



چرا ملی؟ چرا مذهبی؟

گفت‌وگو با دکتر حبیب‌الله پیمان

انقلاب مشروطیت دو مؤلفه اساسی داشت؛ نخست از بین بردن نظام استبدادی و جایگزین کردن دموکراسی با ویژگی‌های خودش. دوم قطع مداخله و خلع ید استعمار در ایران و تأمین استقلال ملی ایران

■ از شما سپاسگزاریم که وقت خود را به نشریه و خوانندگان آن ارزانی داشتید. همان طور که می‌دانید در شماره‌های گذشته نشریه، پانزده پرسش پیرامون ارزیابی نیروهای ملی - مذهبی را با برخی شخصیت‌های این جریان به بحث و گفت‌وگو گذاشتیم. اکنون این پرسش‌ها را با شما در میان می‌گذاریم. □ از ابتکاری که در این زمینه در پیش گرفته‌اید تا مسائل جامعه ایران و به‌خصوص مسائل راهبردی را با موشکافی و گرفتن نظریات متنوع برای جامعه روشنفکری و مخاطبان نشریه روشن‌تر کنید، به سهم خود سپاسگزارم.

درباره پرسش نخست یعنی "هویت ملی - مذهبی" و نقاط اشتراک کسانی که در چارچوب این هویت همکاری دارند باید بگویم که ما نخست باید ببینیم ملی - مذهبی‌ها چه کسانی هستند که در سال‌های اخیر با این عنوان در جامعه مطرح شده و اتهاماتی هم بر اینها وارد شد و مصاحبه‌هایی هم که برخی مقامات ذی‌ربط کردند، "معرفی یک جانبه و دلخواهی" از اندیشه‌های اینها بود. بنابراین شاید جامعه قضاوت درستی نسبت به ماهیت، پیشینه و کارکرد ملی - مذهبی‌ها نداشته باشد.

■ ممکن است شما تبارشناسی تفصیلی جریان ملی - مذهبی‌ها را برای ما بازخوانی کنید؟

□ هویت فکری اینها یک بخش از معرفی این جریان است، بخش دیگر، هویت سیاسی و ملی و عمل اجتماعی - سیاسی این جریان است و بخش سوم وجه کار تشکیلاتی اینها و ائتلافی که به نام ائتلاف ملی - مذهبی موسوم گشت. به لحاظ هویت فکری و سیاسی، ملی - مذهبی پدیده تازه‌ای نیست. شاید علت این که تا اندازه‌ای اقبال خوبی از این جریان شد و مردم اعتمادی نشان دادند، ناشی از پیشینه این جریان در فعالیت‌های فکری و سیاسی ایران است. البته بعضی سعی کرده‌اند تبار ملی - مذهبی را خیلی عقب ببرند. برای این که ببینیم ملی - مذهبی به مفهومی که امروز مطرح است، از چه زمان در ایران پا گرفته، بهتر است که ببینیم این جریان در حال حاضر چه واقعیتی را منعکس و مطرح می‌کند. در ترکیب ملی - مذهبی دو واژه، نشانگر دو وجه به کار رفته، یکی وجه ملی، یکی هم وجه مذهبی. آنچه در داوری عمومی نسبت به ملی بودن این جریان مطرح است، ارتباط و علاقه‌ای است که اینها به آرمان‌های نهضت ملی ایران از مشروطیت تا دوران نهضت ملی به رهبری دکتر مصدق داشته‌اند.

■ آیا انقلاب مشروطیت را هم نهضت ملی می‌دانید؟

□ بله، معتقدم نهضت ملی ادامه جنبش مشروطیت است.

■ دکتر مصدق گفت قیام سی تیر ۱۳۳۱، در واقع احیای قانون اساسی انقلاب مشروطیت بود و در آن قیام یک ماده قانون که نخست‌وزیر باید وزیر دفاع هم باشد احیا شد.

□ انقلاب مشروطیت دو مؤلفه اساسی داشت؛ نخست از بین بردن نظام استبدادی و جایگزین کردن دموکراسی با ویژگی‌های خودش. دوم قطع مداخله و خلع ید استعمار در ایران و تأمین استقلال ملی ایران. عین همین دو هدف در



از سمت چپ به راست
دکتر حبیب‌الله پیمان -
مهندس مهدی یازرگان و
دکتر کاظم سامی
سال ۱۳۴۵ در باغ زندان قصر

نهضت ملی ایران دنبال شد. دکتر مصدق در نهضت ملی ایران در پی آن بود که دموکراسی و آزادی نقض شده توسط هیئت حاکمه احیا بشود و مردم بر خودشان حکومت کنند. یعنی حکومت ملی، و نیز قطع مداخله استعمار که مشخصاً در آن زمان در قالب شرکت نفت انگلیس-ایران عمل می‌کرد. نهضت ملی در واقع احیای دستاورد نهضت مشروطیت بود که پایمال حوادث درون و بیرون جامعه شده بود. این ویژگی، یک هویت ملی به اینها می‌بخشید؛ که از این بابت با همه پیروان نهضت ملی ایران از جمله ملیونی که به این نام معروف‌اند هم‌جبهه هستند. اما وجهی که اینها را از دیگر نیروهای ملی به مفهوم پیروان نهضت ملی ایران متمایز می‌کند، آن وجه مذهبی است. این بدان معنا نیست که سایر ملیون، مسلمان و پایبند به مذهب نبودند. در میان ملیون، یعنی پیروان نهضت ملی، خیلی‌ها مسلمان بوده و هستند. شاید گروه اندکی هم اعتقادات مذهبی نداشته‌اند، اما از این بابت باز فرقی نمی‌کنند. تفاوت با ملیون در این است که نگاه نیروهای ملی-مذهبی به مسائل اجتماعی و سیاسی از بُعد اعتقادات فلسفی و جهان‌بینی دینی است. به جهان، جامعه، سیاست و مسئولیت‌ها نگاه می‌دارند که بر اساس تفسیری معنوی و بر پایه جهان‌بینی توحیدی به دست آورده‌اند.

هر چند که دخالت دادن اعتقادات دینی در عمل سیاسی-اجتماعی در میان نیروهای ملی-مذهبی دقیقاً یکسان نیست، ولی این وجه مشترک را دارند که محرکشان نیازهای وجودی است که بر پایه مبانی فلسفی توحیدی و ارزش‌ها و اخلاقیات توحیدی فهم و تعریف شده است. یعنی نگاه هستی‌شناختی آنان از مبانی فلسفی و ارزشی توحیدی به دست آمده است و از آن منظر به مسئولیت‌های خودشان نگاه می‌کنند. هر چند در بُعد بیرونی با همه کسانی که شعار آزادی و

استقلال ملی می‌دهند، در یک جبهه قرار می‌گیرند، ولی از لحاظ انگیزه درونی، تبیینی که خودشان از این مسئولیت، از مفهوم آزادی، عدالت اجتماعی یا مسئولیت سیاسی-اجتماعی دارند، می‌تواند متفاوت باشد. بسیاری مسلمان هستند، ولی نگاه فلسفی به جهان ندارند. نگاهی از منظر ارزش‌های دینی به مسائل اجتماعی-سیاسی ندارند. البته این تعریف ممکن است بیشتر انتزاعی و آرمانی به نظر رسد و در عمل همه افراد و جریان‌های درون طیف ملی-مذهبی این‌گونه بیندیشند و از این منظر به دین و به خویش‌ننگ نگاه نکنند.

■ آیا می‌توان گفت فرق ملیون با ملی-مذهبی‌ها این است که ملیون دین را به عنوان یک فرهنگ قبول دارند، ولی ملی-مذهبی‌ها به عنوان یک مکتب و جهان‌بینی که از درون آن به روش، راهبرد و کاربرد هم برسند؟ ما در ایران افتخارات ملی‌ای داریم که در ضمن عمیقاً مکتبی و مذهبی‌اند؛ مثل مولانا، سعدی، نظامی گنجوی و حافظ که دیوان او واقعاً یک تفسیر قرآن است و یا حکیم ابوالقاسم فردوسی. مرحوم علامه جعفری تبریزی و آقای دکتر سروش گفته‌اند تاکنون تفسیری از قرآن، بهتر از مثنوی ندیده‌ایم. اینها از یک سو افتخارات ملی ما هستند و از سوی دیگر عمیقاً مذهبی. با این واقعیت، چرا واژه "ملی-مذهبی" نسبت به واژه "ملی" مزیت نسبی پیدا کرده است؟

□ جامعه ایران، جامعه‌ای مذهبی است. به خصوص در یک قرن اخیر و پیش از دوران مشروطیت، کاملاً مذهبی بوده است. بنابراین ما هر چه در تاریخ بگردیم و به هر جنبش اجتماعی نگاه کنیم، عموماً-صرف‌نظر از استثناها-از نگاه فرهنگ دینی به مسائل نگاه کرده و عمل کرده است. امثال حافظ، مولوی و فردوسی در این فرهنگ رشد و پرورش پیدا کردند و با این فرهنگ به مسائل اخلاقی و زندگی اجتماعی نگاه کردند و پرداختند. اگر بخواهیم راجع به ملی-مذهبی‌ها در این سطح صحبت کنیم، آن وقت است که هویت متمایزی نسبت به جریانات مختلف نخواهند

داشت یعنی ملی - مذهبی در یک مقوله خیلی کلی و فراگیر فرهنگ ملی (مذهبی) ایران حل می‌شود. چرا که همه مردم کمابیش از این فرهنگ متأثرند، اگر "ملی" را در تعریف عامش "ایرانی" بگیریم، قبل از اسلام هم نوعی دین آمیخته با ملیت وجود داشته است. به خصوص در دوران ساسانیان، بنابراین آنها هم صاحب فرهنگ ملی - مذهبی بودند، اما برای فهم هویتی که مدنظر است، این تعریف از فرهنگ ملی - مذهبی ایرانی کمی گمراه کننده است.

نماد "ملی" که امروز ملی - مذهبی‌ها روی آن تأکید می‌کنند، برخاسته از جنبش‌های یک قرن اخیر جامعه ایران است که در برابر استعمار خارجی و در برابر استبداد داخلی مطرح بوده - با این اعتقاد که استبداد و استعمار جلوی رشد و توسعه ایران را گرفته است - همان طور که مقوله استعمار پدیده تازه‌ای است، طبعاً مبارزه ملی علیه این مداخله جویی هم جدید است. ما در گذشته هم تهاجم بیرونی داشته‌ایم، ولی هیچ کدام از قدرت‌های بیرونی حتی یونانیان و عرب‌ها و مغول‌ها، کارکرد و ماهیتشان از لحاظ سلطه جویی، مداخله جویی و محو همه منابع تولید و فرهنگ و ارزش‌های اخلاقی و مادی، مثل استعمار نو نبوده است.

■ آیا می‌توان نقطه عطف پیدایش "هویت ملی" را در ایران و قرارداد ۱۹۱۹ و وثوق الدوله (۱۲۹۹ ش) و دخالت سیستماتیک

استعمار به مفهوم نوین و امپریالیستی آن دانست؟ در آن زمان بود که شهید مدرس و مرحوم مصدق دست به دست هم دادند و با قرارداد وثوق الدوله و سپس با کودتای رضاخان که عینیت آن قرارداد بود، مخالفت کردند.

□ این درست است که در مرحله بعد از انقلاب مشروطه اقدام مدرس و دکتر مصدق به شکل خیلی مشخص جبهه‌ای را شکل داد، ولی ما این مفهوم را پیش از این هم داریم؛ پس از نخستین شکست ایران در جنگ با روسیه - که نقطه عطفی تلقی می‌شود - این احساس در بخشی از نخبگان ایرانی زنده شد و کم‌کم تسری پیدا کرد که ما در برابر یک قدرت مهاجم بیرونی هستیم و تمامیت ارضی و استقلال ملی ما در اثر این نابرابری قدرت نظامی، اقتصادی و فرهنگی در حال فروپاشی است. می‌توان گفت در پی آن بود که نطفه‌های مقاومت ملی شکل گرفت؛ به عنوان نمونه امیر کبیر نوعی مقاومت در برابر مداخله خارجی نشان داد و در برابر سفیران انگلیس و روس از آرمان و استقلال ملی سخن می‌گفت و این که تصمیم گیری نهایی باید توسط ما ایرانی‌ها انجام گیرد. منتها این مقاومت در جریان انقلاب مشروطه فراگیر و به یک شعار عمومی تبدیل شد و سپس شعار جنبش و انقلاب ایران شد که ما می‌خواهیم در برابر استعمار بایستیم و برای این کار هم باید حاکمیت ملی تأمین بشود. آنها هم می‌دیدند که فساد، استبداد و خودکامگی دربار هموار کننده سلطه بیگانگان است. به همین دلیل در جریان انقلاب مشروطیت علیه استبداد، همزمان جنبش برای استقلال اقتصادی و فرهنگی ایران نیز فوق‌العاده قوی شد. شرکت‌های اقتصادی فراوانی تأسیس شد و سازمان‌ها و نهادهای مدنی به وجود آمد تا کالاهای بیگانه مصرف نشود و تولیدات داخلی رونق بگیرد. این نشان می‌دهد که پایه‌های مبارزه با استبداد، مقاومت در برابر سلطه اقتصادی - سیاسی استعمار هم وجود داشته است.

هویت ملی در دوران مخالفت با قرارداد وثوق الدوله شکل فراگیرتر و مشخص تری به خودش گرفت و مقاومت مرحوم مدرس و دکتر مصدق در برابر رضاشاه و سیاست‌های او، این بار تبلور عینی تری پیدا کرد، چنان که پس از سقوط رضاشاه نیز، دکتر مصدق باز در ادامه همان سنت مبارزاتی در برابر مقاومت مداخله جویانه استعمار که شکل تازه‌ای داشت، قد علم کرد و در برابر هیئت حاکمه‌ای که با اتکا به آن قدرت و بدون اعتنا به افکار عمومی، اصول قانون اساسی و حاکمیت ملی را نقض می‌کرد، این جنبش را آغاز کرد. به نظر من هویت ملی به تاریخ معاصر ایران و مشخصاً مقاومت در برابر استعمار و استبداد بازمی‌گردد.

در تاریخ ایران، حتی مفهوم مبارزه با استبداد به این صورت جدید و در لوای شعار آزادی و دموکراسی مطرح نبوده



حبیب‌الله پیمان - دانشگاه تهران -

۱۳۵۹



زندان قصر - سال ۱۳۴۲

است، بلکه همه این دغدغه‌ها در قالب مفهوم عدالت اجتماعی مطرح می‌شده است، عدالت اجتماعی نه فقط بر ضد نابرابری‌ها، تبعیض‌ها که بر ضد خشونت و نیز به مفهوم ستیز با خودکامگی و استبداد هم بوده، که آن بحث جدایی است.

■ ممکن است مزیت نسبی مؤلفه "مذهبی" را هم توضیح دهید؟

□ وجه مذهبی همان است که اشاره کردم. مذهبی‌ها با آن تفسیری که از جهان دارند و نگاه ارزشی و اخلاقی که به مسائل اجتماعی دارند، وارد عمل سیاسی می‌شوند. البته بخش عمده میلیون - البته آنهایی که مذهبی می‌اندیشند - اسلام را به صورت یک آیین و فرهنگ پذیرفته‌اند و به آن عمل می‌کنند. بخشی هم حتی اخلاقیات دینی‌شان بر عمل اجتماعی - سیاسی‌شان تسری جدی‌تری دارد. یعنی تعهد اخلاقی به امانت‌داری، صداقت و وفاداری به آرمان‌های مردم را از ایمان مذهبی‌شان می‌گرفته و می‌گیرند. به طور مثال، مرحوم مهندس

حسینی، فردی مذهبی بود که صداقت عمل سیاسی‌اش آشکارا متأثر از معتقدات دینی اوست. حتی دکتر مصدق درباره‌اش گفت: "او مرد خداست." در بُعد اخلاقی میلیون دیگری هم بوده و هستند که اخلاقیات دینی باعث شده که در عمل سیاسی‌شان سالم بمانند و عاقبت به خیر شوند و به لحاظ مالی و اخلاقی دچار فسادهایی نشوند که بعضی از سیاستمداران معمولاً می‌شوند.

تفاوت بیشتر در این است که ملی - مذهبی‌ها این تفسیر را از جهان بینی توحیدی در نگاهشان به سیاست و مسائل اجتماعی و آرمان‌ها و نیز ارزش‌های اخلاقی دخالت می‌دهند. بعضی در این سال‌ها گامی فراتر نهاده‌اند، تا آنجا که دین را یک ایدئولوژی تمام عیار دیده‌اند.

اعتقادات دینی ما دو بخش دارد؛ یکی دین است و دیگری شریعت. من با تأکید بسیار میان این دو تفکیک قائل می‌شوم و معتقدم قرآن نیز میان این دو تفاوت معنی داری می‌گذارد و دین اصل و مبنا و واحد و جهان شمول است، ولی شریعت متعدد، متنوع، متغیر و متعلق به اقوام، سرزمین‌ها و ادوار تاریخی است. بخش دین همان طور که در قرآن آمده شامل تبیین توحیدی از جهان، طبیعت، تاریخ و انسان است. همان دینی که همه انبیا در آن مشترک بوده‌اند و آن نگاه ارزشی یعنی صفات خداوند را در کل جهان دیدن و با آن نقد و تحلیل کردن؛ چه طبیعت باشد، چه تاریخ، چه جامعه، چه فرد انسان، در عملکرد و فرایند رشدش این صفات چقدر حضور دارد. این از بُعد دین بود، اما شریعت احکامی است که در هر زمان و مکان در روابط اجتماعی و در مناسبات بین انسان‌ها نشر می‌شود. متأسفانه عده‌ای می‌خواهند، برخی از احکام و شریعتی را که در آن زمان برای شرایط ویژه‌ای آمده بوده به صورت یک ایدئولوژی راهنمای عمل امروزی دریاورند. اما در مقابل، برخی دیگر می‌گویند بخش فلسفی - ارزشی را که دین است می‌گیریم و برای امروز احکام و مقررات ویژه‌ای را که متناسب با زمان امروز است و در عین حال با آن ارزش‌های دینی و جهان بینی فلسفی سازگاری دارد، به یاری خردجمعی طرح و تدوین می‌کنیم. اگر نخستین حرکت ملی - مذهبی را - با این مفهوم - بعد از شهریور بیست بگیریم، مدرس و حتی سیدجمال هم در این جریان نمی‌گنجد؛ چرا که سیدجمال از بُعد فلسفی - اخلاقی - دینی به مسائل نگاه می‌کرد، ولی بُعد ملی را - با این تفسیری که ارائه دادیم - نداشت. با این تعریف، گرچه سیدجمال نواندیش و نوگرای دینی است، ولی ملی - مذهبی نیست. مدرس هم فردی کاملاً مذهبی بود که در بُعد سیاسی، هم دموکراسی و آزادی را باور داشت و هم در برابر استعمار جبهه‌گیری می‌کرد، ولی من تردید دارم - حداقل من نوشته‌ای از ایشان ندیده‌ام - که تفسیرش را از آزادی و مسائل مبارزاتی یا طرحش برای جامعه از آن خاستگاه ارزشی - فلسفی یا احکام دینی گرفته شده باشد. ممکن است در ذهن شهید مدرس این دو وحدت داشتند، ولی من نوشته مدونی ندیده‌ام. ایشان در موضع‌گیری هیچ فرقی با دکتر مصدق به عنوان یک سیاستمدار کاملاً ملی نداشت.

به نظر من حرکت ملی - مذهبی شخصاً با مفهومی که امروز در جامعه مطرح است، بعد از شهریور هزاروسیصدویست آغاز شد و نخستین تبلورش را هم باید در جریان خدابریستان سوسیالیست و اندیشه‌های مرحوم

امیر کبیر نوعی
مقاومت در برابر
مداخله خارجی نشان
داد و در برابر
سفیران انگلیس و
روس از آرمان و
استقلال ملی سخن
می گفت و این که
تصمیم گیری نهایی
باید توسط ما
ایرانی ها انجام گیرد.
منتها این مقاومت در
جریان انقلاب
مشروطه فراگیر و به
یک شعار عمومی
تبدیل شد و سپس
شعار جنبش و
انقلاب ایران شد که ما
می خواهیم در برابر
استعمار بایستیم و
برای این کار هم باید
حاکمیت ملی تامین
بشود

هویت ملی در دوران
مخالفت با قرارداد
و توثق الدوله شکل
فراگیرتر و
مشخص تری به
خودش گرفت و
بامقاومت مرحوم
مدرس و دکتر مصدق
در برابر رضاشاه و
سیاست های او، این
بار تبلور عینی تری
پیدا کرد

دکتر محمد نخشب بینیم. چرا که در دهه بیست تا سی، جریان های فعال ملی و آزادخواه عمدتاً در راستای نهضت ملی عمل می کردند. بعضی هم در راستای جنبش های مارکسیستی و مشخصاً حزب توده. جریان های مذهبی دیگری هم وجود داشتند؛ به صورت انجمن های اسلامی، کانون نشر حقایق اسلامی، سازمان تبلیغات اسلامی مرحوم دکتر شهاب پور، کانون تشیع و امثال اینها هم بودند که درگیر در فعالیت های سیاسی و نهضت ملی نبودند، البته مرحوم استاد محمدتقی شریعتی از اعضای کانون مستثنا هستند زیرا آنها در ضمن از فعالان نهضت ملی ایران بودند. جریان های سیاسی ملی نگاه فلسفی به دین نداشتند. جریان های مذهبی در آن دهه در جنبش ملی مشارکت نداشتند و عمل مذهبی می کردند، به عنوان نمونه سعی در خرافه زدایی از دین و روشن کردن رابطه علم و دین داشتند؛ مثل فعالیت های مرحوم مهندس بازرگان در انجمن اسلامی دانشجویان. این مذهبی ها در آن زمان، بعد ملی به مفهوم یک فعال سیاسی در مبارزه با استعمار و استبداد را نداشتند. ترکیب ملی - مذهبی را ما برای نخستین بار در جریان مرحوم نخشب و خدایرستان سوسیالیست و تا حدی در کانون نشر حقایق اسلامی مشهد و استاد شریعتی می بینیم، نخشب ضمن این که در جنبش ملی ایران فعال بود و علیه استعمار و استبداد در کنار دیگر ملیون مبارزه می کرد، نگاهش هم به سیاست، مسائل اجتماعی، عدالت اجتماعی، سوسیالیزم و دموکراسی از زاویه فلسفی و مبانی ارزشی توحیدی بود. یعنی وی اخلاق و فلسفه دینی را زیربنای سوسیالیزم، دموکراسی و مبارزه در راه آزادی قرار می داد.

با آغاز دهه چهل، مهندس بازرگان هم با نگاه فلسفی و جهان بینی به دینی و اخلاقی وارد مبارزات ملی می شود و از همان نگاه و خاستگاه، مسئولیت های ملی و اجتماعی خودش را درمی آورد. به تدریج این جریان ملی - مذهبی گسترش پیدا می کند و نگاه و حرکت اجتماعی - سیاسی دیگران هم در پی آموزه های مهندس، از همان خاستگاه اعتقادات دینی سرچشمه می گیرد. در یک گام بزرگ بعد از آن، دکتر شریعتی در همان راستای سنت خدایرستان سوسیالیست اندیشه های آنان را بارور می کند و توسعه و تکامل می بخشد. از دل آموزه های مهندس بازرگان و آیت الله طالقانی، مجاهدین خلق به وجود می آیند. بنیان گذاران سازمان مجاهدین از منظر اعتقادات و بینش توحیدی به عدالت اجتماعی، آزادی و دموکراسی نگاه می کردند تا پیش از پیروزی انقلاب، این مجموعه همه در طیفی گسترده جریان ملی - مذهبی جای می گیرند که ضمن اذعان به آرمان دموکراسی، آزادی و استقلال ملی ایران، در عین حال و البته با تفاوت هایی بعضاً بنیادی ولی به طور کلی با یک تفسیر معنوی - توحیدی به مسائلی چون آزادی، دموکراسی، توسعه، پیشرفت و تکامل نگاه می کردند. کلیات شعارهای مذهبی و ملی فراگیر بوده و اختصاص به یک گروه و حزب خاص دینی نداشت. تحقق عینی و بیرونی این شعارها منافع و مصالح و خواسته های همه اقشار ملت ایران، یعنی همه ایرانیان را دربر می گیرد؛ چون همه ایرانیان آگاه به طور کلی آزادی را می خواهند، همه ایرانیان آگاه استقلال و منافع ایران را محور قرار می دهند، بسیاری از آنها عدالت اجتماعی را هم می خواهند. بنابراین ملی - مذهبی نیامده در موضع گیری اجتماعی - سیاسی خودش راهی را انتخاب کند که فقط بخشی از مردم ایران در آنها سهیم اند یعنی تنها کسانی باشند که فرضاً دارای اعتقادات دینی اند، نه، مهم این است که اعتقادات دینی ملی - مذهبی ها در انگیزه آنها در تبیین فلسفی و ارزشی مباحثشان دخالت دارد. البته این نگرش در نتایج کار فکری - سیاسی و در سر نوشت یک جنبش اجتماعی تأثیرات مهمی به جا می گذارد، ولی این طور نیست که جامعه را متفرق و تقسیم کند و نتواند یک جبهه فراگیر برای آرمان، آزادی، عدالت، توسعه و پیشرفت به وجود بیاورد.

امروز ملی - مذهبی ها می توانند و باید در یک مبارزه ملی فراگیر برای آرمان آزادی، دموکراسی و عدالت اجتماعی - در عین تأکید روی منافع و استقلال ملی با همه کسانی که از خاستگاه های دیگری به این ضرورت ها رسیده اند - همکاری و مشارکت کنند.

■ در ریشه یابی تبارشناسی ملی - مذهبی، برخی خاستگاه آن را از پیدایش نهضت آزادی در سال ۱۳۴۰ می گیرند، ولی نقدی بر این دیدگاه شده است. تا آنجایی که اسناد، خاطرات و آگاهی ها نشان می دهد، اختلاف نهضت آزادی با جبهه ملی اصلاً بر سر ایدئولوژی یا مذهب نبوده، بلکه بر سر رهبری دکتر مصدق بوده است. جبهه ملی با توجه به شرایط بین المللی، شرایط ایران و تفاهم هایی که شده بود، پذیرفته بودند که منهای رهبری مصدق، بتوانند در صحنه سیاسی فعال شوند. همزمان دکتر مصدق نیز نامه ای به سران جبهه ملی نوشته که 'او حاضر است این روند را بپذیرد، ولی این شما باید که با ملت چگونه برخورد کنید'. در واقع ملت ایران مصدق را می شناخت، نه جبهه ملی را، جبهه ملی را نیز به خاطر مصدق می شناخت و

در تاریخ ایران، حتی مفهوم مبارزه یا استبداد به این صورت خفید و در لوای شعار آزادی و دموکراسی مطرح نبوده است، بلکه همه این دغدغه‌ها در قالب مفهوم عدالت اجتماعی مطرح می‌شده است، عدالت اجتماعی نه فقط بر ضد نابرابری‌ها، تبعیض‌ها که بر ضد خشونت و نیز به مفهوم ستیز با خودکامگی و استبداد هم بوده، که آن بحث جدایی است

به نظر من حرکت ملی - مذهبی با مفهومی که امروز در جامعه مطرح است، بعد از شهریور هزار و سیصد و بیست آغاز شد و نخستین تبلورش را هم باید در جریان خدایرستان سوسیالیست و اندیشه‌های مرحوم دکتر محمد نخشب ببینیم

مصدق با زیرکی این مطالب را به آنها گوشزد کرد. بحث نهضت با جبهه ملی بر سر رهبری دکتر مصدق بود، در برابر رهبری معتدلی که نه اسمی از "نفت" برده شود نه اسمی از "شاه" و نه اسمی از "رهبری مصدق"! بنابراین اختلاف اعلام شده بر سر مذهب نبوده است. به علاوه انسجام مهندس بازرگان هم در "راه انبیا راه بشر" - که بعداً به مجاهدین منتقل شد - این بود که راه بشر، یعنی روش علم و روش تحلیل اقتصادی و اجتماعی، با سرعتی کمتر، به راه انبیا خواهد رسید. گرچه پذیرش رهبری مصدق و مؤلفه‌های نهضت ملی در راستای احیای قانون اساسی مشروطیت بوده و محتوای مکتبی و مذهبی عمیقی دارد ولی سند مشخصی ندارد که ما بگوییم ملی - مذهبی با این مفهوم از آنجا سرچشمه گرفته است. بنابراین در صورت پذیرش این گزاره، خاستگاه واقعی این جریان از چه زمانی است؟ منظور زمانی است که مذهب به عنوان یک مکتب، زیربنا، روش و استدلال و جهان بینی بیاید که در شریعت و احکام هم دخالت کند. اگر ممکن است توضیحی در این مورد بدهید.

□ من با نظر شما موافقم که واقعاً شروع اختلاف بین نهضت آزادی و جبهه ملی از خاستگاه مذهبی نبوده است. در آن زمان صرف نظر از این که رویکردی به میراث دکتر مصدق به عنوان نماد نهضت ملی وجود داشت، در بقیه رویکردهای سیاسی - اجتماعی تفاوت معنی داری بین نهضت آزادی و جبهه ملی وجود نداشته است. از جهت کلی، آنها هم رویکردی به دموکراسی، آزادی و قانون اساسی مشروطه داشتند، منتها آن تفاوت، می‌توانست روی استراتژی تأثیر بگذارد. جبهه ملی در آن زمان با کمرنگ کردن نقش رهبری و نام دکتر مصدق در کنار مسئله نفت - که هم آمریکا و انگلستان روی آن حساس بودند و هم دربار - در واقع می‌خواستند فضای امنی برای مبارزه و تلاش ملی به وجود بیاورند. در حالی که نهضت آزادی می‌گفت عدم طرح رهبری مصدق موجب می‌شود که میراث نهضت ملی از دست برود. در هر صورت، اختلاف بر سر نگاه مذهبی و غیرمذهبی آن دو و نوع مذهب نبوده است.

بنابراین نظر من این است که سرآغاز جریان ملی - مذهبی با نهضت خدایرستان سوسیالیست بود؛ چرا که هم در عنوانشان آمده، هم در ماهیت آیدنولوژیکشان و همچنین در نوشته‌هایی که از آقای نخشب به جا مانده است. نخشب دغدغه‌اش را در مورد مسائل اجتماعی - سیاسی با این پرسش آغاز می‌کند که: "در حالی که با یک جامعه پر از درد و رنج و زیر فشار مداخلات استعماری، استبداد، ارتجاع، ظلم و استثمار روبه‌رو هستیم، چه باید کرد؟" بعد می‌گوید: "این راه حلی ندارد جز این که باید برای تحقق عدالت و ضد بی‌عدالتی موجود برای کسب آزادی و دموکراسی به جای استبداد و برای استقلال در برابر سلطه استعمار مبارزه کرد." و بعد ضمن یک بحث منطقی و فلسفی و تاریخی اهمیت و نقش کلیدی اخلاق و ارزش‌های اخلاقی را در مبارزه و بنای جامعه آزاد، دموکراتیک و سوسیالیستی روشن می‌کند و سپس به این نکته می‌پردازد که تعهد اخلاقی اگر ریشه در تفکر فلسفی و جهان بینی فرد نداشته باشد، سست و ناپایدار است و در میان فلسفه‌ها و جهان بینی‌ها تنها جهان بینی توحیدی و ایمان به خداست که تعهدات اخلاقی از درون آن می‌جوشد و تغذیه می‌شود.

در رویکرد به مسائل اجتماعی - سیاسی و دینی، تفاوتی بین نخشب و خدایرستان سوسیالیست از یک طرف و مهندس بازرگان و کسانی که در انجمن‌های اسلامی کار می‌کردند وجود داشت. آن موقع دغدغه اصلی این انجمن‌ها این بود که دین در خطر افتاده است چون ماتریالیسم و علم در ضمیمه دین در حال پیشروی و رسوخ در جوانان است و مارکسیست‌ها و حزب توده با طرح اندیشه‌های ماتریالیستی جوان‌ها را از دین جدا کرده‌اند و ما باید ثابت کنیم که دین با علم تعارضی ندارد و ماتریالیسم غلط است و خدایرستی و ایمان دینی برحق و در ضمن موافق علم و عقل است. کارشان را به خاطر "نجات دین" و "نجات اندیشه دینی مسلمانان" و "اعتقاد دینی جوانان" شروع کردند.

اما نخشب و دوستان او رویکرد متفاوتی داشتند و آنها می‌گفتند: "جامعه ما گرفتار فقر، بی‌عدالتی، استثمارزدگی و استبدادزدگی است. باید جامعه را از این ورطه نجات داد و برای نجات جامعه باید جایگزین داشت لذا باید برای آزادی، عدالت، دموکراسی و استقلال مبارزه کرد. این مبارزه در چه شرایطی می‌تواند به پیروزی برسد؟ آنها می‌گویند می‌خواهند مبارزه کنند چه شرایطی باید داشته باشند؟ پس از این که پیروز شدند با چه شرایطی ممکن است بتوانند به وعده‌هایی که داده‌اند عمل کنند و به نتیجه برسند؟ چنین مبارزه‌ای که برای مصالح و منافع عموم و آزادی و عدالت است، باید به کمک ایمان به ارزش‌های اخلاقی انجام گیرد، بدون حس ایمانی انسان‌ها نمی‌تواند بین موقعیت فردی و شخصی‌شان و مصالح عموم را ترجیح دهند و فداکاری کنند و از خیانت و سوءاستفاده از قدرت چشم

امروز ملی - مذهبی ها
می توانند و باید در
یک مبارزه ملی فراگیر
برای آرمان آزادی،
دموکراسی و عدالت
اجتماعی - در عین
تأکید روی منافع و
استقلال ملی با همه
کسانی که از
خاستگاه های دیگری
به این ضرورت ها
رسیده اند - همکاری
و مشارکت کنند

ما به این معنا مذهبی
هستیم که نوگرا
هستیم. به آن معنا
ملی هستیم که در
مقوله آزادی،
دموکراسی و استقلال
مصدق هستیم. ولی
به صورت یک عنوان
مشخص، پس از
خرداد هفتادوشش و
شکل گیری منسجم تر
این نیروها در عمل
سیاسی بود که در
جریان انتخابات
ریاست جمهوری
به تدریج آغاز و در
انتخابات شوراها
منسجم تر و
متشکل تر شد

پوشند.

بنابراین اخلاق باید زیربنای فعالیت های اجتماعی و سیاسی، نهضت های عدالت خواهانه و دموکراتیک باشد. حال این اخلاق تحت چه شرایطی، می تواند تعهد و وفاداری افراد را برای همیشه و از درون وجدان و هستی شان به خود جلب کند؟ اخلاق ممکن است همراه با فرد در موقعیت های اجتماعی مختلف تغییر کند. آیا اصول اخلاقی، صرفاً اصول موضوعه ای است که می شود آنها را کنار گذاشت و یا آن که با توجه به شرایط بی اعتنائی کرد؟* آنگاه پاسخ می دهد که: "ما به اخلاقی نیاز داریم که ریشه در جهان بینی و فلسفه زندگی فرد در هستی شناسی او داشته باشد. بنابراین داشتن یک فهم فلسفی و درک هستی شناختی که منشا ارزش های اخلاقی باشد یک ضرورت است. کدام فلسفه و جهان بینی است که هستی فرد را به نوعی تبیین می کند که این ارزش ها به طور طبیعی از آن درمی آیند؟"

بعد مقایسه می کند بین ماتریالیسم و ایمان به خدا یا فلسفه و جهان بینی توحیدی. می گوید از ماتریالیسم، که از انسان، تعریفی اقتصادی و موجودی منفعت طلب و محکوم شرایط و جبرهای محیط ارائه می دهد، اخلاق انسان گرایانه، نوع دوستی، ایثار و آرمان خواهی در نمی آید، در حالی که از جهان بینی توحیدی درمی آید. ایمان به خدا پایه ارزش های اخلاقی و مجموعاً پایه فعالیت های سیاسی است که مبارزان به آن وفادار هستند. تا در پرتو آن ایمان به آن ارزش ها، فداکاری و از جان گذشتگی کنند و پس از کسب پیروزی و در اختیار گرفتن قدرت و مصلحت و منفعت شخصی آنها را از مسیر حقیقت، آزادی و عدالت خواهی منحرف نکند. این رویکرد بیانگر آمیختگی دین و ارزش های دینی و اعتقاد دینی با مسائل اجتماعی، مبارزاتی و حتی معماری جامعه آینده است که البته هیچ وجه تشابهی با حکومت دینی یا سلطه نهادهای دینی و اجبارهای آن ندارد زیرا ایمان به این ارزش ها در عرصه عمومی و توسط خرد و وجدان فرد آزاد، به وجود می آید و از آن طریق در روابط و مناسبات اجتماعی و سیاسی و اقتصادی تأثیر گذار می شود. از آنجا که مرحوم نخشب در نهضت ملی نیز فعال بود، می توان گفت به لحاظ مضمون و محتوا، اینان نخستین جریان ملی - مذهبی بودند. در آن زمان آقای مهندس بازرگان شخصاً، مذهبی می اندیشید و فکر می کرد که باید اخلاق و دین جامعه را اصلاح کند و آگاهی بدهد، به مبارزه سیاسی هم تا سال سی و دو گرایش نداشت. خودش هم به دلایل آن آگاه بود. اشکالات آن را در اخلاقیات مردم عقب ماندگی صنعتی و علمی جامعه می دانست. بعد هم که در نهضت مقاومت آمد تا تشکیل نهضت آزادی، فعالیت ها و تعارض هایش با گروه های جبهه ملی روی مضمون مذهب و اخلاقیات دینی نبود. طبیعی است که ایشان به عنوان یک مذهبی، تعهدات اخلاقی - دینی به وظیفه شان داشت، بنابراین وقتی کاری انجام می داد، سعی می کرد با اخلاق دینی منطبق باشد، ولی باورهای دینی تا آن موقع بازتاب اجتماعی - سیاسی یا تشکیلاتی نداشت. می توان گفت از تشکیل نهضت آزادی به بعد است که با تأکید بر وجه اسلامی تشکیلات و وجه دیگر آن پیروی از نهضت ملی و دکتر مصدق، مفهوم و صبغه ملی - مذهبی را پیدا کرد. از آن پس بود که تلاش برای تدوین ایدئولوژی اسلامی را آغاز کرد، یعنی دین را در مسائل اجتماعی - سیاسی وارد نمود و خواست از آن ایدئولوژی دریاورد. در وجه ملی هم به میراث دکتر مصدق اعلام وفاداری شد.

■ آقای مهندس حسینی و اللهیار صالح هم مسلمان بودند. اما گفتند: "ما مسلمانیم"، در حد "مسلمان بودن" مطرح بود، یا این که می خواستند دین را به عنوان زیربنای تحلیل و اقتصاد بگیرند؟ □ از مبانی فکری ایشان این در نمی آمد که دین به عنوان زیربنا مطرح باشد. مشکلی که در این نسجام وجود داشت این بود که با موازی شمردن راه انبیا و راه بشر، ایشان می توانست بدون نیاز به دین راه بشر را انتخاب کند و تنها از روش علمی بهره گیرد؛ همان طور که در عرصه ترمودینامیک و فیزیک از روش علمی پیروی می شود. ایشان در زمینه مسائل اجتماعی - سیاسی هم مفاهیم مثل آزادی و دموکراسی، قانون گرایی، نظم و تشکیلات در جامعه، کارجمعی و خردجمعی را از تفکر مدرن اخذ و از متون دینی برای آنها تأییدیه آورد. ایشان می گفت، اسلام، آزادی را تأیید می کند. از اسلام آزادی، اختیار، دموکراسی، کارجمعی و مدارا درمی آید. می گفتند چون علم و دین در دو خط موازی - هر چند جدا و مستقل از هم - حرکت کرده اند، پس هر چه را علم گفته مورد تأیید دین است و برعکس هر آنچه در دین آمده و علم هم بر آن صحنه می گذارد. این رابطه میان علم و دین یا عقل و وحی همان نیست که نخشب یا شریعتی می دیدند و مطرح کردند. اگر بخواهیم جریان های درون طیف گسترده ملی - مذهبی را هم متمایز کنیم، ایشان و نهضت آزادی از سال چهل به بعد همراه با بقیه مجاهدین، در یک سر طیف و گروه هایی مثل خدابرستان سوسیالیست و مردم ایران در آن زمان و مثل جنبش مسلمانان مبارز در این زمان و نیز گروه ها و شخصیت هایی که

در خط دکتر شریعتی بودند، در سر دیگر طیف همگی با این در هویت "ملی" و "مذهبی" شرکت دارند. اما این نیست که دریافت و تفسیر همه آنها از نسبت دین با جامعه، سیاست و ملیت یکسان باشد؛ تفسیرشان در این موضوعات متفاوت بوده و هنوز هم هست.

در دهه بیست، علاوه بر نهضت خدایپرستان سوسیالیست چندتن از دوستان آقای مهندس بازرگان به رغم این که ایشان وارد مبارزه سیاسی نشدند، وارد مبارزات سیاسی شدند، اینها را نیز می توان ملی - مذهبی ها خواند، زیرا به مسائل جامعه از دید مذهب و جهان بینی اسلامی نگاه می کردند و در عین حال هم مبارزات ضد استعماری نهضت ملی را قبول داشتند و فعال بودند، البته نه به صورت یک جریان متشکل. تا دهه چهل جز این دو که گفتم جریان ملی - مذهبی دیگری وجود نداشت.

■ آیا ملی - مذهبی، نخست از اسم گذاری شروع شد، یا این که فعالان این جریان در بستر زمان محتوای ملی و مذهبی را در عمل به کار گرفتند و حامل آن شدند، آنگاه اسم ملی - مذهبی به طور طبیعی جوشید و سر زبان ها افتاد؟ به عبارت دیگر آیا مستحق این اسم گذاری بودند؟

□ من فکر می کنم اول محتوا وجود داشت. پیش از سال های اخیر عنوان "ملی - مذهبی" برای این جریان به کار نمی رفت، چه پیش از انقلاب، چه پس از انقلاب. تا سال های اخیر حتی پس از انقلاب هم همه این جریان ها - چه متشکل و چه شخصیت های منفرد - دارای وجه مشترکی به لحاظ سیاسی - ملی و دینی بودند و با هم گفت و گو و همکاری می کردند، ولی این عنوان هنوز مطرح نبود. این عنوان پس از خرداد هفتادوشش طرح شد. پیش از آن هم در بعضی جلسات که این مجموعه داشتند گهگاه، در تبیین هویت خودشان از این عنوان استفاده می کردند.

یادم هست در جلسه ای که این مجموعه حضور داشتند بحث شد که ما که هستیم؟ تبار ما چیست؟ در آن جلسه به اینجا رسیدیم که یک وجه ما با نهضت ملی ایران پیوند خورده و وجه دیگر مان هم نواندیشی و نوگرایی دینی است. یعنی ما به این معنا مذهبی هستیم که نوگرا هستیم. به آن معنا ملی هستیم که در مقوله آزادی، دموکراسی و استقلال مصدق هستیم. ولی به صورت یک عنوان مشخص پس از خرداد هفتادوشش و شکل گیری منسجم تر این نیروها در عمل سیاسی بود که در جریان انتخابات ریاست جمهوری به تدریج آغاز شد و در انتخابات شوراها منسجم تر و متشکل تر شد.

■ دکتر شریعتی می گوید "ما مسلمان ها جهانی می اندیشیم، ولی محلی عمل می کنیم." آیا قانون اساسی در مشروطیت و در انقلاب اسلامی چنین پدیده ای نیست؟ آیا از نظر شما نفس قانون اساسی می تواند یک سند و هویت ملی - مذهبی باشد؟ شما از یک طرف جهان بینی توحیدی دارید و اسلام را راهنمای عمل خودتان می دانید، ولی همزمان می خواهید در محدوده ایران عمل کنید؛ چرا که در قانون اساسی هم استقلال، آزادی و عدالت گنجانده شده است؟ آیا این می تواند تعریف ملی - مذهبی باشد؟

□ کاملاً درست است. مرحوم نائینی و برخی شخصیت های دینی پس از ایشان، همگی سعی داشتند که آرمان دموکراسی و آزادی را بومی کنند و با فرهنگ ایران که اسلامی است سازگار نمایند. این انگیزه وجود داشت و برنامه ای هم که ارائه شد، نشان داد که تعارضی با فرهنگ و اعتقادات دینی ایران ندارد. از این جهت درست است. اما ما باید یک گام فراتر برداریم. اگر این قانون اساسی و آرمان ها در حد همین کوششی که آنها کردند بومی شده بود، باید تضاد بین سنت و مدرنیته، تضاد اعتقادات دینی سنتی با آزادی، دموکراسی و دیگر مقولات مدرن حل شده باشد. ولی ما می گوئیم این تضادها حل نشده اند و آن زمان هم حل نشد. در عصر مشروطیت و پس از آن هم مقداری مغفول ماند. بعد به گونه ای ادامه پیدا کرد و در جریان انقلاب اسلامی از نو سر باز نمود. در جامعه امروز هم می بینیم عده ای که خودشان را نمایندگان تفکر دینی سنتی می دانند، آشکارا وجود هر نوع سنخیت میان مقولاتی چون آزادی و دموکراسی و اسلام را منکرند، آنها با زبان دیگری سخن می گویند، در مقابل کسانی هم هستند که بین آزادی و دموکراسی از یک سو و اعتقادات دینی از سوی دیگر، تعارضی قائل نیستند. در تبیین نسبت میان دین و مقولات مزبور اختلاف نظر شدیدی وجود دارد. از این رو، آن بومی شدنی که ما فکر می کنیم هنوز انجام نگرفته است. چون در دوران مشروطه با سطحی ترین لایه تفکر مدرن، که بیشتر "برنامه" بود تا مبانی، برخورد کردند. برنامه این بود که انتخابات بشود، نمایندگانی از مردم به جای یک فرد تصمیم بگیرند و قانون گذاری کنند، به جای این که اراده یک فرد حاکم حکومت کند، حاکمیت ملی و قانون باشد. مقولاتی این چنین پذیرفته شد.

گفته شد که دین هم به طور کلی با قانون موافق است؛ زیرا پیامبران هم قانون آوردند و برنامه ارائه کردند. اما نکته

در جامعه امروز هم
می بینیم عده ای که
خودشان را

نمایندگان تفکر دینی
سنتی می دانند،

آشکارا وجود هر نوع
سنخیت میان

مقولاتی چون آزادی و
دموکراسی و اسلام را

منکرند، آنها با زبان
دیگری سخن

می گویند، در مقابل
کسانی هم هستند که

بین آزادی و
دموکراسی از یک سو

و اعتقادات دینی
از سوی دیگر،

تعارضی قائل
نیستند

عقلانیت دین
رویاروی عقلانیت

مدرن قرار نمی گیرد و
نمی خواهد آن را نفی

کند، بلکه نقد می کند

هر گام تازه‌ای که در
اندیشه آزادی،
عدالت اجتماعی و
پروژه دموکراسی
برداشته می‌شود، باز
از غرب به اینجا وارد
می‌شود. ما
تولیدکننده نیستیم،
مصرف‌کننده‌ایم.
آنها یک گام جدید
برمی‌دارند، یک فهم
جدید ارائه می‌دهند،
تفسیر تازه‌ای ارائه
می‌دهند، نقد جدیدی
به پروژه‌های قبلی
وارد می‌کنند. ما اینها
را ترجمه می‌کنیم و
به داخل می‌آوریم.
آنگاه مذهبی‌ها سعی
می‌کنند در رد یا
تأییدش از منظر دین
جست‌وجو کنند

مهم این است که در انقلاب مشروطه به سراغ مبانی نرفتند. یعنی نه مبانی آزادی-دموکراسی را در غرب شکافتند و فهم و نقد کردند و نه مبانی دینی را در بُعد فلسفی-نظری و معرفت‌شناسی. علامه نائینی گفت: "دین با دموکراسی سازگار است"، در همان حال به احکام شریعت نظرش داشت بر این باور بود که نگاه دین به حکومت این است که فقیه حاکم باشد، اما از آنجا که مقتضیات این امر فراهم نیست، گفتند بهترین و نزدیک‌ترین نظام حکومتی به عدالت نظام مشروطیت است. پس معلوم بود که قضیه به‌طور مبنایی حل نشده است. وی از مخالفان می‌پرسید: "در غیاب امام‌زمان که را می‌خوانید؟ اگر می‌توانست مجتهد جامع‌الشرایطی با آن ویژگی‌ها باشد، بهتر بود، اما چون نیست، پس بهترین و عملی‌ترین شکل آن فعلاً همان دموکراسی مشروطیت است."

■ علامه نائینی گفته‌اند: "انمه دو ویژگی داشتند، یکی عصمت و تقوا و دیگری علم؛ بنا بر این مجلس شورای ملی جایگاه کسانی است که تا آنجا که ممکن است از این دو ویژگی برخوردار باشند و در غیبت امام‌زمان جایگزین او گردند." این مدل دینی-بومی آن مرحوم بود.

□ منظورم این است که اصل نظریه حکومت آن گونه که در غرب ابتدا از یک مبانی عمیق فلسفی انسان‌شناسی و تاریخی شروع می‌شود و به یک برنامه و پروژه می‌رسد، در اینجا انجام نشده است. یعنی نه مبانی برنامه‌های مدرن شناخته و نقد شد و نه مبانی اندیشه‌ها و برنامه‌های دینی که امثال شیخ فضل‌الله نوری و دیگر فقها نمایندگی و مطرح می‌کردند، شکافته و نقد شد. از این رو در انقلاب مشروطه بحث به‌ریشه‌ها نرفت تا در جامعه ایران به یک دوره نوینی از تفکر گام نهم و سنتز و ترکیبی از مقولات تفکر مدرن، البته بعد از نقد و بازسازی و در پیوند با مبانی فلسفی-جهان‌بینی و ارزشی دینی و ایرانی آن‌هم بعد از نقد و بازسازی، فراهم آوریم. صرف این که ما عنوان‌ها را ملی و درونی کنیم کافی نبوده است. به همین دلیل ما هنوز مجبوریم که در تکامل و توسعه دموکراسی، آزادی و نظریه‌های سیاسی، همچنان از غرب اقتباس کنیم؛ چرا که در مبانی خودمان به‌جای محکمی نرسیده‌ایم که تولید اندیشه کند و خودش توسعه بدهد. هر گام تازه‌ای که در اندیشه آزادی، عدالت اجتماعی و پروژه دموکراسی برداشته می‌شود، باز از غرب به اینجا وارد می‌شود. ما تولیدکننده نیستیم، مصرف‌کننده‌ایم. آنها یک گام جدید برمی‌دارند، یک فهم جدید ارائه می‌دهند، تفسیر تازه‌ای ارائه می‌دهند، نقد جدیدی به پروژه‌های قبلی وارد می‌کنند. ما اینها را ترجمه می‌کنیم و به داخل می‌آوریم. آنگاه مذهبی‌ها سعی می‌کنند در رد یا تأییدش از منظر دین جست‌وجو و مطلب بنویسند.

عمدتاً نوگرایان دینی یا ملی-مذهبی‌ها در گذشته مدل‌ها و برنامه‌های غربی مثل عدالت اجتماعی، دموکراسی و آزادی را که فکر می‌کردند راه‌حل مسائل جامعه ایران نیز هست آوردند و سعی کردند تأییداتی از دین (قرآن، نهج‌البلاغه و...) برایش بیاورند. مثلاً ما خود زمانی روی سوسیالیزم تأکید داشتیم یا بعضی‌ها روی لیبرالیزم تأکید می‌کردند. به نظر من بومی کردن صرفاً این نیست، ما وقتی می‌توانیم مقوله‌ای را بومی کنیم که بتوانیم نخست مبانی آنها را در خاستگاهشان در غرب و تفکر مدرن فهم کنیم و سپس اگر توانستیم نقد کنیم، هم‌زمان مبانی خودمان را نیز در سنت بررسی، نقد و بازسازی کنیم، آنگاه ترکیب مناسبی از این مجموعه ارائه دهیم.

■ شما می‌گویید که اول دستاوردهای بشر را به مبانی آن دستاوردها ارجاع بدهیم تا ببینیم در پس آن چه فلسفه و جهان‌بینی است، آنگاه آن را قبول کرده و یا نقد کنیم. بعد از پروسه نقد است که می‌توانیم پدیده‌ای را جذب، هضم و یا دفع نماییم. آیا درست فهمیدم؟

□ دقیقاً همین‌طور است. این کار نشده است. البته در حال حاضر نسبت به دوران مشروطه گام‌های تازه‌ای برداشته شده است. به این مفهوم که در عصر مشروطه فقط لایه‌های بسیار سطحی اولیه مثل خود برنامه، دموکراسی، پارلمان و قانون مطرح شد، اما امروز مباحث عمیق‌تری هم طرح می‌شود. مبانی معرفت‌شناسی مدرنیته هم به‌طور پراکنده ترجمه و منعکس می‌شود. بگذریم که برخی نویسندگان، این نظریات را به‌جای آن که عیناً و به‌طور دست اول ترجمه (و اگر توانایی و صلاحیت دارند، همراه با نقد و بررسی) در اختیار خواننده ایرانی بگذارند، به‌طور دست‌پا شکسته به نام خودشان بازنویسی می‌کنند که کار درستی نیست. در این مدت کارهای نسبتاً زیادی شده و زیاد هم ترجمه کرده‌اند. اما نویسندگان نوگرایی دینی وارد نقد این مبانی نشده‌اند. عده‌ای پروژه مدرنیته را درست پذیرفته‌اند و اکثراً بر این باورند که آنها را، نمی‌شود با سنت آشتی داد، لذا سنت را کنار می‌زنند. میان سنت و مدرنیته تضاد می‌بینند و می‌گویند ما برای وارد شدن به عصر مدرن، باید با سنت خداحافظی کنیم. اما عده‌ای که اعتقادات دینی بیشتری دارند می‌گویند نه، این دو سنت و مدرن، دو حوزه مستقل از هم هستند. بنا بر این نه رقیب‌اند، و نه در کار هم مداخله می‌کنند. سنت دینی ناظر بر حوزه زندگی درونی، خصوصی و مربوط به مسائل ماوراء الطبیعه و یا به

**عده‌ای پروژه
 مدرنیته را درست
 پذیرفته‌اند و اکثراً بر
 این باورند که آن را
 نمی‌شود با سنت
 آشتی داد، لذا سنت را
 کنار می‌زنند. میان
 سنت و مدرنیته
 تضاد می‌بینند و
 می‌گویند ما برای
 وارد شدن به عصر
 مدرن، باید با سنت
 خداحافظی کنیم. اما
 عده‌ای که اعتقادات
 دینی بیشتری دارند
 می‌گویند نه، این دو،
 سنت و مدرن، دو
 حوزه مستقل از هم
 هستند. بنابراین نه
 رقیب‌اند، و نه در کار
 هم مداخله می‌کنند
 این مشکل عقل مدرن
 و عقلانیت ابزاری
 است که نمی‌تواند با
 ارزش‌ها و اخلاق که
 اموری واقعی
 هستند، رابطه برقرار
 کند، در نتیجه جهان
 و علم را از اخلاق و
 ارزش تهی می‌کند**

عبارتی چیزهایی است که فهمش خارج از توان عقل بشر است. اما مباحث مدرن، مباحثی است که عقل بشر مطرح کرده و به آن رسیده است؛ این دو نه با هم گفت‌وگویی دارند، نه تقابل و یا رقابتی، حوزه‌هایشان جد است. بنابراین در رویکرد به مسائل اجتماعی، سیاسی و به‌طور کلی دنیوی، از عقل و مبانی تفکر مدرن کمک می‌گیرند و در مواجهه با مسائل معنوی و تبیین رابطه فرد با خدا، به معتقدات دینی‌شان روی می‌آورند.

گروه دیگری در تلاش برای سازگار نشان دادن آن دو و به اصطلاح ایجاد آشتی و همدلی میان علم و دین و سنت و مدرنیته در راستای نواندیشی، مقولات تفکر مدرن و آموزه‌های علوم طبیعی یا اجتماعی را گرفته و سپس با تأویل و تفسیر آیات و روایات سعی می‌کنند مدرنیته را با مبانی خودش سازگار و تأییداتی از متون دینی برای آنها بگیرد. این کاری بود که مجاهدین هم می‌کردند. خود مدعی بودند که علم جامعه و علم مبارزه را، از تفکر مدرن اخذ کرده‌اند و از تفسیر نهج البلاغه و قرآن برایش تأییدیه آورده‌اند. مجاهدین مبتکر این روش نبودند، بلکه آن را از آقای مهندس بازرگان آموختند. ایشان معتقد بودند، "انبیا" و "بشر" مستقل از هم ولی در دو جاده موازی با هم حرکت کرده‌اند، هر چند در دو جاده بودند، ولی هدفشان یکی بوده و حوزه مسائلی هم که با آنها برخورد کرده‌اند مشترک بوده است. یعنی هم دین به طبیعت پرداخته و درباره پدیده‌های طبیعی حرف زده یا راجع به تاریخ، جامعه، سیاست و انسان هم همین طور سخن گفته است و هم علم به یاری عقل درباره طبیعت، تاریخ، جامعه و انسان حرف زده است. درست است که دین از راه وحی میان بر زده است اما علم هم از طریق عقل و تجربه و مشاهده به همان نتایج و حقایق رسیده است. دستاورد هر دو یکی است و همدیگر را تأیید می‌کنند.

معنای این نگاه این بود که ما هر چه در علم پیدا می‌کنیم، اگر به قرآن و متون دینی هم رجوع کنیم، می‌بینیم آنها هم همین‌ها را گفته‌اند. اگر دیگران نفهمیدند، برای این است که فهم درستی نکردند یا با علم آشنا نبودند. نظر مهندس بازرگان این بود که قرآن هر جا که به طبیعت رجوع کرده همان سازوکارهای علمی را منتها با زبان دیگر بیان کرده است. مثل باد و باران در قرآن. در مسائل اجتماعی و سیاسی هم همین طور.

این رویکرد، در عمل با مشکلات زیادی روبه‌رو شد، از جمله این که علم پدیده‌ها را بسیار ریز و دقیق بیان کرده است، در حالی که در متون دینی از جمله قرآن به این پدیده‌ها که به صورت کلی برخورد شده است. لذا وقتی می‌خواهیم در مواجهه با طبیعت یک رشته نظریات و قواعد راهنمای تحقیق و عمل انتخاب کنیم، مثلاً ببینیم باران چگونه تشکیل می‌شود، گیاهان چگونه سبز می‌شوند، تکامل، تنوع و انواع چه طور رخ می‌دهد، ناگزیریم به دستاوردهای علم رجوع کنیم. با این فرض (یا اعتقاد) که قرآن هم این نظریه‌ها و قوانین را تأیید می‌کند، ولی مبنا و راهنمای ما در همه حال، علم است، نه وحی. چون معتقدیم که علم به هر حقیقتی برسد، همان است که انبیا خواسته‌اند، منتها بسیار دقیق و قابل تحقیق و آزمون. از این رو، دور از منطوق و انتظار نیست اگر با این رویکرد، کم‌کم نسبت به دین به عنوان راهنمای عمل (در طبیعت و جامعه) احساس بی‌نیازی می‌کنیم. چرا؟ چون اگر قرار است که نظریه‌ها و دستاوردهای علوم و دانشمندان همان‌ها باشد که انبیا خواسته‌اند، حال که به یاری تجربه و مشاهده دقیق علمی به سازوکارهای امور طبیعت، جامعه و تاریخ می‌رسیم، چرا نباید همین‌ها را دنبال کنیم و راهنمای عمل قرار دهیم، که هم راه درستی رفته‌ایم و هم مطمئن هستیم که انبیا هم همان‌ها را گفته‌اند. چه نیازی هست که در لابه‌لای متون دینی به دنبال تأییدیه بگردیم. اگر هم پیدا کردیم، ارزش عملی ندارد. اینجاست که نسبت به وحی و قرآن احساس بی‌نیازی می‌کنیم. در این رویکرد دین و وحی در پراتز گذاشته می‌شود، می‌شود آنها را نادیده گرفت یعنی در عمل، دین دور زده می‌شود و همان مسائلی پیش می‌آید که در سال ۱۳۵۴ در سازمان مجاهدین به وجود آمد. جدا از آن که در موارد متعددی میان آیات مربوط به طبیعت و یافته‌های علمی تباین و تعارض وجود دارد و جز با تأویل‌های عجیب و غریب، سازگار نمی‌شود.

■ شما به مسئله اساسی مدرنیته اشاره کردید. به نظر می‌رسد دو نحله در ایران وجود داشته باشد؛ شاید دکتر سروش نماینده یکی از این نحله‌ها باشد. ایشان در آخرین پاراگراف مقاله سکولاریزم در مجله کیان، در جمله‌ای بدین مضمون می‌گوید: "در یونان، خدا حذف شد." به نظر درست هم می‌آید، چون خدا به‌طور سیستماتیک از معادلات حذف شد و "در نسانس، دین حذف شد" یعنی علم را اصل گرفتند و گفتند همه کارها را با علم می‌توانیم انجام بدهیم. ایشان می‌گوید که "اگر از یونان به نسانس وصل شود، خدا و دین حذف می‌گردد و نتیجه طبیعی این سیر هم سکولاریزم است و به نظر می‌آید نتیجه گیری درستی هم باشد." ایشان می‌گوید: "اگر راهی برای خروج از سکولاریزم باشد، تنها راه، دریدن عقل فلسفی و فلسفه

عقلی است، البته اگر دریدنی باشد. این نحله دریدن عقل فلسفی و فلسفه عقلی یونان را محال می‌داند. با حذف خدا و دین یک کلید فهم "من دون الله" ارائه می‌شود، یعنی خدا و دین به طور سیستماتیک در این کلید فهم نقشی ندارند.

نماینده نحله دیگر که شاید دکتر شریعتی باشد می‌گوید: "راه‌هایی، راه خروج از متافیزیک یونان است." اقبال لاهوری گام‌هایی در این زمینه برداشته، سیدجمال نیز ارسطو را نقد کرده است. مرحوم طالقانی به طور جامع در شش جلد "پرتوی از قرآن" این آموزش‌ها را که یونانیات و اسرائیلیات می‌نامد نقد کرده است. مرحوم امام هم پس از انقلاب گفتند کتاب‌های ارسطویی بویی از آنچه در قرآن دنبال می‌شود، نمی‌دهد. طرفداران مدرنیته در ایران می‌گویند اشکال ما این است که مدرنیته را قبول کرده‌ایم، محصولات مدرنیته را هم پذیرفته‌ایم، ولی پس پشت مدرنیته را که متافیزیک یونان است فهم نکرده‌ایم. اشکال ما این بوده است، پس می‌بینیم مبانی مدرنیته نقد هم شده است، البته نه به صورت یک مانیفیست. اما شما گفتید هنوز نقد نشده است. پست مدرن‌ها نیز معتقدند این درست است که مدرنیسم محصول متافیزیک یونان است، ولی به آن مبانی نقد دارند و می‌گویند چیزی بر طبیعت و انسان، تخریب محیط زیست، جامعه طبقاتی و جنگ جهانی اول و دوم از عوارض آن است. همچنین کارهایی خود شما در این زمینه کرده‌اید.

این درست است ولی خوب است همین بحث را پی بگیریم. این که "پایه مدرنیته روی متافیزیک یونان است و در بستر زمان جلو آمده"، باید موشکافی شود. در دنیای نو، اگر عقل ارسطویی را برداریم، به جای آن می‌خواهیم چه عقلی را بپذیریم؟ این عقل تجربی - تحلیلی است. این، مشکل ما را به لحاظ این که بینیم عقلانیت دینی چه نسبتی با این عقلانیت علمی دارد حل نمی‌کند. همان طور که از زبان آقای دکتر سروش گفتید، در آن مسیر، دین و خدا حذف شدنی است. شروع کار فلسفه یونان و عقلانیت یونانی در این بود که نظمی را در جهان پذیرفتند و بعد گفتند که در ابتدای این نظم، خدایان و خدا وجود دارد یعنی همان بحث علت اولی و ناظم اول مطرح شد. با این نگرش، خدای آغاز جهان، خارج جهان قرار داده شد و بدین ترتیب از معادلات حذف گردید. بنابراین وقتی جهان توسط خدا آفریده شد یا این نظم برایش آفریده شد یا این نظم سامان داده شد، برپای خودش حرکت کرده است، جهان و تاریخ به این معنا سکولار است و شما اصلاً نمی‌توانید نگاه خدایی به آن کنید. نظمی است که از درون خودش، خودش را باز تولید می‌کند.

در تفکر قرون وسطایی مسیحی، این گونه مسئله را حل کردند که ما از عقل برای اثبات حقانیت تعالیم دینی استفاده می‌کنیم. جهان قانون و نظم دارد. هر چیزی علتی دارد، باز هم به این وسیله می‌توانیم خدا را ثابت کنیم که خدا در پس جهان نهفته و چون هیچ چیز بی دلیل و بی علت نیست، پس علت اولی همان خداست. بنابراین در همان فضای عقلانیت یونانی، دین را مطرح کردند.

می‌گویند علم جدید جهان را می‌شناسد. در واقع نظم (حاکم بر جهان) را می‌شناسد. متدینین می‌گویند این نظم همان نظمی است که خدا آفریده است. شما به بحث‌هایی که آقای مهندس بازرگان کردند، و به تفسیرهایی که آقای طالقانی ارائه دادند نگاه کنید، در موارد متعددی برای اثبات درستی تعالیم دینی و وحیانی، به دستاوردهای علم ارجاع می‌دهند. چه در مورد پدیده‌های طبیعت، چه حوادث تاریخ و جامعه و چه مسائل انسان‌شناسی. یعنی قانونمندی و نظمی را که علم کشف کرده، برای آموزه‌های دینی شاهد می‌گیرند. اینجاست که مدرنیته بر خورد می‌کند و می‌گوید مبنای این دستاوردها یک عقل غیردینی است، شما چرا استفاده می‌کنید؟ ربطی به دین ندارد. حق هم دارد ما باید بینیم که چه تفاوتی بین عقلانیت علمی و عقلانیت وحیانی است. این کاری است که به طور کامل انجام نشده است. مورد استناد و مرجع آقایان، عقلانیت علمی است که برپایه محوریت سوژه است. از زمان دکارت، خدا از معادلات معرفت‌شناختی کنار رفت. دکارت گفت که ما جهان را می‌شناسیم، چون قانون‌مند است، منتها این قانون را ذهن ما برایش می‌سازد، بعد کانت این نظریه را تکمیل کرد و گفت ذهن انسان نظمی در خود دارد. سازوکاری برای اندیشیدن دارد که همین سازوکار را بر طبیعت یعنی بر واقعیت هم تحمیل می‌کند. یعنی طبیعت آن گونه که هست، هرگز شناخته‌شدنی نیست. ما نمی‌توانیم واقعیت و حقیقت را آن گونه که هست بشناسیم؛ به فرض وجود واقعیت و حقیقت مستقل از ذهن، ما داده‌هایی را حس می‌کنیم، آنگاه محسوسات را در درون پیش فرض‌هایی می‌ریزیم که ذهن ساخته است و این پیش فرض‌ها، منظم و در قالب مفاهیم ریاضی هندسی است. بنابراین ما جهان را منظم و قانونمند می‌بینیم، اما به این دلیل که ذهن ما خواسته منظم و قانونمند ببیند. این نظم که در بیرون وجود دارد واقعی

قرآن با مخاطب
قراردادن شعور و
خرد افراد، سنن
آبا و اجداد، و فرامین
پیشوایان و بزرگان را
مورد نقد قرار
می‌دهد و به فرد
می‌گوید تو با عقلت
در باره هر چیز
از جمله گفتار و کردار
پیشینیان و بزرگان
خود بیندیش یعنی از
فرد می‌خواهد تا آزاد
از قید و ایستگی به
جمع، شرایط مسلط
بر خود را نقد کند و
وضعیت انسانی خود
را باز یابد و خویشتن
را از درون قیودی که
نادانسته به آنها
پایبند شده بیرون
کشد و به عنوان یک
فرد مستقل با خردش
بیندیشد و درباره
پرسشی که پیامبر
برایش طرح کرده فکر
کند. این کار بزرگی
است، که افتخار طرح
آن را مدرنیته به خود
نسبت داده است که
گویا نخستین بار در
عصر جدید به کشف
'خرد خود بنیاد'
قائل شده‌اند و فرد
انسان آزاد را محور
قرآن داده‌اند

نیست، حتی تأکید می‌کند که داده‌هایی که ما از واقعیت می‌گیریم درهم و برهم هستند - کانت می‌گوید - ما به آن نظم می‌دهیم. داده‌هایی که می‌گیریم گزینش می‌کنیم. آن داده‌هایی را گزینش می‌کنیم که در چارچوب نظم ذهنی ما جای می‌گیرد، یعنی متناسب با فرضیه یا نظریه‌ای که ذهن انتخاب کرده است. چون ذهن ما، می‌خواهد ریاضی ببیند، جهان را ریاضی می‌بیند. پیش از آن فکر می‌کردند جهان واقعاً ریاضی آفریده شده، یعنی خدا جهان را هندسی و ریاضی آفریده است.

■ دکارت در بیست و یک سالگی نامه‌ای به دوستش می‌نویسد که دیشب به من الهام شد که من همه جهان را با ریاضی می‌توانم تبیین کنم.

□ علم زبان ویژه خود را دارد، زبان ریاضی و هندسی است و با زبان وحی متفاوت است. زبان قالب تفکر است. چون زبان متفاوت است، عقلانیت و نوع نگاهش هم متفاوت است. سعی بر این که سنخیتی بین این دو برقرار کنیم، اشتباه است، از این رو من می‌خواهم بگویم مرحوم مهندس بازرگان در این زمینه، زبان علم را که ریاضی و هندسی بود پذیرفت و به عبارتی دیگر با نگاه پوزیتیویستی به پدیده‌ها و آیات می‌نگریست و سعی کرد زبان قرآن را با این منطق (ریاضی و پوزیتیویستی) منطبق کند، که به نظر می‌رسد بر خطا بوده است.

علم می‌خواهد با کمک پیش‌فرض‌های خود سازوکار روابط پدیده‌ها را جوری تبیین کند که بعد بتواند آن را دستکاری کرده و به کارش بگیرد. مثلاً رابطه بین سرعت و جرم این‌گونه است. بعد، از این رابطه استفاده می‌کند و تکنولوژی ایجاد می‌کند و نیروها را به کار می‌گیرد. قرآن و وحی برای این هدف نیامده که سازوکار روابط پدیده‌ها را تبیین کند و وحی ابزاری برای نوعی خاص از شناختن شود و بعد هم استیلا و تسلط بر طبیعت یا جامعه یا انسان پیدا کند.

در چارچوب عقلانیت علمی، رابطه میان طبیعت، خدا و انسان این‌گونه است. که علم طبیعت را با یاری قانون علت و معلول می‌شناسد و سپس با استناد به نظم طبیعت، خدا را ثابت می‌کنند؛ یعنی از طبیعت به خدا می‌رسند. اما هدف وحی این نیست که به واسطه طبیعت و نظم و قانون طبیعی و علمی، خدا را بشناسد یا اثبات کند. وحی می‌گوید چون جهان مخلوق خداست، پس بر پایه صفات خدا آفریده شده و به بیان درست‌تر، هر لحظه توبه‌نو آفریده می‌شود و پیش می‌رود. پایه آفرینش، ادامه موجودیت، تحول و تکامل جهان بر پایه صفات خداست. این صفات کدامند؟ همان اصول و ارزش‌هایی که خداوند بر اساس آنها آفرینشش را مدام انجام می‌دهد. هدف عقلانیت و حیانی جست و جوی صفات خدا و ارزش‌ها و اصول منبعث از او در پروسه‌های آفرینش جهان - طبیعت، تاریخ و یا انسان - است؛ نشان می‌دهد که این صفات در هریک از پدیده‌ها به چه میزان تجلی دارد. اگر آن صفات تجلی نکنند، موجبات انحطاط و فروپاشی آن پدیده فراهم می‌شود. آفرینش خدایی بر پایه ارزش‌ها و صفات خدایی است و ما انسان‌ها و هر پدیده و آفریده دیگری نیز که زنده و فعال و خلاق است، آفرینش الهی را در عمل خودش ادامه می‌دهد. اگر بر پایه همین ارزش‌ها و صفات عمل کند، رو به بالندگی، بقا و جاودانگی می‌رود و در مسیر خدا و در راه خداست. اما به همان میزان که از این صفات غفلت می‌کند و معیارهای ارزشی الهی را نادیده می‌گیرد و دور می‌زند، به سمت انحطاط و فروپاشی و در نتیجه نابودی می‌رود. پس وحی نیامده تا سازوکار پدیده‌ها را مستقل از این صفات بررسی کند. در علم جدید می‌گویند با ارزش‌ها و صفات کاری نداریم. می‌گویند علم از ارزش‌ها جداست. ارزش‌ها در چارچوب دانش ریاضی و تجربی نمی‌گنجد. در چارچوب عقلانیت علمی نمی‌توان ارزش‌ها را بررسی کرد. به جای این که این عقلانیت را تکامل و توسعه دهند، می‌گویند، ارزش‌ها امور واقعی نیستند. اخلاقیات امور واقعی نیستند، بنابراین ما آنها را خارج از حوزه عقل نظری قرار می‌دهیم و به این ترتیب، جدایی و بی‌طرفی دانش را از اخلاق مطرح می‌کنند. این مشکل عقل مدرن و عقلانیت ابزاری است که نمی‌تواند با ارزش‌ها و اخلاق که اموری واقعی هستند، رابطه برقرار کند، در نتیجه جهان و علم را از اخلاق و ارزش تهی می‌کند. در حالی که نگاه عقلانیت دینی، نگاهی ارزشی - اخلاقی است. می‌خواهد جهان را شناسایی کند تا ببیند ارزش‌ها در کجا و به چه میزان تجلی دارند. به عنوان نمونه صفات خدا در مولکول و یا ذره بنیادی چقدر تجلی دارد، در انسان چقدر تجلی دارد، در کدام عمل اجتماعی یا سیاسی و در کدام نظام حکومتی تجلی دارد؟ از این رو تمدن‌ها و اقوامی را مطرح می‌کند که در اثر دوری از این صفات سقوط کردند. اینجا دو حالت اتفاق می‌افتد؛ آنجا که صفات متجلی هستند، می‌گوید، حضور خدا احساس و فهم می‌شود و هدایت و بالندگی و ماندگاری است. آنجا که صفات متجلی نیستند، گمراهی و سرگستگی است. اگر با این عقلانیت به پدیده‌ها برخورد کنیم، مسئله فرق می‌کند. چرا که نگاه ما به جهان و طبیعت فراتر از نگاه عقلانیت علمی است. اینجاست که دیگر

میان تعریف از دین و

حقیقت دین که

همیشه عاملی

رهایی بخش در حیات

انسان در طول تاریخ

بوده است و قبل از هر

چیز یا سلطه جویی و

استبداد متولیان

مذاهب درگیر شده

است، فرق بسیار

است. اساساً

سنخیتی میان آنها

وجود ندارد. دین

آمده تا هر نوع عامل

آمرانه یا استیلاجو

بر خرد انسان را

حذف کند و هر

واسطه‌ای میان انسان

و حقیقت را بردارد و

مستقیماً انسان را در

ارتباط با حقیقت و در

معرض وحی قرار

بدهد. این بارزترین

نیروی رهایی بخش و

آزادی بخش است

وحی با عقل بیگانگی ندارد. یعنی وحی عین عقلانیت است. منتها، نگاه عقلانیت وحیانی به جهان، نگاه ارزشی و اخلاقی است. با این نوع تعقل، جهان به کمک خدا (صفات) شناسایی و فهم می‌شود. نه این که جهان وسیله شناخت خدا قرار گیرد، بلکه با مشاهده و شناخت صفات خدا، در ساختار و عمل پدیده‌ها طبیعت، جامعه و تاریخ شناسایی می‌شود.

■ اگر بخواهیم طبقه‌بندی کنیم، شاید بیشتر از دو نظام معرفتی وجود نداشته باشد؛ یکی نظام معرفتی "الله و ماسوی الله" است و نظام معرفتی دیگر "فیزیک و متافیزیک" است. به نظر می‌رسد شما می‌گویید نباید از راه فیزیک و طبیعت به متافیزیک یا ماورای طبیعت برسیم. در این راستا به خدا و صفات آن نمی‌رسیم. آیا دیدگاه شما را درست فهمیدم؟

□ نگاه نواندیشی دینی به علم و دین می‌تواند یکی از این دو وجه باشد. اگر انتظاری که از علم داریم، همان انتظاری باشد که از وحی داریم یا به عکس، دچار همین تناقضاتی می‌شویم که تاکنون حل نشده است. یا مجبوریم علم را مردود بدانیم و به وحی تکیه کنیم. یا وحی را مردود بشماریم و به علم تکیه کنیم. یا آن که عرصه کارکرد وحی را به خارج از طبیعت، یعنی زندگی مادی و بشری منتقل کنیم؛ یعنی سکولاریزم. می‌گویید سکولاریزم، یعنی استناد صرف به تجربیات عقل بشری و دخالت ندادن دین در امور اجتماعی (و دنیوی)، اما آموزه‌های وحیانی نیز محصول تجربه عقلانی انسان در مواجهه با شعور الهی است. با این معنا چگونه می‌توان یک چنین تجربه بشری را نادیده گرفت. آنان دنیوی بودن را رویاروی خدایی بودن و معنوی اندیشیدن قرار می‌دهند. درحالی که این طور نیست؛ در نگاه علمی به جهان، سازوکارهایی بررسی می‌شود که تنها بخشی از واقعیت را می‌تواند تبیین کند نه همه آن را. این، نارسایی عقلانیت مدرن است. مثلاً مارکس با دیدگاه علمی به تاریخ نگاه کرده و می‌گوید که تحول جوامع با روش تعقل اقتصادی تبیین می‌شود. با این روش تنها بخشی از واقعیت تصدیق می‌شود. وی تضاد و رویارویی توسعه شیوه‌های تولید را با آثار اجتماعی آنها بررسی می‌کند و نتایجی از آن به دست می‌آورد که در چارچوب عقلانیت اقتصادی دارای انسجام است. او در تحول جوامع از اشتراکی به بردگی و فئودالیته و سرمایه‌داری و در برده‌شدن و یا استثمار انسان‌ها در این ادوار جز داوری ارزشی نمی‌کند و جز بد، نامطلوب و یا پلید و ضدبشری نمی‌بیند. همه این تحولات ادوار تاریخی تا سوسیالیسم و کمونیسم به لحاظ طبیعی بودن تا ناگزیر و جبری بودن، در یک ردیف قرار دارند.

اما قرآن چگونه به تاریخ می‌نگرد؟ قرآن هنگامی که درباره تحول جامع و فروپاشی یا اعتلای تمدن‌ها و اقوام بحث می‌کند؛ یک قاعده عام به دست می‌دهد و می‌گوید که در جامعه ظلم و ستم افزایش پیدا کند، یا ثروتمندان تسلط پیدا کنند و با پیوند با قدرت تولید فساد کنند، آن جامعه با آن حکومت و نظام رو به انحطاط و فروپاشی می‌گذارد. این یک نگاه متفاوت است. قرآن منکر تأثیر مکانیزم‌های اقتصادی نیست. وجود ارزشی مثل عدالت در جامعه و نبودش یعنی ظلم، در واقع نشانه حضور و غیبت یکی از صفات مهم خدایی است. در تبیین صرفاً مادی و بی‌اعتنایی به واقعیت‌های ارزشی، نظام برده‌داری بد نیست، چون بد و خوب معنا ندارد. آنها نمی‌توانند روی

واقعیت‌ها ارزش بگذارند و مثلاً بگویند که برده‌داری به لحاظ انسانی نظام بدی است. بلکه می‌گویند تکامل یافته‌تر از نظام اشتراکی اولیه است. صفت تکاملی به آن می‌دهد، چون صرفاً به لحاظ اقتصادی نسبت به دوره اشتراکی پیشرفته‌تر است. ولی ما می‌توانیم، ضمن این که می‌گوییم در این تحول شیوه‌های تولید توسعه پیدا کرده است و کشاورزی جای صید و گردآوری غذا را گرفته؛ و این یک پیشرفت مادی محسوب می‌شود. اما در مقابل به لحاظ کیفیت مناسبات انسانی از آن چه شکلی که برپایه همدلی و همدردی و مشارکت بوده و به لحاظ ارزشی سازگاری بیشتری با صفات خدا داشته است، به مناسباتی سلطه‌جویانه و ستمگرانه تبدیل یافته که با صفات خدا مغایرت دارد.

اینجا می‌خواهم نسبت علم و وحی را تبیین کنم؛ نقد ما این است که عقلانیت علمی (مدرن) باید توسعه پیدا کند، به طوری که نه فقط تغییرات پدیده‌هایی مثل جمعیت، توسعه اقتصادی شیوه‌های تولید را بررسی کند، بلکه مناسبات انسانی را هم که واقعی است - با معیار ارزش‌ها - تحت بررسی عقلانی قرار دهد.

■ در این گفت‌وگو ما امروز به مطلب جدیدی برخورد می‌کنیم؛ شیوه جاری این است که هر کدام از پروسه عقل و وحی را جداگانه بررسی می‌کنند، بعد سعی می‌کنند عقل و وحی را به هم جوش بدهند. ولی ما امروز از جانب شما شاهد مطلبی بودیم که می‌گویید "عقلانیت وحی". یعنی خود وحی برای خودش عقلانیت مستقلی دارد که افق آن از عقلانیت علم وسیع‌تر است. شما می‌گویید ما نباید این دو را جوش بدهیم و دچار التقاط بشویم. شنیده‌ایم که کتابی هم در این زمینه نوشته‌اید. امیدوارم در این گفت‌وگو با گفت‌وگوهای آینده مبانی آن را توضیح دهید.

□ اگر فرصتی شود با کمال میل. آنچه من به صورت ابتدایی مطرح کردم - نه این که جامع و کامل - این است که تضاد یا انطباق علم و دین را بلاموضوع گرفته و به جای انفکاک میان عقل و وحی عقلانی بودن وحی را مدلل ساخته‌ام. عقلانیت دین رویاروی عقلانیت مدرن قرار نمی‌گیرد و نمی‌خواهد آن را نفی کند، بلکه نقد می‌کند. ادعا می‌شود که عقلانیت مدرن دربرگیرنده همه حقیقت و روش علمی جدید تنها روش کشف حقیقت است. نقد ما متوجه این ادعاست که می‌گوید روش علمی تنها روشی است که می‌تواند حقیقت را به چنگ آورد و آن را تبیین کند. ما نشان می‌دهیم که عقل مدرن چه حوزه‌هایی از واقعیت را ندیده است. عقل مدرن با عقلانیت ابزاری باید متحول و توسعه یابد، یعنی طوری تحول پیدا کند که بتواند واقعیت‌های ارزشی را هم در مناسبات پدیده‌ها - چه در طبیعت و چه در جامعه انسانی و تاریخ - وجود دارند، ببیند.

■ آیا این عقلانیت وحی، حوزه‌های علمی و بشری را هم پوشش می‌دهد؟ به عبارت دیگر آیا علاوه بر این که خودش یک مزیت نسبی دارد، حوزه‌های عقلانیت مدرن نیستی را هم پوشش می‌دهد؟

□ عقلانیت وحی از این جهت که درون واقعیت‌های جهانی که ما در آن زندگی می‌کنیم - یعنی در عرصه‌های طبیعت، جامعه، تاریخ و فرد انسان - جست‌وجو می‌کند و می‌خواهد این واقعیت‌ها را تبیین کند، کاملاً سکولار

است. همه حقایق مورد بحث وحی درون همین جهان اند. در حوزه عقلانیت وحیانی، آفرینش، مرگ، زندگی و حیات مجدد، همه در همین جا اتفاق می افتد. "منها خلقناکم و فیها نعیدکم و منها نخرجکم تاره اخری" (طه: ۵۵) دومین نکته این است که عقلانیت وحی به ما نمی گوید برای فهم این جهان به منبعی غیر از عقل خود رجوع کنید و یا این که عقل شما در فهم بعضی امور جهان (معنویات) جهان نقشی ندارد. در فهم غلط از نسبت میان عقل و وحی به این نتیجه می رسند که گویا وحی حقایقی را با دورزدن خرد و مستقل از فعالیت شعور انسان به وی می رساند. چون بر این باورند که وحی از مرجعی بیرون از انسان آمده است و در تشکیل معرفت وحیانی، شعور یا خرد انسان دخالتی ندارد و مؤمنان باید بی آن که تعالیمش را به محک عقل بزنند در بست پذیرند. این همان جایی است که عقل مدرن شروع به چالش و مناقشه می کند که نه، هر فهم و دانشی که ما از جهان داریم، برخاسته از عقل ماست و این را ثابت می کند و می گوید حتی خدا را هم ذهن شما تصویر کرده است.

این نزاع همچنان لاینحل مانده است، زیرا از یک سو، مذهبی ها توجه نکرده اند که خداوند هر چند به عنوان واقعیتی مستقل از ذهن ما، پیام ها و آموزش های خود را از طریق عقل به بشر می رساند. الهام و وحی به قلب پیامبر فرود می آید و این قلب همان مرکز شعور است و پیامبر آنچه که در ذهنش باز تولید می شود، یعنی بشری و انسانی می شود، به ما ارائه می دهد. لذا کتاب یک متن معرفت بخش است که همه می توانند مثل متون دیگر به آن رجوع کنند. وقتی حقیقتی به صورت اشاره (وحی) به پیامبر (ص) الهام می شود، درکی که وی از آن اشارات می کند، توسط شعور در قالب زبان و مقولات درون ذهن انسانی وی صورت می گیرد و به همان نحو که به اینشتین، بتهوون و یا به یک شاعر برجسته نیز الهاماتی می شود و آنان آن الهامات را در قالب زبان علم، هنر، موسیقی و... فهم و توصیف می کنند. هر الهام اصیلی به این افراد منشأ خلق یک اثر بدیع و نو می شود. دانشمندان می گویند منشأ هر دانش نو، هر حقیقت علمی یا اثر هنری جدید الهامی است که به آنان می شود. فلاسفه علم نیز بر همین باورند. اینشتین می گوید، حقیقت را به طریقی شهودی دریافت کرده است و این ذهن است که آن الهامات را در چارچوب مفاهیم فیزیک و ریاضی یا زبان رنگ و نقاشی یا موسیقی و شعر جای می دهد و فهم و تبیین می کند. لذا ضمن این که الهامی است، بشری هم هست. چرا که در خرد انسان پرورنده شده است. به پیامبر (ص) نیز از منبع شعور الهی الهام و وحی می شود، اما بلافاصله در خرد و ذهنش جای می گیرد. "قلب" از نظر قرآن مرکز تعقل و شعور است، بنابراین در آنجا خردورزی می شود و الهام و وحی به شکل معرفت درمی آید. به همین خاطر قرآن که متن اصلی دین است، فی نفسه معرفت است، زیرا محصول فهم پیامبر از اشارات وحی است.

■ برخی از اندیشمندان مسلمان معتقدند که رسالت ما این است که دین را به معرفت دینی تبدیل کرده و در این راستا دین آسمانی و پیچیده را زمینی، بشری و ساده کنیم.

□ به نظر من، دین و متن و وحی در ذات خودش یک معرفت است، چون دارای عقلانیت ویژه خود است و عناصر و زبانش همه بشری و انسانی است.

عقلانیت وحیانی معطوف به جست و جوی ارزش ها - صفات خدا - در واقعیت هاست. لذا برخلاف نظر کسانی که برای ارزش ها قائل به واقعیت داشتن و مشاهده پذیر بودن نیستند. لذا برای داوری ارزشی اعتبار قائل نیستند و داوری واقعی را از داوری ارزشی جدا می کنند. معتقدیم ارزش ها و صفات نیز اموری واقعی، مشاهده پذیرند که همانند سایر واقعیت ها توسط ذهن درک می شوند، آنها می گویند واقعی نیست، بنابراین احساسی است. ارزش ها اموری صرفاً احساسی هستند بنابراین صد درصد نسبی اند و هر فردی، احساس ویژه ای برای خودش دارد. حال آن که این طور نیست، ارزش ها هم واقعی اند. در معرفت دینی که بیشتر معطوف به ارزش هاست و داوری ارزشی هم می کند دارای عقلانیت است، شما می توانید در نگاه به واقعیت ها آن ارزش ها را آزمون کنید و روی آن اجماع عقلانی به دست آورید. همان طور که در مورد سایر امور واقعی آزمون پذیر به اجماع عقلانی می رسیم، یعنی همان طور که از طریق مشاهده و آزمون به این حقیقت می رسیم که آب را در صد درجه حرارت تبخیر می شود، همان طور هم با مشاهده نحوه کارکرد یک ارزش اخلاقی در رفتار فرد یا جامعه و آثاری که بر زندگی اجتماعی و یا فردی را برجای می گذارد، روی آن نتایج به اجماع عقلانی برسیم. به عبارت دیگر، با تکیه بر خرد و استفاده از روش های علمی توسعه یافته، می توان میزان و نحوه تجلیات صفات خدا را در همه پدیده ها جست و جو کرد.

■ پس تا اینجا می شود نتیجه گرفت که ویژگی ملی - مذهبی این است که از منظر قرآن و دین به مسائل اجتماعی نگاه می کند، یعنی برای خود وحی هم یک عقلانیت، نحوه نگرش، بینش، روش و منشی قائل است؟

□ درست است. بشر با نیروی تعقل خویش در دو حوزه فعالیت می کند؛ یک حوزه همین سازوکارهای حیاتی و طبیعی مورد بحث و موضوع علوم است، مثلاً چه طور می توان تولید گندم را افزایش داد؟ چگونه فلان تکنیک را می توان توسعه داد؟ یا یک مشکل فنی را حل کرد یا بیماری را لاعلاجی را درمان نمود. یک حوزه هم حوزه اخلاق و ارزش ها، این دو حوزه به هیچ وجه از یکدیگر جدا نیستند، ارزش ها آمیخته با واقعیت هاست و در روابط و کارکرد آنها عمل می کنند. عقل مدرن و عقلانیت حاکم در علوم تجربی نوین، به این وجه از امور واقعی بی اعتناست. آنها را در فرضیه ها و نظریه های راهنمای مشاهده و تحقیق نمی گنجانند و لذا در ضمن مشاهده داده های مربوط به این بخش از واقعیت گردآوری نمی شوند. شعور آدمی از میان بی شمار نشانه ها در جهان، همان ها را دریافت و ادراک می کند که در جست و جوی آنهاست. ارزش ها و صفات از واقعیت ها جدا نیستند و هر دانشی در عین حال متضمن توصیف و تبیینی از ارزش ها نیز هست. بشر در جست و جوی غذا، سنگ را تراش داد، فلز و آتش را کشف کرد. به نظر می رسد که در کلیه اکتشافات و ابداعات بشری الهام و وحی دخالت داشته است و یعنی هر نوآوری و با ظهور پدیده جدید، با فرایندی الهامی و وحیانی همراه است و این بحث را می گذاریم برای وقت دیگر، آنجا خواهیم دید که جدا کردن خدا از مکانیزم های طبیعی ناممکن است. این به معنای آن نیست که آنچه عقلانیت علمی در این زمینه ها به دست آورده است، فاقد ارزش است، اما

ضرورت توسعه عقلانیت علمی به وجوه ارزشی پدیده‌ها، بخوبی احساس می‌شود. اگر عینکی که برای مشاهده و تحقیق بر چشم می‌گذاریم، تغییر دهیم و تکامل بخشیم آنگاه هیچ‌یک از واقعیت‌ها و فرایندهای هستی‌مند را تهی از خدا و صفات او نخواهیم یافت.

چون به چشمت داشتنی شیشه کبود ز آن جهت دنیا کبودت می‌نمود. شاید بتوانم صحبت‌های شما را به بیان پیامبر این گونه بازگو کنم. پیامبر(ص) در مورد اخلاق می‌گوید "انی بَعَثْتُ لَاتَمِّمَ مَکَارِمَ الْاِخْلَاقِ"؛ "من برای تعالی بخشیدن اخلاق برانگیخته شده‌ام". معنای سخن پیامبر این نبوده که اصلاً اخلاقی وجود نداشته است، بلکه ایشان آمده به اخلاق تبصره بزند، تکمیلش کند و با کرامت انسانی موجود برخورد تعالی بخش کند. آیا می‌توان گفت از نظر شما "انی بَعَثْتُ لَاتَمِّمَ مَکَارِمَ الْعَقْلِ" یعنی رسیدن به عقلانیت تعالی بخشی که می‌تواند با همه عقلانیت‌های بشری به گونه‌ای تعالی بخش برخورد کند، هم می‌تواند نقد کند، هم می‌تواند بپذیرد و درواقع نفی‌کننده نیست؟

□ دقیقاً همین طور است. حالا برگردیم به تفکر و هویت ملی - مذهبی. ملی - مذهبی‌ها در ارتباط دادن دین با مسائل اجتماعی - طبیعی می‌توانند دو نوع برخورد کنند. یکی این که عقلانیت دینی را - با همین تعریفی که شد - بگیرند و با همین عقلانیت با مسائل سیاسی برخورد کنند. به این معنا این یک نگاه سکولار به امور است. بنابراین در این نحوه رویکرد عقلانی تضادی بین سکولاریته و دین وجود ندارد. همه چیز در عین حال که الهی است، عرفی نیز هست؛ چرا که ما خدا را بیرون از متن جهان نمی‌دانیم. اما کسانی هستند که از گذشته دور، به دو عرصه جدا از هم قائل بوده‌اند؛ فیزیک و متافیزیک، طبیعت و ماورای طبیعت، عین و ذهن، دنیا و آخرت. بنابراین نمی‌دانستند چگونه به پرسش‌ها پاسخ دهند و تناقضات را حل کنند، طرفداران علم به آنها می‌گفتند: "اگر شما دانسته‌های خود را از ماورای طبیعت می‌گیرید، ما با طبیعت سروکار داریم. اگر شما خارج از عقل می‌آورید، ما با عقل خود تجربه می‌کنیم و مرکز و منشأ همه معرفت‌ها بدون استثنا، عقل است." نکته دوم این که آیا عقلانیت دینی را به معنای نوع فهم فلسفی - ارزشی بگیریم یا این که آن را در احکام و باید و نبایدهای تعقل‌ناپذیر و آزمون‌ناپذیر محدود نماییم؟ در اینجا مسئله ثابت و متغیر، هم مطرح می‌شود و مشکلی ایدئولوژیک دیدن دین یا غیر ایدئولوژیک دیدن دین در اصل و با تعریف قرآن، ایدئولوژی نیست؛ مبانی ایدئولوژی را دربردارد به شرط این که آن را مستقل از شریعت و احکام فقهی بگیریم. دین شامل جهان بینی و نظام ارزش‌ها است. دین تبیینی از جهان و نظام ارزش‌ها به دست می‌دهد که قطعاً از دل آن باید و نبایدها درمی‌آید. فرضاً وقتی شما می‌گویید که اگر با دست آلوده غذا بخورید، بیمار می‌شوید، یک گزاره توصیفی ارائه می‌دهید. اما چون شما به سلامت و ادامه زندگی خودتان علاقه‌مندید، و مرگ و بیماری و رنج را دوست ندارید، پس "باید" دستتان را بشوید، از دل یک گزاره توصیفی با یک قید مرتبط به تمایل و گرایش شما، گزاره تجویزی "باید و نباید" درمی‌آید. نگاه قرآن این طور است. می‌گوید با رواج ظلم و فساد، جامعه به سوی هرج و مرج سیر می‌کند. این یک گزاره

توصیفی و تحقق پذیر است. حال اگر می‌خواهید جامعه‌ای سالم و پایدار داشته باشید ظلم نکنید چون ظلم باعث رنج، تباهی، جنگ و خونریزی بین شما می‌شود. اگر صلح و آرامش می‌خواهید پس ظلم نکنید. این گزاره تجویزی با یک قید (تمایل شما به داشتن زندگی سالم) محصول آن گزاره توصیفی است.

دین در اصل و به این معنا ایدئولوژیک نیست، احکام ثابت، دگم و جهان شمول ندارد، ولی ارزش‌ها و جهان بینی جهان شمول دارد. این تفاوت دین و شریعت است.

در میان نواندیشان دینی و ملی - مذهبی‌ها دو جریان وجود دارد؛ عده‌ای احکام شریعت را هم عیناً در ردیف آموزه‌های دینی پایه برنامه‌های اقتصادی - اجتماعی‌شان قرار می‌دهند. اما عده‌ای دیگر خود دین را می‌گیرند و مبنای کار قرار می‌دهند. مرحوم نخشب فقط به عقلانیت ارزشی - فلسفی دین تأکید می‌کرد و مینا قرار می‌داد. می‌گفت ما در اینجا به شریعت کاری نداریم و آن امری است که باید با اجتهاد پیش برود. از عقلانیت ارزشی - فلسفی دین برای تنظیم مناسبات انسانی‌شان، سوسیالیسم و برای نحوه اداره کشور و جامعه، دموکراسی درمی‌آید. درواقع مینا و ریشه آزادی و برابری، و یا سوسیالیسم و دموکراسی را در عقلانیت ارزشی - اخلاقی و فلسفه و جهان بینی توحید قرار می‌داد.

□ دکتر شریعتی در اسلام‌شناسی شماره یک، دوزنقه‌ای رسم کرده و داخل آن نوشته است "هستی"، یعنی سنگ بنا را هستی می‌گذارد و سعی دارد از آن به جامعه‌شناسی، فلسفه تاریخ و نوع انسان ایده‌آل برسد. درواقع می‌خواهد از هستی به این سه شاخه برسد. آیا فکر می‌کنید دکتر شریعتی از دکتر نخشب الهام گرفته است؟

□ دکتر شریعتی چندین سال و تا پیش از سفر به اروپا با جنبش خداپرستان سوسیالیست مانوس و همکاری تشکیلاتی داشت و با آثار نخشب آشنا بود، بنابراین برخی از آموزه‌های اساسی را قطعاً از وی اخذ کرده است، اما با دانش وسیع خود، آنها را توسعه و تکامل داده است. مثلاً رابطه دموکراسی و سوسیالیسم با اخلاق و ایمان به خدا به عنوان پایه آزادی و برابری که با مثلث عرفان، آزادی و برابری معرفی می‌کند، در اصل همان است که مرحوم نخشب طرح کرده است. مثلث عرفان - برابری - آزادی همان مثلث آزادی - دموکراسی - عدالت اجتماعی، برپایه طرز فکر خداپرستی است.

□ شما گفتید که مرحوم نخشب در حوزه شریعت دخالتی نداشت و آن را به مجتهدان واگذار کرده بود. برخی از نواندیشان دینی می‌گویند که رسالت نواندیشی دینی این است که تلاش خود را صرف احیا و آموزش اصول دین کند، نظیر توحید و دیگر صفات خدا، نبوت و معاد؛ زیرا هر چه برداشت عمیق تری از این اصول ارائه شود، سعادت و رستگاری بیشتری خواهیم داشت و در حوزه روحانیت که اصول فقه و شریعت است و ما در آن تخصصی نداریم، وارد نشویم. به عبارتی حوزه روحانیت اصول فقه، و حوزه نواندیشی دینی اصول دین باشد. عده دیگری از نواندیشان دینی هم می‌گویند وقتی درک عمیق تری از

اصول دین پیدا کردیم، ژرفتر و آینده‌نگرتر خواهیم شد. لذا می‌توانیم از این منظر در احکام و شریعت هم دخالت کنیم، تبصره‌هایی به احکام فردی و فرعی زده و فقه نوینی را مطرح کنیم که متکی به اصول و دین باشد نه اصول فقه.

□ همین‌طور است، مرحوم نخشب و خدایرستان سوسیالیست فقط به ابعاد اجتماعی و اقتصادی احکام دینی نظر داشتند. می‌گفتند اگر امروزه برای حل معضلات زندگی سیاسی و اجتماعی و اقتصادی مردم بخواهیم از دین (فلسفه و جهان‌بینی توحیدی) راه‌حل اجتهاد کنیم، به نظر ما به سوسیالیسم و دموکراسی می‌رسیم. پروژه دموکراسی و سوسیالیسم را بعد اجتماعی - سیاسی، شریعت زنده و پویای زمان خود فرض می‌کردند. در سایر جنبه‌ها و عرصه‌های فقه و شریعت ورود نمی‌کردند. معتقد نبودند که احکام شریعت مواضع ایدئولوژیک ثابت و جهان‌شمول است، بلکه ایدئولوژی را براساس ضرورت در هر زمان بنا به مقتضیات متغیر، از اصول و ارزش‌های ثابت دین یعنی جهان‌بینی و نظام ارزشی توحیدی اخذ می‌کردند.

■ بنابراین می‌توان گفت تعریفی که مرحوم نخشب و دکتر شریعتی از ایدئولوژی داشتند، عمدتاً جهان‌بینی و مکتب بود که زیربنای احکام و ایدئولوژی است، نه آن‌گونه که برخی برداشت کرده‌اند.

□ بله، آنها نظام ارزشی را به‌عنوان یک مکتب مطرح کردند. در سال‌های بعد، به‌خصوص دهه چهل و زمانی که روحانیت وارد عرصه شد، تحولی در دیدگاه‌های برخی نواندیشان دینی و در واقع ملی - مذهبی‌ها پیدا شد. به‌این معنا که بعضی سعی کردند از مجموعه منابع دینی از جمله منابع شریعت و فقه برنامه اقتصادی - اجتماعی یا عمل مبارزاتی دریاورند. لذا این حوزه کار گسترش پیدا کرد. خواستند به شریعت شکل ایدئولوژی بدهند. سعی دکتر شریعتی هم تا حدی همین بود که از نمادها و مقولات شیعه تبیین پیشرو و نوینی ارائه بدهد تا راهنمای عمل قرار بگیرد، دیگران هم در این راه تلاش‌هایی کردند و این تلاش‌ها تا بعد از انقلاب هم ادامه پیدا کرد.

■ منظور جهان‌بینی شیعه بود یا فقه شیعه؟

□ البته بیشتر در زمینه تاریخ شیعه و نمادها و سمبل‌های شیعه بود؛ به‌طور مثال تبیینی که شریعتی در قضیه امامت ارائه داد، در واقع متأثر از درکی بود که از ضرورت زمان خودش و مقوله امامت شیعی داشت. آن ضرورت مربوط به جنبش‌های آزادی‌بخش آن دوره بود که در آنها به‌پیشواز یا رهبری انقلابی یک نقش برتر و حق رهبری حکومت داده می‌شد که خود محصول تجربه تلخ شکست انقلابات آزادی‌بخش پس از پیروزی‌های اولیه بود. چنان‌که شریعتی خود تأکید می‌کند قبول بی‌مقدمه پروژه دموکراسی پارلمانی غربی و انتخابات آزاد توسط کشورهای تازه‌استقلال یافته در جامعه عقب‌مانده و با مردم ناآگاه سرنوینی آن حکومت‌ها و تسلط مجدد مرتجعان را فراهم می‌ساخت. چنان‌که در کنفرانس باندونگ هم، همه رهبران کشورهای مستقل غیرمتعهد به این نتیجه رسیدند که باید دموکراسی ارشادی برقرار شود و حکومت متعهد است که ارزش‌های انقلاب را حفظ کند تا همه آثار استعمار، ارتجاع و عقب‌ماندگی از بین برود. شریعتی در نقد دموکراسی غربی در جامعه‌های عقب‌مانده، الگوی امامت به مفهوم شیعی‌اش را به‌نحوی بازسازی می‌کند که متناسب با این دوران باشد. در واقع

به نوعی از یک مقوله فقهی شیعی ایدئولوژی و اجتهاد تازه‌ای می‌کند. تجربه حکومت رهبران انقلابی و دموکراسی ارشادی موفق نبود و نه فقط زمینه‌های دموکراسی و سوسیالیسم فراهم نشد که دیکتاتوری‌ها و طبقات تازه مسلط شدند. اکنون نتایج حاصل از تجربه جمهوری اسلامی هم بر آنها اضافه شده است. لذا می‌بینیم که نواندیشان دینی دگرباره به رویکردی که نخشب و خدایرستان سوسیالیست به دین داشتند گرایش پیدا می‌کنند. به این معنا که می‌پذیرند که باید روی همان مبانی فلسفی - ارزشی دین تکیه کنند و با بازسازی و اعتلا و توسعه آن مبانی در زبان عصر حاضر، به حل مسائل زمان بپردازند. اینجاست که تفکیک قائل شدن میان دین و شریعت اهمیت پیدا می‌کند. در واقع نواندیشی در حال بازگشت به رویکرد بنیادین این نحله فکری - سیاسی در دهه بیست یعنی رویکرد محمد نخشب است، که من این را مثبت ارزیابی می‌کنم. چون احکام فقهی باید همگام با زمان ارتقا و تعالی پیدا کند، اگر نکند از زمان عقب می‌ماند و شما هر زمان که بخواهید از یک مجموعه فقهی که زمانی از آن گذشته، ایدئولوژی در بیاورید، دچار مشکلات می‌شوید. در حالی که اگر تکیه روی مبانی فلسفی - ارزشی باشد، با دینامیزی که دارد، هر زمان پاسخ مسئله را با نگاه توحیدی و ارزشی و با توجه به واقعیت‌های زمان و مکان خواهید یافت؛ که این فقه توحیدی و متناسب با زمان خواهد بود.

■ دیدگاهی هست که به ملی - مذهبی انتقاد دارد و می‌گوید شما که ملی و طرفدار آزادی هستید، چرا با سکولاریزم مرزبندی می‌کنید؟ سکولاریزم معتقد است که عرفان، دین، علم، فلسفه و هنر در ردیف هم هستند. هر کدام در حوزه‌ای، بخشی از مردم را انگیزه‌مند و بسیج کرده و به میدان می‌آورد، خیلی هم خوب است. ولی اگر یکی از این پنج عنصر - دین یا هنر عرفان یا علم یا فلسفه - بخواهد بر دیگر عناصر محیط گردد و به داوری بنشیند، خشونت و سرکوب می‌آورد. یعنی تا زمانی که دین محاط است قابل پذیرش است، ولی اگر بخواهد بر چهار عنصر علم، هنر، فلسفه و عرفان محیط شود، عملکردی خشونت‌بار و تحمیلی خواهد داشت. این دیدگاه می‌گوید چرا ملی - مذهبی‌ها در مصاحبه‌های خود دین را در معادلات وارد کرده و آن را محیطی می‌دانند تا به داوری بنشینند؟

□ باید منظور از دین را روشن کرد، در غیر این صورت کلی و مبهم و مناقشه‌انگیز است. گاهی گفته می‌شود دین شامل تمام احکام و قواعد فقهی نیز می‌شود؛ از اعتقادات گرفته تا احکام و فقه. گاهی گفته می‌شود دین نهادهایی مثل روحانیت و مدارس دینی را هم دربرمی‌گیرد، یعنی مجموعه گسترده‌ای از عقاید و نهادهاست تا آنجا که آیین و فرهنگ دینی را نیز شامل می‌شود. یک وقت هست که دین را به خاستگاه آن می‌بریم و اینها را محصولات می‌گیریم که در طول تاریخ و از پی یک جنبش دینی زاده شده‌اند؛ باور دینی، در خاستگاه اولیه‌اش در وجدان فرد شکل می‌گیرد. قرآن یکایک بی‌توجهی شده است. در آیات مکی می‌خوانیم: "یا ایها الانسان ما عرک بریک الکریم" (انفطار: ۶) یعنی خرد فردی را که هنوز هویت شخصی ندارد تشخص نیافته است و در هویت جمع، قبیله و قوم مستحیل و مستهلک

است، مخاطب قرار می‌دهد. در جامعه پیش از اسلام، فرد انسان صاحب وجدان و خرد آزاد نیست و هر چیزی را که سنت و هویت جمعی، آبا و اجداد او می‌گفتند تکرار می‌کرده است. هر چیز که رئیس قبیله به عنوان نماد حیات جمعی می‌گفته می‌پذیرفته است. قرآن با مخاطب قرار دادن شعور و خرد افراد، سنن آبا و اجداد، و فرامین پیشوایان و بزرگان را مورد نقد قرار می‌دهد و به فرد می‌گوید تو با عقلت درباره هر چیز از جمله گفتار و کردار پیشینیان و بزرگان خود بیندیش یعنی از فرد می‌خواهد تا آزاد از قید وابستگی به جمع، شرایط مسلط بر خود را نقد کند و وضعیت انسانی خود را باز یابد و خویشتن را از درون قیودی که نادانسته به آنها پایبند شده بیرون کشد و به عنوان یک فرد مستقل با خردش بیندیشد و درباره پرسشی که پیامبر برایش طرح کرده فکر کند. این کار بزرگی است، که افتخار طرح آن را مدرنیته به خود نسبت داده است که گویا نخستین بار در عصر جدید به کشف "خرد خودبنیاد"، قائل شده‌اند و فرد انسان آزاد را محور قرار داده‌اند. مدعی‌اند که آزادی واقعی از زمانی شروع شد که انسان از وابستگی به هر مرجع بیرون از خردش آزاد گردید. من معتقدم این کار را پیامبران توحیدی در زمان خود کردند، در دورانی که فرد مفهوم و تشخیص نداشت. فرد در هویت جمعی، در قوم و قبیله اش حل بود، قرآن نخست خرد فرد را مخاطب قرار می‌دهد و گفت تو در برابر سرنوشتت، منفرداً و شخصاً مسئولیت داری و در پیشگاه خدا فرد حاضر می‌شوند، بنابراین فرد فرد مسئول است. به این معنا که با نبرد خرد، تعقل و چشم و گوش که به تو داده شده است مسئول اعمال و انتخاب‌های خود هستی. قرآن تصریح می‌کند که نزد خدا و سرنوشت این عذر پذیرفته نیست که کسی بگوید هر کاری که آبا و اجداد من و بزرگانم می‌گفتند بکن، من هم می‌کردم. نمی‌تواند بگوید این شیطان بود که فریب داد و من مقصر نیستم و مسئولیت ندارم، شخص، خود مسئول انتخاب‌هایش هست، این به معنای آزاد کردن خرد فرد و مسئول شناختن اوست، به این معنا که هر کس می‌تواند حقیقت را تشخیص بدهد و راه درست را انتخاب کند، در راه یا بیراهه قدم بگذارد.

بنابراین دین در اینجا نگاهی از درون فرد به جهان بیرون و به خویشتن او می‌افکند. ما اگر این تعریف را بگیریم، مشکلی که طرح می‌کنند به وجود نمی‌آید. زیرا هر فرد یک جهان بینی و نگاهی و فهمی از خود، جهان و ارتباط این دو دارد. این نگاه در هنر، عرفان، علم، مناسبات اجتماعی و هر چیزی می‌تواند تجلی داشته باشد. این نگاه در او وجود دارد و موج می‌زند. این یک عنصر خارجی نیست که از بیرون بیاید و استعداد و شکوفایی را محدود کرده و زیر فشار قرار دهد. یک وقت است که ما طرحی را از بیرون و خارج از خرد فرد می‌آوریم و به او می‌گوییم باید احساسات، اندیشه‌ها و فعالیت‌های خود را در این چارچوب بروز دهد، این کار، مخالف آزادی فرد و ضد وجدان آزاد او است.

اما زمانی دیگر، فرد آزاد و با وجدان مستقل نسبت به موقعیت خویش در جهان خودآگاهی پیدا می‌کند و در پرتو نگاه هستی‌شناسانه خود به خویشتن و جهان است که استعدادها، خلاقیت‌های وی بروز می‌کنند؛ شعر می‌گوید، موسیقی و تابلویی نقاشی خلق می‌کند، مجسمه‌ای می‌سازد، اندیشه‌ای تولید می‌کند اینها همه از آن چشمه می‌جوشد. هستی فرد با فهمی که خود

از خویش و ارتباط آن با جهان به دست می‌آورد، تعریف می‌شود، بنابراین آن فهم چیزی جدا از هستی فرد و خلاقیت‌های او نیست. اگر دین به این معنا باشد که هست، هرگز از بیرون محدودیتی بر فرد تحمیل نمی‌کند و اراده کسی را مسلط و محیط بر فرد نمی‌کند، اما دین به مفهوم نهادهایی که در جامعه شکل می‌گیرند و در پیوند با انواعی از قدرت‌های متراکم اقتصادی یا سیاسی، در خدمت تمایلات افراد و گروه‌ها یا طبقات درمی‌آید، با دین حقیقی فرق دارد. نهادهای دینی تابعی از شرایط اجتماعی، اقتصادی، نوع تراکم و توزیع قدرت و خیلی عوامل دیگراند، این نهادها اگر به صورت ابزاری در خدمت قدرت‌های مادی و سیاسی قرار گیرند و بر اراده، اندیشه و عمل افراد مسلط شوند، با اجبارها و محدودیت‌ها، آزادی وجدان فرد را سلب و مانع از بروز خلاقیت‌های وی می‌شوند. یک چنین دینی در هر جامعه‌ای و مزاحم و مانع رشد فرد و جامعه است ولی اگر دین را به مفهوم نگاه هستی‌شناختی در درون وجدان فرد بگیریم، همه دیندارند. چه کسی دین ندارد؟ هر فرد به عنوان انسانی که شخصاً فهم و تفسیری از هستی خویش و ارتباط و وضعیت آن در جهان دارد و معنایی که در پرتو این فهم به زندگی خود می‌دهد، ممکن است با دیگری متفاوت باشد. دین او به این مفهوم از دین دیگری متفاوت است، ولی هر دو افرادی آزادند. وقتی جبری در بیرون تحمیل نشود، محدودیت‌ها را ممکن است فرد خود بر خویشتن تحمیل کند، نه این که از بیرون باشد. ممکن است نگاه فرد به جهان طوری باشد که در اثر آن استعدادش را کند بماند و آزادی‌اش محدود شود یعنی از درون دچار کژبینی باشد. در این صورت فرد باید از درون تصحیح بشود، جهان بینی‌اش متحول گردد. این نوعی دگرگونی است که معمولاً وحی و شهود در انسان‌ها ایجاد می‌کند و آنها را غیر از آنچه هستند می‌سازد و انسانی غیر از آن که بودند می‌شوند. خیلی‌ها در زندگی شان درگیر انقلاب درونی می‌شوند و یکباره چشمشان به افق‌های تازه‌ای باز می‌شود و در پرتو فهم تازه‌ای از وضعیت حقیقی خویش در جهان و در موقعیت، آزاد و سبکبار می‌شوند. جهان بینی و قضاوت‌های درونی فرد می‌تواند محدودکننده باشد، اما از درون، نه از بیرون که با تحول و روشنگری و خودآگاهی بازتر شده، ارتقا پیدا می‌کند و رهایی بخش می‌شود. اما نهاد‌های بیرونی دینی یا غیردینی - هر عنوانی که روی آن بگذاریم - اگر رابطه‌شان با فرد از واسطه گفت‌وگو و تعامل آزاد و برابر در عرصه عمومی فراتر رود و در اثر پیوند با قدرت و قرارگرفتن در خدمت امیال و منافع فردی، گروهی یا طبقاتی، با فرد رابطه‌ای براساس سلطه برقرار کنند، صورت تحمیلی پیدا کرده و موجب سلب آزادی وجدان و توقف خلاقیت‌های وی می‌شوند. مثلاً چارچوبی از احکام به نام نظام دین تعریف کنیم و بگوییم همه باید این طوری فکر کنند یا نظامی به نام عرفان و اخلاق تعریف کنیم و بگوییم همه باید این گونه عمل نمایند؛ این طبیعی است که با آزادی فرد مغایرت دارد.

کسی که دارای نوعی فهم از خویش و جهان و لوازم بقا و اعتلای آن است و لذا دارای یک نظام ارزشی است، نمی‌تواند از درون نسبت به خود و دیگران داوری نکند. دینی که از درون وجدان عمل می‌کند و زمانی که فرد بر طبق جهان بینی و فهم خویشتن و جهان عمل می‌کند، در رویارویی با هر رویدادی به داوری هم می‌پردازد. یعنی فهم بلافاصله با داوری همراه است. چرا؟ چون

داد؟

□ اگر به تاریخ نگاه کنیم، می بینیم که بخش عمده عمر بشر در فرهنگ دینی گذشته است، بنابراین طبیعی است که صاحبان قدرت های متراکم شده بیش از همه از دین استفاده کرده باشند. حالا که در جوامعی دین کم رنگ شده، ایدئولوژی های دیگر پررنگ شده اند؛ مارکسیزم، لیبرالیسم، سوسیالیسم و حقوق بشر. به اسم آزادی چه جنایت هایی می شود، ولی با این همه، ما نمی توانیم آزادی را محکوم کنیم.

وقتی دین را در قالب یک نهاد مطرح می کنند و می گویند ما نماینده خدا هستیم، تمام حقیقت نزد ما است و سپس برای تحمیل اراده خود، با قدرت از هر نوع، پیوند می خورند - قدرتی که از نظارت عمومی آزاد است - در آن صورت این امیال و منافع متولیان دین یا ارباب قدرت های سیاسی - مادی است که به نام دین تحمیل و تبلیغ می شود، آنچه می کند متضمن حفظ منافع و مصالح آنهاست، برای حفظ این برتری می گویند باید حرف ما پیش برود. میان تعریف از دین و حقیقت دین که همیشه عاملی رهایی بخش در حیات انسان در طول تاریخ بوده است و قبل از هر چیز با سلطه جویی و استبداد متولیان مذاهب درگیر شده است، فرق بسیار است. اساساً سنجی میان آنها وجود ندارد.

□ سکولاریزم می گوید که دین را به دینداران بسپارید، قدرت را به قدرتمندان و سیاست را به سیاستمداران. آیا همین که می پذیرد زیرمجموعه دینداران در تحجر خود بمانند و به اصطلاح حقوق خلق را پایمال کنند، خودش یک نقطه ضعف نیست؟ در حالی که قرآن می گوید ما باید با احبار و رهبان مبارزه کنیم. به قول مرحوم طالقانی، قرآن راهنمای برخورد با مانیفست احبار و رهبان است. برخی هم تقسیم کار کرده اند و خود را متولی جمهوریت و دیگران را متولی دین نمودند. در این تقسیم بندی "متولی دین بودن" برای یک عده خاصی پذیرفته می شود. به این ترتیب حتی اسلام امریکایی، اسلام ارسطویی و عقل و شرع غیرحسینی را قبول کرده و اجازه می دهند توده های زیرمجموعه اینها در جهلشان بمانند و رها نشوند. آیا می توان این جمع بندی را نتیجه سکولاریزم دانست؟

□ می دانید که دین آمده تا هر نوع عامل آمرانه یا استیلاجو بر خرد انسان را حذف کند و هر واسطه ای میان انسان و حقیقت را بردارد و مستقیماً انسان را در ارتباط با حقیقت و در معرض وحی قرار بدهد. این بارزترین نیروی رهایی بخش و آزادی بخش است.



از درون هستی فرد برخاسته است. هستی در برابر غیرهستی داوری دارد. زندگی با مرگ در تضاد است، لذا برپایه آن درباره امور داوری می کند. رشد و ارتقا با پرمردگی، نشاط و سلامت با دردورنج در تضاد هستند اگر این امور در وجدان فرد فهم شده باشند و از مواجهه با رویدادها ناگزیر از داوری است. وقتی در برابر یک گل قرار می گیرم، می گویم زیباست یا نشاط بخش است. وقتی کسی می آید و آن را پرپر می کند، عملش را خشونت و ضدزندگی و ضدزیبایی، مدارا، صلح و بقا ارزیابی می کنیم. پس داوری وجود دارد، آن داوری ای می تواند مزاحم باشد که از یک مرجع بیرونی بر فرد تحمیل شود. منظور داوری هایی است از جانب دین که یکی را نجس و دیگری را مرتد و ملحد می دانند و ریختن خونش را مباح می دانند، محیط دینی را به یک نظام سرکوبگر تبدیل می کنند.

□ این داوری الزاماً به ماهیت دین ارتباط ندارد، بلکه مربوط به تراکم قدرت در دست های سلطه جویان است. متأسفانه بعضی، مطلق اندیشی و خشونت را فقط به اندیشه های خاصی نسبت می دهند. می گویند هر اندیشه ای که خودش را حق بداند، از آن خشونت درمی آید. این گزاره غلط است، این طور نیست که اگر کسی اندیشه خودش را درست بداند الزاماً با دیگران مداراگرانه رفتار نکند و به عکس خشونت به خرج می دهد. کسی می تواند حرف خود را بر حق بداند و در همان حال حرف دیگران را هم گوش بدهد، تحمل کند، برایشان حق زندگی و حق داشتن عقیده قائل باشد و ذهن خود را برای فهم و پذیرش حقایق جدید و تجدیدنظر در عقاید پیشین خود بازبگذارد. آنچه موجب خشونت و عدم مدارا و تحمیل بر دیگران می شود، این است که فردی امنیت خودش را برپایه قدرتی که انباشت می کند قرار دهد. در آن صورت زمانی امنیتش افزایش پیدا می کند که قدرت بیشتری انباشت کند و برای دستیابی به این جایگاه نباید دیگری رقیب قدرتش باشد و هر رقیبی مزاحم است؛ آنگاه رقابت با ستیز و خشونت همراه می شود. از این رو خشونت یا عدم تحمل، از ناحیه افراد، نهادها و گروه هایی است که "امنیت" خود را نه برپایه خلاقیت های وجودی خویشتن، بلکه با تکیه و استفاده از انواعی از قدرت های متراکم شده مادی و اقتصادی، سیاسی و نظامی، فرهنگی و مذهبی و... جست وجو و تأمین می کنند. در این صورت فرق نمی کند که کدام دین، ایدئولوژی، یا عنصر فرهنگی، فکری پوشش و توجیه گر خشونت باشد. در برخی موارد، دین و در مواردی یک اندیشه یا حتی اصول حقوق بشر توجیه گر و دستاویز عاملین خشونت قرار می گیرد، باشد. این روزها برخورد امریکا با جریان های مختلف در جهان، برخوردی نامداراگر و حذفی است و در این کار، امنیت ملی و حقوق بشر را دستاویز قرار می دهد. به مردم فلسطین می گوید که انتخابات کنید ولی یاسر عرفات را انتخاب نکنید، این برخورد، آمرانه و سلطه جویانه است. در ضمن مدافع حقوق بشر هم هست. می گوید من در دنیا دارم برای گسترش حقوق بشر، جنگ و کشتار راه می اندازم و شکنجه می دهم و سرزمین ها را اشغال می نمایم. بسیاری دولت های دیگر هم همین کارها را با ملت های خود می کنند و دین و مذهب یا منافع ملی را بهانه قرار می دهند.

□ پس شما معتقدید همان طور که قدرت متراکم و تجاوزگر را نباید به حقوق بشر نسبت داد، این سرکوبگری را هم نباید به دین نسبت