

تحلیل و سنخ‌شناسی تفکر سیاسی در تاریخ معاصر ایران

* غلامرضا خواجه‌سروی
** جواد قربانی آتانی



چکیده

تفکر سیاسی در ایران معاصر با پیوند خوردن با شرایط سیاسی و اجتماعی خاص دوران خود در چند بستر پیش رفت و جریان‌هایی متمایز را به وجود آورد. در پژوهش‌های دانشگاهی در ایران از آرای متفکران مختلفی که در مقوله سیاست اظهار نظر کرده‌اند، با عنوان اندیشه سیاسی یاد می‌شود؛ بنابراین لازم به نظر می‌رسد به این پرسش مهم پاسخ داده شود که «تفکر سیاسی در

* عضو هیئت علمی دانشگاه علامه طباطبائی (khajehsarvy@yahoo.com)

** دانشجوی دکتری اندیشه سیاسی پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی

(mehrzan_q@yahoo.com)

تاریخ تصویب: ۹۲/۷/۲۸

تاریخ دریافت: ۹۱/۱۰/۵

پژوهشنامه علوم سیاسی، سال نهم، شماره دوم، بهار ۱۳۹۳، صص ۳۳-۷۴

ایران بیشتر با کدام یک از مفاهیم فکری سیاسی تطابق دارد؛ فلسفه سیاسی، اندیشه سیاسی، نظریه سیاسی، کلام سیاسی یا ایدئولوژی؟». در این نوشتار سعی شده است تا این فرض مورد آزمون قرار گیرد که غالباً تفکر سیاسی در ایران سویه‌ای ایدئولوژیک داشته و خصلتی عمل‌گرا پیدا کرده است و هرچه بیشتر از خروجی اندیشه سیاسی در تعریف آکادمیک آن دور شده است. در این پژوهش سه جریان عمده فکری سیاسی در ایران یعنی، روشنفکری دینی، گرایش‌های لیبرالی و گرایش‌های چپ مورد بررسی قرار گرفته تا از منظر ماهیت، سنخیت هر کدام مشخص شود. مهم‌ترین یافته در این پژوهش، عدم تولید معرفت سیاسی در ایران معاصر و بنابراین بیشتر ایدئولوژیک بودن تفکرات سیاسی است.

واژگان کلیدی: اندیشه سیاسی، تفکر سیاسی، روشنفکری دینی، لیبرالیسم ایرانی، سوسیالیسم ایرانی



مقدمه

تشکیل یک نوع زندگی که هدفش صرفاً بقا نباشد، به سازماندهی هرچه بیشتر نهادهای پیچیده سیاسی نیاز دارد، نهادهایی که در درون جامعه سیاسی معنا می‌یابند. جامعه سیاسی یک تکاپوی انسانی هدفمند بوده که مخلوق آگاهی بشر است و به‌منظور به انجام رساندن اهداف مهم و عملی تشکیل و اداره می‌شود. برای ایجاد جامعه سیاسی، نهادهای پیچیده، ترسیم راه‌ها برای رسیدن به هدف، ارائه چارچوب، استقرار نظم و... نیاز به تفکر سیاسی و تولید اندیشه کارآمد است. باید دانست اندیشه‌های سیاسی تنها موضوعات دانشگاهی نیستند، بلکه به زندگانی و سیاست مرتبط هستند و غرض اصلی آنها قابل فهم کردن جهان سیاست و تغییر وضع موجود در راستای مطلوبیت و بهتر شدن است. در ایران نیز پس از انقلاب مشروطه، با گذشت زمان هرچه بیشتر بر انبوه تولیدات فکری در عرصه سیاسی افزوده شد که یا خود جریان‌ساز بوده‌اند و یا در درون جریانی سیاسی تولید شده‌اند. البته باید توجه داشت که «اندیشه سیاسی در معنای دقیق آن، صرف هر سخنی نیست که درباره خلیفه یا سلطان، به‌ویژه در مخالفت با آنها، گفته شده باشد» (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۱۴). در محافل دانشگاهی ایران پژوهش‌های بسیاری با عنوان بررسی اندیشه سیاسی متفکران مختلف انجام شده است، اما باید توجه داشت که خروجی تفکر باید دارای ویژگی‌هایی باشد تا بتوان آن را اندیشه سیاسی نامید. بنابراین برای آنکه سنخیت هریک از این تفکرات و جریان‌ها مشخص شود، نیاز بود تا به این پرسش اساسی پاسخ داده شود که اصولاً تفکر سیاسی در ایران در بستر چه اسلوب فکری شکل گرفته و مطرح شده است؟ در این نوشتار سعی شده است تا این فرض مورد آزمون قرار گیرد که غالباً تفکر سیاسی در ایران سویه‌ای

ایدئولوژیک داشته و خصلتی عمل‌گرا پیدا کرده است و هرچه بیشتر از خروجی اندیشه سیاسی در تعریف آکادمیک آن دور شده است و آنچه سبب شده است تا از آنها با عنوان اندیشه سیاسی یاد شود، بیشتر از لحاظ شباهت‌های صوری و نه محتوایی آن با اندیشه سیاسی است. به‌منظور آزمون این فرضیه لازم است که تفکرات سیاسی در ایران هم از لحاظ فرم و هم محتوا مورد بررسی قرار گیرند. به این منظور از روش تحلیل محتوا برای بررسی تفکرات سیاسی بهره برده شد، که برای این کار شاخص‌هایی برای سنجش تفکرات از هر دو منظر استخراج شدند. در مورد شاخص‌های فرمی تفکرات، از روش جستاری اسپریگنز و شاخص‌های محتوایی از عمده‌ترین ویژگی‌هایی برای هریک از مفاهیم اساسی سیاسی مؤکد است استفاده شده است. بر این اساس سه جریان عمده فکری سیاسی در ایران یعنی؛ روشنفکری دینی، گرایش‌های لیبرالی و گرایش‌های چپ در تاریخ معاصر ایران مورد بررسی قرار گرفته‌اند.

۱. چارچوب مفهومی

چنان‌که گفته شد، در این مقاله سعی شده است تا به تفکرات سیاسی، از دو منظر «فرم» و «محتوا» توجه شود. فرم در واقع قالب کلی است که تفکر در آن شکل می‌گیرد. برای فهم اندیشه‌های سیاسی توجه به این فرم دارای اهمیت است. اما محتوا، نشانگر بار درونی هر اندیشه و معرف ارزش حقیقی آن است. بررسی محتوا با شناساندن ماهیت اندیشه، ویژگی‌های منحصربه‌فرد آن را شناسایی می‌کند، که شناخت این ویژگی‌ها، قابلیت طبقه‌بندی آنها را ایجاد می‌کند؛ اینکه یک اندیشه در کدام‌یک از طیف‌های زیر می‌گنجد: اندیشه سیاسی، فلسفه سیاسی، نظریه سیاسی، ایدئولوژی و یا کلام سیاسی.

۱-۱. فرم؛ روش جستاری اسپریگنز

روش جستاری اسپریگنز به توضیح چرایی و چگونگی شکل‌گیری اندیشه سیاسی می‌پردازد. غالباً روند جستار به‌ترتیب زیر است: (۱) مشاهده بی‌نظمی؛ (۲) تشخیص علل؛ (۳) ارائه راه‌حل؛ (۴) ارائه نمونه مطلوب. ترتیب این مراحل می‌تواند تا حد کاملاً محدودی پس و پیش شود (اسپریگنز، ۱۳۷۷: ۴۱-۳۹).

۱. بحران و مشاهده بی‌نظمی: اندیشمند سیاسی با مشاهده بی‌نظمی‌ها، که ممکن است در طیفی از نابسامانی‌های کوچک تا بحران‌های بزرگ اجتماعی و سیاسی متفاوت باشند، به نظریه‌پردازی دست می‌زند. این نابسامانی‌ها ممکن است در قالب پریشانی‌های فردی یا احساس مسئولیت در قبال جامعه، اندیشمند را به سمت تفکر در مورد مسائل سیاسی جامعه وادار کند (اسپریگنز، ۱۳۷۷: ۷۷-۴۳).

۲. تشخیص درد: در این مرحله اندیشمند باید نقش تحلیل‌گر را بازی کند و مرحله دسته‌بندی روابط علت و معلولی را پشت سر بگذارد. در اینجا نخستین و مهم‌ترین پرسشی که پاسخش مکاتب مهم سیاسی را از هم جدا می‌کند پیش می‌آید: «آیا مشکل سیاسی مطرح‌شده ریشه سیاسی دارد؟» اندیشمند باید کشف کند که ریشه مشکل در سطح فردی است یا اجتماعی. وی باید مطمئن شود که ریشه مشکل سیاسی است و نه صرفاً فردی (اسپریگنز، ۱۳۷۷: ۱۱۸-۷۹).

۳. نظم و خیال؛ بازسازی جامعه: اندیشمند باید بکوشد تا دریابد جامعه خوشبخت کدام است. فشارها، بحران‌ها، و نابسامانی‌های نظم قدیم او را وادار می‌کند تا در فکر خود به بازسازی نظم جدید بپردازد. تجسم اندیشمند از جامعه بازسازی‌شده اگرچه خیالی است، باید به‌شدت به واقعیات مربوط بوده و بر زندگی واقعی افراد در جامعه بنا شده باشد (اسپریگنز، ۱۳۷۷: ۱۵۱-۱۱۹).

۴. راه درمان: نیازی نیست که اندیشمند به‌طور تجویزی صحبت کند؛ او تنها باید مسائل را همان‌گونه که هستند بیان کند؛ تمایلات طبیعی مخاطبان آنها را به برداشت تجویزی وخواهد داشت. اندیشمندان بر آن هستند تا با قرار دادن مخاطب در افق دیدی که آنها از آن به جهان می‌نگرند، وی را در نتایجی که به آن رسیده‌اند با خود همراه کنند. در واقع اگر کسی پذیره‌های اصلی هر اندیشمند را بپذیرد، ناگزیر به همان نتایج خواهد رسید (اسپریگنز، ۱۳۷۷: ۱۵۸-۱۵۳).

۱-۲. محتوا؛ مفاهیم فکری سیاسی

تعریف این مفاهیم باید مدلی برای تحلیل محتوای تفکر سیاسی باشد و برای سنجش آن شاخص‌هایی به‌دست دهد؛ به‌گونه‌ای که با مشخص شدن برخی ویژگی‌ها و مؤلفه‌های اساسی هریک، بتوان به سنخ‌شناسی تفکرات سیاسی پرداخت.

۱. اندیشه سیاسی: ریمون آرون، اندیشه سیاسی را این‌گونه تعریف می‌کند: «تعیین چارچوبی که دارای اهداف عقلانی و ابزارهای منطقی است تا اندیشمند بتواند آراء و اندیشه‌های خود را به شیوه‌ای عقلانی استدلال کند و آن را از حوزه صرف آراء و ترجیحات شخصی خارج نماید» (اردستانی، ۱۳۸۴: ۱۲). لئو اشتراوس با جدا دانستن آن از فلسفه سیاسی می‌گوید: «منظور ما از اندیشه سیاسی تأمل درباره آراء سیاسی یا ارائه تفسیری از آنهاست و منظور از رأی سیاسی، خیال، مفهوم، یا هر امر دیگری است که برای تفکر درباره آن ذهن به خدمت گرفته شود و با اصول اساسی سیاست نیز مرتبط باشد» (اشتراوس، ۱۳۷۳: ۵-۲). به نظر می‌رسد برآیند این تعریف‌ها در تعریف زیر به دست آید: «کوشش هدفمند عقل برای تعیین، تعریف، تحلیل، تبیین و بررسی امر سیاسی در قالبی منسجم، موجه، ارزشمند، مبنادار و دارای چارچوب. امر سیاسی مشارکت ارادی و مدبرانه نوع انسان در سرنوشت مشترک جمعی در راستای رعایت شئون و مصالح نوع انسان است» (جمشیدی، ۱۳۸۵: ۱۰۸-۱۰۷). وجه تمایز تفکر و اندیشه سیاسی نیز از همین تعریف برداشت می‌شود؛ «تفکر سیاسی»، کوشش عقل در مورد سیاست و امر سیاسی است و محصول این کوشش باید دارای ویژگی‌های فوق باشد تا بتوان آن را اندیشه سیاسی نامید.

۲. فلسفه سیاسی: آیزایا برلین با نگاهی اخلاقی می‌گوید: «فلسفه سیاسی چیزی نیست مگر به‌کار بستن علم اخلاق در مورد جامعه» (برلین، ۱۳۸۷: ۱۶). لئو اشتراوس آن را جزئی از فلسفه می‌داند و می‌گوید: «فلسفه بیانگر روش بحث از مقوله سیاسی و سیاست، موضوع بحث است. فلسفه سیاسی کوششی است برای نشان دادن معرفت به ماهیت امور سیاسی به‌جای گمان درباره آنها که کوششی صادقانه است تا ماهیت امور سیاسی و نظم خوب و درست، هر دو را بداند» (اشتراوس، ۱۳۷۳: ۵-۲). همچنین گفته شده است: «فلسفه سیاسی به‌معنای اندیشیدن به سیاست به شیوه‌ای فلسفی، به فهم و توضیح ماهیت و سرشت حکم و آمریت، جامعه و دولت، دلایل وجود دولت و بهترین شیوه ساماندهی به زندگی سیاسی انسان به‌منظور تأمین غایات اساسی حیات یعنی عدالت، برابری و آزادی علاقه‌مند است» (بشیری، ۱۳۸۷: ۴۷). در نگاهی گسترده‌تر، فلسفه سیاسی اشاره به دیدگاهی

کلی یا اخلاقیاتی مشخص دارد. همچنین می‌توان از آن با عنوان عقیده یا رفتاری سیاسی نیز یاد کرد، هرچند در عمل، سیاست لزوماً از آن پیروی نمی‌کند (Hampton, 1997: xiii). در واقع فلسفه سیاسی، جامعه سیاسی مطلوبی ارائه می‌کند که بتوان آن را معیاری قرار داد برای سنجش وضع موجود، نقد آن و احتمالاً هنجارسازی‌هایی برای نزدیک شدن یا حتی رسیدن به آن نمونه مطلوب.

۳. نظریه سیاسی: نظریه و نظریه‌پردازی را باید از مهم‌ترین وام‌هایی دانست که دانش سیاسی در راه علم شدن از علوم تجربی گرفته است. «نظریه به مجموعه‌ای از تعمیم‌ها دلالت می‌کند که ارتباط منظمی با یکدیگر دارند» (چیلکوت، ۱۳۷۷: ۲۸). نظریه سیاسی از موضوع‌های داخلی علم سیاست است که به‌طور معمول رهیافتی مشخص نسبت به موضوع تلقی می‌شود و متضمن بررسی تحلیلی اندیشه‌ها و آموزه‌هایی است که در کانون اندیشه سیاسی قرار دارند (هیوود، ۱۳۸۳: ۲۶-۲۵). ویژگی متمایزکننده نظریه سیاسی، «بیرون بردن مفاهیم سیاسی از حوزه گفتار فلسفی و حاکم کردن گفتار علمی در این زمینه است. تئوری برخلاف فلسفه سیاسی مدعی است که از طبایع و غایات امر سیاسی سخن نمی‌گوید و تلاش خود را مصروف توصیف و فهم ساختار و کارکردهای دولت کرده است (غلامرضا کاشی، ۱۳۷۹: ۴۰). پس انتظار از نظریه سیاسی این است که با مدل‌ها و چارچوب‌ها، واقعیت را به‌صورت سبک‌دار و ساده‌شده ارائه کرده و روابط میان متغیرها را نشان دهد (مارش و استوکر، ۱۳۷۸: ۴۵). در ساده‌ترین بیان، نظریه، فرضیه یا فرضیاتی است که مورد آزمون قرار گرفته و اثبات شده‌اند یا به نتایج نسبتاً مشخصی رسیده‌اند.

۴. ایدئولوژی: ایدئولوژی مفهومی است که از زمان ابداع آن توسط دستوت دوتریسی در قرن ۱۸ تاکنون، دچار قلب معنایی قابل توجهی شده است. این مفهوم که در ابتدا به علم بررسی ایده‌ها یا افکار اطلاق می‌شد، توسط ناپلئون بناپارت برای تحقیر تفکرات روشنفکران مخالفش به کار رفت. بعدها مارکس از ایدئولوژی برای توضیح نبرد و سلطه طبقاتی بهره برد. وی آن را «آگاهی کاذب یا هر مجموعه‌ای از توهمات سیاسی که از تجارب یک طبقه اجتماعی نشئت گیرد» می‌داند. از نظر او طبقه مسلط با استفاده از ایدئولوژی، سلطه خود را برای طبقات تحت سلطه توجیه

و باورپذیر می‌کند (Tucker, 1972: 154). در قرن بیستم و به‌ویژه پس از جنگ جهانی دوم که بسیاری آن را نبرد میان ایدئولوژی‌ها می‌دانستند، بر بار منفی مفهوم ایدئولوژی هرچه بیشتر افزوده شد. ما نه‌ایم دو مفهوم از ایدئولوژی را از هم تفکیک می‌کند؛ مفهوم جزئی ایدئولوژی که به‌عنوان پوشش‌هایی کم‌وبیش آگاهانه برای واقعیت است، و مفهوم کلی آن که هنگامی به «ایدئولوژی یک عصر یا یک گروه تاریخی - اجتماعی واقعی (مانند یک طبقه) اشاره می‌کنیم، که در کار بررسی ویژگی‌ها و ترکیب ساختار کلی اندیشه این دوران یا این گروه باشیم» (مانهایم، ۱۳۸۰: ۹۹-۹۸). آلتوسر می‌گوید: «ایدئولوژی ملات پیوندهنده جوامع انسانی و بخشی اندام‌واره از تمامیت اجتماع است» (مکنزی، ۱۳۹۰: ۳۲). اما آلتوسر به کارکرد ایدئولوژی از منظری مثبت نمی‌نگرد، زیرا به عقیده او، هر دولتی برای اعمال سلطه خود از دو دستگاه سرکوبگر و دستگاه ایدئولوژیک بهره می‌برد. وظیفه دستگاه ایدئولوژیک بازتولید روابط تولیدی جامعه به شکلی است که پذیرش درونی سلطه طبقه مسلط در میان مردم محقق شود و نیاز کمتری به کاربرد دستگاه سرکوبگر دولتی به‌وجود آید (آلتوسر، ۱۳۸۸). گرامشی و پولانزاس نیز کم‌وبیش وظیفه ایدئولوژی را تحقق هژمونی طبقات مسلط و جلوگیری از اتحاد و در نتیجه انقلاب طبقات تحت سلطه می‌دانند (بشیریه، ۱۳۸۹).

اندیشمندان غیرمارکسیست تا این حد بدبینانه به ایدئولوژی ننگریسته‌اند. حتی برخی، به‌ویژه در بین جامعه‌شناسان، آن را بخشی لازم برای عملکرد سازمانی و انسجام اجتماعی دانسته‌اند. آنها وجه انگیزاننده ایدئولوژی را بسیار مهم ارزیابی می‌کنند و همچنین مفهوم ایدئولوژی، در تئوری جامعه‌شناسانه ثبات و تغییرات اجتماعی نقش مهمی را عهده‌دار است (Johnson, 1972: 52-80). ریمون آرون می‌گوید: ایدئولوژی «مجموعه افکار و عقاید مشابه، یکسان و هم‌پایه و هم‌سو است که همراه با اقدام یا در شرف اقدام باشد» (جمشیدی، ۱۳۸۵: ۱۹۸). با این وجود، از دهه ۱۹۶۰ به بعد، در غرب از عصر پایان ایدئولوژی و آغاز دوران پس‌ایدئولوژی سخن گفته شد. این نظریه پس از فروپاشی اردوگاه سوسیالیسم با قدرت بیشتری بیان شد. بر این اساس ایدئولوژی‌ها دیگر کارکرد خود، برای بسیج مردم (به‌ویژه به‌عنوان ارائه‌دهنده جوامع آرمانی یا مشی مبارزه با سرمایه‌داری) را از دست داده‌اند و

دولت‌ها هرچه بیشتر از سویه‌های ایدئولوژیک دور شده‌اند (Bell, 2000, 393).

با این‌همه مفهوم ایدئولوژی همچنان از مفاهیم مهم در ادبیات سیاسی است. *اسلاوی ژیتک* در مورد ایدئولوژی می‌گوید: «ماهیت مفهوم ایدئولوژی در بنیان خود دربردارنده نوعی سطحی‌نگری ساختاری است: برداشت غلط از پیش‌فرض‌ها و وضعیت مؤثر ایدئولوژی، و فاصله و شکافی که بین آنچه به واقعیت اجتماعی موسوم است و آگاهی کاذب و برداشت تحریف‌شده از آن. به همین علت است که چنین آگاهی سطحی‌ای، می‌تواند تبدیل به یک رویه بنیادی ایدئولوژیک شود» (Zizek, 1989: 28-30). در واقع، تمام ایدئولوژی‌ها در حد و حدود مختلفی مدعی ارائه صحیح مفاهیمی مانند آزادی، برابری، عدالت و غیره هستند. همواره ایدئولوژی‌ها می‌کوشند شمار محدودی از مفاهیم که بر سر آنها رقابت و مبارزه جریان دارد را از آن خود کنند (مکنزی، ۱۳۹۰: ۱۹-۱۸). ایدئولوژی می‌تواند در رابطه‌ای دوسویه با اندیشه قرار گیرد؛ یعنی اندیشه‌ها می‌توانند ایدئولوژی‌ساز باشند و ایدئولوژی‌ها به اندیشه‌ها شکل دهند. از این منظر، می‌توان ایدئولوژی را رابط میان حقیقت و واقعیت در میان باورمندان به آن حقیقت دانست، که بر مبنای آن به طراحی، تفسیر، تغییر و ساخت واقعیات می‌پردازند. همین مسئله است که ایدئولوژی را در فضایی شناور قرار می‌دهد، زیرا عملاً بیشتر با واقعیات سر و کار دارد تا انتزاعات. وظیفه ایدئولوگ نیز این است که اندیشه را چنان با واقعیت منطبق سازد که هم فهم‌پذیر و باورپذیر و هم کاربردی شود.

- شاخص‌ها: بنا بر تعاریفی که از هر مفهوم آمد، می‌توان اندیشه سیاسی را محصول منسجم تفکر سیاسی و حاصل کوشش فکری اندیشمند در مورد امر سیاسی و حکومت، در بستر سنت‌های فکری خاص و گرایش‌های فردی متفکر دانست. اندیشه سیاسی از آن روی که پیرامون معضلات روز جامعه و سیاست شکل می‌گیرد، به ارائه راهکارهای کاربردی نزدیک می‌شود تا به حل مشکلات و سامان‌بخشی نظم سیاسی بپردازد. فلسفه سیاسی، با توجه به گرایش فیلسوف به مکاتب فلسفی و بر مبنایی هستی‌شناسانه به تبیین امر سیاسی می‌پردازد. این مفهوم غالباً در فضایی انتزاعی طرح می‌شود، و نمونه آرمانی مطرح‌شده در آن، معیاری برای نقد وضع موجود به‌دست می‌دهد. هدف عمده آن نیز، کشف بهترین دولت یا

جامعه آرمانی است. نظریه سیاسی، براساس تجربیات و روش‌های علمی، در پی آن است که فهم بهتری از روابط موجود در علم سیاست به دست دهد. معمولاً هدف نظریه‌ها تولید مدل‌هایی برای فهم و تنظیم روابط و پیش‌بینی آنها براساس واقعیت‌های موجود است. درنهایت ایدئولوژی‌ها در مفهوم آگاهی‌های شناور میان گزاره‌های صادق و کاذب، که در بستری جمعی تولید می‌شوند و بنابر شرایط خاص زمانی و مکانی و نیازها، برای پیشبرد اهداف، از مبانی معرفتی گوناگون بهره می‌برند و تفکری را عرضه می‌دارند که بیشترین کاربرد را برای رسیدن به اهداف داشته باشند، بیشترین وجهه کاربردی را در بین مفاهیم فوق دارد و قاعدتاً برای به چالش کشیدن نظم جاری، و در پاسخ به نیازهای فوری‌تر جوامع، تولید می‌شود، تا پاسخ دادن به مسائلی فرامکانی و زمانی، و گرایش به کسب هژمونی و احتمالاً قدرت سیاسی دارد. مهم‌ترین شاخص‌های که در فوق بیان شد در جدول زیر به طور خلاصه آمده است.

جدول شماره (۱). مهم‌ترین شاخص‌ها ذکر شده

شاخص‌ها/ مفاهیم	انسجام	مبانی معرفتی	وجه عملی	هدف
اندیشه سیاسی	انسجام بالا	شناخت امر سیاسی	بیشتر کاربردی، کمتر انتزاعی	حل مشکلات و سامان بخشی به نظم سیاسی
فلسفه سیاسی	انسجام بالا	فلسفی	بیشتر انتزاعی، کمتر کاربردی	نیل به جامعه آرمانی
نظریه سیاسی	منسجم	علمی	انتزاعی	کشف روابط علی و ارائه مدل
ایدئولوژی	انسجام پایین	استفاده از تمام مبانی فوق بر حسب اقتضاء	عمل‌گرا	کسب قدرت سیاسی

۲. روشنفکری و روشنفکران مسلمان

مباحث مربوط به روشنفکری بسیار گسترده و مجادله‌آمیز است؛ به گونه‌ای که هنوز تعریف روشنی که مورد قبول عموم باشد از آن ارائه نشده است. اما آنچه در مورد روشنفکری در ایران کم‌وبیش مورد اجماع بوده است نسبت دادن بخشی از معضلات فکری جامعه به چگونگی شکل‌گیری و ساخت فضای روشنفکری است. «واژه روشنفکران معمولاً برای توصیف کسانی به کار برده می‌شود که عمدتاً به کار

فکری می‌پردازند» (بشیریه، ۱۳۸۷: ۲۴۷). همچنین به شخصی روشنفکر گفته می‌شود «که (به عنوان مثال در فلسفه، نقد ادبی، جامعه‌شناسی، قانون، تحلیل سیاسی، علم نظری و غیره) منحصرأ در کار تولید و نشر افکار است» (Sowell, 1980: 125). در مجموع «روشنفکر کسی است که به بینش روز مجهز بوده و در فکر تغییر یا تحول اجتماعی و سیاسی است» (قیصری، ۱۳۸۹: ۳). در ایران آغاز جریان‌های روشنفکری را به‌ویژه از نیمه دوم قرن ۱۳ هجری می‌دانند. نسل اول از روشنفکران با دغدغه «مدرنیزاسیون» در ایران پدیدار شدند. برای این نسل «غیر»، «سنت» بود (قزلسفلی، ۱۳۸۰: ۱۸۳-۱۶۰). «آنان جامعه سیاسی ایران را جامعه‌ای راکد و سامان سیاسی آن را عقب‌تر از زمان تلقی می‌کردند و بهبود اوضاع جامعه و روزآمد ساختن سامان سیاسی آن را وظیفه خود می‌دانستند» (قیصری، ۱۳۸۹: ۳). اما نسل دوم روشنفکران ایرانی زاده شرایط سیاسی - اجتماعی دوره حکومت پهلوی اول بودند. نیازهای تئوریک رضاشاه، طلب حضور شکل خاصی از روشنفکر را می‌کرد. «این عده «خود» تاریخی‌شان را در ایران پیش از اسلام جستجو می‌کردند» (قزلسفلی، ۱۳۸۰: ۱۸۳-۱۶۰). ولی عدم پاسخ‌گویی به نیازهای فکر سرگشته و بحران‌زده از رویارویی یکباره با تجدد، روند پرشتاب وقایع، مقاومت جامعه مذهبی و در نتیجه هژمونیک نشدن این گفتمان راه را برای شکل‌گیری نسل بعدی روشنفکران باز کرد. از دهه چهل به بعد، عرصه برای ورود نسلی مهیا شد که با خود «هویت»‌گرایی «بومی» آوردند. در اینجا روشنفکران، دیگری را استبداد و امپریالیسم می‌دیدند. این نسل به همان نسبت که گرایش‌های مذهبی و رادیکال داشت، «چپ»‌گرا و متأثر از آراء و اندیشه‌های مارکسیست‌هایی چون فرانک، سمیر امین و پل باران بود (قزلسفلی، ۱۳۸۰: ۱۸۳-۱۶۰). این بخش از «قشر روشنفکری ایران به ایدئولوژی اسلام سیاسی روی آوردند و تعبیرهایی شورش‌گرانه از آن به‌دست دادند. تا پیش از آن روشنفکران ایران عمدتاً دارای گرایش‌های لیبرالی و غیردینی و ضدستی بودند. برعکس، هدف روشنفکران اسلامی دهه ۱۳۵۰ احیای اسلام به‌عنوان یک نظام اجتماعی و سیاسی در مقابل نظام سرمایه‌داری غربی بود» (بشیریه، ۱۳۸۷: ۲۶۰). روشنفکری دینی محصول احساس خطر بیرونی و درونی برای اسلام از سوی متفکران مسلمان بوده است. «از جنبه درونی، ایشان احساس کردند که اسلام به

علت آمیخته شدن با خرافات و سنت‌های نادرست به انحراف کشیده شده است و از جنبه بیرونی، «بیضه اسلام به دلیل تهدید مستقیم فرهنگ و اندیشه غربی به خطر افتاده است» (جهانبخش، ۱۳۸۲: ۴۱).

در واقع ایشان با تأکید بر «هویت اصیلی» که به گمان خود، ایرانی‌ها آن را داشته اما اکنون گم کرده‌اند، خواستار بازیابی آن هویت بودند. بنابراین بازگشت به هویت فرهنگی اصیل اسلامی - ایرانی را پیشنهاد می‌کردند که به حرکت برای «بازگشت به خویشتن» مشهور شد (درخشه، ۱۳۸۱: ۱۳۹-۱۳۶). دغدغه این دسته از روشنفکران بازنمایی و احتمالاً در برخی موارد بازتولید پذیره‌های دینی، منطبق با اقتضانات دوران جدید بود. آنها تلاش کردند تا بسیاری از آنچه را که زوایدی بر دین اصیل می‌شناختند، بپیرایند و درعوض مظاهری از تفکرات مدرن را به‌گونه‌ای با اعتقادات دینی همراه کنند که به‌عنوان انگیزاننده‌ای قوی در اجتماع رخ نماید. آنها سعی می‌کردند تا شرایط جدید را فهمیدنی سازند و موضعی مشخص در میانه تقابل اسلام و غرب ارائه دهند.

این متفکران ابتدا یا خود عنوان روشنفکر مسلمان را برای خود برگزیدند (مانند شریعتی)، یا دیگران هنگام اشاره به آنها از این عنوان استفاده می‌کردند، اما بعدها به ایشان روشنفکر دینی اطلاق شد. چنان‌که اغلب صاحب‌نظران هم‌نظر هستند، تأثیرگذارترین ایشان دکتر علی شریعتی پیش از انقلاب و دکتر عبدالکریم سروش، پس از انقلاب بوده‌اند. در اینجا سعی می‌شود تا تفکرشان به‌عنوان شاخص این طیف در چارچوب این پژوهش سنجیده شود.

۱-۲. فرم

مشاهده بی‌نظمی: همان‌گونه که در ادامه می‌آید، شریعتی مسلمانی بود که مارکسیسم تأثیر بسیاری بر وی نهاده، و دل‌بستگی علمی‌اش به جامعه‌شناسی بود؛ بنابراین عجیب نیست که بحران را بر پایه این دو بنیان معرفتی و گرایش علمی خود ببیند. وی در جایی می‌گوید: «امروز ما قربانی سه فاجعه‌ایم: (۱) فقر ایدئولوژی؛ (۲) تفرقه سیاسی؛ (۳) تضاد طبقاتی» (هاشمی، ۱۳۸۵: ۳۳). وی بارها از فقر ایدئولوژی و لزوم صورت‌بندی آن برای جامعه صحبت می‌کند. اینکه بدون آن نمی‌توان آزادی،

برابری، مسئولیت،... و درنهایت انقلاب را به ارمغان آورد و می‌گوید: «باید ایدئولوژی داشت». دغدغه خاطر وی مستضعفان بودند و با مستکبران سرمایه‌دار سر ستیز داشت (هاشمی، ۱۳۸۵: ۴۴-۴۰). تفرقه سیاسی نیز خود از این دو نشئت می‌گرفت.

اما از منظر سروش که پس از انقلاب در این طیف به طرح افکارش می‌پردازد و از آنجا که اعضای این طیف غالباً از انقلابیون بودند و خود را در آن سهیم می‌دانستند، مشکلات را بنیادین نمی‌دیدند و به یک‌باره به ریشه نمی‌زدند. از نظر ایشان نفس انقلاب و جمهوری اسلامی و قانون اساسی ناشی از آن صحیح بوده است و همچنان قابلیت بالایی برای اداره کشور دارد. مشکل عمده، مسائلی روبنایی همچون دور شدن از آرمان‌های انقلابی و عدم پایبندی به قانون اساسی و شیوه‌های غیردموکراتیک و اقتدارگرایانه رقیب در اثر برداشت انحصاری و ایدئولوژیک از دین است؛ سروش می‌گوید: رهبری در جوامع ایدئولوژیک شکل فرماندهی نظامی پیدا می‌کند. در جامعه ایدئولوژیک حکومت جامعه را ایدئولوژیک می‌کند و یک تفسیر رسمی از ایدئولوژی حاکم است. ایدئولوژی مذهبی موجب خودکامگی شده و به ایجاد دیکتاتوری کمک می‌کند (سروش، ۱۳۸۵: ۱۵۵-۱۴۰).

ریشه مشکل: در نظر شریعتی ریشه اصلی مشکل در گم شدن «هویت اصیل» انسان ایرانی است. آنچه موجب ازخودبیگانگی شده است، نقص‌های سنت و مدرنیته و هواداران آن، استبداد، تقلید کورکورانه از مکتب‌های غربی و پذیرش استعمار است، که این آخری به‌طور مستقیم همان هویت را نشانه رفته است؛ «پیش از اینکه استعمار یک وجه اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و نظامی داشته باشد، وجه فرهنگی دارد» (شریعتی، ۱۳۶۱، ج ۱: ۱۲). او لیبرالیسم را به دلیل سیاست‌های امپریالیستی و استعماری دولت‌های غربی و ابتذال اخلاقی این جامعه‌ها شایسته سرزنش می‌داند و مارکسیسم را به دلیل ماهیت ماتریالیستی و ضدیتش با مذهب، نکوهش می‌کرد (بروجردی، ۱۳۷۷: ۱۶۲). از بعد مذهبی نیز با معرفی کردن شیعه با صفات خاص، دست به یک نوع گونه‌شناسی ویژه از شیعه زد؛ شیعه علوی و شیعه صفوی. به نظر وی شیعه تا زمان صفویه انقلابی و مبارز بود ولی با رسمیت یافتن تشیع صفوی، این مذهب در خدمت دولت و سلطنت درآمد و خصلت ارتجاعی

یافت. تشیع صفوی با به‌کار بردن مفاهیمی همچون تقیه و انتظار، مردم را به سکوت و انفعال در برابر تمامی زشتی‌ها و پلیدی‌های حکومت وامی‌داشت؛ حال آنکه مراد از تقیه و انتظار دقیقاً خلاف این چیزهایی است که در تشیع صفوی به‌کار برده می‌شد؛ بنابراین تشیع صفوی همان افیونی است که مارکس از آن یاد می‌کند (شریعتی، ۱۳۶۱: ج ۱۶: ۱۳۵). بر این اساس شریعتی باید در آن واحد در برابر دو جبهه می‌جنگید، سرمایه‌داری و دینی که به بخشی از نظام سرمایه‌داری تبدیل شده و از اصل انقلابی‌اش دور مانده بود (هاشمی، ۱۳۸۵: ۵۰). در این راستا، او روشنفکران و نیز سنت‌گرایان را مورد تخطئه قرار می‌داد. روشنفکران متجدد از این نظر مورد انتقاد قرار می‌گیرند که به‌عنوان کارگزاران غرب، هیچ‌گاه نمی‌توانند با واقعیات جامعه خود سازگار شوند و به همین دلیل نمی‌توانند مردم را رهبری کنند. سنت‌گرایان نیز چون تنها مدرنیته را به‌نحوی منفی نقد می‌کنند و در جهت شناخت آن قدمی برنداشته و به دستاوردهای مهم و پیشرفت علوم و فناوری مدرن هیچ‌گونه توجهی نداشتند (پدرام، ۱۳۸۲: ۱۰) مورد انتقاد قرار می‌گیرند.

اما از نظر سروش عمده‌ترین علت مشکل، استبداد مذهبی است. برای بسط این مسئله، سروش ابتدا تلاش می‌کند تا نشان دهد فهم دین جدای از نفس آن است، بنابراین با وجود آنکه نفس دین، الهی لایتغیر و مقدس است، فهم دین و به طبع معرفت دینی از آنجایی که تلاشی انسانی است، مقدس نیست پس می‌تواند تغییرپذیر و تاریخ‌مند باشد و ناشی از دادوستد مستمر معرفت دینی و معارف غیردینی است (سروش، ۱۳۷۳). در آنچه وی می‌گوید پیامدهای سیاسی مهمی نهفته است؛ اینکه هیچ‌کس نمی‌تواند مدعی شود آنچه از دین فهم کرده، و به دنبالش تفسیری که ارائه می‌دهد، قاطع و کاملاً صحیح است که شامل روحانیون نیز می‌شود؛ بنابراین هیچ‌کس و از جمله روحانیون دارای امتیازی ویژه نسبت به دیگران نیستند. پس سروش، برخلاف اسلاف خود، تلاش می‌کند تا نشان دهد دین نه‌تنها نباید ایدئولوژیک شود، بلکه ایدئولوژیک شدن آن دارای پیامدها و زیان‌های فراوانی است. از نظر او دین بسیار گسترده‌تر و چهره‌اش مقدس‌تر از آن است که بتوان آن را در بستر یک ایدئولوژی خلاصه کرد، و ارمغانی بسیار بیشتر و ارزنده‌تر از یک ایدئولوژی برای انسان دارد؛ «دین عظیم‌تر از آن است که فقط به‌دست مفسران

رسمی سپرده شود». چون ایدئولوژی طرحی است برای اهداف معین و احتمالاً مبارزه برای شکست دادن ایدئولوژی‌های رقیب، یک ایدئولوژی مذهبی صرفاً دین را در قالب شریعت خلاصه می‌کند، درحالی‌که دین هرگز در یک زمان و مکان خاص نمی‌گنجد و اهداف عالی‌تری را دنبال می‌کند. وی می‌گوید: «هیچ ایدئولوژی‌ای اصلاح‌پذیر نیست. تنها راه اصلاح ایدئولوژی اعدام آن است» (سروش، ۱۳۸۵: ۱۵۵-۱۲۰).

ارائه راه‌حل: شریعتی راه و چاره را در «بازگشت به خویشتن» می‌داند. بازگشت به هویت اصیل از دست‌رفته؛ هویتی که ریشه در مذهب شیعه و فرهنگ ایرانی پس از اسلام دارد. مقصود وی نیز نه بازگشتن به ریشه‌های نژادی، بلکه ریشه‌های اسلامی است (شریعتی، م.آ، ج ۴). او برای ورود به مباحث اجتماعی مربوط به ایران ابتدا دست به تعریف‌های نوینی از مفاهیم عمیق شیعه زد؛ مفاهیمی مانند، امام، جریان عاشورا، انتظار، روحانیت و... وی به دنبال اسلامی انقلابی می‌گشت تا با تعریف عملیاتی از آن به مدد عقب‌ماندگی‌های ذهنی و اجتماعی مردم ایران بیاید. در واقع اسلامی که شریعتی از آن سخن می‌گوید «چیزی نیست جز اسلام انقلابی و دین دنیوی‌شده که قدسیت را از آسمان به زمین کشیده و بیش از هر چیز حاصل رو در رو شدن با مارکسیسم استالینی است» (پدرام، ۱۳۸۲: ۱۴۰). شریعتی مفهوم انتظار را به عنوان یک مفهوم حرکت‌دهنده و فعال‌کننده جامعه مورد استفاده قرار داد. به نظر وی از مقوله انتظار می‌توان دو تلقی متفاوت و متضاد داشت؛ یک تلقی از مفهوم انتظار همان انفعال در برابر وضع موجود و منتظر منجی ماندن است که درحقیقت چیزی جز رکود جامعه و سستی و خمودی به ارمغان نخواهد آورد، و دیگر تلقی آن عبارت است از، نه گفتن به وضع موجود و ترسیم وضع آرمانی و حفظ پویایی و آمادگی برای تحقق آن (شریعتی، م.آ، ج ۱۴ و ۱۶). در قرائت شریعتی از انتظار، یعنی همین تلقی دوم، انتظار، فلسفه اعتراض به وضع موجود و نفی ارزش‌ها و نظام‌های حاکم در طول قرون است. او کوشید تا اسلام را به عنوان یک ایدئولوژی جامع و انقلابی معرفی کند و برتری‌های آن را نسبت به ایدئولوژی‌هایی نظیر مارکسیسم و لیبرالیسم بیان کند. ایدئولوژی در نظر وی عقیده‌ای است که جهان اجتماعی، سیستم ارزشی، شکل زندگی و وضع ایده‌آل

زندگی افراد و جامعه و حیات بشری را در همه ابعاد تفسیر می‌کند. در نظر او اسلام یک ایدئولوژی تام و تمام است که تعیین‌کننده نظام سیاسی، اجتماعی، شیوه زندگی و تمامی ابعاد زندگی بشر است (شریعتی، م، آ، ج ۱۶: ۱۴۱). او اذعان داشت که انسان آرمانی مسلمان، نیازمند جهان‌بینی است که خدا و عشق به او را از انحصار مذهب، آزادی را از انحصار سرمایه‌داری، و برابری جویی را از انحصار مارکسیسم به‌در آورد، تا بتواند به ارزشمندترین ظرفیت‌های انسانی خود برسد. بنابراین وی به رد اسلام سنتی و خرافی می‌پرداخت (شریعتی، م، آ، ج ۲: ۴۹-۴۸ و ۶۱).

به‌نظر می‌رسد که راه‌حل سروش، تلاش برای ایجاد حکومتی مذهبی است. اما وی مدعی است که دین هیچ روش یا برنامه خاصی برای چگونگی حکومت ندارد و فقه نیز محدودتر از آن است که بتوان پیچیدگی‌های جامعه مدرن را با آن مدیریت کرد.^(۱) او دموکراسی را برای حکومت مذهبی مفید می‌داند منتها می‌گوید برای پیوند دادن این دو با هم ابتدا نیاز است تا مبنای نظری این دو را تا حد امکان به هم نزدیک کرد. مبنای این نظریه‌پردازی باید هم از درون و هم از بیرون دین بوده و با توجه به عقل جمعی باشد؛^(۲) «در یک جامعه دینی ما به شناخت برون دینی از دین محتاجیم و همین که شما به این احتیاج اذعان بکنید و به داوری خرد جمعی در این باب روی آورید در واقع نوعی دموکراسی در عین حفظ حرمت دین بنا کرده‌اید» (سروش، ۱۳۸۵: ۲۲۴).

نمونه مطلوب: مهم‌ترین اثر سیاسی وام‌گیری‌های شریعتی از مذهب شیعه را باید در دو مفهوم انتظار و امامت جستجو کرد. او سعی کرد تا با اولی، برداشت عزلت‌گرایانه از انتظار و بی‌عملی سیاسی را به ظرفیتی برای ایجاد نگرشی انقلابی در برابر نظام‌های بیدادگر تبدیل کند و با دومی مفهوم رهبری انقلابی را پردازش کند. وی با نگاهی جامعه‌شناسانه به دموکراسی می‌گوید: «من دموکراسی را با آنکه مترقی‌ترین شکل حکومت می‌دانم و حتی اسلامی‌ترین شکل، ولی در جامعه قبایلی، بودن آن را غیرممکن می‌دانم و معتقدم که طی یک دوره رهبری متعهد انقلابی باید جامعه متمدن دموکراتیک ساخته شود» (شریعتی، م، آ، ج ۵: ۴۸). وی می‌گوید: جوامع عقب‌مانده می‌بایست تحت رهبری شخصیتی فره‌مند تربیت شوند تا بتوانند به وضعیت آرمانی خود نائل آیند؛ «امامت یک فلسفه رهبری انقلابی است برای

نجات جامعه از جهل و جور و پاکسازی انقلابی محیط و تربیت انقلابی افراد برای نیل به مرحله آزادی و آگاهی و رشد سیاسی و فکری مردم تا بتوانند دموکراسی راستین را که بر آرای مستقل و آگاهانه تک‌تک افراد استوار است بنا کنند» (هاشمی، ۱۳۸۵: ۷۸-۷۷). در آن زمان است که این جامعه می‌تواند از دموکراسی سود ببرد. او حتی از خودکامگی چنین رهبری حمایت می‌کند و لزومی بر صحنه گذاشته شدن بر اعمالش از جانب مردم نمی‌بیند. این رهبری خودکامه و انقلابی تا زمانی خواهد بود که جامعه دوران رشد خود را طی کند و به بلوغ برسد تا شرایط برای آنچه وی حکومتی دموکراتیک بر مبنای اصل شورا در اسلام می‌نامد فراهم شود (شریعتی، م. آ، ج ۶: ۳۱۸-۳۰۸، و ج ۲۶: ۹۵).

گرچه سروش تلاش می‌کند تا خود را از تجویزگرایی دور کند، اما در میان آرائش به جامعه و حکومت مورد نظرش اشاره‌هایی دارد. به نظر وی جامعه‌ای که مذهبی است و مردم آن آزادانه زندگی مذهبی را برگزیده‌اند، حکومت آن نیز ناگزیر مذهبی خواهد بود. ایمان، ستون اصلی چنین جامعه‌ای است و نه فقه. زیرا اگر در جامعه فقه حاکم باشد، اصل بر اجرای شریعت است پس نه مذهبی است و نه دموکراتیک، چون فقه و شریعت تنها جزئی از اسلام هستند و نه تمام آن و اجبار بر اجرای شریعت ممکن است مطابق خواست بسیاری از اعضای جامعه نباشد.^(۳) حکومت مطلوب سروش به جای آنکه ابتدا بر احکام فقهی داشته باشد، مبتنی بر اخلاق است، چنان‌که در آن مردم آزادانه بتوانند دین و ایمان خود را داشته باشند؛ و وظیفه حکومت، تسهیل شرایطی برای برقراری این آزادی است. چنین حکومتی بر مبنای مذهب عمل نمی‌کند و مشارکت مردم به موجب وظایف مذهبی نیست. اما از آنجا که جامعه بر ایمان استوار است، به‌طور اتوماتیک قوانین نیز مبتنی بر آن خواهد بود. حکومت مذهبی تنها از این نظر که در پی تحقق نیازهای مادی و معنوی مؤمنان است با حکومت غیرمذهبی تفاوت دارد، پس این تفاوت تنها در اهداف است و نه در شکل آن.^(۴)

۲-۲. محتوا

انسجام: به‌طور کلی «تفکر شریعتی از آشفتگی، فی‌البداهه، ناتمام و در معرض بازنگری مداوم بودن رنج می‌برد» (درخشه، ۱۳۸۱: ۳۱۳). به‌طبع آراء سیاسی وی نیز

از این ویژگی مصون نبودند. هرچند، چون وی درد جامعه داشت و حتی به‌نوعی خود را مصلح اجتماعی می‌دید، عمده توجهش به معضلات اجتماعی بود و به سیاست نیز از همین منظر می‌نگریست و اصولاً اصلاح آن از طریق انقلاب را وسیله‌ای می‌دید در راستای همین رسالتش؛ «نظام اجتماعی مبتنی بر قسط و عدل و جامعه بی‌طبقه اصل است و اینها هدف نیست بلکه وسیله است» (شریعتی، م.آ، ج ۳۰: ۷۱). از سوی دیگر جو بسته و شرایط امنیتی آن روزها سبب شده بود تا آراء سیاسی وی به‌شدت پراکنده باشد و در میان بحث‌های مختلف در فضایی استعاری یا در پوشش عبارت‌ها و آموزه‌های پرشور مذهبی همچون اسلام‌شناسی، جریان عاشورا، ابوذر، امت و امامت و... بیان شوند. در میان تمام آثار و سخنرانی‌های وی حتی یک اثر صریح سیاسی موجود نیست. در آثار وی ربط منطقی میان مؤلفه‌های اساسی که وی مطرح می‌کند، گم می‌شود. به‌عنوان نمونه، اینکه فقر ایدئولوژیک را باید با بازگشت به اسلام اصیل غنا بخشید، یا اتکاء به مارکسیسم و اگر قرار است که از ترکیب هر دو باشد، آیا این همان هویت اصیل است یا هویتی بازتولیدشده. وی در اظهارنظرهایی جالب می‌گوید: «آدم اگر یک روشنفکر مسلمان نباشد و آدم باشد باید مارکسیست بشود». یا اینکه «انسان سوسیالیست، پیش از آن یک انسان خداییست، یک انسان به‌ایثار رسیده است» (هاشمی، ۱۳۸۵: ۴۶-۴۵). یا اینکه در راه هدف، رهبر انقلابی به یک‌باره از کجا سر برمی‌آورد و اصولاً رابطه این رهبر و مردم چگونه است و براساس چه سازوکاری پس از مرحله گذار، قدرت را واگذار می‌کند؟ وی در جایی می‌گوید: «انقلاب سه چهره دارد: رهبر انقلاب، ایدئولوگ انقلاب، زمامدار حکومت یا سیاستمدار» (هاشمی، ۱۳۸۵: ۷۶) اما وی هرگز ربط این سه را توضیح نمی‌دهد، که مثلاً آیا با جایگاه رفیعی که برای رهبر قائل شده است، وی از ایدئولوگ پیروی می‌کند؟ و دولت دموکراتیک وی نیز تنها طرحی کلی و مبهم و عاری از جزئیات است.

قطعاً آراء سروش نسبت به اسلافش از انسجام بیشتری برخوردار است و اجزاء تفکرش را بهتر می‌توان در کنار هم قرار داد، اما مهم‌ترین گسست در این انسجام را باید در رکن اساسی تفکر وی، یعنی معرفت دینی و اساس مباحث مذهبی‌اش یعنی حکومت دینی دانست؛ جایی که نمی‌توان ربط این معرفت با

حکومت دینی را به خوبی درک کرد. اینکه به هر حال آن معرفت چگونه به این حکومت ختم می شود و اساساً نقش این پلورالیسم دینی به جز آنکه به طور کلی از عقل جمعی نام می برد در حکومت چیست؟ و از همه مهم تر اینکه اگر فهم ها از دین متفاوت و بسیارند، کدام فهم به این حکومت دینی ختم می شود و اگر برآیند همه آنهاست، طبق چه سازوکاری به دست می آید و اینکه چه ضمانتی وجود دارد که حتماً در جامعه دین داران، حکومت دینی مطلوب وی مستقر شود. وی می گوید: «حکومت دینی حکومتی است متناسب با جامعه دینی و جامعه دینی جامعه ای است که در آن چیزهایی می گذرد که منافات قطعی با فهم قطعی از دین ندارد» (سروش، ۱۳۸۵: ۵۵). اینکه آیا طبق آنچه وی از فهم دینی می گوید می توان فهمی قطعی از دین داشت یا نه جای سؤال دارد و اینکه طبق چه معیارهایی فهمی از دین می تواند قطعی شود، و البته هیچ توضیحی هم در مورد جزئیات حکومت و سازوکارهای اداره آن نمی دهد.

مبانی معرفتی: شریعتی برای صورت بندی ایدئولوژی اش، هم از باورهای اسلامی و هم از مکاتب غربی و همچنین آرای دیگر روشنفکران بهره می گرفت، چنان که مفهوم «بازگشت به خویشتن» را از آل احمد به عاریه گرفته بود و «غربزدگی» را با واسطه آل احمد از فرید، که به شدت تفکراتشان با هم در تضاد بود. اما به هر حال از نظر مبانی نیز نوعی ابهام در آثارش موجود است. او در قیاس ایدئولوژی، علم و فلسفه می گوید: «ایدئولوژی ایمانی است که براساس مفاهیم خودآگاهی، هدایت، رستگاری، کمال، ارزش، آرمان و مسئولیت استوار است. فلسفه و علم تا مرز معرفت بیشتر نمی روند؛ ایدئولوژی به هدایت دست می زند و فلسفه و علم ارزش ها را توجیه می کنند. ایدئولوژی ارزش ها را می کشد و می آفریند. فلسفه و علم، فیلسوف و عالم می سازد، ایدئولوژی روشنفکر مجاهد» (هاشمی، ۱۳۸۵: ۴۰)؛ چنان که گویی ایدئولوژی خود مولد معرفت است و نه حاصل آن. وی در جای دیگر می گوید: «باید عرفان را به اضافه اگزیستانسیالیسمی که امروز در دنیا مطرح است و در اوجش اگزیستانسیالیسم های دیگر است و به اضافه سوسیالیسم به عنوان یک ایدئولوژی و یک نظام اقتصادی و اجتماعی - هر سه را - گرفت و بعد رها کرد و به اسلام رسید» (شریعتی، م.آ، ج ۳۰: ۲۲۲). حال اینکه چگونه از آنها می توان به

این رسید، پرسشی است که بی‌شک شریعتی هیچ‌گاه پاسخ صریحی به آن نداده است، زیرا اساساً نیازی به دادن چنین پاسخی احساس نمی‌کرده است؛ چراکه وی به دنبال مفصل‌بندی مؤلفه‌هایی بود تا به ایدئولوژی خود به‌گونه‌ای شکل دهد تا بیشترین انگیزانندگی را داشته باشد و بنابراین ابایی از تلفیق مبانی معرفتی گوناگون نداشت. این تلفیق مبانی، خود اثر مهمی در پایین بودن انسجام تفکر شریعتی داشته و حربه‌ای در دست مخالفانش برای نقد وی بوده است؛ به‌گونه‌ای که وی را به التقاطی بودن متهم می‌کنند؛ مارکسیست‌ها شریعتی را متهم می‌کردند که به‌جای فراهم کردن ابزاری علمی برای دانشجویان به‌منظور سرنگونی نهایی نظام از راه جنبش مسلحانه، آنها را با مفاهیم انتزاعی مذهبی - فلسفی به کژراهه کشانده است. مخالفان روحانی شریعتی نیز او را با کسروی مقایسه می‌کردند و با عنوان دشمنی بس خطرناک‌تر برای اسلام سرزنشش می‌کردند (رهنما، ۱۳۸۱: ۱۵). می‌توان گفت غالب اندیشه‌های شریعتی در ظرف دین ریخته می‌شد و آنجا که در آن نمی‌گنجید، با کمک ایدئولوژی‌ها و نظریه‌های دیگر، به ابعاد ظرف، نگاهی دوباره می‌انداخت. در مورد سروش، همان‌گونه که خود تصریح می‌کند، مبنای معرفتی‌اش، معرفت دینی است. اما معرفتی که وی مدنظر دارد با آنچه شناخته شده است، تفاوت قابل‌ملاحظه‌ای دارد؛ این فهم مستفید و مستمند از معارف بشری است و با آن دیالوگ مستمر دارد و اگر معارف بشری دچار قبض و بسط شوند آن نیز خواهد شد، بنابراین این معرفت سراپا بشری، محکوم به احکام انسانی، تاریخ‌مند با هویت جمعی، غیرخالص، ناقص و متضمن خطاست (سروش، ۱۳۸۵: ۵۳ و ۱۰۶ و ۳۴۷)؛ از این رو، استدلال‌های سروش برخلاف اسلاف خود چندان بر آیات قرآن و سایر منابع اسلامی تکیه ندارد. وی استدلال می‌کند که مسائلی مانند آزادی، حقوق بشر و دموکراسی جزء مسائلی هستند که دین جدیداً با آنها روبه‌رو شده است، پس با روش‌های قدیمی نمی‌توان با آنها روبه‌رو شد؛ بنابراین محدود شدن در قوانین فقهی عاقلانه نیست و افق‌های معرفتی باید گسترش یافته و امروزی شوند (سروش، ۱۳۸۵: ۸۵-۶۵). وی به‌عنوان کسی که هم به مباحث دینی اشراف دارد و هم فلسفه‌دانی قابل است، از هر دو مبنای معرفتی در مباحث خود بهره می‌برد؛ از این رو، چندان عجیب نیست که در نظرات وی نیز مانند دیگرانی که از دیرباز تلاش در

تلفیق این دو مبنای معرفتی داشته‌اند، تعارض‌های چشمگیری دیده شود.

وجه عملی و هدف: بارزترین ویژگی آرای شریعتی، وجه کاربردی و عمل‌گرایانه آن است؛ چنان‌که بسیاری وی را ایدئولوگ اصلی گروه‌های چریکی دهه پنجاه و پدر معنوی انقلاب ایران می‌دانند. او به پیروی از مارکس، فیلسوفان را از این نظر که تنها به انتزاعیات پرداخته و در راستای حل مشکلات مردم و رفع ستم‌هایی که بر آنان می‌رود اقدامی نکرده‌اند، نقد می‌کند و معتقد است روشنفکر واقعی باید عمل‌گرا باشد (شریعتی، م.آ، ج ۲۳: ۲۷۲-۲۰۷). وی می‌گوید: «۵۰۰ تا بوعلی تأثیری بر جامعه ندارد، و هزاران حلاج اگر جمع گردند دارالمجانین به‌وجود خواهد آمد، ولی یک ابوذر برای هر قرنی کافی است که آن را دگرگون کند» (هاشمی، ۱۳۸۵: ۴۹). ایدئولوژی که او همواره از آن صحبت می‌کرد، در خلأ تولید نمی‌شد و به انتزاعیات کاری نداشت، این ایدئولوژی انقلاب بود. شاید بتوان رادیکال‌ترین تفسیر سیاسی که وی از مفاهیم اسلامی به‌دست می‌داد را در بحث امت و امامت یافت. شباهت‌های بسیاری که این نظریه با موج‌بیت تاریخی مارکس دارد ذهن را ناخودآگاه به این سمت می‌کشاند که وی با تلاش در اسلامی‌سازی آموزه‌های سوسیالیستی - مارکسیستی به‌شدت به‌دنبال ارائه مدلی انقلابی بوده است. مدلی که با تلاش در جایگزینی دیکتاتوری پرولتاریا با امامت شیعه و درنهایت نیل به جامعه بی‌طبقه‌ای که منطبق با جامعه عادلانه عصر ظهور می‌شود، یک ایدئولوژی انقلابی بی‌بدیل را به نسل جوان ایرانی عرضه می‌کرد. وی در جایی دیگر می‌گوید: «انقلاب جبری آینده است، براساس تضاد دیالکتیکی که با جنگ‌های قایل آغاز شد و در سراسر جامعه‌های بشری میان نظام حاکم و محکوم، جاری و سرنوشت جبری تاریخ، پیروزی عدالت و قسط و حقیقت است» (شریعتی، م.آ، ج ۳۰: ۶۴).

با وجود اینکه شریعتی به علت دشواری‌هایی که عوامل امنیتی برایش ایجاد می‌کردند هیچ‌گاه به‌صراحت از اهدافش سخنی به‌میان نمی‌آورد و یا آن را در لفافه‌هایی برای ردگم‌کنی و طفره‌روی می‌پوشاند، از تصویر جامعه آرمانی که به‌دست می‌دهد، یعنی جامعه‌ای برآمده از انقلابی بر تمام نارسایی‌ها به رهبری شخصی فره‌مند، که این جامعه درنهایت به چنان خودآگاهی می‌رسد که دیگر نه‌تنها

نیازی به چنان رهبری ندارد، بلکه در آن مردم به اجماع دست می‌یابند (شریعتی، م.آ، ج ۳۰: ۳۱)، می‌توان فهمید که وی نه تنها در پی به‌چالش کشیدن نظم موجود، که به دنبال برانداختن آن نیز بوده است. بنابراین در درون ایدئولوژی او، که به معنای واقعی کلمه انقلابی بود، کسب قدرت سیاسی نیز مستور است، هرچند وی توضیحی در مورد چگونگی اداره حکومت، و یا سامان دادن نظم سیاسی نمی‌دهد.

این دو شاخص را در مورد سروش می‌توان در بحث حکومت دینی که مطرح می‌کند بررسی کرد. وی با تلاش برای به دست دادن فهمی جدید و غیرمطلق از دین سعی می‌کند تا آن را با شرایط روز وفق دهد و مدعی است که دین در بستری دموکراتیک همچنان قابلیت مطرح شدن در جوامع انسانی را دارد، پس به دنبال آشتی دادن دین و سیاست از منظری جدید است که در نهایت به حکومت دموکراتیک مذهبی ختم شود. اما به نظر می‌رسد، آنچه وی طرح می‌کند بیشتر انتزاعی است، تا آنکه به نتایج کاربردی ختم شود و خود نیز سودای جامه عمل پوشاندن به آن را ندارد. از سوی دیگر وی بیشتر دغدغه دین دارد تا سیاست، و هدفش بازپیرایی و بازسازی فهم دینی است (سروش، ۱۳۸۵: ۲۴۹). چنان‌که می‌گوید: «روشنفکری دینی تاکنون در پی آن بوده است که دین را به کار دنیا بزند یا در خور دنیا درآورد، باید از این پس در پی بیرون آوردن دین از چنگال دنیا و دیاداران باشد» (هاشمی، ۱۳۸۵: ۱۸۶).

با توجه به آنچه گفته شد، تفکر سیاسی سروش به خروجی فلسفه سیاسی که به شکلی انتزاعی، هنجاری و تا حدودی آرمانی دین را به سیاست روز عرضه می‌کند، نزدیک می‌شود. اما چند عامل آن را از تعریفی که از اندیشه سیاسی شد دور می‌کند؛ اولاً آراء سیاسی وی از انسجام برخوردار نیست و غالباً در بین بحث دینی و سایر مباحث او پراکنده است. ثانیاً او اثر شاخص صرفاً سیاسی ندارد. و ثالثاً طرحی که پیش می‌نهد کلی، گنگ و مبهم است و کمتر به جزئیات و سامان سیاسی توجه کرده است.

روشنفکران دینی به عنوان یک نیروی اجتماعی - سیاسی، باید در سه جبهه مبارزه می‌کردند؛ علیه خودکامگی غیرمذهبی رژیم سیاسی، علیه رقیب اجتماعی -

سیاسی خویش، یعنی نیروهای مارکسیستی، و علیه تشکیلات مذهبی سنتی؛ از این رو بخش عمده تلاش فکری روشنفکران دینی در وادی سیاست به مفصل‌بندی نشانه‌هایی جدید همچون، آزادی، برابری و عدالت (جهانبخش، ۱۳۸۲: ۴۶ و ۱۳۰)، در کنار مفاهیم کلیدی شیعه همچون انتظار، اجتهاد، شهادت و امامت معطوف بود، تا بتوانند خوراک فکری قدرتمندی را در برابر این دشمنان فراهم کنند؛ از این رو مهم ایجاد بستری برای رسیدن هرچه سریع‌تر به اهداف بود و نه ژرف‌اندیشی و بنیان گذاشتن اندیشه‌ای که به‌طور ریشه‌ای مسائل جامعه را سنجیده و به راهکاری بلندمدت انجامیده باشد. بنابراین روشنفکری دینی بیشتر در قالب یک گفتمان ایدئولوژیک نسبتاً فراگیر به طرح موضوعات خود پرداخت. چنین است که روشنفکری دینی به سنتی فکری مبدل نشد و طبق اقتضائات زمانی به طرح دیدگاه‌های خود پرداخت. چنان‌که در بررسی تفکر شریعتی و سروش نیز این مسئله مشخص شد که با اینکه غالباً در یک طیف گنجانیده می‌شوند اما شاید مهم‌ترین اشتراکشان دغدغه بازپیرایی دین و روزآمد کردن آن است که اتفاقاً با گذشت زمان و اقتضای روز قابلیت تغییر چه از نظر فرم و چه محتوا را دارد.

۳. گرایش‌های لیبرالی

لیبرالیسم با اصول و شعارهای اغواکننده خود همواره در تاریخ معاصر استبدادزده ایران طرفداران بسیاری را به خود جلب کرده است. چنان‌که اشخاص، متفکران، گروه‌ها و احزاب بسیاری بوده‌اند که یا به‌صراحت خود را لیبرال اعلام کرده‌اند و یا از آراء و عملکردشان چنین استنباط شده است که تمایلات لیبرالی دارند. به‌جز اشتراک در اصولی کلی همچون «آزادی فکر، آزادی بیان و آزادی عمل تا آنجا که منافی آزادی دیگران نباشد و همچنین طرفداری از اصالت فرد» (پازارگاد، ۱۳۴۳: ۱۷۳)، این مفهوم در طیف وسیعی از تفسیرهای نوعی قرار گرفته است؛ بنابراین نمی‌توان انتظار داشت که حامیان آن در ایران نیز به‌دور از این برداشت‌ها و آراء تفسیرهای متفاوت مانده باشند. در ایران، مهم‌ترین گروه مشهور به داشتن تمایلات لیبرالی، نهضت آزادی بوده است که توسط برخی از روشنفکران همچون، آیت‌الله طالقانی، یدالله سبحانی، مهدی بازرگان و سایرین، پایه‌ریزی شد (اسناد نهضت

آزادی، ج ۱، جریان تأسیس و بیانیه‌ها). بازرگان به‌عنوان مهم‌ترین ایدئولوگ این گفتمان «الگویی از اسلام پیش می‌نهد که بتواند در عصر مدرن با علم و جامعه هماهنگ باشد. انگاره‌های سیاسی و اجتماعی او مبتنی بود بر فردگرایی لیبرال اگرچه با صبغه‌ای مذهبی. او شیفته آزادی بود و هم، انگاره‌های دیگر در نظام فکری او حول محور این مفهوم دور می‌زد» (پدرام، ۱۳۸۲: ۱۱۲-۱۱۰).

۱-۳. فرم

مشاهده بی‌نظمی: از آنجا که بازرگان توجه خاصی به مفهوم آزادی داشت، به‌گونه‌ای که این واژه به ملکه کلام وی بدل شده بود، بحران را نیز از منظر وی باید نبود آزادی‌های فردی و اجتماعی دانست. وی با استناد به آیات قرآن، معتقد بود که تکامل بشر توأم با آزادی است (بازرگان، اختیار، م.آ: ۱۸۲-۱۸۱).

ریشه مشکل: از منظر بازرگان استبداد مهم‌ترین عامل بحران در جامعه ایران است. چنان‌که می‌گفت: «خداوند در محیط استبدادزده پرستیده نمی‌شود، بنابراین استبداد از کفر هم بدتر است» (بازرگان، م.آ، ۱۳۷۷: ۲۴۳). اما استبداد خود معلول علتی بزرگ‌تر بود؛ انحطاط و زوال تمدن اسلامی. از نظر وی علت اصلی سقوط مسلمانان، اعراض از کسب‌وکار و وظایف عملی و بی‌اعتنایی به امور اجتماعی و توجه به شعر و کلام و فقه و... است، و این بی‌توجهی به امور اجتماعی و تفکر و تدبیر موجب شده تا امر حکومت و سیاست به‌مرور منافی فضل و تقوا و ملازم زور و تزویر و تملق شود. همچنین استدلال می‌کرد، پس از انقلاب مشروطیت و ورود مظاهر غربی، تفکر غربی نیز وارد شد که به پس‌زدن دیانت و روحانیت و درنهایت تلاش برای جدایی دین از سیاست منجر شد که اصولاً با محیط مشرق‌زمین خوانش ندارد (بازرگان، مرز میان دین و سیاست: ۸-۷ و ۱۳-۱۲).

ارائه راه‌حل: بازرگان با استناد به آیات و روایات سعی در اثبات سیاسی بودن اسلام می‌کرد تا بگوید که دین با سیاست هم‌مرز است و اگر بر سیاست غالب شود، آن را اصلاح و اداره می‌کند (بازرگان، مرز میان دین و سیاست: ۴۱). وی با تبیین اینکه اسلام، دینی سیاسی است و در آغاز با تشکیل حکومت همراه بوده است می‌گوید: «ما می‌خواهیم ایدئولوژی خودمان را از اسلام یا ایمان الهی استنباط کنیم»

(بازرگان، بعثت و ایدئولوژی: ۷۴). وی استدلال می‌کند که در پرتو پیشرفت‌های علمی شرایط مناسب‌تری برای پذیرش دین به‌وجود آمده است و در پی توجیه تعالیم دینی با مصادیق علمی بود. بازرگان می‌کوشید تا اسلام را یک ایدئولوژی معرفی کند و جدایی فلسفه‌های سیاسی از مؤسسات مذهبی را مربوط به محیط غرب می‌داند. او اصول عدالت و امامت را به‌معنای توجه شیعه به سیاست ارزیابی کرده و بر لزوم نگرش اصلاح‌طلبانه به دین تأکید می‌کند، ولی معتقد بود یک رنسانس در اسلام لازم است (درخشه، ۱۳۸۱: ۱۲۵-۱۱۸).

نمونه مطلوب: بازرگان در قیاسی میان اصول حقوق بشر و آموزه‌های اسلامی، عدالت و آزادی را به‌شکلی برجسته در این آموزه‌ها می‌یابد و معتقد است می‌توان از اسلام یک نمونه متری از دموکراسی استنتاج کرد، و سپس خرده می‌گیرد که چرا با وجود چنین پتانسیلی می‌بایست برای اداره امور کشور دست به‌سوی غرب دراز کرد، بی‌آنکه در مورد حکومت اسلامی و مبادی دینی آزادی، عدالت و قضاوت که اساسی‌تر و در میان مردم مقبول‌تر است تفکر کرد (بازرگان، راه طی شده: ۱۱۹-۱۱۷)؛ بنابراین حکومت مطلوب وی را می‌توان حکومتی دموکراتیک مبتنی بر اصول اسلامی و قانون الهی دانست (بازرگان، بعثت...: ۱۲۰-۱۰۸).

۲-۳. محتوا

انسجام: بازرگان و هم‌فکران وی در نهضت آزادی از پیشگامان ورود گرایش‌های لیبرالی به ادبیات سیاسی ایران بودند. اما دل‌بستگی‌های وی به اسلام باعث شده بود که گاهی از یکی بتراشد و بر دیگری بیافزاید و یا ناچار از یکی برای توجیه دیگری بهره بگیرد. به‌عنوان نمونه، درحالی‌که وی به‌شدت از دموکراسی، آزادی بیان، قانون و قانون‌مداری دفاع می‌کند، می‌گوید: تا زمانی‌که حاکم از فرامین الهی و سنت پیامبر تبعیت می‌کند، اطاعت از او واجب است (بازرگان، بعثت...: ص ۱۶۵) و اینکه «دین باید در تمام زوایای زندگی مسلمانان دخالت کرده و به آنان جهت دهد» (بازرگان، مرز...: ۲۸-۳۴). اما اینکه چگونه چنین چیزی با آزادی قابل جمع است را مسکوت می‌گذارد. وی در جای دیگر تأکید می‌کند: «در ایدئولوژی الهی، خداوند قانونگذار اصلی و فناپذیر است و هیچ‌کس نه پادشاه، نه مردم یا هر گروه از آنها،

حق قانونگذاری چه از طریق همه‌پرسی یا از طریق مکانیسم‌های مشابه دیگر را ندارد؛ که این در تضاد آشکار با اعتقاد به حق حاکمیت مردمی است. توضیح وی نیز که می‌افزاید: «فعالیت مردم در زمینه قانونگذاری، محدود به اجرای این احکام در زندگی روزمره و وضع قوانین ثانویه و اجرایی می‌باشد» (بازرگان، بعثت...: ۱۰۰) نیز چندان از این تضاد نمی‌کاهد. از سوی دیگر وی که به حکومت ولایی در عصر غیبت معتقد است، می‌گوید که این حکومت تمام‌عیار دموکراتیک تحت نظارت مردم است که با سازوکار امر به معروف و نهی از منکر و همچنین اصل شورا در اسلام این نظارت اعمال می‌شود. اما وی تصریح می‌کند که اصل شورا تنها در موارد اجرایی و کوچک قابل کاربرد است (بازرگان، بعثت...: ۱۶۰-۱۴۳). این شیوه‌ها نه تنها به نظر از ضمانت اجرای چندانی برخوردار نیستند، با سازوکارهای شناخته شده دموکراتیک نیز فاصله بسیاری دارند و از دیگر سو، مشخص نیست که در صورتی که حاکم، این نظارت را نپذیرد یا مردم از وی رویگردان شوند چگونه باید این مقام را از وی بازپس گیرند.

مبانی معرفتی: بازرگان معرفت‌های ناشی از عقل انسان را در مقایسه با معرفت‌های دینی که یقینی بودند، گمراه‌کننده می‌دانست و می‌گفت فلسفه، انسان را دچار شک و بدبینی می‌کند. او سعی داشت با هستی‌شناسی دینی به یک نظریه سیاسی نزدیک شود. وی با تأکید بر توحید و رد ثنویت‌های فلسفی میان روح و جسم، ماده و معنا، دنیا و آخرت سعی در توجیه چرایی لزوم پیوند میان دین و سیاست داشت (بازرگان، راه...: ۱۶۳ و ۸۶). بنابراین اگرچه معرفت‌های انسانی و از جمله شکل غربی آن را به یک‌باره رد نمی‌کرد و بسیاری از مفاهیم کلیدی اندیشه‌اش الهام گرفته از آنها بود، ولی بنیان معرفتی وی اعتقادات مذهبی‌اش بود و اولی را تا جایی می‌پذیرفت که با دومی سر سازگاری داشت.

وجه عملی: بازرگان نیز همچون بسیاری دیگر از روشنفکران مذهبی معاصر، در پی تأسیس ایدئولوژی اسلامی بود. اما از آنجا که از منظر وی بخش مهمی از روحانیت در رخوت سیاسی فرو رفته و دنیای مردم را رها کرده بودند (بازرگان، مرز...: ۲۹)، خود دست به کار تأسیس حزبی بر مبنای این ایدئولوژی شد. بنابراین از حد یک ایدئولوگ صرف فراتر رفته و خود به تحزب و عمل سیاسی روی آورد.

پس چندان دور از انتظار نیست که تفکرات وی در مسیر عمل سیاسی و آن‌گونه که وی مدعی بود، در چارچوب قانون اساسی مشروطه شکل گرفته باشد.

هدف: بازرگان بیشتر بر حرکت‌های رفرمیستی تأکید می‌کرد؛ چنان‌که در مرام‌نامه نهضت تصریح می‌شود: «هدف نهضت آزادی ایران، از لحاظ احیاء حقوق اساسی ملت ایران قبل از اینکه متکی بر یک تحول انقلابی باشد مبتنی بر فکر تکامل است، تکامل از نظر اجرای اصول دموکراسی و مشروطیت واقعی» (اسناد نهضت آزادی، ۱۳۶۱: ۲۳-۱۷). بنابراین بزرگ‌ترین وجه تمایز میان بازرگان و شریعتی را باید در شیوه اصلاحات مورد نظر این دو دانست، اگر شریعتی رادیکالی انقلابی بود و در پی بازنندیشی در آموزه‌های شیعی برای پی‌ریزی یک مشی انقلابی بود، بازرگان چندان نسبت به انقلاب توده‌ها خوش‌بین نبود و اصلاحات تدریجی را می‌پسندید. به هر حال طبق نفس حزب سیاسی، تشکیل حزب به این معنی است که مؤسسان آن در پی تحقق اعتقادات خود از طریق کسب قدرت سیاسی، یا دست‌کم اعمال نفوذ بر آن هستند. چنان‌که در نهایت بازرگان سکون نخستین دولت پس از انقلاب را به دست گرفت.

بازرگان اصول اساسی نهضت آزادی را اسلامیت، ایرانیت، قانون اساسی مشروطه و پیروی از راه مصدق عنوان می‌کند (بازرگان، مرز...: ۲۹). از آنجا که این نهضت از درون جبهه ملی دوم زاده شد، وی می‌گوید: «نهضت آزادی جمعیتی مقابل جبهه ملی نبود، بلکه به‌عنوان نخستین حزب سیاسی که بنا به وظیفه دینی و با ایدئولوژی منطبق و مأخوذ از اسلام، برای پر کردن جای خالی اکثریت مسلمان در مبارزات سیاسی بنیاد نهاده شد» (بازرگان، ۱۳۶۳: ۱۱). با وجود اینکه این گفتمان هم‌پوشانی بسیاری با اسلام سیاسی داشته است، وجه افتراق مهم آنها در این است که ایشان معتقد به اینکه برای عملی شدن فرامین اسلام صرفاً باید حکومتی اسلامی روی کار آید، نبودند. بازرگان دینی شدن سیاست را برابر با حق ویژه روحانیت در حکومت کردن نمی‌دانست؛ «انتخاب متصدیان و طرز اداره کار امری نیست که دیانت در آن نظر مستقیم داشته باشد و روحانیت بتواند در انتصاب‌ها و دستورالعمل‌ها به استناد مقام دینی خود دخالت کند» (بازرگان، مرز...: ۴۶). بنابراین

هرچند این طیف نسبت به روشنفکران دینی بیشتر به سیاست پرداخته و آراء سیاسی‌شان از انسجام بیشتری برخوردار بوده است و به‌نوعی به اندیشه سیاسی نزدیک می‌شود، اما با توجه به شاخص‌هایی که مورد بررسی قرار گرفت، هرچه بیشتر در قالب ایدئولوژی می‌گنجد. زیرا آرای منسجم نداشتند، معرفتشان از امر سیاسی از مبانی متفاوت و گاه متضادی سرچشمه می‌گرفت، و بیشتر به دنبال طرح‌ریزی ایدئولوژی برای مقابله با استبداد و درنهایت کسب قدرت سیاسی بودند.

۴. چپ و رویکردهای التقاطی

مفهوم «چپ» در ادبیات سیاسی، با اطلاق به کسانی که خواهان ایجاد تغییراتی سریع در جامعه و سیاست هستند با محافظه‌کاران (راست‌گرایان) که تغییرات آنی را بر نمی‌تابند و به اصلاح تدریجی امور معتقدند مرزبندی می‌شود. غالباً از سوسیالیسم و خویشاوند تندرو و انقلابی آن، کمونیسم، به‌عنوان دو مکتب مشهور چپ یاد می‌شود. «با وجودی که سوسیالیست‌ها به برابری خواهی معروف شده‌اند، اما بحث عمده ایشان حمله به سرمایه‌داری بوده است. آنها به سرمایه‌داری به‌عنوان نظام اقتصادی نابرابر نگریسته‌اند، که با تمرکز ثروت و قدرت در دست اقلیت، اکثریت را به فقر و ناتوانی مطلق یا نسبی محکوم می‌کنند» (گیگن، ۱۳۹۰: ۱۲۱). سوسیالیست‌ها در نقدشان بر سرمایه‌داری، مروج جامعه‌گرایی ضامن آزادی، برابری و برادری بوده‌اند. همچنین کمونیسم که با در دستورکار قرار دادن مبارزه با تضاد طبقاتی، خواستار انقلاب برای رسیدن به جامعه‌ای بی‌طبقه بود، در ایران استبدادزده، که تلاش روشنفکران برای تغییرات ساختارهای اجتماعی و سعی بر اصلاحات تدریجی راه به‌جایی نبرده بود، سیستم شبه‌فئودالیستی همچنان پا برجا بود، فقر بیداد می‌کرد و ایجاد طبقه‌های جدید، از قبل دولت مدرن، در حال روزافزون کردن فاصله طبقاتی و ظهور خیل عظیم کارگران مهاجر روستایی به شهرها بود، به‌عنوان مکتبی که شعار مساوات و آزادی می‌داد و برنامه انقلابی داشت، می‌توانست جاذبه‌های زیادی داشته باشد. هرچند بسیاری از روشنفکران و متفکران ایرانی متأثر از گرایش‌های چپ و مارکسیستی بودند، اما معروف‌ترین نماینده این طیف در ایران، حزب توده بوده است.

مشاهده بی‌نظمی: با توجه به مارکسیستی بودن تفکرات اعضای حزب، دور از انتظار نیست که مشکلات جامعه ایران را از روزه‌های مارکسیستی می‌دیدند؛ بنابراین مشکل عمده از نظر ایشان اقتصادی و ناشی از تضاد طبقاتی با مظاهر فقر، نابرابری و بی‌عدالتی روزافزون در جامعه بود. به‌نظر آنها نفوذ سرمایه خارجی و اسارت اقتصادی ایران در نیمه دوم قرن ۱۹ و اوائل قرن ۲۰، اقتصاد ایران را در راه رشد ناقص، یکجانبه و مستعمراتی سوق داده بود. بنابراین اقتصاد ایران از رشد طبیعی بر مبنای امکانات بازار داخلی و سرمایه ملی و استفاده از پیشرفت‌های فنی در ممالک اروپایی بازماند. زیان عمده چنین اسارتی آن بود که به‌تدریج که ایران به زیر سلطه کالا و سرمایه خارجی در می‌آمد، فلاکت اجتماعی پیدایش قشر ملاکان کمپرادور دامن‌گیر جامعه ایران می‌شد. این قشر به مدافع امپریالیسم و فئودالیسم تبدیل شدند و به مخالفت با تحولات اجتماعی پرداختند (کیهان، ۱۳۴۶: ۱۱۷۳-۱۳۱). به‌نظر توده‌ای‌ها، سرمایه‌داری وابسته در ایران به طبقه مسلطی تبدیل شده بود که طبقات دیگر استثمار می‌کرد و مدافع ادامه استبداد شاهنشاهی بود.

ریشه مشکل: به تبع اعتقادی که به جنس مشکل داشتند، ریشه آن نیز از منظر ایشان بیشتر اقتصادی بوده است. به عقیده ایشان مشکل عمده ایران، تضاد طبقاتی و استثمار طبقه فرودست به‌وسیله سرمایه‌داران که در روند مدرن شدن حکومت نیمه‌بورژوازی - نیمه فئودالی، ابزار تولید چه صنعتی و چه کشاورزی را به‌دست گرفته‌اند، بود. در متن نخستین برنامه حزب آمده است که: «در جامعه ما دو طبقه عمده وجود دارد: آنهایی که ابزار تولید را در دست دارند و آنانی که مال و منال چندانی در اختیار ندارند. گروه دوم گرفتار ظلم و ستم گروه کوچک اول هستند. اگر ساختارهای اجتماعی دگرگون شود و ابزارهای تولید به‌طور مشترک در اختیار مردم قرار گیرد، این طبقه به‌زای چیز اندکی که از دست می‌دهند چیزهای زیادی به‌دست می‌آورند» (آبراهامیان، ۱۳۸۹: ۲۰۲). ایشان سرمایه‌داری ایران را بورژوازی کمپرادور خطاب می‌کردند که خود محصول و وابسته به سرمایه‌داری و امپریالیسم جهانی بود. زیرا «جریان عمومی رشد سرمایه‌داری جهانی در مرحله عالی آن - امپریالیسم - بود. در این دوره امپریالیسم دنیا را عرصه بلامنازع تسلط سرمایه‌های

انحصاری قرار داده و اقتصاد کشورهای مستعمره و وابسته را به تبعیت تمایلات نفوذطلبی و غارت‌گرانه مجموعه دول معظم درآورده بود» (کیهان، ۱۳۶۴: ۱۴۰). از نظر آنها بخش عمدهٔ چیرگی امپریالیسم بر جهان سوم (و به طبع ایران) سلطه فرهنگی و ایدئولوژیکی آن است که از مظاهر عمده آن جذب هزاران دانشجو از این کشورها برای تربیت نخبگان سیاسی - اجتماعی آنها در جهت پیشبرد منافع خودشان است (کیانوری، ۱۳۶۱: ۲۲۳).

راه‌حل: با وجود آنکه مارکس به‌صراحت راه‌حل خود را بیان می‌کند، که همان خودآگاهی توده‌ها، انقلاب و تأسیس دیکتاتوری پرولتاریا است، اما حزب توده از این منظر دچار سرگشتگی و تردید بود. توده‌ای‌های اولیه چندان مایل به انقلاب نبودند و معتقد بودند که باید «با متحد ساختن همه نیروهای مترقی و کار در داخل و خارج مجلس، طبقهٔ حاکم را تضعیف کنند» (آبراهامیان، ۱۳۷۸: ۲۵۷). بنابراین بر لزوم مرکزیت نیرومند و رفتار دموکراتیک صحنه می‌گذاشتند. یکی از اعضای برجسته حزب توده برای توجیه این رویه حزب می‌گوید: زمانی که حزب توده ایران پا به عرصه زندگی می‌گذاشت، با مسائل بسیار دشوار تئوریک سیاسی و سازمانی روبه‌رو بود که برخی از آنها کاملاً تازگی داشت. شرایط ایران و جهان ایجاب می‌کرد که کمونیست‌های ایران فعالیت خود را با سیاست و برنامه قابل‌انعطاف‌تری تجدید کنند (جوانشیر، ۱۳۵۵: ۲۳). یکی از اعضای پیشین حزب، در مورد ایدئولوژی آن می‌گوید: «حزب بین اصلاح‌طلبی و انقلاب، سیاسی‌کاری پارلمانی و ایجاد اغتشاش‌های خیابانی، توسل به قانون اساسی و مبارزه مسلحانه، اکونومیسم اتحادیه‌های کارگری و صلای عام برای سوسیالیسم رادیکال در حال نوسان بود» (آبراهامیان، ۱۳۷۸: ۲۷۸).

تصویر نمونه مطلوب: در این مورد نیز حزب توده صراحتی نداشت و غالباً به کلی‌گویی و ارائه تصویرهایی شعارگونه می‌پرداخت؛ در حالی که تصویر کمونیستی از جامعه مطلوب کاملاً واضح است و به کومون اولیه بی‌طبقه ختم می‌شود. حزب، تبلیغ می‌کرد که دولت به‌لحاظ اخلاقی مسئول فراهم کردن نیازهای اولیه و اساسی شهروندان است. شعار محبوب حزب این بود: «کار برای همه، آموزش برای همه، بهداشت برای همه». بر اصلاحات ارضی، تحول ریشه‌ای در رابطه زمین‌دار - دهقان

و حقوق سیاسی برابر زنان تأکید می‌کرد (آبراهامیان، ۱۳۸۹: ۲۰۹). اما در کل حزب برای جذب توده‌ها به هر قشری وعده‌هایی خوشایند ایشان می‌داد. به کارگران، قانون کاری که تسهیلات بیشتری فراهم آورد و ممنوعیت کار کودکان، به دهقانان، تقسیم اراضی دولتی و واگذاری زمین به دهقانان توسط دولت با بهره نازل، تشکیل تعاونی روستایی و...، به صنعتگران، تشکیلات صنفی، کمک دولت در ایجاد کارگاه، و برای طبقه متوسط حقوق‌بگیر، امنیت شغلی، حقوق مکفی، کاهش مالیات و... (آبراهامیان، ۱۳۸۹: ۲۵۶). اما در مورد حکومت مطلوب به کلیاتی نظیر دموکراتیک بودن، توجه به تعاونی‌ها، دولتی کردن اقتصاد، برابری زن و مرد و دادن خودمختاری به برخی از استان‌ها بدون ارائه جزئیات کاربردی، اکتفا می‌کردند.^(۵)

۲-۴. محتوا

اعضای حزب توده، غالباً به دور از باورهای ارتدوکس مارکسی بودند. برخلاف مارکسیست‌های اولیه ایران که غالباً آشنایی‌شان با این مرام در کشورهای غربی بود، اکثر اعضای حزب توده با قرائت بلشویکی با مارکسیسم آشنا شده بودند (آبراهامیان، ۱۳۷۸: ۲۵۵). چنان‌که بخش عمده‌ای از فعالیت‌های تبلیغی حزب، به نشر و آموزش افکار لنین اختصاص داشت و در بسیاری از برنامه‌های حزبی، توجیه سیاست‌های استالین و جانشینانش و تئوریزه کردن آنها به وضوح مشاهده می‌شود. چنان‌که حتی حزب ناچار شد تا پس از بهبود روابط رژیم شاهنشاهی با اروپای شرقی، صادرات اسلحه از این کشورها به ایران را نیز توجیه کند. خود قرائت لنینستی و به‌ویژه استالینستی از مارکسیسم به قدری دستخوش جرح و تعدیل شده بود که از منظر بسیاری به خوانشی مبتدل از این اندیشه تبدیل شده بود. در ایران نیز بخش عمده تلاش متفکران مارکسیست در کل و اعضای حزب توده به‌طور خاص، پیوند زدن این باورها با پذیره‌ها و انگاره‌های بومی ایران بود، تا بتوانند از سدهای محکم سنتی و مذهبی جامعه ایران، برای جذب هرچه بیشتر توجه عمومی بگذرند. یکی از مؤسسان حزب می‌گوید: «یک کمونیست واقعی همیشه باید مارکسیسم را با محیط بومی تطبیق دهد» (آبراهامیان، ۱۳۷۸: ۲۵۵). همچنین نویسنده‌ای توده‌ای در پاسخ به پرسش‌هایی که مطرح می‌کند و از جمله این پرسش

که بهترین تناسب تلفیق نبرد طبقاتی کارگران و دهقانان با نبرد عمومی ضدامپریالیستی و ضداستبدادی کدام است؟ می‌گوید: در بدو تأسیس حزب «نسخه حاضر و آماده‌ای از تاکتیک و استراتژی انقلاب ایران وجود نداشت و نمی‌توانست وجود داشته باشد. می‌بایست در جریان نبرد سنگین و دشوار همه‌جانبه با دشمن طبقاتی خط‌مشی حزب را در هر گام دقیق‌تر کرد». حزب از آغاز در عرصه نبرد سیاسی شرکت جست، «این وضع از یک‌سو به تعیین خط‌مشی صحیح حزب کمک کرد، چراکه تئوری و پراتیک انقلابی را به‌طور مداوم به‌هم می‌پیوست و حزب می‌توانست خط‌مشی خود را در جریان پراتیک روزانه دقیق‌تر کند» (جوانشیر، ۱۳۵۵: ۲۳).

آنچه گفته شد به این معناست که حزب بیش از اینکه بخواهد واقعاً خود را درگیر پیچیدگی‌های تئوریک کند، و یا حتی نیازی به وفاداری کامل به نسخه اصلی مارکسیسم احساس کند، تنها به پیشبرد اهداف خود می‌اندیشید، و براساس اقتضائات روز از باورهای خود کم می‌کرد و بر آن می‌افزود. بر این اساس نیز بود که حزب ادعای طرفداری از اسلام می‌کرد و اعلام کرد که بیشتر اعضای آن مسلمان هستند. حزب توده به‌جای دامن زدن به بحث در مورد وجود خدا یا نقش مذهب در جامعه سعی می‌کرد خود را مدافع عدالت اجتماعی، آزادی و صلح نشان دهد (ره‌نما، ۱۳۸۱: ۹). احسان طبری، مهم‌ترین نظریه‌پرداز حزب، در این زمینه می‌گوید: «ما، علی‌رغم شاه که مابین مسلمان و مارکسیست هیچ وجه مشترکی نمی‌بیند، برآنیم که مسلمانان انقلابی و مارکسیست، از آن جهت که هر دو خواستار خاتمه دادن به استبداد و استعمارند، هر دو مشتاق بهروزی خلق زحمتکش کشور خود هستند و... دارای وجوه مشترک در مسائل اساسی و اصلی هستند، به همین جهت اتحاد مسلمانان انقلابی و مارکسیست‌ها در شرایط کنونی تاریخی نه‌فقط ممکن بلکه ضروری است و مسئله حاد و مبرم زمان ماست» (طبری، ۱۳۵۷: ۷۹۸). بنابراین حزب توده دیگر دین را نه‌تنها افیون توده‌ها نمی‌بیند، بلکه آن را برادر ایدئولوژیک خود محسوب می‌کند. پس از انقلاب نیز به‌طور حیرت‌انگیزی رهبری امام را گردن نهادند و از برقراری جمهوری اسلامی حمایت همه‌جانبه به‌عمل آوردند. یکی از نویسندگان توده‌ای با دادن عنوان «پرچمدار راه‌رهای ملی و

دموکراسی» به امام می‌گوید: پیروزی انقلاب که ره‌آورد شگرف استقامت و رزمندگی توده‌ها به رهبری امام خمینی بود، آزادی و رهایی سیاسی را به کشورمان ارمغان آورد (محمدی، ۱۳۶۰: ۹۱). کیانوری، دبیر اول حزب، نیز با اذعان به رهبری آیت‌الله خمینی می‌گوید که وی در تمام دوران گسترش انقلاب ایران نقش بااهمیتی داشته است (کیانوری، ۱۳۶۱: ۲۲۵). از سوی دیگر، حزب هویت ملی ایران را در مقام تمدن کهن با ویژگی‌های متمایز از کشورهای همسایه تقویت کرده و بر اهمیت ایران پیش از اسلام تأکید می‌کرد (آبراهامیان، ۱۳۸۹: ۲۰۹). چنان‌که ملاحظه می‌شود حزب برای جذب افکار عمومی، هم تلاش می‌کرد، هم بر علقه‌های مذهبی و هم ملی مردم ایران تأکید کند، و در این راه ابائی از این نداشت که چنین تأکیدهایی با مرام مارکسیستی‌سنخیتی نداشته باشد و یا حتی آنها را در برابر سایر مارکسیست‌های ایرانی قرار دهد.

با توجه به آنچه گفته شد، چندان عجیب نیست که مبانی معرفتی حزب نیز آکنده از ابهام و التقاط بود. حزب توده در ابتدا حتی مارکسیست بودن خود را پنهان می‌کرد و مکتب خود را سوسیالیسم علمی می‌خواند. این حزب در اعلامیه ۲۵ دی ۱۳۲۵ اعلام می‌کند: «حزب نه‌تنها مخالف مذهب نیست بلکه به مذهب به‌خصوص مذهب اسلام احترام می‌گذارد و روش حزبی خود را با تعلیمات الهی محمدی نافی نمی‌داند، بلکه معتقد است که در راه هدف‌های مذهب اسلام می‌کوشد» (میرفطروس، ۱۹۹۷: ۱۰۰)؛ و نیز آنکه «حزب هرگز مسیر ضد‌مذهب و جهان‌بینی ناسازگار با اسلام برنخواهد گزید» (رهنما، ۱۳۸۱: ۹). از نظر وجهه عملی و اهداف نیز، با توجه به تعریف حزب، و اینکه در مارکسیسم - لنینیسم، ایجاد حزب پیشرو در آگاهی‌بخشی و تهییج توده‌ها از ملزومات انقلاب پرولتاری است، و احتمالاً تحت تأثیر همین گفته‌های لنین، مارکسیست‌های ایرانی از ابتدا تمایل زیادی به تأسیس حزب داشته‌اند، می‌توان وجه بالای عمل‌گرایی ایدئولوژی این حزب و میل به چالش کشیدن قدرت سیاسی و کسب آن را در باورهای آن مشاهده کرد. احتمالاً همین پشتوانه نظری از مهم‌ترین عواملی بوده است که این حزب را به باثبات‌ترین، سازمان‌یافته‌ترین و در مقاطعی قدرتمندترین حزب ایران تبدیل کرد.

سروش معتقد است، «مارکسیسم نزد روشنفکران ما جایگزین مذهب شد که در عین رفتن تعبد، به آنان آرمان و ایدئولوژی و درس مبارزه می‌داد؛ و علاوه بر آن حس خودپسندی و خودبرتربینی‌شان را هم ارضاء می‌کرد» (سروش، ۱۳۷۷: ۱۳۲). این آموزه، با وجود مقاومت جامعه مذهبی و سوءظن مداوم حکومت، توانست در بخشی از جامعه نفوذ کند و تأثیرات قابل توجهی نیز داشته باشد؛ «مارکسیسم ایرانی به بسط بسیاری از مفاهیم مانند عدالت اجتماعی، انقلاب، استعمار، امپریالیسم، حکومت جهانی و جهان‌گرایی مدد رساند و از این طریق الگوهای جدیدی وارد ذهنیت اسلامی - ایرانی شد. ایده استعمارزدایی و امپریالیسم‌ستیزی که ارمغان مارکسیسم بود ضرورت بازگشت به خویشتن و مبارزه با مظاهر تجدد را در قالب یک ایدئولوژی بومی مطرح ساخت و زمینه را برای ایدئولوژیک شدن اندیشه دینی و سیاسی شدن بیشتر اسلام فراهم کرد» (میرموسوی، ۱۳۸۴: ۳۳۳).

با این وجود، این جریان چون از آفاق معرفتی جامعه و تاریخ ایران پوشش نمی‌گرفت، و دین‌ستیزی آن قابل پذیرش نبود، خیلی زود دستخوش تغییر و انشعاب شد تا هرچه بیشتر با پذیره‌های بومی هم‌ساز شود. این‌گونه بود که خدایپرستی به سوسیالیسم افزوده شد؛ ایشان در حالی که به سوسیالیسم اعتقاد داشتند و آن را مظهر حق‌طلبی و عدالت‌خواهی انسان‌ها می‌دانستند، ابعاد ماتریالیستی و جبرگرایانه مارکسیسم را نمی‌پذیرفتند (حسینی‌زاده، ۱۳۸۶: ۲۰۶). این جریان محصول سرخوردگی مبارزانی بود که طریقه مماشات روحانیت و روشنفکری دینی و حرکت کند سیاسی آنان را نمی‌پسندیدند و کوشیدند با مقوله مارکسیسم به‌عنوان علم مبارزه برخورد کرده و حتی اسلام را در چارچوب آن تفسیر کنند. آنچه از دیدگاه ایشان برمی‌آید تلقی از ناکارایی اسلام در شکل دادن یک مبارزه جدی بود. ولی پس از مدتی مارکسیسم (به‌ویژه قرائت لنینی آن) هرچه بیشتر در این تفاسیر نفوذ کرد، چنان‌که مبارزه طبقاتی و تکیه به نیروی کارگری برای تحول در جامعه را پذیرفتند (درخشه، ۱۳۸۱: ۱۳۲-۱۲۵). «قاطعیت انقلابی‌گری و ستیزه‌جویی، پشتیبانی از مستضعفان و محرومان، دفاع از عدالت و برابری، و سرمایه‌داری خصوصی و بازار آزاد و ضدیت با سرمایه‌داری جهانی از مفهومی‌های مهم در این گفتمان بوده است» (حسینی‌زاده، ۱۳۸۶: ۲۷۷). آشنایی اولیه ایشان با سوسیالیسم از

طریق مارکسیست‌های ایرانی بوده، بنابراین آنچه از سوسیالیسم دریافت‌ه بودند، نزدیک به قرائت مارکسیستی - لنینیستی آن بوده است. آنان معتقد بودند که نفی مالکیت خصوصی بر ابزار تولید، سریع‌ترین راه برای از میان برداشتن بهره‌کشی، تهیدستی و محرومیت توده‌هاست که معادل با گوهر مفهوم عدالت در اسلام است (رهنما، ۱۳۸۱: ۲۸-۲۷)، و این باورها را این‌گونه با اسلام ترکیب می‌کردند که با گذر زمان و تکامل یافتن فکر انسان، فهم و درک وی نیز توسعه می‌یابد، بنابراین هم بهتر می‌تواند قرآن را درک کند و هم به زوایای تازه‌ای از آن دست می‌یابد. هر کسی که فهم صحیحی از اسلام داشته باشد می‌تواند نزدیکی بسیار میان آنها و بایسته‌های سوسیالیسم را درک کند. مفاهیمی مانند عدالت، برابری و برادری به بهترین شکل خود در اسلام آورده و توصیه شده است. سوسیالیسم به‌عنوان یک ایدئولوژی در واقع دستورالعمل اجرای آموزه‌های اسلامی است. حکومت پیشنهادی ایشان نیز حکومتی مبتنی بر شورا بوده است؛ یعنی تمام ارکان حکومت توسط شورا اداره شوند (نکوروح، ۱۳۷۷). معتقد بودند همان مسیری که در موجیت تاریخی برای بشریت از جوامع اولیه تا رسیدن به حکومت سوسیالیستی تعیین شده است، راه خداست بنابراین مخالفان با این راه کافر هستند (درخشه، ۱۳۸۱: ۱۲۹). از جمله متفکران این طیف، می‌توان به محمد نخشب، حسین راضی و حبیب‌الله پیمان، اشاره کرد، اما از آنجا که بنیادهای نظری و معرفتی ایشان از نقاط، خلط مباحث، و ترکیب‌های نامتجانس رنج می‌برد، آرائشان به اندیشه منسجمی ختم نشد و همواره در معرض بازنگری و تجدیدنظر قرار داشت. درنهایت هم این طیف هرچه بیشتر به حزب و در ادامه، تشکیل گروه‌های چریکی روی آوردند و برای آنکه بتوانند مبانی نظری محکمی برای استدلال درستی راهشان بیابند، سعی در نزدیک شدن به یکی از این دو مبانی معرفتی کردند که منجر به انشعاب در درون احزابشان شد.

در مجموع کمونیست‌های ایرانی، بیش از اینکه به‌دنبال اندیشه‌ورزی یا حتی تئوریزه کردن مسائل ایران باشند، به‌دنبال اهداف حزبی بودند که موجب شد با اتهام عامل منویات بیگانگان بودن نیز روبه‌رو شوند. آنها با استفاده از زبانی دشوار و آکنده از تناقض که گاه برای جامعه دانشگاهی نیز درکش به‌درستی ممکن نبود، از سپهر اجتماعی ایران دور شدند و نتوانستند پایگاه گسترده مردمی به‌دست آورند. ایدئولوژی

حزب توده نیز چنان‌که گفته شد بیشتر متأثر از شرایط روز جامعه و برای پیشبرد اهداف رهبران حزب، چنان شناور بود که گاه دچار تغییراتی حیرت‌آور می‌شد. از نمونه‌های متأخر این دست تغییرات، افزودن پیشوند «طراز نوین» به نام حزب بود، که جدای از آنکه حزب نتوانست به درستی مفهوم و علت استفاده از آن را توضیح دهد، به نظر می‌رسد به نوعی برای پوشاندن کاستی‌ها و ناکامی‌های ایدئولوژیک حزب بود، تا بلکه ذهنیتی جدید از ایدئولوژی حزب در ذهن مخاطب ایجاد کند.

نتیجه‌گیری

در این مقاله تلاش شد تا در حد امکان، سه جریان عمده فکری سیاسی در تاریخ ایران از نظر فرم و محتوا مورد تحلیل قرار گیرد. همان‌گونه که ملاحظه شد جریان روشنفکری دینی با رویکردی پوپولیستی، نتوانست خود را حوزه‌بندی کند و بنابراین چندان منسجم نبود و به ریزترین مسائل اجتماعی تا مذهب، فرهنگ، اقتصاد و سیاست ورود پیدا کرد. پس چارچوب مشخصی هم به‌جز همان مرزبندی‌های مذهبی نداشت و آنجا که دچار خلأ تئوریک بود، ابایی از وام گرفتن از سایر جریان‌ها، حتی جریان‌های متعارضی همچون مارکسیسم نداشت. به‌طور کلی می‌توان گفت روشنفکران دینی در عرصه سیاسی نه‌تنها اندیشه‌ای مستقل از خود نداشتند، بلکه با تلاش برای روزآمد کردن اندیشه‌های اسلامی و توجیه و انطباق اندیشه‌های مدرن سیاسی با آنها، متهم به تخریب هر دو شدند. این انفعال و عدم انسجام سبب شده است تا دستاوردهای ایشان نیز اغلب در هاله‌ای از بدبینی قرار گیرد یا زود به‌دست فراموشی سپرده شود. بنابراین، در بهترین حالت روشنفکری دینی جریانی ایدئولوژیک بوده و برجسته‌ترین چهره‌هایش ایدئولوگ‌هایی قابل، نه مولد اندیشه سیاسی بوده‌اند. به نظر می‌رسد همین ضعف‌ها بوده است که عبدالکریم سروش را بر آن داشته است تا سعی در جلوگیری از افتادن دین در دامان ایدئولوژی کند.

دو جریان دیگر که در ظاهر برآمده از گرایش‌های «چپ» و «راست» غربی بودند، وضعی به‌مراتب بغرنج‌تر داشتند. زیرا برخلاف جریان‌های پیشین که اصول اساسی‌شان برآمده از باورهای عمومی جامعه ایران بود، اصول‌شان نه‌تنها در ابتدا

ناشناخته بود، بلکه برخی حتی با باورهای عمومی در تضاد بود. بنابراین برای رفع این نقیصه هرچه بیشتر به دامان مفصل‌بندی نشانه‌های متعارض و متضاد افتادند. این رویکرد تعارض‌هایی را تولید می‌کرد که برخی از اصول اولیه نسخه اصلی را هم نقض می‌کرد و هرکدام از این دو را وارد حوزه دیگری می‌کرد. به‌عنوان مثال برخی لیبرال‌های ایرانی گرایش‌های ضد سرمایه‌داری داشته و از سیاست‌های سوسیالیستی حمایت می‌کردند، و همان‌گونه که گفته شد، سوسیالیست‌های خدپرست از حامیان مالکیت خصوصی بودند. این درحالی بود که هر دوی این جریان‌ها دست به تفسیر دین و ارائه قرائتی روزآمد و متناسب با پذیره‌های خود از آن می‌زدند. در جامعه‌ای که مراجع و روحانیون حق انحصاری تفسیر معتبر از دین را در اختیار دارند، کوشش ایشان برای ارائه گفتمان دینی بدون پشتیبانی نهادهای سنتی کاری بیهوده می‌نمود و تفسیرهای دینی آنان همواره با اتهام التقاط و حتی کفر مواجه بود.

حاصل کلام اینکه، پیش از آنکه در ایران انسان مدرن ظهور کند و تفکری بر مبنای فردیت مدرن شکل گیرد، در پی احساس بحران در جامعه، تفکر سیاسی متأثر از شرایط تاریخی، اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و حتی اقتصادی، با نگاهی حال‌نگر و سطحی، به سعی در کشف درد و علت در جامعه برآمد. اما خود را در لابلای پیچیدگی‌های ناشناخته و تئوریزه‌نشده جامعه ایرانی چنان گم دید که در عین اینکه سعی در تئوریزه کردن آنها داشت، خود را ملزم به ارائه راه‌حل می‌دانست و خود نیز می‌خواست به آن عمل کند. این کلی‌گرایی، سیاست‌زدگی، عمل‌گرایی و شتاب‌زدگی سبب شد تا تفکر سیاسی به‌جای ورود به فضای منسجم اندیشه‌ای به فضای شناور ایدئولوژیک گرایش پیدا کند؛ زیرا در این فضا هم می‌شود نشانه‌هایی از گفتمان حاکم (قانون اساسی، مشروطیت و...) را - برای در امان ماندن از آن - وارد کرد و هم الگوهای مبارزاتی، هم طرح‌های اصلاحی، و هم آنچه مورد خوشایند عامه است. همچنین به علت پلمیک بودن، هم از عقول مختلف بر آن افزوده و کم می‌شود، و هم انعطاف‌پذیری بالایی دارد که می‌شود با توجه به تغییر شرایط، به تغییرات تاکتیکی و حتی ماهیتی در آن دست زد. در واقع در فضای فکری ایران هرگز نزدیکی فکری بر سر ریشه مشکلات پیش نیامد تا حول آن تفکری صورت گیرد که سنتی برای تولید اندیشه سیاسی شود. به‌طورکلی

می توان گفت که جریان‌های مختلف قادر به تولید معرفت سیاسی نبوده‌اند. این مسئله نیز که چرا غالباً این تفکرات با عنوان اندیشه سیاسی مورد بررسی قرار گرفته‌اند، به این صورت قابل توضیح است که بسیاری از متفکران ایرانی چه به‌طور مبسوط و چه پراکنده و مغشوش در مورد سیاست اظهارنظرهایی داشته‌اند. در این اظهارنظرها طبیعی است که به مشکلات جامعه اشاره شود، زمانی که به مشکل اشاره شد، ریشه‌یابی شده و راه‌حلی نیز پیشنهاد شود و در ادامه حتی مدینه فاضله‌ای نیز برای مخاطب متصور شود. اما مسئله اساسی اینجاست که آیا مشکل و ریشه آن به‌درستی و براساس پژوهش‌های علمی کشف شده است تا راه‌حلی که ارائه می‌شود به حل مشکل جامعه منجر شده و درنهایت آن را به مدینه فاضله رهنمون کند؟ استفاده از روش جستاری اسپریگنز به این منظور بود که نشان داده شود، شاید بتوان در هر تفکری، برخی و یا تمام مراحل شکل‌گیری یک اندیشه یا نظریه سیاسی را یافت، ولی مسلماً تنها شباهت‌های صوری نمی‌تواند موجب آن شود که به هر نظری که درباره سیاست مطرح می‌شود، اندیشه سیاسی اطلاق شود.

البته قرار دادن این جریان‌ها در طبقه ایدئولوژی به‌منظور کاستن از اهمیت آنها و کتمان تأثیرگذاری‌شان بر جامعه نیست بلکه برای تذکر این مسئله است که اولاً همان‌گونه که گفته شد، ایدئولوژی‌ها غالباً دارای تاریخ مصرف محدودی هستند و نمی‌توانند جای اندیشه سیاسی را در بلندمدت برای نیازهای تئوریک جوامع پر کنند. ثانیاً کمبود تولیدات اندیشه‌ای نباید سبب آن شود که به هر تفکری که به‌طور کلی یا جزئی به مقوله سیاست ورود داشته است، عنوان اندیشه سیاسی اطلاق کرد، هرچند همان‌گونه که آمد بسیاری از این تفکرها دست‌کم شباهت‌های صوری به اندیشه سیاسی دارند، و می‌توان برخی و شاید تمام آنچه به‌عنوان مؤلفه‌های فرم اندیشه‌های سیاسی آمد را در آنها یافت، ولی از منظر محتوا با تعریفی که از اندیشه سیاسی آمد فاصله زیادی دارند. باید توجه داشت که چنین اطلاقی در پوشیده ماندن نیاز به این حوزه از تفکرورزی کمک شایانی می‌کند.*

پی‌نوشت‌ها

۱. سروش، «حکومت و حسنات»، کیان، شماره ۲۷، ۱۳۷۴.
۲. سروش، «دین و آزادی»، کیان، شماره ۳۳، ۱۳۷۵.
۳. سروش، «مدارا و مدیریت: سخنی در نسبت دین و دموکراسی»، کیان، شماره ۲۱، ۱۳۷۳.
۴. سروش، «تحلیل مفهوم حکومت دینی»، کیان، شماره ۳۲، ۱۳۷۵.
۵. رک: طرح‌های پیشنهادی حزب توده ایران درباره دگرگونی و نوسازی جوانب گوناگون جامعه ایران، انتشارات توده، ۱۳۵۸.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

- آبراهامیان، یرواند (۱۳۸۹)، *تاریخ ایران مدرن*، ترجمه محمدابراهیم فتاحی، تهران: نشر نی.
- _____ (۱۳۷۸)، *ایران بین دو انقلاب*، ترجمه فیروزمند، شمس‌آوری، شانسه‌چی، تهران: مرکز.
- آلتوسر، لئو (۱۳۸۸)، *ایدئولوژی و سازویرگ‌های ایدئولوژیک دولت*، ترجمه روزه صدرآرا، تهران: چشمه.
- اسپریگنز، توماس (۱۳۷۷)، *فهم نظریه‌های سیاسی*، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران: نشر آگه.
- اشتراوس، لئو (۱۳۷۳)، *فلسفه سیاسی چیست*، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- بازرگان، مهدی (۱۳۶۳)، *انقلاب ایران در دو حرکت*، تهران: بنیاد فرهنگی مهندس مهدی بازرگان.
- _____ (۱۳۷۷)، *مجموعه آثار*، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- _____ (۱۳۷۷)، *آخرت و خدا هدف بعثت انبیاء*، تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.
- _____، «راه طی شده»، *مجموعه آثار*، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- _____ (بی‌تا)، *بعثت و ایدئولوژی*، بی‌جا: بی‌نا.
- _____ (بی‌تا)، «مرز میان دین و سیاست»، *سخنرانی ایرادشده در سال ۱۴*، بی‌جا.
- بخشایشی اردستانی، احمد (۱۳۸۴)، *سیر تاریخی اندیشه سیاسی در غرب*، تهران: آوای نور.
- بشیریه، حسین (۱۳۸۷)، *آموزش دانش سیاسی*، تهران: نگاه معاصر.
- _____ (۱۳۸۷)، *جامعه‌شناسی سیاسی*، تهران: نشر نی.
- _____ (۱۳۸۹)، *اندیشه‌های مارکسیستی*، تهران: نشر نی.
- برلین، آیزایا (۱۳۸۷)، *سرشت تلخ بشر*، ترجمه لیلا سازگار، تهران: ققنوس.
- بروجردی، مهرزاد (۱۳۷۷)، *روشنفکران ایرانی و غرب*، ترجمه جمشید شیرزادی، تهران: فرزانه روز.
- پازارگاد، بهاء‌الدین (۱۳۴۳)، تهران: اقبال.
- پدرام، مسعود (۱۳۸۲)، *روشنفکران دینی و مدرنیته در ایران پس از انقلاب*، تهران: گام نو.
- جمشیدی، محمدحسین (۱۳۸۵)، *رخ اندیشه*، تهران: کلبه معرفت.
- جوانشیر، (فرج‌الله میزانی) (۱۳۵۵)، *در: درباره حزب (نکاتی درباره تحول حزب به‌مثابه*

- حزب طراز نوین طبقه کارگر)، بی‌جا: بی‌نا.
- جهانبخش، فروغ (۱۳۸۲)، *از بازرگان تا سروش*، ترجمه سعیده سربانی، تهران: بهزاد.
- چیلکوت، رونالد (۱۳۷۷)، *نظریه‌های سیاست مقایسه‌ای*، ترجمه بزرگی و طیب، تهران: رسا.
- حسینی‌زاده، سید محمد علی (۱۳۸۶)، *اسلام سیاسی در ایران*، قم، انتشارات دانشگاه مفید، ۱۳۸۶
- درخشه، جلال (۱۳۸۱)، *گفتمان سیاسی شیعه در ایران معاصر*، تهران: دانشگاه امام صادق.
- رهنما، علی (۱۳۸۱)، *چهره‌نگاری سیاسی علی شریعتی*، ترجمه محمد نکودست، تهران: حسینیه ارشاد.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۸۵)، *فربه‌تر از ایدئولوژی*، تهران: صراط.
- _____ (۱۳۷۳)، *قبض و بسط تئوریک شریعت*، تهران: صراط.
- _____ (۱۳۷۷)، *رازدانی و روشنفکری و دین‌داری*، تهران: صراط.
- _____ (۱۳۷۴)، «حکومت و حسنات»، *کیان*، ش ۲۷، ۱۳۷۴.
- _____ (۱۳۷۵)، «دین و آزادی»، *کیان*، ش ۳۳.
- _____ (۱۳۷۳)، «مدارا و مدیریت: سخنی در نسبت دین و دموکراسی»، *کیان*، ش ۲۱.
- _____ (۱۳۷۵)، «تحلیل مفهوم حکومت دینی»، *کیان*، ش ۳۲.
- شریعتی، علی (۱۳۶۱)، *مجموعه آثار ۳۶ جلدی*، تهران: قلم.
- _____ (۱۳۶۱)، «اسلام‌شناسی»، *مجموعه آثار*، تهران: قلم.
- _____ (۱۳۶۱)، «امت و امامت»، *مجموعه آثار*، تهران: قلم.
- _____ (۱۳۶۱)، «تشیع علوی و تشیع صفوی»، *مجموعه آثار*، تهران: قلم.
- _____ (۱۳۶۱)، «ما و اقبال»، *مجموعه آثار*، تهران: قلم.
- _____ (۱۳۶۱)، «میعاد با ابراهیم»، *مجموعه آثار*، تهران: قلم.
- طباطبایی، سید جواد (۱۳۸۵)، *درآمدی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران*، تهران: کویر.
- طبری، احسان (۱۳۵۷)، *حزب توده ایران از آغاز تا انقلاب ۵۷*، انتشارات توده.
- قزلسفلی، محمدتقی (۱۳۸۰)، *قرن روشنفکران*، مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدن‌ها.
- قیصری، نورالله (۱۳۸۹)، *روشنفکران ایران در قرن بیستم*، ترجمه محمد دهقانی، تهران: هرمس.
- کیانوری، نورالدین (۱۳۶۱)، *حزب توده ایران و مسائل میهن انقلابی ما*، انتشارات توده.
- گیگن، وینسنت (۱۳۹۰)، *مقدمه‌ای بر ایدئولوژی‌های سیاسی*، ترجمه محمد قائد، تهران: مرکز.
- کیهان، مهدی (۱۳۴۶)، *انقلاب اکتبر و ایران (مجموعه سخنرانی)*، انتشارات توده.
- غلامرضا کاشی، محمدجواد (۱۳۷۹)، *جادوی گفتار*، تهران: مؤسسه فرهنگی آینده‌پویان.
- مارش و استوکر (۱۳۷۸)، *روش و نظریه در علوم سیاسی*، ترجمه امیرمحمد حاجی‌یوسفی، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- مانهایم، کارل (۱۳۸۰)، *ایدئولوژی و یوتوپیا*، ترجمه فریبرز محمدی، تهران: سمت.

محمدی، ملکه (۱۳۶۰)، *چهل سال در سنگر مبارزه*، انتشارات توده.
مکنزی، ای‌ین (۱۳۹۰)، *مقدمه ای بر ایدئولوژی‌های سیاسی*، ترجمه محمد قائد، تهران: مرکز.
میرفطروس، علی (۱۹۹۷)، *ملاحظات در تاریخ ایران*، آلمان: نشر نیما.
میرموسوی، علی (۱۳۸۴)، *اسلام، سنت، دولت مدرن*، تهران: نشر نی.
نکوروح، محمود (۱۳۷۷)، *نهضت خدابپرستان سوسیالیست*، تهران: چاپخش.
هیوود، اندرو (۱۳۸۳)، *مقدمه نظریه سیاسی*، ترجمه عبدالرحمن عالم، تهران: قومس.
هاشمی، محمد منصور (۱۳۸۵)، *دین‌اندیشان متجدد*، تهران: کویر.
اسناد نهضت آزادی (۱۳۶۱)، جلد ۱: *جریان تأسیس و بیانیه‌ها از ۱۳۴۰ تا ۴۴*، تهران: انتشارات نهضت آزادی.
طرح‌های پیشنهادی حزب توده ایران درباره دگرگونی و نوسازی جوانب گوناگون جامعه ایران (۱۳۵۸)، انتشارات توده.

Bell, Daniel (2000), *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*, Cambridge, Mass: Harvard University Press.
Harry, M.johncon (1972), *Ideology and Social Systems, International Encyclopedia of the Social Science*, Ed. David L.Shills, NewYork: Macmilan Company and the free press.
Hampton, Jean (1997), "Political Philosophies and Political Ideologies", WestviewPress, in: *Patriotic Elaborations: Essays in Practical Philosophy*, Montreal and Kingston: McGill-Queen's University Press, (2009).
Sowell, Thomas (1980), *Knowledge and Decisions*, New York: Basic Books.
Tucker, Robert C, ed. (1972), *The Marx-Engels Reader*, NewYork, W.W. Norton & Company.
Zizek, Slavoj (1989), *Cynicism as a Form of Ideology, The Sublime Object of Ideology*, London; New York: Verso.