اقشار می‌تواند برابر سنجیده شود و در عین حال در معقول کردن تعریف از دین موفق باشیم. اگر دین در ذهن یک انسان مدرن معقول نباشد، جایگاهش در زندگی اجتماعی چه معنی خواهد داشت؟ متأسفانه برخی از روشنفکران دینی ما تعریف‌های قرن نوزدهمی از دین می‌دهند.

■ دو نگرش در جامعه ما هست، یکی این که می‌گوید دین زیربنای آزادی، علم و بستر عدالت است. آن دیگری دین را در حد یک فرهنگ و روایت قبول دارد و می‌گوید ما باید تجربه بشر را در زمینه عدالت، آزادی و علم دنبال کنیم. ظاهراً شما به نحله اول نزدیک‌تر هستید، ولی آیا در این زمینه کاری سیستماتیک هم شده که نشان بدهد دین چگونه می‌تواند بستر علم، عدالت و آزادی باشد؟

□ به دلیل فقدان علمی و آکادمیک، کار سیستماتیک در ایران نشده است، ولی بن‌مایه‌هایی داریم که می‌توانیم به آنها بپردازیم. وقتی فکر کنیم دین جوهره فرهنگ است و پیام دارد، آن‌گاه فرهنگ به مثابه آن سپهری است که ما را در سه زمینه شکل می‌دهد:

۱- فرهنگ در مرحله تمدن‌سازی ۲- فرهنگ در مرحله هویت ۳- فرهنگ در مرحله آداب و رسوم. پس اگر دین خلاق بماند، مدام تمدن‌سازی و هویت‌سازی را نو می‌کند و همیشه به آداب و رسوم و مد تازگی می‌بخشد. اگر بتوانیم چنین نسبتی بین دین و فرهنگ به وجود بیاوریم، ما به نسبتی خلاق رسیده‌ایم.

■ با توجه به سابقه طولانی حضور روشنفکر دینی در ایران، به نظر می‌رسد این جریان دارای پایگاه اجتماعی گسترده‌ای نیست و علی‌رغم شعارهای مردمی و عدالت‌طلبانه، جز در میان اقشاری چون دانشجویان، روشنفکران، تکنوکرات‌ها و بخش محدودی از طبقه متوسط نتوانسته در دیگر اقشار اجتماعی جای خود را باز کند و به همین دلیل از وزن سیاسی اجتماعی مناسبی برخوردار نبوده است. آیا این عارضه دقیقاً به رویکردهای خاص این جریان بازمی‌گردد. (مثلاً زبان خاص این جریان) یا این که طبقات متنفذ به آن اجازه بروز و ظهور نداده‌اند. چرا که یک فرض هم این است که اگر شرایط طبیعی حاکم باشد، نتیجه چیز دیگری خواهد بود؟

□ جامعه ما جامعه‌ای است با یک سری ویژگی‌های ناهنجار ویژه خود. در دوران جنبش ملی به رهبری دکتر مصدق، در چند شهر ایران تقریباً آگاهی‌های اجتماعی زیادتری داشتیم که در دهه چهل این، افت کرده است.

مثلاً تهران در سال ۲۹-۱۳۲۸ به نظر من آگاه‌تر از تهران ۱۳۶۱ بود. مهاجرت‌های جمعیتی از روستا به شهر، همواره شهرنشین‌های آگاه را تحت تأثیر قرار می‌داده است. در همین سن و سال خودم دو بار هجوم جمعیتی دیدم، یک‌بار بعد از اصلاحات ارضی و یک‌بار پس از انقلاب در سال ۱۳۵۷ و اوایل دهه شصت. هجوم جمعیتی در دهه شصت، باعث شد که موجی از روستا به شهر بیایند. در سال ۱۳۷۶ شاهد هستیم که فرزندان آن روستاییانی که به شهر آمده بودند، نسبت به روشنفکران نیروهای ملی - مذهبی اقبال نشان دادند. ایران امروز

کشوری است که نرخ جمعیت شهرنشین آن از جمعیت روستانشین آن بالاتر شده است. در نتیجه به یک چیز باید دقت داشته باشیم؛ شریعتی می‌گفت: "اقشار روشنفکری هستند که در تشکل‌ها و اصناف مدرن هستند". اگر این اقشار در جامعه ما شکل بگیرند و در نهادها و احزاب منسجم بشوند، آن موقع می‌شود از پایگاه اجتماعی به شکل دقیق صحبت کرد. می‌خواهم بگویم نیروهای روشنفکری در جامعه ما، آرام‌آرام دارند این جایگاه را به دست می‌آورند. منتها هنوز عامل اصلی نهادینه شدن و متشکل شدن وجود ندارد، ضمن این که مبارزه در ایران هنوز هزینه‌های زیادی دارد. واقعاً از سال ۱۳۷۶ به این سو، دور نیروهای ملی - مذهبی در شهرستان‌ها مثل میدان مین گذاری شده بود، هر دانشجویی که به اینها نزدیک می‌شد، تهدید به اخراج، تنبیه و مجازات می‌شد. علی‌رغم این، دست کم یک جریان سیاسی ملی - مذهبی بیرون از حاکمیت و فارغ از همه رانت‌ها، با ۱۶ میلیون خرج انتخاباتی که

کمتر از خرج یک کاندیدا در یک شهر کوچک بوده است، توانسته یک نیروی گمنام خودش را به مجلس بفرستد و کف‌رایش در تهران ۲۶۰ هزار نفر باشد. این نتیجه، ضمن این که تصریح می‌کند روشنفکران مذهبی و نیروهای ملی - مذهبی همه قدرت در جامعه نیستند، نشان می‌دهد از درصدی حمایت مردمی برخوردارند. اگر چهره‌های شناخته شده این جریان مثل مهندس سبحانی و دیگران بتوانند کاندید بشوند، رأی بیشتری می‌آورند. ضمن این که هنوز هزینه امنیتی بسیار بالاست، بیشتر مردم می‌خواهند زندگی کنند، به خصوص وقتی مردم احساس کنند پس از تلاش زیاد در جامعه دستاوردهای مثبتی به دست نیاورده‌اند، دل‌سرد می‌شوند. مردم ما بعد از دستاورد انقلاب و دوران بعد از جنگ، آن‌چنان دستاورد ملموسی به دست نیاورده‌اند که دلشان گرم باشد.

■ همین تشییع جنازه دکتر سبحانی به لحاظ میزان مشارکت نخبگان ایران واقعاً بی‌نظیر بوده، ولی به لحاظ حضور نسل جوان در

روشنفکران دینی با تفکیک نهاد دین از دولت، یعنی قبول یک سکولاریزاسیون عرفی، هیچ وقت به سکولاریزم تن ندادند و به آن باور هم نداشتند. معتقد بودند سکولاریزم در سنت جامعه ایرانی حتی قبل از اسلام - نه درست است و نه شدنی است

آن در خور توجه نبود، این را چگونه ارزیابی می کنید؟

□ سال ۱۳۸۱ سال خوبی برای نتیجه گرفتن اصلاحات برای مردم نبوده است؛ شکست‌های پی‌درپی، زندان‌ها و عدم امنیت، از طرفی هم پیمان دوستی حاکمیت ایران با هر فردی ۲۴ ساعته است؛ شرکت در تشییع جنازه امروز اشکال ندارد، ولی فردا می‌تواند در پرونده افراد برود. از سوی دیگر، یک نوع سرخوردگی از چهره‌های سیاسی در ایران ایجاد شده است، ضمن این که دوستشان هم دارند. این عوامل را در کنار هم و در کنار عوامل دیگر، قرار بدهیم. مثلاً سرکوبی که جنبش دانشجویی در سال ۱۳۷۸ در ایران شده است و پیامد آن هنوز هم ادامه دارد. اینها همه باعث می‌شود که نتوان تشییع جنازه دکتر سحابی را ملاک قرار بدهیم که ملی - مذهبی‌ها چه قدر اقبال دارند.

■ شما فرمودید اگر ملی - مذهبی یک جریان اجتماعی بشود، بهتر است تا این که به قدرت بیندیشد. نیروهای ملی - مذهبی در این راستا چه کاری انجام داده‌اند؟ در فعالیت‌های اجتماعی مثل مبارزه با اعتیاد (با داشتن پنج میلیون معتاد) مشکل زنان خیابانی (که گفته می‌شود سیصد هزار نفرند)، مشکل ازدواج جوانان و... چه برنامه کاری داشته‌اند؟ در حوادث مصیبت بار مثل زلزله و سیل و... چرا جای پایی از اینها دیده نمی‌شود؟

□ ملی - مذهبی‌ها می‌توانستند ضعف‌هایی که در این زمینه دارند، بپوشانند، به این شرط که این دید را داشته باشیم که در وهله اول ارتباط و قدرت اجتماعی داشته باشیم. می‌توانیم در نهادهای صنفی، عام‌المنفعه و فرهنگی فعال شویم. نمونه‌اش تجربه دفتر پژوهش‌های دکتر شریعتی که در سه سال فعالیت خود هیچ وقت موفق به کسب مجوز نشد، یا بنیاد بازرگان که بعد از سال‌ها سکوت، یک سال بود فعالیت خود را شروع کرده بود که بسته شد.

■ اگر جریانی اجتماعی بشود، نمی‌توانند آن را منزوی کنند. حتی مافیا را در غرب - به دلیل فعالیت‌های اجتماعی، فرهنگی و عام‌المنفعه‌اش، نمی‌توانند منزوی کنند.

□ در دوره نئین یا استالین در شوروی، تقریباً تمام احزاب سیاسی را از نهادهای اجتماعی زدودند. وقتی شما به یک نهاد یا یک مؤسسه رجوع کنید، آن مؤسسه یا نهاد انگ و ابستگی به یک جریان را می‌خورد و پرونده درست می‌شود و در گزینش شغلی به خاطر درس خواندن در آن سیستم محروم می‌شوید، این یک دلیل عدم گسترش اجتماعی است. یک بعد هم خیلی سیاسی نگاه کردن و فکری نگاه کردن به پدیده‌هاست که از سال ۱۳۶۸ یک مقدار بیشتر شده است. من قبول دارم، ما باید به نهادسازی بپردازیم. نهادسازی هم باید فکری، فرهنگی و عام‌المنفعه باشد. برخی از کسانی که بضاعت‌هایی دارند، در این مورد کوتاهی کرده‌اند. فشار یک تفکر توتالیتر و تمامیت‌خواه، تمام آن منقذهای فعالیت را گرفته و امکان کار را به دیگران نمی‌دهد.

■ در سال ۱۳۶۲ بعد از آن که امام، انجمن حجتیه را غیرقانونی خواند، آنها اعلام انحلال کردند، ولی از یک در دیگر وارد شدند؛ سازماندهی صندوق‌های قرض‌الحسنه، بنیادهای خیریه، مدارس

غیرانتفاعی و... به طوری که امروزه دولت در برابر آنها ناتوان شده و نمی‌تواند کاری بکند.

□ حجتیه بستر اجتماعی و فکری مناسبی دارند که روشنفکران فاقد آن هستند.

■ شما می‌گویید ما جریان اجتماعی هستیم. جریان اجتماعی لوازمی دارد که ملی - مذهبی‌ها ندارند. روشنفکران ادعا دارند که ما مثل سنتی‌ها نمی‌گوییم که خمس بدهیم، (مثلاً بیست درصد را بدهیم) بلکه ما همه هستی‌مان را می‌دهیم، این سنگ بزرگ علامت نژدن است. روشنفکر با این استدلال که همه هستی را بدهد، همان ۲۰٪ را هم نمی‌دهد. ولی سنتی‌ها آن ۲۰٪ را می‌دهند، سازمان‌های خیریه درست می‌کنند و با بدنه جامعه در تماس هستند و می‌توانند آدم‌های "پای کار" داشته باشند و بسیج کنند.

حسینیه ارشاد یک بنیاد فرهنگی بود که برای روشنفکرهای دینی درست شد. چه قدر امکان عمل دارد؟ این محدودیت‌ها را در نظر بگیرید. شاید هم به اندازه کافی نگاه اقتصادی، اجتماعی و سیاسی همزمان با هم را نداریم، این ضعف‌ها وجود دارند و نمی‌شود هم به گردن دیگران انداخت. من در این مورد مخالفتی با صحبت شما ندارم، ولی جریان اجتماعی شدن از نظر من به مفهوم ارتباط منطقی با مخاطب و مشخص شدن خواست‌های مخاطب است. چون در آن صورت تنها شعارهای ذهنی مخاطب را انعکاس نمی‌دهیم، بلکه منافع عینی مخاطب را نیز منعکس می‌کنیم. این باعث می‌شود که این جریان‌ها محکم روی زمین قرار بگیرند. ولی اگر صرفاً وارد قدرت سیاسی بشوند، بعد از مدتی با توجه به ساختار قدرت در ایران، توانایی حفظ خودشان را ندارند و باید وارد رانتهای حکومتی بشوند که نتیجه طبیعی آن جداشدن از مردم خواهد بود.

در پایان یادآوری می‌کنم که نیروهای ملی - مذهبی نیاز به یک جمع‌بندی و نقد از خود دارند. اگر خودشان این کار را نکنند، دیگران این کار را خواهند کرد و شاید نقد دیگران تلخ باشد. لذا خیلی غلیظ و عمیق باید خودمان را نقد کنیم و اگر بتوانیم از بوته این نقد به سلامت بیرون بیاییم، می‌توانیم تئوری و استراتژی و سازمان مناسبی برای آینده پیش رو داشته باشیم.

