

بازخوانی میراث طالقانی، فراخوان به "اسلام اجتماعی"

سارا شریعتی

طالقانی را به عنوان شخصیتی دینی و سیاسی می‌شناسیم. شخصیتی دینی به دلیل موقعیت ایشان به عنوان آیه الله و مفسر قرآن، و همچنین به عنوان شخصیتی سیاسی که با فعالیتش در نهضت مقاومت ملی، نهضت آزادی ایران و بعدها هدایت جنبش انقلابی مردم شناخته می‌شود. از این رو وی اغلب یکی از رهبران مذهبی انقلاب و یکی از چهره‌های آنچه "اسلام سیاسی" خوانده می‌شود، معرفی شده است. محور بحث من اینست که طالقانی، جدا از نقش دینی و سیاسی ایشان یکی از چهره‌های شاخص "اسلام اجتماعی" است. اسلامی که دغدغه‌اش تحول اجتماعی است و روشش، درآمیختن با جامعه. و توجه به جامعه به مثابه‌ی حوزه‌ای نه جدا اما مستقل از قدرت سیاسی در کلام و کردار وی وجود دارد. اصل بحث من بر این نظر متمرکز است که "اسلام اجتماعی" میراث زنده طالقانی است. این میراث اما به این عنوان مغفول ماند چرا که کاملاً مفهوم پردازی نشد، مصادیقش شناسایی و معرفی نشد و در سایه‌ی سنگین "اسلام سیاسی" به حاشیه رانده شد و امروز که باز جامعه درگیر مسائل جدید اجتماعی است و باز مسأله‌ی اجتماعی در صدر مسائل ما قرار گرفته است، نیازمند ارجاع به این میراث زنده اما خاموش هستیم. بازخوانی این میراث، درواقع فراخوانی به اسلام اجتماعی است. ایده‌ای قدیمی اما به حاشیه رانده شده.

در این جهت من نخست مقصود خود را از مفهوم "اسلام اجتماعی" روشن می‌کنم و سپس این مفهوم را با "اسلام سیاسی" مقایسه می‌کنم و در نهایت به معرفی طالقانی به عنوان چهره‌ی شاخص "اسلام اجتماعی" خواهم پرداخت.



شاید بتوان نخستین طلعه‌های ایده جامعه را از دهه بیست، در آثار نهضت خدایپرستان سوسیالیست ردیابی کرد. جریانی که به عنوان سوسیالیسم اسلامی نیز شناخته می‌شود. این جریان عملاً میان سوسیته، جامعه و سوسیالیسم قرابت ایجاد می‌کند، نخشب از "تحول عظیم اجتماعی" و "فرهنگ واژه‌های اجتماعی" بحث می‌کند. شاید از این طریق است که ایده‌ی اجتماع به تدریج در ادبیات روشنفکری جا باز می‌کند، درست هم زمان با ورود رشته‌های علوم اجتماعی و مشخصاً جامعه‌شناسی به ایران.

اما "اسلام یا مسلمان اجتماعی"، اصطلاحی است که مهندس بازرگان در ۱۳۳۸ صورتبندی کرد. مهندس بازرگان بود که به ایده‌ی جامعه توجه کرد. "آثار عظیم اجتماع" و "بینهایت کوچک‌ها" را نوشت و به شریعتی توصیه کرد که جامعه‌شناسی بخواند. به گفته‌ی برزین در زندگینامه سیاسی بازرگان^۱ اوی در سالهای ۱۹۲۶-۱۹۳۰، با جریان انجمن کاتولیکی فرانسه آشنایی یافته بود و با آنان همکاری می‌کرد و شاید تحت تاثیر این فعالیت‌ها به الگویی از "اسلام اجتماعی" اندیشید. الگویی جامعه محور، انجمنی و در رابطه‌ی مستقیم با افشار و گروه‌های اجتماعی جامعه. این الگویی بود که کم و بیش در میان کاتولیسیسم اجتماعی رواج داشت. انجمن کاتولیک‌های فرانسه که در دفاع از اصلاحات اجتماعی و فعالیت‌های تعاونی جامعه‌ی جدید صنعتی شکل گرفته بود و در تشکلاتی چون جوانان کارگر مسیحی، جوانان کشاورز مسیحی، جوانان دانشجوی مسیحی فعالیت می‌کرد، در فاصله بین دو جنگ، درست در سال‌هایی که بازرگان در پاریس اقامت داشت، به سمت کاتولیسیسم اجتماعی گرایش یافت. کاتولیسیسم اجتماعی و همچنین سوسیالیسم مسیحی که پاسخی به جامعه‌ی صنعتی جدید بود و واکنشی به لیبرالیسم و در آغاز در تجربه‌ی کارگران کاتولیک ظهور پیدا کرد. تاکید بازرگان بر کار جمعی و انجمنی و همچنین بر اصلاح دینی از این الگو تاثیر پذیرفته بود.

بازرگان این اصطلاح را در سال سی و هشت در طی دو سخنرانی که بعدها توسط عبدالعلی بازرگان جمع‌آوری و تنظیم شد، مفهوم‌پردازی کرد. تعریف بازرگان از اسلام اجتماعی را می‌توان چنین خلاصه کرد: نخست درک اجتماعی از دین، قرابت دین و جامعه و مبنای اجتماعی دین، تاکید بر کار جمعی، همکاری اجتماعی، تعاون و فعالیت انجمنی و همچنین تاکید بر آغاز فعالیت از گروه‌های کوچک جامعه و اصناف، دانشجویان، معلمان، مهندسان.... پیش شرط این فعالیت‌های اجتماعی را بازرگان در آزادی و دمکراسی می‌داند. از نظر وی علت اینکه در ایران فرد تابع اجتماع است اما اجتماع تابع فرد نیست، به دلیل فقدان تبادل و تعادل میان فرد و

^۱ برزین. زندگینامه سیاسی بازرگان. ص ۲۲-۳۴



جامعه است و این تصور که جامعه نه محصول کنش جمعی بلکه همچون یک نیروی گرداننده بالای سر فرد قرار دارد.^۲

شاید به همین دلیل بود که علی‌رغم طرح ایده‌ی مسلمان اجتماعی توسط بازرگان در دهه سی، این ایده بر خلاف مسیحیت در ایران شکل نگرفت و جریان‌ساز نشد. چون پیش شرط شکل‌گیری یک جریان اجتماعی به تعبیر بازرگان آزادی و دموکراسی بود. از این رو در حالی که در مسیحیت، و آنچه مسیحیت اجتماعی، کاتولیسیسم اجتماعی و سوسیالیسم مسیحی می‌نامند، از قرن نوزده همراه با پرسش از جامعه صنعتی شکل گرفت و رقیب نیرومند و همراهی برای سوسیالیسم شد، اما در کشورهای اسلامی، به جامعه به عنوان عرصه‌ای خودمختار اندیشه نشد، ایده‌ی اجتماع مستقل از قدرت سیاسی شکل نگرفت و اصطلاح "اسلام اجتماعی" خیلی زود به محاق رفت و در هیچ جریان اجتماعی مصداق پیدا نکرد. از این رو است که می‌بینیم، بازرگان که خود نظریه‌پرداز روایت اجتماعی اسلام بود، در نهایت به سمت قدرت سیاسی سوق یافت و در خارج از ایران نیز، جریاناتی چون اخوان المسلمین که در آغاز صبغه‌ی اجتماعی قوی‌ای داشتند و از هر گونه فعالیت سیاسی و خشونت پرهیز می‌کردند و فعالیت‌شان متمرکز بر ساخت مسجد و مدرسه و امور خیر بود، به سرعت به حوزه‌ی سیاست، خشونت و کسب قدرت کشیده شدند. بی‌سبب نیست که بعدها این اصطلاح اسلام سیاسی بود که بر کلیه‌ی جریانات فکری و همچنین مبارزاتی در کشورهای اسلامی اطلاق شد و موقعیتی هژمونیک یافت.

اصطلاح اسلام سیاسی از دهه هشتاد میلادی به دنبال انقلاب ایران مطرح شد و در آغاز به معنای بازگشت دین به حوزه‌ی سیاست بود و نام ژنریکی بود که به بیان سیاسی اسلام در قرن بیستم و همه‌ی جریانات مذهبی که نسبتی با مبارزه و سیاست داشتند اطلاق می‌شد، بعدها این اصطلاح صرفاً در مورد جریاناتی بکار رفت که سیاست را در معنای قدرت سیاسی فهم می‌کردند و کسب قدرت سیاسی را هدف خود قرار داده بودند و خواستار تشکیل یک حکومت دینی بودند.

تفوق این اصطلاح از طرفی به تعبیر بازرگان به دلیل فقدان پیش شرطهای لازم فعالیت اجتماعی یعنی آزادی و دموکراسی در کشورهای اسلامی بود و از سوی دیگر به دلیل اهمیت یافتن سیاست از آغاز قرن بیستم در کشورهای اسلامی. سلطه‌ی استعمار و ضرورت مبارزه با آن جهت کسب استقلال سیاسی و همچنین الغای آخرین خلافت اسلامی که مساله‌ی شکل حکومت در کشورهای اسلامی را در صدر مسائل جوامع اسلامی بدل کرد، مهمترین دلایل غلبه‌ی الگوی سیاسی در اسلام بودند. حسن البنا رهبر اخوان المسلمین می-

^۲ بازرگان. مسلمان اجتماعی و جهانی. در مجموعه آثار ۲. ص ۴۳ تا ۷۲



گوید، "حکومت قلب همه ی اصلاحات اجتماعی است و تا دولت اسلامی تشکیل نشود، همه مسلمانان گناهکارند". به این ترتیب چهره‌ی مسلط اسلام قرن بیستم، اسلام سیاسی شد و در اینجا مقصود از سیاست، قدرت سیاسی بود. از این دوره به بعد به تعبیر برهان غلیون، سیاست به "دین جدید" کشورهای مسلمان بدل شد، محور اصلی نظم اجتماعی، حوزه‌ی انحصاری و اختصاصی قشری خاص، عامل جذب و رشد و صعود یا طرد و تکفیر و سقوط^۳ اخوانیسم، قطبیسم و در ایران همه-ی جریانات مذهبی مبارز که خواستار سرنگونی و کسب قدرت سیاسی بودند، نمونه‌های شاخص از اسلام سیاسی هستند.

اما چرا طالقانی مصداق اسلام اجتماعی است؟ به این دلیل که در اندیشه، موقعیت و مشی طالقانی عناصریست که باعث می‌شود، پروژه‌ی اصلاحی وی با پروژه‌ی اجتماعی، قرابت ترجیحی یابد. اندیشه و زندگی، بینش و مشی عملی طالقانی، همه‌ی عناصر آنچه می‌توان اسلام اجتماعی نامید را داراست. درک طالقانی از سیاست با درک مسلط که معطوف به کسب قدرت سیاسی است، متفاوت است. طالقانی همراه جریان اسلام سیاسی بود و یکی از چهره‌های این جریان محسوب می‌شود اما به دلیل درکی که از سیاست دارد، با این جریان متمایز می‌شود. وی در مصاحبه‌ای که با عنوان "ما داعیه حکومت نداریم" که در تاریخ بهمن ۱۳۶۲ در نشریه پیام هاجر انتشار یافت می‌گوید: "اگر معنای سیاست، مسئولیت در برابر انسانها و حمایت از مظلومها و مبارزه با ظلم است این سیاست در متن قرآن هست و همیشه در جامعه خفیف یا شدید وجود داشته است" (ص ۶۰). اما ما داعیه‌ی حکومت نداریم. به این معنا طالقانی از جریان مسلط اسلام سیاسی متمایز می‌شود و با جریان اسلام اجتماعی قرابت می‌یابد.

در این جا من پنج محور را به عنوان ارکان الگوی اجتماعی طالقانی نام می‌برم:

۱. نقد دین موجود و رویکرد اجتماعی به دین.

مصلحان دینی و اجتماعی همه با نقد دین آغاز کرده‌اند. در کشورهای اسلامی، سید جمال با نقد خرافات و اندیشه‌ی قضا و قدری، عبده با نقد نظام آموزش دینی، حسن البنا با نقد مشاجرات انتزاعی کلامی که راه را برای عمل و تغییر بسته است. طالقانی هم با ذکر این نکته که "بی‌دینی امروز جهان، عکس العمل دستگاه‌های دینی دیروز است" (ص ۴۰۱) و با سخن گفتن از "اجتهاد زنده". با نقد "تجبر و تنگ‌نظری و فرمالیسم". مبنای اجتماعی درک دینی وی را نیز می‌توان از تفسیر ایشان از توحید استنتاج کرد. در

^۳Burhan Ghalioun.1997. Islam et politique. La modernité trahie. Paris. Editions la découverte.



مطلب تحت عنوان "فطرت و توحید" می‌گوید: "توحیدی که قرآن به آن دعوت می‌کند، منحصر به اعتقاد قلبی نیست. اسلام از جهت دعوت، نخست مردم را به فطرت می‌خواند... و پس از آن، توحید در فعل و اراده‌ی تکوینی است... و سپس توحید در حاکمیت و اراده‌ی تشریحی است تا برخی از مردم بر برخی دیگر حاکم و ارباب نباشند".^۴ در نتیجه توحید یک عقیده قلبی و درونی نیست و تنها یک بحث فلسفی و کلامی نیست بلکه حقیقتی است که می‌باید در فکر و خلق و عمل تحولی پدید آورد و جهت سیر زندگی و زندگی اجتماعی را برگرداند.^۵ یا در ص ۳۲۳ تبیین رسالت برای قیام به قسط می‌گوید: "یاری کردن خدا، یاری کردن بنده‌ی خداست. خدا باید یاری شود، یعنی خلق خدا یاری بشود".

۲. تقریب عملی: چشم‌خطاپوش و کلام شمول‌گرا

دین اجتماعی بر پرسمان بافت اجتماعی مبتنی است. فراخوانی به انسجام اجتماعی است. اما این انسجام از درکی محافظه‌کارانه برای حفظ نظم موجود ناشی نمی‌شود، برعکس تقریب عملی میان همه‌ی منتقدان نظم موجود است. یکی از مهمترین ویژگی‌های طالقانی، مشی تقریبی ایشان است. تقریب نهادی میان شیعه و سنی و وحدت کشورهای اسلامی، و تقریب میان همه‌ی منتقدان نظم موجود. یک تقریب عملی... از فدائیان خلق تا فدائیان اسلام، از توده‌ای تا مجاهد... چشم‌خطاپوش و کلامی شمول‌گرا دارد، نه تکفیری و طردکننده.

۳. عدالت‌خواهی: نقد اخلاقی سرمایه‌داری

یکی از مهمترین محورهای دین اجتماعی، درمسیحیت یا در اسلام، تکیه بر عدالت‌خواهی است. طالقانی به تبع نائینی و کواکبی بر اهمیت مبارزه با استبداد و آزادی‌خواهی تاکید می‌ورزد اما، محور پروژه‌ی تحول‌خواهی وی، عدالت اجتماعی است. طالقانی از "جامعه‌ی قسط" سخن می‌گوید.^۶ "اگر قسط نباشد هیچ اصلی از اصول شریعت پا نمی‌گیرد و جنگ طبقاتی در می‌گیرد. قسط یعنی حق هر کس را به او دادن، لغت قسط که مقدار و سهم و نصیب عادلانه است در بیش از ۲۵ آیه آمده است" (ص ۵۶۸). ... به

^۴ ص ۲۳۷

^۵ ص ۲۳۸

^۶ ص ۳۴۰.



یک معنا می‌توان گفت که طالقانی، نه در معنای سازمانی آن، بلکه در اندیشه و منش خود یک خداپرست سوسیالیست است.

۴. شورا: تکیه بر کار جمعی. تمرکز زدایی

مفهوم شورا در نزد طالقانی گسترده است. هم در معنای شور و مشورت کردن است و هم در معنای مشارکت دادن مردم در امور و هم در معنای کار جمعی. شاید بتوان مفهوم شورا در نگاه طالقانی را، مفهوم بدیل استبداد تلقی کرد. پادزهر استبداد، شورا است. شورا به معنای مخالفت با استبداد فردی، و تمرکززدایی که طالقانی حتی در مورد مرجعیت دینی نیز بدان تاکید دارد، با تمرکز در فتوا مخالفت می‌کند و از "شورای فتوا" نام می‌برد. از نظر وی تمرکز در مرجعیت اسباب ظهور استبداد را فراهم می‌کند.

آخرین رکن پروژه‌ی اجتماعی طالقانی مردم است.

۵. مردم: عامل رهایی خود و "حق مردم"

مردم یکی از مهمترین محورهای پروژه‌ی اجتماعی طالقانی است. وی به دلیل موقعیت روحانی اش و خصوصا به دلیل مشی عملی خویش، با حیات دینی و حیات اجتماعی مردم سروکار دارد. طالقانی بر خلاف درک حسن البنا که می‌گوید شورا در قرآن به معنای دموکراسی نیست بلکه توصیه‌ای به حاکمان است، مقصود از شورا را در ربط و مشورت با مردم تحلیل می‌کند و آن را نه یک توصیه‌ی اخلاقی بلکه به رسمیت شناختن "حق مردم" می‌داند. مردم را به عنوان یک طرف گفت و گو به رسمیت شناختن و به خطاب گرفتن. از این رو به نظرم می‌توان از مفهوم به رسمیت شناختن استفاده کرد که مفهوم برجسته-تری از تحمل و تساهل و رواداری است. گفتار طالقانی در خصوص مردم، طنینی الهیات رهایی‌بخشی دارد و با موقعیتی که مردم در درک سنتی خیریه‌ای دارند، کاملا متفاوت است. در تفسیر آیه‌ای در سوره‌ی حدید می‌گوید: "نتیجه و علت غایی ارسال رسل با بینات میزان و کتاب چیست؟ ليقوم الناس بالقسط. قرآن می‌گوید، ناس باید قیام کنند. ليقوم الناس بالقسط.^۷ مردمی که میزان ندارند و کتاب ندارند و اصول ندارند نمی‌توانند قیام کنند، واژگون راه خواهند رفت... ص ۳۳۰. "حق مردم در تعیین سرنوشت خود، کار



مجمع‌فهرستی آیت‌الارطالقانی

همایش طالقانی و زمانه ما

۲۲ و ۲۳ آبان ماه ۱۳۹۸

خود را بدست گرفتن، کار را بدست مردم دادن، همان توده مردم، همان مستضعفینی که مستکبرین بر آنها حاکم بودند. راه نجاتشان اینست که کار را بدست خودشان بدهیم..." "شورا از اساسی ترین مسائل اسلامی است. حتی به پیامبرش می‌گوید با مردم مشورت کن، به آنها شخصیت بده، بدانند که مسئولیت دارند، متکی به شخص رهبر نباشند." در این پروژه رهایی‌بخش، مردم کار خود را خود بدست می‌گیرند و عامل رهایی خویشند.

اینها پنج رکن پروژه‌ی "اسلام اجتماعی" طالقانی هستند. و امروز که دوره‌ی به تعبیر جامعه‌شناسان، ظهور "مساله‌ی جدید اجتماعی" و تعمیق نابرابری‌هاست، دوزخیان روی زمین در چهره‌ی بیکاران، بی‌مدرک‌ها، بی‌شناسنامه‌ها، بی‌خانمان‌ها،... نمایان شده‌اند، دین در صورت تکفیری و خشن خود، عامل تفرقه شده و نه انسجام و مردم جز پوپولیست‌های عوام فریب، سخنگویی ندارند، برای ..فراخوان به طالقانی، فراخوان به میراث زنده‌ی وی اسلام اجتماعی است تا این دین، آه مردم ستم‌دیده باشد و نه افیون توده‌ها.