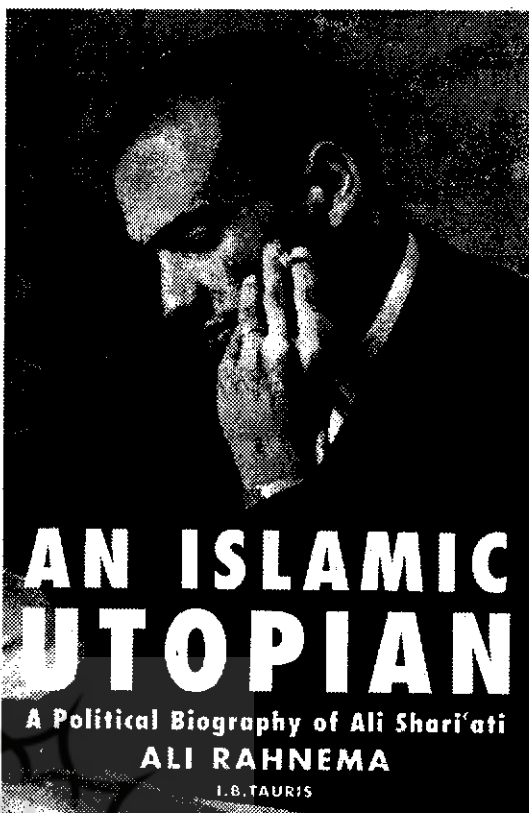


اشاره

دکتر علی شریعتی از جمله متفکران سهل و ممتنع است. او در طول حیات کوتاه، اما پربار فکری، سیاسی و اجتماعی خویش نقشهای مختلفی برعهده داشته است. پویایی اندیشه شریعتی، آهنگ پر شتاب زمانه او طیف متنوع آثار (اسلامیات، اجتماعیات و کویریات)، بخشی از عواملی هستند که باید در پژوهش و استخراج نظریات وی ملحوظ شوند. از سوی دیگر، مفهوم «جغرافیای حرف» که از ابداعات خود اوست، دشواری کار را دوچندان می‌کند و سایه‌ای از عدم قطعیت بر یافته‌های پژوهشگر آرای او می‌افکند.

علی رهنما، استاد اقتصاد در دانشگاه آمریکایی پاریس و مؤلف کتابی در باره شریعتی است. وی در مقاله زیر، با اذعان به این محدودیتها می‌کوشد نشان دهد که برنامه شریعتی برای سازگار کردن دین و عقل زمانه و نوسازی نگرش شیعی، بر دو محور استوار بوده است: اول، عرضه تفسیری جدید از مفاهیم اسلامی و تدوین یک ایدئولوژی برای مبارزه با «زر و زور و تزویر». دوم نوآوری در روش‌شناسی؛ به این معنا که وی با توسل به مقام رفیع عقل و اجتهاد در اسلام و نیز جواز اختلاف رای، در عین وفاداری به سنت، برنامه مدرن خود را پیش می‌برد.

کیان در سالگرد فقد این معلم اندیشه دینی یاد او را گرامی می‌دارد.



# شریعتی و

علی رهنما



از میان افزون بر ده هزار صفحه صورت مکتوب سخنرانیها و نیز معدودی نوشته‌های علی شریعتی مزینانی که در سی و پنج مجلد مجموعه آثار وی جمع‌آوری شده است، مسلماً می‌توان در آرای او ادله لازم را جهت اثبات نظریاتی متفاوت، اگر نگوییم متضاد، بر سر یک موضوع واحد جمع‌آوری و ارائه کرد. مطالعه اندیشه شریعتی در زمان، به محقق امکان می‌دهد تا فرایند تحول نظرات، موضوعگیریها، تزلزلها، تجدیدنظرها، استنتاجهای جدید یا بازگشت مجدد به آرای آغازین او را به صورتی روشمند مورد بررسی و نقد قرار دهد. پیگیری روال بیان نظرات، چگونگی پروردن، نفی بازنگری، برگزیدن (transcendence) یا بازگشت به گذشته - پس از پیمودن راهی در جهت مخالف - می‌تواند نشانه‌ای از پویایی یا تثبیت ذهن صاحب‌نظر باشد. چشم‌پوشی از این مراحل گذار، کشاکش، تغییر و تحول اندیشه، محقق و خواننده را از شناخت جرح و تعدیها، شک و یقینها، ساخت‌سازی و ساخت‌شکنیها، از مومن و خطاهای متداول که در شکل‌گیری نظرات هر متفکر پویایی نقش مهمی ایفا می‌کنند، باز می‌دارد.

آسان اما ناصواب است اگر حیات فکری پر تلاطم متفکری رادر قالب تصویری ایستا و دلخواه رقم بزنیم. چه رای هر صاحب‌نظری در باب مطلب و موضوعی داستان و سرنوشت خاص خود را دارد. بویژه اگر متفکری نظریه جزمی و از پیش ساخته و تعریف شده‌ای نداشته باشد یا با دستگاه فلسفی موروثی اش در ستیز بوده و مترصد اصلاح، دگردیسی یا واژگونی آن باشد. علی شریعتی متفکری از این

چراکه بررسی و شناخت دقیق آرای فرد منوط به کندوکاو در اوضاع اجتماعی، سیاسی، مذهبی و شخصی می‌شود که فرد را به کنش و واکنش وامی‌دارد. اینجا دیگر محقق وارد فضایی یکسره سایه‌روشن می‌شود. تمیز اجبار از اختیار یا نقش مصلحت در گفتار و نوشتار فرد و جمع‌بندی جهت‌گیری و روح غالب بر آرا و اندیشه‌های او بر مبنای این اظهارات کاری بس دشوار است.

در آرای شریعتی می‌توان به فراز و نشیب محسوسی نسبت به برخی مقولات و مفاهیم چون دمکراسی، عرفان، روحانیت و نقش آن، ایرانیت، مبارزه مسلحانه، نقش روشنفکر، مارکسیسم و رابطه مبارزان مسلمان با مبارزان مارکسیست پی برد. به عنوان مثال موضعگیریهای متفاوت شریعتی در مورد مارکس، مارکسیسم و مبارزان مارکسیست در ایران را می‌توان مولود حداقل سه عامل دانست. نخست، قرآینی وجود دارد که نشان می‌دهد شریعتی توسط دستگاه امنیتی در تنگنا قرار داشته و برخی از سخنان وی در حسینیه ارشاد درباره مارکس و مارکسیسم در چنین شرایطی بیان شده است.<sup>۱</sup> اگر چه می‌توان استدلال کرد که نقد و حمله وی به ماتریالیسم و برخی پیش‌بینیهای مارکس که در درس اسلامشناسی ۲۲ الی ۲۶ مورد بحث قرار می‌گیرد در جهت برآوردن مقاصد ضد مارکسیستی حکومت است، اما باید منصفانه اذعان داشت که این درس در عین حال نمایانگر توانایی شریعتی در ارائه مطالب به شکلی است که تحت فشار و تهدید جوهر نظریات خود را با ظرافت اما با صراحت مطرح می‌کند. او آن چنان سخن می‌راند که بعدها بتواند نزد شکارچیانش ادعا کند که مارکسیسم را کوبیدم،

# نقش عقل، اجتهاد و اختلاف در نویسنده‌گری نگرش شیعی

ماتریالیسم را تار و مار کردم و به اثبات رساندم که «تشیع» از «مارکسیسم» برتر است. صغری و کبرای گفتار خود را به نحوی ارائه می‌کند که چند جمله قبل خود را که در آن گفته است، تشیعی که از آن صحبت می‌کند راه اعتلای تکامل بشری از طریق برقراری برابری و برادری و «مبارزه با منکر استعمار و استثمار و تبعیض و جهل و جور است»، از هرگونه شائبه سوسیالیسم و مارکسیسم پاک کند.<sup>۲</sup> شریعتی در این درسها با حمله به ماتریالیسم بر اصالت تحلیل طبقاتی تأکید می‌ورزد و به نفی سرمایه‌داری و مبارزه با ظلم، استثمار، مالکیت فردی و نظام بهره‌کشی حکم صادر می‌کند. علاوه بر این، به دنبال اسلامی کردن مقولاتی که مترقی و نو می‌پندارد، دیالکتیک را بینشی مذهبی می‌خواند.<sup>۳</sup>

دوم، وقایعی تاریخی نظیر شکسته شدن سکون حاکم بر جو سیاسی کشور و آغاز مبارزه مسلحانه توسط مبارزان مارکسیست

دست بود.

در مورد نظرات و موضعگیریهای عام شریعتی می‌توان طرحی کلی ارائه کرد. در ضمن باید پذیرفت که بسیار محتمل است نوشته یا گفته‌ای از شریعتی یافت شود که با نتیجه‌گیری کلی به دست آمده از بررسی آرای او در مورد بخصوصی منافات داشته یا حتی متضاد باشد! آنچه می‌تواند استثنا را از قاعده متمایز کند، موقعیت زمانی یک نظریه و استمرار یا انقطاع آن در طول زندگی روشنفکری شریعتی است. اما استفاده از چنین روشی ممکن است محقق را با مسأله‌ای دیگر مواجه کند. نظریات شریعتی که اکثراً سیاسی و بعضاً مربوط به قدرتمندان سیاسی، اقتصادی و مذهبی بودند، باید در چارچوب فضای سیاسی آن روز کشور بررسی شود و برآورد واقع‌بینانه‌ای از تنگناهای زندگی او به دست داده شود. نقاد آرای او باید برای یافتن علت چرخشهای او، سرگذشت‌شناس هم بشود.

در بهمن ۱۳۴۹، بر تفکر شریعتی در مورد نقش، عملکرد و موقعیت این نیروها تأثیر می‌گذارد. همچنین بیانیه اعلام مواضع ایدئولوژیک سازمان مجاهدین خلق ایران در مهرماه ۱۳۵۴ و رویدادهایی که در پی دارد، چون حذف فیزیکی مخالفان، چرخش کمونیستی در شرایطی که مبارزان مسلمان زیر ضربات لاینقطع حکومت قرار دارند، به وضوح بر برخورد وی با مبارزان مارکسیست تأثیر می‌گذارد. تمامی این تحولات در آینه گفتار و نوشتار شریعتی منعکس می‌شود.

سوم، ارزیابی خود او از تأثیر گفتارش بر کنش و گرایشهای سیاسی دانشجویان و هوادارانش، او را همواره بر این می‌دارد که در رهنمودها و مباحث سیاسی - اجتماعی، اندازه و پیمانته مایه‌های فلسفی را که از مکاتب مختلف به عاریت می‌گیرد به دقت بسنجد. گاه بر مقولات مارکسیستی که با اسلام منطبق می‌کند می‌افزاید و گاه از آن می‌کاهد و حتی گاه آن را با اسلام غیرقابل انطباق و متضاد می‌داند. به عنوان نمونه، هر یک از این سه عامل می‌تواند موجب تغییرات و نوساناتی در نظریات او در باب مارکسیسم و نیروهای مبارز مارکسیستی شود. در طول زندگی سیاسی و اجتماعی شریعتی هر یک از این عوامل به سهم خود گاه از تأکیدها می‌کاست و گاه بر آنها می‌افزود.

بالاخره، شریعتی با ارائه مفهوم «جغرافیای حرف» کار محقق را پیچیده تر می‌کند. به فرض اگر بتوان در راه یافتن نظر کلی او در یک مورد مشخص تمامی موانع را پشت سر نهاد و به تبیینی رسید، از کجا معلوم که «جغرافیای حرف» ما را به کج راه نبرد شریعتی با طرح مبحث «جغرافیای حرف» مسأله نسبت مطالب را با توجه به زمان، مکان و موقعیت، عنوان می‌کند. او با نسبی کردن حقایق یا ابطال مطلب یا مکتبی<sup>۲</sup> حتی به محقق آثارش هشدار می‌دهد که شاید آنچه در این آثار تناقض و تضاد به حساب می‌آید، انعکاسی از پابندی او به جغرافیای حرف باشد.

حال با توجه به مسائلی که ممکن است فزوا راه ارائه جمع‌بندی کلی از نظریات شریعتی قرار گیرد، می‌کوشیم اجمالاً به طرح نظریات او در مورد اختلاف رای، عقل و اجتهاد بپردازیم. فرض بر این است که لازمه نوسازی و یافتن پاسخ مناسب، همانا مشروع دانستن و حتی ایمان به مطلوبیت چیزی به نام اختلاف رای (dissent) است. در واقع دعوت به تقلید و اجتناب از تفرق در تفسیر و فهم متفاوت متون، استمرار در پیمودن مسیر طی شده است. آنچه نوسازی و مدرنیزاسیون را جهت بهزیستی افراد و جامعه تضمین می‌کند، توانایی جامعه در پاسخ گفتن به مشکلات و مسائلی است که با گذشت زمان و تغییرات کمی و کیفی در کلیه شئون زندگی حادث می‌شود. واژه لاتینی (modo) که کلمات مدرن و مدرنیزاسیون از آن برگرفته شده‌اند، به معنای «هم اکنون» است. پذیرش تغییر و تحول و تلاش برای حل مسائل امروزی، نوسازی یا مدرنیزاسیون را در کشورهایی که سنتهای دیرینه و ریشه‌دار، و ظاهراً تغییر ناپذیر دارند، تبدیل به دغدغه خاطر اصلی روشنفکران کرد.

در آغاز قرن بیستم که پای دانشجویان ایرانی به اروپا باز شده بود و حقیقت نابرابری سطح توسعه مادی میان ایران و اروپا ملموس شده بود، برخی از منورالفرهای ایرانی به دنبال زدودن تمامی

آداب و سنتی رفتند که ریشه در تفسیر سنتی مذهبشان داشت. اینها عامل بازدارنده توسعه کشور را عمدتاً در آنچه سید حسن تقی‌زاده احادیث و روایات غیرمنطقی خواننده بود، یافتند.<sup>۵</sup> چندی بعد مشفق کاظمی به دنبال «دیکتاتوری عالم» از نوع موسولینی رفت تا به کمک او و با «مشت آهنین» دهان آخوند بیسوادی که نشر معارف را باعث بی‌دینی می‌داند خرد نماید و ایران را روحاً و جسماً، ظاهراً و باطناً فرنگی مآب کند.<sup>۶</sup> روشنفکرانی چون مشفق کاظمی، احمد فرهاد، ابراهیم مهدوی، غلامحسین فروهر و تقی اراچی که در مجله فرنگستان گرد آمده بودند و قلم می‌زدند، کمر به زدودن جهل و خرافات منبعث از مذهب بسته بودند و «معمم و کلاهی جاهل» را مسئول ذلت مردم می‌دانستند.<sup>۷</sup> این دسته از روشنفکران تفسیر موجود را از مذهب تنها «تفسیر» ممکن تصور کرده و حکم به عناد آن با تمدن و ترقی می‌دادند. حسین کاظم‌زاده، مدیر روزنامه ایران‌شهر که روزنامه‌اش همزمان با کاوه و فرنگستان در برلین چاپ و منتشر می‌شد، معتقد بود که یکی از عوامل ظاهری خرابی ایران نفوذ «ملاها و تسلط اوهام و خرافات» است.<sup>۸</sup> اما او، برعکس گروه فرنگستان اوهام و خرافات را انعکاسی از جوهر مذهب نمی‌دانست. او معتقد بود که «دین محصول ایمانست» و «رابطه‌ای است قلبی میان فرد بشر و آفریدگار». اما اصرار داشت که «هیچ فرد دیگری حق مداخله بدان امر را ندارد.»<sup>۹</sup> او در مقاله «دین و ملیت» سعی در اثبات این مهم دارد که دین مانع ترقی و تمدن و سبب اصلی انحطاط و بدبختی ایران نیست و به همین جهت معتقد بود مذهب شیعه را می‌توان مدرنیزه کرد یا به معنی دیگری «آن را قابل به قبول همه عناصر تجدد و تمدن ساخت».<sup>۱۰</sup> وسیله مخصوص هماهنگ کردن مذهب با ترقی و تحول از نظر کاظم‌زاده، همان باز بودن باب اجتهاد بود.

یکی از جوانه‌های مفهوم روشنفکر مذهبی را می‌توان در نظریات کاظم‌زاده جست. هم و غم روشنفکر مذهبی، حفظ و دفاع از ایمان فردی به آفریدگار، زدودن اوهام و خرافات، خردپسند کردن باورهای دینی و انعطاف بخشیدن به دین در عین حفظ اصول آن بود. تقسیم مذهب به دو بخش مجزای راست‌کیشی (orthodoxy) و راست‌کرداری (orthoproxy) به روشنفکران مذهبی اجازه می‌داد تا در مقابل آنها که مذهب شیعه را تنها با انجام فرایض و راست‌کرداری (منحصراً بر مبنای روایات جمع‌آوری شده در کتب اربعه شیعی و تقریرات محمدباقر مجلسی) قرین و یکسان می‌شمردند، ایستادگی کرده تیغ حمله روشنفکران ضد مذهب را دفع کنند. همچنین با طرح مدرنیزه کردن دین از طریق هماهنگ کردن آن با تحول و ترقی، باب تفسیر و تأویل راست‌کیشی را باز کردند. روشنفکر مسلمان به دنبال آن بود که زندگی فردی و اجتماعی خود را بر اسلام منطبق کند، اما بر سر آنکه تبیین و تفسیر امروزی اسلام کدام است باب مخالفت را با اسلاف دیندار و جزم‌اندیش خود گشود. بحث عمدتاً بر سر این است که آیا ساختمان سنتی و لایتغیری که بر اساس تفسیری از راست‌کیشی و راست‌کرداری، بنیاد روابط فردی و اجتماعی را تشکیل می‌دهد، جو ابگوی نیازهای این زمان مردم هست یا نه؟

مبارزه نخست روشنفکران مذهبی، چه معمم و چه مکللا، با

اوهام و خرافات، مقدمه‌ای بود در جهت رد سنتی که در آن مشخصه دینداری عبارت از تفوق تفسیر ویژه‌ای از راست‌کرداری بر راست‌کیشی است. در ساختمان فکری سنتی، احادیث و روایات منتسب به ائمه اطهار، عموماً صرف‌نظر از اصالت و موقعیت تاریخی آنها، خمیر مایه اصلی استخراج احکام و منبع تمیز خوب از بد را تشکیل می‌داد. اولویت و برتری این روایات بر عقل و خرد در دستیابی به رهیافتهای جدید، امری بود بدون چون و چرا. در این دستگاه، عقل به عنوان مرجع مستقل، از هیچ‌گونه مشروعیتی برخوردار نبود. معضل نیاز به عقل و اجتهاد را شهرستانی در بیان معنای اجتهاد و ارکان آن چنین توضیح می‌دهد:

این نیز قطعی است که در هر حادثه‌ای نصی (دستور صریحی) نیامده و این تصور نمی‌شود که در هر واقعه‌ای نصی تواند بود. و دیگر آنکه «نصوص» نهایت پذیراست و وقایع بی‌نهایت و نهایت‌پذیر چیزی را که نهایت ندارد مضبوط نمی‌دارد.<sup>۱۱</sup>

پس روشنفکر مذهبی برای حل مسأله گنجاندن نامحدود در محدود به سراغ قوه‌ای رفت که مستمراً به او اجازه چنین کاری دهد. همچنان که به درجات مختلف اسلاف معتزلی مشرب، کلامی و اهل رأی او چنین کرده بودند. روشنفکر مذهبی هم برای چیرگی آزاداندیشی دینی که فراهم آورنده زمینه نوسازی بینش مذهبی است، به دنبال ابزار لازم جهت «هم‌اکنونی» کردن دین بر مبنای عقل زمانه رفت. نسل اول این روشنفکران، که شریعتی در پی آنان آمد، به دنبال استنتاج لزوم آزاداندیشی بر مبنای ادله شرعی و سیره نبوی و سنت بزرگان دین رفتند. همان‌گونه که اخباریون جزم‌اندیش با حذف عقل، دستگاه سنتی خویش را ساختند، روشنفکران مذهبی نیز با بازگرداندن عقل، به معنی امروزه آن، به مرتبه و جایگاه اصلی خود، بازسازی خویش را آغاز کردند.

شریعتی مرد زمانه خویش بود. او منعکس‌کننده حال، وضع، شرایط و راه‌حلهای ممکن زمانه خود بود. نباید فراموش کرد که او در فضای روشنفکری سالهای پس از جنگ جهانی دوم پاریس که متأثر از خیزش ناسیونالیسم در کشورهای جهان سوم و آمیزش آن با مارکسیسم - لنینیسم بود، پرورش یافت. شریعتی که خود در جنبش ضداستعماری ملی شدن نفت به رهبری محمد مصدق و سپس در نهضت مقاومت ملی فعال بود، در پاریس ناظر تحولات سیاسی و نظامی جنبشهای ضداستعماری و ضدامپریالیستی در کشورهای مستعمره جهان بود.<sup>۱۲</sup> میان تولیدات روشنفکری اروپا و دستاوردهای نهضت‌های راه‌یابی بخش در دو دهه ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ از یکسو و شکل‌گیری تفسیر شریعتی از نقش سیاسی دین در جامعه از سوی دیگر رابطه‌ای تنگاتنگ وجود دارد. بی‌سبب نیست که در آخر



درس دوم اسلام‌شناسی تهران (بهمن ۱۳۵۱) که شریعتی کار کادرسازی خویش را آغاز کرده است و در صدد است تا مکتب فکری و ایدئولوژی اسلام را تصویر کند، به شاگردان خود یادآور می‌شود که: «ما مسلمانیم، اما در این قرن و نقطه جهان» و مسلمان این قرن در «درون مثلث: سوسیالیسم، اگزیستانسیالیسم و اسلام» تنفس می‌کند.<sup>۱۳</sup> هم و غم شریعتی این بود که پیوستگی مفروض میان دین‌ورزی و سنت پرستی و میان بی‌دینی و نوگرایی را که تفسیر مذهب سنتی بر آن اصرار داشت، در ذهن مخاطبان خود از هم بگسلد.

کوشش شریعتی برای انطباق دین با عقل زمانه خود، بر حول دو محور عمده می‌چرخد. نخست، شریعتی با تفسیر مجدد مفاهیم مذهبی، مکتبی اعتقادی به دست می‌دهد. هدف از طرح چنین مکتبی ایجاد جنبشی است سیاسی - مذهبی که به حکومت «زر و زور و تزویر» پایان دهد، و این هدف اصلی تمامی جنبشهای راه‌یابی بخش است. ایدئولوژی مکتب شریعتی، اسلام است، اما خود او سئوالی کلیدی مطرح می‌کند که کدام اسلام.<sup>۱۴</sup> در توضیحاتی که شریعتی می‌دهد مشخص می‌شود که نه فقط مفهوم فرایض و عقاید، بلکه اصطلاحات، پیام، پیام‌آوران، مخاطبان، نمادها، قهرمانان، شعارها، رازها و داستانهای وی با آنچه سنتاً از اسلام شیعه درک می‌شود، متفاوت است. این بازنویسی کلی مکتب اعتقادی که شریعتی از آن به عنوان «بازگشت اسلام به عنوان یک ایدئولوژی» یاد می‌کند یکی از محورهای عمده نوسازی دستگاه دینی است.<sup>۱۵</sup> در این راه برخورد شریعتی با دستگاه سنتی دینی از سویی بر مبنای نفی و از سوی دیگر بر اساس اثبات است. او روش خود را به شیوه برخورد اصلاحی پیغمبر منسوب می‌کند و می‌گوید:

«سنتی را که ریشه در عمق جامعه دارد و مردم نسل به نسل به آن عادت کرده‌اند و به طور طبیعی عمل می‌کنند، [پیغمبر] حفظ می‌کند، شکل آنرا اصلاح می‌نماید ولی محتوا و روح و جهت و فلسفه عملی این سنت عرافی را، به شیوه انقلابی دگرگون می‌کند.<sup>۱۶</sup> شریعتی نفی و ویرانی «قالب» را برای حفظ و تثبیت «محتوا» آنگاه که «قالب» موجب اضمحلال محتوا می‌شود، مفید و واجب می‌داند.<sup>۱۷</sup>

محور دوم و موضوع اصلی بررسی ما در اینجا نوآوری شریعتی در زمینه روش‌شناسی است. شریعتی که می‌خواهد قرائتی دیگر از اسلام ارائه دهد، بدون اینکه پای خود را از محدودده مجاز اسلامیت بیرون گذارد، منابع، مآخذ، روش تحقیق و شیوه استنتاج دستگاه دینی سنتی را زیر سؤال می‌برد. به دنبال یافتن «معنی، جهت، روح و محتوای فراموش شده نشناخته»<sup>۱۸</sup> صدر اسلام، شریعتی به گزینش ادله، منابع و شیوه استنتاج احکام می‌پردازد. برای انطباق «معروف»ها و «منکر»های دنیای مدرن با احکام اسلامی و صدور حکم کهنگی، از کارافتادگی و ناهمگونی قرائت سنتی از آنها، شریعتی نیازمند ابزار و وسایلی است که با جرح و تعدیل، تأویل و تفسیر به وی اجازه شرعی دهد تا نوآوری نظری خود را که امیدوار است به انقلابی سیاسی و اجتماعی منجر شود، توجیه کند. از آنجا که شریعتی روشنفکری مذهبی است، خود را مقید می‌داند که هر گام نظری خود را در چارچوب اسلامیت بگنجانند.

سستی و قصور در این مهم، هم علت وجودی او را زیر سؤال می‌برد و هم جذابیت آرای او را به عنوان سخنگوی راهی سوم یا همان «مکتب واسطه» که ریشه در هویت و اعتقاد توده مردم دارد. شریعتی با مراجعه به نص و تاریخ اسلام به دنبال تغییر و بسط آن چارچوب از اسلامیت است که به نظرات او مشروعیت می‌دهد. به عنوان مثال شریعتی جهت به حرکت انداختن و آگاهی دادن به مردم و برقراری ارتباط با آنها بر مبنای باورهای مذهبی شان نیازمند به کارگیری اصل امر به معروف و نهی از منکر است، اما نه آن گونه که در دستگاه سنتی دینی مرسوم بوده است. او می‌خواهد امر به معروف را از محدوده مسائل «فردی و فرعی» خارج کند و بعدی اجتماعی و سیاسی بدان بدهد. رهایی مفهوم امر به معروف و نهی از منکر از آنچه شریعتی «قالبهای ذهنی ثابت خشک و متحجر» می‌خواند نیازمند تعریف مجدد این مفهوم در قالب عقل و نیاز زمانه است. پس هشدار می‌دهد که دامنه این مهم «فقط در ریش و پشم و لباس و آرایش و چیزهای ناچیز که امرش و نهی‌اش زیاد با هم فرقی ندارند» خلاصه نمی‌شود.<sup>۱۹</sup> مصداق امروزه منکر، به نظر شریعتی، البته در زمان خود وی استعمار، استثمار، استعمار، استبداد، غریزدگی و غیره بود.<sup>۲۰</sup> اما شریعتی به عنوان یک مسلمان نیازمند توجیه حق خود برای تجدید تعریف و تفسیر مقولات اسلامی است. او که از نزدیک با راه و رسم و سلوک روحانیت و عکس‌العمل سنتی آنان در مقابل دخالت «نااهلان» در امور مذهبی آشنا بود، نیک می‌دانست که بدون توسل به منابع و ادله و روش تحقیق مذهبی، در به کرسی نشاندن حرفهای خود محلی از اعراب ندارد. در آثار شریعتی لااقل سه مبحث وجود دارد که بر مبنای آنها به خود اجازه می‌دهد و خویش را مختار می‌داند که بی‌باکانه به ساخت‌شکنی دستگاه دینی سنتی و ساخت‌سازی دستگاه مدرن دینی بپردازد. او با تأکید بر مقام بلامنزاع عقل و اجتهاد در تشیع و به دنبال اثبات مجاز بودن اختلاف رای در اسلام مطالب سنت‌شکنانه خود را به عنوان فردی اسلام‌شناس مطرح می‌کند. این سه مبحث هر عین اینکه به شریعتی جواز بیان نظرات خود و ورود در حوزه تحت انحصار روحانیت را، حداقل از لحاظ نظری، می‌دهد راه روشنفکران مسلمان غیرروحانی را نیز برای نوسازی دستگاه دینی، در آینده، هموار می‌سازد. به کرسی نشاندن اجازه اظهار نظر و حتی صدور حکم مخالف سنت روحانیون بویژه در امور اجتماعی بدون احراز شرایط لازمی که علمای اسلامی بر آن تأکید داشتند، دست روشنفکر اسلامی را برای همیشه باز می‌گذارد تا دستگاه مذهبی را هر چه امروزی‌تر کند. در این بحث نیز همچون بسیاری موارد دیگر، شریعتی به خوبی آگاه است که بر لبه تیغ قدم بر می‌دارد. او اعلام می‌کند که «عالم اسلامی غیر از اسلام‌شناس است» و فوراً می‌افزاید که بعضی از علمای اسلامی، اسلام‌شناسند، بعضی... اسلام‌شناس ممکن است نباشد و برعکس برخی اسلام‌شناس و اسلام فهم هستند، اما جزء علمای اسلام نیستند.<sup>۲۱</sup>

### جواز اختلاف رای

علی شریعتی هنگام بازگشت از پاریس به دلیل امریه‌ای که در سال ۱۳۴۱ صادر شده بود و او را از ایران ممنوع‌الخروج کرده بود در مرز بازرگان بازداشت شد و مدت شش هفته به زندان قزل‌حصار افتاد. تا

اینکه بالاخره در ۲۷ تیر ۱۳۴۳ از زندان آزاد شد و به منزل پدری خود در مشهد رفت. سازگار شدن با محیط مشهد برای شریعتی، که چند سالی را در پاریس گذرانده بود، کاری دشوار بود. اگر چه در پاییز ۱۳۴۳ دوباره شغل معلمی را در سه مؤسسه از سر می‌گیرد، از آنجا که نمی‌تواند فوراً برای تدریس به دانشگاه راه یابد، افسرده و سرخورده می‌شود. ظاهراً در این زمان است که توجه خود را به طرحی معطوف می‌کند که احتمالاً کار به روی آن را در پاریس آغاز کرده بود. او کار ترجمه کتاب لوئی ماسینیون در مورد سلمان فارسی را با استفاده از متن عبدالرحمن بدوی به پایان می‌رساند. در مقدمه‌ای بر این کتاب که احتمالاً اثرش در فضای آن روز ایران به مراتب بیشتر از خود نوشته ماسینیون بود، شریعتی برنامه و روش کار خود را شرح می‌دهد. او بحث خود را با چند لایه بودن برخی مطالب، از جمله اشعاری از مولانا و حافظ شروع می‌کند. چند لایه بودن مطلب کار خواننده را مشکل و فهم‌گفتار را با مسأله مواجه می‌کند. شریعتی با مددگرفتن از هانری برگسون ادعا می‌کند که فهم خواننده از یک متن بستگی به میزان شناخت او از لایه‌های متفاوت سخن و درک و استنباط او از هر یک دارد. از آنجا که لایه‌های سخن «نه تنها همانند» نیستند «بلکه گاه به طریقی شگفت‌انگیز از یکدیگر دور...» و گاه نیز با هم متضاد هستند، سخن‌گنجی پنهان است که در بطن خود فهمهای متفاوتی نهفته دارد.<sup>۲۲</sup> هر تشریح و تبیین‌گرچه به خودی خود یک معنی و استنباط از سخن است، کلیت و تمامی آن نیست.

شریعتی طبیعتاً بحث خود را به فهم متن قرآن تعمیم می‌دهد. او در پی آن است که اثبات کند اختلاف بین مذاهب اسلام و برداشت‌های مختلف از تشیع، نتیجه اجتناب‌ناپذیر و منطقی رویارویی با متن قرآن است. نخست، بر مبنای روایاتی که سخن از بطن در بطن بودن قرآن می‌گویند، نتیجه‌گیری می‌کند که «پیشوایان اسلام شناخت روشنی نسبت به تعداد ابعاد در ادراک... و معانی داشته‌اند».<sup>۲۳</sup> سپس با اشاره به «محکومات» و «متشابهات» قرآن، فهم قرآن و معنای آن را از ایستایی و محدودیت به یک تفسیر مشخص واحد ازلی و ابدی رها می‌کند. از نظر فقهی، شریعتی دست به سنت‌شکنی می‌زند و نخست در لفافه می‌گوید که متشابهات بر محکومات «روحان» دارد و بعد آشکارا می‌گوید: نهضت تشیع... عبارت بوده است از کوششی برای دست یافتن به ابعاد پنهانی و مفاهیم و تعالیم اسلامی و بسنده نکردن به محکومات و نایستادن در برابر بُعد ظاهری و رویی.<sup>۲۴</sup>

اگر محکومات، آن گونه که شریعتی القا می‌کند، از راه تفسیر متشابهات بعدی جدید بیابند و فهم معنی متشابهات قرآن در حال تحول باشد، سیر «کمال انسان» در «طول زمان» به انسان اجازه استنباطی جدیدتر و امروزی‌تر و تکامل یافته‌تر از کلام‌الله ابدی و ازلی می‌دهد، با نسبت بخشیدن به فهم قرآن ورد قرائتی ثابت از آن، و از آنجا که «متشابه سخنی است دارای ابعاد (معنی) متغدد»، شریعتی به کلید امروزی کردن مذهب بر مبنای عقل امروزی دست می‌یابد.<sup>۲۵</sup> او به نتیجه‌گیری جنجال‌برانگیزی می‌رسد و محتاطانه می‌گوید:

اگر ادب علمی به من اجازه ابراز نظریه‌ای در تاریخ اسلام بدهد می‌توانم بگویم که اختلاف اصلی مذاهب را در اسلام... پیغمبر و کتابش خود به عمد پایه‌گذاری کرده‌اند.<sup>۲۶</sup>

تنوع فهمها از قرآن و اسلام برای شریعتی نعمتی بزرگ است چرا که او جواز «اختلاف دیدها و فهم ابعاد مختلف کلام وحی» را ضامن جاودانگی اسلام می‌داند.<sup>۲۷</sup> شریعتی، نخست به دنبال ایجاد فضایی آزاد برای تنفس، تفکر و اظهار نظر روشنفکر مذهبی، مذموم بودن اختلاف در مسائل فکری و عقیدتی را رد می‌کند و اهمیت و حتی تقدس کلمه وحدت را به حوزه سیاست محدود می‌کند. او استدلال می‌کند که «اتحاد و اشتراک در درک و عقیده و جهت» که همان تک صدایی فکری و مذهبی است نه تنها مضر که باعث انحطاط نیز می‌شود.<sup>۲۸</sup> شریعتی تاریخ اسلام را به شهادت می‌گیرد و ادعا می‌کند که پیشرفت فکری و علمی اسلام در سه، چهار قرن اول مدیون وجود «تناقضات فکری و تصادمات اعتقادی بود» و انحطاط پس از این دوره نتیجه «تسلط یک فکر و یک مذهب بود».<sup>۲۹</sup> اگر اسلام جواز اختلاف را صادر کرده است، پس یک تفسیر و یا یک بینش نمی‌تواند حق حیات و آزادی استنباط و ابراز عقیده را از دیگر نظرات بگیرد. شریعتی می‌گوید مذهب و اعتقادات را نمی‌توان «بخشنامه‌ای» کرد و با سلسله مراتب اداری، عقیده را به بند کشید، زیرا که در «اسلام سازمان روحانیت (Eglise) به معنی مسیحی آن وجود ندارد» و در نتیجه «تولیت‌های فکری و اعتقادی» نیز در اسلام جایی ندارد.<sup>۳۰</sup>

مقدمه شریعتی بر سلمان فارسی، در واقع اعلام مواضع روشنفکری مذهبی است که نظرات مذهبی حاکم را به چالش می‌طلبد (البته این لزوماً به معنای رد آن نظرات نیست) و متولیان دستگاه سنتی مذهبی را به قبول تفسیرها و دیدگاه‌های جدید دعوت می‌کند. او در پی آن است که فضایی برای طرح برداشتهای جدید اسلامی و رقابت سالم بین آنها، به وجود آورد. مضمون مقاله شریعتی بیانگر تمایل وی به برقراری گفت‌وگو با صاحب‌نظران مذهبی و بلکه غیرمذهبی زمان خود بر اساس اصل جواز اختلاف نظر است. کتاب سلمان پاک که تا سال ۱۳۴۴ منتشر نشد با عکس‌العمل منفی و غیرمترقبه محافل مذهبی و چپ مواجه شد.<sup>۳۱</sup>

## اجتهاد و عقل

جواز اختلاف نظر در مسائل دینی از نظر شریعتی برگرفته از اصل اجتهاد است. او به انحای مختلف تصریح می‌کند که یکی از مهمترین اصول تشیع و شاید حتی افتخارآمیزترین مشخصه فرهنگ و بینش شیعی در برابر سنی، همان اجتهاد است.<sup>۳۲</sup> در حالی که نزد عموم شیعیان، تشیع به اعتبار عدل و امامت برتری خاصی نسبت به تسنن دارد، شریعتی می‌گوید: «علمای ما افتخارشان به این [اجتهاد] است و افتخار تشیع به اجتهاد».<sup>۳۳</sup> گذشت زمان و تحولات تاریخی، انطباق مذهب با موقعیتها، وقایع و مسائل جدیدی را که شرح، تحلیل و پاسخی متقابلاً نو می‌طلبد، ضروری می‌کند. فهم جدید از متون، استنباطات نوینی در پی دارد. از نظر شریعتی اجتهاد به معنی «تحقیقات آزادانه در مسائل مذهبی» است.<sup>۳۴</sup> وسیله مطمئن جهت دستیابی به «حقایق مذهبی و الهی» همان عقل است.<sup>۳۵</sup> شریعتی با استناد به کلام پیامبر تأکید می‌کند که دین «همان عقل است و هر که عقل ندارد، دین ندارد».<sup>۳۶</sup> اگر چه شریعتی تعریفی دقیق از عقل به دست نمی‌دهد، لیکن «مکتب اخباری» را در مقابل و رویاروی «مکتب عقلی یا استدلالی یا

رأیی» می‌داند.<sup>۳۷</sup> در اینجا عقل و رای هم معنی فرض می‌شود. اما شریعتی که از قبح و رسوایی تفسیر به رای در فرهنگ اسلامی آگاه است، به دفاع از عقل برمی‌خیزد و اول حکم می‌کند که رای همان پیشداوری است و بنابراین تعریف، رویاروی عقل قرار می‌گیرد زیرا عقل بدون پیشداوری به قضاوت می‌نشیند.<sup>۳۸</sup>

پس از تجدید تعریف یا تحریف معنی متداول رای، شریعتی ایستایی و ماندگرای «مفسران عالی مقامی که عمرشان را در اسلام و تفسیر گذرانده‌اند» را نتیجه منطقی اعمال رای می‌داند. بدین ترتیب برعکس برداشت معمول نزد به کارگیرندگان رای، شریعتی استفاده از آن را به معنی استمرار و پافشاری در یک پیشداوری جزئی طرح می‌کند و در یک تعریف نسبتاً بدیع، بدون آنکه مستقیماً بگوید، اهل رای را محافظه‌کار و اخباری مشرب که «قرنهاست حرف تازه‌ای» نیاورده‌اند، قلمداد می‌کند.<sup>۳۹</sup> او سرآغاز دوره اختناق و «مرگ علم در تاریخ اسلام» را زمانی می‌داند که کلمات عقل و رای مترادف یکدیگر پنداشته شدند و چنین نتیجه‌گیری شد که تعقل کردن در امور دینی ناپسند است. در پی رد کسانی که رای را در احادیث به عقل معنی کرده‌اند و حکم به ممنوعیت تفسیر قرآن بر مبنای عقل داده‌اند، شریعتی تأکید می‌کند که انسان جز عقل وسیله‌ای برای فهم ندارد.<sup>۴۰</sup> در اینجا معنی عقل به سیاق معتزله به خورد، روشن‌بینی و دانایی نزدیک می‌شود و از استفاده معمول آن به عنوان قوه‌ای جهت فهم و قبول مذهب فاصله می‌گیرد. او می‌گوید نه فقط نقل است در کنار شرع و همسایه و همکار کتاب و سنت.<sup>۴۱</sup> مشروعیت و اهمیت ویژه بخشیدن به عقل و خورد در فهم متون دینی، که لزوم دخالت و میزان مشارکت آن همواره در تاریخ اسلام مورد بحث بوده است، به شریعتی این امکان را می‌دهد تا در چند زمینه دیگر هم دست به نوآوری بزند.

اول، بنابر این فرض که استنباط و فهم قرآن و اسلام بر مبنای تعقل فرد در مکتب شیعی مقبول است، شریعتی «تغییر، اصلاح و نوگرایی معقول و مترقی» را حتی در «روشها و اشکال کار علمی و تحقیقی و اجتهادی» مجاز می‌داند.<sup>۴۲</sup> این چنین است که او در صدد برمی‌آید تا منابع سنتی استخراج احکام را که همواره علمای شیعی بر مبنای قرآن، سنت، اجماع و عقل قرار می‌دهند، اصلاح کرده و به نظر خود، آن منابع را با تکامل بشری منطبق کند. او پیشنهاد می‌کند که دو اصل علم و زمان را باید جانشین اجماع و عقل کرد، زیرا مسلم است که «مجتهدین عاقلند و به عقل خود عمل می‌کنند»، اما اجتهاد علم می‌طلبد و لازمه هر حکم شرعی تخصص در یک رشته علمی است.<sup>۴۳</sup> با طرح لزوم تخصص در رشته‌های مختلف علوم امروز، شریعتی نگاهی متفاوت به نقش عالم مذهبی دارد و اظهار می‌دارد که چون اسلام در همه زمینه‌های زندگی نظر دارد و «از طرفی فقه به معنی اصطلاحی امروز یک رشته خاص از علوم انسانی است، طبعاً بسیاری از مسائل اسلامی و یا ابعاد بسیاری از یک مسأله اسلامی اساساً مطرح نمی‌شود».<sup>۴۴</sup> نتیجه آنکه برای حرکت به موازات تحول و تکامل علوم در جامعه و پاسخگویی مقتضی به ابعاد مختلف مسائل و مباحثی که هر روز تخصصی‌تر می‌شود باید متخصص مسلمان به بررسی زوایا و جهات مختلف مسائل بپردازد. شریعتی در واقع نظر متخصص و کارشناس را در حوزه کار خود نه تنها هم‌ارز بلکه مقبول‌تر از حکم عالم مذهبی غیرمتخصص می‌داند و به

کارشناس جواز اظهار نظر و صدور حکم مذهبی می دهد. جهت توجیه مقام و مشروعیت علمی - مذهبی خود، آنجا که نظریه اش را در مورد مسأله «انتظار»، که با برداشت معمول علما متفاوت است، مطرح می کند، می گوید:

من جامع معقول و منقول نیستم و فقط در یک رشته خاص چیزی بلدم و همه مسائل را از همان وجه - که وجه اجتماعی و جامعه شناسی است - طرح می کنم.<sup>۲۵</sup>

دوم، بنابر این اصل که جامعه همواره در حال تغییر و تحول است و احکام مذهبی نابهنگام «نمی توانند پاسخگویی زمان و یا رویدادهای خاصی در زمان باشند»، شریعتی بر اهمیت کلیدی نقش اجتهاد و مجتهد جهت استخراج احکام جدید و منطبق با زمان و تحولات تاریخی، تأکید می کند.<sup>۲۶</sup> در مورد کلمه مجتهد باز شریعتی دست به نوآوری می زند و تعریفی متمایز از آنچه عامه مردم از این کلمه دارند، ارائه می دهد. مجتهد از دیدگاه او محقق است آزاد که «براساس روح و جهت مذهب و منطق علمی و بر مبنای اصول چهارگانه اسلامی (کتاب، سنت، عقل و اجماع) بتواند نیازهای تازه زمان را استخراج و استنباط کند.»<sup>۲۷</sup> آنچه این تعریف را متمایز می کند، تأکید آن بر آزادی محقق و اولویت روح و جهت مذهب در ارائه احکام است. شریعتی که توقف اجتهاد را با جمود، تکرار و مکررات و انحطاط اسلام مترادف می داند، به کارگیری «تحقیق آزاد» و «اجتهاد عقل مستقل» را برای نقد و امروزی کردن و به تبع آن جاودانه کردن مذهب ضروری می داند.<sup>۲۸</sup>

تقریباً همزمان با انتشار کتاب سلمان پاک، در سال ۱۳۴۵، شریعتی به دانشگاه مشهد راه می یابد و تدریس درس «از اسلام تا غزوه» را آغاز می کند. در یکی از نخستین جلسات درسهایش، شریعتی دغدغه خاطر خود در مورد رابطه متقابل اجتهاد آزاد و استنباطات نوین از دین را مطرح می کند. او باز بودن «باب اجتهاد»، یعنی آزادی تحقیق و تعقل در مسائل مذهبی را عامل پویایی و «حیات و نوسازی همیشگی فرهنگ و روح و نظام عملی و حقوقی اسلام» در طول زمان می داند.<sup>۲۹</sup> تحقیق آزاد به عنوان روشی علمی زمینه را جهت برداشتها و قرائتهای جدیدی که در آنها مذهب با تحولات علمی و اجتماعی و اقتصادی منطبق گشته است، فراهم می کند. پیامد چنین روندی احتراز و اجتناب از درجا زدن در قالبهای قدیم و نوسازی دستگاه دینی است. تحقیق و تتبع در متون دینی بر مبنای استقلال و آزادی فکری و رهایی از بند تقلید مفسران و محققان قدیم، راه را برای تحمل و طرح نظرات مختلف و مخالف باز می کند. شریعتی استدلال می کند که وجود و به رسمیت شناختن اختلافات مذهبی بر مبنای اجتهاد، بیانگر به کارگیری آزادی تفکر و تفسیر است.<sup>۳۰</sup> با استناد به کلام پیامبر که «در اختلاف میان ملت من رحمتی است»، شریعتی بار دیگر حکم جواز اختلاف و نفی تک صدایی در فهم دینی را صادر می کند.<sup>۳۱</sup> رد مقبولیت و مشروعیت حاکمیت برداشت و فهمی انحصاری از دین با تأیید چند صدایی دینی هم معناست. این چنین است که شریعتی تأکید می کند که «راههای بسوی خدا به شماره افراد انسان است.»<sup>۳۲</sup> براساس این اصل که مقصود غایی از دین، برقراری رابطه فرد با خدای خویش است، شریعتی هم هشدار می دهد و هم بشارت که: «حرفهای من تنها درست نیست، بلکه هر کس به خدا راهی دارد و محکوم

نمی تواند باشد.»<sup>۳۳</sup> جواز ارائه نظرات و استنباطات مختلف و مخالف، مؤثرترین پادزهر روشی است که در شرایط «اختناق و فشار» جهد در «یک کاسه» کردن افکار و طرد نظرات «غیر» دارد.<sup>۳۴</sup>

### نتیجه گیری

در این مقاله کوشش شد تا نظرات شریعتی در مورد نقش و رابطه عقل، اجتهاد و اختلاف در نوسازی نگرش شیعی بررسی شود و آرای او طرح گردد. اگر چه شواهد ارائه شده ممکن است این تصور را القا کند که شریعتی مدافع بلاشرط تساهل و قرائتهای مختلف مذهبی بود، از تعصب روگردان و از هیچ تفسیر چون کلام آخر و نظر نهایی و قطعی دفاع نمی کرد، باید تصریح کرد که چنین نتیجه گیری کلی همان گونه که در آغاز اشاره شد، شتابزده و ناقص خواهد بود. آنچه در آثار او، بویژه در سالهای ۱۳۵۰ تا بسته شدن حسینیه ارشاد مشهود است، بیانگر هم و غم او در دستیابی به یک ایدئولوژی انقلابی و اسلامی تمام و کمال است. شریعتی ایدئولوژی اسلامی خود را بر مبنای «تشیع علوی» بنا می کند تا نخست مردم را نسبت به مسئولیت اجتماعی و سیاسی خود آگاه کند و سپس آنها را به انجام تکالیف و وظیفه سیاسی - اسلامی شان دعوت کند.

معما و مسأله ای که پیش روی محقق افکار شریعتی قرار می گیرد این است که وی اعتقاد راسخ خود به آزادی اختلاف در فهم دینی، اجتهاد آزاد و تعقل مستقل را چگونه با ایدئولوژی وحدت بخش و فراگیر خود جمع می کند. اگر به گفته او، ایدئولوژی دستگاهی است که تفسیری مشخص از کلیه ابعاد حیات بشری، از شکل زندگی گرفته تا نظام اجتماعی و اقتصادی و سیاسی به دست داده و به «چگونه ای؟»، «چه می کنی؟»، «چه باید کرد؟» و «چه باید بود؟» پاسخی نهایی می دهد، پس به حقیقتی قاطع و غیرقابل تغییر در باب تحول انسان دست یافته، حرف آخر را زده و ختم تحول فهم انسان از دین را اعلام کرده است.<sup>۳۵</sup> اما مگر نه اینکه شریعتی خود حقایق نوین برحسب تکامل اندیشه و علوم بشری «میسر می شود و این چنین است که اجتهاد کلید «انقلاب دائم» در مکتب اسلام می شود؟<sup>۳۶</sup> آیا می توان جمع نقیضین کرد و با استفاده از شیوه تحقیقی پویا به رهیافتی ایستار رسید؟ آیا می توان بر تولیت بر دین بر آشفت و خود متولی تشیع علوی شد؟ باز باید یادآور شد که



شریعتی انسان زمانه خود و روشنفکری متعهد بود. و به دنبال واژگونی دستگاه سیاسی و دگرگونی بنیادی نگرش مذهبی دوران خویش بود. او نمی‌توانست از بیم آنکه آیندگان او را متهم به ایدئولوژی سازی و لاجرم جزم‌اندپشی کنند، از تلاش خود برای ساختن دستگاهی فکری جهت به چالش طلبیدن وضع موجود، دست بردارد.

پاسخ شریعتی به این معما در اوج درگیری میان ایدئولوژی اسلامی و انقلابی - که شریعتی برای ساختمان آن و پرورش رزمندگان مجاهد موج دومش زحمات بسیاری کشیده بود - با مبارزان مارکسیستی است که از آن انشعاب کرده و بر آن ضربه زده بودند. اما در پی دوران کوتاهی که گویی شریعتی از پیمان شکنی نیروهای مبارز انشعابی و «کینه توزی فرقه‌ای» آنها قبل از وصول آزادی دل آزرده شده و به فغان آمده بود و اعلام کرده بود که اسلام و مارکسیسم متضادند و تنها با نفی یکی، دیگری اثبات می‌تواند شد،

تحلیلی دیگر در مورد ارتباط و نوع رقابت ایدئولوژی‌ها ارائه می‌دهد.<sup>۵۷</sup> در دی ماه ۱۳۵۵ شریعتی استدلال می‌کند که هرگاه ایدئولوژی‌های مختلف در هدف نهایی یا هم مشترک باشند، تضاد آنها خصمانه نخواهد بود، بلکه به مثابه اختلاف دو رقیب است. به شرط آنکه قرائتهای مختلف به «نجات و آزادی و کمال انسان و به صلح و عدالت» پایبند باشند، دیگر لازمه اثبات یک نظریه، نفی و نابودی نظریه دیگر نیست.<sup>۵۸</sup> این چنین است که متولی تشیع علوی حتی مجاهدین مارکسیست را که علیه ایدئولوژی وی شوریده‌اند و شخص وی را تلویحاً جاهل، نادان، عوام‌فریب و خائن خوانده‌اند تکفیر نمی‌کند، بلکه اعلام می‌کند که اگر چه نگرششان با اسلام متضاد است، خصمانه نیست. او می‌گوید:

در این رقابت است که صداقت و لیاقت هر کدام، برای تحقق شمارهایشان و میزان راستی و صدق ارزششان، مشخص خواهد شد و واقعاً استعدادشان برای این کار در زمان، معین خواهد گردید.<sup>۵۹</sup>

در پی گذر از تنگناها و بحرانیهای ملموس و نه انتزاعی، شریعتی نه از برج عاج، که در میان گود، مجدداً حکم بر جواز و وجوب اختلاف نظر، سلیقه و ایدئولوژی می‌دهد، به شرط آنکه رقبای سیاسی آزادی و کمال انسان و صلح و عدالت را به عنوان هدفی مشترک بپذیرند.

### یادداشتها

1. A.Rahnema, *An Islamic Utopian, A Political Biography of Ali Shariati*, London: LB.Tauris, 1998.P.315.

۲. مجموعه آثار ۱۸، صص ۲۳۰-۲۲۲ (از این پس م. آثار)

۳. همان، صص ۱۳۹-۱۳۸ و ۱۱۵.

۴. م. آثار ۲۰، ص ۷۴.

۵. مجله کوه، چاپ آلمان، ۱۱ مارس ۱۹۲۱.

۶. ماهنامه مصور فرنگستان، برلین، اول مه ۱۹۲۴.

۷. فرنگستان، اول ژوئن ۱۹۲۴.

۸. ایرانشهر، برلین، ۲۲ سپتامبر ۱۹۲۲.

۹. ایرانشهر، ۲۰ اکتبر ۱۹۲۴.

۱۰. همان.

۱۱. *توضیح الملل و النحل*، تألیف محمدبن عبدالکریم بن احمد شهرستانی، تهران، انتشارات اقبال، ۱۳۶۱، ص ۲۷۴.

۱۳. م. آثار ۱۶، ص ۸۰.  
 ۱۴. همان، ص ۷۰.  
 ۱۵. همان، ص ۷۱.  
 ۱۶. م. آثار ۲۱، ص ۴۹.  
 ۱۷. م. آثار ۱۷، ص ۵۱.  
 ۱۸. م. آثار ۱۶، ص ۷۱.  
 ۱۹. م. آثار ۱۷، ص ۷۴.  
 ۲۰. همان، ص ۷۵-۷۶.  
 ۲۱. م. آثار ۱۶، ص ۶.  
 ۲۲. م. آثار ۲۸، ص ۲۹۲.  
 ۲۳. همان، ص ۳۰۱.  
 ۲۴. همان، ص ۳۰۲، جهت توضیحات بیشتر رجوع شود به م. آثار ۲۹، ص ۶۲۴-۶۲۶.  
 ۲۵. همان، ص ۳۰۲.  
 ۲۶. همان.

۲۷. همان، ص ۳۰۶، ۳۰۰.  
 ۲۸. همان، ص ۳۰۵-۳۰۳.  
 ۲۹. همان، ص ۳۰۵.  
 ۳۰. همان.

A. Rahnema, OP. Cit, p. 138. ۳۱

۳۲. م. آثار ۱، ص ۱۹۶.  
 ۳۳. م. آثار ۹، ص ۲۳۲.  
 ۳۴. م. آثار ۳۰، ص ۶۲.  
 ۳۵. همان، ص ۳۵.  
 ۳۶. همان.

۳۷. م. آثار ۲۹، ص ۶۳۳.  
 ۳۸. م. آثار ۱۶، ص ۲۳.  
 ۳۹. م. آثار ۲۹، ص ۶۳۵.  
 ۴۰. م. آثار ۱۶، ص ۲۴.

۴۱. م. آثار ۱، ص ۱۹۹ و م. آثار ۱۶، ص ۲۴.  
 ۴۲. م. آثار ۱، ص ۱۹۹.  
 ۴۳. همان، ص ۱۹۹-۲۰۰.  
 ۴۴. م. آثار ۱۹، ص ۲۷۶.  
 ۴۵. همان، ص ۲۷۵.

۴۶. م. آثار ۹، ص ۲۳۲ و م. آثار ۳۰، ص ۶۲.

۴۷. م. آثار ۹، ص ۲۳۲. درجایی دیگر، شریعتی اجماع را به عنوان ملاک حقانیت حکم مذهبی زیر سؤال می‌برد، زیرا خطر آن وجود دارد که پس از اجماع در مورد امری، اجتهاد تعطیل شود و این گونه باب اصلاحات بسته شود. م. آثار ۱۶، ص ۱۶۲.

۴۸. م. آثار ۱۴، ص ۲۳۱ و م. آثار ۲۸، ص ۴۶۳.  
 ۴۹. م. آثار ۲۰، ص ۳۹۷.  
 ۵۰. همان، ص ۶۲.  
 ۵۱. م. آثار ۳۰، ص ۶۰.  
 ۵۲. م. آثار ۲۰، ص ۶۰.  
 ۵۳. م. آثار ۳۰، ص ۶۰.  
 ۵۴. همان.

۵۵. م. آثار ۱۶، ص ۲۹.  
 ۵۶. م. آثار ۲۰، ص ۳۹۷-۳۹۹.  
 ۵۷. م. آثار ۱، ص ۲۱۱-۲۱۰ و م. آثار ۲۴، ص ۱۳۱ و ۱۲۳.  
 ۵۸. م. آثار ۲، ص ۱۸-۱۹.  
 ۵۹. همان، ص ۱۹.